

Innhold

Redaksjonelt	3
Artikler	
Ruth Hemstad: Leiv Eiriksson og oppdagerens rett. Historiebruk og minnekultur i transnasjonalt og transatlantisk perspektiv	5
Trym Sundby: Emigrerende endetidslogikker: Sakralhistorie mellom Skandinavia og Jerusalem	29
Terje Mikael Hasle Joranger: Migrasjon, nettverk og dannelsen av norske utopiske samfunn i USA i 1850-årene	47
Anja Kirsch og Dirk Johannsen: Here and There: Early 19 th -Century Transatlantic Emigration and the Discourse on Social Reform	67
Blanka Henriksson: Att passera som svensk(språkig). Unga finlandssvenska migranter i Sverige	89
Kulturhistorier	
Camilla Rossing og Maja Leonardsen Musum: Migrasjon, materialitet og nostalgi – En digressiv samtale om Lin Wangs kunstnerskap	107
Minneord	
Knut Hermundstad Aukrust (1953–2025). Av Anne Eriksen og Kyrre Kverndokk	119
Bokmeldinger	
Bjørn Sverre Hol Haugen 2022. <i>Søvn: ei kulturhistorie</i> . Anmeldt av Sallie Anna Pisera	122
Inga Elgqvist Saltzman, Katarina Saltzman 2024. <i>En röst för frigörelse. Emma Saltzmans livshistoria</i> . Anmeldt av Anders Gustavsson.	124
Elin Franzén, Mattias Frihammar, Fredrik Hertzberg & Michell Zethson (red.). 2024. <i>Detaljer. Kulturanalytiska ingångar till de små tingens betydelse</i> . Anmeldt av Anders Gustavsson	126
Medarbeidere i dette nummeret	130
Invitasjon til å sende inn artikler til Tfk	131

Redaksjonelt

Dette er et temanummer om migrasjon. Utgangspunktet for *call for papers* var at det i 2025 markeres nasjonalt at det er 200 år siden begynnelsen på den organiserte transatlantiske utvandringen fra Norge.

Migrasjon kan ta mange former. Migrasjon er ikke bare en fysisk forflytning, men også en kulturell og eksistensiell prosess der mennesker forhandler med fortid, fremtid og tilhørighet. Artikkene i dette nummeret undersøker hvordan migrasjon har vært knyttet til ideer som utopier, identitet og kulturarv, og hvordan disse forestillingene har blitt formet og utfordret i ulike historiske og geografiske kontekster.

Ruth Hemstads artikkel *Leiv Eiriksson som transatlantisk symbol* undersøker hvordan migrasjon skaper nye former for minnekultur og identitetsforhandling. Den viser hvordan norsk-amerikanske miljøer fra 1800-tallet og fremover aktivt brukte den norrøne arven til å posisjonere seg i et etnisk hierarki i USA, samtidig som de styrket forbindelsen til Norge. Slik fremstår Leiv Eiriksson-minnekulturen som et eksempel på hvordan migrasjon genererer nye former for historiebruk og kulturell forhandling. De tre neste bidragene tar utgangspunkt i 1800-tallets utopiske tenkning, der migrasjon til Amerika ble sett som en mulighet for sosial og religiøs nyordning. Trym Sundby analyserer i *Emigrerende endetidslogikker: Sakralhistorie mellom Skandinavia og Jerusalem* den tidlige mormonerutvandringen fra Skandinavia til Amerika på 1850-tallet som både religiøs omvendelse og geografisk forskyvning. Med teoretisk utgangspunkt i Koselleck undersøkes hvordan migrasjonen til Salt Lake City muliggjorde nye religiøse erfaringer og virkelighetsoppfattninger. Studien bidrar med et kulturhistorisk perspektiv på migrasjon som transformativ erfaring, og utfordrer tidligere sosialhistoriske tilnærminger. Terje Joranger formidler i *Migrasjon, nettverk og dannelsen av norske utopiske samfunn i USA i 1850-årene* to norske utopiske bosetninger i USA på midten av 1800-tallet – Oleana i Pennsylvania og Ephraim i Wisconsin, som uttrykk for migrasjonens potensial til å realisere idealistiske samfunnsvisjoner. Med utgangspunkt i både sekulære og religiøse verdensbilder viser artikkelen hvordan europeiske ideer om det gode samfunn ble transplantert til amerikansk jord. Den tredje prosjektbidraget, *Here and There: Early 19th-Century Transatlantic Emigration and the Discourse on Social Reform*, skrevet av Dirk Johannsen og Anja Kirsch, binder disse temaene sammen ved å vise hvordan migrasjon både var en fysisk reise og en måte å endre livssyn og samfunnsforståelse på. Det europeiske 1800-tallet har blitt beskrevet både som utopiens århundre og som den transatlantiske emigrasjonens århundre. Artikkelen undersøker hvordan disse to historiene krysses hverandre i en felles romlig og temporal ramme. Gjennom analyser av religiøse og sekulære bosetningsprosjekter som

Harmony Society og Icarians, belyses hvordan emigrasjon ble forstått som et middel til sosial reform. Denne forestillingen ble gradvis erstattet av en økonomisk motivert migrasjonslogikk, og la grunnlaget for senere teorier om migrasjon basert på «push og pull»-mekanismer.

Den siste artikkelen belyser migrasjonens språklige og sosiale dimensjoner i samtiden, gjennom en studie av unge svenskspråklige finske migranter i Sverige. Blanka Henriksson analyserer i *Att passera som svensk(språkig). Unga finlandssvenska migranter i Sverige*, hvordan språk og identitet påvirker opplevelsen av tilhørighet, og hvordan majoritetens tolkningsmakt former hvem som får «passere» som en del av fellesskapet.

Også i spalten *Kulturhistorier* er migrasjon tema, hvor Lin Wangs kunstnerskap tematiserer migrasjonens sårbarhet og transformasjon, og hvordan materialitet og nostalgi kan uttrykke en personlig og kollektiv metamorfose. Samlet gir disse tekstene innsikt i hvordan migrasjon både speiler og former kulturelle forestillinger om fortid, fremtid og fellesskap – og hvordan disse forestillingene forhandles i møte med nye steder, mennesker og ideer.

God lesning!
Red.

Leiv Eiriksson og oppdagerens rett

Historiebruk og minnekultur i transnasjonalt og transatlantisk perspektiv

Ruth Hemstad

Nasjonalbiblioteket og Institutt for arkeologi, konservering og historie, UiO

Epost: Ruth.hemstad@nb.no

Abstract

This article examines the historical narrative, and the interrelated memory culture connected to Leif Erikson (/Leiv Eiriksson) as the first *white* discoverer of America in the year 1000 as an example of a transatlantic ‘boreal medievalism’ and a transnational usable past. The Viking legacy was reinterpreted in scholarly and popular accounts and culturally recreated and commemorated through monuments, paintings, celebrations and performances of different kinds by Norwegian and Scandinavian Americans, mainly from the 1870s to the 1930s. The Leif Erikson cult in North America, however, dates back to the 1830s among a New England Protestant elite, inspired by translations of the Vinland sagas. The Norse narrative was a central element in the homemaking mythology of Norwegian Americans, and served to position the Scandinavian Americans in general in the hierarchical ethno-racial landscape of the day. It also strengthened transatlantic ties and generated an increased interest in Leif Erikson in Norway. In this article, the transatlantic Leif Erikson memory culture, promoted by Norwegian Americans and others, is studied through historical literature, new monuments, the celebration of Leif Erikson Day 9 October and the Norwegian representation at the World’s Columbian Exposition in Chicago in 1893 through a replica of a Viking ship and a painting of the Norse hero. The history of Christian Krohg’s painting *Leif Erikson Discovering America*, causing a heated discussion in Norway as late as 2023, is an interesting example of the public and transatlantic use and negotiation of a usable past and of a – still relevant – boreal medievalism.

Keywords:

- Memory Culture,
- Scandinavian Americans,
- World’s Columbian Exposition,
- Transnationalism,
- Christian Krohg,
- Boreal Medievalism.

«Amerika tilhører jo ogsaa med Opdagerens Ret ikke katolikerne, men Skandinaverne, der (ved Leif Erikson) opdagede Amerika 500 Aar før Kolumbus.» (Jensen 1909:9)

Vår-vinteren 2023 raste en debatt i deler av norsk offentlighet knyttet til Christian

Krohgs maleri *Leiv Eiriksson oppdager Amerika* fra 1893, vist på verdensutstillingen i Chicago det året. Den nasjonale indignasjonen som enkelte ga uttrykk for ble ikke mindre av at det var Nasjonalmuseets daværende *svenske* samlingsdirektør, Stina Högvist, som hadde kalt bildet «kolonialistisk» og en romantisering av norsk utvand-

ring som grunnlag for at det ikke fikk plass i den nye permanente utstillingen. Hun beklaget siden at formuleringen ikke ble satt bedre inn i en kontekst (Högbqvist 2023). I sitt avskjedsintervju i år fastholder hun behovet for å være «normkritisk» og bevisst sitt ansvar: «Museene driver med historieskrivning» (Borud 2025). Det er ikke første gang det stormer rundt dette maleriet og den transatlantiske Leiv Eiriksson-mytologien den inngår i – en norskamerikansk minnekultur som også hadde sine kolonialistiske sider.¹

Temaet for denne artikkelen er den aktivistiske Leiv Eiriksson-dyrkingen som var særlig markant blant norskamerikanerne fra 1870- til 1930-tallet. Det vil argumenteres for at den med fordel kan sees i et bredere amerikansk, nordisk og transnasjonalt perspektiv, som en transatlantisk *boreal medievalisme*, med nasjonale og politiske særtrekk (se Stahl 2023 og Aavitsland 2006). Den målrettede agitasjonen og det kreative kulturelle arbeidet for å gjøre Leiv Eiriksson til et ikon og den ubestridt første *hvite* oppdager av Amerika – 500 år før Columbus – ble preget av tidens nasjonale, koloniale og raseideologiske strømninger. Det ble også konstruert koblinger mellom vikingenes frie, rettsbaserte samfunn og samtidige amerikanske demokratiske verdier.

I det følgende skal aspekter ved minnekultur og historiebruk knyttet til Leiv Eiriksson-narrativet i USA og Norge ses på gjennom ulike typer medievalistisk praksis (Aavitsland 2006). Særlig skal det dreie seg om historieskrivingen fra 1870-tallet av, arbeidet for å få reist de første statuene, med monumentet i Boston i 1887, utstillingsdeltagelsen i Chicago i 1893 med den spektakulære vikingskips-ferden, men ikke minst

med rundene rundt Krohgs maleri, og de større nasjonale markeringene av Leiv Eiriksson-dagen 9. oktober fra mellomkrigstiden av. Sentralt i dette kulturelle arbeidet står et knippe aktører, både akademikere og amatører, forfattere, kunstnere og redaktører. Flere av dem var ledende skikkelser i det norskamerikanske (og svenskamerikanske) miljøet, med ivrig støtte fra enkelte amerikanske forfattere og forskere, noen av dem av det mer eksentriske slaget (Barnes 2001).

Krohgs maleri passet imidlertid *ikke* særlig godt inn i denne heroisk-retoriske minnekulturen og historiebruken, og ble som vi skal se, en stor skuffelse. Det vil derfor argumenteres for at selv om konteksten hadde kolonialistiske trekk, gjelder ikke det nødvendigvis selve bildet. Den norske Leiv Eiriksson-resepsjonen ble påvirket av, men var også noe annet enn den norskamerikanske. Som historiefortelling og ikon fikk maleriet et langt etterliv – særlig i Norge. Bildet har imidlertid neppe vært mer 'kanonisert' enn nå, etter 2023-debatten, som Sjøstad har anført (Torgersen 2024).

Historieskriving, boreal medievalisme og opprinnelsesmyte

Minnekulturen – her forstått som gruppers utvalgte historiebruk – sentrert rundt Leiv Eiriksson kan sees som en transatlantisk *boreal medievalisme*. Det var en medievalisme – resepsjonen, gjenskapingen og rekonstruksjonen av middelalderen i senere tidsperioder i form av «samtidskulturens bruk av middelalderreferanser til ulike formål i stor eller liten skala» (Aavitsland 2006, s. 38) – som var avgrenset på tre måter: geografisk til det nordiske, tematisk til vikingkulturen og nasjonalt/etnisk til den hvite, oftest maskuline

1. Skrivemåten Leiv Eiriksson er standard i Norge (Store norske leksikon) og brukes derfor som hovedform her. På engelsk brukes vanligvis Leif Erikson. I kildene er disse og andre varianter brukt om hverandre.

vikingen (Stahl 2023). Den transatlantiske versjonen som inkluderte viking-diasporaen i Amerika, var et velegnet utgangspunkt for et spesifikt historisk narrativ og en tilhørende symbolsk forestillingsverden særlig for norsk-amerikanerne og andre skandinavere i USA, med innslag av intern-skandinavisk rivalisering. Vinland-narrativet var i høyeste grad – for alle skandinavere – en egnet fortid, en «usable past», for å bruke et annet relevant begrep, der den retrospektive rekonstruksjonen kunne tjene samtidige og fremtidige kulturelle og politiske behov (Godson 2024).

Utfordringen, dristigheten og rollen som pioner, sammen med politiske verdier knyttet til frihet, rett og selvstendighet, var overførbare verdier og egenskaper som de senere 'etterkommerne' kunne speile seg i. Deler av denne konteksten er eksplisitt etnonasjonal og preget av en raseideologisk retorikk der den hvite, og særlig den teutonske/nordiske rase ble betraktet som overlegen – og med skandinavene som «de hvite av de hvite» (Norlie 1925:19; Jackson 2019:8; Brøndal 2014). Skandinavenes hvithet – i motsetning til for mange andre grupper, inklusive irene – ble gjerne tatt som en selvfølge, og er derfor i mindre grad tematisert (Jackson 2019). Den fjerne fortiden ble aktivert som del av en minnekultur og en transatlantisk identitet som knyttet sammen den norrøne ærerike oppdagelsen av Amerika, immigranttilværelsens mange utfordringer og gruppens ønskede fremtid i sitt nye hjemland. Det norrøne narrativet er et sentralt element i det Øverland har kalt en norskamerikansk opprinnelsesmyte, en «homemaking mythology» (2000). Slike myter er typiske for alle immigrantgrupper, som gir uttrykk for ønsker om anerkjennelse og hjemstavnsrett.

Det legitimerende historiske narrativet, med vikingene som de opprinnelige, hvite og europeiske kolonistene og oppdagerne, med oppdagerens 'rett' (Jensen 1906:9) til et land

som vitterlig ikke var tomt, kan i en viss forstand sees som 'kolonialistisk'. Det var en historiebruk som muliggjorde etniske krav om anerkjennelse og påvirkning av den politiske agendaen for å få adgang til sosiale og politiske privilegier. Posisjoneringen som de 'hviteste' er tydelig i en periode der Amerika – som et land av immigranter – var opptatt av å sortere, klassifisere og rangere folkegrupper etter oppfatninger om rase, opprinnelse og status (Brøndal 2014; Jackson 2019). Skandinavene markerte med dette også en avstand til de store, konkurrerende (ofte katolske) immigrantgruppene fra Sør- og Øst-Europa som i økende antall inntok den nye verden fra slutten av 1800-tallet.

Leiv Eiriksson og den boreale medieevalismen fikk en særlig symbolsk betydning for tre ulike, men interagerende grupper (Fleming 1995; Mancini 2002; Andersson og Magelsen 2017:177). Det startet med en oppslutning blant den tradisjonelle, protestantiske eliten i New England, som argumenterte for den historiske eksistensen av en vikingkoloni på østkysten og dermed en hvitere og mer nordisk opprinnelseshistorie enn den katolske, søreuropeiske knyttet til Columbus. Aktører herfra ble støttespillere for norskamerikanere i Midtvesten som, sammen med andre skandinavere, kunne bruke vikingarven til å forbedre sin egen posisjon i det sammensatte amerikanske samfunnet og nærmest gi dem fødselsrett som amerikanere. For den tredje gruppen, nordmenn i Norge – og for så vidt svensker i Sverige – var på slutten av 1800-tallet preget av en tidvis sterk nasjonalisme som fikk næring av unionskonflikten, og der fortidssvermeri og en nyromantisk vikingdyrking fikk økt utbredelse og popularitet (Blanc 2016; Aavitsland 2006).

Forskningen på Leiv Eiriksson, Vinlandferdene og resepsjonshistorien er omfattende, både innenfor den norsk- og skandina-

skamerikanske historiografien (Barton 2002),² og som del av et ekspanderende medievalsmefelt. Fortsatt er en del av denne forskningen nasjonalt orientert og avgrenset, og vinklet primært norskamerikansk (Øverland 2000), eller svenskamerikansk (Blanck 2016), men det finnes også flere skandinaviske og transnasjonale studier (Brøndal 2014; Jackson 2019). Som en respons, ikke bare på de siste årtiers 'transnational turn' men også en 'racial turn', forholder forskningslitteraturen seg også i økende grad til de samtidige spørsmålene om rase, hvithetshierarkier og relasjoner til urbefolkningen (Jackson 2019; Olson 2013; Brøndal 2014; Hansen 2013; Sverdljuk 2021; Hemstad og Rasmussen 2026).³ Mange norske settlere i Midtvesten var tett på den amerikanske urbefolkningen etter at tilgangen på land ble gitt gjennom Homesteadloven i 1862. Skandinaviskamerikanerne fungerte derfor i praksis som «instruments of colonialism» (Hansen 2013:3). I perioden ble for øvrig «koloni» forstått som «Nybygd; Nybyggerne selv» (*Fremmedordbog* 1894:98–99), og brukt både om den kortvarige norrøne bosettingen på Vinland rundt år 1000, og om 1800- og det tidlige 1900-tallets norske transatlantiske kolonier i Nord-Amerika. Kolonialisme kan derfor også, i tråd med samtidig begrepsbruk, sees som kulturell ekspansjon gjennom transatlantiske nettverk, der de mange landsmenn ute kunne mobiliseres for norske interesser gjennom cultural diplomacy-virksomhet og dermed bidra til å skape «et større Norge» (Olson 2013; Hemstad 2024). Også i den skandinaviskamerikanske Leiv Eiriksson-dyrkingen er spørsmål om hvithet, rase og kolonialisme klart til stede og relevante.

Oppdagelsen av Leiv Eiriksson – historien skrives

Historieskrivingen i Amerika knyttet til Leiv Eiriksson og oppdagelsen av Vinland utfoldet seg særlig fra 1870-årene og frem mot 100-årsmarkeringen av den norske utvandringen i 1925. Flere av bidragene var amatørpregede og filiopietistiske, med overdrevent positive skildringer av antatte forfedre og deres bragder (Brøndal 2014). Et relevant spørsmål gjaldt eiendomsretten til denne historien. Den kunne fortolkes og brukes som en fellesnordisk arv, og dette ble gjort både fra svenskamerikansk (Blanck 2016; Barton 2002), islandskamerikansk (Halink 2020) og også danskamerikansk (Brøndal 2014) side. Norskamerikanerne tok imidlertid langt på vei patent på Leiv Eiriksson i denne nordiske hegemonikampen og har til tider, som det blir hevdet, «annektert hele vikingtiden» (Lovoll 2001:124; Norman og Runblom 1987: 208). Selve ordet 'viking', som i økende grad ble tatt i bruk både i akademisk og populær-kulturelle sammenhenger etter 1870, var som kulturelt ladet begrep en del av mytologien eller det historiske narrativet som ble fremmet av og for norske og andre skandinaviske immigrantgrupper. Knute Nelson skrev i 1915 om 1800-tallets 'vikinger', som i «vor tid gaar under det enklere og mindre velklingende navn emigranter», men der «[v]ikingaanden» levde videre (1915:69, 71).

New England-eliten var imidlertid opp-tatt av denne historien *før* norskamerikanerne. Leiv Eiriksson- og vikinghistorien ble først 'eksportert' til Amerika fra Danmark på første del av 1800-tallet, før den senere i århundret, i tilknytning til skandinavisk-amerikanske initiativer, for alvor fant veien

2. Se også bibliografien på Nasjonalbiblioteket: *Litteratur om norsk-amerikanske emner*. nb.no/bibliografi/noram/search.

3. Se også Bibliografien Norske migranter og amerikansk urbefolkning på Lokalhistoriewiki, https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Bibliografi:Norske_migranter_og_amerikansk_urbefolkning.

tilbake til Norge og Skandinavia. Utvekslingen er et eksempel på hva Harzig (2006) kaller et transkulturelt rom, vedlikeholdt gjennom et nettverk av individuelle, kulturelle og diskursive relasjoner. Det skulle bli mange virtuelle, visuelle og retoriske reiser over havet, og også en hel del konkrete og fysiske – ikke få flytende farkoster ble døpt «Leiv Eiriksson» utover på 1800- og 1900-tallet.

Et viktig startpunkt er 1837. Dette året utga den danske oldskriftforskeren Carl Christian Rafn, gjennom Det Kongelige Nordiske Oldskrifts-Selskab i København, den påkostede kildeutgivelsen *Antiquitates Americanae [...] Samling af de i Nordens Oldskrifter indholdte Efterretninger om de gamle Nordboers Opdagelsesreiser til America fra det 10de til det 14de Aarhundrede* (1837). Med denne utgivelsen, og ikke minst oversettelser til engelsk årene etter, ble Vinlandferdene brakt ut til et større akademisk publikum for første gang (Barnes 2001). Rafn korresponderte jevnlig med sine amerikanske kontakter, blant dem forfatteren Henry Wadsworth Longfellow, og han var korresponderende medlem blant annet i Massachusetts Historical Society (Blanck 2016). I tillegg til Eirik Raudes saga og Grønlandingenes saga, gjengitt på oldnordisk/islandsk og med dansk og latinsk oversettelse samt engelske utdrag, inneholdt verket Rafns mer kreative argumenter for 'arkeologiske' funn i New England som skulle bekrefte en langvarig norrøn bosetting der. Utgivelsen vekket entusiasme, og ansporet til lokale utgravinger, men de mer spekulative bidragene førte også til betydelig og velbegrunnet skepsis (Barnes 2001; Fleming 1995; Mancini 2002)).

Rafns danskislandske verk ble fire tiår senere grunnlaget for den norskamerikanske opprinnelsesmyten, slik den ble utformet av Rasmus B. Andersson, den viktigste agita-

toren når det gjaldt å spre budskapet om at Amerika ikke ble oppdaget av Columbus, men av de norske vikingene. I det store festskriftet utgitt i forbindelse med hundreårsmarkeringen i 1925, blir Anderson fremstilt som en førerskikkelse, en «pathfinder» for norskamerikanerne på linje med senator Knute Nelson (1925:47). Anderson, med foreldre fra Stavanger, var den første professoren i skandinaviske studier, ved University of Wisconsin (fra 1875), den første norske sendemann/minister for Amerika (i Danmark 1885–89) og redaktør for ukeavisen *Amerika* i Madison (1898–1922). I 1874 utga han et lite, 100 sider langt kampskrift for Leiv Eiriksson, med den programmatisk tittelen *America not discovered by Columbus*. Boka utkom etter hvert i åtte nye opplag og ble også oversatt til norsk og tysk (Anderson 1878). Skriftet bygger på et foredrag Anderson hadde turnert med siden 1868, «Our Norwegian Heritage», som han fortsatte å holde rundt i Amerika de neste 50 årene – hans «favorittforedrag», som det ble påpekt med et understatement i 1925 (1925:47).

Selv bidro Anderson med en kort tekst i festskriftet, med et par kjernepunkter fra foredraget og publikasjonene: «The civilized history of America begins with the Norsemen [...]. The first white man to plant his feet on the American continent was Leif Erikson in the year 1000» (1925:47). I tillegg til den hvite manns (og hvite kvinne – Gudrids) oppdagelse og kolonisering av Vinland, kom sivilisasjonen og frihetsidealene, ja nærmest demokratiet, til Amerika fra Norge, via Gange-Rolv til Normandie i 912, derfra med Wilhelm Erobreren til England i 1066, og videre med 'pilgrimsfedrene' i Mayflower til den nye verden i 1620 (Anderson 1875:12; 1878).

Disse sentrale poengene, hovedingrediensene i den norskamerikanske «home-making mythology» (Øverland 2000), pre-

senteres først i bokform i 1874 og året etter i en publisert tale fra femti-årsfesten for den norske utvandringen, der de siste overlevende fra den første Sluppeferden også deltok (Anderson 1875). Boken innledet en «veritabel kultus, en prangende dyrking» av Leiv Eiriksson, skriver Lovoll (2001:122). Anderson fulgte opp agitasjonen i en rekke skrifter og gjennom ulike aktiviteter over en 60-årsperiode. I 1929, i forbindelse med den første offisielle feiringen av 'Leif Erikson Day', i Andersons hjemstat Wisconsin, gjentas de samme punktene i den publiserte argumentasjonen for feiringen – denne gang i plakatform (Anderson 1929). Markeringen var arrangert av Leif Erikson Memorial Association of America, dannet samme år og med Anderson som «President Emeritus», en av mange foreninger med lignende navn og formål i ulike amerikanske stater og byer i hvert fall siden 1880-tallet.

Anderson kommenterer selv i sin omfangsrike og ubeskjedne *Life Story* at han ble inspirert av Snorres *Heimskringla* og Rafns utgivelser, som han fant i State Historical Society i Madison, etter at han var blitt anklaget for å være for lite norsk-patriotisk i sin tidlige lærergjerning (1915:85–86). Dette, må man si, endret seg. I sin omfattende studie *Viking America*, kommenterer Barnes at Anderson utnyttet Rafns arbeid, og det med betydelig suksess, «entirely to entrepreneurial ends» (2001:55). Anderson peker da også på Rafns store rolle i å gjøre andre nasjoner oppmerksomme på den oldnordiske litteraturens betydning (1878). I talen i 1875 oppfordrer han gjentatte ganger til å studere sagaen: «*Læs flittig Norges Saga*». Han avslutter talen med en agitatorisk hyllest av det gamle Norge som «den store, rige Kilde til næsten al den Folkefrihed, som findes blandt Menneskene» (1875:20, 24). Igjen trekkes indirekte imaginære linjer fra vikingenes ekspansjonsiver til Magna Carta

og den amerikanske uavhengighetserklæringen (se også Hemstad 2025).

Andersons ideer ble videreformidlet og litterært bearbeidet og spredt av norskamerikanske forfattere og diktere, som L.A. Stenholt, Hans A. Foss, Sigurd Folkestad og Ole Edvart Rølvaag (se også Øverland 2000). Stenholt's *Normændenes Opdagelse af Amerika. Historiske Skildringer* utkom til verdensutstillingen i 1893. I forordet sammenstilles vikingene med samtidens norske immigranter, som også «tog hjemmefra og fandt Amerika», med håp om at boken ville bidra til å hevde den plass som med rette tilkommer «den nordiske Stamme» (Stenholt 1893). Mytologiens gjennomslag i de norskamerikanske miljøene, i den tidvis amatørpregede historiskrivningen innen immigrantmiljøene (Øverland 2000:146, Brøndal 2014), handlet ikke bare om konstruksjonen av en stor og ærerik fortid, men vel så mye om denne fortidens egnethet for både å synliggjøre og bevisstgjøre nordmennene og deres rett på anerkjennelse i sitt nye hjemland. Anderson fremhevet også dette selv. «Det er ikke Meningen, at vi skal sænke os ned i Fortiden, saaledes at vi ikke komme tilbage til vor egen Tid [...]. Vi skal ophænge vore Fædres Skjolde i vore Sale, for af og til at speile os i dem og se om vi have bevaret Fædrenes Kraft» (1875:19). Både fortiden, nåtiden og fremtiden måtte skapes av og for immigrantene. Denne type karakteristiske myter kan lett virke sjåvinistiske, selvskrytende og vulgære, men de kan også, påpeker Øverland, ses på som en kreativ respons på immigrantenes erfaring med avvisning og motvilje av den kulturelt, sosialt og politisk dominante gruppen i Amerika – de med britisk avstamning (2000:146). Den transatlantiske boreale medievalismen kunne bygge på gamle litterære kilder som ble fortolket og brukt i en spesifikk kontekst der vikingkulturen ble tilskrevet politiske og rase-messige fortrinn som samtidens norskame-

rikanere og andre skandinaver – men også New England-eliten – kunne se seg selv i forlengelsen av.

Interessen i Norge for Leiv Eiriksson var imidlertid lenge begrenset. Et av få eksempler fra perioden, utover flere Snorre-utgivelser, er pantomime-forestillingen «Leif Erikson og skrællingerne», vist på høstfesten til Studentersamfundet i Christiania i 1873.⁴ Det tidlige eksemplet viser også potensialet for kulturelle remedieringer og bearbeidinger av Leiv Eiriksson-narrativet, noe det etter hvert skulle bli ganske mange av, selv om den norske medievalismen hadde en noe annen kontekst og funksjon enn den norskamerikanske.

Nordboer – skandinav – eller nordmænd

Andersons agitasjon fikk et svensk svar, inspirert av hans historiske visjon (Øverland 2000:124). Det var imidlertid også et korrektiv til Andersons *norske* fortelling om Vinland-oppgagelsen og om «Nordmændene» som et dristig og uavhengig folkeferd, et fritt folk og etterkommere av germanere/den teutonske rase som slo seg ned vest i *Norge*.

Også for svenskamerikanerne var vikingarven en viktig del av eget image (Blanck 2016). Terminologien brukt om Leiv Eiriksson ble en arena for internskandinaviske distinksjoner og markeringer. Begrepene «Norse», «the North», «Northmen», «Norsemen», «Scandinavians», eller «Nordboer», «Nordmannafolket» og «Skandinaver», kunne tolkes både innsnevrende og inkluderende. Leiv Eiriksson ble jevnlig omtalt også i svenske aviser, med start i 1835 og som regel med utgangspunkt i skandi-

naviskamerikanske forhold. De valgte betegnelsene var oftest av det inkluderende slaget, som «den fornnordiska upptäckaren», «skandinaven» og «Nordens første Amerikafarer», dessuten «nordbo», «nordisk» og «vikingen», noen ganger også «isländaren» eller «nordmännen».⁵ Kommentarer av det syrlige slaget finnes også, som når Aftonbladet i 1906 refererer vittige amerikanske utsagn om at nordmennene mener at kontinentet ikke burde hete Amerika «utan Nya Norge eller Eriksonia»,⁶ eller når Svenska Dagbladet i 1923 viste til dansk satirisk undring over «om norrmännen snart skola göra anspråk på äganderätten till Amerika»⁷

Johan Alfred Enander, mangeårig redaktør for den svensk-amerikanske avisen Hemlandet, historisk forfatter og en sentral aktør i det svenskamerikanske miljøet, meldte seg tidlig på i kampen om historien. I et større verk om amerikansk historie, påbegynt utgitt i 1874 og rettet mot et skandinaviskamerikansk publikum, dveler Enander gjennom over 100 sider ved vikingene og deres oppdagelse av Vinland, en historie som enhver «Skandinav» bør kjenne til (1874:50). Boken, basert på en artikkelserie, ble også oversatt til norsk samme år. Her understreker Enander at «nordmän» ikke er ensbetydende med «norrmän».

«Namnet nordmän var under Nordens vikingatid en gemensam benämning på *svenskar, norrmän, danskar och isländare*, sålunda liktydigt med den nyare benämningen *skandinaver*», (1874:51).

I en kortere utgivelse i 1893, *Nordmännen i Amerika eller Amerika upptäckt. Historisk afhandling med anledning af*

4. Pantominen omtales i en annonse for Dag- og natbladet, trykket bakerst i O. Nyhuus, *Henrik Ibsens Keiser og Galilæer. Et inledende foredrag ved en diskussion i det norske studentersamfund*. Kristiania: Studentenes fire-skillingsskomitees forlag, 1874.

5. Søk i databasen Svenska tidningar (URL: <https://tidningar.kb.se/>), på «Leif Eriksson», den vanligste navneformen i svenske aviser.

6. Skandinaverne i Amerika, Aftonbladet 14.8.1906, der det vises til vittighetsbladet Munsey's Magazine.

7. Leif Eriksson firas, Svenska Dabladet, 22.10.1923.

Columbifesterna i Chicago 1892–1893, er det ikke bare den norske appropriasjonen Enander posisjonerer seg mot, men også den forestående Columbus-feiringen på verdensutstillingen. Både denne og andre utgivelser fra 1893 kan sees som en form for 'mot-jubelskrifter'. Også i denne boken anlegger Enander et skandinavisk perspektiv ved å gjenta at oppdagelsesfarene var «nordmän, icke norrmän» (1893:24), og at Island ble oppdaget og bosatt av «nordmän (ett för svenskar, norrmän och danskar under forntiden gemensamt navn) [...]» (1893:8).

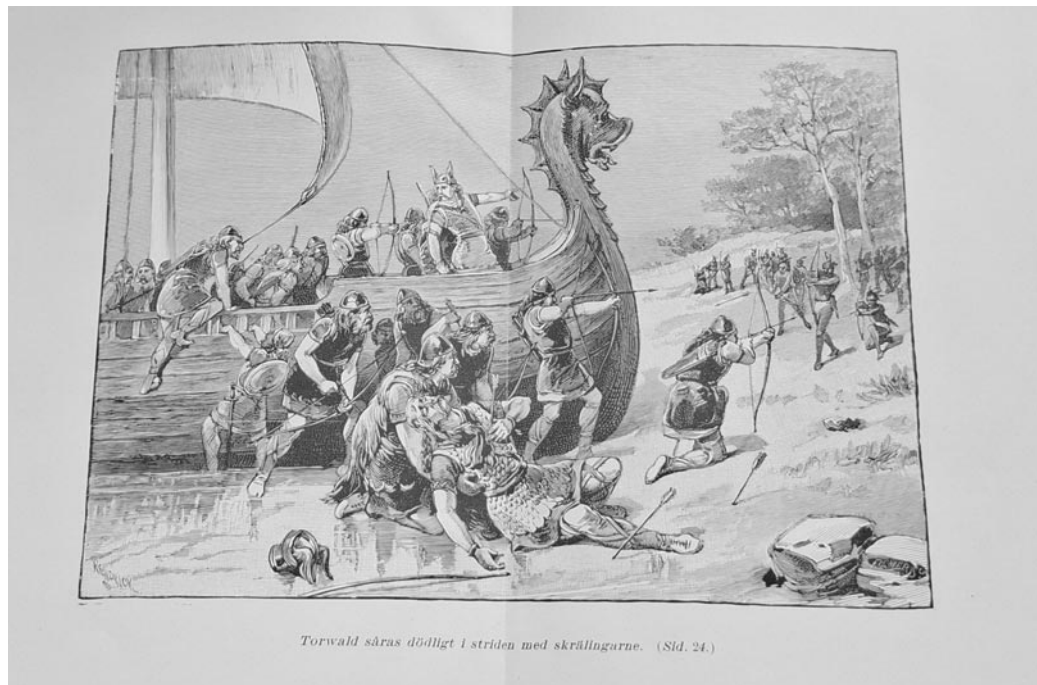
For Anderson, Enander, og forfattere som O.N. Nelson, Marie A. Brown (gift Shipley, se under), O.M. Norlie og andre var det avgjørende å nå frem med budskapet om at Leiv Eiriksson var den rette oppdager av Amerika. Utenfor skandinaviskamerikanske kretser – med unntak av en New England-elite med en protestantisk, ofte anti-katolsk egen-interesse i en norrøn fortid (Barnes 2001) – fikk historien imidlertid begrenset gjennomslag, fastslår Øverland: «The Norse

discoveries and the Norse origins of American democracy were distant and abstract notions of which Americans were sadly ignorant» (2000:169; sml. Fleming 1995). Gjennom en flermedial og transatlantisk minnekultur og historiebruk, en medievalistisk praksis i det offentlige rom, fikk Leiv Eiriksson likevel betydelig oppmerksomhet. 900 år etter vikingens landkjenning begynte Amerika å oppdage Leiv Eiriksson.

Hugget i stein – materialiseringen av Leiv Eiriksson

Minnekulturen aktivert gjennom Leiv Eiriksson-kampanjen i USA skulle styrke både selvbevissthet og synliggjøring, samt gjøre det abstrakte mer konkret. Virkemidlene var mange og varierte og må ses i sammenheng. Harzig fremholder de mange sammensatte og komplekse koblingene i den transatlantiske verden: «The manifold discursive relationships that influence and change people's mental maps and perceptions of self and other», utviklet gjennom ulike former for

Illustrasjonen i Johan Alfred Enanders bok Nordmännen i Amerika eller Amerika upptäckt fra 1893, viser vikingene, her med Leiv Eirikssons bror Torwald, i dramatisk kamp mot urbefolkningen, de såkalte «skrälingene» (Foto: Nasjonalbiblioteket).



Torwald såras dödligt i striden med skrälingarne. (Sid. 24.)

kommunikasjon, også litterære og visuelle (2006:152). Historiebruk, minnekultur og utviklingen av en felles forestillingsverden og en transatlantisk identitet, til dels en «self-styled Viking identity» (Halink 2020), er en viktig del av dette diskursive og emosjonelle kulturelle felleskapet. Selv om norskamerikanerne var pådrivere, involverte det mange kontakter med hjemlandet.

I tillegg til de mange skriftlige utgivelsene og talløse foredrag, ble budskapet og det nasjonale narrative også hugget i stein og plassert i det offentlige rom, i første omgang i USA, som transatlantiske monumenter over den ærerike fortid. Mytologien fikk en rekke visuelle, materielle og romlige uttrykksformer som kunne nå videre ut og bli en del av et tilstedeværende fysisk uttrykk. Historiske argumenter ble fremmet gjennom visuell kommunikasjon og kommodifisert gjennom produksjon av postkort, frimerker, ulike grafiske trykk og medaljer, foto og etter hvert også filmer – for ikke å forglemme originale og reproduserte malerier. Materielle manifestasjoner i det offentlige rom ble tillagt stor vekt, ikke bare som monumenter og skulpturer, men også gjennom felles opplevelser og feiringer, ved parader, historiske opptog, pantomimer, festdager og jubileer. Her finnes også et lydspor, med sanger, kantater, komposisjoner, konserter og opera, samt transatlantiske radiosendinger på «Leif Erikson Day». Verdensutstillingsdeltakelsen i Chicago står i en klasse for seg, og ikke på grunn av maleriet (s. 19). Fra den nasjonale verktøykassa som ble tatt i bruk, hører også navngiving med: av parker, gater, plasser og større veier,

og av seilskip, dampbåter og sardinbokser, samt en hel rekke av foreninger og klubber. Denne type mediealistisk praksis er mest utbredt i USA, men med mange eksempler på transatlantisk samspill.

Utformingen av en norskamerikansk grunnleggingsmyte, med den hvite, frihetselskende vikingen i en sentral rolle, var grunnlagt på populær historieskriving med utgangspunkt i publiserte og oversatte oldnordiske kilder. Det akademiske arbeidet var en forutsetning for utviklingen av en bredere minnekultur innenfor en boreal mediealisme (Stahl 2023:7). Vikingmytologien ble skrevet frem av Anderson og andre, men det holdt ikke bare med skriftlige monumenter for å fremme 'Leiv Eiriksson-saken'. Det måtte flere virkemidler og et omfattende kulturelt arbeid til for å gjøre Leiv Eiriksson til et ikon. Bildet av Leiv Eiriksson som Amerikas første hvite oppdager måtte hamres inn i bevisstheten i konkurranse med den etablerte og utbredte fortellingen om Columbus. Monumenter og Leiv Eiriksson-dager var helt sentrale virkemidler i denne kampen om historien (Lovoll 2000:124). Anderson stod i første rekke i arbeidet med begge deler. Han var en sentral pådriver for det første monumentet – i det som etter hvert ble et titalls med statuer – over Leiv Eiriksson, Thorfinn Karlsefni, og etter hvert Gudrid Thorbjarnardóttir, i USA og det nordatlantiske området.⁸

Monumentene er fysiske uttrykk for ideer, materielle argumenter og kulturelle og politiske 'statements' om fortiden (Guttormsen 2018:81, 85). De kan også fungere som transatlantiske representasjoner av en fortid

8. For oversikter over ulike typer minnesmerker (til sammen rundt 30 i USA, Norden (Island, Grønland, Norge) og i Skottland, se Guttormsen 2018:83–84), leiferikson.org og leiferiksson.vanderkrogt.net. Det eneste i Norge er i Trondheim, en replika av monumentet i Seattle fra 1962, oppført i 1997 som en gave fra norskamerikanske organisasjoner. Den mest kjente i Norden er statuen i Reykjavik, laget av Alexander Calder og gitt som gave fra Amerika til Island i forbindelse med 1000-årsjubileet for Alltinget i 1930. Leiv Eiriksson-monumentene er temaet for et pågående bokprosjekt ved Torggrim Sneve Guttormsen, som også skal ha takk for innspill til denne artikkelen.

og en nåtid som har krysset grenser, og av en fremtid i nytt land (Hjorthén 2021:103, 99). Det aller første monumentet over Leiv Eiriksson ble reist i Boston i 1887, i det som Barnes mener var «perhaps the most significant act in what was to become the nineteenth-century «theatre» of Vinland» (2001: 60). Statuen i Boston var minnekultur som involverte både New England-entusiaster og nordmenn i Norge, i tillegg til norskamerikanerne – og også øvrige skandinavere (om statuen, se også Guttormsen 2018).

Anderson hadde samarbeidet med sin venn, den kjente fiolinisten Ole Bull siden 1868. Ole Bull turnerte i flere omganger i USA, hadde forsøkt å opprette en norsk koloni i Oleana (1851–53), var æresborger i New York, gift med den amerikanske forfatteren Sara Chapman Thorp Bull og ble etter hvert amerikansk statsborger. Han ivret for å fremme norsk kunst og kultur i USA og gikk aktivt inn i Andersons kampanje. Han holdt en rekke konserter, både i Norge og USA, ofte med Anderson som foredragsholder, for å skaffe penger og oppslutning om monumentplanene.

Bull ble en sentral transatlantisk lenke med sin posisjon både i Norge, overfor aktører fra New England og i det norskamerikanske miljøet. Middelaldermonumenter var i vinden også i Norge. I 1872 ble Haraldsstøtten ved Haugesund avduket som del av 1000-årsmarkeringen for slaget ved Hafrsfjord, og Ole Bull var til stede. Etter nye konserter i USA, kom Bull tilbake året etter for å holde flere konserter, blant annet i Bergen sammen med Bjørnstjerne Bjørnson og Edvard Grieg, for å samle inn midler til statuen. Oppslutningen fra norskamerikanerne var imidlertid ikke stor nok. Først da miljøet i New England gikk tungt inn i saken, etter en

konsert i Boston, ble Scandinavian Memorial Association dannet i Massachusetts i 1876. Den sentrale her var Eben Norton Horsford, professor i kjemi ved Harvard, som var overbevist om at Leiv Eiriksson hadde gått i land nær Massachusetts, og som fikk reist Norumbega-tårnet fordi han mente at vikingbyen Norumbega hadde vært i dette området.⁹ Longfellow, James Russell Lowell og andre prominenser satt også i komiteen.

Ole Bull døde i 1880, men enken Sara drev arbeidet videre. I 1887 ble monumentet av «Leif the Lucky», utført av den amerikanske skulptøren Anna Whitney, og visstnok modellert etter Ole Bull og med et noe feminint preg, avduket i Boston. Det feminine preget var uheldig for en New England-elite som ikke lenger hadde den samme selvfølgelige posisjonen i Amerika, påpeker Andersson og Magelsen (2017; se også Fleming 1995). Blant talerne i tillegg til Horsford var også Asta Hansteen,¹⁰ som da oppholdt seg i Boston, og avdukingen ble en skandinavisk feiring med opptog med kvinner i bunader «fra de ulike nordiske land» (Lovoll 2000:123). En replika av statuen ble oppført i Milwaukee samme år.

Skandinavisk støtte sto også den danske sosialisten og redaktøren Louis Pio i Chicago for. I 1889, som redaktør for *Samfundet: Illustreret Maanedsskrift for skandinavisk litteratur, familie- og foreningsliv*, satte han seg i spissen for en innsamlingsaksjon for å gi en påskjønnelse til Horsford.¹¹ I tidsskriftet fremholdt Pio at denne type monumenter var den eneste måten å få amerikansk og internasjonal aksept for Leiv Eiriksson som oppdager av Amerika på (Samfundet 1889:883). I dette bladet omtales også de første planene om en vikingskipsferd til verdensutstillingen, pre-

9. Bakgrunnen var kilder fra 1500-tallet der vikingbyen Norumbega er nevnt.

10. Takk til Mona Holm, som arbeider med et PhD-prosjekt om Aasta Hansteen, for denne opplysningen.

11. Takk til Anders Bo Rasmussen for å gjøre meg oppmerksom på og gi meg tilgang til bladet.



Den første Leiv Eiriksson-statuen ble reist i Boston i 1887 etter felles norsk, norskamerikansk og amerikansk innsats. Foto fra festskriftet Norse-American Centennial 1825–1925 (Foto: Nasjonalbiblioteket).

sentert av Harry Randall, som hadde utarbeidet planene sammen med Magnus Andersen, den senere kaptein for ferden (Samfundet 1889: 1004).

Statuene i Boston og Milwaukee inspirerte andre norskamerikanske miljøer, blant annet i Chicago. Planene om en statue i tide til verdensutstillingen ble imidlertid endret – til et maleri, bestilt fra Norge. Først i 1901 ble det reist et Leiv Eiriksson-monument i Chicago, i Humbolt Park, utført av Sigvald Asbjørnson.

I et foredrag for organisasjonen Sønner av Norge i Minneapolis i 1906, redegjør Julius E. Olson, professor i skandinaviske språk ved University of Wisconsin i Madison, for historikken og begrunnelsen

for monumentene. På dette tidspunktet, mente Olson, var det knapt flere enn tre minnesmerker etter Columbus i Amerika, og like mange av Leiv Eiriksson.¹² Eirikssons posisjon i Amerika var helt annerledes enn i Norge, erkjenner Olson, og forklarer interessen slik:

Men vi, som bor i Leifs Vinland det Gode, tager hans Bedrift paa en anden Maade. Han er mere i Slægt med os Nordmænd i Amerika end med Nordmænd i Norge [...] Vi har altsaa villet ære Leif og gjøre ham til en Helt – kanske større end han virkelig var. (Olson 1906:6).

Gjennom fortellingen om Leiv Eirikssons oppdagelse av Amerika lykkes det å «sammenlænke Amerikas ældste historie med Nordmands Bedrift». Norskamerikanernes hyllest av den «hvide Mands første Betrædelse af det amerikanske Fastland», er derfor også en kjærlighetserklæring til Amerika, understreker Olson (1906:7).

Amerika oppdager Leiv Eiriksson – Chicago 1893

Immigrantbyen og storbyen Chicago var i 1900 den fjerde største skandinaviske byen, den nest største svenske og den tredje største norske (Jackson 2019). I 1893 var byen vertsby for The World's Columbian Exposition, der 400-årsjubileet for Columbus oppdagelse av det amerikanske kontinentet skulle feires stort. Med 27 millioner besøkende mellom mai og oktober, både amerikanere og internasjonale besøkende, ble utstillingen «the most significant American cultural event of the late nineteenth century» (Jackson 2019:59), en begiv-

12. I dag er det 150 monumenter av Columbus i Amerika, og minst like mange utenfor (Hjorthén 2021: 96), mens antallet Leiv Eiriksson-monumenter (statuer, replikaer, plaketter mm) som nevnt er rundt 30.

enhet som «befestet USA som stormakt» (Brenna 2002:406).

I sin bok fra 1893 kommenterer Enander at byen Chicago og nasjonen som sådan var grepet av en «Columbus-feber», der den nordiske historien latterliggjøres.

Fyllas icke vårt lands boklådor med Columbi-romaner och med jubelskrifter, i hvilka berättelsen om nordmännens upptäckt af Amerika förlöjligas eller förklaras vara en sanningslös saga? Se vi icke på teatrarne anslagstafler, i krogfönstren, å fastighetsmäklares kontor, i handelsbutiker och i privata boningar Columbi bild med inskriften «Amerikas förste upptäckare» [...] (Enander 1893:66).

Verdensutstillingen skulle bli et vendepunkt og en avgjørende plattform for å promotere og iscenesette en annen og adskillig eldre opprinnelseshistorie enn den til da dominerende.

Utstillingsområdet, på hittil ubebygde grunn i Jackson Park, ga rom nettopp for iscenesettelse i stor stil. Her reiste The White City seg, en skinnende utstillingsby med nesten bare hvite bygninger, elektrisk opplyst på kveldene, og utstrålte amerikansk patriotisme, selvbevissthet og fremskrittstro (Rasmussen 2023: 239–244). Kommers, konsum og underholdning hørte i høyeste grad også med, og i en egen forlystelsesavdeling, Midway Plaisance, kunne fremmede folkeslag, blant dem en sameleir, beskues i det som ble lagt opp som en «evolutionistisk reise» (Brenna 2002:409). I den hvite by var alt lagt til rette for «politisk propaganda og nasjonal selvframstilling», der verdens nasjoner kunne demonstrere sin sivilisasjon, teknologiske utvikling og nasjonale stil, sine verdier og institusjoner, slik det var blitt gjort siden den første verdensutstillingen i London i 1851 (Brenna

2002:403). Denne muligheten ble grepet begjærlig, både av norske myndigheter og av norske miljøer og aktører i Chicago og ellers i Amerika.

Deltakelse på verdensutstillingene var en av få måter Norge kunne markere seg på internasjonalt, som juniorpartner i en union der utenrikspolitikken var svenskstyrt. Det var en form for semioffisiell utenrikspolitikk der Norge siden utstillingen i Paris i 1889 hadde deltatt separat, uavhengig av Sverige. Her kunne landet vise seg frem som en selvstendig og fremadskridende nasjon, med en egen nasjonal stil, og, som Brenna fremholder, «Norge hadde funnet sin egen fortid, en stil som ingen andre konkurrerte med» (2002:415). Det var en stil med klare innslag av boreal medievalisme, med vikingornamentikk og dragestil. Den nasjonale, vikingtidsinspirerte stilen var mest iøynefallende i det som egentlig var en møtepaviljong, med kontor og møtelokaler, men utformet i en slående stavkirkestil (Brenna 2002:414).

Hensynet til norskamerikanerne hadde vært et tilleggsэлеment da Stortinget besluttet å støtte en egen norsk representasjon på utstillingen. Det var imidlertid norskamerikanske miljøer og aktører som tok initiativ til at Leiv Eiriksson kom til verdensutstillingen i Chicago, i tett transatlantisk samarbeid og utveksling med norske krefter. Det uovertruffent mest spektakulære norske innslaget var et privat initiativ, på siden av den offisielle representasjonen av industriproduksjon, fiskerier og kunst. Ideen om å seile et rekonstruert vikingskip fra Norge til Chicago fikk Magnus Andersen mens han drev det norske sjømannshjemmet i New York i 1889, og ideen ble som nevnt presentert for skandinavisk-amerikanske miljøer før han dro tilbake til Norge og startet opp Norges Sjøfartstidende i 1890. Vikingskipet ble bygget som en replika av Gokstadskipet, utgravd i 1880. «Viking» –

det opprinnelige navneforslaget «Leif Erikson» var blitt forkastet, kanskje for ikke å provosere for mye – ble seilt over av 12 mann på 26 døgn fra Bergen til New York, loset opp Hudson-elva, tauet gjennom Erie-kanalen og seilt gjennom The Great Lakes inn til Chicago (om ferden, se Andersen 1895; Archer 1995). Kontrasten til de tre replika-skipene Spania sendte, som ble tauet hele veien, var stor og ble påpekt.

Vikingferden ble en begivenhet, i Chicago og i amerikansk offentlighet, som opplevelse og historisk forestilling i utstillingsbyen (Andersson og Magelsen), og gjennom massiv pressedekning. Andersen anslår selv, basert på systematisk gjennomgang av et knippe ulike aviser, at det kan ha vært så mange som 30 000 oppslag, med stort og smått, i amerikanske aviser i månedene rundt besøket (Andersen 1895:435). Mulligan argumenterer for at ferden og festivitassen i Chicago, «changed the ways Americans conceived of their past – North America could now also be spoken of as Norse America.» Av særlig betydning var nettopp vikingferden, der Leiv Eriksson kunne seile inn i en «already-primed American imagination» (Mulligan 2020:101).

Ved de offisielle mottakelsene i Chicago rundt ankomst 12. juli, ble forbindelsen – både ideologisk og rasemessig – mellom den norrøne verden og dagens Amerika understreket fra begge sider. Andersen hadde talepunktene inne fra Andersons historisk-etniske narrativ og tidens raseideologiske språk og tenkning: «I am proud of being received in a country where civilization is at its height, and I am proud that it is the viking blood in the old Anglo-Saxon race that has made it what it is.» (Viking ship [1893]; Andersen 1895:420).¹³ President for utstillingen, Potter Palmer, hadde ønsket



velkommen, hevdet at både Norge og vikingene var velkjent blant amerikanerne, og æret de «nordiske Mænd» for å ha bygget den «Retsorden», og «Lovgivning» som «idag [er] ved Kraft over hele Amerika» (Andersen 1895:427). Interessant nok presenterte Frederick Jackson Turner samme dag i Chicago sin 'Frontier Thesis', som fikk avgjørende betydning for amerikansk selvforståelse, knyttet til dristighet, ekspansjonen vestover og egalitære idealer

Hvem oppdaget Amerika? Spørsmålet ble karikert og diskutert i amerikansk presse i forbindelse med World's Colombian Exposition i Chicago i 1893. En rekke avisoppslag, som her fra The Daily Inter Ocean (16. august 1893) er samlet i utklippboka «Viking ship» ved Nasjonalbiblioteket (Foto: Nasjonalbiblioteket).

13. En fylldig utklippbok med oppslag fra amerikansk presse finnes i Nasjonalbibliotekets samling («Viking ship», også digitalt tilgjengelig), Response by Captain Andersen, The Daily Inter Ocean, 12.7.93. Sitatene finnes også i den utgitte beretningen, på engelsk og norsk, gjengitt i Andersen (1895).

(Mulligan 2020:112). I Andersens beretning nevnes imidlertid en annen kjent amerikansk aktør, Fredrik Douglas, en tidligere slave som hadde kjøpt seg fri og senere ble politiker. Han var med i den første mottakelseskomiteen og ønsket mannskapet på Viking velkommen på vegne også av sin «Race» (Andersen 1895:408).

Vikingferden og mottakelsen på verdensutstillingen er behandlet både i samtidige utgivelser og senere historiografi. I mindre grad kan dette sies om Krohgs maleri, som det skal handle om i det følgende.¹⁴

Skuffelsen i Chicago

Det store maleriet *Leif Erikson oppdager Amerika*,¹⁵ utført av Christian Krohg, var resultatet av en konkurranse utlyst og bekostet av den Chicago-baserte foreningen Leif Erikson Memorial Association. Opprinnelig hadde planen vært å få reist en statue, på linje med den i Boston, men tiden ble for knapp. Utstillingsarrangørene skal også ha henvendt seg til norske myndigheter for å få låne selve Gokstadskipet, og til den danske regjeringen, med forespørsel om å få låne Flateyjarbók fra 1300-tallet som inneholdt Vinlandssagaene (Mulligan 2020:104).¹⁶ Den mer moderate bestillingen på et maleri skulle tjene samme formål: Å overbevise amerikanerne – og verden – om at Leiv Eiriksson var den rette oppdager av Amerika, og det under Columbus-jubileet.

I Norge ble det strid om den komiteen som skulle organisere konkurransen i 1892, ledet av Nasjonalgalleriets direktør Lorentz Dietrichson, som norskamerikanerne hadde henvendt seg til. En rekke kunstnere stilte seg

bak et opprop for å få en kunstnervalgt jury, blant dem var også Christian Krohg (Protest, Morgenbladet 15.5.1892). Med ny jury på plass, valgt av Bildende Kunstneres Representative Komité, ble Krohg kåret som vinner med sitt utkast (Ljøgdottir 2011). Det forble et av få forsøk på historiemaleri fra Krohgs side. Sjøstad mener Krohg, som naturalistisk og realistisk maler, primært var motivert av pengepremien (Torgersen 2024).¹⁷ En viss dobbelthet overfor oppdraget antydes i en utgivelse med tegninger og korte tekster av Krohg selv, mens han ennå holdt på med maleriet. I *Kunstnere* beskriver han hvordan Nils Hansteen, som han hadde tilkalt for å få råd med hensyn til en «Bølge paa Leif Eriksons billedet», forteller – mens han hjelper til – om sin interesse for Leiv Eiriksson og de «gamle Suggene i Snorre Sturlason». Det var morsomt å lese om dem, men de var i grunn noen «store Pøbler», mente Hansteen, og fortsatte: «Og saan som de behandlet disse stakkars Skrællingerne [...] Jo mindre vi Nordmænd snakker om hele den Affæren, des bedre» (Krohg 1892:47–48).

Det ferdige maleriet fikk en positiv mottakelse da det ble vist i Norge. Morgenbladet skrev i januar 1893 at Krohg har klart å legge inn en «umiddelbar Storhed» i den tilsynelatende hverdagslige situasjonen, som gjør det realistiske bilde «skikket til at bære de monumentale Fordringer, som skulle stilles til det» (Christian Krohgs Leif Erikson, Morgenbladet 21.1.1893). I Chicago var imidlertid tonen en helt annen. Bildet var monumentalt i størrelse med sine 3,13 × 4,7 meter, og fikk publikum til å stoppe opp der det hang i den ene av to salonger, som en del av den norske

14. Øystein Sjøstad jobber for tiden med et bokprosjekt om maleriet og dets historie, og utgir i høst essayet A Cultural Biography of Christian Krohg's *Leiv Eiriksson's Discovering/Arrival in America* (1893), i Monica Grini og Christa Wirth (red.), *(Post)Colonial Norway* (Scandinavian University Press).

15. Dagens skrivemåte av tittelen er *Leiv Eiriksson oppdager Amerika*.

16. Mulligan henviser her til Andrew Wawn. 2000. *The Vikings and the Victorians: Inventing the Old North in Nineteenth-Century Britain*. Cambridge: D.S. Brewer (s. 325).

17. Premien var på 8000 kroner.



Christian Krohgs maleri Leiv Eiriksson oppdager Amerika ble en skuffelse for norskamerikanerne under verdensutstillingen i Chicago i 1893 (Foto: Nasjonalmuseet/Børre Høstland, Annar Bjørgli).

kunstutstillingen. I alt var 60 kunstnere representert med 143 arbeider. Men innholdet i Krohgs naturalistiske motiv svarte overhodet ikke til forventningene til 'the great memorial picture' (Chr. Krohgs 'Leif Erikson og Amerikanerne', Morgenbladet, 29.10.1893).

Det tok tid før reaksjonene kom, men da brøt det også ut en liten storm. I de norskamerikanske avisene i Chicago ble bildet kalt et «Makverk» som burde sendes tilbake eller males om, og mange erklærte seg «bittert skuffede i vore Forventninger» (Chr. Krohgs 'Leif Erikson', Aftenposten, 17.10.1893, som siterte fra avisa Norden). Med muligheten til virkelig å nå ut med det norskamerikansk-nasjonale budskapet gjennom den propagandaplattformen verdensutstillingen representerte, til å «hamre ind i Folks Bevidsthed den Kjendsgjerning, at det var Leif Erikson, han og ingen anden, som havde opdaget Amerika»

(Aftenposten, nr. 582, 17.10.1893), var det Krohg bød på nødt til å skuffe stort. En ting var den skissemessige, naturalistiske malestilen (Sjåstad 2023) i stedet for en romantisk historisk stil. Men bildet viste slett ikke den ærefulle historien om Leiv Eiriksson som den første oppdager av Amerika på det storslagne og monumentale viset norskamerikanerne hadde ønsket seg, og som de hadde skrevet frem i sin eget historiske narrativ. Brenna skriver: «Akkurat hva som var feil i bildet er likevel ikke så lett å få grep om. Det ser ut til at de ønsket seg et klassisk europeisk historiemaleri og fikk en realistisk norsk fisker» (2002:421). Krohg hadde da også brukt elementer fra tidligere los-bilder han hadde malt, og hovedfiguren lignet svært på modellen, Emil Frøen, som mange hadde sett i Chicago, noe som også førte til reaksjoner.

I tillegg til den naturalistiske stilen, som det ble påpekt ikke egnet seg til historiema-

leri, skiller Krohgs maleri seg fra samtidige avbildninger av vikinger, og også fra statuen av Leiv Eiriksson i Boston. Her er det ingen hjelmer, langt mindre horn, Leiv Eiriksson bærer kun en mørk hette eller lue, draktene er enkle, det er knapt nok våpen, kun en enkelt kniv i sliren til hovedpersonen og en øks liggende på dørken. Det vises også lite av skipet, og ingen drageornamentikk, bare antydning av skjoldene langs rekka.

Bildet manglet, som den mer romantisk orienterte maleren Hans Dahl senere fremholdt, den «nødvendige festlighet» (1929: 15). Kontrasten til Dahls eget maleri er slående. Våren 1892 hadde Dahl et innlegg i norske aviser, sendt fra Berlin, mot kunstnerens protest, og mente at komiteen burde bestå *både* av kunstnere og representanter for publikum. (Chicagokonkurransen, Morgenbladet, 25. mai 1892). Dette poenget gjentar han, i et protestskriv utgitt i 1929, der kritikken mot «Christiania-koteriet» som tiltvang seg jurybedømmelsen og utvalgte et bilde av en av sine egne, ble opprettholdt. Her viser han også til Lorentz Dietrichson som meningsfelle i ønsket om at kunsten skulle nå ut og var noe som vedkom hele nasjonen (1929:5). Dietrichson selv skriver i sine erindringer at han mener Krohg har malt en «Lods og en «Lodsgut», men «aldeles ikke» Leiv Eiriksson (Dietrichson 1917: 223).

Dahl hadde trolig også sendt inn en skisse til konkurransen, et mer tradisjonelt nyromantisk utkast der Leiv Eiriksson har gått i land – hjelmer, røde kapper, skjold og våpen i hånd er på plass. I sin bok om historiemaleriet skriver Ljøgodt at Dahls utkast «antagelig ikke» ble funnet verdig til å delta i konkurransen (2011:165; se også Storheim 2025). Dahl kan også ha trukket sitt bidrag.¹⁸ Dahl var i alle fall ikke med blant

de utvalgte ni konkurranseutkastene som ble vist i en egen avdeling på Høstutstillingen i 1892, av kunstnere som Theodor Kittelsen, Otto Sinding, Hans Heyerdahl, Nils Bergslien og Sven Jørgensen i tillegg til Krogh (Ljøgodt 2011).

I 1929 kommenterer Dahl, basert på egne erfaringer, at den bildende kunst har stor evne til å forene og binde sammen nordmenn ute og hjemme (1929:15).

Interessant nok er det tilsynelatende Dahls fortolkning av Leiv Eiriksson som norskamerikanerne trykker til sitt bryst – uavhengig av de samtidige sterkt kritiske kunstfaglige vurderingene av Dahls produksjon. Det er uklart når maleriet ble ferdigstilt, men både i 1928, 1929 og igjen i 1935 er det Dahls «Famous Painting» som brukes i stort format, reproduisert på førstesiden av Nordisk Tidende – i 1935 i spesialnummeret Leiv Eiriksson Review. Det ble utgitt på Leiv Eiriksson Day, 9. oktober, det året kampen for en nasjonal markering hadde vunnet frem og president Franklin D. Roosevelt proklamerte dagen som en felles amerikansk feiring, riktignok kun som et engangsvedtak. Datoen 9. oktober ble valgt som en gest til norskamerikanerne, det var ankomstdagen i New York for sluppen Restauration i 1825. I 1935 kunne Nordisk Tidende endelig utbasunere: «Leiv the Lucky lands in Amerika». Temanummeret ble trykket opp i nytt opplag året etter, i «propagandaøiemed», begrunnet i for lite kunnskap om temaet: «Men paa langt nær er historien om Leiv Eirikssons opdagelse av Amerika kjent som den burde være det, hverken blant norskamerikanere eller amerikanere». Oppfordringen ble derfor: «Gjør Amerikas Norrøne Opdagelse kjent i de videste Kretser» (Nordisk Tidende, 19.3. 1936). Først i 1964 ble Leif Erikson Day en

18. Her gjenstår det forskning om Dahls medvirkning i konkurransen.



Hans Dahls maleri Leiv Eiriksson oppdager Amerika var ikke med i konkurransen i 1893, men ble populært blant norskamerikanerne. Det er ukjent når bildet ble ferdigstilt (Kilde: Wikimedia Commons).

årlig nasjonal foreteelse 9. oktober, som en formell anerkjennelse av Amerikas norrøne oppdager, om enn fortsatt gjennom enkeltproklamasjoner fra presidenten.

I Norge ble det tatt initiativ til feiring av dagen på slutten av 1920-tallet av Nordmands-Forbundet, tilpasset den norske konteksten: Leif Erikson Day ble Utflytterfolkets dag, med vekt mer på 1800-tallet enn middelalderen. Det var årlige markeringer til ut på 1960–70-tallet, med klar nedgang i interessen etter 1950-tallet, etter presseoppslagene å dømme.¹⁹ Da var interessen tilsynelatende større for Krohgs maleri.

Leiv Eiriksson oppdages i Norge

Krohgs bilde vant i begrenset grad et pub-

likum i det norske Amerika fordi det ikke egnet seg til å fremme Leiv Eiriksson-saken der. Etter et forsøk på å gi bildet til museer i Chicago ikke førte frem, endte komiteen med å sende bildet tilbake, til Nasjonalgalleriet, i 1900 (Daae, Leif Erikson. Husvild, Aftenposten 15.2.1900). I Norge ble imidlertid Krohgs maleri i større grad en suksess med tanke på spredningen til større deler av befolkningen – gjennom skolebøkene.

Bjørge har undersøkt ulike utgivelser, som lærebøker, lesebøker, historiske samleverk, samt historiske fortellinger og utvalgte tidsskrifter, og konkluderer med at «vinlandsferdene generelt og Leiv Eiriksson spesielt *ikke* har hatt en instrumentell verdi i nasjonsbygginga før ca. 1890» (2001:109). Dette forandret seg kraftig fra rundt 1890.

19. Søk i Nasjonalbibliotekets digitaliserte aviser: nb.no/search?mediatype=aviser.

Undersøkelser i den nå omfattende mengden digitalisert materiale på Nasjonalbibliotekets bekrefter disse funnene. Oppmerksomheten før 1890 er klart begrenset. Antall treff stiger markant fra og med 1893.²⁰ Den norskamerikanske interessen er det som setter Leiv Eiriksson på dagsorden, så å si, også i Norge. Etter dette ble Leiv Eiriksson, i Norge og med utgangspunkt ikke minst i Krohgs maleri, en «idealisert helt i den nasjonale forteljinga», skriver Bjørge (2001:110), og fortsetter: Rundt 1900 hadde Leiv Eiriksson «vunne seg rom i Norge som sjølv grunnsymbolet for det norske Amerika og for norsk utvandring til Amerika» (2001:111). Med Krohgs maleri, som ble reproduisert som svart-hvitt illustrasjon i mange skolebøker, fikk Leiv Eiriksson et ansikt. «Ytterst få – kanskje ingen – historiske portrett i norsk kunsthistorie har hatt ein så umiddelbar og varig identitetsskapande effekt. For generasjoner av nordmenn er mannen ved rorkulten Leiv Eiriksson», fremholder Bjørge (2001:110). Billedsøk på nb.no bekrefter også at Krohgs bilde ble brukt i lærebøker i historie i alle fall fra 1899, men koblet til den eldre historien, ikke til utvandringen på 1800-tallet. I det første eksempelet, fra 1899, er det imidlertid brukt som forsidebilde på O. Chr. Dahls *Historisk lærebog for folkeskolen*, og erstattet selve Eidsvollsbygningen, som var motivet på 1894-opplaget.²¹ I hvert fall fra 1910 av finnes bildet i omtalen av den eldste historien i flere lærebøker som utkom i stadig nye opplag.²²

Mange skoler skaffet seg også en reproduksjon i glass og ramme, skriver Bjørge.

Det kan ha blitt hengt opp sammen med det fremste nasjonalsymbolet som også sirkulerte vidt i glass og ramme fra midten av 1800-tallet av: 1814-grunnloven (Hemstad 2023). Grunnloven ble kjernesymbolet på det gjenfødte Norge. Leiv Eiriksson kunne symbolisere *både* den historiske gullalderen i vikingtidens og middelalderens Norge, og en av de største fellesopplevelsene i Norge på sent 1800- og tidlig 1900-tall: Utvandringen og utferdstrangen vestover (Skard 1976).

Selve maleriet levde en mer ustabil tilværelse, dels deponert ved Norsk Sjøfartsmuseum, dels på Nasjonalgalleriet. Det ble utlånt til Verdensutstillingen i Rio de Janeiro, 1922–23. I 1936, året etter den nasjonale markeringen av Leif Erikson Day, ble bildet gitt *tilbake* til USA, nå som en kopi utført av Per Krohg, kunstnerens sønn. Det ble gitt som gave fra «Venner av Amerika i Norge», med Alf Bjercke i spissen, til Kongressen, for å henge i Senatets galleri på Capitol i Washington sammen med andre historiske malerier av sentrale begivenheter.

En fornyet interesse for bildet i Norge, og da som nasjonalt-glorifiserende motiv, viste seg under Andre verdenskrig. Nasjonal Samling brukte maleriet som hovedmotiv i Førersalen i sin utstilling på Nasjonalgalleriet fra 1942. Bilde fra utstillingen ble gjengitt over en dobbeltside i Nordmands-Forbundets nazifiserte, norsk-utgitte tidsskrift året etter (*Nordmands-Forbundet* 1943).²³

20. Søk i nb.no med frasen «leif erikson» OR «leif eriksson» OR «leiv erikson» OR «leiv eiriksson» i bøker, aviser og tidsskrifter.

21. Utgaven i 1894 var ved J.A. Bonnevie og A. Ræder.

22. Det er søkt både i billedappen <https://dh.nb.no/run/korpus/>, og med vanlig ordsøk i Nettbiblioteket, nb.no/search. Eksempler på lærebøker er Jonas Vellesen, *Norrigs saga for skule og heim*, Bergen: Beyer, utgivelser mellom 1910–45 og Pål Kleppen, *Norges historie for folkeskolen*, Oslo: Gyldendal, utgivelser mellom 1927–39. Det finnes også eksempler på bruk av Hans Dahls versjon, som i Tormod Knutson, *Vårt folks historie*. Oslo: Nasjonalforlaget, 1950.

23. Tidsskriftet ble også utgitt i en parallell 'eksil'-versjon i Amerika under krigen.

I 2005, da bildet var tilbake på Nasjonalgalleriet etter mange år på Sjøfartsmuseet, ble det igjen forvist, eller kansellert om man vil, denne gang av museets, for øvrig også svenske, direktør Sune Nordgren (men uten tilsvarende storm, dette var også før sosiale medier gjorde sitt inntog), etter den store nymonteringen av den faste utstillingen i det som nå het Nasjonalmuseet. Ljøgodt minner om Nordgrens begrunnelse: «Det er et frykkelig bilde» (2011:11).

Avslutning: Kolonisering, hvithet og Leiv Eiriksson

Vikingarven knyttet til Leiv Eiriksson som den første hvite mann som oppdaget Amerika ble et spill for de «moderne vikinger», 1800-tallets norske og skandinaviske immigranter, egnet til å heve gruppens betydning overfor de andre immigrantgruppene (Olson 2013:70–71), og en posisjonering i et amerikansk sosialt og politisk klima preget av en hierarkisk rasetenkning (Jackson 2019). Det var et kraftfullt identitetsnarrativ som gjorde gruppen til medgrunnleggere av en nasjon de hadde gjort til sin (Mulligan 2029:105). Minnekulturen om vikingenes oppdagelse av Vinland, 500 år før Columbus, bidro til å fremme ikke bare norskamerikanske interesser, men – til tross for en viss rivalisering om eiendomsretten til historien – alle skandinaviske immigranter. De kunne vise til vikingene som «skandinaver» og gjennom Leiv Eiriksson påberope seg en andel i «Opdagerens Ret» av Amerika, slik det het i forordet til en svensk historiebok (om Gustav II Adolf) utgitt i USA i 1909 (Jensen 1909:9). Ved innstramningen av innvandringen til USA gjennom Johnson-Reed Immigration Act i 1924, med full implementering av de nye nasjonale opprinnelsesprinsippene i 1929, oppdaget skandinaverne likevel at de slett ikke var på linje med «old stock» anglo-saksere, men

bare var nok en hvit immigrantgruppe som skulle begrenses mht. antall som slapp inn i landet (Brøndal 2014:29).

Kulturelt har skandinaviskamerikanernes interesse og kampanje for Leiv Eiriksson-saken trolig bidratt til en mytologi og vedvarende viking-fascinasjon i Amerika, ikke minst i Midtvesten, der de fleste norskamerikanske etterkommerne bor. Den norskamerikanske, amerikanske og europeiske interessen for vikingtiden kan også ha styrket den nasjonale retorikken i Norge og Skandinavia knyttet til en boreal medieevalisme rundt århundreskiftet, med vekt på vikingkultur, rase og ikke minst nasjonal storhet (Aavitsland 2006). Leiv Eiriksson var likevel mindre egnet som nasjonal heltefigur i Norge (og Skandinavia), selv om den norskamerikanske interessen, og da særlig knyttet til verdensutstillingen, vikingskipferden og ikke minst Krohgs maleri, ga Leiv Eiriksson et «ansikt» i Norge og en betydelig større plass i offentligheten. Målt mot betydningen av nasjonale helteskikkelser som Harald Hårfagre og Olav den hellige, så sentrale i den norske opprinnelsesmytologien, ble – og forblir – Leiv Eiriksson likevel av underordnet rang.

Christian Krohgs maleri *Leiv Eiriksson oppdager Amerika* inngår i en etnisk-hierarkisk, raseideologisk, maskulin skandinaviskamerikansk kontekst, der landutvidelser og erobringer ble idealisert. Bildet var imidlertid, kan man si, nettopp derfor *ikke* en suksess, men en skuffelse for norskamerikanerne som hadde bestilt og betalt for verket. Fremstillingen av vikingen som oppdaget Amerika var, i Krohgs kunstneriske utforming, ikke heroisk, ikonisk og kraftfull nok, til tross for sitt store format. Det reflekterte ikke de politisk-kulturelle visjonene på vegne av det norske Amerika. Det tjente rett og slett ikke den store fortellingen om den første, hvite europeeren, den frihetsels-

kende, dristige «Nordboeren» som satte sin fot på det nye kontinentet. Men maleriets og Leiv Eiriksson-mytologiens ferd frem og tilbake over Atlanteren belyser de transatlantiske forbindelsenes sammensatte, sammenvevde og ambivalente karakter, en historie, en historisk narrativ – og en form for boreal medievalisme – som ikke er ferdig skrevet eller utforsket.

Den transatlantiske boreale medievalismen var en middelalderbruk som inngikk i en spesifikk norskamerikansk og skandinavisk kontekst der rase og politikk ble sett i sammenheng og der narrativet om Leiv Eiriksson som den første hvite oppdager av Amerika tjente samtidspolitiske interesser for immigrantgruppen. Den norske boreale medievalismen var en annen og ble formet av en annen kontekst, der nasjonen, konstitusjonen og selvstendigheten sto i sentrum (Aavitsland 2006:43), og der emigrasjonen var en av de store samtid utfordringene, men også en viktig felleserfaring. Vikingtiden var en felles mulig referanseramme og et repertoar som kunne aktiveres og som materialiserte seg i Leiv Eiriksson-narrativet, også på tvers av havet og for det som ble kalt «et større Norge».

Kilder og litteratur

- Andersen, Magnus 1895. *Vikingefærdene. En illustreret beskrivelse af «Vikings» reise i 1893*. Kristiania: Eget forlag.
- Anderson, Rasmus B. 1878. *Amerika ikke opdaget af Columbus. En historisk skildring af Normændenes Opdagelse af Amerika i det 10de Aarhundrede*. Chicago: «Skandinaviens» Bogtrykkeri.
- Anderson, Rasmus B. 1915. *Life story of Rasmus B. Anderson*. Madison, Wis.
- Anderson, Rasmus B. 1925. The Centennial of Norwegian Immigration. I *Norse-American Centennial 1825–1925*. Minneapolis, Minn.

- Anderson, Rasmus B. 1929. *Leif Erikson Day October 9th*. Madison, Wis.
- Andersson, Axel og Scott Magelsen 2017. Performing a Viking history of America. The 1893 voyage and display of a Viking longship at the Columbus Quadricentennial. *Theatre Journal*, vol. 69 (2), s. 175–95.
- Archer, James R. 1995. Vikingferden i 1893. *Arr*, vol. 3–4, s. 20–25.
- Barnes, Geraldine 2001. *Viking America. The First Millennium*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Barton, H. Arnold 2002. Swedish Americans and the Viking Discovery of America. I Todd W. Nichol (red.). *Interpreting the Promise of America. Essays in Honor of Odd Sverre Lovoll*. Northfield, Minnesota: Norwegian-American Historical Association.
- Bjørge, Narve 2001. Leiv Eiriksson – ‘fremstillet for det norske folk’. I Hagland og Supphellen 2001, s. 107–118.
- Blanch, Dag 2016. The Transnational Viking. The Role of the Viking in Sweden, the United States, and Swedish America. *Journal of Transnational American Studies* vol 7 (1).
- Borud, Heidi. 2025. «Fikk trusler etter woke-forsvar». *Aftenposten* 7. april 2025.
- Brenna, Brita 2002. *Verden som ting og forestilling. Verdensutstillinger og den norske deltakelsen 1851–1900*. Acta Humaniora, vol. 86 (131). Dr.avh. Universitetet i Oslo.
- Brøndal, Jørn 2014. ‘The Fairest among the So-Called White Races’. Portrayals of Scandinavian Americans in the Filio-pietistic and Nativist Literature of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries. *Journal of American Ethnic History* vol. 33 (3), s 5–36.
- Dahl, Hans 1929. *Malerne og Publikum*.

- Balestrand: A/S «Søgningen» Trykkeri.
- Dahl, O. Chr. 1899. *Historisk lærebog for folkeskolen*. Kristiania: J.W. Cappelens Forlag.
- Dietrichson, Lorentz 1917. *Svundne tider*, bd. 4, *Mellom to tidsaldre*. Christiania: J.W. Cappelens Forlag.
- Enander, Johan Alfred 1874. *Förenta Staternas Historia*, bd. 1. Chicago: Enander & Bohmans Förlag.
- Enander, Johan Alfred 1893. *Nordmännen i Amerika eller Amerika upptäckt. Historisk afhandling med anledning af Columbi-festerna i Chicago 1892–1893*. Rock Island, Ill.: Lutheran Augustana Book Concern.
- Fleming, Robin 1995. Picturesque History and the Medieval in Nineteenth-Century America. *American Historical Review*, vol. 100 (Okt.), s. 1061–1094.
- Fremmedordbog. Oversættelse og Forklaring af ca. 10,000 av de i Blade og Bøger almindeligt forekommende Fremmedord* 1894. Decorah, Iowa, Decorah-Postens Damptrykkeri.
- Godson, Lisa 2024. Self-determination and usable pasts, 1922 and 2022. I *Art and Self-Determination: A Reader*, Dublin: Irish Museum of Modern Art.
- Guttormsen, Torggrim Sneve 2018. Valuing Immigrant Memories as Common Heritage. The Leif Erikson Monument in Boston. *History and Memory*, vol. 30 (2), s. 79–115.
- Hansen, Karen V. 2013. *Encounter on the Great Plains. Scandinavian Settlers and the Dispossession of Dakota Indians, 1890–1930*. Oxford: Oxford University Press.
- Hagland, Jan Ragnar og Steinar Supphellen (red.) 2001. *Leiv Eriksson, Helge Ingstad og Vinland. Kjelder og tradisjonar*. Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, Skrifter 1. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Halink, Simon 2020. The good sense to lose America. Vinland as remembered by Icelanders. I Machan og Helgason 2020, s. 160–178.
- Harzig, Christiane 2006. Gender, Transatlantic Space, and the Presence of German-Speaking People in North America. I Thomas Adam og Ruth Gross (red.). *Traveling between Worlds. German-American Encounters*. College Station: Texas A&M University Press, 146–182.
- Hjorthén, Adam 2021. Transatlantic Monuments. On Memories and Ethics of Settler Histories. *American Studies in Scandinavia*, vol. 53 (1), s. 95–120.
- Hemstad, Ruth 2024. Emigrant Colonialism and Transnational Communities. Scandinavian Cultural Diplomacy through Nationals Abroad. I Marie Cronqvist, Fredrik M. Norén og Emil Stjernholm (red.). *Media Tactics in the Long Twentieth Century*. London, Routledge, s. 19–36.
- Hemstad, Ruth 2023. An Inspiring Model from the Periphery. The Transnational Circulation of the Norwegian 1814 Constitution. I Ruth Hemstad, Ellen Krefting, Janicke S. Kaasa & Aina Nøding (red.). *Literary Citizenship in Scandinavia in the Long Eighteenth Century*. Suffolk: Boydell & Brewer, s. 201–219.
- Hemstad, Ruth 2026. «Historical narratives as political arguments. Leif Erikson as usable past in transatlantic perspective». I Ruth Hemstad og Terje Rasmussen, red. *Nordic Transatlantic Crossings. Emigration, interaction and Democracy, 1825–1945*. London: Routledge.
- Högvik, Stina 2023. «Derfor sa jeg 'kolonialistisk'». Aftenposten 13. mars 2023.
- Jackson, Erika K. 2019. *Scandinavians in Chicago. The Origins of White Privilege in Modern America*. Urbana: University of Illinois Press.

- Jensen, E. 1909. Forord. I Anders Fryxell. *Gustav Adolf og Trediveaarskrigen*. Minneapolis, Minn.: K.C. Holter Publishing Co.
- Krohg, Christian 1892. *Kunstnere. Tegninger med text*. 2. serie. Kristiania: H. Abels Kunstforlag.
- Ljøgodt, Knut 2011. *Historien fremstilt i bilder*. Oslo: Pax.
- Lovoll, Odd S. 2001. Leiv Eriksson som symbol i det norske Amerika. I Hagland og Supphellen 2001, s. 119–33.
- Machan, Tim William og Jón Karl Helgason (red.) 2020. *From Iceland to the Americas. Vinland and historical imagination*. Manchester: Manchester University Press.
- Mancini, Joanna M 2002. Discovering Viking America. *Critical Inquiry* 28, no. 4, s. 868–907.
- Mulligan, Amy C. Migration of a North Atlantic seascape. Leif Eiriksson, the 1893 World's Fair, and the Great Lakes landnám. I Machan og Helgason 2020, s. 101–121.
- Nelson, Knute 1915. Norske vikinger i det 19de aarhundrede. *Samtiden*, s. 68–72.
- Nordmands-Forbundet. 1943.
- Norman, Hans og Harald Runblom 1987. *Transatlantic connections: Nordic migration to the New World after 1800*. Oslo, Norwegian University Press.
- Olson, Daron W. 2013. *Vikings Across the Atlantic: Emigration and the Building of a Greater Norway, 1860–1945*. Minneapolis, Minnesota: Minnesota University Press.
- Olson, Julius E. 1906. Leif Erikson og Amerikas Opdagelse. Madison, Wisc. (Særtrykk av Minneapolis Tidende, 16. november 1906).
- Rafn, Carl Christian 1837. *Antiquitates Americanae sive Scriptores septentrionales rerum ante-columbianarum in America [...]. Samling af de i Nordens Oldskrifter indholdte Efterretninger om de gamle Nordboers Opdagelsesreiser til America fra det 10de til det 14de Aarhundrede*. Hafniae.
- Samfundet: Illustreret Maanedsskrift for skandinavisk litteratur, familie- og foreningsliv 1889.
- Sandvik, Hilde (red). 2025. *Demokratiet i Amerika – skrekkeksempel eller ideal? Norske oppfatninger av USA gjennom 200 år*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Sjåstad, Øystein 2023. Leiv lever: Den blå-øyde og blonde Columbus. *Morgenbladet* 24. februar 2023.
- Skard, Sigmund 1976. *USA i norsk historie 1000–1776–1976*. Oslo: Det norske samlaget.
- Stahl, Pierre-Brice. 2023. Boreal Medievalism: The Imaginary of the Viking Age. *Scandinavica* vol. 62 (2), s. 1–19. doi: 10.54432/scand/IKBM2514.
- Stenholt, L.A. 1893. *Normændenes Opdagelse af Amerika. Historiske Skildringer*. Minneapolis: Waldm. Kriedt Publishing Co's Forlag.
- Storheim, Frode Skag 2025. *Hans Dahl: Livsgledens maler*. Leikanger: Skald.
- Sverdljuk, Jana et al. (red.) 2021. *Nordic Whiteness and Migration to the USA. A Historical Exploration of Identity*. London: Routledge.
- Torgersen, Eivind 2024. Christian Krohgs kunstverk ble aldri sett på som særlig viktig. Helt til noen ville fjerne det. *Forskning.no*. URL:<https://www.forskning.no/historie-kunst-og-litteratur-kunsthistorie/christian-krohgs-kunstverk-ble-aldri-sett-pa-som-saerlig-viktig-helt-til-noen-ville-fjerne-det/2366938> [Nedlastet 25.5.2024]
- «Viking ship» [1893].
- Øverland, Orm 2000. *Immigrant Minds, American Identities. Making the United States Home, 1870–1930*. Urbana and

Chicago: University of Illinois Press.
Aavitsland, Kristin Bliksrud. 2006. Middelalder og norsk identitet. Litterære og visuelle eksempler på norsk medievalsisme. *Konsthistorisk tidskrift*, vol. 75 (1), s. 38–49.

Avisdatabaser og andre nettsider

Leif Erikson International Foundation, leif-erikson.org

Leif Eriksson Monuments Pages, leif-eriksson.vanderkrogt.net

Nasjonalbiblioteket, norske (og norsk-ame-

rikanske) aviser og bøker: URL: www.nb.no/

Nasjonalbiblioteket: *Litteratur om norsk-amerikanske emner*. nb.no/bibliografi/noram/search

Nasjonalbiblioteket, Lokalhistoriewiki: Bibliografi: Norske migranter og amerikansk urbefolkning, https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Bibliografi:Norske_migranter_og_amerikansk_urbefolkning

Svenska tidningar:

URL: <https://tidningar.kb.se/>

Emigrerende endetidslogikker

Sakralhistorie mellom Skandinavia og Jerusalem

Trym Sundby

Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU

e-post: trym.sundby@ntnu.no

Abstract

This article examines the early Mormon emigration from Scandinavia to America in the 1850s. The starting point for the analysis is that it in some cases appears to have led to religious experiences that did not take place in Scandinavia in the same period. It investigates the emigration both as religious conversion and geographical displacement. The article applies a cognitive-theoretical perspective based on Reinhart Koselleck's temporal-historical framework. The perspective is intended to make visible the connections between perceptions of time and religious experiences, and how these manifest themselves in the world. The article examines how the emigration to Salt Lake City, the Mormon "New Jerusalem", led to a change in perception of reality, and contributes with a perspective on emigration that differs from earlier, more social-historical presentations.

Keywords:

- millennialisme,
- mormonisme,
- eskatologi,
- active inference,
- Reinhart Koselleck,
- temporalitet,
- radikalpietisme,
- visjoner,
- 1800-tallet,
- emigrasjon,
- kognisjonsteori

Tenk en gang i foraaret 1859 var her ikke et Huus ikke et Kreatur men nu er her en By paa ca. 200 Familier og i omkres 8 Engelsk Miil og Kreaturer i 1000 viis her er meelmøller, 2 Saugmøller opført i samme Tid. Det kan se ud til, at jeg vil lyve, Nei jeg gjør ikke hvad jeg skriver er Fuldkommen sandt, jeg tænker I kan gjøre eder et begreb om at vi har havt travlt i Sommer og Alt det er foruden jeg har gjort 17 Dages arbeide til Wandrenden og Weie og Broer og nu skal jeg til at slaae Høe og jeg har gjort Akkort med 2 Svenske Karle at de skal Slaae, Rive og Stakke og saa skal jeg have et Læs for at hente et til dem og de skal selv kjøre den egne Vogn. Her er saa stor vel-signelse paa marken af alle Slags, at I vilde forundre eder om i kom her og saae det

som jeg vil omtale en anden Gang.

Men i Statterne seer det ikke saadant ut der er Tidens Tegn raskt igang der Ødeleggelse der er et stort Bjerg sjunke og en Sø opkomme i Stedet. I Illinois er opkommen et Ildsprudende Bjerg som kaster ild bestandig og Ødelæggelse omkring sig og i St. Lois er de lignende opkommen der regner Steene neer og Ødelægger baade Mennesker og Dyr, Kreaturer, regn er ophørt og ingenting kan groe der og de maa flytte derfrae, der kommer igjennig Utah Dalen Skarer af Vogne fra Morgen til Aften og Reiser til Kallifornien, en Mand herfra som var i Saltlæk, talte med Nogle af dem of Kort tid Siden og spurgte hvorfor de Reiste?

Svaret var at de kunde ingen Ting Reise eller Avle mere der, det var alle de

Rige som tænkte at Undgaa Herrens Vrede? Der kommer i Blade, at Indianerne tager deres Kreaturer fra dem og Ødelægger de Reisende? Her gaaer Indianerne iblandt os saa Fredelig saa det menste Barn kan gaae for dem? Der er dem, som arbeider for folk og der er nogle, der har Hvede saaet i vore Marker og vandre i forening med os – mange af dem Taler Godt Engelsk og jeg har ikke hørt De har gjort det minste skade paa Menneske eller Kreaturer, siden vi kom ind, og der har været mange, baade til Hest og til Fods.

Slik skriver Thomas Christian Jensen (1802–1872) og hans kone Else Margrete Christensen (1805–1883) til sine barn og barnebarn i Danmark i 1859. Da hadde det gått ett år siden de emigrerte til mormonernes Jerusalem eller *Zion*, i fjellene omkring Salt Lake City. De innleder brevet med en positiv, jordnær beskrivelse av daglige gjøremål og jordbruk, beskrivelser man finner igjen i mange såkalte amerikabrev fra denne perioden. Uten forvarsel tar brevet en brå vending og skildrer en rekke katastrofale hendelser i «statterne». Dette var ikke naturkatastrofer, men «tidens tegn». De som trodde de kunne unngå herrens vrede, skulle få sin straff: Endetiden var nær. Mormonismen var på dette tidspunktet sterkt apokalyptisk. Mormonerne forventet at dommedagen var nært forestående. Joseph Smith foreslo at apokalypsen skulle inntreffe i 1891, men han og andre mormonere så apokalypsen som en lengre sekvens av hendelser som inkluderte krig og ødeleggelser (Blythe 2022:14, 28, 32). Dommedagsvisjoner var ikke uvanlig blant mormonere. Sett i sammenheng med emigrasjonen er det likevel ting ved brevet som skiller seg ut. For det første skildrer det en type religiøs opplevelse som i liten grad fant sted før emigrasjonen,

selv blant de mest radikale religiøse bevegelsene i Skandinavia, nemlig at jorden, i det minste utenfor Salt Lake City, var i ferd med å bli ødelagt. For det andre inneholder brevet en påfallende kontrast mellom spirrende jordbruk og «ildsprudende bjerg». Kontrasten kan få leseren til å lure på hva som er poenget med å drive jordbruk, om jorden uansett er i ferd med å gå under. Formålet med artikkelen er å vise at både motsetningen i brevet og dommedagsopplevelsen kan forklares ved å se den mormonske emigrasjonen som en endring i forholdet mellom forventning og omverden. En endring som ble mulig i en historisk situasjon hvor Amerika kunne fylle en sakralhistorisk forventning, som Skandinavia ikke lenger kunne.

Brevet ble skrevet i det som allerede var en eksplosiv periode for religiøs lekmannsvirksomhet i Skandinavia. Den religiøse ensrettingen som hadde preget de skandinaviske landene siden reformasjonen, hadde slått sprekker. Vekkelsesbevegelser oppsto og brant ut i Danmark, Norge og Sverige, og utfordret det statskirkelige hegemoniet. Samtidig så man de spede begynnelsene på en sekularitetsbevegelse som stilte seg helt utenfor det religiøse felleskapet (Amundsen, Laugerud 2001). Møter med engler, dommedagsvisjoner og besvimelser var utpreget i vekkelsesbevegelsene på denne tiden. På grunn av den uvanlige religiøse adferden ble såkalte *vakte* ofte anklaget for å være «fanatiske» eller «svermere». I dette religiøse mangfoldet fantes det likevel fellesnevner, måter å oppleve – og gi uttrykk for – den gudommelige erfaringen i eget liv som ingen så ut til å ville, eller kanskje ikke kunne utfordre. Artikkelen tar utgangspunkt i dette opplevelsesmessige mulighetsrommet og foreslår en forklaring på hvorfor emigrasjonen til Amerika bidro til at det kunne utvides. Formålet er ikke å spore individu-

elle konvertitters reise fra Skandinavia til Amerika, men å presentere en heuristisk forklaringsmodell for hvorfor skandinavisk-amerikanske mormonere skildret opplevelser som på vesentlige måter avviker fra de man finner i skandinaviske kilder.

I den norske historiografien har 1800-tallets bølge av vekkelsesbevegelser ofte blitt forklart som religiøst betingede protestbevegelser mot en økende moderniserings-tendens (Dørum, Sødal 2016:14; Seland 2016:171). Et slikt perspektiv er ikke vanskelig å finne belegg for. Besk kritikk ble rettet mot kortspill, dans og festligheter. Noen oppfordret til å avstå fra å gå i kirken til fordel for private vekkelsesmøter, ettersom kirkens såkalt rasjonelle liturgi var feil eller unødvendig (Seland 2016:178–179, 181; Sundby 2022:18–21). Ofte ble kritikken legitimert av en guddommelig autoritet. Den kunne komme til dem gjennom en engel eller en dommedagsvisjon (Amundsen 1995, Sundby 2022:1, Seland 2011). På denne måten fremstår vekkelsene som en reaksjon mot en fremvoksende sekulariseringstendens, som kom til uttrykk gjennom besvimelser, rystelser, nakenhet eller annen avvikende religiøs adferd (Gundersen 2022:78–96; Amundsen 1995: 21–60, Sundby 2022:24). Å se vekkelsene i dette lyset kan bidra til å forklare religiøse bevegelsers rolle i et større samfunnsmessig perspektiv. Samtidig må et slikt perspektiv i noen grad *oversette* religiøse erfaringer og adferd. De må se dem utenifra, som deltagere i et større sekulært samfunnsperspektiv hvor religionen adskilles som et eget erfaringsmessig eller diskursivt felt. Man forutsetter på vegne av den religiøse personen en ‘moderne’ meta-posisjon i forhold til sin egen opplevelse av verden. Det forutsetter at hen hadde et fleksibelt forhold til kristendommens språk som retorisk virkemiddel, som ikke nødvendigvis var tilgjengelig i en

periode hvor det sekulære og det religiøse var mer sammenvevd. I forbindelse med Karen Brynildsdatters visjonsopplevelse fra 1721, påpeker Arne Bugge Amundsen denne tosidigheten. Religiøs adferd kan være en protest på den ene siden og uttrykk for en virkelighetsopplevelse på den andre. Det blir ifølge Amundsen (1999:62) en «uhistorisk forenkling å hevde – som mange tidligere forskere på dette området har gjort – at fortellinger av den type Karen Brynildsdatter presenterte ‘egentlig’ handler om sosiale protester ikledd en kultur-betinget religiøs form». En sosialhistorisk innfallsvinkel fremhever den ene siden av kildematerialet. Sett fra samfunnets perspektiv blir protesten tydelig, mens virkelighetsoppfattelsen bak protesten faller i bakgrunnen. Antologien *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* oppmuntrer til å bruke faghistorikerens «... empatiske muskel», og spør: «Korleis var opplevinga av verda for dei som blei vekte rundt 1800 eller i 1830?» (Farstad 2023:11). Denne artikkelen er ment som et bidrag til en slik fagutvikling. Årsakene til den skandinaviske emigrasjonen til Amerika på 1800-tallet har også tradisjonelt blitt forklart gjennom å isolere religiøse hensyn fra økonomiske eller sekulære hensyn, i noen tilfeller som push-and-pull-faktorer, eller gjennom å behandle de religiøse aspektene ved emigrasjonen for seg selv (Blegen 1940; Semmingsen 1978; Hvidt 1975). Artikkelen forsøker å se emigrasjonen fra emigrantenes perspektiv, og bruker derfor et annet rammeverk. Ved å analysere hvordan Amerika foldet seg inn i – eller brøt med – emigrantenes forventninger til fremtiden, viser den hvordan mangfoldige grunner til å emigrere, både «religiøse» og «sekulære» også kunne smelte sammen i en utopisk forventning om et amerikansk Jerusalem.

Temporale mulighetsrom

Som (Haapala, Harjula, Kokko 2024) påpeker, er opplevelser og erfaringer kontekstuelle. Historisk endring i virkelighetsoppfattelse, foregår dermed i samspillet mellom menneske og omverden, individ og kultur (Haapala, Harjula, Kokko 2024:1–4). Jeg tar utgangspunkt i at virkelighetsoppfattelser er *temporalt* medierte: «... a process of reflection along a continuum from the past to the present and future» (Haapala, Harjula, Kokko 2024:5). Også historisk kildemateriale uttrykker historieforståelser som viser seg gjennom hva slags årsaksforklaringer og meningsinnhold som knyttes til opplevelser og handlinger. Jeg tar utgangspunkt i at forskjellige historieforståelser eller tidsoppfatninger tillater noen årsaksforklaringer, samtidig som de utelukker andre. Tilsvarende, oppstår mulige handlinger og forventninger til fremtiden i samspillet mellom den enkeltes erfaringer og den bredere historiske konteksten, som et *mulighetsrom* (Meretoja 2024:61–68). Når smeden Knud Knudsen (1810–1889) (1840:23), som emigrerte i 1837 på skuten «Emilie», skulle å sette ord på sine inntrykk av Amerika, ga han følgende beskrivelse:

Det er vanskelig at begribe for dem, som ikke ha seet Noget af dette Lands Rigdom, om jeg optegnede noget deraf, saa vilde vist Norges Mænd heller antage det for Løgn end Sandhed, hvorfor jeg heller beslutter at holde op, end at berette; og om Nogen af dem selve skulde komme til at see det, saa vilde de vist erfare Sandheden.

Knudsen var overrasket over hva han så i Amerika. Opplevelsen av å komme dit var såpass uventet at han ikke klarte å beskrive det på en måte som noen i Norge ville forstå eller tro på. Om New York skriver han at

byen «syntes for mig og de andre ubegrikelig» (Knudsen 1840:13). Utsagnet synliggjør et historisk betinget informasjonsgap mellom Skandinavia og Amerika som førte til at forventningen om Amerika ikke stemte med opplevelsen. Situasjonen eksemplifiserer hvordan individuelle forventninger til fremtiden er avhengige av fortiden. Før avreisen fantes det fra Knudsens eget perspektiv ikke noe Amerika utenfor informasjonen han kunne bruke til å visualisere det. I en annen historisk situasjon hvor han kunne brukt bilder eller video, kunne opplevelsen vært mindre overraskende.

I essayet «‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories» plasserer Reinhard Koselleck (1985) mennesket i sentrum av spenningen mellom fortid og fremtid. Uten forventning og erfaring, skriver Koselleck (1985:270), finnes det ingen historie. Som Helge Jordheim (2022:6, 18) påpeker, er Kosellecks teori både reduktiv og antroposentrisk, fordi den tar utgangspunkt i at historisk tid er et produkt av menneskelig kognisjon. Antroposentrismen understreker at tidsoppfattelser aldri kan være naturlige, og anser derfor enhver menneskelig opplevelse opplevelsen av tid som en kulturell konstruksjon. Formålet med teorien er å historisere endringer i denne konstruksjonen. Essayet introduserer begrepsparet forventningshorisont (*Erwartungshorizont*) og erfaringsrom (*Erfahrungsraum*) for å gjøre dette. Koselleck kaller dem *metahistoriske* kategorier fordi de er ‘utenfor’ historien, samtidig som forholdet mellom dem er historisk betinget. Rommet mellom de to inneholder mulige forventninger og erfaringer i en historisk situasjon, slik at de til sammen utgjør «the condition of possible histories» (Koselleck 1985:268, 271).

En erfaring er med andre ord ikke det samme som erfaringsrommet. I Knudsens

tilfelle vil en erfaring være den delen av fortiden han baserer en forventning på, mens *erfaringsrommet* beskriver reservoaret av mulige erfaringer. *Forventningshorisonten* avgrenser det som kan forventes: «The horizon is that line behind which a new experience will open, but which cannot yet be seen» (Koselleck 1985:273). I Knudsens situasjon lå dermed alt han ikke kunne forvente av sin reise til Amerika, gjemt bak forventningshorisonten. I Knudsens nåtid – mellom erfaring og forventning – oppstår det et kulturelt og individuelt betinget *mulighetsrom*. Koselleck forutsetter altså at ikke alle forventninger har vært mulige i alle tider. Erfaringer danner grunnlaget for alle forventninger, mens overraskende opplevelser forstørrer og farger erfaringsrommet slik at nye forventninger blir mulige. Opplevelsen av historisk fremdrift er på den måten avhengig av hvor ofte det man opplever bryter med forventningene (Koselleck 1985:275). I en hypotetisk situasjon, hvor opplevelsen alltid stemmer med forventningene, ville forventningshorisonten aldri bli brutt, og man ville heller ikke opplevd noe nytt. Siden man aldri hadde fått nye erfaringer, ville fortid og fremtid blitt det samme, og opplevelsen av tid blitt statisk. I motsatt tilfelle hvor opplevelser i større grad avviker fra forventningene, ville man opplevd at tiden akselerer. Koselleck finner bevis for denne teorien i perioden 1750–1850, den såkalte *saltiden* (*Sattelzeit*). Fra og med denne perioden kunne mennesket se bakover i tid, og forstå den som annerledes enn sin samtid, og at fortidens lærepenger krevde kontekst (Koselleck 2011:9; 1985:12). Koselleck hevder at perioden inneholdt en endring fra en *sakralhistorisk* tidsforståelse med en lukket, *eskatologisk* forventningshorisont skapt av forventningen om dommedag, til en *åpen* forventningshorisont. Man sluttet å tro at historiens gang var styrt

av Gud og begynte isteden å tro at fremtiden kunne bestå av uendelige muligheter, skapt av menneskelige handlinger i nåtid (Koselleck 1985:276–278). Sakralhistorien omtales som *kronologisk* fordi den deler historien inn i perioder med skarpe brudd og mangel på fremgang mellom bruddene. Verden ble skapt slik det står skrevet i skapelsesberetningen. Deretter ble historiens gang skissert som en serie fundamentale hendelser og vendepunkter: Skapelsen, syndefloden, korsfestelsen og oppstandelsen, nåtid og til slutt dommedag (Claydon 2020:6–8; Toulmin 1965:56; Aavitsland, Oftestad, Zorgati 2021:5). Som Hans Frei (1974:1–4; jf. Auerbach 1952:5) påpeker, var det før historiekritikken ble utviklet på 1700-tallet, i praksis ingen forskjell på den bibelske historien og historien som sådan:

That temporal world covered the span of ages from creation to the final consummation to come, and included the governance both of man's natural environment and of that secondary environment which we often think of as provided for man by himself and call «history» or «culture» (Frei 1974:1)

Mennesket kom dermed til å se sin fortid og fremtid innenfor den bibelske sakralhistorien. Historien hadde innebygget mål og mening, uttrykt gjennom historien om menneskets fall, korsfestelsen og dommedag.

Fordi man var midt inne i denne historien, kunne handlinger i nåtid relateres til hva man allerede visste at skulle skje i fremtiden. Sakralhistorien hadde ifølge Koselleck ikke noe konsept om fremskritt, i det minste ikke i betydningen «forbedring» mot et hittil udefinert mål. Om det skulle skje fremskritt, måtte den være såkalt *ekstrahistorisk*, styrt av noe utenfor historien selv (Koselleck 2018:

79–99; Koselleck 1985:278; Baumgartner 1999:66). Uten et konsept om fremskritt var det heller ingen forventning om at fremtiden skulle bli annerledes enn fortiden, ikke før alt plutselig endrer seg ved tidens slutt. På den måten innskrenket den eskatologiske forventningshorisonten hva som var mulig å tenke om fremtiden (Koselleck 1985:277–280). Fordi den er *ekstrahistorisk* skiller den eskatologiske forventningshorisonten seg ut ved å ikke kunne oppleves (Koselleck 2018:79–100). I motsetning til andre forventninger kunne den ikke brytes gjennom den overraskende opplevelsen av å ikke forekomme. Isteden kan den gradvis ha fremstått som en mindre sannsynlig forventning, ettersom kunnskapsproduksjon muliggjorde alternative fremtider. Utviklinger innenfor kommunikasjon og transport, fremveksten av et sekulært konsept om fremskritt, historiekritikk, geologi og ikke minst Darwins evolusjonsteori er noen av faktorene som har vært framhevet (Koselleck 2018:79–99; 1985:267–270; 279; Claydon 2020:1–16; Toulmin 1965:54; Frei 1974:1–50).

Selv om de levde i en periode med store sosiale omveltninger og hurtige teknologiske utviklinger, ser ikke skandinaviske mormonere ut til å ha brutt den eskatologiske forventningshorisonten. Som vi skal se, så de isteden sine handlinger i lys av en målstyrt historie: Deres opplevelse av verden fremstår i mange tilfeller slik de forventer at den skal. Det er rimelig å anta at den eskatologiske forventningshorisonten hadde begynt å slå sprekker også i Skandinavia ved begynnelsen av 1800-tallet. Samtidig er det grunn til å tro at en sakralhistorisk tidoppfattelse heller ikke var uvanlig. Mennesker i forskjellige samfunnslag og kulturelle sjikt kan ha hatt forskjellige oppfatninger om hva som kunne skje i fremtiden, og dette inkluderte forskjellige oppfatninger om hvordan, og hvor, dommedagen skulle skje.

Parallelle sakralhistorier

Vi kan vende tilbake til Knudsens reisebeskrivelse for å illustrere hvordan forskjellige sakralhistoriske tidsoppfatninger kunne eksistere parallelt. Om bord på «Emilie» hadde de bønn hver eneste kveld:

Hver aften blev der holdt Bøn og derefter afsunget en Psalme, som vi alle istemte; dette var en skøn Oppmuntring paa vor Tour; intet er bedre end at takke Forsynet, og opløftede vi vore Bønner til Ham. Medens vi vare omringede af de 3 Elementer, Ild, Luft og Vand, vare vi dog alle lige Glade, ikke frygtende nogen Fare, men kun tenkende på at naae vort Bestemmelsessted i den Fjerde Verdensdel (Knudsen 1839:11)

Henvisningen til «Forsynet» tyder på at han føler at Gud har kontroll over historiens gang og at han skal føre dem trygt i havn. Samtidig er det ikke slik at Amerika har noen spesiell rolle i historien, slik han forventer at den skal utspille seg. Tvert om tyder reaksjonen hans på Amerika på at han ikke hadde noen sterk forforståelse av hva Amerika skulle være. Det betyr ikke nødvendigvis at han hadde et progressivt historiesyn, men at han ikke mener at hans emigrasjon eller Amerika som sådan spiller noe rolle i sakralhistoriens gang.

Knudsens skildring står i kontrast til skandinaviske mormoneres beskrivelser. I et brev sendt fra Salt Lake City, Mormonernes 'Zion' i 1858, forteller emigrantene Hans Peter og Mette Smith (ukjent fødselsdato) om reisen oppover Missourielven, hvor de hadde sitt første møte med den amerikanske urbefolkningen:

«... snart havde vi følge Følge af de vilde Indianere som redde på deres lille Vilde Heste, sommetider 3 paa en Hest, naar vi

landede havde vi god Leilighed til at beskue de skjønnede stakkels faldne Lamaniter, som engang var Herrens Folk, og som atter snart skal blive udløst af deres Mørkhed» (H.P og M. Smith, 1858)

Ekteparet Smith er ikke overrasket over å se den amerikanske urbefolkningen. De betraktet dem egentlig ikke som urbefolkning, men som *lamaniter*, én av de ti jødiske stammene som hadde unnslettet den assyriske erobringen av Israel 800 år f.Kr. Mormonerne var ikke alene om å tenke at den amerikanske urbefolkningen var jøder, men skilte seg ut ved å gi dem en spesiell rolle å spille i fremtiden. Slik mormonerne så det, hadde lamanitene blitt mørke fordi de hadde falt fra den sanne tro. De forventet at hvis de ble Mormonere ville de over tid bli hvite igjen, eller som ekteparet Smith uttrykker det, «... udløst af [sin] mørkhet» (Blythe 2022:22–24; Book of Mormon 1830:73, 117; Mulder:37).

Opplevelsene til ekteparet Smith er et eksempel på et interessant temporalhistorisk fenomen. I motsetning til Knudsens opplevelse ser vi at Smiths opplevelse av verden i større grad korrelerer med forventningene. Ikke bare forventet de å se lamanitene, de visste også hvorfor de var der, og hva som skulle skje med dem i fremtiden. Koselleck (1985:14) kommenterer fenomenet: «Apocalyptic prophecy destroys time through its fixation on the End. From the point of view of prophecy, events are merely symbols of that which is already known». Fenomenet er ikke unikt for mormonerne, men et resultat av å tolke sine opplevelser i lys av en dommedagsforventning. Historikeren Tzvetan Todorov (1984:17) ser samme tendens hos Christopher Columbus, men kaller det en *finalist strategy of interpretation*: «there is nothing of the modern empiricist about

Columbus [He] knows in advance what he will find; the concrete experience is there to illustrate a truth already possessed». Christopher Columbus var, i likhet med ekteparet Smith, ikke overrasket over hva han så i Amerika, fordi han hadde bibelsk kunnskap som på forhånd fortalte ham hva han ville finne. Han trengte ikke engang kart for å finne frem: «the map of the world were of no utility to me. It as a matter rather of the fulfillment of what Isaiah had predicted» (sit. Todorov 1984:16, 22).

Jeg sammenligner disse eksemplene fra nokså forskjellige tidsperioder for å illustrere at denne måten å tolke opplevelser på ikke er nok til å forklare skandinaviske mormoneres opplevelser. Columbus skiller seg fra H.P og M. Smith på et avgjørende punkt. Columbus forsto ikke Amerika som et spesielt sted med en spesiell historisk rolle. Ekskursjonen var et uttrykk for at Guds vilje utspilte seg på jorden, men Amerika var hovedsakelig en kilde til gull. Rikdommen han fant skulle finansiere et nytt korstog mot Jerusalem i Palestina som Columbus mente skulle frembringe endetiden (Baumgartner 1999:119; Blythe 2022:20). Dommedagsforventninger er altså ikke en tilstrekkelig forklaring på hvorfor skandinaviske mormonere beskriver religiøse opplevelser som man ikke finner i Skandinavia. Det fantes dommedagsforventninger også der, uten at de førte til det samme. For å forklare hvordan emigrasjonen kunne føre til en slik endring, vil jeg se på nytt på mulighetsrommet, skapt mellom forventning og erfaring.

Mentale og materielle forventninger

Kosellecks teori kommer med sin egen implisitte psykologi. Inspirert av Martin Heidegger, ser Koselleck mennesket som kastet inn i tidens strøm. Det er vendt mot fremtiden, men alltid formet av fortiden

(Koselleck 1985:323; Olsen 2014:222; jf. Meretoja 2024:68). Dette uttrykkes hos Koselleck som en sirkelbevegelse mellom forventning, nåtid og erfaring:

Overraskelse endrer erfaringsrommet, som igjen endrer forventning

Både erfaringer og forventninger fremstår hos Koselleck som *mentale* representasjoner, noe som foregår inne i den enkeltes hode. Kontakt med omverdenen er alltid mediert gjennom en form for tolkning: observasjonen må gjøres til erfaring før den kan bli forventning. Når et individ opplever noe overraskende vil det endre dets erfaringer, som gir rom for nye tanker om fremtiden (Koselleck 1985:275). Det som ikke redigjøres for, er hvordan forventninger omgjøres til handling. For å vise hvordan mormonismens millennialisme ikke bare skapte en spesifikk *opplevelse* av emigrasjonen og Amerika, men også førte til spesifikke *handling*er som endret deres fysiske omverden, kan det være nyttig å se igjen på det temporale mulighetsrommet med kognisjonsteoretiske briller.

Mitt formål her er å synliggjøre hvordan Amerika som geografisk og sakralhistorisk sted kunne endre mulighetsrommet, det kan derfor være nyttig å flytte både forventninger og erfaringer ut av hodet og konseptualisere dem som noe som oppstår i et samspill mellom det indre og det ytre – i omverdenen og individets forventninger til den. Jeg vil gjøre dette gjennom å tenke på forventning og erfaring i lys av *prediktiv prosessering*. Perspektivet ser mennesket som koblet til omverdenen gjennom å kontinuerlig endre verden eller seg selv, slik at dets prediksjoner om verden og dets opplevelse av den er i overenstemmelse (Parr 2022; Clark 2016). Perspektivet harmonerer godt med Kosellecks antagelse om at historiografi

påvirker *opplevelsen* av verden, men synliggjør bedre hvordan tidsoppfattelser også *endrer* den, og blir kultur. Prediktiv prosessering både anvendt og debattert innenfor religionsvitenskap, litteraturvitenskap og narratologi (Sørensen 2024; Constant, Ramstead, Veissière 2019; Clark 2019). Teorien har også blitt fremmet som forklaringsmodell for hvordan kulturer oppstår og divergerer fra hverandre, og fører til forskjellige opplevelser av verden (Ramstead, Veissière, Kirmayer 2016). Fordi perspektivet understøtter en radikal historisisme, men utvider denne også til omverdenen, er perspektivet godt egnet til å sammenligne virkelighetsforståelser før og etter emigrasjonen. Jeg vil bruke det her for å vise hvordan Mormonismen endret allerede eksisterende dommedagsforventninger, slik at endetidene manifesterte seg i omverdenen i Amerika som en konkret, fysisk utopi i *nåtiden*, og på den måten muliggjorde religiøse opplevelser som ikke kunne forekomme i Skandinavia.

I et prediktivt prosessering-perspektiv prøver individet kontinuerlig å endre sin forståelse av omverdenen, eller endre omverden slik at verden, og individets forventninger til den korresponderer. Det forsøker kontinuerlig å forutse årsakene bak sine neste sanseinntrykk, med implisitt formål om å redusere forskjellen mellom hva det tror det vil sanse, og hva det faktisk sanser. Mennesker kan ikke direkte se årsakssammenhenger, og disse anses derfor for å være kulturelt konstruerte (Ramstead, Veissière Kirmayer 2016:9).

I likhet med Koselleck, ser perspektivet for seg individet som fanget mellom fortid og fremtid, slik at forventninger innskrenkes av erfaringer, men i motsetning til hos Koselleck vil ikke overraskelser kun gi nye (mentale) erfaringer. Hvis det oppstår en forskjell mellom det forventede sanseinn-

trykket og det som oppleves, altså noe *overraskende*, skjer en av to ting: Man vil endre sin neste forventning, eller man vil endre verden slik at den samsvarer med forventningen. Formelen vil da se slik ut:

Overraskelse endrer verden/erfaringsrommet, som igjen endrer forventning

På denne måten blir historisk tid ikke bare noe som produseres i hjernen, men noe som produseres i samspill mellom omverdenen og individets forventninger til den. Overraskelser endrer ikke bare mentale forestillinger om verden, de kan også resultere i at man endrer verden, slik at den slutter å overraske. Over tid skaper man sin egen opplevelse av omverdenen gjennom sine handlinger, og endrer omverdenen slik at den «forventer» visse fortolkninger av mennesket (Constant, Ramstead, Veissière 2019:2). Perspektivet stiller den mormonske emigrasjonen i nytt lys. Vi kan tenke på den som en overgang mellom to forskjellige omverdenen – Skandinavia og Amerika – som på forskjellige måter korresponderer med sakralhistoriske forventninger til fremtiden.

Jerusalem forlater Skandinavia

Jerusalem, både som metafor, geografisk sted eller mulig utopisk samfunnsforfatning er sentral i den sakralhistoriske tidsforståelsen (Aavitsland, Oftestad, Zorgati 2021:2–10). Jerusalem var det historiske åstedet for korsfestelsen og markerer dermed starten på den kristne æraen. Samtidig figurerer Jerusalem også ved historiens slutt, hvor det *nye Jerusalem* åpenbarer seg for Johannes, som «sa den hellige stad, det nye Jerusalem, at stige ned af Himmelen fra Gud, beredet som en brud, der er smykket for sin brudgom» (NT Åp 21,1–27) Jerusalem har dermed vært tett knyttet opp til kristne dommedagsforventninger. Oppfattelsen av å ha skapt et

nytt Jerusalem, har blitt forstått som et tegn på at man lever i de siste dager, alternativt har man ønsket å frembringe de siste dager gjennom konstruksjonen av Jerusalem. Eskatologisk orienterte kristne bevegelser har forsøkt å realisere denne utopien gjennom historien. I liten skala, som uttrykk for en perfektionert kristendomsforståelse i en gruppe, eller i større skala, som et faktisk, jordlig, Jerusalem (Lewis 2016; Oftestad 2021:16–38).

Også kongeriket Danmark-Norge var på et tidspunkt fremstilt som et Zion eller nytt Jerusalem. Etter reformasjonen ble landet reorganisert som en lutheransk idealstat etter bibelske prinsipper. Christian III ble innsatt som konge over dette nordiske Jerusalem i 1537 (Amundsen 2021:71). Den reformerte statens innretning ble forstått som et uttrykk for at Gud gjorde sitt nærvær kjent i Norden. Sakralhistorisk sett ble ikke reformasjonen forstått som en radikalt *ny* tidsperiode, men som en tilbakevending til den originale eller apostoliske kristendommen fra bibelske tider. Den katolske perioden ble tolket i lys av jødernes babylonske fangenskap, og reformasjonen som en frigjøring fra det fangenskapet (Oftestad 2021:34). Slutten på denne fallperioden og realiseringen av et nordisk Jerusalem, hadde eskatologisk betydning. Det palestinske og det nordiske Jerusalem var sammenknyttet narrativt og symbolsk, eller *typologisk*. Som Erich Auerbach (Auerbach 1952; jf. Claydon 2021:11) påpeker, tillot sakralhistorien at forskjellige fenomener kunne bli forstått som såkalte *figura* for hverandre definert ut ifra form og meningsinnhold, istedenfor som distinkte fenomener i lineær tid. I tråd med dette ble den nye protestantiske kongen plassert rett inn i en bibelsk arverekkefølge etter de gammeltestamentlige kongene, som opprettholdt en kontinuitet med det gamle tes-

tamentet (Amundsen 2021:79, 93–95). Følgelig ble de nordiske landenes frodighet og det palestinske Jerusalems karrighet bevis på at Jerusalem hadde flyttet seg til Skandinavia (Oftestad 2021:23–25). Det nye Jerusalem var dermed ikke en metafor eller erstatning for det gamle. På samme måte som Christian III så seg selv som en direkte arvtaker etter de gammeltestamentlige kongene, var staten han skulle regjere også et guddommelig kongerike styrt etter guddommelige prinsipper (Amundsen 2021:95).

Ved århundreskiftet 1800 så situasjonen annerledes ut. Selv om separatister hadde eksistert før dette, var den folkelige religiøsiteten nå i større grad i opposisjon til statskirkens forkynnelse. Kirken hadde endret seg. Den hadde innført nye religiøse tekster og forkynte det mange opplevde som et rasjonalistisk budskap (Amundsen 2005:308). Dette førte til konflikter i mange menigheter utenfor byene, og noen valgte å stille seg utenfor fordi de ikke lenger betraktet presten som en ekte kristen. Den folkelige kristendommen som ble praktisert hjemme og i konventiklene, passet i mindre og mindre grad med den som ble forkynt fra prekestolen.

Reformasjonen endret forholdet mellom staten og dens innbyggere. Endringen er formalisert i Christian IV's botsforordning av 1629, som stipulerer:

at den sande Guds tjenist fornemligen oc alleene bestaar udi udvortes Kirckegang, Sacramenternes udvordis brug, sangen, beden oc desslige; u-anseet deris lifff, leffnit oc omgengelse icke befinidis Guds ords villie oc befaling lijg og enformig.¹

Forordningen gjør det klart at man, i kon-

trast til de såkalte papistene, altså katolikene, vektla betydningen av ordet (Amundsen 2005:237). Det viktigste var ikke lenger deltagelse, såkalt «udvortes Kirckegang», men at befolkningen internaliserte en korrekt lutheransk holdning til verden. Selv om statsforfatningen reflekterte kristendommens uforanderlighet, var befolkningen syndig og deres fromhet ble sett på som avgjørende for opprettholdelsen av riket som helhet (Amundsen 2005:214). I tråd med dette iverksatte Christian IV et statsstyrt program som skulle gi befolkningen en grundig kristendomsopplæring (Amundsen 2005:216). Opplæringsregimet beskrives av Amundsen som en organisert pietistisk vekkelser, som fortsatt eksisterte ved begynnelsen av 1800-tallet. Frem til skoleloven kom i 1827 var pensum i skolen fortsatt i all hovedsak religiøse tekster, og en av prestens oppgaver var å regelmessig undersøke om elevene merket kristendommens «sandheds kraft paa deres Siele» (sit. Amundsen 2005:261). Selv om målet ikke var å kultivere noen religiøs pluralisme, kan fokuset på en intern fromhet likevel ha bidratt til at kristendommen over tid ble individualisert.

1800-tallets pietistiske vekkelser kan eksemplifisere utviklingen. Århundret var rikt på slike, og i mange tilfeller startet de når en person så en engel eller en visjon av helvetes pinsler. Et fellestrekk var at disse opplevelsene bare var mulige i bevisstløs tilstand (Amundsen 1995:33). Et unntak fra dette fellestrekket, er Karina Brynhildsdatter, som bevitnet en engel på gårdstunet i 1720, et sjeldent tilfelle av en visjonsopplevelse i våken tilstand. Hun beskriver også at opplevelsene ble varslet av kirkeklokkene på forhånd. Det kan tyde på at kirkerommet og klokkene for henne fortsatt hadde en spesiell teologisk status (Amundsen 1999:41–70).

1. Sitert i: Amundsen, *Norges religionshistorie*, 224.

På 1800-tallet ser dette ut til å være sjeldnere, om det i det hele tatt skjedde (Gundersen 2022:78–96, Amundsen 1995: 21–60).

Den materielle verden var i liten grad åsted for Guds inngripen. Visjonsopplevelsen startet ofte med skjelvinger og ryster, og kunne ende med besvimelser. Hos mange ser adferden ut til å følge et etablert kulturelt mønster som ikke ble reflektert så mye over, mens andre etablerte kompliserte teknikker med formål om å oppnå det samme som besvimelsene, et brudd med den materielle verden. Et interessant tilfelle er mystikeren Hans Christophersen Feigum og hans disippel Helge Erichsen Hagene. Feigum fremhevet det han kalte «Troens aandelige Øie», som måtte åpnes for å se «de underlige og skjulte ting i Guds Lov» (sit. Heggteit 1905:368; Sundby 2022:24, 25). Hagene videreførte Feigums teknikk og beskrev åpningen av det åndelige øyet som en konsekvens av å stenge av de fysiske sansorganene. Man måtte lukke «baade Øienporten, Øreporten, og Taleudgangen paa det Omhyggeligste», skriver han (sit. Heggteit 1905:382, Sundby 2022:48). Tanken om at man måtte fornekte den materielle verden for å få tilgang til den åndelige, hang sammen med hvordan Hagene så koblingen mellom tid og materie, hvor det *timelige* ble forstått som det materielle. Å få tilgang til eskatologiske hemmeligheter som lå utenfor tiden krevde derfor et brudd med det materielle (Sundby kommende; Sundby 2022:48,49).

Ønsket ser ikke ut til å være konstruksjonen av et materielt Jerusalem i Skandinavia, men en indre, psykologisk endring. Man kan legge til grunn at det også fantes

andre årsaker til dette. For det første hadde man ikke, som i Amerika, muligheten til å etablere seg utenfor staten. Det fantes ikke plass til å lage et utopisk samfunn i stor skala. Det var heller ikke den samme graden av religionsfrihet som i Amerika, selv om mormonerne møtte mye motstand også der (Ulvund 2016). Likevel er utviklingen representativ for en endring i forholdet mellom den enkelte og omverdenen. Hvis man hadde en forhåpning om et Jerusalem, kunne ikke omverdenen møte denne forventningen, som da ble dyttet ut av det «timelige», ut av historien. Skandinaviske mormoners religiøse opplevelser reflekterer en endring i denne historieforståelsen. I Amerika manifesterer Gud seg igjen i historien, med undere og mirakler. Den norsk-amerikanske mormoner Goudy Hogan (1829–1898) rapporterer det flere ganger i sin journal over årene 1837–1880. Et sted beskriver han reisen fra Iowa til Salt Lake City, hvor «Herren fikk den store elven til å fryse over med et solid isdekke, slik at de hellige kunne krysse den tørrskodd» (Hogan 1880:8). Ved en annen anledning beskriver han hvordan Gud grep inn og kontrollerte dyrelivet: «ofte anerkjente mange av oss Herrens hånd i å sende bøflene for å brødfø oss, på samme måte som han sendte vaktlene på Mississippi-elven når de hellige ble drevet fra sitt hjem i Nauvoo» (Hogan 1880:13).²

Endringen kan forklares som et resultat av at Amerika kunne møte sakralhistoriske forventninger som Skandinavia ikke lengre kunne. Forenklet, kan utviklingen settes inn i en større sakralhistorisk reorientering av Jerusalem-konseptet, som først var knyttet til geografi i Palestina, før det under

2. «...the Lord caused the great river to freeze over with a solid ice so the saints crossed over dry shoed...» «Often many of the Saints acknowledged the hand of the Lord in sending the buffalo to supply our wants in time of need, the same as sending the quails on the Mississippi River after the saints were driven from their homes in Nauvoo.» Min oversettelse.

reformasjonen ble forstått som et uttrykk for Guds tilstedeværelse gjennom tro, og forbundet med Guds inngripen i menneskelige styresett (Oftestad 2021:16). På 1800-tallet korresponderte ikke Skandinavia lenger med en sakralhistorisk forestillingsverden hvor historiens mål var et nytt Jerusalem. Dette trenger ikke nødvendigvis være uttrykk for at de forsto Skandinavia som «sekulært», men kanskje heller som en verden i forfall eller babylonsk fangenskap. Eskatologiske forventninger ble da realisert psykologisk, i utenomkirkelige grupperinger. Parallelt med denne utviklingen hadde Amerika steget fram som åstedet der man hadde religiøs frihet, og rom til å uttrykke den.³ 1800-tallet var en periode hvor mange bosatte seg der med en oppfatning om at Amerika var det eneste stedet hvor et utopisk idealsamfunn kunne realiseres (Blythe 2022:20–21; Kirsch & Johannsen 2025; Baumgartner 1999:120–124). Mange av de samme bevegelsene kom til å tenke på Europa som *Babylon*, og dette gjaldt også for mormonerne. Utvidelsen av det opplevelsesmessige mulighetsrommet bør sees i sammenheng med denne temporale reorienteringen av Europa som *fortid*, og Amerika som *fremtid*.

Zion sett fra Skandinavia

Mormonismen møtte hard motstand i Skandinavia, både fra myndigheter og befolkning. Misjonærer ble fengslet, og møtene deres ble i flere tilfeller utsatt for voldelige protester (Mulder 1955:104–106). Dissenterloven hadde blitt etablert i 1845 og den ga avvikende kristne bevegelser økt religionsfrihet. Dette kom ikke mormonismen til gode, fordi mormonere ikke ble ansett for å være kristne. I løpet av 1850-

årene ble det publisert en stor mengde anti-mormonske skrifter (Mulder 179–183). I disse ble mormonerne ofte sammenlignet med Islam, en religion som også ble sett på som umoralsk og blant annet forbundet med flerkoneri (Ulvund 2016:13). Motstanden kan forstås som en sterk motivasjon for å emigrere, en såkalt «push-faktor». Samtidig kunne den fungere som en bekreftelse på deres posisjon som et utvalgt folk med en spesiell sakralhistorisk rolle.

Ideen om å samle Israels ætt i Salt Lake City hadde på midten av 1800-tallet blitt en sentral mormonsk doktrine. De skandinaviske landene var ikke det eneste stedet de søkte konvertitter, men det skulle vise seg å være fruktbar grunn. I årene mellom den første misjonsreisen i 1851 og slutten på den organiserte emigrasjonen i 1905 hadde omkring 30 000 Skandinaviske konvertitter reist til Amerika. (Mulder 1955:iii–vi; Ulvund 2016:1). For å finansiere emigrasjonen etablerte kirken det såkalte *Perpetual Emigration Fund*. Fondet skulle sørge for en kontinuerlig strøm av emigranter helt frem til endetiden, som ifølge mormonerne ikke var langt unna. Emigrasjonen ble administrert av misjonærer fra Salt Lake City. De begynte å forberede emigrantene på Amerika allerede før avreise gjennom teologisk skoling og språkkurs. Engelsk var ikke bare praktisk å kunne i den nye verden, men også Guds foretrukne språk og en nødvendighet for å forstå mormonismens doktriner (Mulder 1955:259). Misjonærene stilte også moralske og hygieniske krav til emigrantene, som skulle reformeres grundig før avreise. Som helhet skulle opplæringen føre til et tydelig brudd med emigrantenes fortid. I tidsskriftet *Skandinavians Stjerne, Organ for de Sidste Dagers Hellige* som ble publisert av

3. Jeg har brukt Danmark-Norge og senere Norge som eksempel her, men radikale pietistiske grupperinger uttrykte også i Sverige at omverdenen ikke lengre stemte med en kristen virkelighetsoppfattelse. Erik-Janssonistene, for eksempel, endte også opp med å emigrere til Amerika (Wejryd 2002:66, 78–79, 108)

den skandinaviske misjonen på dansk, og spredt i Skandinavia fra 1851, formidles samlingsdoktrinen til mulige konvertitter:

Israels forsamling har allerede begyndt; Judæa imodtager sine gamle indbyggere, og den hellige stad bliver igjen opbygget, hvilket er eet mærkeligt Tegn paa, at Mesia Tilkommelse er nær. [...] mange tusinder af de Hellige have forsamlet sig fra forskjellige Dele af Jorden til Zion, til Amerika, de Land, som Gud har beskikket til et Sikkerhedssted for sit Folk I disse sidste Dage, og hvilket vil tjene til et Tilflugtssted for Konger og Fyrster og Adelige og hæderlige Mænd paa Jorden af alle Nationer, baade Rige og Fattige, som ere funde søge Tilflugt deri, naar Guds Vredes Svøber skulle ødelegge Nationerne og udrydde Folket af Jorden for dens Indbyggers store Vantroes og Vederstyggeligheders Mangfoldigheds Skyld. Evangeliets Mageløse Udbredelse I saa kort Tid, og de Helliges hurtige forsamling, er et andet Tegn paa, at Mesia Tilkommelse er nær (*Skandinaviens Stjerne: Organ for de Sidste Dagers Hellige*, Første Årgang, 1. Oktober 1851, 6)

Som det fremgår her, var det en tett sammenheng mellom emigrasjonen og forventningen om dommedag. Den skulle frigjøre Israels stammer fra Babylon og samle dem i Jerusalem, hvor de skulle være beskyttet fra apokalypsen. Den sakralhistoriske årsaken til dette var igjen oppfatningen om at erobringen av Jerusalem i år 800 f.kr hadde spredt Israels stammer utover jorden, herunder Amerika og Nordpolen. Samlingen av Israel i mormonernes nye Jerusalem var forventet å skje før endetidene. Emigrantene fikk dermed en sakralhistorisk rolle å spille i hendelsene som skulle frembringe dom-

medag (Blythe 2022: 24–26, Mulder 1955: 3–4).

Mormonismens amerikanske Zion hadde kvaliteter som kan minne om det nordiske. Mormonismen forsto seg selv som gjenopprettelsen av en apostolisk urkristendom som hadde blitt forkvaklet av både den katolske og den reformerte kirke (*Skandinaviens Stjerne: Organ for de Sidste dagers Hellige*, Oktober 1851:14, 15). I likhet med det nordiske fra 1537, forsto de sitt Zion eskatologisk, som et tegn på at verden snart skulle gå under, men de så for seg Salt Lake City som et sakralhistorisk og geografisk unntak fra denne forventningen. Det skulle bli et «sikkerhedssted for sitt folk i disse sidste dage [som] vil tjene til et tilflugtssted for Konger og Fyrster og adelige og hæderlige Mænd», mens «Guds vredes Svøber skulle ødelegge Nationerne og udrydde folket af jorden». Det skulle være et *materielt* Jerusalem hvor de hellige kunne gjemme seg mens Johannes åpenbaring spilte seg ut. Samtidige mormonske salmer fra Skandinavia understreker betydningen av geografi i Mormonsk eskatologi:

Thi Babylons Rige skal falde saa snart
Og Grundvold og Mure vil ej blive spart
Thi Engle fra Himlen os bragte Beskjed
At Jesus vil Komme til Jorderig Ned

Og alle Gjenstridige visne da skal
This budskap er give tilt Frelse og Fald
Men Zion alene vil kunne bestaa
De gjenfødte Sjæle kun Arveret Faa
(*Salmer til Brug for Jesu Christi Kirke af Sidste-Dages Hellige* 1879: 284)

Dette er en dommedagsforventning av en annen art enn en som forventer at tiden stanser på likt alle steder. Det som for mange kristne var en forventning om et radikalt og globalt brudd mellom tid og

ettertid, ånd og materie, ble i mormonismen oppløst til fordel for et geografisk avgrenset kontinuum. De Siste Dagers Hellige og samfunnet de var i ferd med å skape, skulle bevares inn i en ny tidsalder, mens Babylon skulle forgå (Mulder 1955:30). På den måten forventet man, gitt at man befant seg i Zion, at det man bygget opp, ikke skulle bli ødelagt. I lys av denne forventningen ble reisen til Salt Lake City en nødvendighet for den enkeltes frelse, men også for frembringelsen av Guds rike. Den danske mormoner Ane Marie Mortensen (ukjent fødselsdato) illustrerer godt hvordan den enkeltes frelse faller inn i et større sakralhistorisk narrativ, når hun i 1860 skriver: «jeg haaber at I er i live endnu at maa komme her hvilket er mit største ønske for eder alle for det er den eneste Wei til Frelse og Salighed», før hun rett etter spør om ikke de kunne sendt henne noen «æblekjærner og kirsebærsteen og et par Kjærner af Blommesteen» (Ane Marie Mortensen, Moroni i Sanpet 1860). Emigrasjonen, både for mennesker og objekter, ble en reise fra en fortid som snart skulle gå under, til en fremtid som skulle bestå. Mortensen håper å få reddet noen kirsebærfrø før dette skjer.

Fordi man ikke forventer et globalt brudd mellom det timelige og det åndelige, oppstår det et endret forhold mellom det som skjer i historien og det som skjer utenfor. Følgelig bør ikke beskrivelser av jordbruk forstås som en kontrast til endetidsbeskrivelser. Når «ildsprudende Bjerg» eksploderer og husdyr dør i Illinois mens avlingene gror i Salt Lake City, blir det to observasjoner som bekrefter den samme forventningen: Man forventer at avlingene skal gro i Jerusalem, Salt Lake City, på samme måte som man forventer at tidens tegn skal manifestere seg alle andre steder, i Babylon. Jordbruk, irrigasjon og økonomisk vekst var ikke kun sekulære hensyn, men handlinger

som ble fylt med teologisk betydning. Hver vellykket innhøsting var et ledd i realiseringen av Zion og knyttet sammen langsiktige dommedagsforventninger med den konkrete konstruksjonen av Jerusalem i nåtid. Man ville, gitt at man forventet et Zion i sine umiddelbare omgivelser, endre verdenen rundt seg i forventningens bilde. Det utopiske prosjektet kan som helhet forstås som et uttrykk for en profetisk årsaksforståelse. Plasseringen av Jerusalem i Salt Lake City, og den organiserte emigrasjonen dit, ble forstått som oppfyllelsen av hendelser allerede beskrevet i Bibelen. Slik ble Amerikansk geografi forstått i lys av Jesaja 2:2: where it shall come to pass in the last days, that the mountains of the Lord's house shall be established in the top of the mountains, and shall be exalted above the hills; and all nations shall flow unto it (GT. Isaiah 2:2, jf. Blythe 2020:106). På samme måte var det ikke slik at Salt Lake City ble forstått som Zion fordi det var gode avlinger der, tvert imot, var avlingene gode fordi Salt Lake City var Zion.

Konklusjon: utvidelse av mulighetsrommet og push-pull modellen.

Ved å konseptualisere Skandinavia og Amerika som to omverdener med forskjellig potensiale til å møte eskatologiske forventninger, har jeg forsøkt å vise hvordan forskjellige dommedagsforventninger, i forskjellige omverdener, kunne forme avvikende årsaksforklaringer, og at det fantes variasjon også innenfor sakralhistorien som kunne gi opplevelsesmessige effekter. Jeg mener at det kognisjonsteoretiske perspektivet er nyttig for å synliggjøre den noen ganger implisitte rollen religion kunne spille i forståelsen av det som for ettertiden, kan fremstå som sekulære hensyn.

Både mormonerne og vekkelsesbevegelsene i Skandinavia kunne forklare sine visjonsopplevelser som et uttrykk for at

enden var nær, og at Gud i de siste dager ville tale direkte til mennesket (Sundby 2022:10; *Skandinaviens Stjerne* 1. November 1851:18–20). Likevel fikk opplevelsene deres ulik form. Jeg mener det har like mye å gjøre med forflytningen til et ukjent kontinent som med mormonismen i seg selv. Endringen ble mulig fordi mormonerne knyttet sine endetidsforventninger direkte til Amerika, et sted mange emigranter hadde nokså begrenset kunnskap om. Man emigrerte til ukjente omgivelser fra et velkjent sted som en gang hadde, men nå hadde mistet muligheten for å bli et nytt Jerusalem, og forberedte dem allerede før avreise på at de ville oppleve kroppslige endringer.

I litteraturen som sirkulerte i Skandinavia, kunne det amerikanske Zion bli fremstilt som et paradisi hvor Gud svevde over dem i skyene, og hvor de selv skulle leve som gammeltestamentlige prester (Mulder 1955:148). Misjonæren George Q. Cannon fortalte skandinaviske emigranter at de ville bli sterkere, vakrere og sunnere om de emigrerte:

Transplanting the Saints to Zion will benefit them in every way if they will do right. With all the rest, their physical beauty will be increased. They are already strong and robust, but handsome forms and faces will become common. The heavenly influence of the Spirit of the Lord, with more favourable circumstances and a more generous diet, will effect this. (sit.i Mulder 1955:33)

Utvidelsen av mulighetsrommet ble mulig som et resultat av at dommedagsforventninger som før hadde rettet seg mot ettertiden, nå kunne forventes å manifestere seg inne i historien, så lenge man var på riktig sted. Mormonismen skapte allerede i

Skandinavia en forventning om at emigrantene var arvtagere av Israels ætt, spesielt utvalgt til å reise til Amerika og bygge et nytt Jerusalem. Såkalte push-faktorer, sosial utstøtelse eller dårlige økonomiske kår bekreftet tanken på at Skandinavia var Babylon, og kan derfor ikke adskilles fra pull-faktorer som religionsfrihet eller Amerika som Jerusalem. Både push- og pull-faktorer kunne reflektere samme dommedagsforventning. For en som allerede tenderte mot dommedagsforventninger, kunne misjonærenes budskap ha presentert muligheten for et liv som korresponderte med forventninger til fremtiden på måter Skandinavia ikke kunne. Et bilde av Amerika som ikke brøt med eksisterende dommedagsforventninger, men inkorporerte den nye verden i dem. På den måten kan mormonske misjonærer ha vært på rett tid til rett sted med sitt sakralhistoriske budskap, som rammet inn emigrasjonen som en frelseshistorisk pilgrimsferd med lovnader om undere og mirakler.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge. 1995. Mig Engelen Tiltalte Saa. I *Sæt ikke vantro i min overtroes stæd: Studier i folketro og folkelig religiøsitet*. Oslo: Novus Forlag.
- , red. 2005. *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . u.å. The Nordic Zion. The Coronation of Christian III, King of Denmark–Norway, in 1537 72. I *Tracing the Jerusalem Code Volume 2: The Chosen People, Christian Cultures in Early Modern Scandinavia 1536–ca. 1750*. Berlin/Boston: DE GRUYTER.
- Amundsen, Arne Bugge, Anne Eriksen, og Knut Aukrust 1999. Historiens tale og talen i historien. I *Kunnskap om kultur: folkløriske dialoger*. Oslo: Novus Forlag.

- Auerbach, Erich 1952. *Typological Symbolism in Medieval Literature*. *Yale French Studies* 9 (Symbols and Symbolism).
- Baumgartner, Frederic J. 1999. *Longing for the end: a history of millennialism in western civilization*. 1st ed. New York: St. Martin's Press.
- Blegen, Theodore C. 1940. *Norwegian Immigration to America: The American Transition*. Northfield, Minnesota: Norwegian-American Historical Association.
- Blythe, Christopher James 2023. *Terrible revolution: Latter-day Saints and the American apocalypse*. New York, NY: Oxford University Press.
- Claydon, Tony 2020. *The Revolution in Time: Chronology, Modernity, and 1688-1689 in England*. 1st ed. The Past & Present Book Series. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Andy 2016. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190217013.001.0001>.
- Dørum, Knut, og Helje Sødal Kringlebotn. 2016. En annerledes kristendomshistorie. I *Mellom gammelt og nytt: kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Farstad, Eli Morken, Kristian Holen Nymark, Arne Bugge Amundsen, Jostein Garcia de Presno, Nils Gilje, Svein Ivar Langhelle, Kristin Norseth, Merethe Roos, og Helje Kringlebotn Sødal 2023. *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge*. Redigert av Eli M. Farstad og Kristian H. Nymark. Oslo: Cappelen Damm Akademisk/NOASP (Nordic Open Access Scholarly Publishing).
- Frei, Hans W 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven London: Yale University Press.
- Friston, Karl, Maxwell Ramstead J.D., P.L. Samuel Veissiere, og Axel Constant. 2019. Regimes of Expectations. An Active Inference Model of Social Conformity and Human Decision Making. *Frontiers in Psychology* 10 (mars).
- Gundersen, Trygve Riiser 2022. *Haugianerne—Enevelde og undergrunn 1: 1795–1799*. 1. utgave, 2. opplag. Gundersen, Trygve Riiser. Haugianerne 1. Oslo: Cappelen Damm.
- Heggtveit, H.G. 1905. *Den Norske Kirke i det nittende Aarhundrede. Et bidrag til dens Historie. Bind 2, Haugianismens Tid. Anden Halvdel, 1821–1850*. Christiania: Cammermeyers boghandel.
- Haapala, Pertti, Minna Harjula, og Heikki Kokko 2024. Introduction: Experience, Culture and Society. New Insights into Historical Analysis. *Cultural History* Volume 13 (Supplement 2024): 1–10.
- Kristian, Hvidt 1975. *Flight to America. The Social Background of 300,000. Danish Emigrants*. New York: Academic Press.
- Jordheim, Helge 2022. Natural histories for the anthropocene: Koselleck's theories and the possibility of a history of lifetimes. *History and theory* 61 (3): 391–425.
- Koselleck, Reinhart 1985. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass: MIT Press.
- . 2011. «Introductions and prefaces to the Geschichtliche Grundbegriffe». *Contributions to the History of Concepts* 6 (1): 1–37.
- Koselleck, Reinhart, Sean Franzel, og Stefan-Ludwig Hoffmann 2018. *Sediments of Time. On Possible Histories*. Cultural Memory in the Present.

- Stanford, California: Stanford University Press.
- Kirsch, Anja, Johannsen, Dirk 2025. Here and There. Early 19th Century Transatlantic Emigration and the Discourse on Social Reform. *Tidsskrift for Kulturforskning* 2025.
- Laugerud, Henning, og Arne Bugge Amundsen 2001. *Norsk fritenkerhistorie 1500–1850*. Oslo: Humanist.
- Lewis, Michael J. 2016. *City of Refuge: separatists and utopian town planning*. Princeton: Princeton University Press.
- Meretoja, Hanna 2024. The History of Experience, Implicit Narratives, and a Sense of the Possible. *Cultural History* 13 (Supplement 2024): 52–74.
- Mulder, William 1955. *Mormons from Scandinavia, 1850–1905. The Story of a Religious Migration*. Cambridge, Mass: Harvard University.
- Oftestad, Eivor Andersen 2021. The Reformation of the Jerusalem Code in the Sixteenth Century. I *Tracing the Jerusalem Code Volume 2: The chosen People Christian Cultures in Early Modern Scandinavia (1536–ca. 1750)*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Olsen, Niklas 2014. *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. First paperback edition. New York, NY: Berghahn.
- Parr, Thomas, Giovanni Pezzulo, og Karl J. Friston 2022. *Active Inference. The Free Energy Principle in Mind, Brain, and Behavior*. The MIT Press. Cambridge: The MIT Press.
- Ramstead, Maxwell, J.D., P.L. Samuel Veissiere, og Laurence J. Kirmayer 2016. Cultural affordances: Scaffolding Local worlds through shared intentionality and regimes of attention. *Frontiers in Psychology* 7.
- Seland, Bjørg 2016. 'Revolusjon i bygda' – vekningskristendommen som endringsprosjekt. I *Mellom gammelt og nytt. Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Seland, Bjørg 2011. *Synepiger og «Sværmerker»*. *Religiøs mystikk mellom tradisjon og modernitet*. Norge: Portal.
- Semmingsen, Ingrid 1975. *Veien mot vest. Utvandringen fra Norge til Amerika 1825–1865*. Oslo: Aschehoug.
- Sørensen, Jesper 2023. *Why Cultures Persist. Toward a Cultural Immunology*. Place of publication not identified: Aarhus University Press.
- Sundby, Trym 2022. *Saa Faldt Atter Herrens Ild Ned*, UiO: <https://www.duo.uio.no/handle/10852/96810>
- Todorov, Cvetan, Richard Howard, Cvetan Todorov, og Cvetan Todorov 1992. *The Conquest of America. The Question of the Other*. First HarperPerennial ed. New York, NY: HarperPerennial.
- Toulmin, Stephen Edelston, og June Goodfield 1989. *The Discovery of Time*. Repr. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Pr.
- Ulvund, Frode. 2016. Travelling Images and Projected Representations. *Scandinavian Journal of History*.
- Wejryd, Cecilia. 2002. *Läsarna som brände böcker. Erik Janson och erikjansarna i 1840-talets Sverige [The book burning lay reader. Erik Jansson and the Erikjansonists in Sweden during the 1840's]*. Uppsala: Svenska kyrkohistoriska fören.
- Aavitsland, Kristin B., Eivor Andersen Oftestad, og Ragnhild J. Zorgati. 2021. Prelude. I *Tracing the Jerusalem Code Volume 2: The chosen People Christian Cultures in Early Modern Scandinavia (1536–ca. 1750)*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Trykte kilder:

Skandinaviens Stjerne: Organ for de Sidste

- Dagers Hellige*, første årgang, 1. Oktober, 1851. (Church History Library, Salt Lake City, Utah).
- Skandinaviens Stjerne: Organ for de Sidste Dagers Hellige*, første årgang, 1. November, 1851. (Church History Library, Salt Lake City, Utah).
- Salmer til Brug for Jesu Christi Kirke af Sidste-Dages Hellige* (Kjøbenhavn: R.C. Flygare, 1879.)
- Book of Mormon*, Palmyra: [forlag?], 1830.
- Salmer til Brug for Jesu Christi Kirke af Sidste-Dages Hellige* (Kjøbenhavn: R.C. Flygare, 1879.)
- Knudsen, Knud *En reise fra Drammen i Norge til New York i Nord-Amerika* (Drammen: Centraltrykkeriet, 1986). Orig. (1840).
- Bibelen, eller den Hellige Skrift: Indeholdene det Gamle og Nye Testaments canoniske Bøger* (Christiania: Chr. Grøndahl, 1831)
- The Holy Bible, Containing the Old and New testaments*, (Oxford: Clarendon Press, 1800).
- Arkivmateriale:**
- Hogan, Goudy, *Diary 1837–1880*, Church History Library, Salt Lake City, Utah MS8237 ITEM 6A)
- Brev fra H.P. og M. Smith til sine barn, fra Salt Lake City, 1858. (Church History Library, Salt Lake City, Utah: MS4247
- Brev fra Thomas Chrstian Jensen og Else Margrete Christensen til sine barn, 1859 (Church History Library, Salt Lake City, Utah): MS4247
- Brev fra Ane Marie Mortensen, Moroni i Sanpet» 1860, (Church History Library Salt Lake City, Utah) MS4247

Migrasjon, nettverk og dannelsen av norske utopiske samfunn i USA i 1850-årene¹

Terje Mikael Hasle Joranger

Anno Norsk utvandermuseum / Universitetet i Innlandet

Epost: Terje.Mikael.Hasle.Joranger@annomuseum.no / Terje.Joranger@inn.no

Abstract

Five hundred years ago, Thomas More published *Utopia*, a book that illustrated the perfect society and which has become a strong force in Western culture. It reflected the existence of radical ideas of social reform based on the principles of millennial hopes for heavenly paradise. From the seventeenth century on America became a point of attraction for several groups, religious and secular, who wanted to establish ideal societies on the new continent. There they could cultivate their beliefs based on their worldview. During the antebellum period Norwegian immigrants also were involved in the establishment of religious and secular communal communities based on utopian worldviews. This is a presentation of premises behind the creation of two Norwegian settlements outside the general pattern of Norwegian immigration. These include the establishment of the Ephraim congregation established by Norwegian Moravians in Ephraim, Door County, Wisconsin and the Oleana colony in Potter County, Pennsylvania in 1850 and 1852, respectively. In this study the development of the two communities will be discussed, both with roots in Europe that were transplanted to American soil in various manners. Oleana was based on secular principles established by renowned violinist Ole Bull and based on his influence from communal utopians. The settlement in Ephraim, on the other hand, was originally founded by Hans Otto Tank and based on the religious teachings of the pietistic Moravian Church.

Keywords:

- Communitarian,
- *migration*,
- Moravian,
- network,
- utopia

Innledning

For over 500 år siden ga Thomas More ut boka *Utopia* som var et bilde på det perfekte

samfunn, om det var basert på mytiske, filosofiske, religiøse eller administrative idealer. Boka har siden framstått som en viktig pub-

¹ Denne forskningen er knyttet til forskningsprosjektet NC-RoA: Religious and secular worldmaking: Narrative cultures of utopian emigration and the formation of modern regimes of attention, finansiert av NFR 2023–2027, prosjektnummer 334603.

likasjon i vestlig kultur, da den gjenspeiler eksistensen av radikale ideer om å perfektjonere verden og fri den fra uro og savn. Parallelt med bildet på det utopiske idealsamfunn eksisterte en annen tanke om at verden ikke kan endres og perfektioneres og at man i stedet bør trekke seg tilbake fra den. (Lewis 2016:9–10). For eksempel er tanken om såkalte *cities of refuge*, fribyer, altså byer hvor forfulgte personer kunne flykte til og oppholde seg, hentet fra Bibelen (Lewis 2016:11). Utopiske idealsamfunn har siden vært en inspirasjon blant ulike religiøse grupper, sosialister og samfunnsendrerere (Haugen 22.6.2023). Tanken om religiøse og verdslige utopiske samfunn har i stor grad vært betraktet som separate enheter uten at man har sett på fellestrekk og kontinuitet, mener Michael J. Lewis (Lewis 2016:14). I denne studien vil vi drøfte premisser for opprettelsen av utopiske sekulære og religiøse samfunn etablert av norske immigranter i Amerika på midten av 1800-tallet. I denne sammenhengen settes etableringen av slike samfunn inn i en større historisk kontekst knyttet til amerikansk nasjonsbygging, overføring av transatlantiske kulturelle og religiøse impulser, samt dannelsen av nettverk mellom aktørene.

Amerika: Den nye verden

Europeiske oppdagelsesreisende sine reiser til de nord- og sør-amerikanske kontinentene fra slutten av 1400-tallet åpnet opp for kolonisering og erobring. Spanjoler, portugisere, franskmenn, nederlendere, svensker, engelskmenn og andre opprettet kolonier med nye samfunn på de to kontinentene (Boyer m.fl. 2013:26–37, 58–61). Fra

1600-tallet grunnla europeere verdslige og religiøse samfunn både i Nord- og Sør-Amerika.² Et av de mest religiøse samfunn i Nord-Amerika er Plymouth langs Virginias kyst som i 1620 ble grunnlagt av puritanere fra England. Ankomsten av flere puritanere i tiårene etter førte til grunnleggelsen av flere kolonier i New England-regionen på Amerikas østkyst, både i Massachusetts, Connecticut og Rhode Island. Her la ledere til rette for bygging av nye samfunn basert på religiøse og sosiale idealer (Boyer m.fl. 2013:37, 46–49). Senere kom flere religiøse grupper til å søke seg til de britiske koloniene for å grunnlegge nye samfunn hvor de kunne dyrke sine religiøse prinsipper i fred fra forfølgelse og uro. Håpet om å reise til et nytt Sion i Amerika påvirket utvandringen blant ulike protestantiske grupper fra Skandinavia og Tyskland på 1600- og 1700-tallet. Tanken var rotfestet i tidligere tradisjoner om dannelsen av et tusenårsrike blant tyske og engelske separatistiske protestantiske bevegelser (Haanes 2021:189–194, 211).

Grunnleggelsen av religiøse samfunn i de britiske koloniene kan ses i sammenheng med Reformasjonen og framveksten av protestantiske bevegelser i Europa (Boyer m.fl. 2013:23–24). Etter at de engelske koloniene ble selvstendige fra Storbritannia fikk den nye amerikanske republikken sin egen grunnlov i 1787. Individenes frihet ble ivaretatt og lovfestet i det første tillegget til den amerikanske grunnloven i 1791 med deling av stat og kirke. (Boyer m.fl. 2013:149–151).

Ifølge Harald Næss var de fleste utopiske samfunn i USA på 1800-tallet påvirket av kommunitarisme, en forståelse som tar

2. Begrepene Utopia og Arcadia betegner idealsamfunn. Se f.eks. Eliade, M. (1966). *Paradise and utopia: mythical geography and eschatology*. I F.E. Manuel's (red.). *Utopias and utopian thought*. Boston: Houghton Mifflin, ss. 260–280; Frye, N. (1966). *Varieties of literary utopias*. I F.E. Manuel's (red.). *Utopias and utopian thought*. Boston: Houghton Mifflin, ss. 25–49; Hardy, D. & C. Ward. 1984. *Arcadia for all: The legacy of a makeshift landscape*. London: Mansell Publishing Limited.

utgangspunkt i forståelsen om at lokalmiljøer som er kulturelt og sosialt integrerte, er den grunnleggende enheten i samfunnet. (Næss 1988:433; Thorsen 2021). Tanken eksisterte både blant kristne og sosialister, to grupper som forfektet tanken om henholdsvis kristne utopier og sosialistiske utopier. De sekulære utopiene kan kobles til Thomas More og hans følgere, men også til industriherren og den sosiale reformisten Robert Owen. I Skottland var Owen involvert i New Lanark hvor flere tusen arbeidere fra fattighus i Edinburgh og Skottland arbeidet i industrien de bygde opp (Lewis 2016:169–181). De kristne utopiene var imidlertid utgangspunktet for teologen Johann Valentin Andreae sitt virke. Hans reaksjon mot grusomhetene ved Tredveårskrigen og de ortodokse trekkene ved den lutherske læren i hans samtid, håpet på å etablere en utopisk by basert på kristne verdier. Hans verk *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* fra 1619 har hatt en stor påvirkning for utviklingen av pietismen i Tyskland. Dessuten skal den ha inspirert mye av de fundamentalistiske tankene som påvirket den tidlige utvandringen fra Norge og de andre skandinaviske landene til Amerika (Næss 1988:429). En viktig side ved sanne utopier, mener Næss, var representert ved blant annet Hans Nielsen Hauge i Norge og Erik Jansson i Sverige. Amerika var ifølge Næss, et samfunn hvor deres følgere kunne leve etter kulturelle og sosiale verdier som de av ulike årsaker ikke kunne oppnå i hjemlandet (Næss 1988:433).

Ifølge Næss gjorde både skandinaviske og amerikanske forfattere Amerika kjent for sine innbyggere gjennom publikasjoner på 1700-tallet. Ludvig Holberg åpnet opp tanken om det ideelle samfunn for lesere i Danmark og Norge gjennom sin utopiske roman *Niels Klim* fra 1741. I boka skriver han om et slikt idealsamfunn som han kalte

Potu, trolig en omskrivning av Thomas More sin boktittel. Samfunnet skulle styres av gode lover med samme rettigheter for begge kjønn og et utdanningssystem som lå langt forut for sin tid. Selv om Holberg trolig ikke hadde Amerika i tankene i sin roman, introduserte hans utopiske roman leserne for nye samfunn, folk og tradisjoner. Personer som i sin tid hadde oppholdt seg i Amerika, kom dessuten til å spre kunnskapen om det nye kontinentet til et publikum i Sverige og Finland, ifølge Harald Næss. Dette gjelder blant annet økonomiprofessor Peter Kalm ved Universitetet i Åbo som kom til Philadelphia-området i 1748 og Isreal Acrelius, som i 1749 tok over stillingen som prost i den svenske kirke. Kalm skrev et tobindsverk om sine reiser som ble utgitt i 1753–61, mens Acrelius ga ut sin historie om Nya Sverige i 1759. Den omhandler opprettelsen av en svensk koloni i Delaware i Nord-Amerika i 1638. Benjamin Franklins publikasjon *General Magazine*, utgitt i 1741, førte også til en spredning av opplysninger om Amerika til et europeisk publikum (Næss 1988: 430–431).

Nasjons- og samfunnsbyggingen av USA utover på 1800-tallet hadde en stor påvirkningskraft blant mange europeere på 1800-tallet. Nyhetene om det løfterike landet spredte seg til ulike samfunnslag i Europa utover på 1800-tallet gjennom forskjellige informasjonskanaler. Dette løfterike landet ble en magnet blant flere grupper. Det ble kjent at religiøse grupper i Amerika fritt kunne forkynne sin tro uten forfølgelse fra myndighetene. Samtidig hadde den unge amerikanske republikken store ekspansjonsplaner for landhungrige bønder. Religionsfrihet og fritt land ble derfor vevd inn i narrativet om Amerika og virket forlokkende for tusener på tusener av potensielle emigranter. Ca. 1750 bodde ca.

1,1 millioner personer i de nordamerikanske britiske koloniene. I perioden 1815–1860 innvandret 5 millioner europeere til USA. Bare i årene 1840–1860 kom ca. 4,2 millioner av disse, de fleste fra Irland og de tyske statene. I 1860 var tre fjerdedeler av alle amerikanere født i utlandet irske eller tyske (Boyer m.fl. 2013:290–291). De som reiste først fra sine lokalsamfunn i forskjellige deler av Europa var pionérer som trakk andre etter seg, og etter hvert utviklet det seg en utvandrerkultur (Østrem 2015). Vi skal først se nærmere på den første norske utvandringen til Amerika og dens relevans i forhold til de to eksempelsamfunnene i denne studien.

Den første direkte norske utvandringen til Amerika

Den direkte norske utvandringen fra Norge til Nord-Amerika startet i løpet av de første tiårene av 1800-tallet. Allerede på 1600- og 1700-tallet hadde norske kvinner og menn utvandret i tusentall, hovedsakelig fra kyststrøk, til Nederland for å ta seg arbeid. Flere av disse norskfødte emigrantene var med på etableringen av Ny Nederland i 1620-årene³ (Evjen 1916; Boyer m.fl. 2013:37, 58). Kunnskapen om USA var kjent blant personer i de øvre sosiale lag i Norge, og blant utsendingene til den grunnlovgivende forsamlingen på Eidsvoll fantes flere som beundret den amerikanske grunnloven (Næss 1988:431). I 1817 forliste et nederlandske fartøy, *De Zee Ploeg*, utenfor Bergen. Om bord var 500 tyske emigranter fra Württemberg, hvorav mange var dissenter inspirert av Johann Georg Rapp som reiste med planen om å slutte seg til Rapps Harmonisamfunn i Harmony i Indiana. Johann Georg Rapp hadde ledet en religiøs bevegelse i staten Württemberg preget av

pietisme og tysk mystikk, se nedenfor. Dissenterne tilbrakte opp til et år i Bergen, der de knyttet kontakter med tilhengere av Hans Nielsen Hauge. Haugianernes nettverk var omfattende, og nyheten om de tyske emigrantenes forlis nådde haugianere i Sørvest-Norge i Hordaland og Rogaland. Haugianere holdt de nærmeste årene en skriftlig korrespondanse med noen av de tyske utvandrerne.

I juli 1825 seilte imidlertid det første norske organiserte utvandrerfølget som reiste direkte fra Norge til USA på sluppen *Restauration* fra Stavanger havn. Lederen på skipet, Lars Larsen Geilane, var innskrevet i kvekermenigheten i Stavanger, og flere av deltakerne var kvekere. Flere av emigrantene var også haugianere, og det fantes en direkte forbindelse mellom de to bevegelsene, skriver historikeren Ingrid Semmingsen (Semmingsen 1942:16). Kvekerne i Stavanger var medlemmer av et internasjonalt samfunn, Vennenes samfunn. Lars Geilane var blitt kjent med kvekernes tro da han satt i fangenskap i engelske fengsler i krigsårene 1807–14 og brakte med seg læren da de vendte hjem til Norge etter fredsslutningen i Kiel i 1814 (Semmingsen 1942:12–13). Kvekernes religiøse seremonier, som dåp, konfirmasjon og giftermål ble ikke akseptert av den autoritære norske statskirken. Haugianismen stod sterkt i Stavanger-regionen. Haugianerbevegelsen stod, som lekmannsbevegelse og i likhet med kvekerbevegelsen, i opposisjon til statskirken. Haugianerne arbeidet for en opphevelse av Konventikkelplakaten av 1741. Den regulerte praksisen til kristne forsamlinger utenfor den evangelisk-lutherske kirken (Roos 2025, Aarebrot 2017:200–202, Semmingsen 1942:13–18). Ifølge grunnloven i den unge nasjonen Norge av 1814

3. Ny Nederland ble omdøpt til New York etter britenes erobring av de nederlandske besittelsene i 1674.

var den evangelisk-lutherske lære statens offentlige religion, og det fantes liten toleranse for andre trosretninger de første tiårene av 1800-tallet. Denne intoleransen for annerledes tenkende er tydelig nedfelt i den norske Grunnloven av 1814 §2, den såkalte Jødeparagrafen. Ifølge paragrafen var det forbudt for jøder å komme inn i Norge. Katolske ordener, som jesuitter og munkeordener, var dessuten forbudt (Kongeriket Norges Grunnlov). Det første norske utvandrerfølget var i stor grad en religiøs migrasjon, selv om vi ikke kan utelukke økonomiske og andre faktorer som relevante for at de dro.

Nettverksdannelser og informasjonskanaler er viktige forutsetninger for etablering av nye samfunn langt borte fra opphavssamfunnet. Både kontakten mellom tyske radikale pietistiske utvandrere i USA og haugianere i Norge og det internasjonale kvekersamfunnet utgjorde slike nettverk for sluppefolket⁴ i 1825. Fire år tidligere hadde Kleng Pederson reist til Amerika som utsending for religiøst misfornøyde personer i Stavangerkanten for å sonde muligheten for utvandring til Amerika. Cleng Peerson, som han senere skrev seg for, var født i Tysvær i Skjold men flyttet senere til Finnøy. Han var fritenker og sympatiserte i unge år med kvekerbevegelsen. Dessuten var han inspirert av kommunitaristiske og utopiske ideer (Haanes 2021:201–201). På grunn av sine vandringer kom han til å legge grunnlaget for etableringen av flere norske nybygersamfunn i Amerika, og han er i ettertid betegnet som «pioneren for norsk utvandring til Amerika» og «den norske innvandringens far». Sammen med en annen mann fra Finnøy, Knut Olsen Eide, vandret de rundt i det amerikanske samfunnet og satte seg inn i landets lover og skikker (Joranger

og Østrem 2025). Cleng reiste tilbake til Norge på en snartur i 1824 og emigrerte snart tilbake til Amerika samme år med en annen nordmann for å forberede innkjøp av land. Trolig kjente Cleng Peerson til beretningene fra de tyske dissenterne på *De Zee Ploeg* i 1817. Cleng hadde valgt seg ut land i Town of Murray i Orleans County i den nordvestlige delen av staten New York mot kysten av Ontariosjøen, sannsynligvis med hjelp fra kvekerne. Disse hjalp også til både med kjøpet i tillegg til utrustning og reise-penger til de som reiste dit. Senere ble Town of Murray oppdelt, og de norske innvanderne kom til å bo i delen som fikk navnet Kendall. Noen av innvanderne slo seg ned i byene New York og Rochester, men resten av mannskapet og passasjerene på *Restauration* reiste videre til landområdene som Cleng Peerson og kvekerne hadde funnet til dem (Semningsen 1942:22–27).

Kontakt med religiøse samfunn i Pennsylvania og Illinois

Som tidligere nevnt er det stor sannsynlighet for at Cleng Peerson visste om harmonisamfunnet fra de tyske dissenteres kontakt med norske haugianere både fra tiden han bodde i Norge og trolig under sine vandringer årene før *Restauration* sin ankomst, enten gjennom personlig eller indirekte kontakt med gruppene. Dette kommer fram i et brev datert Town of Murray i New York 26. juni 1826 underskrevet av flere av deltakerne på *Restauration* og Cleng Peerson til Frederick Rapp, Johan Georg Rapps adoptivsonn som virket som koordinator for Harmonisamfunnet. Frederick Rapp stod for byplanleggingen i samfunnet hvor målet var å etablere selvforsyning innen jordbruk og industri. I Harmony tegnet han blant annet mølle, sagbruk, bryggeri, fabrikkbygninger,

4. Begrepet omfatter alle som seilte med sluppen *Restauration* i 1825.

kornlager og bedehus i tysk arkitektonisk stil. (Lewis 2016:137–201). Harmonisamfunnet var på den tiden kjent for den europeiske offentligheten som det mest suksessrike religiøse samfunnseksperiment av sin tid (se bidraget av Kirsch og Johannsen i denne utgaven av Tfk). I 1804 hadde harmonistene grunnlagt landsbyen Harmony i Pennsylvania, i 1814 flyttet de til Indiana for å bygge (New) Harmony, og i 1825 flyttet de tilbake til Pennsylvania for å bygge landsbyen Economy nord for byen Pittsburgh. Pennsylvania var opprinnelig grunnlagt som koloni av kvekeren William Penn, som utviklet denne som en tolerant stat som kunne ta imot forfulgte kvekere og forfekte kvekernes idealer. Rapps nye, kommunitaristiske samfunn ble altså etablert i en stat preget av religiøs toleranse. Harmony i Indiana ble i 1824 kjøpt av Robert Owen med tanke på å opprette et sekulært sosialistisk idealsamfunn der (Lewis 2016:169–181).

I brevet fra Cleng Peerson og flere av passasjerene fra *Restauratation* i 1825, bar de fram et ønske til Frederick Rapp om å motta et forskudd på til sammen 1500 dollar til kjøp av til sammen 400 acres (ca. 1600 dekar) land innen 1828. Brevskriverne nevner også at de har funnet en god tomt til et sagbruk som de ønsket å bygge snart. Et forskudd ville «bringe et nytt...tilskudd til deres veldedighet og bringe glede, letthet og lykke til en rekke personer som nå er fattige og pengelense i et fremmed land» (Brev 26.6.1826, forfatterens oversettelse).

Cleng Peerson kjente til Frederick Rapps planer, og førstnevnte skrev selv et eget notat til Frederick Rapp. Han nevnte at hvis de fikk hjelp fra Rapp, ville Cleng Peerson komme og ordne med forberedelser til byggingen av et sagbruk. Han nevnte også den prekære mangelen på klær blant de norske nybyggerne (Brev 26.6.1826). Kontakter

mellom den første norske nybyggerkolonien og kommunitaristisk-religiøse samfunn i Pennsylvania står altså helt i starten av den norske innvandringen til Nord-Amerika (se også Kirsch og Johannsen for den europeiske debatten om kommunitaristiske samfunn i denne utgaven av Tfk).

Cleng Peerson var en person med et åpent sinn overfor ulike religiøse samfunn. Som vi har sett, hadde han kontakt med kvekerne i forkant av ankomsten til sluppen *Restauratation* i 1825, og dessuten hadde han kontakt med de tyske religiøse samfunnene ved Harmony og Economy i Pennsylvania og New Harmony i Indiana. Mange år senere, i 1847, sluttet Cleng seg til det svenske kristen-kommunistiske samfunnet Bishop Hill i Henry County, Illinois. Det var grunnlagt året før av den karismatiske bondepredikanten Erik Jansson fra Biskopskulla i Uppland (Isaksson 1995). Der giftet Cleng seg med den mange år yngre Maria Charlotta Dahlgren fra Sverige som hadde sluttet seg til miljøet omkring sektlederen Erik Janson, før hun emigrerte fra Sverige. Hun døde trolig etter et utbrudd av kolera i samfunnet et par år senere, og Cleng reiste derfra, skuffet over at fellesskapssamfunnet ikke hadde svart til forventningene hans (Joranger og Østrem 2025).

Midt-Vesten hovedområde for norsk bosetting i Amerika

Få personer emigrerte fra Norge etter utvandrerne på *Restauratation*. Nybyggerne slet med å dyrke jorda på de nye eiendommene sine i staten New York, mesteparten av jorda i området var tatt, og regionen var i rask utvikling. I 1825 ble Eriekanalen åpnet, og den lettet forbindelsen fra kysten til de store sjøene og landet som lå lenger vest (Semningsen 1942:31–32). Cleng Peerson slo seg ikke til ro i Kendall, og åtte år etter nybyggerområdet ble etablert la han i vei

vestover for å undersøke forholdene der. I staten Illinois fant han et fruktbart område ved Fox River i La Salle County vest for Chicago, og dit flyttet flere av nybyggerne i Kendall allerede året etter. De fleste nybyggerne i Kendall slo seg ned i Fox River, og nybyggerområdet ble reisemål for norske immigranter da den regelmessige utvandringen fra Norge tok til i 1836 (Joranger og Østrem 2025).

Amerikabrev, hjemvendte emigranter og publisering av flere reiseskildringer til Amerika førte til økt kunnskap om landet blant potensielle emigranter i Norge. Det økte antallet norske utvandrere som kom til Amerika utover i 1840- og 1850-årene fulgte strømmen av amerikanere og andre europeere vestover på det nordamerikanske kontinentet. Fra Illinois reiste mange til andre stater i Midt-Vesten som Wisconsin, Iowa og Minnesota og videre til Nord- og Sør-Dakota, Montana og etter hvert prairieprovinsene i Canada mot forrige århundreskifte. I jordbruksstrøk etablerte de nye nybyggerområder, hovedsakelig i Midt-Vesten, men også i New York og Texas (Lovoll 1996:93–95, 201–203). Norge var hovedsakelig et jordbruksamfunn fram til forrige århundreskifte, og svært mange av de norske emigrantene slo seg ned i jordbruksstrøk og i småbyer i Amerika.

En rekke forordninger, de såkalte Northwest Ordinance, som den amerikanske kongressen innførte i 1780-årene la grunnlaget for utviklingen av offentlige institusjoner og lokalt, regionalt og statlig selvstyre flere tiår før de kom til anvendelse. Forordningen av 1785 la grunnlaget for oppmåling og en systematisk oppdeling av regjeringsland i et rektangulært system med township (town) som en grunnleggende administrativ enhet, mens forordningen av 1787 la grunnlaget for vestlig ekspansjon. Forordningen etablerte Northwest Territory,

landområdet fra grensen mot Pennsylvania i øst til Wisconsin i vest, og foreskrev en trinnvis dannelsen av nye territorier med et representativt lovgivende styresett som siden skulle deles opp i nye stater med grunnlag i et gitt folketall. Dessuten inneholdt forordningen av 1787 en rettighet som garanterte befolkningen i Northwest Territory rett til fri religionsutøvelse, rettspraksis og forbud mot dannelsen av gods basert på aristokratiske idealer (Johnson 1976:40–49).

En forutsetning for salg av jord til landhungrige nybyggere var de amerikanske føderale myndighetenes fordrivelse av ulike nasjoner av amerikanske indianere fra deres landområder. Ved inngåelse ved både traktater og tvangsfordrivelse fikk myndighetene hånd om store jordvidder som de målte opp og gjorde tilgjengelige for nybyggere. Hvithet satte sitt preg på USAs første innvandrerslov fra 1790 som slo fast at hvite, frie menn kunne bli amerikanske statsborgere (Jacobson 1998:22).

Det konfesjonsløse amerikanske samfunnet betydde at norske innvandrere i første halvdel av 1800-tallet kunne forholde seg til en lang rekke ulike trosretninger, i motsetning til den evangelisk-lutherske kirken som var dominerende i Norge. Forskjellen var stor fra en organisert statskirke som fungerte som en grunnleggende bærebjelke i hjemlandet til en levedyktig frikirke som var bygd på frivillig sammenslutning og direkte økonomisk støtte fra medlemmene, skriver Odd Lovoll (Lovoll 1997:69). Religiøse grupper som stod i opposisjon til statskirken, som haugianerne, kunne opprette egne kirkesamfunn i Amerika uten å risikere forfølgelse fra myndighetene. I 1846 opprettet norske innvandrere anført av lekipredikanten Elling Eielsen fra Sundve i Voss en lekmannskirke, Den evangelisk lutherske kirke i Amerika, en lavkirkelig ordning innen den lutherske fri-

kirkebevegelsen med sterke bånd til haugianismen. I 1853 opprettet tilhengere av den norske statskirkelige tradisjonen med universitetsutdannede prester sin kirkeretning, Den norske synode (Lovoll 1997:69–75). Fox River, hvor mange rogalendinger hadde tatt seg land og slått seg ned, var et område hvor man var mottakelig for vekkelses- og botspredikanter, mener Ingrid Semmingsen. Dette mener hun kommer av den formen haugianerbevegelsen hadde fått blant rogalendingene (Lovoll 1997:68).

Store samfunnsmessige omveltninger i Amerika i tiårene rundt 1800 skapte også grobunn for religiøse vekkelsesbevegelser. Ifølge Boyer m.fl. førte utbyggingen av kanaler og utviklingen av handel, kommersielt jordbruk og økt vareproduksjon til ødeleggelse av de tradisjonelle sosiale båndene mellom mennesker mens det også oppsto nye sosiale bånd. Blant annet begynte amerikanere å stille spørsmålstegn ved tradisjonelle autoritetsformer og å legge større vekt på individualisme framfor kollektivism (Boyer m.fl. 2013:214). Religion ble sett på som en styrke av demokrati og frihet, hvor prester skulle forrette på et forståelig språk for folk flest og legge liten vekt på vanskelige forståelser av skriften. En vekkelsesbølge kalt *The Second Great Awakening*⁵ startet i staten Connecticut på USAs østkyst i 1790-årene og spredte seg vestover. Metodister, unitarianere og mormonere er noen av de religiøse bevegelsene som oppsto i første halvdel av 1800-tallet (Boyer m.fl. 2013: 232–235). Norske innvandrere ble påvirket av den demokratiske og folkelige karakteren og den antiautoritære innstillingen, samt den rike religiøse opplevelsen til flere av disse religiøse bevegelsene. En rekke norske innvandrere konverterte til flere av disse

bevegelsene. I Fox River i Illinois gikk flere av innvandrerne over til mormonisme og baptisme, og i Wisconsin til metodisme i 1830- og 1840-årene (Lovoll 1997:67, 78–80).

Herrnhuterne og Unitas Fratrum

De store jordviddene i Amerika ga innvandrergupper en god anledning til å danne en rekke forskjellige samfunn blant annet basert på etnisitet eller religiøs tilhørighet. Som vi har sett vokste de fleste norske emigrantene opp i et samfunn preget av den norske-lutherske læren, men flere av dem hadde vært i opposisjon til denne læren. I det nordøstlige hjørnet av Wisconsin ble det grunnlagt et særpreget samfunn av herrnhutere i begynnelsen av 1850-årene. Herrnhutere har sine røtter tilbake til den tsjekkiske teologen og reformatoren Jan Hus (1369–1415) som var en forløper og inspirator for reformasjonen (Blekastad og Langhelle 2024). Den radikale fløyen av hans tilhengere hadde, til tross for forfølgelse og undertrykkelse, overlevd i skjul i små grupper på landsbygda i Bøhmen og Moravia. I 1457 etablerte de kirkesamfunnet De böhmiske brødre (Lewis 2013: 101). En mindre gruppe av husitter emigrerte i 1722 fra Moravia og fikk beskyttelse hos landgreve Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, en pietistisk adelsmann fra det tyske fyrstedømmet Sachsen. Han etablerte en egen landsby på familiens gods som de kalte Herrnhut (Herrens beskyttelse), og de som slo seg ned her blir enten omtalt som «De moraviske brødre» etter opphavsstedet i Moravia eller «herrnhutere» etter stedet der de slo seg ned. Samfunnet under Zinzendorfs ledelse innebar en fornyelse av læren til den radikale fløyen av husittene, og i 1727

5. Den første store vekkelsesperioden i Amerika fant sted i 1730-årene som en reaksjon på Opplysningstidens filosofi og tradisjonell religion (Boyer m.fl. 2013:88–89).

re-etablerte han kirkesamfunnet «De moraviske brødre», også kalt «Unitas Fratrum». Herrnhut var et svært pietistisk samfunn som var påvirket av pietistiske strømninger i samtiden. Samfunnet bygde på et sterkt likhetsideal i motsetning til stendersamfunnet som eksisterte på den tiden. Herrnhuterne utviklet også en sterk fellesskapsfølelse der menigheten hadde en sterkere posisjon enn individet og familien. Et eksempel er begravelsesritualene, hvor alle hadde identiske gravsteiner på gravplassen (Weinlick 1957, Aarebrot og Evjen 2017:178–179). Zinzendorf utviklet landsbyen etter en velordnet plan med snorrette gater og rettvinklede kvartaler som også gjaldt kirkegården. Denne planen ble senere overført til andre herrnhutersamfunn (Lewis 2016:101–103). Herrnhuterne utøvde sin største påvirkning gjennom en utstrakt misjonsvirksomhet, en type virksomhet som var nedprioritert i protestantiske områder. Pietismen var en motivasjonsfaktor for protestanter til å spre sin religion, og fra Herrnhut reiste misjonærer og predikanter til fjerne strøk i verden (Aarebrot og Evjen 2017:179–180, 184). Kong Fredrik IV var nok påvirket av de pietistiske strømningene i samtiden og lot herrnhuterne etablere seg i Danmark. Mange steder overlot de sine misjonsmenigheter til lutherske statskirker eller gikk sammen med andre pietistiske bevegelser, så det eksisterte få rene herrnhutermenigheter i Europa (Aarebrot og Evjen 2017:184, 190). Pietismen og herrnhuternes lære spredte seg også til Norge og fikk flere følgere her.

Herrnhuterne brakte sin lære til nye land som et ledd i sin misjonsiver. I 1730-årene etablerte de misjoner for slaver på St. Thomas i Karibia og i Georgia i de britiske koloniene i Nord-Amerika for å misjonere blant urbefolkningen. I 1741 etablerte herrnhuterne i Amerika sitt hovedsete i Bethlehem i Pennsylvania, senere supplert

med Winston-Salem i North Carolina. I Amerika ble herrnhuternes kirkesamfunn organisert under navnet The Moravian Church, og i 1849 etablerte kirken i Bethlehem, Pennsylvania en indremisjonsforening for misjonering og utbredelsen av herrnhuternes lære i USA. I årene 1849–1932 ble det etablert 64 herrnhutermenigheter i staten Wisconsin (Historical Records Survey 1938:13–49). En tyskfødt herrnhuter, John Frederick Fett fra Nürnberg, fikk i oppdrag å misjonere blant de mange tyske innvandrerne i statene lenger vest. Herrnhuterne organiserte flere lukkede samfunn i Amerika etter mønster fra Herrnhut, og en utstrakt misjonering de neste hundre årene førte til etableringen av en rekke menigheter i amerikanske stater på østkysten, i Midt-Vesten, California og i Canada (Weinlick 1957).

Andreas Michael Iversen, som i Amerika ble kalt Andrew M. Iverson, hadde gått på



Andrew Michael Iverson. Ephraim Historical Foundation i Ephraim, Wisconsin

Misjonsskolen i Stavanger. Flere av skolens grunnleggere var herrnhutere, og flere av studentene, som Andreas Iversen, var påvirket av herrnhuternes lære. Han hadde planlagt å reise som misjonær til Zululand, men skolens ledelse ønsket å redusere hans herrnhutiske tilbøyeligheter. Opprinnelig ønsket ledelsen å sende ham til en streng misjonsskole i Tyskland, men Misjonsskolen ga ham tillatelse til å virke som misjonær blant herrnhutiske skandinaver i den nyetablerte staten Wisconsin uavhengig av hans tilknytning til Misjonsskolen (Burton og Burton 2013:157–159).

Herrnhutermenigheten Ephraim i Wisconsin

Andreas Michael Iversen utvandret til Amerika i 1849 med Milwaukee i den østlige delen av Wisconsin som reisemål. Der bodde på den tiden ca. 300 norske immigranter, og blant dem virket en norsk herrnhuterpredikant ved navn Olson. Han hadde samlet så mange tilhengere at han i 1849 sendte et brev til hovedkvarteret i Norge om en ordinert prest som kunne ta ansvar for menighetsarbeidet. Da det ikke fantes noen regelmessige lutherske gudstjenester på norsk i området, hadde Olson fått mange tilhengere (Holand 1908:146). Samme høst møtte Andrew Iverson John Frederick Fett som var utsendt av indremisjonsselskapet til herrnhuterne i Bethlehem i Pennsylvania. Misjonæren utnevnte Andrew Iverson som leder for herrnhutermenigheten i Milwaukee, og han ble neste vår ordinert til prest i herrnhuterkirken i Bethlehem i Pennsylvania (Burton og Burton 2013:9–18). På veien tilbake til Wisconsin reiste han via New York. Her møtte han Nils Otto Tank, en sønn av den velstående eieren av Rød herregård i Halden, Karsten Tank, som ellers var en av de mest prominente personene i norsk politikk i 1814. Nils Otto Tank

var en velutdannet mann med boklige interesser. Ifølge Paul og Frances Burton skal hans mor ha vært medlem av herrnhuter-samfunnet. I Danmark ble Nils Otto Tank medlem av en kommunitaristisk herrnhuterlandsby, Christiansfeld, og han skal ha syslet med tanker om å opprette en lignende landsby i Amerika. Under en dannelsesreise kom han i forbindelse med herrnhuterne i Tyskland. Han viet seg til herrnhuternes lære og virket lenge som lærer og som misjonær for slaver i Surinam, som på den tiden var en nederlandsk koloni (Burton og Burton 2013:21–22, Holand 1908:148–151). Etter sin hjemkomst til Norge fikk han vite om en bønn fra norske herrnhutere i Milwaukee om hjelp. Han utvandret til Amerika i 1850 og brakte med seg en stor pengesum. Ved Green Bay lenger nord i staten kjøpte han en større landstrekning hvor han inviterte de norske herrnhuterne til å bosette seg. Ifølge herrnhutisk tradisjon delte han landområdet opp i enheter og fordelte parsellene blant nybyggerne, og dit flyttet så menigheten bestående av et følge på 25 familier inkludert pastor Iverson. Både menigheten og nybyggerområdet ble kalt Ephraim, som har betydningen «svært fruktbar» eller «dobbel fruktbar». Kunnskap var viktig blant herrnhuterne, og Tank var selv en lærd person. I 1851 opprettet han derfor et akademi for nyankomne nordmenn, den første norske skolen i Amerika. Det første året gikk fem unge menn her (Holand 1908:148–150).

Forholdet mellom Iverson og Tank forverret seg gradvis, både på grunn av at Iversons egne lederambisjoner kom i skyggen av posisjonen til den rike og dannede Tank, men også fordi nybyggerne ikke hadde fått formelt skjøte på jordstykkene sine. Nybyggerne ga avkall på sine områder, og under ledelse av pastor Iverson flyttet de fleste nordover og grunnla en landsby i vill-

marken ved Eagle Harbor på Door County-halvøya i 1853. En norsk innvandrer, Ole Larson, hadde slått seg ned på Eagle Island, en øy i nærheten av Eagle Harbor, og han hadde invitert pastor Iverson til å se på mulighetene for å opprette en norsk bosetting der.⁶ Navnet Ephraim flyttet med herrnhuterne og ble også navnet på den nye landsbyen. Ephraim ble den første kristne menigheten i Door County. Pastor Iverson tegnet selv et plankart over den nye landsbyen med gater, parseller og større jordeiendommer avsatt til bruk av menigheten og til offentlig bruk. Tank ble imidlertid boende i Green Bay til sin død i 1864. (Holand 1908:152–153, Burton og Burton 2013: 35–40; Abramson 1942).

I det nye Ephraim ventet mye slit. Der arbeidet nybyggerne med tømmerhugst og rydding av nytt land, og de fisket større mengder fisk til salg. Fiske, senere tømmerdrift, kom til å bli hovednæringskildene blant innbyggerne i Ephraim. De fikk også kontrakt på gjerdestolper for en forretningsmann i Green Bay, noe som ga dem en kjærkommen inntekt. Det norske nybyggerområdet i Ephraim ble aldri stort. Det besto av 315 norske personer i 1860 og 469 ti år senere (Semmingsen 1942:275, Burton og Burton 2013:62). Andrew Iverson fulgte herrnhutisk tradisjon gjennom sin misjonsiver. Han misjonerte ivrig blant norske nybyggere i det sentrale Wisconsin men også i statene Illinois og Minnesota (Burton og Burton 2013:44–45). Dessuten involverte han seg i utdanningspørsmål, en av hjørnesteinene i herrnhuternes virksomhet. Etter



hvert som europeiske innvandrere slo seg ned i Ephraim og i andre områder på halvøya, begynte samfunnene å organisere seg som lokalstyrte enheter. I 1857 ble Andrew Iverson valgt til den første leder for den offentlige skolen, Town Superintendent of Public Schools, i det nyopprettede Gibraltar Township. Han fikk ansvar for organiseringen av skoledistrikter innenfor townshipet (Burton og Burton 2013:62, 73–74). Allerede i 1854 hadde datteren til den første norske pionéren i området, Pauline Larsen, virket som lærer, med Andrew Iversons samtykke. Hun underviste både i norsk og engelsk på skolen, men barna snakket norsk i sine hjem. I 1859 ble det bygget et skolehus ved Iversons hus. Pauline Larsen gjennomgikk lærerprøven

Andrew Michael Iversons hus i Ephraim, Wisconsin. Det ble bygget i 1853 og tilhører i dag Ephraim Historical Foundation. Privat foto.

6. De fleste amerikanske indianernasjoner i området hadde innen 1850 underskrevet traktater hvor de avga sine landområder til de amerikanske føderale myndighetene (Jensen 2006:31). Door County tilhørte Menominee-nasjonen, og landområdet var inkludert i en traktat med myndighetene i 1831. I årene 1831–1832 solgte Menominee-nasjonen ca. 3,5 millioner acres, ca. 14 millioner dekar, av sine landområder. Noe av landet solgte de til tre stammer av den amerikanske urbefolkningen som var fordrevet fra New York, men det meste av landet solgte de til de amerikanske myndighetene (Milwaukee Public Museum 2025). Den amerikanske Menominee-nasjonen motsto å bli tvangsflyttet, som så mange andre amerikanske indianernasjoner, og de klarte også å beholde deler av sitt opprinnelige hjemland (Jensen 2006:33).



samme år og ble Ephraims første lærer. Det året underviste hun til sammen 21 piker og 14 gutter (Burton og Burton 2013:74)

Herrnhuterne i Ephraim hadde siden organiseringen av menigheten i 1853 vært den dominerende religiøse trosretningen for norske og andre skandinaviske nybyggere i området. De hadde også en egen kirke som ble oppført i 1859 (Burton og Burton 2013:77). Misjonærer fra andre trossamfunn som baptister, fikk innpass i nærområdet, og blant innbyggerne i Ephraim fantes flere tilhengere av den lutherske lære (Burton og Burton 2013:7784–86, 116–117). Lutherske prester besøkte Ephraim ved flere anledninger, men da de fleste skandinavernene der var herrnhutere ble det vanskelig å etablere en luthersk menighet. Etter spede forsøk i begynnelsen, etablerte norske, svenske og danske lutheranere i distriktet en luthersk menighet i 1882 som fikk navnet Bethania Norsk Evangelisk Lutherske Menighed i Ephraim, Door County, Wisconsin. Da menighetens medlemmer

representerte ulike syn på det kirkelige fellesskapet, bestemte de å definere kirken som en evangelisk frikirke (Abramson 1942). Innførsler av døpte, viede og begravde i kirkebøkene for brødremenigheten Ephraim Moravian Church for årene 1850–1870 og Bethania lutherske menighet som begynner i 1882 viser at norske medlemmer var i flertall i begge menigheter. Resten var enten danske, svenske eller tyske (Kirkebok for den norske og danske Brødremenigheten, Ministerialbok for Bethania menighet). Selv om det fantes en viss toleranse og samarbeid mellom lutherske og herrnhutiske kirkesamfunn, så Andrew Iverson på lutheranerne i Ephraim som en trussel. Som følge av redusert støtte blant menighetens medlemmer reiste Andrew Iverson fra Ephraim til Leland, Illinois og senere til Fort Howard i Wisconsin hvor han virket som prest blant skandinaviske herrnhutere. I Fort Howard grunnla han sin tredje herrnhutermenighet blant skandinaver i Wisconsin (Burton og Burton 2013:125–132).⁷

7. Fort Howard ligger ca. 120 kilometer sør for Ephraim. En skandinavisk herrnhutermenighet ble i 1897 også etablert i Centralia og Grand Rapids, fra 1920 Wisconsin Rapids (The Historical Records Survey: 44–45).

Den herrnhutiske menigheten i Ephraim er fremdeles aktiv. Kirken står sentralt plassert i tettstedet med Bethania, den lutherske kirken, kort avstand unna. Herrnhuterne har satt sitt preg på Ephraim-samfunnet gjennom sin tilstedeværelse i over 170 år med sitt fokus på utdanning, orden og en pietistisk religiøs livsførsel. Et eksempel på herrnhuternes preg på lokalsamfunnet er deres arbeid for moderasjon og å beholde et alkoholfritt alternativ i Ephraim i alle år. Ephraim ble i 1994 det eneste tettstedet i Wisconsin hvor det ikke ble solgt alkohol (Lott 2013). Først i 2016 ble det lovlig å servere alkohol offentlig i Ephraim (Intervju Volpe 2024).

Oleana: Et nytt Norge i Pennsylvania

Ole Bulls etablering av et nytt Norge i delstaten Pennsylvania var et eksempel på grunnleggelsen av et sekulært idealsamfunn. Etter mange års reiseliv kom Ole Bull hjem til Norge i 1848. Gjennom sine reiser og konserter hadde han fått mange inntrykk. Han hadde latt seg begeistre av februarrevolusjonen i Paris og satte sine krefter inn på å løse nasjonale oppgaver som ventet, skriver Ingrid Semmingsen. Han gjorde et norsk publikum kjent med folkemusikken og introduserte Myllarguten i Kristiania. I 1850 grunnla han et norsk teater i Bergen, «Den Nationale Scene», med han fikk avslag fra Stortinget da han året etter søkte om et bidrag til teateret (Semmingsen 1942:392). Motløs og frustrert over Norge og de norske myndighetene modnet tanken om å grunnlegge et norsk nybyggerområde, en koloni, i Amerika (Herresthal 2009:143). Han var inspirert av den franske politiske forfatteren

Étienne Cabet's framstilling av det utopiske kollektivistiske samfunn (Andersen 2025). Cabet støttet etableringen av det kommunistiske samfunnet ved fredelige midler. I 1848 grunnla han Icaria, et utopisk kollektivistisk samfunn i Texas (Østberg 2025).

Ole Bull reiste fra Norge i 1851 via Nord-Europa, men ankom New York på nyåret i 1852 og satte i gang med å undersøke relevante forhold og forbindelser som kunne bli nyttige for Bull for å grunnlegge et nybyggerområde. De føderale myndighetene hadde tidligere inngått flere traktater med urbefolkningen, som hadde flyttet til et reservat som de hadde fått utdelt.⁸ Gjennom sitt bekjentskap med kvekere under sitt første Amerikaopphold kom Bull i kontakt med to personer, John F. Cowan og Joseph T. Bailey. De kunne tilby til sammen 120.000 acres, 480.000 dekar, i Potter County i Pennsylvania. Det naturskjønne området hadde likheter med norsk natur. Landskapet var kupert og lå langs ryggen av Alleghanyfjellene og dannet et vannskille mellom flere vassdrag. Landet var magert, og området var dekket av stor nåleskog, men det forelå planer om å bygge et par jernbanelinjer som kunne gjøre tilkomsten til New York lettere. Dessuten var områdene vest for det planlagte norske bosetingsområdet allerede befolket, prisen for jordkjøp var gunstig, og det var mengder med fisk i elvene og vilt i skogene (Herresthal 2009:144). Da Bull måtte være amerikansk statsborger for å eie jord, etablerte hans amerikanske advokat, Bailey, et utkast til et utviklingskompani med Cowan som superintendent og finansielt ansvarlig. Bull hadde engasjert danske og norske arbeidere i New

8. Traktaten ved Fort Stanwix i 1784 mellom myndighetene og forbundet av de seks nasjoner, Six Nations, innebar at det ble sluttet fred mellom myndighetene og Six Nations, og sistnevnte fikk avsatt et landområde til reservat. Dette var det første reservatet avsatt til amerikanske indianere. Traktaten ga dessuten hvite nybyggere tilgang til urbefolkningens landområder nord og vest i staten og la grunnlaget for en ny ekspansjon av hvite nybyggere i landområdene lenger vest (National Park Service 2024, Billington 1960:209).

York til å sette opp de første bygningene i nybyggerområdet (Herresthal 2009:144–146). Sammen med en ingeniør foretok Bull en oppmåling av tomter til smier, staller og lagerbygninger, videre et hotell hvor nykommere kunne bo. Et stykke unna fant Ole Bull fruktbart land for anlegg av gartneri og en planteskole, og til sagbruk, kvern og snekkerverksted (Semningsen 1942:396).

Innenfor landområdet som Ole Bull hadde kjøpt, planla han norsk bosetting i landsbyene New Norway, New Bergen, Valhalla og Oleana, hver med sin egen administrasjon, kirke og skolehus. Oleana ble utpekt som det naturlige kulturelle og kommersielle sentrum i hele nybyggerområdet (Herresthal 2009:147). Huset til Ole Bull, som hadde navnet «Norden-skjald», var ti meter bredt og åtte meter langt. For å gi bygningen inntrykk av å være en borg, fikk Bull laget en stor steinvegg som fundament. Bygningen ble kalt «the castle» og kunne ses på lang avstand i flere retninger (Herresthal 2009:159). Jorda i nybyggerområdet ble målt opp i faste enheter på 50 acres, vel 200 dekar. I New Norway kunne de få 25 acres målt ut mot å begynne å dyrke det med en gang og å forplikte seg til å arbeide for Ole Bull to ganger i måneden (Semningsen 1942:398–399).

Den 8. september 1852 ble regnet som grunnleggesdagen for det norske nybyggerområdet, i forbindelse med en fest med tale og musikk. Norske nybyggere fantes ikke i Oleana på denne tiden, og de måtte derfor lokkes til Oleana. Ole Bull og hans agent John Holfeldt møtte også opp i en ankomsthavn for norske emigrantskip for å tilby norske innvandrere gode betingelser hvis de ble med til Oleana. Noen dager senere inviterte han kapteinen på skipet og en norsk luthersk prest som skulle reise til Wisconsin og virke blant norske nybyggere der. Ifølge Herresthal ville spredning av

nyhetene om Oleana vise hvordan Bull behandlet innbyggerne i den lille staten, og hvordan han la til rette for dens utvikling (Herresthal 2009:151). Folketallet i kolonien økte relativt lite, og ved juletider i 1852 forteller en brevskriver at ca. 250 mennesker bodde i Oleana (Semningsen 1942:208).

Ole Bulls store vyer skapte indre spenninger i bosettingsområdet. Til broren Edvard nevnte han at han kunne tenke seg å inngå kontrakt med den føderale regjeringen om å støpe 10 000 kanoner (Semningsen 1942:399–400). Han hadde også gjort innkjøp av 150 flosshatter i silke som han ønsket hans sekretær skulle selge i butikken sin (Herresthal 2009:160). Amerikanske aviser var stort sett positive i sin beskrivelse av Oleana, men *Milwaukee Free Democrat*, sitert i *People's Journal* 10.12.1852, skrev at forholdene i Pennsylvania ikke var de gunstigste (Herresthal 2009: 160). Avisene i Norge var mer delte. *Christiania Posten* næret mistillit til Bulls planer for Oleana, mens *Arbeider Foreningens Blad* hadde mer begeistrede innlegg om planene. De positive anbefalingene i *Arbeider Foreningens Blad* ble latterliggjort. Ingrid Semningsen mener det ble laget et bilde av at Ole Bull var i ferd med å grunnlegge tusenårsriket på jorda og at Oleana var nesten like tillokkende som gulllandet California. Dessuten lot betalingen til arbeiderne i bosettningsområdet vente på seg. De var dessuten lovet matvarer til innkjøpspris og få varer uten kontant betaling mot avdrag i arbeidslønnen, men proviantforvalteren ønsket ikke å utlevere matvarer uten kontant betaling. Bull var mye borte på spilleoppdrag og var blant annet borte fra oktober 1852 til mai 1853, men delvis kan Bull ha holdt konserter for å skaffe penger til Oleana og andre prosjekter. Utover våren 1853 begynte flere av nybyggerne å forlate kolonien til byen Coudersport i Potter County, til New York, Chicago eller andre

destinasjoner (Semningsen 1942:401–405, 408–410, Herresthal 2009:161–162). Utfordringene i Oleana inspirerte Ditmar Meidell til å skrive en satire om Oleana i vitetighetsbladet *Krydseren* i mars 1853 (Semningsen 1942:406–408).

Det viste seg at herrene som solgte jordeiendommen i Potter County til Ole Bull ikke eide landet, men at det tilhørte en kveker ved navn George Stewardson i Philadelphia. Markedsverdien var lavere enn hva Ole Bull hadde betalt, og på råd fra sin juridiske rådgiver Mr. Bulkeley trakk Bull seg ut av utviklingsselskapet. Han skulle få en sum tilbake fra Mr. Cowan mot å overta en del av selskapets gjeld. Bull led et tap estimert til mellom 40.000 og 70.000 dollar. På denne måten brøt han den forretningsmessige tilknytningen til Oleana-prosjektet, og de nordmennene som fremdeles bodde i de norske bosettingsområdene mistet betalingen for arbeidet de hadde gjort for Bull (Semningsen 1942:411–414). Oleana-prosjektet hadde vart i noe over 12 måneder, og Ole Bull måtte innse at hans planer for å bygge «Det nye Norge» ikke hadde ført fram. Herresthal mener Bulls gode kontaktnett i pressen førte til at han kunne framstille seg som et offer uten altfor mange motforestillinger (Herresthal 2009:190–191). Selv om hans planer var velmente, mener Semningsen, var hans personlige forfølgelse også en del av bildet. De nye levevilkårene, friheten og gode utviklingsmulighetene han gjennom sin idealisme ville gi sine landsmenn «ble dømt til å mislykket så snart det ble knyttet til hans person (Semningsen 1942:415). Etter Ole Bull trakk seg ut av nybyggerområdet, kjøpte en av nybyggerne, den tyske legen Edward Joerg, noe land og det halvferdige huset til Bull. Det er i ettertid holdt flere musikalske arrangement i Oleana til minne om Bulls prosjekt.

Innenfor det opprinnelige bosetningsområdet som Bull kjøpte står flere minnesmerker samt Ole Bull State Park (Herresthal 2009:191–198).

Ephraim og Oleana: fellestrekk

Dannelsen av idealsamfunnene Ephraim og Oleana har flere fellestrekk. Et av disse er rollen til en person med makt og innflytelse for etableringen av de nye samfunnene. Det gjelder både godseiersønnen Nils Otto Tank ved opprettelsen av herrnhutermenigheten i Green Bay og senere presten Andrew M. Iverson ved forflytningen til Ephraim i Wisconsin, samt fiolinvirtuosen og teatermannen Ole Bull ved opprettelsen av Oleana i Pennsylvania. Disse personene står også som representanter for å etablere kom-munitaristiske samfunn hvor fellesskapet ideelt sett skulle representere visse verdier. En viktig motivasjonsfaktor bak opprettelsen av slike idealsamfunn var et ønske om å misjonere og spre et kristent budskap, som tilfellet er i herrnhutersamfunnet i Ephraim. Ole Bulls Oleana skulle dessuten bli et samfunn hvor fattige landsmenn kunne utvikle seg i nye omgivelser i frihetens tegn. Både herrnhuterne og Bulls visjon var å etablere samfunn som var frie fra autoritære krefter, enten de var religiøse eller verdslige.

Verken Otto Tank, som kom fra en aristokratisk og velstående familie, eller Ole Bull var imidlertid handlekraftige nok til å framstå som sterke ledere. Bulls kunstneriske natur, utvikling av uvennskap med hans tidligere partnere i Bergen og hans idealisme var ikke kompatibelt med behovet for økonomisk, administrativ og praktisk sans for å bygge et nytt samfunn. Begge manglet også evnen til å inngå kompromisser, noe som både gjaldt det religiøse samfunnet som Tank etablerte i Green Bay og det sekulære samfunnet som Bull opp-

rettet i Oleana. På den måten kom begge samfunn til å opphøre etter kort tid. Begge var representanter for et autokratisk lederskap og manglet evnen til å delegerer makt, noe som i sin tur førte til oppløsningen av samfunnene (Næss 1988:334–334). Andrew Iversons etablering av et nytt religiøst samfunn i Ephraim kom imidlertid til å vare en tid, men også han måtte reise fra kolonien etter en tid på grunn av menighetens reaksjon på hans autoritære trekk.

Et annet viktig premiss for dannelsen av slike samfunn var nettverk, hvor grunnleggerne hadde kjennskap til, eller kontakt med, ulike aktører som var viktige for opprettelsen av idealsamfunn. Eksistensen av religiøse og sekulære oppfatninger om idealsamfunn har dype røtter i Europa. Herrnhuterne kan trekke sin opprinnelse tilbake til Jan Hus og den opprinnelige brødremenigheten som ble etablert i Böhmen på 1400-tallet. Utopisk og historisk litteratur på 1700-tallet økte kjennskapet til det nye kontinentet, Amerika, hvor forholdene lå til rette for en etablering av nye religiøse og sekulære idealsamfunn. Religiøse grupper i Europa påvirket av pietistiske strømninger overførte sin lære til Amerika. Det internasjonale nettverket av kvekere var for eksempel til stor hjelp for Cleng Peerson ved planleggingen av seilingen til *Restoration* fra Stavanger i 1825. Dessuten hadde han sannsynligvis hatt kontakt med harmonistene etter han kom til USA. Båndene mellom medlemmer av kvekersamfunn i Norge, England og USA var dessuten viktige for å formidle kjennskap til geografi i USA for en potensiell bosetting for norske immigranter, samt for pengelån og tjenester. Likeledes hadde herrnhuternes kirkesamfunn i Amerika, The Moravian Church in America, en etablert organisasjon som kunne yte hjelp til norske herrnhutere ved etableringen av skandinaviske herrnhuter-

samfunn i Amerika. Gjennom sin status som fiolinist hadde Ole Bull etablert et stort nettverk blant innflytelsesrike personer fra sine tidligere opphold i Amerika. Han hadde derfor i utgangspunktet en tillit blant både norske nybyggere og amerikanske aktører, og dette var viktige premisser for at han kunne kjøpe opp større landområder og legge sine store planer for Oleana-kolonien.

Konklusjon

Helt siden starten av den norske direkte utvandringen til Amerika i 1825 etablerte norske nybyggere bosettingsområder i et nytt samfunn. De fulgte som regel et bosettingsmønster blant amerikanere og europeiske innvandrerbefolkninger fra øst mot vest på det amerikanske kontinentet. Midtvesten ble hovedområdet for den norske innvandrerbosettingen, hvor norske immigranter kom til å grunnlegge flere norske lutherske kirkesamfunn. Det finnes likevel flere unntak fra disse generelle trekkene ved norsk migrasjon til Amerika. Norske innvandrere deltok i etableringen av utopiske kommunitaristiske sekulære og religiøse idealsamfunn i den første fasen av den norske innvandringen til Amerika. Det amerikanske nasjonsbyggingsprosjektet og etableringen av en konfesjonsløs grunnlov la forholdene til rette for at europeiske innvandrere kunne etablere sekulære og religiøse samfunn i det løfterike landet eller det nye Sion. Det religiøse kommunitaristiske samfunnet Ephraim i Wisconsin og det verdslige samfunnet Oleana i Pennsylvania etablert av norske immigranter var eksempler på slike samfunn. Gjennom komparative studier av lokalsamfunn kan vi finne nye perspektiver ved norsk utvandringshistorie. Samtidig kan vi også avdekke kulturelle og religiøse forbindelser mellom ulike samfunn både i Norge og i USA bundet sammen gjennom transatlantisk migrasjon.

Litteratur

- Aarebrot, Frank & Kjetil Evjen. 2018. Reformasjonen. Den store historien. Bergen, Forlaget Vigmostad & Bjørge AS. (4. utgave, opprinnelig utgitt 2017).
- Abramson, W. M. 1942. Historical Sketch of Bethania Lutheran Congregation, Ephraim, Wisconsin. Sixtieth Anniversary 1882–1942. July 19th 1942. Fra arkivene til Ephraim Historical Foundation.
- Andersen, Rune J. 2025. Ole Bull. *Store norske leksikon*. URL: Ole Bull – fiolinist – Store norske leksikon [Sist oppdatert 25.5.2025. Nedlastet 21.4.2025].
- Billington, Ray Allen. 1960. Westward Expansion. A History of the American Frontier. New York. The Macmillan Company. (2. utgave, opprinnelig utgitt 1949).
- Blekastad, Milada og Svein Ivar Langhelle. 2025. Jan Hus. *Store norske leksikon*. URL: Jan Hus – Store norske leksikon [Sist oppdatert 21.11.2024. Nedlastet 21.4.2025]
- Blegen, Theodore C. 1931. Norwegian Migration to America 1825–1860. Northfield, Minnesota: NAHA.
- Boyer, Paul m.fl. 2013. The Enduring Vision: A History of the American People. Wadsworth Cengage Learning. (7. utgave, opprinnelig utgitt 2009).
- Burton, Paul og Frances Burton. 2013. *Ephraim's Founding Father. The Story of Reverend A.M. Iverson*. Ephraim, Wisconsin. Ephraim Historical Foundation, Inc. (Opprinnelig utgitt 1996).
- Evjen, John O. 1916. *Scandinavian Immigrants in New York 1630–1674*. Minneapolis, Minnesota. K.C. Holter Publishing Company.
- Friedman, Lawrence M. 1985. *History of American Law*. New York. Simon & Schuster (2. utgave, opprinnelig utgitt 1972).
- Haanes, Vidar L. 2021. «In Search of the New Jerusalem: Millennial Hopes and Scandinavian Immigrants to America» i Ragnhild Johnsrud Zorgati og Anna Bohlin, *Tracing the Jerusalem Code. Volume 3: The Promised Land Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca. 1750–ca. 1920)*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Munich/Boston, 189–212. <https://doi.org/10.1515/9783110639476-011>
- Haugen, Karin, Veien dit. *Klassekampen* 22.6.2023.
- Herresthal, Harald. 2009. *Ole Bull. Teaterdirektør, koloniherre og norskdomsmann 1848–1862*. Oslo, Unipub AS.
- Holand, Hjalmar Rued. 1908. Nils Otto Tank. Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin. Madison. The State Historical Society of Wisconsin. Nils Otto Tank Articles, File 1. Arkivene til Norwegian-American Historical Association, Northfield, Minnesota. NAHA 00454, s. 146–154.
- Isaksson, Olov. 1995. *Historien om Bishop Hill*. Kristianstad. Kristianstads Boktryckeri AB.
- Jacobson, Matthew Frye. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge og London. Harvard University Press.
- Jensen, Joan M. 2006. *Calling This Place Home. Women on the Wisconsin Frontier 1850–1925*. St. Paul. Minnesota Historical Society Press.
- Johnson, Hildegard Binder. 1976. *Order Upon the Land, The U.S. Rectangular Land Survey and the Upper Mississippi Country*. New York, London, Toronto. Oxford University Press.
- Joranger, Terje Mikael Hasle og Nils Olav Østrem. 2025. Cleng Peerson. *Store norske leksikon*. URL: Cleng Peerson – norskamerkansk utvandringsspioner

- [Sist oppdatert 25.2.2025. Nedlastet 20.4.2025]
- Joranger, Terje Mikael Hasle. 2025. Lokaldemokrati som ideal og praksis blant norske pionérer i USA 1846–1860. I Hilde Sandvik (red.) *Demokratiet i Amerika-skrekkeksempel eller ideal. Norske oppfatninger av USA gjennom 200 år*. Oslo. Cappelen Damm Akademisk, s. 49–77.
- Kirkebok for den Norske og Danske Brødremenighed i Fort Howard senere forflyttet til Menighedsstedet Ephraim 1850–1870. Kopi i arkivene til Ephraim Historical Foundation, Ephraim.
- Kongeriget Norges Grunnlov. 1814. Lovdata. URL:Kongeriget Norges Grundlov – Lovdata [Nedlastet 20.4. 2025]
- Lewis, Michael J. 2016. *City of Refuge. Separatists and Utopian Town Planning*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Lott, Katie. 1.7.2013. Ephraim: Last Dry Town Standing. *Door County Living*. URL: Ephraim: Last Dry Town Standing - Door County Pulse [O]
- Lovoll, Odd S. *Det løfterike landet. En norsk-amerikansk historie*. Oslo. Universitetsforlaget. (1. utgave opprinnelig utgitt 1983).
- Milwaukee Public Museum. Menominee History. URL: Menominee History Milwaukee Public Museum [Nedlastet 21.4.2025]
- Ministerialbok for Bethania Norsk Ev. Luthersk Menighed, Ephraim, Door County, Wisconsin, 1897–1989. Kopi i arkivene til Ephraim Historical Foundation, Ephraim.
- National Park Service. 2024. Treaty and Land Transaction of 1784. URL: Treaty and Land Transaction of 1784 (U.S. National Park Service) [Sist oppdatert 2.10.2024. Nedlastet 21.4.2025].
- Næss, Harold. 1988. «Introduction: Utopias in Scandinavian America» I *Scandinavian Studies* 60:4 (Høst 1988), 429–436. <https://www.jstor.org/stable/40918985?seq=1>
- Old Economy Village. Brev 26.6.1826 fra Cleng Peerson med flere, Town of Murray, State of New York, til Frederick Rapp, MG 185, Business File, Box 20, Old Economy Village Archives.
- Peltoniemi, Teuvo. 2024. *Paratiiseja raketamassa. Suomalaisten utopiayhteisöjen historiaa*. Helsinki, SKS Kirjat.
- Roos, Merethe. 2025. Konventikkelpakaten. Store norske leksikon. URL: Konventikkelpakaten – Store norske leksikon [Sist oppdatert 12.2.2025. Nedlastet 20.4.2025].
- Semmingsen, Ingrid. 1942. *Veien mot vest. Utvandringen fra Norge til Amerika 1825–1865*. Oslo, H. Aschehoug & Co.
- The Historical Records Survey. 1938. Inventory of the Church Archives of Wisconsin. Moravian Church. Madison, Wisconsin. I arkivene til Ephraim Historical Foundation, Ephraim.
- Weinlick, Reverend John R. The Moravian Church: An Historical Sketch. I *The Moravian Church in America. 1957. Five Hundredth Anniversary Service of the Moravian Church or Unitas Fratrum 1457–1957*. Utgiversted ukjent. I arkivene til Ephraim Historical Foundation, Ephraim.
- Thorsen, Dag Einar. Kommunitarisme. Store norske leksikon. URL: https://snl.no/kommunitarisme?gad_source=1&gad_campaignid=20235937388&gclid=Cj0KCQjwndHEBhDVARIsAGh0g3AfDqwfX73LR1vrINEAPI9ddiQTDom8YA3Uun_FxMIKNDxO0Z9qkZAaAh3jEALw_wcB [Sist oppdatert 22.1.2021].
- Østberg, Kai Peter. 2025. Étienne Cabet. Store norske leksikon. URL: Étienne

Cabet – Store norske leksikon [Sist oppdatert 24.2.2025. Nedlastet 21.4.2025].
Østrem, Nils Olav. 2015. *Den store utferda. Utvandring frå Skjold og Vats til Amerika 1837–1914*. Oslo. Spartacus Forlag/Scandinavian Academic Press.

Muntlige kilder

Intervju med Dawn Volpe, prest i The Moravian Church, Ephraim 21.9.2024.

Here and There¹ Early 19th-Century Transatlantic Emigration and the Discourse on Social Reform

Anja Kirsch
Professor, IFR, NTNU Epost:
anja.kirsch@ntnu.no

Dirk Johannsen
Professor, IKOS, UiO Epost:
dirk.johannsen@ikos.uio.no

Abstract

The European 19th century has been described as the century of utopias and, at the same time, as the century of transatlantic emigration. This article examines how these two histories intersected in a shared spatio-temporal frame: a post-revolutionary chronotope, which distinguished the European «here and now» from the American «there and then» in both temporal and ontological terms. Emerging from the contrasting legacies of the American and the French Revolution, this chronotope structured a migration discourse in which religious separatists and socialist reformers were envisioned as prototypes of a future social order to be realized overseas. Manifest in transnational debates on the land of promise and the land of experiments, we trace the discursive entanglement of emigration, millennialism, social reform, and early communism in the first half of the 19th century. By examining the influence of settler groups such as the Harmony Society, the New Harmony Society, and the Icarians on the social question, we follow the topos of *Here and There* from its religious articulations through its secular translations to the eventual disenchantment of the New World. The act of emigration lost its connotation of a reformist intervention and was increasingly cast as a self-serving reaction to economic conditions. We argue that this shift prefigured the structural logic of later migration theory in which emigrant agency was subjected to a law-like interplay of «push» and «pull» factors.

Keywords:

- transatlantic migration,
- millennialism,
- utopian communities,
- communism,
- chronotope,
- push and pull

¹ This research is part of the research project NC-RoA: Religious and secular worldmaking: Narrative cultures of utopian emigration and the formation of modern regimes of attention, funded by the Research Council of Norway 2023–2027, grant number 334603.

Introduction: The Structure of a European Debate

«Here and There, or, Emigration a Remedy» (1848) presents, at first glance, a family narrative oscillating between poverty and prosperity (see figure 1). The left side of the image – the *Here* – depicts an impoverished family of seven at a street corner in front of a wall plastered with posters in a generic British industrial townscape. The right side – the *There* – offers an alternate vision of the same family: now well-nourished, they are gathered around a richly laid table and

engage in acts of charity, distributing food to a stranger, in what seems to be a distant land, perhaps one of the British colonies, to which the family has successfully emigrated.

The wood engraving appeared in the satirical magazine *Punch*, one of the early Victorian periodicals.² Such textual and visual representations of hunger were widespread in middle-class magazines of the 1840s. They added a different narrative dimension to the so-called «Hungry Forties» than mere newspaper reports did (Boyce 2012:424). In juxtaposing projected poverty and imagined wealth, the illustration tells



Fig. 1: *Here and There; or, Emigration a Remedy*. Caricature in *Punch* vol. 15, no. 364, July 8, 1848, providing an early visual of the 'push / pull' binary in the context of the social question. Bayerische Staatsbibliothek München, 4 Per. 16 b-15, p. 27, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10532065-6.

2. A full-page cartoon, it was published without additional textual framing or commentary.

the story of what would, a century later, be conceptualized in migration studies as «push» and «pull» factors (Lee 1966).³ Already visually encoded is the stereotypical image of the desperate migrant, drawn toward a land of plenty. However, the supposed inevitability of poverty as a push factor is called into question: the image's caption, «Emigration, a Remedy», satirical in tone, implies a fundamental capacity for agency. Two options are laid out side by side: poverty here, prosperity there – *you* decide.

Another plotline is hidden in the image. Here and There also references two sides of a social reformist discourse. The image's coding of the space for the good life by a palm tree draws not only on colonial connotations, but on the utopian literary tradition's 'far away island.' On the side of the Here, in contrast, the posters on the wall feature, next to warnings to vagrants and beggars, announcements of meetings referencing the working-class Chartist movement and advertisements for a lecture on socialism. Both point to alternative visions of social transformation at home – alternatives that would have to be fought for. From the early until the mid-19th century, discourses of emigration and social reform were closely intertwined. Be it religious migrants from the British Isles, France, the German lands, or Scandinavia: «the early emigration rested on political opposition and not merely on the demand for religious freedom» (Østrem 2014:12).⁴

In what follows, we sketch this entanglement of early 19th-century discourses on collective transatlantic emigration and social reform, before turning, in the second part of the article, to its eventual disentanglement. While North America had been the destination for religious emigration of Christian Zionite groups throughout the 18th century, the results of the American and the French Revolution changed both the temporal and the ontological connotations of the American There.⁵ This post-revolutionary chronotope made the US and its frontier a region belonging «not to times past but to the time we are entering» (Arndt 1980b:181–182), and attracted separatist groups marked not only by a new place-bound millennial theology, but by a societal organization very different from their predecessors. The Württemberg separatists who founded the communal capitalistic Harmony Society in 1805 as the nucleus of the Kingdom of Justice became a widely discussed prototype of collective emigration to initiate a new social order. From a European perspective, America became the 'land of experiments' when, by the 1820s, early socialists around Robert Owen translated the religious chronotope into psychological terms, arguing that only There, future society could be built from scratch.

We use the term chronotope in Bakhtin's (1981) sense of the intrinsic connectedness of temporal and spatial relations, adapting it from its original literary-theoretical context to fore-

3. Lee (1966) conceptualized the decision to migrate as based on «a consideration of positive and negative factors at origin and destination» (1966:52), later called push and pull factors.

4. «den tidlege utvandringa kvilte på ein politisk opposisjon og ikkje berre på kravet om religiøs fridom.» All translations from Scandinavian languages and German are by the authors.

5. While this article focuses on the debate with regard to Western European transatlantic emigration, North America was not the only imagined elsewhere for the good life. In the 18th and early 19th centuries, Central Europe and the Russian Empire exerted considerable attraction on contemporaries (see Beer and Dahlmann 1999). For some regions of Europe, the Russian Empire served as a similar «testing ground for alternative modes of communal life» (Crane 2006:54), the potential especially developed within the European revivalist movement, with Tsar Alexander I cast as a messianic figure (Haumann 1992). The pietist writings of Jung-Stilling played a central role in this context (Petrov 2007).

ground the historically specific configuration of distinct temporalities assigned to the European «here and now» and the American «there and then.» As a discursive frame, this chronotope connected early 19th-century European debates on emigration and social reform by defining perceptions of agency, affordance, and the location of social change. As the social question intensified in Europe toward the mid-19th century, the terms of debate on millennial societies began to shift. In the second part of this article, we show how the meanings of *Here* and *There* were renegotiated within an increasingly radicalized European social discourse. In the events leading up to the uprisings of 1848, the young communist movement emerged from a defining controversy over emigration: reform there or revolution here? Echoing conservative anti-emigration propaganda, albeit for different reasons, the communal settlements – often founded as empirical social experiments, with their economic success or failure offering a measure of alternative societal models – were now dismissed as a fancy of sectarian ‘utopians.’ Not only did the disenchantment of the post-revolutionary *Here* and *There* into a reality and dream binary change modes of reform, but it also transformed the understanding of the emigrant. Emigration was redefined from an active, reformist intervention into a passive, self-serving response to socio-economic conditions subsequently captured in the structural logic and implied psychology of modelling the causes of migration as an interplay of push and pull factors.

The Post-Revolutionary Chronotope: Collective Emigration and the Millennium

Sloopers and Separatists

In 1817, the damaged Dutch ship *De Zee*

Ploeg anchored in Bergen. On board were around 400 emigrants from the Duchy of Württemberg, who needed to spend the winter before making another attempt to cross to America the following spring. The motives behind their risky journey were diverse (Anonymous 1822:1): Poor harvests of 1816 had ruined many farmsteads, taxes were high, and the region, previously occupied by Napoleon, had for years been marked by waves of emigration. Württemberg was also the former home of one of the most successful attempts at collective emigration, the Harmony Society, which served as a «model of group migration» (Arndt 1977:241) inspiring many transatlantic crossings throughout the first half of the 19th century. Founded in 1805 by a group of Württemberg separatists, the Harmony Society established its first communal settlement Harmonie at the Connoquenessing in Pennsylvania. In 1814, they relocated to remote Indiana Territory, building Harmonie at the Wabash. Able to house up to a thousand people, their progress and economic success were extensively monitored by both the American and the European press. Later, in 1824, they relocated once more to build their final and most extensive settlement, Oekonomie at the Ohio. Some of the German emigrants aboard *De Zee Ploeg* hoped to be admitted into this famous society.

In her studies of the influence of the events of 1817 on Norwegian emigration, Ingrid Semmingsen (1974; 1976; 1983) concludes it to be likely «that the notion of emigration originated in the contact between Norwegian dissenters – the Haugeans and the Quakers – and the German separatists» (Semmingsen 1976: 136).⁶ Their presence coincides with an

6. «at tanken om utvandring har sitt utspring i kontakten mellom norske dissenter – haugianere og kvekere – og de tyske separatistene.»

early wave of «Amerikafeber [America fever]» among parts of the Norwegian population (Semmingen 1976:133). Also for the young Cleng Pearson (1783–1865), organizer of the first Norwegian group emigration, contact with them seems likely, possibly laying the foundation for his idea of communal living: «His endeavour then, as it still is now, was to unite all Norwegians into a community that should have all property in common» (Ole Rynning in Blegen 1958: 34).⁷ Pearson and the Sloopers left Norway in 1825 to, as *Den Norske Rigstidende* noted polemically, «finde et Canaans land [find a Canaan's land]» (July 25, 1825:1) and, «being poor + penniless in a foreign country», contacted the general manager of the Harmony Society, Frederick Rapp, shortly after their arrival to ask for a loan of 1600 USD (see figure 2). The American historian Mario S. de Pillis argued, based on this contact, that Norwegian emigration started as «a communitarian venture» (de Pillis 1962), posing the question of why the Sloopers would turn to the Harmonists rather than religious communities such as the Quakers, located closer to their prospected upstate New York Kendall colony (Semmingen 1976, 136). Semmingen assumes that the dissenters in Bergen had remained in correspondence with «Rappitene [the Rappites]», here designated after the linen weaver and preacher George Rapp (1757–1847) who initiated the Society (see also Haanes 2021b), but the two letters that document continuing contact were not written by those Germans who actually became Harmonists.⁸ Still, it seems clear that the information about the Harmony Society first arrived via the *De Zee*

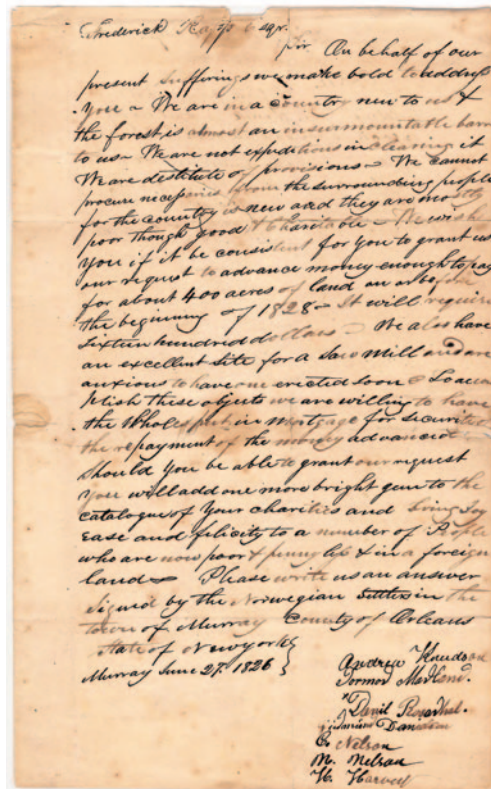


Fig. 2: Letter from the Sloopers and Cleng Pearson to Frederick Rapp, managing director of the Harmony Society, June 10, 1826. The Norwegian emigrants requested \$1,600 to pay off land for the Kendall Colony and to build a sawmill. The mention of their challenges clearing the forest («almost an insurmountable barrier to us») led the Society to decide against offering support. The Society found the venture to appear insufficiently organized, indicating that the Norwegians were not among those destined to establish the earthly Jerusalem. The Sloopers later moved on to the Fox River region in Illinois. Manuscript Group 185, Business File, Box 20. Courtesy of Pennsylvania Historical and Museum Commission, Old Economy Village Archives.

Ploeg in Norway, as the first of many Norwegian newspaper reports about them did not appear until 1819 (*Morgenbladet*, September 9, 1819:2013–2014; Anonymous, *Den Norske Rigstidende*, September 10, 1819:5–6; Christiansand Adresse-Contoirs *Efterretninger*, October 6, 1819:2).

The Post-Revolutionary Chronotope

In learning, by way of personal contacts, about the Harmonists' endeavor, the Norwegians were latecomers to a public European discourse on emigration in the context of social reform. In religious terms, this discourse connected to a new form of premillennialism in which America figured

7. «Hans Bestæbelse var den gang og er endnu, at forene alle Norske til et Samfund, som skulde have al Ejendom tilfølles.»

8. Fourteen of the Germans stranded in Bergen became members of the Society in 1819, for a list see Arndt (1975:692).

as the site of the Second Coming. In socialist terms, it took the form of a millenarianism in which America became the arena to prove the feasibility of alternative orders of society by recreating it from scratch. While part of the transatlantic instantiation of a «Jerusalem Code» (see Haanes 2021a), the role of the Harmony Society in this discourse was far more foundational than acknowledged in Norwegian emigration history. The Society was not simply another reiteration of the type of religious migration that had taken place throughout the 18th century. Zionite millennialist groups like the ascetically withdrawn Society of the Woman in the Wilderness and the Ephrata community, or the expanding Unity of the Brethren (Moravians), Francke Foundation-sponsored Salzburger protestants, and the United Society of Believers in Christ's Second Appearing (Shakers) had set out for refuge during the transition to the millennium or to proselytize all nations as a requirement for the Second Coming. At least initially, America was not a special place *per se* to them, but primarily a periphery. A colony of the British and French, it could not yet be perceived as the place where the economy of Zion was to be installed and Solomon's temple was to be erected as the throne of Christ. As with the later Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, the Harmony Society's endeavor was grounded in a new and quite different chronotope. Specific to the early 19th century, it was based on the assumption of a temporal and ontological difference between Europe and America, emerging from the contrasting results of the

American and the French Revolution. The independence of the US and the enthusiasm of French revolutionaries fighting for the millennial Kingdom of Justice (Eßbach 2014:392–401) while confronted with an accelerating restoration of Europe moving toward a Pentarchy and 'Holy Alliance,' gave renewed meaning to the contrast between 'old' Europe and the 'new' world. As prophesied in Revelation, Europe was stuck in the grip of the dragon with seven heads, manifest in the major monarchies and the papacy. Liberated America, in contrast, allowed both God and humans to act and prepare the ground for the fulfillment of salvation history.

The migration of the Harmonists – or the Sloopers (Haanes 2021b:215) – did not result from the «push» of religious persecution. In Württemberg, a «brother church» with about 2000 members had formed around George Rapp which was not so much suppressed as it had become infamous for doing «as they please» (Arndt 1980a:146; see also Ehmer 2001:329), documented in two decades of formal complaints, reports, and theological assessments (Arndt 1980a). In 1802, Rapp was compared to Thomas Müntzer, leader of the 16th-century Peasants' War, and a major investigation was started, which Rapp responded to by organizing mass gatherings.⁹ After that, they did not so much flee Württemberg but left in a march, singing their travel songs about the whore that is the Lutheran church, and contrasting the Here and There of Europe (rather than just Württemberg) and America: «Here is just war and strife, there is calm without end [...

9. It has been stated that the emigration of the Harmonists followed a period of suppression including a lengthy imprisonment of George Rapp (e.g., Haanes 2021b:212), but this is based on a mistranslation. The «arrests» mentioned in the sources during the time of the investigation refer to a prohibition of selling property, first to ensure a possible seizure of capital, then to secure the currency from deflation resulting from property sales before the mass emigration.

J. How happy we shall be, when led forth from Babel unto North America, where God Himself reigns over us» (Arndt 1980a:449).¹⁰ From an early 19th-century pietist perspective, American freedom of religion could not be understood in a secular and distanced manner, as a mere freedom to engage in 'practices of faith,' but was conceived of as the remaining opportunity for God's active intervention in the world (see also Sundby's contribution to this issue of Tfk). As the woman «clothed with the sun», the church in its original form prophesied in Revelation 12, the Harmonists were to build their abode in the wilderness and birth Christ (Ott 2014).

When discussing the Harmonists historically, the term «Rappites», still common in almost all accounts of religious emigration, is highly misleading, as it is emic to the historical discourse on social reform. Like similar instances of denoting dissident societies as defined by a *leader*, such as denoting the Societies of Friends as «Haugeans», «Rappite» was an early polemical term used by conservative actors to suggest that mass emigration was triggered by a *following* and that the economic success of the movement resulted from a strict and potentially oppressive leadership structure – a stark contrast to the Harmonists' self-understanding of a (gender-neutral) «brotherhood», embarking

towards a better future; a beautiful golden time – where the redeemed human will no longer suffer; where the nations, just like families, will live

together; where there is but one homeland; where there are no leaders; but just fathers: where there are no slaves, just brothers (Harmonie-Gesellschaft 1826: 265).¹¹

Upon arriving in America, George Rapp acted as «agent for the united society of Germans» (Arndt 1980b:42), which then became the legal entity George Rapp & Society to negotiate with Thomas Jefferson and organize the purchase of land. The Harmony Society was founded on February 17, 1805, through the Articles of Association (see Arndt 1980b:80–91). Following the Book of Acts' idea of the church as the congregation having «all things in common» (Acts 4:32), by signing the Articles of Association, applicants gifted all their property to the Society «as if we never had nor possessed the same» (Arndt 1980b:89). In doing so, they placed their labor power at the disposal of superintendents elected by the congregation, and in return, secured access to church, school, and all necessities of life – such as food, medicine, and housing – even in old age or in the event of illness, for themselves and their families. This legal document would endure three Supreme Court rulings (Arndt 1980b:81) and become a foundational paper in the social-reformatory discourse, developing a major influence on the later idea of communism, but not yet understood to be communistic. For the Harmonists, it provided the foundation for the society of the Kingdom of Justice.

It was a new form of life in the New World, for which the Harmonists provided

10. «Hier herrscht nur Krieg und Streit, dort ist die Ruhe ohne End [...]. Wie glücklich sind wir nun, wenn wir von Babel ausgeführt in Nord America, wo Gott uns selbst regiert.»

11. «einer beßern Zukunft entgegen; einer schönern guldenen Zeit – wo der gerettete Mensch nicht mehr erliegen wird; wo die Nationen, gleich eben so viel Familien bey einander wohnen werden; wo es nur Ein Vaterlande geben wird; wo es keine Herrscher geben wird, sondern nur Väter: wo keine Sklaven sind, sonder nur Brüder.»

a benchmark:

we live from a common treasury, and sing our songs of joy. We bring ourselves, in free repose, to health and contentment. [...] How happy we brothers are, that freed from the oppressor's yoke, we live for humanity's good. We are not poor, we are not rich: the great as well as the small are brothers, they are all equal, all members of the fellowship (Harmonie-Gesellschaft 1820:142).¹²

While the individual was taken out of the economic pursuit of gain, the collective action of the «religious company» (Schweizer 1823:183) was decidedly for profit. What started in 1805 with the mass production of houses and facilities to become self-sufficient turned into a «Christian communal capitalism» (see Slaughter 2020 and 2023): a venture of building and selling settlements, trade-marking products, trading stocks, expanding craft shops into factories, and issuing loans to state governments. The revenue was dedicated to building the temple and establishing the New World's – Zion's – millennial economy. The Harmonists served as the custodians of the millennium. It was this context, more than earlier contacts, that made it natural for the Norwegian Sloopers and many other emigrant parties to contact their manager Frederick Rapp for a loan.

The Naturalized Chronotope

The Harmonists' departure into an American There, where «all of creation

seems newer [scheint die ganze Schöpfung neuer]» (Manuscript Hymnal [Maria Vesterin], PM 4.5 AKQ (c. 1816/17):11), quickly became a prototype of both collective emigration and social reform across Europe «that can, due to its success and the stir it caused, be called truly *world-historical*» (Brauns 1833:214).¹³ From the moment of their arrival, the Society's constitution and fate were followed closely in the American daily press (Arndt 1980b:15–16;33–34). In 1810, the first reports of this «frugal, industrious and thriving people» (Cobbett's Weekly Political Register, September 29, 1810:483) made their way back to Europe. The Harmonists' settlements became popular destinations for diplomats, educators, economists, and political scientists – thus entering the genre of the travelogue. The first detailed «account of the association of Harmonie» can be found in the 1810 work of the Irishman Fortescue Cuming, where it was described how «this little republic» of equals had, in terms of Revelation, «made the 'wilderness to blossom as the rose'» (Cuming 1810:497). Particularly influential internationally were the *Travels in the United States of America* (1812) by the Scottish cartographer John Melish, which were published in multiple editions and translations. Detailing their organization and prosperity in contrast to other settlements, Melish transformed the travel report into a foundational medium of the social reform discourse. In the following decades, dozens of accounts documented in great detail the communal social structure of the Harmonist settlements: they often listed, across several pages, the harvest yields of previous years,

12. «aus einer Casse leben wir, und singen Freuden=Lieder. Wir bringen uns in freyer Ruh, Gesundheit und Vergnügen zu. [...] Wie glücklich sind wir Brüder doch, daß wir befreyt vom Treiber=Joch, zum Wohl der Menschheit leben. Wir sind nicht arm und sind nicht reich: der Große wie der Kleine, sind Brüder, sie sind alle gleich, sind Glieder der Gemeine.»

13. «die man wegen ihres Erfolges und erregten Aufsehens wahrhaft *welthistorisch* nennen darf.»

the production and income of workshops, technological innovations and the use of machinery, working hours, and sought to capture the mood and spirit of the inhabitants. European newspapers frequently reprinted these reports for public debates, and the monitoring of social-reformist groups, their everyday lives and economic organization, became increasingly constitutive of the popular image of America.

Melish's report on the Harmony Society also drew the attention of Welsh industrialist and social reformer Robert Owen (1771–1858) to America, who had been experimenting with cooperative trade and free education at his New Lanark textile mill. When the Harmony Society offered their Indiana settlement for sale in 1824, Owen purchased it as a «Village of Unity and Mutual Cooperation» (Lewis 2016: 172). Teaming up with geologist William Maclure (1763–1840), he transported a 'boatload of knowledge' – scientists from the Philadelphia Academy of Natural Sciences and Pestalozzian educators from Europe – up the Ohio River to the remote settlement. As with the Harmonists, the aim was to create «an entire new state of society», only this time it would be based on «useful knowledge» not obtained from scripture but from a thorough reading of the Book of Nature (New-Harmony Gazette, October 1, 1825:1; see Pitzer 2012:41–77). Even though it was a decidedly secular endeavor – a term Owen himself first used in the modern sense in his *Declaration of Mental Independence* (New-Harmony Gazette, July 12, 1826:329), later promulgated by his supporters in the British National Secular Society –, Owen proclaimed *New Harmony* the site and the society from which the millennium would emerge (Rinsma 2019:199). All the tools necessary «to identify and publish data about objects of natural history»

were brought to the «tiny, isolated island of civilization – the equivalent of a futurist lunar base – » at the American frontier (Rinsma 2019:12). The «natural system» was supposed to reveal the blueprint for a reformed society. Settlers were drawn by a range of free educational institutions, and entered inspired debates on how to implement an economic system that would make nature's abundant wealth accessible to all. And while the former Harmonist church was transformed into a lecture hall, the chronotope articulating an ontological difference between the European Here and the American There was sustained. The millennium could only be realized in America. This time, the claim was grounded in a psychological argument.

Owen's and Maclure's approach to the millennial *New Moral World* was grounded in associationism – a theory of mind developed from British empiricism, assuming that all higher cognitive functions arise from the association of ideas. As a blank slate, the human mind would be shaped and inscribed by the conditions of society from the moment of birth. Arbitrary associations, not grounded in reality, would be conveyed through societal «prejudice.» In the Old World, this prejudice had become institutionalized as «superstition»: religion, the nations, the monarchy, hierarchy, ideas of race (New-Harmony Gazette, October 29, 1825:35) were not based on the evidence of the senses, but promulgated through unreflected associations that led to a distorted perception of what is natural. Because the child's mind was a blank slate, a new state of society could only be brought into being in a country and a «preliminary» society that was itself a blank slate. The goal of the provisional New Harmony Society was to establish a temporary space where natural history superseded human history, bridging

the gap between religious New World millennialism and the «millennium of pure reason» (see Baumgartner 1999: 119–149). Far from the reach of European monarchies, factories, and institutional churches, in an isolated community of goods, a new generation could be brought up without prejudice, taught with no «word of speculation» uttered, solely through what presented itself «by the direct exercise of the senses» (Maclure 1968:242,234). This future American generation was supposed to become the first generation to experience the world anew, as it truly was.

With the striking contrast between the Harmony Society and the New Harmony Society, both agreeing on the fundamental aspects of societal organization, but differing in their relation to God and thus, seemingly, changing a key factor in the order of society, American intentional communities first revealed their characters as social «experiments» in a scientific sense. Comparison of their programs and their progress became the basis for addressing fundamental questions of modern statehood through seemingly empirical means: Is religious faith the foundation of a functioning social order? What kind of educational system fosters prosperity? Which forms of freedom and security guarantee productivity? The «case» of New Harmony provided an empirical foundation to the European discourse on social reform in which it started to make sense to differentiate between political, economic, educational, and religious *factors*, to alter them one at a time, and to pose the question of which elements were necessary to create sustainable societies. An increasing number of similar ‘case studies’ began to capture the European imagination, ranging from Pietist Zoarites (Fernandez 2019) to the socialist phalanstères of the Fourierists (Guarneri 1991). Though often

remote and geographically isolated, each of these communal experiments and *special-purpose* migrations unfolded under the watchful eye of the European public. «Whatever version of the utopian dream Europeans embraced», the vision of a new age

in an Eden-like setting, the notion of America as a blank slate upon which the social contract could be drawn anew [...], or the belief that a spacious refuge for religious dissenters might become the millennial Ground—these ideas were imposed on the New World landscape (Guarneri 1994:73).

«Amerika er Experimenternes Land [America is the land of experiments]» (Den Norske Rigestidende, November 29, 1847:2). By the 1840s, when groups such as the millennial Swedish Bishop Hill Colony (‘Jansonites’, Wejrud 2002), or the communist Icarians (Johnson 2022) with Étienne Cabet (1788–1856) set out for the United States, newspapers in Europe and beyond directly announced the beginning of a new attempt «of convincing antiquated Europe of the excellence of their doctrines» (St. Croix Avis, January 22, 1849:4). The rapid rise of the Latter-Day Saints, from which Cabet purchased the town of Nauvoo, further cemented the foundational Here and There dichotomy of an «American Zion» (Park 2024), drawing individual emigrants who envisioned a renewed communal life. The chronotope of a placebound future that allowed the European *here and now* to be criticized through an already enacted *there and then* gave the question of social reform additional urgency, with the radical consequence being promoted by a new movement: early communism.

The Dissolution of the Chronotope: Pre-Revolutionary Emigration Critique

In October 1844, the young Friedrich Engels (1820–1895) informed his friend Karl Marx (1818–1883) in Paris that he intended to write a report on the successful implementation of communism:

The Germans are still very unclear about the practical feasibility of communism; to put an end to this nonsense, I'll write a short pamphlet showing that the thing has already been carried out, and I'll provide a popular account of the practice of communism as it exists in England and America. (Engels [1844] 1963:8)¹⁴

Engels' evidence for the feasibility of communism was the communal emigrant settlements and, in particular, the Harmony Society. His « Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen [Description of the Communist Settlements Recently Founded and Still Existing]» was first published anonymously in December 1844 and aimed to demonstrate both a «general need for a new order of human society» and that communist principles had already become social reality in the settlements being founded «at every moment» in North America (Anonymous [Engels] 1845:335–336). Engels did not, however, offer detailed accounts of the communities he mentioned. While he drew a sharp distinction between the «crude and irrational views» of certain groups whom he considered unrelated to genuine communism (Anonymous [Engels] 1845:327), his criterion of communal prop-

erty enabled him to incorporate the Shakers, Quakers, and the thriving settlements of the Harmony Society into his story of communist success. For this purpose, he downplayed their religious foundations: «Most of the newer settlements are also completely free of religious nonsense, and the English socialists, although very tolerant, are almost all without religion» (Anonymous [Engels] 1845:327).¹⁵

It is unlikely that Engels's judgment stemmed from ignorance. He came from a Pietist background himself and, at the age of eighteen, had already authored a scathing critique of the Elberfeld revival movement and Rhenish Pietism (Engels [1839] 1981:413–432). Although he did not know the emigrant communities firsthand, he, like many of his contemporaries, could draw detailed information from the stream of reports provided by newspapers such as the *Morgenblatt für Gebildete Stände*, the *London Morning Chronicle*, Robert Owen's *New Moral World*, and the *Northern Star* (Leopold 2010: 32;35–36), as well as from an ever-increasing number of travel accounts. In a moment of what Leopold (2012:348) calls «communitarian enthusiasm», the pious settlements became representative of «communism», a term still so open and fluid that it could be made to serve a variety of agendas. Only a few years later, however, these «experiments» in communal property would be subsumed under the demarcation label «utopian socialism» (Marx/Engels [1848] 1999). The sudden shift was, in large part, caused by the debates on emigration taking place among European early communists in the mid-1840s.

14. «Die Germanen sind alle noch sehr im unklaren wegen der praktischen Ausführbarkeit des Kommunismus; um diese Lumperei zu beseitigen, werd' ich eine kleine Broschüre schreiben, das die Sache schon ausgeführt ist, und die England und Amerika bestehende Praxis des Kommunismus populär schildern.»

15. «Von den neueren Ansiedlungen sind auch fast alle ganz frei von religiösen Flausen und die englischen Sozialisten, obwohl sie sehr tolerant sind, haben fast Alle gar keine Religion.»

Emigration and European Communism

Even within Europe, the modeling of societal alternatives was closely bound up with the experience of (internal) migration and exile. As early as the revolutionary upheavals at the end of the 18th century, political refugees had become a global «mass phenomenon» (Jansen 2018: 495; Pestel 2017) and formed the conditions for the emergence of the communist movement. From the 1830s onward, European internal migration reached its peak. The July Revolution in Paris triggered a wave of ‘restorative’ backlash, prompting many radicals to seek refuge. Paris, Zurich, Geneva, Brussels, and London were regarded as liberal and became centers of asylum for dissidents, reformers, and the so-called early socialists, among them figures such as Étienne Cabet and Wilhelm Weitling (1808–1871) before they left for America, Marx, Engels, and many others (Diaz 2021; Lattek 2002). Models of the ideal society were conceived in exile. Yet, their practical enactment overseas soon sparked controversy, as not everyone welcomed transatlantic emigration and the idea that North America was the site of the future.

Parallel to Engels’s enthusiastic portrayal of the North American settlements as proof for the feasibility of communism, one of the leading figures of the early socialist movement in Parisian exile, August Hermann Ewerbeck (1816–1860), published a comprehensive critique of society and social conditions (Ewerbeck 1844:2–4). His starting point was an emigrant community as imagined and popularized by the Swiss brush-maker Andreas Dietsch (1807–1845) who had outlined his *Vision of the Millennial Kingdom* (1842), followed by *The Founding of New Helvetia* (1843), a practical guide for

prospective emigrants that would locate this place of happiness in North America. Ewerbeck’s piece already reads like a modern analysis of an imbalance in migration dynamics: Emigration, he argued, was driven by economic hardship. The hope for a better life, the «pull» factor in present terminology, however, was only present in the stories told by fraudulent recruiters and smugglers, American speculators, and adventurers who shamelessly exploited the hopes of the destitute. Tolerating the emigration business meant causing misery while weakening the European economies through the outflow of skilled labor. Ewerbeck’s central concern, however, was that mass emigration would undermine the socialist movement: «For Europe, people of energy and talent are urgently needed on the new battlefield.» (Ewerbeck 1844:3)¹⁶

Three years later, Ewerbeck had changed his mind. In the preface to his German translation of the utopian novel *Voyage en Icarie* (1840/42) by French communist Étienne Cabet, he praised Cabet’s «höchst großartigen Auswanderungsplan nach Amerika [magnificent emigration plan to America]» (Ewerbeck 1847:XX). By now, however, he stood rather alone – at odds with most French and German exile communists, as well as with the English social reformers. Despite strong warnings from Icarian exiles in London (Bensimon 2021:276; Höppner and Seidel-Höppner 2002:187–188), Cabet had issued a call for emigration in his newspaper *Le Populaire de* 1841, referencing his novel: «Allons en Icarie! [Off to Icaria!]]» (*Le Populaire*, May 9, 1847:4), an appeal that attracted media attention all over Europe. Further appeals to workers (*Le Populaire*, May 16, 1847:4) and to women (*Le Populaire*, May 23, 1847:4)

16. «Für Europa sind überdies Leute von Energie und Talent auf dem neuen Kampfplatze hochnöthig.»

followed. While conservative commentators met Cabet's ambition to get one million communists to «one of the remotest regions, to which the civilization and corruption of our time have not yet penetrated»¹⁷ with the question of how many communists he believed possibly exist (e.g. Trondhjems Stiftstidende, June 28, 1847:3; see Leipziger Zeitung, May 27, 1847:2495) and otherwise wished him, polemically, «Glückliche Reise! [Happy travels!]» (e.g., Der Humorist, May 31, 1847:314), the response of communist actors was by now largely negative (Johnson 1974:243–250; Höppner and Seidel-Höppner 2002:186–197; 652–662). In two lengthy rebuttals, one of the leading French communist newspapers harshly condemned the emigration appeal (La Fraternité de 1845, no. 29, May 1847:242–244; no. 30, June 1847:249–250). The plan, they argued, was unfeasible, indeed, impracticable with Cabet's diverse following and the difficult climatic conditions at the proposed destination. Even more serious, however, was the assessment that emigration amounted to a form of individual pursuit of happiness. Communism was a task for *all* of humanity and could only be realized collectively. Emigration, they concluded, was immoral. Similar arguments had already been voiced by German exile communists in London, who had repeatedly returned to the emigration question in the context of their foundational debates on the principles of communism (see Diskussionen [1845–1846] 1970:214–237). While a few supporters still saw America in the light of the Owenite chronotope as the only «firm ground [fester Boden]» on which «humanity could mature

for this noble purpose [communism]»¹⁸, dissenting voices predominated: «Are we to emigrate to America and enjoy our lives in the cozy seclusion of a communist colony? No! We are working for posterity.»¹⁹ (Diskussionen [1845–1846] 1970:215,220) Communism meant to serve a higher purpose, and that purpose increasingly came to be seen as irreconcilable with emigration and the post-revolutionary chronotope.

Leading members of the Fraternal Democrats, the first international workers' movement and central hub within the European exile network (Bensimon 2021:277), joined French and German communists in rejecting Cabet's plans. In his keynote address at the second anniversary celebration on September 20, 1847, one of the speakers, Ernest Charles Jones, emphatically warned against the «two dangers» to the communist movement: emigration and fragmentation. Emigrants, who are «the strongest, the most enterprising», are most urgently needed in Europe: «*Here*, every day, they grow more strong; *there* they stand alone.» Here, was the appeal, «you must found your colonies» (Northern Star, September 25, 1847:8).

By the mid-1840s, the radicals' argument and language began, in this way, to approximate a long-established conservative anti-emigration discourse. From the theological side, it had been argued that emigration violates the call to bear suffering within one's ordained social station. From the perspective of nation-building endeavors, emigrants simply withdrew their productive force. The influential German political theorist Friedrich List, who had visited the Harmony Society in their settlement

17. «et af de yderste Landstrøg, hvorhen vor Tids Civilisation og Fordærvethet endnu ikke er trængt.»

18. «die Menschheit noch eher zu diesem edlen Zweck reifen kann.»

19. «Sollen wir auswandern nach Amerika und in der gemüthlichen Zurückgezogenheit einer kommunistischen Kolonie uns unseres Lebens freuen? Nein! Wir arbeiten für die Nachwelt.»

Oekonomie to study their socio-economic organization and discussed it in a series of writings, argued in *The National System of Political Economy* (1841) that from «a national point of view», a limited and highly targeted emigration would be of value in the creation of transnational trade networks, but questioned what «good is it if the emigrants to North America become ever so prosperous» (List [1841] 1904:345). Efforts to gain prosperity needed to be directed towards the nation. Polemics about the emigrant abandoning his fatherland were omnipresent in the anti-emigration propaganda

(e.g., Strandhagen 2024). The communists and radicals now began to echo this voice, albeit identifying another purpose with staying here: while the future society needed to be built from scratch, the old needed to be torn down.

The Collapse of the Chronotope

Here and There, along with the ontological and temporal distinctiveness of the There, began to collapse. In the 1845 *Fliegende Blätter* caricature «The German Emigrant», a typical here-there representation is altered to depict two contrasting scenes titled «Dream and Reality» (see fig. 3). The upper image, «The Lottery Player», contrasts imagined winnings and a resulting inversion of social roles with the actual losses of gambling and the given social reality. In the «Dream», the debtor can dismiss his now subservient creditor with disdain («Here is your money – now out the door with you»), because «It is the rich man's right to be uncivil.» In «Reality», the economic and social hopes are undercut. Creditors in capitalist attire do not care for the «hopeless torments» of the poor. The lower illustration, «The German Emigrant», similarly contrasts the dream of America with a bitter reality. The dream is a fantasy of colonial authority and wealth: «Yes, yes, that's it, it surely must be so, / That's how I picture life across the

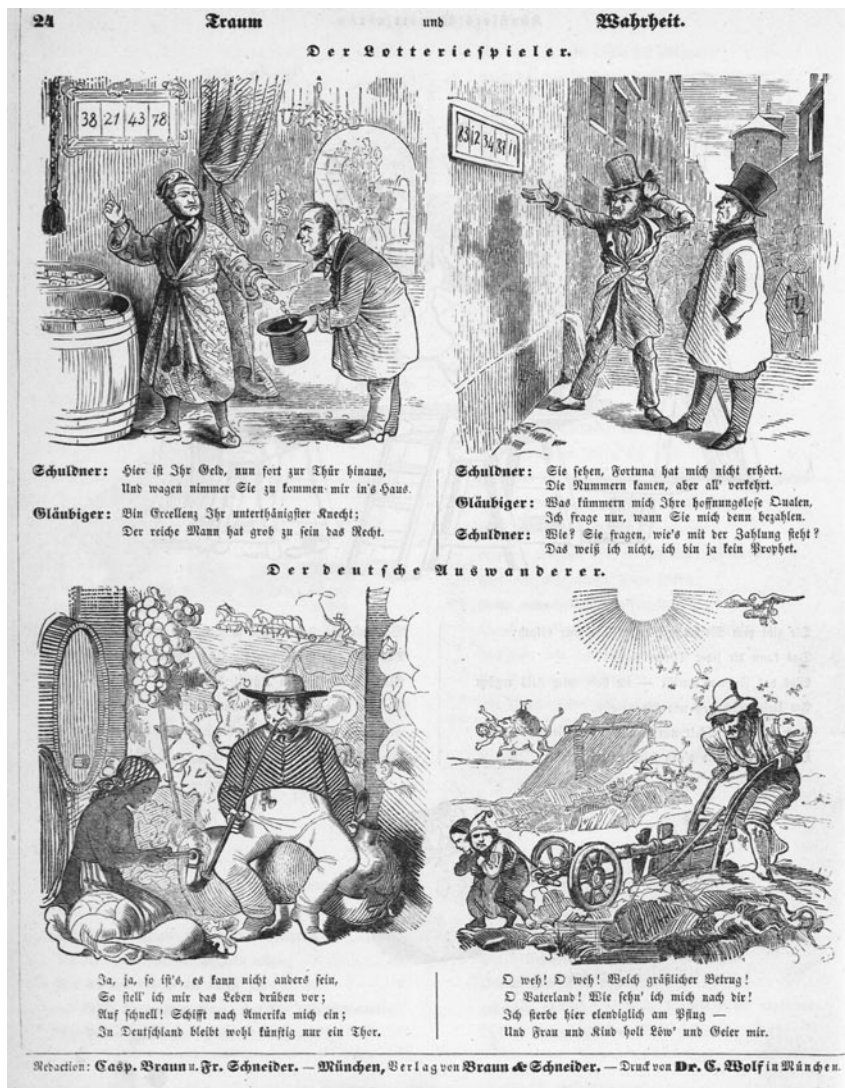


Fig. 3: *Traum und Wahrheit*. Caricature in *Fliegende Blätter* vol. 1, no. 3, 1845. Here and There are just the same. Just as the lottery player imagines himself able to pay off his creditors and expel them from his house, the German emigrant may dream of a life of prosperity and (colonial) authority. Both, however, are overtaken by reality, in which no one cares about their «hopeless torments.» Universitätsbibliothek Heidelberg, *Fliegende Blätter* – 1.1844/45, Nr. 3, p. 24, doi.org/10.11588/diglit.2111#0028.

sea; / Now quick! Put me on a ship to go; / In Germany, fools are all that's left to be.» The reality, however, is a nightmare. Swarmed by mosquitoes, the emigrant suffers under a blazing sun with his plough drawn by his children: «Oh woe! Oh woe! What dreadful, ghastly fraud! / Oh Fatherland! How I long to be with thee! / I die here wretchedly behind the plough – / While lion and vulture take my wife and baby.» «The German Emigrant» is no anti-emigration propaganda, just as «The Lottery Player» is no critique of working-class gambling habits. The message is a social commentary: there is no escape from poverty in the capitalist system. In later renditions of the popular motif, however, the upper half of the picture would be left out, disconnecting the emigrant discourse from this element of social critique. Still, the «lottery player» already erodes the post-revolutionary chronotope of the Here and There, which had made the emigrant a leading agent of social change. There is no place-bound future, no distinctive quality to an independent America.

By 1847, the mood within the communist movement had ultimately turned, with new lines of argument emerging constantly. Emigration contradicts the true nature of communism: a community of goods, such as the Harmony Society, could not be established by a small group without taking on «a wholly exclusive, sectarian character [einen völlig ausschließenden, einen sektenartigen Charakter].» Also new was the warning that the United States was a nation like any other: «Let anyone who wishes to go to America with Cabet first read a report on the persecutions that the Mormons—a reli-

gious-communist sect—have been and still are subjected to there»²⁰ (Anonymous [Schapper] 1847:6–7). The «Auswanderungstaumel [emigration frenzy]» needed to stop because people who strive for «eine bessere, eine neue Welt [a better, a new world]», are gravely mistaken if they project this hope onto America. With the republic – or happiness – not simply to be found there, it must be fought for here (Anonymous 1847:14). For the communist movement, transatlantic emigration increasingly collided with their establishment as a *European* force. If it turned out that communist society could be realized only There, communism would cease to be a universal model of social organization or a task for all humanity. What was at stake was no longer the practical feasibility of the model, for which Engels had declared the pietists to be communists, but its universal validity.

Until 1846, Engels had still defended the settlement societies against «trivial nonsense» that had been «voiced against the colonies»²¹ by emigration critics (Engels [1846] 1963:63). By 1847, matters had changed. The successful American Revolution and the failed French Revolution no longer defined the temporal frame: it was the *upcoming* revolution that would define the future. Rather than fleeing from prevailing conditions, the imperative was to change them – if necessary, by force. In the *Manifesto of the Communist Party*, hastily completed and published amid the upheavals of the February Revolution in 1848, alternative socialist and communist doctrines were ultimately designated as «utopian socialism.» Conceptually, this utopian socialism may have encompassed more than just communitarian modes of life (see Leopold

20. «Möge Jeder, welcher mit Cabet nach Amerika gehen will, zuerst einen Bericht über die Verfolgungen lesen, denen die Mormonen, eine religiös-kommunistische Sekte, dort ausgesetzt waren und noch sind.»

21. «schwätzt er [Hermann Kriege, a socialist who had emigrated to the US] einiges triviale Zeug gegen die Kolonien.»

2012:349; Leopold 2005). In the *Manifesto*, however, it was defined and exclusively exemplified by the «fehlschlagende Experimente [failing experiments]» of the emigrants, who «are still dreaming of the experimental realization of their social utopias», the «founding of individual phalansteries» (Charles Fourier), the «establishment of home colonies» (Robert Owen), or the «erection of a little Icaria» (Étienne Cabet) – «pocket-edition of the New Jerusalem» (Marx/Engels [1848] 1999: 53,54).²² It was all a dream. The *Manifesto* reduced the emigrants to dreamers who had fled abroad *before* the revolution and whose property, accordingly, would be confiscated in the new societal order, as they had failed to act (Marx/Engels [1848] 1999:42). Utopianism and emigration became conceptually linked, and this association entered directly into the theoretical foundations of communism and the wider discourse on social reform.

Conclusion

The motif of *Here* and *There*, translated into «reality» and «dream», now turned against the emigrant. *Per Svensson's Colony in America* (1869) (see figure 4) depicts another confrontation of an emigrant's dream with reality, stripped of all social critique. A colonial fantasy («As he imagined it») turns out to be a nightmare («As it really was») of physical labor and cannibalistic rituals. At a time when Swedish mass emigration to North America was approaching its peak, this illustration in the Swedish quarterly *Läsning för folket* accompanied a cautionary tale. The gullible Per falls for dubious promises, leading him to abandon his homeland to seek a better life in America. Having ended up in miserable living

conditions, he devotes himself to warning others not to make the same mistake (Barton 1994:71–72). Emigration is no remedy.

Svensson's imagined world, the *There* of the Harmonists, Owenites, and Icarians, draws on motifs from the fictional Land of Cockaigne such as the hammock and an overflowing fishing net. Fooled by an emigration agent, he has fallen victim to his poor judgment. His false ideas are mocked and ridiculed. An alternative is no longer present. The actual conditions in the *Here* are left unaddressed, as is any reference to social alternatives. The *There* is no longer associated with any higher ambition, no vision of a good society or ideal life. Instead, the image suggests that Svensson would have been satisfied with just a little more, reducing emigrant hopes and dreams to idleness and the satisfaction of basic needs. Where the lottery player still offered a binary visual structure of labor versus capital, Per Svensson's suffering is no longer part of a larger social diagnosis. Instead, it appears self-inflicted. Systemic injustice is rendered as personal failure. The image presents a visual critique of utopianism in the service of the national political goal of deterring emigration. *Reality* is set in opposition to *false imagination*. But Svensson shows remorse: he repents for having had hopes.

In the context of the early 19th-century emigration discourse, the term utopia, once denoting an ideal state design and later deployed as a «political fighting word» against socialist doctrines (Hölscher 1997:767), became an internal marker of differentiation used to distinguish between correct and false understandings of social reform and nascent communism. Instead of a blueprint for the good place to be actively

22. «träumen noch immer die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstere, Gründung von home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens – Duodez-Ausgabe des neuen Jerusalems –.»



Fig. 4: Per Svenssons nybygge i Amerika. Caricature in *Läsning för folket* 35, 1869. In removing the *Here*, the social criticism is removed. Rather than affording an alternative, the *There* remains an illusion. Wikimedia commons, public domain.

realized from scratch, *utopia* now signaled expressions of (false) imaginations. The critique of utopian ideals turned into the critique of the utopians. In the *Manifesto*, the emigrants were dreamers who had evaded their moral and political obligation to fight for the good at home. The critique of ideas became a critique of actions or of the lack thereof, feeding into the wider emigration discourse. The 1848 revolutions redirected reform energies from overseas settlement schemes to the struggle for change in Europe. In the context of nation building, raising mass emigration appeared as a drain on economic productivity and a weakening of political capacity at home. In the collapse of the chronotope, radical, national, and conservative critiques of emigration led to the same conclusion: The emigrants followed a chimera to escape from reality, betraying the good cause – whether that be the responsibility to one's own community, fatherland, nation, or class.

This anti-utopian impulse, embedded in the disenchanted *Here* and *There* dichotomy, remains inscribed in the genealogy of contemporary debates on migration. Since the mid-19th century, national economic theory (e.g., List 1841) and international demographic statistics (e.g., Adolphe Quételet, see Rygiel 2024) provided the structural and statistical logic by which migration would be *explained* by unfavorable conditions in one place and attractive opportunities in another. Poverty, persecution, and the individual's passive hope for a better life remain core interpretative patterns of (historical) migration research as much as of popular political debates on migration (Garelli & Tazzioli 2021). What once belonged to a specific and contested historical discourse was, by the close of the «utopian century» (Kumar 1987:33), rearticulated as the «laws of migration» (see Ravenstein 1885): unfavorable conditions in the place of origin and attractive oppor-

tunities elsewhere trigger movement. The law-like principle was subsequently codified through the identification of statistically normalized «reasons» for migration (Lee 1966) and eventually embedded in the functionalist language of «push» and «pull» factors.²³ The migrant had turned from an activist into a sport of faith.

References

- Arango, Joaquín 2000. Explaining migration. A critical view. *International Social Science Journal*, vol. 52 (165), pp. 283–296.
- Arndt, Karl J. 1977. George Rapp's Harmonists and the beginnings of Norwegian migration to America. *The Western Pennsylvania Historical Magazine*, vol. 60 (3), July 1977, pp. 241–263.
- Bakhtin, Mikael 1981. Forms of time and of the chronotope in the novel. Notes toward a historical poetics. In Holquist, Michael (ed.). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Slavic Series, NO. 1. Translated by Caryl Emerson, Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, pp. 84–258.
- Barton, H. Arnold 1994. *A Folk Divided. Homeland Swedes and Swedish Americans*. Uppsala, Almqvist & Wiksell International.
- Baumgartner, Frederic J. 1999. *Longing for the End. A History of Millennialism in Western Civilization*. New York, St. Martin's Press.
- Beer, Mathias and Dittmar Dahlmann (ed.) 1999. *Migration nach Ost- und Südost-europa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen, Formen Verlauf, Ergebnis*. Stuttgart, Thorbecke.
- Bensimon, Fabrice 2021. Continental exiles, Chartists and socialists in London (1834–1848). *History of European Ideas* vol. 47 (2), pp. 271–284.
- Boyce, Charlotte 2012. Representing the 'Hungry Forties' in Image and Verse. The Politics of Hunger in Early-Victorian Illustrated Periodicals. In *Victorian Literature and Culture* vol. 40 (2), pp. 421–449.
- Crane, Susan A. 2006. Holy Alliances: Creating Religious Communities after the Napoleonic Wars. In Michael Geyer and Lucian Hölscher (eds.). *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*. Göttingen, Wallstein, pp. 37–59.
- De Haas, Hein 2023. *How Migration Really Works. The Facts About the Most Divisive Issue in Politics*. New York, Basic Books.
- De Haas, Hein 2021. A theory of migration: the aspirations-capabilities framework. *Comparative Migration Studies* vol. 9 (8), pp. 1–35.
- De Pillis, Mario S. 1962. Cleng Peerson and the Communitarian Background of Norwegian Immigration. *Norwegian-American Studies* vol. 21, pp. 136–157.
- Diaz, Delphine 2021. European Asylum Capitals during the Nineteenth-Century. *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* (online), published on May 19, 2021, consulted on 01/04/2025. Permalink: <https://ehne.fr/en/node/14086>.
- Ehmer, Hermann 2001. Der ausgewanderte Pietismus. Pietistische Gemeinschaftsprojekte in Nordamerika. In Rainer

23. Since then, the model has been thoroughly criticized and formally abandoned for its analytical limitations and oversimplifications (de Haas 2021). Still, thinking on migration long remained «mired in nineteenth-century concepts» (Massey et al. 1993:432) and single cause style explanation (see Arango 2000:293) – despite the fact that both the 'grandfather' and the 'father' of the push/pull model were themselves skeptical of causal determinism (Ravenstein 1885:198; Lee 1966: 50–51). It has been argued that the 'spirit' of the model (general reasons, causes, the idea of factor-drivenness and functionality) still prevails (de Haas 2023:63), inscribed in the functionalist framework of migration studies.

- Lächele (ed.). *Das Echo Halles: Kulturelle Wirkungen des Pietismus*. Tübingen, bibliotheca academica, pp. 315–357.
- Eßbach, Wolfgang 2014. *Religionssoziologie I. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Stuttgart, Fink.
- Fernandez, Kathleen M. 2019. *Zoar. The Story of an Intentional Community*. Kent, The Kent State University Press.
- Garelli, Glenda and Martina Tazzioli 2021. Migration and ‘pull-factor’ traps. *Migration Studies* vol. 9 (3), pp. 383–399.
- Guarneri, Carl J. 1994. The Americanization of Utopia: Fourierism and the Dilemma of Utopian Dissent in the United States. *Utopian Studies*, vol. 5 (1), pp. 72–88.
- Guarneri, Carl J. 1991. *The Utopian Alternative: Fourierism in Nineteenth-Century America*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Haanes, Vidar L. 2021a. In Search of the New Jerusalem: Millennial Hopes and Scandinavian Immigrants to America. In Ragnhild J. Zorgati and Anna Bohlin (eds.). *Tracing the Jerusalem Code. Volume 3: The Promised Land. Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca. 1750–ca. 1920)*. Berlin/Boston, de Gruyter, pp. 189–211.
- Haanes, Vidar L. 2021b. Haugianere i Amerika. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* vol. 75 (1–2), pp. 211–229.
- Haumann, Heiko 1992. ‚Das Land des Friedens und des Heils‘: Russland zur Zeit Alexanders I. als Utopie der Erweckungsbewegung am Oberrhein. In Martin Brecht, Friedrich de Boor, Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Hartmut Lehmann, Arno Sames, Hans Schneider and Johannes Wallmann (eds.). *Pietismus und Neuzeit 18*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 132–154.
- Hölscher, Lucian 1997. Utopie. In Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* vol. 6. Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 733–790.
- Höppner, Joachim and Waltraud Seidel-Höppner 2002. *Etienne Cabet und seine Ikarische Kolonie: Sein Weg vom Linksliberalen zum Kommunisten und seine Kolonie in Darstellung und Dokumentationen*. Frankfurt, Peter Lang.
- Jansen, Jan 2018. Flucht und Exil im Zeitalter der Revolutionen. *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 44 (4), pp. 495–525.
- Johnson, Christopher H. 2022. Etienne Cabet and the Icarian Movement in France and the United States. In Marcel van der Linden (ed.). *The Cambridge History of Socialism, Vol. 1*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 188–213.
- Johnson, Christopher H. 1974. *Utopian Communism in France. Cabet and the Icarians, 1839–1851*. Ithaca & London, Cornell University Press.
- Kumar, Krishan 1991. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lattek, Christine 2002. *Revolutionary Refugees. German socialism in Britain, 1840–1860*. London, Routledge.
- Lee, Everett S. 1966. A theory of migration. *Demography* vol. 3 (1), pp. 47–57.
- Leopold, David 2012. ‘Socialist Turnips’. The Young Friedrich Engels and the Feasibility of Communism. *Political Theory*, vol. 40 (3), pp. 347–378.
- Leopold, David 2010. ‘All Tell the Same Tale’. The Young Engels and Communal Settlements in America and England. *Marx-Engels Jahrbuch 2009*. Berlin, Akademie, pp. 7–46.
- Leopold, David 2005. The structure of Marx and Engels’ considered account of utopian socialism. *History of Political Thought*, vol. 25 (3), pp. 443–446.

- Lewis, Michael L. 2016. *City of Refuge: Separatists and Utopian Town Planning*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Massey Douglas S. et al. 1993. Theories of international migration: A review and appraisal. *Population and Development Review* vol. 19 (3), pp. 431–466.
- Østrem, Nils Olav 2014. *Norsk utvandrings-historie*. Oslo, Det Norske Samlaget (2. utgåve).
- Ott, Alice T. 2014. *The Sunwoman in the Wilderness: The Religious Beliefs and Practices of George Rapp's Harmony Society*. Lexington, Emeth Press.
- Park, Benjamin 2024. *American Zion. A New History of Mormonism*. New York, Liverlight.
- Pestel, Friedemann. 2017. French Revolution and Migration after 1789. *Europäische Geschichte Online (EGO)*, ed. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2017-07-11. URL: <http://www.ieg-ego.eu/pestelf-2017-en> [Downloaded 17.02.2025]
- Petrov, Sergey 2007. The Pursuit of Solyma. Johann Heinrich Jung-Stilling's Letters as Part of His Spiritual Autobiography. *Historical Papers 2007: Canadian Society of Church History*, pp. 31–41.
- Pitzer, Donald E. 2012. *New Harmony Then and Now*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Rinsma, Ritsert 2019. *Eyewitness to Utopia. Scientific Conquest and Communal Settlement in C.-A. Lesueur's Sketches of the Frontier*. Heuqueville, Heiligon.
- Rygiel, Phillippe 2024. How Many Leave Europe and Why Do They? The Birth of Statistics on Global Migration. Brussels 1853. *Journal of Migration History* 10 (2), pp. 202–222.-
- Semmingsen, Ingrid 1983. Haugeans, Rappites, and the Emigration of 1825. *Norwegian-American Studies* vol. 29, pp. 3–42.
- Semmingsen, Ingrid 1976. De tyske emigranter i Bergen 1817–18. *Bergens Historiske Forening Skrifter* no. 75/76, pp. 120–138.
- Semmingsen, Ingrid 1974. A Shipload of German Emigrants and Their Significance for Norwegian Emigration of 1825. In Arnold Barton (ed.), *Scandinavians and America: Essays Presented to Franklin D. Scott*. Chicago, Swedish Pioneer Historical Society, pp. 183–192.
- Slaughter, Joseph P. 2023. *Faith in Markets: Christian Capitalism in the Early American Republic*. New York, Columbia University Press.
- Slaughter, Joseph P. 2020. Harmony in Business: Christian Communal Capitalism in the Early Republic. *Enterprise & Society* vol. 21 (3), pp. 716–767.
- Strandhagen, Kristian 2024. *Hvordan formes utvandrerene som fenomen i norsk offentlighet i årene mellom 1825 og 1850?* Master thesis, University of Oslo.
- Wejryd, Cecilia 2002. *Läsarna som brände böcker. Erik Jansson och erikjansarna i 1840-talets Sverige*. PhD-thesis, Uppsala University.

Sources

- Anonymous 1819. Buechlers Reise i Amerika. *Den Norske Rigstidende*, no. 73, September 10, 1819, pp. 5–6.
- Anonymous. 1822. En Norsk Sømands Reiser i de sidste fire Aar. Reise til Baltimore. *Morgenbladet*, vol. 4, no. 197, July 11, 1822, pp. 1533–1536.
- Anonymous [Friedrich Engels] 1844 (1845). Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen. In Hermann Püttmann (ed.). *Deutsches Bürgerbuch für 1845*. Darmstadt, C. W. Leske, pp. 326–

- Anonymous [Karl Schapper] 1847. Der Auswandererplan des Bürgers Cabet. *Kommunistische Zeitschrift* Nr. 1, *Probeblatt* (September 1847), pp. 6–8.
- Anonymous 1847. Die deutschen Auswanderer. In *Kommunistische Zeitschrift* Nr. 1, *Probeblatt* (September 1847), pp. 14–15.
- Arndt, Karl J.R. (ed.) 1975. *A Documentary History of the Indiana Decade of the Harmony Society 1814–1824, Volume 1, 1814–1819*. Indianapolis, Indiana Historical Society.
- Arndt, Karl J.R. (ed.) 1980a. *George Rapp's Separatists. The German Prelude to Rapp's American Harmony Society. A Documentary History*. Worcester, Harmony Society Press.
- Arndt, Karl J.R. (ed.) 1980b. *Harmony on the Connoquenessing. George Rapp's First American Harmony, 1803–1815*. Worcester, Harmony Society Press.
- Blegen, Theodore C. 1958. *Amerikabrev*. Oslo, Aschehoug.
- Brauns, Ernst Ludwig 1833. *Amerika und die moderne Völkerwanderung. Nebst einer Darstellung der gegenwärtig zu Ökonomie – Economy – am Ohio angesiedelten Harmonie-Gesellschaft*. Potsdam, Verlag der Vogler'schen Buchhandlung.
- Cabet, Étienne 1842. *Voyage en Icarie. Roman philosophique et social*. Paris, J. Mallet. 2nd edition.
- Cobbett's Weekly Political Register, vol. 18, no.15, September 29, 1810.
- Christiansand Adresse-Contoires Efterretninger, vol. 5, no. 80, October 6, 1819.
- Cuming, Fortescue 1810. *Sketches of a Tour to the Western Country, Through the States of Ohio and Kentucky; A Voyage Down the Ohio and Mississippi Rivers, and a Trip Through the Mississippi Territory, and Part of West Florida. Commenced at Philadelphia in the Winter of 1807, and Concluded in 1809*. Pittsburgh, Cramer, Spear & Eichbaum.
- Den Norske Rigstidende*, vol. 11, no. 59, July 25, 1825.
- Der Humorist*, vol. 1, no. 129, May 31, 1847.
- Diskussionen im Kommunistischen Arbeiterbildungsverein in London, 18. Februar 1845 – 14. Januar 1846. (1845–1846) 1970. In Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion and Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (ed.). *Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien. Band 1, 1836–1849*. Berlin, Dietz, pp. 214–238.
- Engels, Friedrich 1846 (1963). Engels an das Kommunistische Korrespondenz-Komitee in Brüssel, 23. Oktober 1846. In Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (ed.). *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke Band 27*. Berlin, Dietz, pp. 60–64.
- Engels, Friedrich 1844 (1963). Engels an Marx in Paris, Barmen, Anfang Oktober 1844. In Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (ed.). *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke Band 27*. Berlin, Dietz, pp. 5–8.
- Engels, Friedrich 1839 (1981). Briefe aus dem Wuppertal. In Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (ed.). *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke Band 1*. Berlin, Dietz, pp. 413–432.
- Ernst, Ferdinand 1820. *Bemerkungen auf einer Reise durch das Innere der vereinigten Staaten von Nord-Amerika im Jahre 1819*. Hildesheim, J.D. Gerstenberg.
- Ewerbeck, August Hermann 1844. Die Helvetische Colonie nach Missouri (Nord-Amerika). *Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift* No. 36 (July 18, 1844), pp. 2–4. Unaltered reprint with an introduction

- by Walter Schmidt. Leipzig, Central Antiquarian Bookshop of the German Democratic Republic, 1975.
- Ewerbeck, August Hermann (alias Dr. Wendel-Hippler). 1847. Vorwort des Übersetzers (Translator's preface). In Étienne Cabet. *Reise nach Ikarien. Aus dem Französischen von Dr. Wendel-Hippler*. Paris, Bureau au Populaire, pp. I-XX.
- Harmonie-Gesellschaft 1826. *Feurige Kohlen der aufsteigenden Liebesflammen im Lustspiel der Weisheit*. Oekonomie, Harmoniegesellschaft.
- Harmonie-Gesellschaft. 1820. *Harmonisches GesangBuch Theils Von andern Authoren Theils neu verfaßt*. Allentown, Heinrich Ebner.
- La Fraternité de 1845: Organe du communisme*, vol. 3, no. 29, May 1847.
- La Fraternité de 1845: Organe du communisme*, vol. 3, no. 30, June 1847.
- Le Populaire*, vol. 6, no. 6, May 9, 1847.
- Le Populaire*, vol. 6, no. 7, May 16, 1847.
- Le Populaire*, vol. 6, no. 8, May 23, 1847.
- Leipziger Zeitung*, no. 126, May 27, 1847.
- List, Friedrich (1841) 1904. *The National System of Political Economy*. Translated by Sampson S. Lloyd. London, Longmans, Green and Co.
- Maclure, William 1968. Opinions on Various Subjects. In J.F.C. Harrison (ed.). *Utopianism and Education. Robert Owen and the Owenites*. New York, Teachers College Press, pp. 231–256.
- Manuscript Hymnal (Maria Vesterin) 1816/1817. MG 185.I, PM 4.5 AKQ. Old Economy Village Archives, Ambridge, PA.
- Marx, Karl and Friedrich Engels. (1848) 1999. *Manifest der kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus*. Afterword by Iring Fetscher. Stuttgart, Ph. Reclam.
- Melish, John 1812. *Travels in the United States of America, in the Years 1806 & 1807, and 1809, 1810, & 1811*, Vol. 2. Philadelphia, T. & G. Palmer.
- New-Harmony Gazette*, vol. 1, no. 1, October 1, 1825.
- New-Harmony Gazette*, vol. 1, no. 5, October 29, 1825.
- New-Harmony Gazette*, vol. 1, no. 42, July 12, 1826.
- Ravenstein, Ernst 1885. The laws of migration. *Journal of the Statistical Society of London* vol. 48 (2), pp. 167–235.
- Ræder, Munch 1847. Uddrag af Breve fra Amerika. *Den Norske Rigstidende*, vol. 55, no. 281, November 29, 1847.
- Schweizer, Johannes 1823. *Reisebeschreibung nach Nordamerika und durch die bedeutendsten Theile desselben*. Ebnat, Abraham Keller.
- St. Croix Avis*, 1st quarta, no. 529, January 22, 1849.
- The Northern Star, and National Trades' Journal*. Vol. X, no. 518, September 15, 1847.
- Trondhjems Stiftstidende*, vol. 19, no. 52, June 28, 1847.

Att passera som svensk(språkig)

Unga finlandssvenska migranter i Sverige

Blanka Henriksson

Institutionen för humanvetenskap, Åbo Akademi

Epost: blanka.henriksson@abo.fi

Abstract

Migration from Finland to Sweden has a long-standing tradition, with a notable peak in labour migration during the latter half of the 20th century. Today this tendency is especially pronounced among young Swedish-speaking Finnish citizens, who frequently engage in temporary or permanent relocation to Sweden. The motivations for this mobility are numerous, but the opportunity to utilise one's mother tongue in daily life frequently serves as a motivating factor. The present article employs the theoretical framework of 'passing' to analyse interviews with young Swedish-speaking Finnish adults residing in Sweden. In this context, passing is defined as the act of concealing one's identity within a crowd, thereby evading detection as a deviation from the group to which one aspires to belong.

Despite the informants being Swedish speakers who identify with the Swedish-speaking culture, they encounter restrictions in their ability to self-identify as Swedish speakers in interactions with the majority population in Sweden. The informants are attributed an outsider status and an immigrant identity with which they do not identify. In order to pass, a range of strategies are employed, and informants describe how they adapt to, or resist, what they perceive as a distinctly Swedish manner of speech and conduct.

However, the power imbalance that exists between the majority and the immigrants means that the majority Swedes have the prerogative of interpretation and can thus determine who is perceived as Swedish-speaking.

Keywords:

- Passing,
- mobility,
- migration,
- language minority,
- Swedish-speaking Finns,
- Finland-Swedish,
- young adult

Inledning

Migrationen från Finland till Sverige har långa traditioner och även om arbetskraftsmigrationen var som högst under andra hälften av 1900-talet flyttar än idag unga svenskspråkiga finländare till Sverige för kortare eller längre perioder. Motiven till flytt är studier, arbete eller chansen till äventyr, men för många som kommer från den svenskspråkiga minoriteten är också möjligheten att leva på sitt eget modersmål

en viktig drivkraft (se Henriksson 2024). I denna artikel analyseras ett etnografiskt material i form av frågelistsvar och intervjuer med unga vuxna svenskspråkiga finländare boende i Sverige, med fokus på deras berättade upplevelser i mötet med majoritetssvenskar.

År 2022 bodde cirka 133 000 personer födda i Finland i Sverige (Statistiska Centralbyrån 2023). Ungefär 25 % av dessa kommer från Finlands svenskspråkiga mino-

ritet (Parkvall 2009), vilket innebär att de delar språk med Sveriges majoritetsbefolkning. De svenskspråkiga finländare, eller finlandssvenskar som de ofta kallas, som migrerar till Sverige lämnar med andra ord en minoritet för att bli en del av majoriteten, sett till språktillhörighet. Både deras uppfattade 'vithet' och deras svenska språk ger dem fördelar i intergreeringen i det svenska samhället. Trots detta präglas deras vardag delvis av samma utanförskap som många andra migranter med helt andra modersmål (Henriksson 2024), och de anpassar sig medvetet eller omedvetet för att smälta in bland majoritetsbefolkningen.

Studien behandlar unga vuxna svenskspråkiga Sverigemigranter mellan 18 och 30 år. År 2015 var hälften av de finländska migranterna mellan 15 och 34 år gamla (Heikkilä & Alivuotila 2019). Under början av 2000-talet minskade emigrationen till Sverige bland finskspråkiga, medan den bland finlandssvenskar hölls konstant eller ökade fram till 2016 (Kepsu 2016; Kepsu & Henriksson 2019). Migrationsmönstren skiljer sig mellan finsk- och svenskspråkiga finländare; en femtedel av de finskspråkiga migranterna väljer Sverige som destination mot två tredjedelar av de svenskspråkiga (Kepsu & Henriksson 2019). 1900-talets flyttare var främst lågutbildade personer som sökte jobb inom industrin (Häggström et al. 1990; Korkiasaari & Tarkiainen 2000), medan de som flyttar till Sverige under 2000-talet uppges ha hög utbildning och sysselsättas i högstatusyrken (Kepsu 2016; Hovi m fl. 2021). Därför beskrevs de unga finlandssvenskarnas flytt till Sverige under 2010-talet i termer av braindrain och flykt i både finlandssvensk och rikssvensk media (se t. ex. Nyberg 2016; Övergaard 2016), vilket påverkade självbilden hos de unga migranter som denna studie behandlar.

Material

Studien bygger på 20 skriftliga svar från Svenska Litteratursällskapet i Finlands frågelista «Tur och retur» (2016), samt intervjuer 2016–2018 och 2021 med 27 personer som flyttat från Finland till olika delar av Sverige. Migranterna är födda mellan 1986 och 1997 och beskriver sin flytt mellan 2010 och 2017. De kommer från olika delar av Finland och namnen är fingerade. Exakt födelseår, bostadsort och avflyttningsort anges inte för att skydda de medverkandes identitet. Nio av informanterna intervjuades igen efter covidpandemin för att skapa ett jämförande material.

Majoriteten identifierar sig som kvinnor, men inga tydliga genusskillnader framträder i materialet. Alla informanter bodde i Sverige under den första intervjun, och hade så gjort i en tidsperiod från ett halvår till flera år. Vissa planerade att återvända till Finland, medan andra var osäkra eller tänkte stanna i Sverige. Vid de uppföljande intervjuerna hade några flyttat tillbaka till Finland. Arbete och karriär är den vanligaste drivkraften till migration enligt frågelistsvaren, medan de flesta intervjuade flyttat för studier (jfr Heikkilä & Alivuotila 2019; Henriksson 2022). Sverige är det populäraste landet för finländares utlandsstudier och svenskspråkiga är mer benägna än finskspråkiga att studera utomlands (Opetushallitus 2018). Svenskspråkiga unga vuxna från Österbotten och Åland tenderar att lämna Finland för studier i Sverige, medan de som flyttar från södra Finland (Åbo- och Helsingforsregionen) söker arbete (Kepsu & Henriksson 2019:14). Utbildningsgraden hos informanterna varierar, men merparten av de intervjuade har någon typ av högre utbildning eller är i färd med att skaffa sig sådan. De flesta har flyttat ensamma och varit ensamstående vid flytten, men det finns också ett par exempel på unga par som flyttat tillsammans, eller fall där ena partnern flyttat först.

Trots att materialet innehåller både informanter som flyttat för studier och för arbete, informanter som flyttat från landsorten och staden, samt informanter som bosatt sig både i stora och i mindre svenska städer görs ingen jämförelse beträffande dessa faktorer. Främst för att det är svårt att se några tydliga mönster, som går att knyta till just dessa omständigheter. Istället behandlas materialet som individuella berättelser om upplevelser av mötet med majoritetssvenskar, oavsett sammanhang, där kollektiva mönster kan urskiljas genom upprepade motiv.

Inom projektet «Go West – Life is better there? Unga finlandssvenskar berättar om sin migration till Sverige» intervjuade jag själv 15 unga vuxna i Göteborg, Umeå och Stockholm mellan 2017 och 2018. Nio av dessa intervjuade jag igen runt årsskiftet 2021/2022. Resten av intervjuerna utfördes av arkivarier vid Svenska litteratursällskapet och studenter vid Åbo Akademi. Intervjuerna är så kallade levnadshistoriska intervjuer och kan kategoriseras som semistrukturerade (se Fägerborg 2011) med fokus på livet som migrant i Sverige, och med frågor om de intervjuades relation till Sverige, majoritetssvenskar, Finland och andra finländska migranter. I berättandet om egna erfarenheter och upplevelser återger människor det som de upplever vara rätt och riktigt, och det som får fram det rätta budskapet i den situation det berättas (Palmenfelt 2017:33). Svaren påverkas av de ställda frågorna och förväntningarna på intervjuaren (Pripp 2011), och skapas i dialog med samhället som en kommentar till det (Nylund-Skog 2005:149).

Även om den ursprungliga transkriberingen av intervjuerna är ordagrann har citaten i artikeln bearbetats lätt för att bidra till läsbarheten. Det handlar främst om att reducera upprepningar av småord eller

omtag när talaren börjar om en och samma mening på olika sätt. Hakparenteser innehåller författarens förtydliganden eller markerar att något utelämnats ur citatet. De skriftliga svaren på frågelistan är ordagrannat återgivna utan redigeringar. Detta är inte en språkvetenskaplig artikel med fokus på exakt återgivning av talspråk, snarare är det informanternas egna uppfattningar om hur de talar som ligger i fokus. Detta till trots har typiska finlandssvenska drag behållits, som till exempel uttalet 'int' (inte), 'måst' (måste), 'sku' (skulle) och kortstavigt 'någo' (något). Inga ord har heller bytts ut. Transkriberingen från talspråk till skriftliga citat innehåller likt Barbro Klein (1990) visar en analytisk ansats, genom att i det här fallet markera den språkliga skillnad som informanterna själva upplever vara viktig och som är betydelsbärande i mötet med det svenska språket och svenskarna i Sverige. För den som är obekant med den svenska som talas i Finland i jämförelse med svenskan i Sverige kommer härnäst en kort beskrivning av situationen.

Svenskan i Finland

Finland är enligt lag ett land med två nationalspråk, finska och svenska, där ca 5 % av befolkningen är registrerad med svenska som modersmål och språklagen ger dem rättigheter till bland annat utbildning och myndighetskontakt på svenska (Klinkmann m.fl. 2017). Undervisning i båda språken är obligatorisk i grundskolan vilket innebär att majoriteten av invånarna teoretiskt sett har åtminstone grundläggande kunskaper i båda finska och svenska. I praktiken ser det dock mycket olika ut och även om landet är tvåspråkigt och kommuner kan vara tvåspråkiga är inte nödvändigtvis alla individer tvåspråkiga. Både finskspråkiga och svenskspråkiga kan uppleva det andra språket som svårt att lära sig och det förekommer nega-

tiva attityder hos finskspråkiga som hellre satsar på engelska än svenska som de upplever sig ha liten nytta av (se ex. Tamminen-Parre 2021). Periodvis blommar språkdebatten, och då speciellt debatten om den så kallade 'tvångssvenskan' – obligatorisk svenskundervisning för finskspråkiga skolbarn – upp i media.

Informanterna i denna studie kommer från varierande språklig bakgrund, men har gemensamt att de alla själva definierar sig som finlandssvenskar, det vill säga de är finländare med svenska som modersmål. Några ser sig som nästan enbart svenskspråkiga och talar mycket lite finska, medan andra ser sig som tvåspråkiga, med två jämbördiga modersmål, vanligtvis för att det talats två språk (i majoriteten av fallen svenska och finska) i hemmet, men i vissa fall på grund av skolgång på ett annat språk än hemspråket. Tvåspråkigheten kan variera genom människans egen språkliga historia, beroende på hemspråk, skolgång, arbete och familjeförhållanden (Grosjean 2008:9–19).

Den svenska som talas i Finland är en varietet av svenska, det är inte ett eget språk, inte en brytning och inte heller en dialekt utan vad som kan betecknas finlandssvensk standardsvenska (eller rikssvenska i Sverige och högsvenska i Finland). Standardsvenska är ett problematiskt koncept, det är få personer som talar en så utslätad form av svenska att det inte alls hörs från vilken del av Sverige eller Finland de kommer. Detta oavsett används ordet standardsvenska och standard-språk i denna artikel för att benämna det sätt att tala som av majoritetssvenskar och finlandssvenskar upplevs som neutralt och typiskt för svenskan i respektive land. Informanterna måste förhålla sig till framför allt det rikssvenska standardspråket i sina försök att passera som svenskspråkiga i Sverige.

***Passing* som teoretiskt perspektiv**

Jag har i tidigare artiklar lyft fram hur de unga migranterna upplever gränsdragningar av olika slag och hur dessa gränsdragningar placerar dem i ett mellanförskap där de varken är en del av det svenska eller det finländska (Henriksson 2022; Henriksson 2024; jfr Arbouz 2012; Runfors 2022). Många av migranterna berättar samtidigt hur de känner sig hemma i det svenska samhället på grund av det gemensamma språket, men också genom att de definierar sig som kulturellt lika oavsett om det handlar om populärkultur eller sätt att vara (Henriksson 2024).

Inom kritisk vithetsforskning har man länge uppmärksammat situationer där människor gör sitt bästa för att dölja eller underkommunicera de tecken (på huden, i språket eller i beteendet) som skulle kunna avslöja dem som något annat än vad de vill framstå som (Hübinette m.fl. 2012). Begreppet som används för att diskutera ett sådant medvetet strategiskt förhållande till omvärlden är *passing*, ursprungligen från Goffmans diskussion om den process där stigmatiserade personer genom olika strategier döljer sitt stigma för att framstå som 'normala' i omvärldens ögon (Goffman 1963/2011).

Passing, eller att passera, är i detta sammanhang liktydigt med att göra sig osynlig i mängden, att undgå upptäckt, att inte avslöjas som avvikande från den identitet eller grupp man eftersträvar att tillhöra (Ahmed 1999; Ginsberg 1996; jfr Bäckman 2019). *Att passera* handlar om att underkasta sig dominerande normer – i det här fallet normer av vad som räknas som svenskt i Sverige – och låta sig styras av dem, men också om att försöka styra hur andra uppfattar en. I många fall kan det liknas vid konsten (och viljan) att i ett givet sammanhang bli tagen för något annat än det man

'egentligen' är (Kanuha 1999). Även om avsikten och önskan är att passera är det också en fråga om vad omgivningen tillåter och ger rum för. Majoritetssamhället har makt att neka individen att passera, hur hen än anpassar sig och underkastar sig de givna normerna.

I den här artikeln utgår jag från ett tidigare skapat empiriskt material, med syfte att studera strategier som aktualiseras i finlands-svenska migranternas möte med majoritets-svenskar. Hur anpassar sig informanterna för att komma under radarn och inte uppfattas som avvikande? Vilka strategier använder de för att passera som svenskspråkiga i Sverige?

Studien bidrar till forskningen om inomnordisk (och i viss mån inomeuropeisk) migration och migranter som lättare 'passerar' på grund av sin etnicitet, sitt språk eller sin 'vithet', men som trots detta upplever ett utanförskap eller ett mellanförskap där de varken känner sig som fullvärdiga medlemmar av gruppen de lämnat eller gruppen de försöker bli en del av (se Guðjónsdóttir 2014, Tolgensbakk 2022, Runfors 2022). Fokus i denna artikel ligger på språkliga strategier; hur informanterna berättar om ett förändrat sätt att tala för att smälta in. En flytt till ett annat land innebär oundvikligen även andra förändringar än rent språkliga och informanterna berättar också om hur de håller fast vid eller förändrar seder och traditioner som upplevs typiskt finlandssvenska eller typiskt rikssvenska, vilket dock inte kommer att behandlas här.

Att passera som svensk(språkig)

Att som svenskspråkig finländare flytta till Sverige är för majoriteten av studiens migranter en flytt *till* svenskan, även om några också uttryckligen flyttar *från* finskan, som de upplever som svår (Kepsu & Henriksson

2019; Henriksson 2022; Henriksson 2024). Sverige uppfattas som tryggt och välbekant tack vare det gemensamma språket, men det är också ett land där de kan tala sitt modersmål helt fritt och förvänta sig att bli förstådda. Här blir deras minoritetsspråk plötsligt dominerande och användbart nästan överallt. Både två- och enspråkiga migranter lyfter fram språket i sitt berättande, och språkliga aspekter påverkar deras migrationsupplevelser både före och efter flytten. De beskriver hur ett liv helt på svenska lockar, där studier, arbete och fritid kan ske på deras känslospråk. I ett frågelistsvar beskriver migranten känslan av att arbeta och bo i Sverige, utöver att arbetsmarknaden är bättre: «[...] jag får dessutom tala mitt modersmål, vilket är väldigt viktigt för mig. Jag skulle troligtvis flytta till Finland om det skulle finnas mera jobb och om jag skulle kunna tala bättre finska (+ kunna vara mig själv på finska)» (SLS 2306). I Sverige finns med andra ord möjligheten att till fullo vara sig själv eftersom vardagen kan genomföras helt på det språk som känns enklast och mest naturligt.

Att kunna tala sitt modersmål i alla situationer utan att bli ifrågasatt eller missförstådd skapar en lättnadskänsla som flera har saknat i hemlandet Finland. En informant beskriver en av fördelarna med att bo i Stockholm: «Nå att man kan tala svenska. Att det är ditt modersmål blir ditt första språk och det språk som du kan använda alltid» (Vilma). Detta skiljer sig från tidigare erfarenheter i Finland, där modersmålet inte alltid räcker till för att bli förstådd fullt ut, även i tvåspråkiga samhällen.

Hur mycket de unga migranterna än ser sig som globala medborgare, vilket unga idag ofta gör (Goulbourne 2010), eller en del av ett svenskt kulturområde som överskrider nationsgränser (Henriksson 2024), finns det situationer och platser där de

känner att de inte tillåts, eller kan passera. Deras utanförskap i det svenska samhället kan lyftas fram, av dem själva eller andra, genom allt från språkbruk till byråkratiska svårigheter att skaffa svenskt telefonabonnemang eller bankkonto. I vissa situationer blir de trots allt invandrare med annan nationalitet än majoritetsbefolkningen.

Marja Ågren (2006) beskriver hur barn till finska invandrare, som själva har finskklingande namn, inte 'tillåts', eller tillåter sig, att kalla sig själva svenska. Trots att de talar bättre svenska än finska, är födda i Sverige, har gått i skola i Sverige och arbetar i Sverige. De har svenskt pass och svenskt medborgarskap. Andra människor accepterar inte deras identitet som svenskar (Ågren 2006:53), vilket även är fallet för andra nordeuropeiska andra generationens invandrare i Sverige (se ex Runfors 2022). En av de intervjuade har själv reflekterat över den vithetsnorm som råder och vad det innebär att betraktas som invandrare, att inte passera som majoritetssvensk, beroende på sådant som till exempel hudfärg (Hübinette 2012). Informanten Vilma menar att hon vid första ögonkastet inte uppfattas som invandrare – det är först när hon börjar prata som hon inte längre passerar som 'svensk', medan den som har ett perfekt rikssvenskt uttal men inte klarar vithetsnormen oundvikligen klassificeras som invandrare.

Sen om man menar invandrare då som i dom som är utseendemässigt, ytligt invandrade så känns det också ... Jag vet inte, jag tycker att i ... Det säger du bara när du ser den personen, man talar, när man snackar, då är det ... Då hörs det mycket bättre på mig att jag är invandrare, än att någon som är andra generationens invandrare med föräldrar från Somalia som talar helt perfekt rikssvenska, så man hör inte ens på den personen att den har

invandrarbakgrund. Medan på mig hör man det, fastän jag är vit. Ingen skulle se det före jag öppnar munnen. [...] Men sen är det jättesällan som människor tycker att ... För dom hör att man är från Finland och då är det aldrig, då får du aldrig den invandrarstämpeln (Vilma).

Samtidigt som Vilma går under radarn och passerar som svensk både genom sitt utseende och sitt namn, avslöjas hon genast när hon öppnar munnen och börjar tala. Detta liknar det Ida Tolgensbakk skriver om svenska ungdomar i Norge som balanserar mellan att helt smälta in genom att de till utseende helt liknar majoritetsbefolkningen, och att utpekas som utlänningar och andrafieras så fort de öppnar munnen (Tolgensbakk 2022). Svenskarna i Norge är, menar Tolgensbakk, inte en visuell minoritet utan en audiell minoritet. Det är de lingvistiska markörerna som markerar deras utanförskap (Tolgensbakk 2022). Vilma ovan menar att hon som (svenskspråkig) finländare inte får det hon kallar «invandrarstämpeln». Hon jämför sig här med vänner och kollegor med utländskt efternamn, vad hon kallar ett «utländskt utseende eller ett ickenordiskt utseende» och säger att de har «det mycket svårare att passera fast deras svenska inte har en accent eller brytning». Ida beskriver sina upplevelser, men hon inlemmar sig också i en vithetsdiskurs där hon är vit och andra invandrare inte är det, eller inte passerar som det. På liknande sätt resonerar de isländska migranter i Norge som Guðbjört Guðjónsdóttir intervjuat, som känner att de smälter in i det norska samhället och blir osynliga som migranter, samtidigt som de tar tydligt avstånd från till exempel somalier i samma situation (Guðjónsdóttir 2014).

Bland migranterna från Finland har de vita finlandssvenskarna i Sverige en speciell position där de inte bara delar majoritetssvens-

karnas utseende utan också (delvis) språk, till skillnad från migranter med finska namn och finska som modersmål (Weckström 2016). Trots det gemensamma hemlandet skiljer sig den finska och den finlandssvenska emigrantgruppen på avgörande punkter från varandra. Finlandssvenskarna har haft det lättare att integreras i det svenska samhället och präglas sannolikt inte av samma typ av utanförskap och segregation som andra invandrargrupper i Sverige, men som Anne-Marie Ivars (1986) och Charlotta Hedberg (2006) påpekar, kan de emigrerade finlandssvenskarna trots allt uppleva ett utanförskap, eller t.o.m. 'identitetsförlust' (Ivars 1986:22), eftersom de varken passerar som majoritetssvenskar, eller känner sig som en del av den finskspråkiga emigrantgruppen i Sverige.

Ibland känns det väl lite som att man ändå är nån form av främling för att, det är ändå ibland så lurar jag mej själv å tro att ja ja men, för att man talar samma språk men sen så är jag ändå sådär nej men det är faktiskt ett annat land. Att jag märker bara att jag är inte från Sverige fast jag talar svenska (Molly).

Också de finlandssvenska migranterna upplever att deras 'svenskhet' inte 'duger' – gränsen mellan det svenska och det finlandssvenska är tydligare och mer oförlåtande än de trott. Detta gäller framför allt språket där så gott som ingen av de intervjuade har undgått kommentarer om sin svenska och framför allt mötts av ett oförstående för vad det innebär att vara svenskspråkig finländare.

Språklig anpassning

Svenskan som talas i de båda länderna räknas språkvetenskapligt som ett och samma språk, men det finns så pass många påtagliga skillnader att flertalet intervjuade berättar om hur de förändrat sitt språkbruk

för att lättare bli uppfattade som svensktalande. De passerar inte som svenskspråkiga vilket aktualiserar strategier som handlar om allt från uttal och ordval till grammatik. Från att tidigare inte uppfattas som delar av det finska (eftersom de har annat modersmål) blir de nu inte heller del av det svenska (jfr Henriksson 2024).

Jag får kommentaren att dom tycker att mitt språk, att min svenska är så bra, fastän jag bara har bott i Sverige i ett år. [småskrattar] Då känner jag att jag måste, förklara att svenska är mitt modersmål[...] det hände ju framför allt i början att det var många som ville rätta mitt språk. Och berätta för mej vilka prepositioner och sådär ... [...] Och jag vill på någo sätt, jag blir lite kränkt också, [småskrattar] för att jag ser det ändå som ett språk som jag ska ... ja, som ingen ska, ja, behöva rätta (Sonja).

I materialet förekommer flera beskrivningar av hur man byter ut enskilda ord (se nedan), som uppfattas som avslöjande och väcker uppmärksamhet hos en rikssvensk. Men också andra språkliga strategier kommer upp. Dessa kan vara allt från att ändra sitt sätt att skriva e-post, undvika att svära eller anamma ett mer positivt språk. Det finns en allmän föreställning om att svordomarna är både vanligare och grövre i vardagsspråket i Finland, vilket förmodligen delvis beror på stereotypa uppfattningar om finnar i Sverige, delvis på olika språkliga traditioner gällande från vilka områden (sex eller religion) kraftuttrycken hämtas (se ex. Coats 2021).

Jag har absolut dragit ner på svordomar, för att dom känns på nåt sätt att i Finland så, används dom som ord men här, används dom bara om man är arg eller såhär. Så att det är nånting som bara

sakta har lite såhär försvunnit, även för att alla svordomar som man har använt är finskspråkiga. Så att dom passar ju int in på nåt sätt (Iris).

Migranterna berättar hur de måste ändra sitt språk för att den andra samtalsparten ska kunna förstå, eller kanske orka bry sig – orka anstränga sig för att förstå. Den som vill komma runt detta kan välja att anpassa sitt språk efter standardsvenskan i Sverige, både när det gäller uttal, ordval och grammatik. Ibland handlar det mer om mängden ord, där svenskarna uppfattas vara mer ordrika i sitt tal, medan både finlandssvenskar och finnar får mer sagt med mindre antal ord. Det finns en allmän uppfattning om att man kommunicerar på ett lite annat sätt i Finland än i Sverige, oberoende av språk (Kangasharju 2007; Barner-Rasmussen 2011:75–76). Språkvetare har visat att det finns vissa skillnader i samtalssättet mellan svenska, finska och finlandssvenska, där man i institutionella samtal i Sverige lägger fokus på samhörighet och likhet mellan deltagarna medan man i Finland ofta väljer att ta hänsyn till personlig integritet och upprätthålla institutionella roller (se ex. Norrby m.fl. 2021). Camilla Wide påpekar att detta blir intressant med tanke på förhållandet mellan språk och kommunikation för finlandssvenskar som tenderar att orientera sig både mot kulturella språkliga mönster inom det egna landet och kulturella språkliga mönster i Sverige (Wide 2024). Materialet i min undersökning visar inte huruvida de intervjuade faktiskt ändrar sitt språk i Sverige, endast att de berättar om hur det gör det.

Flera av de intervjuade rör sig dessutom på ännu fler fält när det gäller språkliga särdrag och berättar om relationen mellan dialekt, högsvenska (finlandssvenskt standardspråk) och rikssvenska. För några intervjuade är den lokala finlandssvenska

dialekten det verkliga känslospråket, en dialekt som kan vara direkt oförståelig för andra finlandssvenskar. Dialekten är det språk på vilket de kan uttrycka sig mest avslappnat, men den kan de definitivt inte använda i de flesta sammanhang i Sverige, men inte heller i alla situationer med svenskspråkiga i Finland.

I värsta fall råkar den som talar finlandssvenska i Sverige ut för att bli härmad och/eller jämförd med de fiktiva mumintrollen, som ofta är majoritetssvenskarnas första (och ibland enda) kontakt med finlandssvenska. Den språkliga varietet som populärt kallas 'muminspråk' bland rikssvenskar uppfattas av dessa inte som ett riktigt modersmål utan som någonting pittoreskt och avvikande. Informanterna poängterar att om de väljer att behålla hela repertoaren av finlandssvenska så fäster sig deras åhörare vid *hur* de säger saker snarare än *vad* de säger, vilket gör att budskapet inte går fram. Den som vill passera som svenskspråkig måste med andra ord medvetet eller omedvetet ändra sitt språk och anpassa sig till vad som upplevs vara etablerad svenska.

Men sen också att mitt språk tycker jag har liksom blivit mer positivt. Att det har fått en mer såhär positiv klang eftersom, dom jag umgås med är mera positiva i sina toner och peppande. Att, jag kan int säga att jag har blivit gladare men mitt språk kanske har blivit mer såhär positivt. Och liksom den här klangen. Att det går uppåt, istället för att va lite såhär monotont (Iris).

Den positiva klangen och ordvalet återkommer i många skildringar. Migranterna berättar om hur de anpassar sig eller tar avstånd, hur de finner sig till rätta eller utmattas i sina försök att lägga sig till med en mer positiv attityd (se även Henriksson 2024). Den som inte vill, eller upplever sig

kunna, uttrycka sig lika piggt eller behärska svenskarnas eviga småprat får ta till andra strategier. Somliga uttrycker endast en önskan om att få beställa en kaffe utan att behöva avhandla vädret i en kvart (Anton) eller få vara tyst en stund utan att uppfattas som sur (Molly). Andra väljer att upplysa och förklara hur det står till med den svenska de talar, många gånger genom att belysa ländernas gemensamma historia, som de upplever att det finns okunskap om bland Sverigesvenskarna. «Så då får man ganska ofta berätta om både finlandssvenskarnas historia och Finlands historia och vem som kriga mot vem under andra världskriget och sånt», säger Vilma. Genom att lyfta fram orsaken till att deras svenska inte genast uppfattas som normal hoppas de kunna passera som svenskspråkiga utan att behöva anpassa sig och förändra sitt språk.

Humor som anpassning

I materialet finns också gott om exempel på de som tröttnat på att aldrig bli tagna för svenskspråkiga. De är rent ut sagt irriterade på att få sitt svenska språk och sin svensk-språkiga identitet ifrågasatt. Samtidigt bidrar de många fördomar som finns om finländare i Sverige, alltsedan arbetskraftsinvandringen efter kriget och ännu tidigare, till en ännu mer utsatt position (jfr Weckström 2016; Latvalehto 2018). Informanten Filippa som bor i Göteborg talar om föreställningar om finländare som går tillbaka på den stora arbetskraftsinvandringen under 1950- och 60-talet (Korkiasaari & Tarkiainen 2000) och hur den påverkar människors uppfattning och bemötande av henne.

Dom förutfattade meningarna. Att det är ju allti skratt om, 'jaha kniven och bastun

och, perkele och piska sej i bastun' och det här vanliga liksom. Här finns ju mycke finländare, mycke finskspråkiga är det ju, finländare som har flytta in som arbetskraft, 60-tale framåt (Filippa).

Att passera handlar som socialt och kulturellt fenomen ofrånkomligen också om makt och hierarkier. Man försöker inte passera som vad eller vem som helst, utan som något bättre, som någon mer eftersträvarsvärd. Viljan att passera är därmed sprungen ur det förhållandet att den position som individen vill fjärma sig ifrån inte är neutral, utan tvärtom nedvärderad och stigmatiserad (Goffman 1963/2011). De som inte lyckas passera som svenskspråkiga framställer ibland detta genom humor för att på så sätt avdramatisera att de trots allt inte tas upp i gemenskapen. Jin Haritaworn har intervjuat individer med blandat etniskt ursprung och konstaterar att en del väljer humor eller rent av ett spexande svar på frågan «varifrån är du?». Denna fråga ställs upprepade gånger till dem av andra som har svårt att placera dem geografiskt och etniskt, och de som får den lär sig tackla den på olika sätt, bland annat genom skratt (Haritaworn 2019). Min informant Filippa fortsätter genom att beskriva en humoristisk strategi, som det är oklart om hon faktiskt använder, eller bara önskar kunna ta till nästa gång hennes språk och identitet blir ifrågasatta.

Och, många har ju svårt å förstå det här: Va är en finlandssvensk? Nej jag är int en Sverigefinne¹. Så det har nog vari, till slut så blir man nästan sådär att man vill bara skoja och säga bara nä nä men jag är ett geni, jag har bara lärt mej liksom på tre månader [skratt] för man tänker bara:

1. Filippa hänvisar här till skillnaden mellan finlandssvensk (en finländare med svenska som modersmål) och Sverigefinländare/Sverigefinne (en person med finländskt ursprung bosatt i Sverige). Sverigefinnarna är en av Sveriges officiella nationella minoriteter.

jag orkar int dra den här ramsan igen (Filippa).

Eller som Anton som berättar att han fick kommentaren «Jamen du snackar ju jättebra svenska» och faktiskt svarade «Tack – ja det är det enda språket jag kan, du pratar också ganska bra svenska» (Anton). På liknande sätt reagerar en informant i Ida Tolgensbakk undersökning av svarta svenskar i Norge. Hon beskriver hur informanten leker med människors fördomar och medvetet gör dem osäkra när de inte lyckas kategorisera honom, på grund av att hans etnicitet inte stämmer överens med hans språkliga tillhörighet i deras snäva tolkning (Tolgensbakk 2022). Samtidigt som informanten är irriterad på norrmännens behov av att sortera in honom i rätt fack, njuter han av att driva med dem, på liknande sätt som Anton och Filippa i exemplen ovan.

En del av de intervjuade i denna studie gör motstånd mot att inte bli accepterade och upptagna i gemenskapen. I de berättade erfarenheterna kan detta motstånd handla om att det framför allt är majoritetssvenskarnas okunskap som skapar problem för förståelsen och möjligheten att passera. Det är då möjligt att vända situationen till ett skämt och de unga finlandssvenskarna kan skratta åt rikssvenskarnas okunskap. Resultatet är trots detta ett utanförskap, en utsatt position där den som talar 'fel' sorts svenska inte uppfattas som normal, utan avvikande.

Att göra motstånd

I och med att identitet kan vara starkt knuten till språk finns det också berättelser om medvetna val att inte anpassa sitt språk – att fortsätta tala den svenska som man alltid har gjort. Det blir ibland som en sorts flerspråkighet där informanterna rör sig mellan standardspråket i de olika länderna

och därtill många gånger dialekt. Att hålla kvar vid det som uppfattas som typiskt finlandssvenska drag handlar också om att bevara sådant som uppfattas vara en stark del av den egna identiteten.

Det viktigaste [är] att hålla min egen, den finlandssvenska dialekten och, vissa då finlandismer som, jag tycker är jätteroliga. Att det finns egna ord verkligen, som används, som hoppeligen och kännspek och aderton i stället för arton och sånt, som jag verkligen såhär, ja, jag tycker det är jätteroligt (Molly).

Det man håller kvar vid är ofta ett visst uttal, till exempel sje- och tje-ljud, specifika finlandssvenska ord som uppfattas som vardagliga och användbara samt finska uttryck eller översättningslån från finskan. *Hoppeligen* (förhoppningsvis) och *kännspek* (lätt igenkännlig, karakteristisk) som informanten Molly ger som exempel är äldre svenska ord i vardaglig användning i finlandssvenskan, men de låter ålderdomliga eller obegripliga för gemene man i Sverige. Andra vanliga exempel i materialet är *raddig* (stökig), *roskis* (papperskorg), *semmla* (i betydelsen smörgås eller fralla) och *skyddsväg* (övergångsställe, översättningslån från finskan). Utöver givna ord lyfter informanterna fram vad de uppfattar vara ett speciellt sätt att formulera sig, hur snabbt man pratar eller till och med hur positivt man uttrycker sig. Flera av de intervjuade berättar hur svordomar är ett av de språkliga drag som de medvetet tonat ner, framför allt genom att svära mindre. Därför kan det kännas extra skönt att få tala med andra finlandssvenskar och inte anstränga sig för att passera, att bli förstådd, att uppfattas som svenskspråkig. Dessutom finns risken att senare inte längre passera som finlandssvensk när man återvänder till Finland, på besök eller för längre

perioder. Den som lagt sig till med ett alltför rikssvenskt uttal får skämmas för att de gör sig till och fjärrar sig från sitt ursprung och sin språkliga härkomst.

Jo. Jag tycker att för det första tycker jag det sku va jättepinsamt, bara såhär personligen, om jag sku liksom, sen om jag åker hem och hälsar på min familj och bla bla bla så låter det som att jag har nån sån här fejkrikssvenska liksom (Molly).

I umgänget med andra finlandssvenskar finns möjligheter att använda ord och språkliga konstruktioner som känns bekväma och nära den egna identiteten. Ett motiv som vi känner igen som drivkraft för många av dem som valt att flytta till Sverige från första början – möjligheten att använda det egna känslspråket i alla vardagliga situationer (Henriksson 2024).

Att passera som svenskspråkig i Sverige handlar också om att lämna bort vardagliga ord som också många enspråkiga finlandssvenskar inte reagerar över som finska, och där de rikssvenska ord som erbjuds känns antingen otillräckliga eller överdrivna. Att inte använda det ursprungligen finska ordet *kaveri* utan i stället gå över till kamrat eller kompis kan kännas krystat eller vilset, och bidra till en känsla av att nyanserna i språket försvinner på bekostnad av att smälta in. Att passera som svenskspråkig medför förluster och avbräck på en språklig identitet mitt emellan det rikssvenska och det finska. Som finlandssvensk utflyttad till Sverige kan det hända att man upplever sig vara varken svensk eller finsk, varken rikssvensk eller finlandssvensk (jfr Kepsu & Hedberg 2003; Henriksson 2024).

Omedveten anpassning

I intervjuerna förekommer flera gånger att

de intervjuade först menar att deras språkbruk inte har påverkats av flytten till Sverige, men att de senare under samtalet inser att det kanske delvis skett omedvetet. Simon och Louise är ett ungt par som tillsammans flyttat till Sverige för att arbeta och studera. De visar båda under intervjun hur de trots allt använder språkliga strategier för att bli en del av gemenskapen.

Simon: Jag tror ändå att mitt språk förändras lite i och med att mina klasskamrater är svenskspråkiga, eller till stor del svenskspråkiga. För där vill man passa in i gruppen, så man ändrar sitt språk så att man ska låta som dom andra gör. Omedvetet tror jag att det är så.

Loiuse: Ja men det håller jag nog med om. Jag tänkte att jag kanske inte gör det, jag glömde nämna det, men det gör man ju nog lite. Man tar kanske lite mjukare, för vi låter så skarp vi då vi kommer. Vi pratar väldigt skarpt i motsats till svenskarna. Så man vill ju kanske gärna lite mjuka upp det och det gör man ju nog faktiskt. Men mindre än vad jag hade tänkt, hittills, men får se om fem år.

Informanten Jenny svarar först på frågan om huruvida hennes språk har förändrats att hon inte känner att hon behöver anpassa sig, men vid närmare eftertanke inser hon att hon både «arbetat bort vissa typiska finlandssvenska uttryck» och övergått till en rikssvensk betydelse av vissa småord. De exempel hon ger är bland annat orden *nog* och *faktiskt*. I Sverige antyder ordet *nog* osäkerhet och tveksamhet, medan det i Finland är mera bekräftande. *Finlandssvensk ordbok* förklarar skillanden: «I finlandssvenskan betyder 'jag kommer nog' att jag säkert kommer, medan 'jag kommer nog' i sverigesvenskan betyder att jag troligen kommer».

Samtidigt som språkändringarna kan vara helt medvetna strategier för att passera, är det förmodligen så att migranterna också mer omedvetet byter om i samtal med majoritetssvenskar. Jenny menar att hennes finlandssvenska inte alls har förändrats, samtidigt som hon säger att «om jag talar med nån från Sverige så blir det såhär automatiskt att jag börjar tala rikssvenska. Så det är kanske då, [småkrattar] som det förändras. Men att om jag talar med nån som är från Finland så tror jag nog att den är ganska lika». Hon spjärnar emot tanken på att hennes språk ska förändras och påpekar att hon är för ofta i Finland för att det ska ske, och att hon inte varit i Sverige tillräckligt länge för att påverkas. Också om hon bodde länge i Sverige tror hon att hon skulle ha kvar sin finlandssvenska dialekt eftersom «det är svårt att bli helt eller tala helt rikssvenska tror jag». Fast i nästa mening medger hon att «Det känns som jag int heller märker när jag byter ibland till rikssvenska så att kanske det är svårt å märka det också att det har förändrats». Senare i samtalet berättar hon att hennes vänner i Finland ibland kommenterar att «Ah, nu talar du rikssvenska», vilket tycks göra henne lite generad. Att ge upp finlandssvenskan för att passera kan samtidigt som det gör att man smälter in lättare, vara ett nederlag eftersom man gör avbräck på någonting som upplevs som viktigt och något som majoritetssvenskarna borde kunna förstå om de bara ansträngde sig lite. Det gemensamma språket och den gemensamma kulturen upplevs som gemensam endast från finlandssvenskt håll, när majoritetssvenskarna inte låter det finlandssvenska språket passera som svenska. Makt-hierarkierna är påtagliga och visar hur integration är en tvåvägsprocess där majoriteten besitter mycket av definitionsmakten.

Finskans roll

En flytt till Sverige kan också påverka den språkliga självuppfattningen eller andras uppfattning om ens språkliga hemvist. Flera av de intervjuade beskriver hur deras finska ifrågasatts för att de förväntas ha flyttat till Sverige just på grund av språket. Den som bor i Sverige kan inte heller riktigt passera som finskspråkig, precis som de andra generationens finska invandrare som Marja Ågren beskrev ovan, eller de polskättade ungdomar som Ann Runfors (2022) studerat. När jag intervjuar Signe igen år 2021 frågar jag hur hennes relation till finskan är just nu. Hon bor fortfarande i Sverige men funderar en hel del på återflytt och hur den skulle kunna se ut. För henne kom det som en chock att tiden i Sverige gör att hennes finska helt plötsligt misstros, som när hon agerar fadder vid ett dop i Finland.

Jag fick frågan av en av dom här föräldrarna «Kan du läsa finska?» Och jag tror att jag ställde frågan «Men ursäkta va, med all respekt, vad fan menar du? Kan du läsa finska?!» Så sa jag «Ja jag kan läsa finska, va är det för sorts fråga?» «Ja men vi undrar om du skulle kunna läsa upp en bön på dopet». Och jag tänkte i all sanning tvivlar dom här människorna på min förmåga att läsa finska. «Ja jag talar flytande finska». Sen besökte vi ju som sagt då Finland och en av dom här föräldrarna är helt av finskt ursprung, och till min stora förskräckelse så tappar jag ju nog vissa ord (Signe).

Signe är uppvuxen i en helt finskspråkig familj, men gått i skola på svenska och ser sig som en tvåspråkig finlandssvensk. Ifrågasättandet från den finska vännen leder till prestigeförlust där hon ser sig som språkligt nedvärderad, men också rädd att det som befaras faktiskt sker. Hon kan inte

längre passera som tvåspråkig, en domänförlust som hon inte varit beredd på och en identitetskris som handlar om vem hon är och vem hon har varit. Finskan spelar också roll hos många av de intervjuade som inte ser sig som tvåspråkiga men tycker att vardagslivet kräver finska ord för att uttrycka sig. Även de finska ord som känns naturliga i en ung finlandssvensk persons språkbruk måste troligtvis renas bort, vilket ofta upplevs som en identitetsförlust.

Och att int kunna använda finska ord, som ibland liksom, som förklarar så mycket för mej. Som är en, oavsett om jag är finlandssvensk så är det ju en del av mitt känslspråk. Det kan va liksom oj va kiva [=kul]. Man vill bara kunna säga dom där orden och man bara: «Ah, nej ni förstår int!» [småskrattar] (Filippa).

För att passera som svenskspråkig krävs en anpassning där viktiga begrepp och benämningar förlorar sin valör eftersom de måste bytas ut mot majoritetssvenskans godtagbara dito, om man inte vill upplysa sin omgivning på nytt varje gång orden används i en ny omgivning. Också här är det många som berättar hur de helt enkelt valt ut ett par ord som de vägrar att släppa och genom strategier som att låtsas som ingenting, och hoppas att betydelsen framgår ur sammanhanget, eller att förklara dem, för att istället försöka få dem införlivade i det som kunde vara ett sätt att tala svenska också i Sverige (likt andra dialektala ord som passerar utan friktion). Detta lyckas i vissa fall, men talaren riskerar också att omgivningen kommenterar eller inte förstår och därmed lyfter fram ett misslyckat försök att passera. En informant berättar hur hennes användning av typiskt finlandssvenska ord bemöts av kommetarer som «nu använder du det där ordet igen», trots att åhörarna uppenbar-

ligen förstår och vet vad det betyder. Trots att kunskapen finns tillåts talaren inte att passera som svenskspråkig. Det föreligger ett skevt maktförhållande där majoritetssvensken har makten att bestämma när eller hur den ickesvenska passerar som svenskspråkig och tolkningsföreträdet ligger endast hos den som företräder normen (jfr Ahmed 1999).

Slutsatser

Trots att de unga finländare som här berättar om sin migration har svenska som modersmål och upplever sig delaktiga i en gemensam svenskspråkig kultur tillåts de många gånger inte passera som svenskspråkiga bland majoritetsbefolkningen i Sverige. En orsak till att detta är att deras svenska språk ifrågasätts. Vid en första anblick passerar de som vita majoritetssvenskar, men så fort de öppnar munnen blir de överförda till kategorin invandrare eller 'de andra'. Migranterna tillskrivs ett utanförskap och en invandraridentitet som de inte identifierar sig med. De har ju trots allt flyttat inom ett språkområde och har svenska som modersmål, samtidigt som de många gånger känner närmare kulturell gemenskap med mer av det rikssvenska än det finska i Finland (Henriksson 2024).

I mötet med majoritetssvenskarna aktualiseras olika strategier där informanterna berättar om hur de anpassar sig till, eller gör motstånd mot, ett vad de uppfattar som specifikt svenskt sätt att tala och därmed också vara. För att passera måste de förändra sitt språk på olika sätt, gällande allt från ordförråd och uttal till syntax och användningen av positiva uttryck eller svordomar. Passing handlar om att underkasta sig dominerande normer – i det här fallet normer av vad som räknas som svenskt i Sverige – och låta sig styras av dem, men också om att för-

söka styra hur andra uppfattar en. Detta gör informanterna genom att upplysa svenskarna om vad det innebär att vara svenskspråkig finländare, genom att införliva viktiga finlandssvenska ord i vardagsspråket, eller genom skratt och humor. Maktasymmetrin som finns mellan majoritetssvenskar och de inflyttade finlandssvenskarna gör dock att tolkningsföreträdet ligger hos svenskarna, som gång på gång uppvisar sin okunskap, och kanske ovilja, att tolka finlandssvenska som en varietet av svenska, och finlandssvenskarna därmed som svenskspråkiga.

Källor och litteratur

Källmaterial

Åbo, Åbo Akademi, Kulturvedenskapliga arkivet Cultura

Fältdagböcker och intervjuer:

Agnes IF mgt 2017/077 kvinna, Åboland
Amanda IF mgt 2018/007 kvinna, Nyland
Ellen IF mgt 2018/002 kvinna, Österbotten
Emma & Stella IF mgt 2018/004 kvinna, Nyland & kvinna, Österbotten
Felicia IF mgt 2018/006 kvinna, Österbotten
Filippa IF mgt 2017/079 kvinna, Åboland
Iris IF mgt 2018/008 kvinna, Nyland
Julia IF mgt 2018/010 kvinna, Nyland
Linda IF mgt 2017/080 kvinna, Nyland
Molly IF mgt 2017/081 kvinna, Nyland
Robert IF mgt 2018/009 man, Åland
Signe IF mgt 2018/003 kvinna, Åboland
Sonja IF mgt 2017/078 kvinna, Nyland

Helsingfors, Svenska litteratursällskapets arkiv
Frågeistan Tur och retur SLS 2306

Intervjuer:

Anton SLS 2307:140 man, Åboland
Asta SLS 2308:144 kvinna, Österbotten
Bastian SLS 2309:151 man, Åland
Carina SLS 2309:2016 kvinna, Åland

Elisa SLS 2308:147 kvinna, Österbotten
Hilma SLS 2305: 127 kvinna, Österbotten
Måns SLS 2305:130 man, Österbotten
Otto SLS 2307:148 man, Åboland
Rosa SLS 2307:149 kvinna, Åboland
Ruben SLS 2307:139 man, Åboland
Simon & Louise SLS 2308:146 man & kvinna, Österbotten
Vilma SLS 2309:155 kvinna, Nyland

Litteratur

Ahmed, Sara 1999. «She'll Wake Up One of These Days and Find She's Turned into a Nigger». *Passing Through Hybridity. Theory, Culture & Society*, vol. 16, (2).

Arbouz, Daphne 2012. Vad betyder det att inte känna sig hemma där man är född och uppvuxen? Om mellanförskap i dagens Sverige. I Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani & René León Rosales (red.). *Om ras och vithet i det samtida Sverige*. Tumba, Mångkulturellt centrum.

Barner-Rasmussen, Wilhelm 2011. *Affärer eller business? En studie av språkanvändningen i det ekonomiska samarbetet mellan Finland och Sverige*. Magma-studie 5. <https://magma.fi/affarer-eller-business-magma-studie-5-2011>

Bäckman, Maria 2019. Vita käppen – redskapet som hjälper och stjälper. Om kroppar, skam, normalitet och tingens agens. *Budkavlen*, vol. 98, s. 39–64. <https://doi.org/10.37447/bk.98443>

Coates, Steven 2021. «Bad language» in the Nordics. Profanity and gender in a social media corpus. *Acta Linguistica Hafniensia* vol. 53 (1), s. 22–57. <https://doi.org/10.1080/03740463.2021.1871218>

Fägerborg, Eva, 2011. Intervjuer. I Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.). *Etnologiskt fältarbete*. Lund, Studentlitteratur, s. 85–112.

- Ginsberg, Elaine 1996. Introduction. The politics of passing. I Elain Ginsberg (red.). *Passing and the fictions of identity*. Durham, Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv123x71k>
- Goffman, Erving 1963/2011. *Stigma. Den avvikandes roll och identitet*. Liber, Studentlitteratur.
- Goulbourne, Harry 2010. *Transnational families. Ethnicities, identities and social capital*. London, Routledge.
- Grosjean, François 2008. *Studying bilinguals*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199281282.001.0001>
- Guðjónsdóttir, Guðbjört 2014. «We Blend in with the Crowd but They Don't». (In)Visibility and Icelandic Migrants in Norway. *Nordic Journal of Migration Research*, vol. 4, s. 176–83. <http://doi.org/10.2478/njmr-2014-0026>
- Haritaworn, Jin 2019. Hybrid Border-Crossers? Towards a Radical Socialisation of «Mixed Race». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35 (1), s. 115–132. <https://doi.org/10.1080/13691830802489275>
- Hedberg, Charlotta 2006. Finlandssvenska «ansikten». Migrationskulturer och livsbanor. I M. Junila & C. Westin (red.). *Mellan majoriteter och minoriteter. Om migration, makt och mening, Svenskt i Finland – finskt i Sverige II*. Helsingfors, Svenska litteratursällskapet i Finland, s. 149–185.
- Hedberg, Charlotta & Kepsu, Kaisa 2003. Migration as a cultural expression? The case of the Finland-Swedish minority's migration to Sweden. *Geografiska Annaler*, vol. 85 B: 2, s. 67–84.
- Heikkilä, Elli & Marko Alivuotila 2019. Finn's Contemporary Emigration Abroad, Their Profile and Willingness to Return Migrate. A Special View of Their Human Resources. *Transnational Finnish Mobilities: Proceedings of FinnForum XI*. Turku, Migration Institute of Finland, s. 185–200.
- Henriksson, Blanka 2022. «I had to move somewhere». Leaving Finland to Study in Sweden. I David Cairns (red.). *The Palgrave Handbook of Youth Mobility and Educational Migration*. Palgrave Macmillan, s. 155–168. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-99447-1>, https://doi.org/10.1007/978-3-030-99447-1_15
- Henriksson, Blanka 2024. «Man är liksom alltid mittemellan på något sätt». Gränsöverskridningar i ett intervjumaterial om migration från Finland till Sverige. *Svenska landsmål och svenskt folkliv*, vol. 146, s. 23–45. <https://doi.org/10.69824/svml.146.25705>
- Hovi, Tuomas, Tervonen, Miika & Heidi Latvala-White 2021. *Muuttuva ulkosuomalaisuus. Kyselytutkimus maastamuu- tosta ja ulkosuomalaisuudesta*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.
- Hübinette, Tobias, Hörnfeldt, Helena, Farahani, Fataneh & René León Rosales 2012. Om ras och vithet i det samtida Sverige. Inledning. I Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani & René León Rosales (red.). *Om ras och vithet i det samtida Sverige*. Tumba: Mångkulturellt centrum, s. 11–36.
- Häggström, Nils, Rosengren, Annette & Borgegård, Lars-Erik 1990. *När finlän- darna kom – migrationen Finland–Sverige efter andra världskriget*. Gävle, Statens institut för byggnadsforskning.
- Ivars, Anne-Marie 1986. *Från Österbotten till Sörmland. En undersökning av emigra- tion och språklig tillpassning*. (Studier i nordisk filologi 66.) [Helsingfors.]
- Kangasharju, Helena 2007. Interaktion och

- inflytande: Finländare och svenskar vid mötesbordet. I O. Kangas & H. Kangasharju (red.). *Ordens makt och maktens ord*. Helsingfors, Svenska litteratursällskapet i Finland, s. 341–377.
- Kanuha, Valli Kalei 1999. The Social Process of «Passing» to Manage Stigma. Acts of Internalized Oppression or Acts of Resistance? *The Journal of Sociology & Social Welfare*, Vol. 26 (4). <https://doi.org/10.15453/0191-5096.2606>
- Kepsu, Kaisa 2016. *Hjärnflykt eller inte? En analys av den svenskspråkiga flyttningen mellan Finland och Sverige 2000–2015*. (Magma-pamflett 2.) Helsingfors. <http://magma.fi/wp-content/uploads/2019/06/95.pdf>
- Kepsu, Kaisa & Blanka Henriksson 2019. *Hjärnflykt eller inte? Del II. Svenskspråkig ungdomsflyttning till Sverige. Trender och drivkrafter*. Helsingfors, Tankesmedjan Magma. <http://magma.fi/wp-content/uploads/2019/06/118.pdf>
- Klein, Barbro 1990. Transkribering är en analytisk akt. *RIG – Kulturhistorisk tidskrift*, vol. 73 (2).
- Klinkmann, Sven-Erik, Henriksson, Blanka & Andreas Häger 2017. Introduktion. I Sven-Erik Klinkmann, Blanka Henriksson & Andreas Häger (red.). *Föreställda finlandssvenskheter. Perspektiv på det svenska i Finland*. Helsingfors, Svenska litteratursällskapet, s. 9–25.
- Korkiasaari, Jouni & Kari Tarkiainen 2000. *Suomalaiset ruotsissa. Suomalaisen siirtolaisuuden historia, osa 3*. Turku, Siirtolaisinstituutti.
- Latvalehto, Kai 2018. *Finnish Blood, Swedish Heart? Examining Second-generation Sweden-Finnishness*. [diss] Åbo: Åbo Akademisk förlag.
- Norrby, Catrin, Lindström, Jan, Nilsson, Jenny & Camilla Wide 2021. Interaktion och variation i pluricentriska språk. *Kommunikativa mönster i sverigesvenska och finlandssvenska. Rapport från ett forskningsprogram*. Stockholm, Riksbankens jubileumsfond & Santérus. <https://view.publitas.com/riksbankens-jubileumsfond/rj-s-skriftserie-nr-21-2021/page/1>
- Nyberg, Björn 2016. Positiv grundton låter lockande. *Österbottens tidning* 12.5. 2016.
- Nylund Skog, Susanne 2005. Hisnande historier och talande tystnader. I Charlotte Hagström & Lena Marander-Eklund (red.). *Frågelistan som källa och metod*. Lund, Studentlitteratur, s. 149–168.
- Opetushallitus 2018. *Suomalainen tutkinto-opiskelu ulkomailta*. www.cimo.fi/palvelut/tutkimus-_ja_selvitystoiminta/suomalaisten_tutkinto-opiskelu [30.9. 2019]
- Palmenfelt, Ulf 2017. *Berättade gemenskaper. Individuella livshistorier och kollektiva tankefigurer*. Stockholm.
- Parkvall, Mikael 2009. *Sveriges språk – vem talar vad och var?* Rapporter från Institutionen för lingvistik vid Stockholms universitet. Stockholm, Stockholms universitet.
- Pripp, Oscar 2011 [1999]. Reflektion och etik. I Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.). *Etnologiskt fältarbete*. Lund, Studentlitteratur, s. 65–84.
- Runfors, Ann 2022. Challenging the hierarchies of Swedish whiteness. Negative experiences and undesired effects of passing as white and Swedish. *Kulturella perspektiv*, vol 31. <https://doi.org/10.54807/kp.v31.1975>
- Statistiska centralbyrån 2022. *Befolkning efter födelseland och ursprungsland*, 31 december 2022, totalt. [Excel-fil, 2023-03-22] [https://www.scb.se/hitta-statistik/statistik-efter-amne/befolk-](https://www.scb.se/hitta-statistik/statistik-efter-amne/befolkning)

- ning/befolkningens-sammansattning/
befolkningsstatistik/
- Tamminen-Parre, Saija 2021. Språk-
ideologier bakom finskspråkigas atti-
tyder till svenskan. *Folkmålsstudier*, vol.
59, s. 165–197.
- Tolgensbakk, Ida 2022. Speaking Swedish
while Black in Norway. *Journal of*
Critical Mixed Race Studies, vol. 1 (2).
<http://dx.doi.org/10.5070/C81258319>
- Weckström, Lotta 2016. *Representations of*
Finnishness in Sweden. Finnish Literature
Society, Helsinki.
- Wide, Camilla 2024. Språk, land och kom-
munikativa mönster. *Annales Academiae*
Scientiarum Fennicae 1, s. 60–75.
<https://doi.org/10.57048/aasf.142405>
- Ågren, Marja 2006. «Är du finsk, eller ...?»
En etnologisk studie om att växa upp och
leva med finsk bakgrund i Sverige.
Göteborg.
- Övergaard, Linn 2016. Flyttvåg till Sverige
oroar Henriksson. *Vasabladet* 9.5.2016.

Kulturhistorier – presentasjoner og anmeldelser av utstillinger, prosjekter mv.

Migrasjon, materialitet og nostalgi – En digressiv samtale om Lin Wangs kunstnerskap

Av Camilla Rossing og Maja Leonardsen Musum

Key Words: *Materiality and migration, Art, Bunad, Nostalgia*

En innledning om metamorfose, uforutsette synergier og forelskelser

Samarbeidsprosjektet *Skakke folkedrakter* er en turnerende utstilling (2023–2026) fra Nasjonalmuseet med verk fra Harald Beharie, Lin Wang, Márjá Karlsen, Håvard Kranstad, Rafiki og Christian Blandhoel. Arbeidet satte i gang en rekke hendelser, møter og samtaler, som ble større og viktigere enn det prosjektet opprinnelig hadde rom for. Kanskje er dette en vanlig felle å gå i, man planlegger ikke for at prosjektet skal vokse utover rammene sine, og det er ikke rom for uforutsatte synergier og forelskelser, uten at prosjektet videreutvikles, eller går over i en ny fase.

I prosjektet samlet Nasjonalmuseet en rekke kunstnere, kulturhistorikere, håndverkere og teoretikere som normalt ikke møtes, til å jobbe frem utstillingen i fellesskap. Våre felt, selv om de var ulike, var også tilgrensende: Kunst, tekstiler, identitet, kjønn, fortellinger om migrasjon, klær som symbol. Ettersom vi ble bedre kjent med hverandre, og lærte mer om hverandres 'håndverk' og historie, kom vi nærmere hverandre, som kunstnere og fagfolk. Prosessen var krevende, vakker og kaotisk. Vi opplevde at friksjon i både erfaringer og faglighet la

grunnlag for nye perspektiver og samtaler i prosjektet.

Prosjektet tar utgangspunkt i folke-drakt-begrepet, som ga gjenklang på litt ulike måter hos de forskjellige deltakerne. I lys av Skeivt Kulturår tok arbeidet utgangspunkt i tilhørighet og utenforskap. Kunstnerne har lært og lånt av hverandre, og blitt inspirert av historier om eldre draktskikk, fargebruk, teknikker og mønstre fra ulike verdenshjørner. Som billedkunstner Christian Blandhoel oppsummerte: en hyllest og et opprør!

Lin Wang, skaperen av verket *Bunad Tattoo Shop*, utforsker den intime sårbarheten som ligger i å skulle tilpasse seg en blivende kultur på et nytt sted, men samtidig beholde en indre kjerne av seg selv. I verket forenes de store perspektivene – mellom øst og vest, sjøfart og handel, med det intime, nære og kroppslige. Verket kan tolkes som et selvportrett av en kunster i metamorfose, *der gammel hud flasser av for å gi plass til ny hud*, og et nytt liv.

Presentasjon samtaledeltakere:

C: Camilla Rossing: Leder Norsk institutt bunad og folkedrakt, i faglig råd Skakke Folkedrakter.

J: Justine Nguyen: kunsthistoriker, formidler og kritiker, i kunstnerisk råd Skakke Folkedrakter.

L: Lin Wang: billedkunstner, jobber hovedsakelig med porselen og multimedial performance.

M: Maja Leonardsen Musum: kurator Skakke folkedrakter, utstillingskoordinator Randsfjordmuseet.

Skam og kjærlighet



Figur 1: Déjà-vu: er en todelt installasjon der en krukke i kropslig skala ruver på toppen av et isbjørnlignende landskap. Bjørnekroppen er dekket av silkefrynser i en palett gjenkjennelig fra Harald Solbergs Vinternatt i Rondane. Frynsene er inspirert av koftetørkleet i samiske folkedrakter. Kunstneren beskriver verket som et delvis selvportrett der hennes intime metamorfose veves sammen med to kontinenters historie. Sårbarheten forsterkes av at verket skjuler seg bak en tradisjonell sjalusi brodert i tradisjonelle mønstre fra den norske bunadtradisjonen. Som i et tatoveringsstudio kan du selv velge mønstre løsrevet fra en meny.

Foto: Annar Bjørgli / Nasjonalmuseet

M: Kan jeg be dere gå tilbake i tid, og reflektere rundt hvilke tanker dere gjorde dere da dere fikk invitasjonen til å delta i prosjektet?

L: For meg ble det viktig å nærme meg denne oppgaven ut fra mine personlige erfaringer. Jeg er ikke ekspert på denne tematikken, og

som kunstner og innvandrers har jeg ingen ambisjon om å belære noen om folkedrakter. Men jeg tenkte at min personlige historie kan kanskje være en nøkkel. Som en filmregissør som jobber med et historisk epos må man la kamera følge et mindre perspektiv – for å drive historien fremover slik at publikum har mulighet til å bli berørt. Derfor bestemte jeg meg for å ta utgangspunkt i min egen historie og følge mine egne skritt fra da jeg flyttet hit til et nytt land. Jeg kom til Norge på grunn av kjærligheten. En kjærlighet som ikke fungerte. Jeg tok utdanningen min her, men jeg har hele tiden kjent på en skam.

C: Skam?

L: Ja, skam. Fordi jeg kom hit på grunn av kjærlighet, og ikke først og fremst for jobb. Det er sikkert et asiatiskt tankesett, at man føler man alltid må jobbe. Du må gi noe tilbake til samfunnet. Ikke bare motta. Før jeg ber om noe spør jeg meg alltid først hva jeg kan tilby. Det er et ideal, men jeg er usikker på hvordan jeg praktiserer det. Kanskje det er gjennom å lage utstillinger og offentlige kunstprosjekter. Jeg blir invitert til ulike byer og steder, og kan inngå i dype samtaler med disse stedene, institusjonene og menneskene. Så utvikler jeg et verk, og verket blir permanent. I begynnelsen gjorde jeg det fordi det var en jobb, og for å overleve, men gjennom dette arbeidet får jeg også oppmerksomhet som gjør at jeg ikke føler meg så ensom her. Og jeg mottar en slags anerkjennelse fra det nye landet hvor jeg er bosatt.

Det har vært interessant å delta i *Skakke* for det har ikke vært som en vanlig utstilling som åpner og slutter, men den har turnert hele landet. Gjennom to år får vi stadig tilbakemeldinger og spørsmål rundt verket. Disse tilbakemeldingene danner et narrativ, som blander seg med min egen forståelse av meg selv. Det er tilbakemeldinger som stadig endrer seg, ettersom utstillingen flytter seg rundt i landet.

How can I, by planting a small flower, get closer to a new identity, a new homeland?

L: For meg er arbeidet mitt som en liten blomst. Eller en liten bølge som jeg kan bidra med i mitt nye hjemland. Samtidig skjer dette arbeidet på et tidspunkt hvor jeg ikke føler meg kinesisk lenger, og jeg føler meg absolutt ikke norsk. Så dette prosjektet hjelper meg å fange den erfaringen og dette øyeblikket i min personlige historie, som jeg omskaper til noe nytt, eller noe imellom. Derfor har jeg tenkt på hvordan jeg gjennom denne utstillingen helt presist kan legge til en liten blomst. Og gjennom arbeidet med denne utstillingen, og å jobbe – bare ren jobbing – så følte jeg at denne skammen avtok. Jeg skammer meg ikke lenger. Før følte jeg meg som en asiatisk kjæreste. En asiatisk kone. Det spiller på alle stereotypiene av å være en kvinne fra et eksotisk land som kommer til et velstående land for å få et bedre liv. Men denne skammen har forsvunnet, og jeg føler meg mer komfortabel med å snakke om det. Før var det en skjult skam. Dette er kanskje en veldig personlig inngang til å svare på spørsmålet ditt om hvordan jeg mottok denne invitasjonen, men jeg er bare en av mange i denne innvandrergruppen som alle har kommet hit av ulike årsaker: kjærlighet, studier, familiegjenforening, som flyktninger ... Årsaken kan ofte være skjult, vi ser dem ikke, men arbeidet med *Skakke folkedrakter* har hjulpet meg med å forstå denne personlige erfaringen, denne prosessen. Min forståelse begynte i hendene, i arbeidet med skulpturene, derfra til øynene og til hjernen.

Jeg reiser fortsatt frem og tilbake mellom Norge og Kina for å produsere deler av arbeidet mitt. Når jeg reiser tilbake til Kina nå kjenner jeg på hjemlengsel til Norge, og det er veldig rart. Det er en ny historie for meg, en ny del av huden min å få hjemlengsel til Norge. Når jeg er i Kina

føler jeg meg ikke som en lokal der lenger.

M: Er det en vond følelse?

L: Nei, det er mer interessant, for du kan ikke beskrive helt hva det er. Fordi jeg forsto det ikke helt selv før jeg begynte å arbeide med vassen, og jeg visualiserte det til å handle om å flasse av hud. Og når noe er åpent så er det også ganske sårbart. Gammel hud flasser av, og ny hud starter å vokse frem. Det er som en fødsel. Og det handler om håp.

C: Blir denne følelsen sterkere når du reiser hjem til Kina? Jeg innså en gang da jeg hadde bodd et år i Frankrike, at jeg hadde forandret meg. Men jeg forsto ikke at jeg hadde forandret meg før jeg kom tilbake til Norge.

L: Ja, noe har skjedd. Og i den endringen kommer det også mye inspirasjon. Jeg har bodd en stund i Bergen, som er en havneby med en sterk sjømannskultur, og jeg husker at dette seileruttrykket resonerte sterkt i meg. For sjømenn og seilere reiser til nye og eksotiske steder, også er de der noen måneder eller noen år, forelsker seg i lokale kvinner og



Figur 2: Theodor Kittelsen, «Kvitebjørn kong Valemon», 1912. Foto: Nasjonalmuseet / Børre Høstland

glemmer alt hjemme. Men så må de reise hjem, og de må tilbake til kone og barn og skjuler tatoveringene sine som blir deres hemmelige historie. Du har blitt en annen person, men hjemme er fortsatt der og der er alt som før. Sjømannstatoveringene blir på en måte et arkiv over minner av eventyrene dine. Og dette bildet av kvitebjørnen som bærer en kvinne på ryggen dypt inne i skogen, inn i det ukjente – jeg følte det var en perfekt metafor for min egen situasjon.

C: Jeg hadde ikke tenkt på det på den måten. Det var interessant.

L: Men det er også et skummelt motiv. Noe som også handler om en drøm og et begjær mot noe helt fremmed. Men du er nysgjerrig, og du vil følge med bjørnen dit han skal, og blir med inn i den dype skogen. Men, så møtte jeg jo hverdagen – også inne i denne dype skogen. Min historie er nesten som to parallelle fortellinger: Den ene historien handler om at jeg tok mastergraden min her, fikk stipend og ble kunstner med karriere her. Den andre historien er den skjulte og personlige historien. Før du flytter til et sted har du en eksotisk og idealisert drøm: For mange asiater handler det om nordlyset og den rene naturen. Men så, når du er her, så inntreffer virkeligheten. Problemene dine er der fremdeles, utfordringene er fortsatt utfordringer.

C: Da jeg først flyttet til Frankrike forestilte jeg meg at tilværelsen skulle bli så annerledes, så fabelaktig og spennende. Jeg innså jo ikke da at jeg også skulle reise dit med hele meg – også de vanskelige tingene. Jeg innså ikke at hele meg skulle reise.

J: Jeg bodde også i Paris. Og når jeg så for meg Paris – Paris og jeg ble en slags fantasi. Men når Paris ikke lenger er en fantasi, men helt virkelig, da blir du også plutselig helt virkelig. Og alt blir bare hverdag.

C: Personlig er jeg både innadvendt og utadvendt, men det pleier jeg å glemme når jeg

forestiller meg ting jeg skal gjøre og steder jeg skal reise. At jeg egentlig er ganske sjenerert, at jeg ikke egentlig har motet til å gjøre alt det jeg har lyst til. Men jeg har høye tanker om meg selv når jeg drømmer. Og så kommer virkeligheten. Så det er en veldig modig ting du har gjort, Lin: Det å lage deg en ny tilværelse der du bruker kunst som en måte å knytte kontakt.

Fraværets estetikk



Figur 3: Rift: Den tradisjonelle krukken har koboltblå, håndmalte landskaper og fragmenter fra ulike mønstre, bunadstradisjoner og sjømannstatoveringer. Motivene brytes opp av flere rifter i overflaten som eksponerer fordekt menneskehud. Wangs kunstnerskap har en humor i overflaten, men i dypet ligger en fordekt sårbarhet, nakenhet og ensomhet.

Foto: Annar Bjørgli / Nasjonalmuseet

M: Dette er kanskje et fint tidspunkt å legge til ennå et lag i denne samtalen, for nå har

jeg lyst til å fortsette videre inn i samtaler om bjørnen på veg inn i skogen. Men Justine, før vi går dit, kunne du delt litt om dine refleksjoner på veg inn i dette prosjektet?

J: Du kontaktet jo meg, Maja, imens jeg var i innspurten på min masteroppgave. Og min oppgave var ganske personlig. Jeg ville utforske diasporatematikk gjennom en vietnamesisk performancekunstner, og da kom jeg i kontakt med en rekke teorier om nostalgi, arkiver og eksiltilværelse – men og ulike måter å se på og forske på kunst. Men jeg ønsket ikke å se på dette på en måte som føltes ut som en linse fra utsiden. Jeg nærmet meg dette veldig tett på, siden det jo også var min historie. Min familie er flyktninger, begge foreldre fra Vietnam. Og selv om jeg leste om denne kunstneren så var det ikke bare lesing – det frembrakte nye perspektiver på min egen tilværelse og erfaring fra å lytte til min mor og far fortelle om sine liv.

Den vietnamesiske teoretikeren T. Minh-ha har et begrep som reflekter bevegelse, en anti-etnografi. Hun kaller det 'speaking nearby', som viser til en intersubjektiv måte å bli kjent med noe nytt på. Det handler om å bevege seg sidelengs – om å være nær noen og bevege seg ved siden av dem. Poenget hennes er at du forstår noen på annen måte hvis du beveger deg så tett du klarer ved siden av det menneske du ønsker å kjenne, men uten å forstyrre deres rom.

M: Som å skygge noen?

J: Nesten som å skygge noen, men ikke helt det heller. Jeg vil si det er en større grad av utveksling, det er en bevegelse der du observerer, men uten å forsøke å styre personen i noen bestemt retning. Det var dette som inspirerte meg i mitt arbeid med å skrive om kunstverket, der jeg også skrev om mine foreldres historie uten å putte den inn i noe den ikke er. Så det ble en slags flyt der jeg fulgte denne kunstneren på en måte fra et

stort perspektiv, men samtidig fra et veldig lite perspektiv. Også ringte du, Maja, også tenkte jeg wow, okay bra timing.

Da vi begynte å snakke om prosjektet og hvilke kunstnere vi ønsket å invitere inn, tenkte jeg: Lin Wang!

C: Kjente du Lin fra før?

J: Nei. Lin Wang var bare en kunstner jeg hadde fulgt med på fordi arbeidet hennes snakket sånn til meg. Men jeg så bare arbeidet ditt på Instagram og tenkte først og fremst på håndverket, materialene og porselekskulpturene, som er helt ubeskrivelige. Men så likte jeg også historiene de fortalte og kompleksiteten i dem – jeg ble dratt mot det. Så på vårt første utstillingsmøte i Bergen kastet jeg ut Lin som et drømme-scenario. Det var konsensus.

Arbeidet ditt har så mange nivåer. Og tidligere har vi snakket om dette med å lengte etter noe. Å lengte etter tilhørighet (longing for belonging) på en måte. Og arbeidet ditt er så kroppslig – hud – så konkret, så gjenkjennbart. Og for meg var det så viktig, for når du bare sitter og skriver så blir alt så flyktig og filosofisk og abstrakt. Og så kom ditt arbeid som materialiserte alle mine tanker på en måte.

M: Noen ganger når noe er så fysisk, føles det ut som en enorm lettelse. At noe ensomt jeg vet finnes i hodet et sted, uten at jeg helt kan gripe det, skapes så materielt og konkret.

L: Før var jeg veldig skamfull over at jeg har så dårlig språk. Jeg er ikke en gang så god i Mandarin, og norsk går veldig sakte. Men i kunsten fant jeg materialene til å uttrykke meg helt presist.

J: Det er interessant hvordan minner fragmenteres. Det vil alltid være sorte hull, også husker du det du vil huske og glemmer resten. Så minner er en porøs struktur, men lengsel har på samme måte et stort gap mellom hvor du er og hva du lengter etter.

Og i det gapet, det hullet, ligger dette avgjørende for å skape noe å fylle hullet med på en måte. I min oppgave kalte jeg det fraværets estetikk. Jeg tror det er det jeg så i ditt arbeid. **L:** Kunst er ubrukelig, men vi har likevel hatt det i all menneskelig historie. Fordi det finnes avstander som du ikke kan beskrive med språk eller tekst, som i historiefaget. Og folk har en sterk lengsel etter det, kanskje det er kunstens funksjon.

Hjemme har beveget seg videre, uten meg

J: Men når vi snakker om drømmer og fantasier – et aspekt ved det å fantasere om noe som har vært er alltid basert på noe du trenger nå. Og nostalgi er på samme måten veldig kompleks fordi det aldri bare handler om en bevegelse bakover – det vil alltid være forankret i nåtiden. Så er det jo en samtale om nostalgi som noe problematisk på grunn av det ekstreme høyre som insisterer på å gå tilbake til hvordan ting var, ikke sant. Men kan vi bruke nostalgi som en måte å tenke fremover? Altså, hva kommer etter denne prosessen med å lengte, og å bevege seg bakover og fremover mellom fortid og nåtid – og at det må ha denne bevegelsen fremover for å forsikre oss om at arkivering og bevaring ikke alltid handler om å konservere noe.

C: Vårt nostalgiske syn på hvordan ting var er alltid et kuratert minne. Det er et arbeid som alltid pågår, og jeg tror det pågår hver dag på museene. Vi tar avgjørelser basert på nostalgi.

J: Ja, det positive ved nostalgi er nettopp denne bevegelsen fremover og ikke alltid bakover. Som du sa Lin, åpenheten til noe ukjent.

L: Jeg liker hvordan språket ditt hjelper meg å forstå mine drivkrefter for å lage kunst. For meg er samtidskunst noe som hjelper meg med å løse mine samtidige problemer, min samtidige forvirring eller mine samti-

dige følelser. Min samtidige, vanskelige undring og kritiske blikk er en sterk drivkraft for meg til å skape arbeid på en bestemt måte. Det er som et spill. Jeg har aldri klart å oppsummere det språklig, men det er nok det som er den himmelige drivkraften.

C: Jeg synes verket ditt i *Skakke folkedrakter* reflekterer alt dette så godt, og det har gjort verket ditt så viktig for meg, fordi det rommer så mye nostalgi. Men også, som du snakket om nå – med bjørnen som skal et sted du ikke helt vet hvor er. Og vasen på toppen. Og du snakker om hud, og jeg forsto det ikke i begynnelsen, men det er et veldig intimt perspektiv på identitet – det er faktisk på huden din. Og du har minner og følelser i hodet, naturligvis, men på samme måten som vasen din er fragmentert med ulike seilertatoveringer, bunadsmønster og kinesiske symboler – den er jo oss alle. Jeg tror vi har disse fragmenterte minnene med oss som vi bærer på huden vår.

J: Det er så sårbart, veldig sårbart. Og se for deg at den bjørnen begynner å gå, med denne store porselensvasen på ryggen. Det er høyrisiko. Det er virkelig, virkelig høy risiko. Det er som å flytte til et annet land ... det er high risk.

Også vil det alltid være noe du må etterlate deg. Moren min fortalte meg om opplevelsen da hun kom til Norge som 11-åring. Hun syntes det var rart at de hadde et så fredelig liv i Norge. Hun har alltid tenkt at hennes barndom var i Vietnam, selv om hun var et barn da hun kom til Norge, var barndommen i Vietnam.

C: Har hun reist tilbake til Vietnam?

J: Ja, hun dro tilbake en gang. Jeg tror det var ganske rart for henne.

C: Jeg flyttet da jeg var 14, fra Ørlandet der jeg vokste opp. Det er fremdeles et veldig spesielt sted for meg. Det høres dumt ut, men det er et veldig vakkert sted. Det er flatt, været er grusomt alltid, men himmelen er så

stor siden alt er så flatt, og halvøen går rett ut mot havet. Men så flyttet vi til en annen del av landet, og alt gikk fint. Jeg fikk nye venner og alt. Men jeg har en lengsel mot dette stedet, det er som en sorg. Du etterlater deg noe som har hatt så stor påvirkning på deg. Jeg har reist tilbake flere ganger, og det er fint, men også veldig brutalt. Menneskene der har jo beveget seg videre ... de har fortsatt videre uten meg. Hvordan er det mulig? Det er vanskelig å dra tilbake til barndommens paradis, for det er ikke det samme, det er ikke hjemme lenger.

L: Det er brutalt.

M: Og melankolsk.

C: Ja, veldig.

J: Jeg tror Svetlana Boym har skrevet om dette i en bok som heter *The Future of Nostalgia*. Hun sier at nostalgi egentlig er en drøm om en tid, ikke et sted. At det ikke egentlig handler om stedet overhodet, men om den tiden og den følelsen og dine minner av akkurat det øyeblikket eller akkurat den tiden.

M: Jeg tenker og at naturen kan hjelpe minnene. Jeg har et barndomssted, Jomfruland, som jeg ikke lenger er på, og det er en dyp sorg. Men hver gang jeg kommer i nærheten av den øya, så er det som om kroppen min husker ting jeg ikke klarer å få tilgang på når jeg er langt unna. Jeg kan huske planter, lukter, steiner.

C: Den øya er så vakker. Jeg kysset en gutt der en gang.

M: Jeg tok min første røyk der.

C: Det var jeg for ung for.

M: Det var jeg og.

M: Men Camilla – kan du dele dine tanker fra da du kom inn i dette prosjektet?

C: Jeg føler jeg kom inn fra sidelinjen. Prosjektet hadde allerede begynt og Valdresmusea var tidlig koblet på. Så ble jeg og instituttet involvert, og jeg tenkte at dette både var veldig spennende og ganske langt

utenfor komfortsonen min. Jeg var nysgjerrig på å få møte kunstnerne, men og usikker på om jeg hadde noe å bidra med. Og på hvordan vi skulle klare å forene kunstnerne med sitt samtidige blikk og den kulturhistoriske tematikken til prosjektet.

Jeg husker godt det første fellesmøtet, med kunstnerne og alle samarbeidspartnere her på Nasjonalmuseet. Vi satt i et enormt rom, og jeg hadde en liten presentasjon om bunadens historie. Det satte i gang en samtale som var så interessant, og vi snakket om samiske drakttradisjoner som Liisa-Rávna holdt foredrag om. Og vi snakket om inspirasjoner, ideer og tanker – men også om hvordan man kan la seg inspirere, men samtidig respektere hverandres grenser. Og jeg følte meg nok ganske uforberedt på det øyeblikket, for jeg har alltid vært interessert i impulser og endring – og møter mellom ulike verdener. Men vi hadde minst 20 ulike verdener i det rommet.

M: Det som gjør det enda bedre er at vi ikke egentlig skulle være i det rommet. Nasjonalmuseets styrerom. Det var en feil i bookingen, vi skulle egentlig være i et vanlig rom. (Viser bilder av Harald Beharie – Skakk kunstner – som poserer naken på styrebordet ved en senere anledning).

J: Det var digert.

M: Dere vet hva det har vært scenografi for? Kontoret til en av kara i Exit-serien. Men beklager Camilla, jeg avbrøt deg med nakenbilder.

C: Det er alltid bra å bli avbrutt med nakenbilder! Men det jeg skulle si er at det som har vært interessant med hele prosjektet er å møte alle disse fantastiske menneskene, både kunstnerne og de andre rådgiverne. Og se hvordan alt har kommet sammen. Men jeg tror også, slik vi har pratet om Maja, at det har vist meg hvor mye mer det er å utforske, og at vi burde ha hatt mange flere av de møtene for å snakke sammen. For det har

vært utrolig interessant å se hvordan disse seks kunstnerne har utforsket disse ideene, blitt kjent med hverandre og skapt disse verkene. Og de er så ulike samtidig som det er et tema som samler dem.

M: Før vi ble kjent gjennom arbeidet så hadde jeg en frykt, eller mer en tanke om at deltakerne fra bunads- og tradisjonsmiljøet kanskje ville være mer beskyttende. At du ville være mer beskyttende ovenfor den kunnskapen du forvalter på vegne av Bunadsinstituttet. Men jeg har en opplevelse av at dere, Lin og Camilla, jobbet veldig tett sammen. Var det uten friksjon?

C: Jeg har jo egentlig en kunsthistorisk utdannelse, så for meg er kunst noe substansielt annet i forhold til det jeg gjør til vanlig. Så selv om vi ved Instituttet jobber for å bevare og beskytte en tradisjon – eller mange tradisjoner, så jobber vi også for å oppfordre håndverkere til å gjøre håndverket sitt og bringe det videre. Vi beskytter det fra masseproduksjon og billige kopier, men det å invitere inn kunstnere var noe annet. Kunstnere har, som håndverkere, en sterk integritet, og de gjør ting grundig og gjennomtenkt. Så jeg tror at når en kunstner kommer inn i et felt som mitt, så er de i stand til å løfte våre ideer, det vi frykter og våre tanker til et nytt nivå. Og det er ganske viktig at vi også gjør det, og at vi tillater at andre kommer inn og rister litt i ting. For ofte kan vi jo bli litt satt i våre egne tankebaner og gjøremåter.

Men det er klart, når vi først ble med i prosjektet fikk jeg en del reaksjoner fra folk i feltet som lurte på hva vi holdt på med. De var skeptiske: Skal dere lage en egen bunad til skeive folk? Hvordan skal det se ut, og burde dere holde på med dette? Så jeg brukte en del tid på å forklare prosjektet, fordi mange opplevde det som rart og unødvendig. Men jeg tenker at vi må tillate oss selv å bli utfordret noen ganger, og mange

frykter jo det, men det er kanskje særlig viktig siden vi jo jobber innen dette nostalgiske feltet som vi snakket om. Det er også et romantisk felt, med et veldig romantisk syn på Norge og vår historie som jo bare er delvis riktig. Ser man tilbake til 1850-tallet var det bare rosemaling og søte jenter i bunad, eller var det noe mer også? Vi bærer dette med oss i stor grad fremdeles, kanskje i større grad enn vi tror. Så det å gjøre bunaden skakk, å se på den fra andre vinkler ... jeg tenker det er veldig viktig for at vi skal klare å bevege oss fremover.

Poetic dreams and exotic misunderstandings

L: Jeg tenker på det du snakker om der, Camilla, om hvordan fortellingene om bunadene har blitt til – og hvordan dette blir til noe vi tenker på som vår ekte identitet. Det fikk meg til å tenke på arbeidet mitt med prosjektet *Exotic Dreams and Poetic Misunderstandings*. Jeg gjorde litt undersøkelser rundt historien om handelsrundene mellom øst og vest. Og hvordan det vi tror er 'vår' kultur egentlig bare er en blanding. Jeg hadde mange eksempler på det, men en ting du fikk meg til å tenke på da du snakket Camilla, er 'Bubble Tea'. Det er en form for ny nostalgi, et nytt lokalt minne. Bubble tea oppfattes som en asiatisk ting som har blitt veldig populært i Norge. Men hvis man ser nærmere på teens historie, dette er veldig morsomt, så startet denne te-kulturen først i Kina. Og i Kina brukte de tusenvis av år på å rendyrke den reneste, klarreste måten å servere te. Så kommer kolonitiden, britene elsker te, og teen blir med tilbake og vips etter et sekund så har de puttet melk i teen! Kineserne fikk jo helt sjokk, det var jo en fornærmelse. Men så blir dette sin egen kultur i England med Afternoon tea, og teen blir et veldig sofistikert ritual som så igjen kommer tilbake til Kina som noe eks-

klusivt. Men i Kina tilpasser man dette med en lokal versjon der de bruker klebete ris som altså er disse boblene, som blir kjempepopulært i Asia. Men Bubble Tea er helt nytt, fra noe lokalt som reiste til andre siden av verden for så å komme tilbake igjen. Og nå tenker vesten at denne eksotiske boble-teen er en tradisjonell asiatisk ting, men det er det overhode ikke, men da er den allerede blitt moderne i Vesten igjen. Det er form for sampling, en remix som er veldig interessant. Det er en slags ny nostalgi, et nytt lokalt minne og en ny måte å utvikle det vi faktisk trenger nå. Og dette slo meg da jeg jobbet med *Skakke folkedrakter*, og med samisk kultur, hvor mange hint det er der fra min kultur.

J: Det er vel også en slags fantasi om hvem du ser for deg at du er, denne fantasien om hva det norske folket er, eller hva det samiske folket er. Og med bunaden har vi jo snakket om hvor ekstravagant og flamboyant disse plaggene er i kontrast til norsk kultur for øvrig. Det er så fargerikt.

M: Det er veldig skeivt. Jeg husker første gang jeg gikk inn på Husfliden i Skien og tenkte at det så ut som backstagen på et dragshow.

J: Det er så utenfor alt annet som vi vanligvis omgir oss med i Norge, og jeg tenkte at de bunadene – kommer de fra et sted hvor vi ser for oss en idé om hvem vi er?

L: Ja, jo det tror jeg det er. Det er som et teater.

C: Det har også mange historiske lag. Ta Telemarksbunaden for eksempel, hvis man går tilbake til da den var en folkedrakt i levende bruk så var det i et samfunn som var svært annerledes enn dagens samfunn. Og der de estetiske idealene også var helt annerledes, og de bodde i bygdeområder der den sosiale kontrollen og tanken om at du ikke skulle tro at du var noe, satt veldig sterkt. Så du skulle ikke tro du var noe, og samtidig



Figur 4: (Gruppefoto) Skakke folkedrakter Kunstnerisk og faglig team. Kaos som metode: Øverst fra venstre: Liisa-Rávná Finbog (FR), Mei Szetu (NaM); Håvard Kranstad (K); Tuva Syvertsen (KR), Justine Nguyen (KR). Harald Beharie (K); Lars Korff Lofthus (KR); Lin Wang (K.) Christian Blandhoel (K); Marita Mikkelsen (FR); Dávvet Bruun-Solbakk (KR); Eli Solsrud (NaM); Emma Damskau (NaM); Hans Eindride Thorsen (NaM). Márjá Karlsen (K); Wencke Mühleisen (FR); Katja Fjeld (NaM), Anna-Stina Svakko (FR), Camilla Rossing (FR); Maja Leonardsen Musum (NaM) Foto: Ida Wesenberg/Nasjonalmuseet

måtte du representere din slekt med respekt. Folk den gangen må ha levd med en konstant forhandling mellom å være bedre, men ikke for god, og ikke falle for langt ned. Så selv om økonomien din kanskje ble trangere måtte du for all del ikke falle ned et hakk på den sosiale stigen. Derfor var det så viktig å presentere seg selv på den best mulige måten, og alt som kunne samles opp for å få den silken eller det stoffet, det var veldig viktig for å vise dette til resten av samfunnet. At du kledde deg som det mennesket du skulle være. Og hva du hadde på deg representerte hvem du var. Det er jo annerledes i

dag der en person i olabukse og t-skjorte kan være hvem som helst, men før ble du tatt for å være den personen du så ut som. Det er nok en viktig del av våre drakttradisjoner. Og samtidig som du skulle passe inn, burde man også stikke seg litt ut – å vise at man hadde noe nytt. Det kunne være noe sjokk-rosa eller lysegrønt, for eksempel. Farger var eksklusivt så det var populært. Når vi kommer til 1850-tallet og de første kjemiske fargene kom, det var jo spektakulært sammenlignet med de naturlige fargene, så de kjemiske fargene eksploderer jo – og folk elsker dem. Og putter det over alt, på forklær og broderi og skjorter – over alt. Så folke drakten var absolutt performativ.

En drøm om vannscooter blir Kvitebjørn Kong Valemon

M: Jeg har sittet og laget en liten tegning her imens vi har snakket. Forsøkt å organisere tankene mine rundt ditt begrep, Lin, *exotic dreams*. Måten jeg har tolket det, eller for-

stått det på, er at når du snakker om dette, så handler det om ting som skjer i samtiden?

L: Ja, om hvordan vi romantiserer og forestiller oss at andre er, eller stereotypier vi har om hverandre. Men dette har vi og til felles. Jeg hadde eksotiske drømmer om Norge, men da jeg kom hit skjønte jeg at det var det ikke bare jeg som hadde. Mine kolleger og venner i Norge, vi har alle det til felles – en fantasi om 'de andre'. Det er universelt, og det er det jeg kaller en poetisk misforståelse, og det er kanskje noe mer romantisert enn det som er virkeligheten. Jeg tenkte at dette begrepet kunne resonnerer hos alle. Så jeg lagde et arbeid som heter *Pin Up China Girl*. Det var en performance som spilte på den veldig seksualiserte fremstillingen av asiatiske kvinner. Men også med alle disse tato- veringene som spiller på ulike stereotypier. For eksempel er det en hund og et bånd hvor det står *Do you eat dogs?* Jeg får sånne spørsmål hele tiden, så jeg samlet dem sammen og lagde dem til tatoveringer.

Det var en visualisering og en slags svart humor på hvordan folk ser for seg en asiatisk jente. Og asiater har sitt bilde av folk fra Vesten. Så jeg leter etter et språk som kan resonnerer hos alle. Jeg prøver å få publikum til å finne noe som involverer dem i dette universelle, og det visuelle språket er måten jeg kan gjøre det på, for jeg klarer ikke helt å forklare meg i den virkelige verden. Så det visuelle språket har hjulpet meg til å åpne opp denne tematikken.

Jeg hadde en drøm før jeg flyttet til Vesten. Jeg drømte at jeg var på en vannscooter, og at jeg var på veg inn i et fjernt hav. Det var veldig skummelt. Det er som å sette seg på ryggen til en veldig eksotisk bjørn, og du gjør det fordi du er nysgjerrig, på grunn av dine eksotiske drømmer, også blir du med langt inn i den ukjente skogen for eventyr. Og jeg tror sjømennene representerer for meg det samme bildet, for båten



Figur 5: (*China Pin-Up Girl*)
Stereotypier: Lin Wang fra
performansen *China Pin-Up
Girl* vist på Høstutstillingen
2021.
Foto: Aliona Pazdniakova

har historisk sett koblet Østen til Vesten. Og hvis du følger havet og sjøhandelens historie så kan du koble alle disse stedene. Jeg føler meg som en av disse sjømennene. Så da jeg bodde i Bergen dokumenterte jeg tatoveringene til de pensjonerte sjømennene der, og hver tatovering er som en knapp til historiefortelling. Så jeg intervjuet dem, og da jeg ba dem fortelle meg om tatoveringene sine ... da dukket alle minnene opp ... om en dame de hadde møtt i Singapore. Tatoveringene var som et arkiv.

C: Når du snakker om tatoveringer blir det veldig taktilt.

L: Ja, og det er veldig personlig også. Så i verket *Bunad tattoo Shop* blander jeg disse tatoveringene med blå kinesisk porselen, som også ofte kan være et barndomsminne – fra noe besteforeldrene dine hadde på hytta, kanskje. På Nasjonalmuseet har de også en samling med kinesisk porselen, og for meg ble dette et universelt visuelt språk som jeg kan bruke til å åpne opp for samtaler.

Det er under utvikling og endring hele tiden, og hver gang det kommer til et nytt sted blir jeg overrasket og grepet over noe helt nytt. Jeg laget det for en stund siden, intuitivt, men logikken rundt hvorfor kommer i etterkant. Og publikum gir så mye tilbakemelding som gjør at det blir med videre til mitt neste prosjekt. Bare ta for eksempel hvordan du, Justine, nettopp reflekterte rundt bjørnen, og hvordan du forsto mitt arbeid. Det er så fint, for jeg leverer bare den visuelle delen og du fant din egen historie som du assosierte med kunstverket og leste inn i det. Hvis du er interessert kan du også spore min historie i verket, men hvis ikke er jeg like glad. For din historie overrasket meg, og den dialogen blir en slags ernæring for meg som kunstner i mitt videre arbeid. Kunsten blir et medium som tillater meg å ha dialog med verden. Og på en måte er prosjektet min sjelevenn som

jeg tillater at former meg så prosjektet selv hjelper meg videre i meg selv og i mitt liv.

M: Da vi begynte arbeidet med dette prosjektet snakket jeg først med alle dere kunstnerne, og intensjonen var at dere skulle hente inspirasjon fra kulturhistorien, som en buffé der dere kunne forsyne dere med materialer, teknikker og inspirasjon. Det som har overrasket meg underveis er likevel hvor mye deres arbeid har bidratt tilbake til det kulturhistoriske feltet. Det hadde vi ikke nødvendigvis tenkt på forhånd, men gjennom å følge deres arbeider føler jeg selv at dere har hjulpet meg til en dypere og annerledes forståelse av mitt felt. En av de tingene jeg tenker på nå er begrepet ditt, Lin, *exotic dreams* som omhandler samtidig geografi. Altså, misforståelser og drømmer på tvers av geografi og avstand, i den samme tiden. Men jeg tror dette begrepet kan hjelpe oss ytterligere. Og jeg tror det kan være nyttig også når vi snakket om nostalgi, men da ikke som et begrep som fungerer i geografisk avstand, men i tidsmessig avstand.

Ofte får jeg så vondt av de som jobber med tradisjonskunnskap rundt bunader, og draktarkiv, fordi alle vi bruker dem på en så vulgær måte. Vi har ikke nødvendigvis noe særlig kunnskap om dette, ikke sant, men vi finner på noe. Og da kan vi kanskje tenke på bunaden som en gjenstand som tillater oss å reise bakover i tid, at vi har en eksotisk drøm – men ikke i geografisk distanse, men bakover i tid. Kanskje det er en mer fruktbar måte å forstå hvorfor vi går med bunad, at vi tenker på dem som noe som tillater oss å reise i nostalgi. Da bevarer vi fantasien, og det er ikke så farlig akkurat hvordan det historisk var. Da kan vi ha våre poetiske misforståelser om bruk og formål, og vi kan ha eksotiske drømmer også om vår egen fortid.

C: Ja, og jeg tror det er kjernen av et symbol. At folk enes om at dette symbolet på sett og

vis er opphøyet, som bunaden, nærmest hellig. Derfor får den en verdi som dekker over mange av feilene eller det som ikke er historisk korrekt når det kommer til tid eller tidligere bruk. Og egentlig er det ikke så farlig om det er korrekt eller ikke, for det er først og fremst symbolfunksjonen som er viktig. Og fordi bunaden har en så høy verdi blir folk provosert dersom noen påpeker at det eller det ikke er korrekt. Det er på en måte ikke relevant, fordi det er hellig. Og det er noe vi deler i fellesskap, noe som samler oss, og da bør du ikke kritisere det. Og det gjør at det også er vanskelig å snakke om bunader på en kritisk og historisk sann-

ferdig måte, for da ødelegger du egentlig en illusjon. Og folk vil ha den illusjonen som bestemoren og moren deres har fortalt dem. **L:** Dette prosjektet reflekterer også mitt hverdagsliv som innvandrer. Og vasen jeg laget med huden som flasser av – det er den følelsen jeg har, av at jeg flasser av noe av huden min og eksponerer en ny hud. Når jeg flasser av det gamle er jeg klar for noe nytt fra det nye stedet, og da kan du velge et mønster som fra en tatoveringsmeny, med motiver fra bunader, sjømannstatoveringer og kinesiske vaser. Du kan selv velge det som passer til din kropp.

Minneord



Knut Hermundstad Aukrust (1953–2025)
av Anne Eriksen og Kyrre Kverndokk

Vår gode kollega Knut Hermundstad Aukrust gikk bort 31. juli 2025 etter en tids sykdom. Knut kom til Institutt for folke-minnevitenskap ved Universitetet i Oslo i 1989, da han var blitt engasjert for å lede det nyopprettede Arkiv for kirkehistoriske tradisjoner (AKT). Fra 1993 var han fast ansatt. Med seg hadde han et hovedfag i kristendoms-kunnskap og mye pågangsmot. I 1990 ble doktoravhandlingen hans, om kirkelig sosialt arbeid frem til 1913, den første publikasjonen fra det nye arkivet. Senere fulgte andre publikasjoner i AKTs skriftserie. Samtidig bygget Knut opp en samling som omfattet alt fra faner og flagg til menighets-blader og småtrykk – historisk materiale som dokumenterte religiøse organisasjoner, kirke- og menighetsliv i Norge. Arkivet, det vil si Knut, satte også i gang mer feltbasert innsamling. Sentralt her stod livsløpsintervjuer med katolske nonner i Norge, et arbeid som også resulterte i boka *Bak klos-*

terets port (1996), skrevet sammen med Else-Britt Nilsen. Men like nyskapende var en annen side av arbeidet: Helt fra starten av var Knut opptatt av å bygge opp en database over materialet som arkivet kom til å inneholde. På denne måten ble han en foregangsmann innen digital humaniora. Fra 1996 satt han også i styringsgruppen for den første store humanistiske digitaliseringssatsningen ved Universitetet i Oslo, Dokumentasjonsprosjektet, og i 1997 kom boka *Fra skuff til skjerm*, som Knut redigerte sammen med Bjarne Hodne.

Samme år ble Knut valgt til instituttbestyrer ved det daværende Institutt for kulturstudier (IKS), som både AKT og folkloristikkfaget i mellomtiden var blitt del av. Her tok han initiativ til nye, utadrettede studietilbud og gjorde instituttet til en pionerinstans for universitetenes satsning på etter- og videreutdanning. I dette arbeidet viste han stor tillit til de unge og nytilsatte ved instituttet, og flere av dem var med på utviklingen av kurs i tett samarbeid med Knut og Dorte Skulstad. Og da Knut og co skreddersydde et kurs for reklamebyrået New Deal, var byrået såpass begeistret at de like gjerne headhuntet en av Knuts unge medarbeidere. Fra 2001 til 2007 var Knut styreleder for det nyetablerte Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, og senere har han sittet som nestleder for Romanifolkets /Taternes kulturfond. I perioden med krevende lederoppgaver kom det ingen større vitenskapelige publikasjoner fra Knuts hånd, men derimot en flom av debattinnlegg, foredrag, avis- og medieoppslag, samt en god del faglige artikler. Samlet viser disse arbeidene hvordan hans faglige interesseområder utvidet seg. Veien gikk fra kristen-

domsfaget og kirkehistorien han kom fra, til folkloristikken der han litt tilfeldig havnet, og videre til det som virkelig ble Knuts eget: Interessen for de marginale og marginaliserte, kanskje også subversive, skikkelsene i kulturhistorien. I 2001 fikk Knut personlig opprykk til professor i kultur- og tradisjonsforståelse, med vekt på kirkehistoriske forhold. Og hvilken annen professor har kunne påberope seg en forskningskompetanse som spente fra folkehøyskolemannen og grundtvigianeren Christopher Bruun over den amerikanske rapperen Tupac Shakur til mestertyven Ole Høiland? Samtidig viser mange av arbeidene andre viktige sider ved Knut: Den retoriske begavelsen, den avvæpnende humoren og sansen for de gode formuleringsene. Et innlegg ved fakultets prestisjefylte humanioradager kunne hete «Fuck off pops, dear mama!», riktignok med undertittelen «Mor, far og barn i rap-musikken», mens studier av sagntradisjonen rundt Norges nasjonalhelgen kunne formidles under titler som «Olav den hellige – helt konge» eller «Mission Impossible. Troll, St. Olav og Herkules».

Fra siste halvdel av 2000-tallet var Knuts oppmerksomhet også rettet mot Spania. Ikke bare hadde han et feriehus i Spania, som gjorde at han med glede snakket om appelsinhøsting. Han begynte også å interessere seg for landets historie, og mellom 2008 og 2020 skrev han fem bøker sammen med Dorte Skulstad som på ulike måter tematiserte kulturmøter i spansk og iberisk kulturhistorie.

Jeg hører så mange stemmer, sa Knut, en gang vi gikk forbi ham i korridoren. Etter noen sekunders forvirring, forstod vi at det var Mikhail Bakhtins dialogisme han snakket om. Bakhtin var en av Knuts mange inspirasjonskilder, kanskje nettopp fordi han selv yndet å spore hvordan stemmer var filtret sammen, ofte på uventede måter, i

kulturhistorien og samtidskulturen. Det kom ikke minst til uttrykk i Knuts undervisningsemne «KULH 1111: Tupac, hiphop og kulturhistorie». Emnet gikk hvert år i omkring ti år, frem til Dr. K, som studentene kalte Knut, gikk av med pensjon i 2020. Med utgangspunkt i rapperen Tupac Amaru Shakurs (1971–1996) liv og virke viste han studentene inn i populærkulturens verden via narratologiske perspektiver, samtidig som han nøstet opp kulturhistorier som både pekte mot latinamerikanske frigjøringsbevegelser og Machiavellis tekning. Han inviterte gladelig inn norske rappere som forelesere, og sammen med Knuts formidlingsglede og brede kunnskaper bidro de til å gjøre KULH 1111 til et svært populært undervisningsemne. Det tiltrakk seg gjerne mer enn 100 studenter hvert år.

Knut var en populær foreleser som likte å prøve ut nye formidlingsformer. I 2009 ønsket instituttet å prøve ut podcast som en undervisningsform, og Knut meldte seg som forsøkskanin. Forelesningene ble tatt opp, og det skulle vise seg at det ikke bare var studentene som lyttet til podcastene hans. Fagets fagkoordinator ble også en ivrig lytter.

I ettertid virker undervisningen hans våren 2012 særlig modig. Da hadde han ansvaret for BA-oppgaven i kulturhistorie, og de spontane minnestedene etter terrortragedien 22. juli året før ble valgt som tema. Knut ledet studentene gjennom undervisningen på en måte som ivaretok de følelsene og reaksjonene som kunne dukke opp underveis i undervisningen. Han skapte det som i dag ville vært kalt en «safe zone» for studentene. Han tok også kontakt med Riksarkivet, og Knuts studenter var de første forskerne som fikk tilgang til å studere minnematerialet fra det store spontane minnestedet ved Oslo Domkirke. I ettertid har studenter fortalt at emnet på mange måter

forandret dem og måten de tenkte om livene sine på.

Med Knuts bortgang har vi mistet en kjær kollega og norsk akademia har mistet en mangfoldig og kunnskapsrik forsker og formidler. Selv om Knut har gått bort, har hans kunnskaper og rike perspektiver på

kulturuttrykk og kulturhistorie fått et etterliv hos de mange studentene som ble undervist og inspirert av ham. «Nothing is absolutely dead. Every meaning will have its homecoming festival», for å sitere Knut, slik han selv siterte Bakhtin.

Bokmeldinger

Bjørn Sverre Hol Haugen 2022. *Søvn: ei kulturhistorie*. Leikanger: Skald forlag. 384 s. illustrert.

Anmeldt av Sallie Anna Pisera

Søvn: ei kulturhistorie er eit omfattande verk av Bjørn Sverre Hol Haugen som tek for seg eit viktig tema som til no ikkje har fått ei så heilskapleg undersøking i norsk kulturhistorisk forskning. Hol Haugen fortel at boka har sitt utgangspunkt i ei problemstilling han oppdaga gjennom arbeidet ved Eidsvoll bygdetun og Hedmarksmuseet: Trass i at søvn ofte er til stades i miljøutstillingar på friluftsmuseum – i form av sovestader og sengekle som museumsarbeidarar må reie opp og formidle – fanst det ikkje noko oppslagsverk som tok for seg temaet. Hol Haugen fann at han måtte grave i primærkjeldene sjølv og setje dei saman. Resultatet er *Søvn*. Med denne boka dekkjer Hol Haugen endeleg det behovet forskarar og formidlarar har for eit kompendium om søvn i norsk kulturhistorie.

Hol Haugen byrjar og avsluttar boka med Christian Krohgs måleri *Sovende mor og barn*. Biletet vekker mange tankar om tema forfattaren tek opp i boka: Sosiale relasjonar, helse og reinsemd, kulturskikkar og materiell kultur knytt til søvn. Det stiller visuelle spørsmål om søvnen sin kulturelle kontekst – spørsmål formidlarar gjerne vil kunne svare på. Med boka *Søvn* får dei no høve til nettopp det.

Hol Haugens refleksjonar er delte inn i elleve kapittel. Etter innleiinga startar han med «Rom for søvn», der han set søvn i kontekst av norsk byggjeskikk. Han undersøker

romfordeling og sengekonstruksjon i det førindustrielle bygdesamfunnet og kastar eit breitt blikk på temaet med døme frå heile landet. I utforminga av kapittelet følgjer Hol Haugen «i fotspora til byggjeskikken sin far, Eilert Sundt», og fortel om søvnens plass i Akershusiske stuer på Austlandet, røykstover på Vestlandet, årestuer i Setesdal, trønderlån i Midt-Noreg og låvvu i nord. Saman med Sundt, kryssar Hol Haugen òg klasseskilje: Lesaren får innsyn i soveforholda i enkle stover der mange i ein vanleg husmanns- eller bondefamilie sov i lag, og i store hus hjå rike bønder og embetsmenn der himmelsenger og mange rom la til rette for luksuriøst privatliv. Hol Haugen avrundar kapittelet med refleksjonar som strekkjer seg frå Eilert Sundts tid til vår eiga. Kva har endra seg, og kva har vore uendra gjennom generasjonane? For å svare på dette, vender han blikket mot eigen familie og livserfaringar i ei fin avslutning.

Diskusjonen i «Rom for søvn» handlar ofte om sengene sjølve, så det fell naturleg at neste kapittel har «Sovesteder og sengeutstyr» som hovudtema. Her tar Hol Haugen utgangspunkt i ei vanleg problemstilling museumsarbeidarar møter: Publikum oppdagar korte senger, og undrar seg over korleis folk kunne sove i dei. Hol Haugen prøver å svare på slike undringar, med undersøkingar som omfattar dei eldste bevarte sengene i norske stover og arkeologiske funn, vidare til alkove- og skapsenger i mangfaldige variantar, og til slagbenkar og sovesofaer som gav plass til mange – både i familiar og blant tenestefolk. Klasseskilje og tidsepokar er med i boka si gransking, òg her. Hol Haugen vender igjen blikket mot

nyare tider og presenterer ei kulturhistorie om korleis moderne madrassar og sengerammar fekk standardisert storleik.

Kapitla i *Søvn* følgjer ein konsekvent tematisk rytme. Det fjerde kapittelet, «Silkeseng og strå», går vidare frå diskusjonen om madrassar til ei djupare undersøking av sengeunderlag og sengetøy. Hol Haugen opnar med refleksjonar frå eiga barndom; personlege forteljingar er ein skrivemåte han brukar gjennom heile boka, saman med ein fin Hedmarksdialekt som kikar fram gjennom bokmålet. Denne intime skrivestilen kler godt den intime tematikken. Vi følgjar utviklinga av sengeomateriale frå naturlege stoff som strå, fjør og ull, til moderne skumplast og springfjør. Hol Haugen viser også korleis menneske har sette sitt preg på sengetøy gjennom vev, trykk og broderi. Ei særleg interessant drøfting er den om kvitsaum frå Hedmark, og kva ho kan fortelje om kvinner si rolle og påverknad i regionens kulturhistorie.

Frå sengetøy går vi vidare til kapittelet «Nattdrakt», der Hol Haugen skildrar korleis nordmenn har kledd kroppen til natta. Han tek utgangspunkt i spørjelistar frå Norsk etnologisk gransking, og svara som kjem fram er intime, underhaldande og forteljande. Her får vi eit blikk på nattklede frå midten av 1900-talet: Frå bruk av nattkjolar og undertøy, til å sove i «Adams drakt» – det vil seie, heilt naken. Hol Haugen diskuterer naken søvn i eit kulturhistorisk perspektiv, og samanliknar kjeldene med Sundt sine observasjonar. Vidare skriv han om nattluer og natttrøyer, som òg vart brukte om dagen, før han tek for seg moderne nattdrakter som pysjamas og slåbrok – ofte brukt i borgarlege miljø. Denne metoden gir eit breitt bilete av folks praksisar over tid.

Kapittelet «Dyr i senga» granskar samspillet mellom menneske og dyr – både ønske og uønske. Vi møter alt frå kattar til kyr som

har fått vere med eller nær menneske i senga. Også lus og lopper har sin plass her. Hol Haugen belyser korleis dyr har påverka kulturskikkar, som plassering av senger på hems i fjøset, og plantekunnskap og materielle tiltak brukt mot skadedyr. Kapittelet minn oss på at det ikkje berre er menneske som formar kultur; dyra har òg ein viktig plass i søvnens utvikling i norsk kulturhistorie.

I «Døgnrytme» vender Hol Haugen blikket mot korleis folk har forma sine kvar dagar rundt behovet for søvn. Her er fokuset på sosiale relasjonar – korleis påverkar spedbarn søvnmønsteret til foreldra? Korleis samlast folk i hushaldet til kveldsstunder? Kapittelet utforskar òg døgnrytmar i arbeidslivet – frå småbruk og gardsdrift til industri og sesongarbeid. Han diskuterer endringane som følgde med industrialiseringa, som arbeidarrørsla si kamp for tredeling av døgnet og mekanisering i jordbruket.

Frå kvardagens rytmar går vi over til «Rituell søvn», der høgtider og livsmarkeringar – som jul, bryllaup, barnefødsel og død – står sentralt. Kapittelet gjev nyttig innsikt i høgtidsskikkar, som særleg relevant for museumsformidling. Eit høgdepunkt er historiene om grautkjerringar, og korleis rolla deira har endra seg over tid. Kapittelet gir eit heilskapleg blikk på søvn sin plass i livsløpet. I «Søvnløse netter» tek Hol Haugen for seg brot på søvn i form av samleie, og dei nattlege skikkane som følgjar med ho. Her finn vi drøftingar om nattefrierte og alt det fører til, som til dels tabubelagde emne. Hol Haugen skyr ikkje vanskelege tema, som overgrep og born utanfor ekteskap. Han opplyser også skeive historier, og fortel mellom anna historia om Karine, ein moglegvis interseksuell person som fekk born med familien si tenestejenta, Larine. Hen tok seinare namnet Casper, og «delte bord og seng» med Larine resten av livet. Dette er ei sjeldan, verdifull skildring av skeive liv i eldre tid.

«Drømmekvad» er det siste tematiske kapittelet før avslutninga. Her får skikkar knytt til tyding og tolking av draumar størst fokus. Hol Haugen tek for seg draumar i ulike epokar, frå norrøn tid til kristendom. Han finn eksemplar i ulike sjangrar, frå folkemusikk til tradisjonskunst. Også mare-ritt får plass i ei kulturhistorisk ramme.

Søvn: ei kulturhistorie er ei viktig kjelde for museumsformidlarar, kulturhistorikarar, etnologar og folkloristar. Boka tek for seg eit mangfaldig tema som omfattar materiell kultur, folketru, høgtidstradisjonar, arbeidsliv og meir. På Sunnfjord Museum, der eg arbeider, har boka allereie vore mykje i bruk. Ho har gitt nytt liv til den årlege juleutstillinga vår, som no inkluderer draumekake, ein skikk Hol Haugen opplyser i kapittelet «Drømmekvad». Boka har også vore ein viktig referanse i fornyingsarbeidet i Myklebustloftet, eit antikvarisk bygg brukt til formidling av tekstilar. Her har vi oppreidd ei seng på tradisjonelt vis – no fagleg forankra.

Boka eignar seg godt som oppslagsverk, med innhald som kan samanliknast med eit leksikon, men skrive i ein engasjerande narrativ stil. Denne skrivemåten fangar lesaren. Men for min bruk som formidlar, saknar eg ein indeks til slutt som kunne gjort det lettare å finne fram til spesifikk informasjon. Skulle det kome ei ny utgåve, vil eg tilrå at Hol Haugen og forlaget utviklar ein slik. Ein komplett referanse kjelde om søvn som dette har vi hatt bruk for lenge. Vi museumsarbeidarar som jobbar tett på publikum, er glade for at ho er komen.

Inga Elgqvist Saltzman, Katarina Saltzman 2024. *En röst för frigörelse. Emma Saltzmans livshistoria*. Helsingfors & Stockholm: Svenska litteratursällskapet i Finland och Appell förlag. 255 sidor. Illustrerad.

Anmeldt av Anders Gustavsson, IKOS, UiO

Etnologen Katarina Saltzman (född 1966) har tillsammans med sin mor pedagog Inga Elgqvist Saltzman (född 1929) publicerat en biografisk framställning av Katarinas farfarsmor Emma Saltzmans (1853–1934) livshistoria. Det verkar vara en aktuell trend att kvinnliga etnologer skriver om sina anmödrar i ett vetenskapligt mikrohistoriskt sammanhang. Texten i den här recenserade boken bygger på anteckningar som Emma Saltzman gjorde om sin barn- och ungdomstid i Ryssland och Finland. Hon var fyrtio år när hon 1894 började skriva ned sina minnen och gjorde sedan ett långt uppehåll till 1924 när hon slutförde arbetet. Tillsammans blev det 81 maskinskrivna sidor. Emmas äldsta dotter (1880–1972) som också bar namnet Emma, skrev 1955–1961 en släktkrönika om sin moders fortsatta liv från 1870 och fram till hennes död 1934. I boken återges långa citat från de båda Emmornas anteckningar, och det kompletteras på ett värdefullt sätt med flera fotografier i boken från sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. Bokens författare har satt in minnesanteckningarna i en samhällelig kontext som präglades av stora förändringar inom den politiska historien och kvinnohistorien. Dessutom finns omfattande brevsamlingar i släktens ägo. Många brev skrevs under tidigt 1900-tal mellan modern Emma och barnen när dessa studerade i utlandet eller var på ferier. Alla personer som nämns i boken kan spåras med hjälp av ett utförligt personregister.

Emma föddes 1853 i närheten av S:t Petersburg och flyttade en hel del under sin barn- och ungdomstid. Fadern Konstantin Ruin var finländsk officer i Ryssland och fick flytta runt till olika platser. Modern Natalia växte upp i ett ambulerande officershem i Ryssland. Familjen hade en livegen tjänsteflicka Avdotja, och Emma hade minnen av när livegenskapen avskaffades i Ryssland 1861. Då blev Avdotja fri men fortsatte att tjäna familjen under hela sin livstid. Ryska blev det första språk som Emma lärde sig.

Nästa bostad blev en herrgård Immala i södra Karelen tillhörande Finland där två av Emmas fastrar redan bodde. Efter en tid gick flytten tillbaka till Ryssland och staden Suzdal. Ett par år senare flyttade familjen tillbaka till Immala, men redan 1863 återvände man till Ryssland och garnisonsstaden Tula söder om Moskva. För barnens undervisning anställdes en guvernant i familjen. Under somrarna åkte familjemedlemmarna på ferie till olika gods på landsbygden.

Som sjuttonåring fick Emma 1870 flytta till en herrgård Mommila i Tavastland i Finland. Under nio år upplevde hon här en herrgårdskultur med stora klasskillnader. Modern Natalia avled 1877 43 år gammal. Under sjukdomstiden hade hon kontakt med läkaren Fredrik Saltzman född 1839 som senare blev Emmas make. Från 1879 när Fredrik och Emma först förlovade sig och sedan gifte sig, finns flera brev från Fredrik bevarade. De är skrivna under tiden som han var sjuk i malaria och besökte olika kurorter på kontinenten.

Brudparet flyttade till en våning i Helsingfors där Fredrik var född och uppväxt. Han hade vid giftermålet blivit utsedd till extra ordinarie professor i kirurgi och blev 1883 ordinarie professor i detta ämne. Då hade redan tre barn blivit födda. 1884 flyttade familjen in i en större bostad i Helsingfors. 1884 och 1887 föddes ytterli-

gare två barn. Av de fem barnen var fyra flickor. Anställt tjänstefolk hjälpte till med hushållssysslorna. Under somrarna åkte familjen i likhet med andra ståndspersoner i Helsingfors på ferier i skärgården.

År 1888 bosatte sig familjen på en nyinköpt gård i Helsingfors. Där kom Emma att bo i nästan fyrtio år. Fredrik blev 1890 chef för finska Medicinalstyrelsen och tog bland annat initiativ till den första sjuksköterskeutbildningen i Finland. Han plågades samtidigt av svår reumatism och uppsökte tillsammans med Emma kurorter på kontinenten. Alla barnen tog studenten. Det kan förstås mot bakgrund av att Emma ivrade för kvinnors utbildning både teoretiskt och praktiskt. Hon stödde yrkesutbildning av olika slag och inte bara teoretisk utbildning. Tre döttrar blev lärarinnor och den fjärde dottern livnärde sig som konsthantverkare. Alla döttrarna förblev ogifta men inte brodern som gick i faderns fotspår och blev läkare.

Familjens umgänge var begränsat till stadens bildade borgerlighet. Vid 62 års ålder beviljades Fredrik avsked från Medicinalstyrelsen. Han levde sedan med en klen hälsa och många uppehåll på kurorter fram till sin död 1914. Emma bodde kvar i familjens gård till 1926 då hon flyttade in i en ny lägenhet och bodde tillsammans med sin ogifta dotter Karin till sin död 1934.

Förutom arbetet i hemmet som var viktigt för Emma, engagerade hon sig också i kvinnopolitiska frågor. Det skedde inom Marthaförbundet bildat 1900 och Svenska Kvinnoförbundet i Finland bildat 1907, som skulle förena Finlands svensktalande kvinnor. Emma var förbundets sekreterare 1908–1919. Hon blev även sekreterare i Marthaförbundet 1909, som syftade till att stärka fosterlandskänslan hos de breda lagren av kvinnor. Praktiskt kvinnoarbete var också väsentligt. I Helsingfors ledde

Emma en syförening som bestod av ett sjuttio-tal arbetarkvinnor förutom att matlag-ningskurser anordnades.

Emma var en flitig skribent i kvinnotid-skriften *Nutid* som var kvinnosaksförbundet Unionens organ 1895–1915. Emma skrev även i svenska kvinnoförbundets tidskrift *Astra*. Kampen gällde kvinnors självstän-dighet, rösträtt och utbildning. Finland blev 1906 det första landet i Europa att införa kvinnors rösträtt och valbarhet till parla-mentet. I maj 1906 anslöt sig Emma till Svenska folkpartiet och blev senare invald i partiets centralstyrelse, men hon avstod från att kandidera till den finska lantdagen. Hennes roll blev att driva kvinnopolitiska frågor i partiet. Först 1918 uppnåddes kom-munal rösträtt och valbarhet för kvinnor då Finland även blev självständigt från Ryssland även om ett inbördeskrig strax bröt ut mellan den vita och den röda sidan i Finland.

När Samfundet Folkhälsan i svenska Finland bildades 1921, blev Emma invald som enda kvinna i styrelsen och var aktiv där in på 1930-talet. Hon engagerade sig för införande av hälsosystrar, som genom hem-besök skulle ge råd och upplysningar om betydelser av hygien.

Utöver kvinnofrågorna var Emma enga-gerad i den passiva antiryska motståndsrörelsen. Finland var sedan 1809 ett storfurstendöme inom Ryssland. I början av 1900-talet utvecklades en stark förryskningsprocess i Finland. År 1900 påbjöds att ryska i stället för svenska skulle vara ämbets-språk. Mer undervisning skulle ske i ryska språket. 1901 bildades den hemliga organi-sationen Kagalen för att motarbeta detta förryskningsarbete. Kagalen var manlig, men 1902 tillkom en kvinnlig avdelning där Emma blev en aktiv medlem. Ett arbete bestod i att sprida illegal litteratur. I oktober 1905 uppstod en storstrejk i Finland där

Emma tog arbetarnas parti trots sin borger-liga bakgrund.

Den stora behållningen av denna bok är att läsaren får en bild av hur en kvinna från en borgerlig klass kom att tidigt engagera sig för frågor om kvinnors frigörelse och utbildning och att det ledde till resultat i fråga om utbildningssatsningar och tidig rösträtt och valbarhet för kvinnor till parlamentet i Finland. Emma var även aktiv i kampen för Finlands självständighet från Ryssland och för svenska språkets ställning i Finland. Denna kamp fördes i kvinnoföreningar och i kvinnotidskrifter. Det måste ha varit med tillfredsställelse som Emma fick uppleva Finlands självständighet 1918 och inrät-tandet av det finlandssvenska universitetet Åbo Akademi 1923. Trots släktskapet bakåt i tiden har författarna lyckats hålla veten-skaplig distans till vad de skriver om anmodern Emma. Det är inte en enbart förskö-nande bild av henne som framställs. Boken bör inta en viktig plats inom kvinnohis-torien gällande en omvälvande tid både i Ryssland och Finland.

Elin Franzén, Mattias Frihammar, Fredrik Hertzberg & Michell Zethson (red.). 2024. *Detaljer. Kulturanalytiska ingångar till de små tingens betydelse*. Stockholm. Carlssons. 234 sider.

Anmeldt av Anders Gustavsson, IKOS, Oslo

I samband med stockholmsetnologen Barbro Blehrs pensionering 2024 utgav fyra av hennes tidigare doktorander, Elin Franzén, Mattias Frihammar, Fredrik Hertzberg och Michell Zethson, en vänbok till henne med huvudrubriken *Detaljer*. Anledningen var att Blehr skall ha uttryckt att «detaljer alltid stod i centrum för hennes intresse» (s. 10). Jag finner det intressant att

inriktningen mot detaljer eller kulturelement återkommer inom etnologin. Här finns en anknytning tillbaka till 1970-talet när jag själv disputerade och kartering av kulturelement var något framträdande och nästan självklart. Under senare delen av 1970-talet kom emellertid studier av kulturelement liksom kartering i dålig dager inom etnologin i Sverige och kunde betraktas som knappologi. Kulturanalys blev honnörsordet med studier av helheter och större kontexter i stället för de små detaljerna.

I vänboken medverkar sjutton svenska etnologer, huvudsakligen från Stockholm, en religionsvetare, en språkvetare och en norsk kulturhistoriker. Redaktörerna har varit noga med att uppsatserna skall anknyta till framträdande drag inom Barbro Blehrs forskning.

Boken är indelad i fem huvudavdelningar. Den första bär titeln *Gemenskaper* och anspelar på Blehrs doktorsavhandling *Lokala gemenskaper*, 1994 och även hennes studier av norskhet som delvis hänger samman med hennes äktenskap med den norske folkloristen Otto Blehr. Elin Franzén studerar hur en global gemenskap uppstår på nätet genom plattformen Youtube och dess kommentarsfält. Lars Kaijser har fältarbetat med observationer i popgruppen Beatles fotspår på en gata i London. Denna har blivit en offentlig minnesplats dit människor från många olika länder söker sig. Det kan enligt författaren uppstå en officiell gemenskap, eller *communitas* med Victor Turners terminologi, mellan dem. Denna studie anknyter inte bara till gemenskaper utan även till Blehrs intresse för offentliga ritualer när hon undersökt 17. majfirandet i Norge. Hanna Jansson har arbetat praktiskt genom att sticka en klassisk Mariuströja i den norska flaggans färger. Hon benämner denna tröja en norsk ikon

och påminner därmed om Barbro Blehrs intresse för det norska. Förutom att sticka har Jansson undersökt hur denna tröja framställs i sociala media. Markus Idvall har tagit fasta på kulturelementet munskydd som började användas under covid19 pandemin. Det uppstod olika undvikanderitualer i offentliga sammanhang. En osäkerhet gjorde sig gällande i sociala kontakter och muntlig kommunikation. Det blev alltså tydliga hinder för gemenskap.

Bokens andra huvudavdelning bär titeln *Berättelser*. Jesper Fundberg undersöker hur poliser samlar in berättelser för att skapa klarhet i brottsutredningar. Att få fram olika detaljer och kunna tolka kroppsspråk blir viktigt i detta detektivarbete. Religionsvetaren Olof Sundqvist analyserar betydelsen av talet nio vid offerritualer inom förkristen religion i Norden och inom tidig kristendom med utgångspunkt i Adam av Bremens berättelser. Florence Fröhlig reflekterar över de sextio slutnoterna i Barbro Blehrs avhandling *Lokala gemenskaper*. Vilka detaljer framträder där och varför har de placerats i noter? En aspekt är att noter kan visa på ytterligare argument eller alternativa tolkningsmöjligheter jämfört med vad som står i huvudtexten. Det är svårt att inse varför denna uppsats hamnat under rubriken Berättelser och inte under Metod.

Det tredje huvudavsnittet avser *Källor*. Lotten Gustafsson Reinius gör en närläsning av ett museiföremål. Det gäller ett knäskydd som använts av säljare och fiskare på Grönland. Maria Bäckman och Simon Ekström har tillsammans fokuserat på ett nedtecknat soldatminne som avser sent 1800-tal i Stockholm. Ett framträdande drag är berättelserna om kvinnlig och manlig prostitution som ger ett inifrånperspektiv på det självupplevda. Denna uppsats kunde lika gärna ha hamnat under rubriken Berättelser. Den norska kulturhistorikern

Anne Eriksen har analyserat en museologisk text skriven av filosofen Johan Sebastian Welhaven 1833. Frågan gäller vilka föremål som det är värt för museerna att samla på. Föremålen blir meningslösa om de inte sätts in i sitt sammanhang. Då kan detaljerna bli viktiga skatter att ta vara på. Eriksen pekar här på en motsägelsefull syn på detaljerna hos Welhaven som både oviktiga och viktiga.

Det fjärde huvudavsnittet handlar om *Metod*. Språkvetaren Elisabeth Wåghäll Nivre har närläst en tysk roman utgiven 1668 där den unge figuren Simplicissimus Teutsch berättar detaljerat om grymheter som drabbade hans hemort i samband med det trettioåriga krigets härjningar. Författaren talar om ett «mikrokosmos av ondska» (s. 141). Mats Hellspong diskuterar frågan om William Shakespeare (1564-1616) är författare till de dramer som tillskrivits honom. Där om råder det delade meningar inom engelskspråkig litteratur som Hellspong tagit del av. En riktning som går under namnet "oxfordianer", argumenterar för att greven av Oxford Edward de Vere skulle vara den egentlige författaren. Hellspong går igenom olika argument fyllda av enskilda detaljer som framförts för att så skulle vara fallet och varför han skulle ha velat vara anonym. Alf Arvidsson i Umeå har djupstuderat den isländska folkvisesångerskan Engel Lund född 1900 och hennes mångkulturella repertoar. Hon gjorde uppmärksammade framträdanden i Sverige 1932–1934. Ann Christin Winroth också från Umeå utför autoetnografiska reflektioner utifrån en anteckningsbok från 2016-2023 som innehåller uppgifter om tunnbrödsbak i vedeldade bagarstugor i norra Sverige. I vår tid har sådana bakningsdagar kommit att fungera som ett kulturarv där berättelserna om degens konsistens blir framträdande. Om den inte höll måttet för

det som förväntades, ansågs folktrons underjordiska vittor ha kunnat spela ett negativt spratt. Kerstin Gunnemark från Göteborg har liksom Lotten Gustafsson Reinius närläst ett museiföremål i form av en bordslampa. Framställningen i texten har formen av «etnografisk fiktion» (s. 199) där föremålet själv berättar om sitt liv i en familj på 1950-talet och hur det senare kom till ett museum.

Det femte huvudavsnittet har fått titeln *Störningar*. Mattias Frihammar fäster uppmärksamheten mot en röd prick på en satellitkarta på ett åkerfält på Öland som den svenske kungen Carl XVI Gustaf mottog vid ett besök på Rymdbolaget i Stockholm 1996. Mysteriet löstes till slut när bonden kontaktades och kunde berätta att just vid tiden för fotograferingen den 28 juni 1995 var åkern täckt av röda vallmoblommor som trängde undan rapsodlingen. Birgitta Meurling från Uppsala, som forskat mycket om prästgårdskultur, visar på hur skvaller i samband med prästval kan framkalla lokal osämja där olika fraktioner ställs mot varandra och förstör den enighet som tidigare rått på orten. Liksom Kerstin Gunnemark använder sig Birgitta Meurling av «etnografisk fiktion» när hon skriver i novellform med fingerade Orts- och personnamn. Den initierade läsaren kan dock se att händelserna utspelat sig i den bygd som Meurling härstammar från. Michell Zethson reflekterar på ett filosofiskt och litterärt sätt över hur detaljer är en del av en fragmenterad verklighet som etnologen skall bringa reda i. Det som stör måste förklaras. Under rubriken *Störningar* hade även Markus Idvalls bidrag bättre passat in än under *Gemenskaper*.

Denna bok ger en god inblick i aktuell forskning speciellt inom etnologin i Stockholm där Barbro Blehr utfört en lång akademisk gärning. Författarna har alla valt

att utgå från detaljer både i nutid och äldre tid. Detaljerna är alltså tillbaka inom etnologin men ännu inte kartering av kulturelementen. En förtjänst är att boken är väl sammanhållen genom att fokus hela tiden förhåller sig till Blehrs olika verksamhetsfält. Däremot har inte huvudrubrikerna ett logiskt sammanhang. Innehållet i forskningen kunde ha varit i centrum i alla rubrikerna. Detta gäller inte Källor och Metod. De avser underlaget och utförandet av forskningen och inte dess innehåll. En innehållsrubrik som jag saknar är Offentliga ritualer

där bland annat Lars Kaijsers och Markus Idvalls bidrag skulle passa in. Boken är skriven på ett lättsamt sätt som gör den tillgänglig för en bredare allmänhet. Det är ingen högtravande akademisk skrivstil utan snarare dess motsats, vilket särskilt avser de bidrag som använt sig av «etnografisk fiktion». Barbro Blehr är att gratulera till att hon fått en så inspirerande vänbok som bör bli läst av många kulturintresserade personer.

Medarbeidere i dette nummer 1-2025

Anne Eriksen, Professor IFIKK, UiO
Anne-eriksen@ikos.uio.no

Anders Gustavsson, professor emeritus
IKOS, UiO.
Anders.gustavsson @ikos.uio.no

Ruth Hemstad, Forsker II,
Nasjonalbiblioteket og IKOS, UiO
Ruth.hemstad@nb.no

Blanka Henriksson, Docent, Kultur, historie
och filosofi, Åbo Akademi
Blanka.Henriksson@abo.fi

Dirk Johannsen, Professor, IKOS, UiO
Dirk.Johannsen@ikos.uio.no

Terje Joranger, Professor/Fag- og forsk-
ningsdirektør, Anno Norsk utvandrer-
museum og Universitetet i Innlandet
Terje.Mikael.Hasle.Joranger@annomu-
seum.no / Terje.Joranger@inn.no

Anja Kirsch, Professor, Institutt for filosofi
og religionsvitenskap, NTNU
Anja.Kirsch@ntnu.no

Kyrre Kverndokk, Professor IAHKR
Universitetet i Bergen
Kyrre.kverndokk@uib.no

Maja Leonardsen Musum, Kurator *Skakke
folkedrakter* og utstillingskoordinator,
Randsfjordmuseet
maja.musum@randsfjordmuseet.no

Sallie Anna Steiner Pisera, Ph.D. førstekon-
servator NMF og museumsleiar, Sunnfjord
museum, Musea i Sogn og Fjordane

Camilla Rossing, I faglig råd, Skakke folke-
drager, Leder, Norsk institutt for bunad og
folkedrakt
camilla.rossing@bunadogfolkedrakt.no

Trym Sundby, ph.d. Stipendiat, Institutt
for filosofi og religionsvitenskap, NTNU
trym.sundby@ntnu.no

Invitasjon til å sende inn artikler til 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!

Tidsskrift for kulturforskning publiserer vitenskapelige originalartikler innenfor kulturhistorie/kulturvitenskap (tidligere etnologi og folkloristikk), museologi og beslektede fagområder. Tidsskriftet publiserer også korte, informative tekster (som presentasjoner av PhD'er m.v), anmeldelser av bøker relevant for fagfeltet og presentasjoner av nye utstillinger, databaser, samlinger etc. i spalten 'Kulturhistorier'. Alle bidrag blir vurdert av redaksjonen. Potensielle artikkelmanus blir deretter anonymt vurdert av to eksterne fagfeller (*referees*).

Tfk publiserer primært på de skandinaviske språkene og tilbyr åpen tilgang til de publiserte arbeidene.

Manus sendes til redaksjonen ved redaksjonssekretær Nike Maria Døving
dovingnike@gmail.com

