

senare som digitaliserad figur, dels berättar man om henne i lokala berättelser. En liknande process beskrivs av Ing-Marie Back Danielsson som behandlar den vikingatida kvinnofigur som kallas Estrid. Estrid är ett arkeologiskt skelettfynd som gjordes i Broby bro i Täby, Stockholmstrakten, ett område som sedan länge är känt för sin mångfald av runstensfynd. Skelettet rekonstruerades och försågs med ett människoliknande utseende både som en ung och en gammal kvinna och fick namnet Estrid. Rekonstruktionen av den unga kvinnan placerades på museum medan den gamla Estrid fick sin plats utanför det lokala museet, i biblioteket, och gavs en personhistoria som en kristen, manligt mäktig kvinna och mor under den period som historikerna kallat vikingatiden, som i folkmedvetandet försetts med mytiska associationer. Tack vare biografien fick hon ett liv långt efter sin egen tid som gestalt på museets hemsida och som titeln på en medborgartidning. Danielsson lyckas mycket väl i sin demonstration av hur ett arkeologiskt fynd får flera helt andra betydelser än ett skelett i allmänhet bär på beroende på de diskurser som råder i dagens svenska samhälle.

Musikfilm som hembygdsskapare är föremålet för Ingemar Grandins intresse. Mycket systematiskt analyserar han ett trettiotal nepalesiska musikfilmer och visar på vilket sätt de tillrättaläggs för att motsvara en fiktiv idealbild av ett Nepal utanför tiden. Förtjänstfullt drar han paralleller till hembygdsskapandet och Artur Hazelius tankar om Skansen och vad detta fri-luftsmuseum skulle representera. Begreppet nationalism är centralt i Grandins sätt att se på sitt material. Nostalgi och föreställda minnen av ett sedan länge försvunnet men ändå för ”alla” bekant hemland utgör ingredienserna i de nepalesiska musikfilmerna.

Boken *Fiktio n och verklighet* inleds och avslutas av Anna Bohlin respektive Lena Gemzöe i längre kapitel som ger en överblick över idén bakom boken och artiklarna. Verket är upplysande och inspirerande för anhängare av de discipliner som företräds, nämligen arkeologi, genusvetenskap, kulturvetenskap, litteraturvetenskap, mediastudier och socialantropologi. In-

tressant fann jag insikten om att litteraturvetare mera sällan intresserat sig för läsarna och deras reaktioner på och förhållningssätt till det de läst. Att detta är möjligt i en tid då människan i snart sagt alla avseenden sätts i centrum är överraskande. Vidare frapperades jag av påståendet om att några av artiklarna formulerar ett metodologiskt angreppssätt som placerar religion i kulturforskning – som om detta vore något enastående. I själva verket är religion en kulturell uttrycksform, detta har religionsvetarna visat under flera decennier. Dessutom finns det bland annat i den världsomspännande kulturvetenskapligt förankrade organisationen Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore en mycket livskraftig underavdelning som heter Ethnology of Religion, grundad av den svenska etnologen Nils-Arvid Bringéus. Den har verkat i nästan 25 år. Redan dessförinnan är studier om folklig religiositet legio.

Då en bok är tvärvetenskaplig och mångvetenskaplig sätts metodologin på prov. I denna artikelsamling har varje forskare sitt eget sätt att belysa sitt material från olika metodologiska synvinklar. Det är berikande att se hur man i olika discipliner bär sig åt för att nå resultat. Med tanke på att också läsarna förmodligen kommer att företräda olika discipliner kunde några av författarna gärna ha presenterat sina sätt att arbeta något mera grundligt till hjälp för ”grannarna” som kanske själva hade velat experimentera med ingredienser från ett nytt forskningsfält. Sammanfattningsvis konstaterar jag att boken är ett gott exempel på kulturvetenskap i vid mening för där ingår artiklar som bygger på ett varierande material, varierande frågeställningar och omväxlande metoder.

Ulrika Wolf-Knuts, Åbo (Turku)

Anders Kaliff och Julia Mattes: *Tempel och kulthus i det forna Skandinavien – Myter och arkeologisk fakta*. Carlsson Bokförlag, Stockholm 2017. 219 s., ill. ISBN 978-91-7331-812-9.

Arkeologerna Anders Kaliffs och Julia Mattes fina bok *Tempel och kulthus i det forna Skandi-*

navien – Myter och arkeologisk fakta handlar om de platser och särskilt de hus där människor i det forntida Skandinavien utövade religiösa riter. Boken har en alldeles utsökt formgivning, med vackra bilder och teckningar, några även utförda av den ena författaren Julia Mattes själv. I boken tar författarna med läsaren på en över femtusen år lång resa från den yngre stenåldern, via bronsåldern och järnåldern, till vikingatiden och den tidiga medeltiden (4000 f.Kr.–1200 e.Kr.), för att med stöd av nya arkeologiska och religionshistoriska rön på ett levande sätt skildra vad vi vet om de tempel, kulthus och kyrkor som en gång fanns i det forna Skandinavien. I boken finns också utblickar mot andra kulturers tempel och kulthus, inte minst de som iakttagits av antropologer och etnologer i nutida Sydostasien. Denna mycket innehållsrika bok, som också omfattar kapitel om arkeologiska metodfrågor, forskningshistoria och receptionshistoria, i synnerhet 1800-talets romantiska syn på förkristna kulthus och stavkyrkor, vänder sig till både forskare och den intresserade allmänheten. Språket är smidigt, lättläst och spänstigt. Innehållet kräver inga djupare förkunskaper i ämnet. Man kan säga att boken är lärd och populär på en och samma gång.

Boken omfattar 20 kapitel och inleds och avslutas med en utförlig diskussion om den kanske mest berömda av alla förkristna kultbyggnader, nämligen det ”tempel” som den tyske kyrkomannen Adam av Bremen kallar ”Uppsala” (*Ubsola*) och som beskrivs i hans stora verk *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificium* (1075 e.Kr.):

I detta tempel (*templum*), som är helt och hållet prytt med guld, dyrkar folket bilder av tre gudar. Den mäktigaste av dem, Tor, har sin tron mitt i salen (*in medio solium habeat triclinio*). På var sin sida om honom sitter Oden och Frej (Adam 4,26).

Kaliff och Mattes skildrar på ett intressant sätt den infekterade diskussion som Adams information om Uppsalatemplet kom att leda till redan på 1600-talet, och som ytterst handlade om templets egentliga lokalisering. Olaus Magnus menade redan 1555 att templet hade legat på Domberget vid nuvarande katedralen (dvs.

Domkyrkan) inne i dagens Uppsala. Samma uppfattning hade Sveriges förste riksantikvarie, Johannes Bureus, och den lärde professorn Johannes Schefferus. Olof Verelius, som var den förste professorn i arkeologi vid Uppsala universitet, eller ”Fäderneslandets antikviteter” som ämnet då benämndes, menade däremot att det låg i Gamla Uppsala. Han fick stöd av den berömde professorn Olof Rudbeck, som efter vissa undersökningar slog fast att ”templet” låg ute vid kungshögarna. Den uppfattningen har i stort stått sig fram tills i dag.

Även källvärdet av Adams uppgifter om templet och Uppsalakulten har diskuterats i forskningen. Kaliff och Mattes återger också denna diskussion på ett livfullt sätt. Under lång tid betraktade många forskare Adams skildring som en pålitlig källa för religionshistoriska rekonstruktioner. Man menade att texten hade ett högt källvärde eftersom den var samtida med de händelser som den skildrar. Adam byggde visserligen inte Uppsalaavsnittet på självsyn. Han besökte nämligen aldrig själv platsen. Men hans informanter var ögonvittnen, som själva hade iakttagit de offer och ceremonier som utfördes där. I den senaste forskningen är man betydligt mer kritisk till Adams skildring. Historikern Henrik Janson menar till och med att Adams text är fullständigt värdelös som källa för den förkristna Uppsalakulten och Uppsalatemplet. Adams syfte var inte att skildra den gamla kulten. Enligt Janson är Adams text en satir i allegorisk form med udd riktad mot en påvestödd ”gregoriansk” kyrka som fått fäste i Uppsala redan under 1000-talets mitt. Under den perioden låg nämligen Hamburg-Bremen-stiftet i en bitter fejd med påven i Rom. Adam för alltså i Uppsalaavsnittet fram, enligt Janson, en polemik mot Rom i symbolisk form, där Uppsalatemplets *triclinium* anspelar på Lateranpalatset och dess *triclinium majus*. De tre gudarna som Adam berättar om är fiktiva och fungerar som sinnebilder för de laster som påven och kurian omfattar: Oden står för raseriet (*furor*), Thor för högmodet (*superbia*) och Frej för otukt och välust (*voluptas*). Adams skildring är således en allegori som inte syftar till att beskriva den förkristna religionen och templet i Uppsala.

Kaliff och Mattes avvisar på ett klokt sätt Jansons långsökta tolkning. Även om det inte finns ett direkt arkeologiskt stöd för Adams beskrivning av ett förkristet tempel i Gamla Uppsala under andra hälften av 1000-talet så finns det arkeologiskt stöd för att platsen tidigare, under vendeltid (550–750 e.Kr.), varit en viktig kultplats. De arkeologiska undersökningarna i Gamla Uppsala som utförts mellan 2012 och 2017 har uppdragat nya fynd, bland annat det stora monumentet av två stolprader som är daterat till vendeltid. Detta monument har med största sannolikhet haft en religiös funktion. Det finns också spår av en stor gästabadshall i Gamla Uppsala, som härrör från den tidsperioden. Den har troligen också haft religiösa funktioner. Denna hall är även samtida med de monumentala kungshögarna som finns på platsen. Allt talar för att det även senare, under vikingatiden, har stått en ceremonibyggnad i Gamla Uppsala.

Forskningsdiskussionen om de förkristna kultbyggnaderna har genomgått flera olika vändningar påpekar Kaliff och Mattes. Precis som i diskussionen om Uppsalatemplet, menade forskare för ca 100 år sedan att tempel existerat i det förkristna Norden. I de isländska familjesagorna talas det nämligen om sådana byggnader (*hof*, *goðahús* och *blóthús*). En utgrävning vid Hofstaðir, Mývatnssveit, på Island 1908, stöttade dessa källor. Utgrävningarna fann där spår av en byggnad som ansågs vara ett tempel (*hof*). 1966 publicerade Olaf Olsen avhandlingen *Hørg, hov og kirke*, där författaren ifrågasatte fyndet vid Hofstaðir. Enligt Olsen var detta en gilleshall som hade många funktioner. Den gav överhuvudtaget inget stöd för att förkristna tempel existerat i Norden. Han ifrågasatte även det historiska källvärdet i sagornas beskrivningar av kultbyggnader och hävdade att det egentligen handlade om medeltida kyrkor som sagaförfattarna projicerat på en svunnen forntid. Olsens avhandling kom att utgöra *Stand der Forschung* för årtionden och tolkningen att nordborna saknade specifika kultbyggnader blev rådande. Man accepterade att kult förekommit i hallar, till exempel vid Borg, Lofoten, Gudme på Fyn och Slöinge i Halland. Dessa hallar hade flera funktioner vid sidan av de religiösa och kunde

därför inte betraktas som tempel eller mer exklusiva kultbyggnader.

Kaliff och Mattes betonar i ett kapitel betydelsen av den så kallade uppdragsarkeologin i Sverige. Med stöd av kulturmiljölagen måste arkeologiska undersökningar utföras vid markexploatering, till exempel då väg- och bostadsbyggen ska utföras. I samband med dessa utgrävningar har man under de senaste decennierna gjort sensationella fynd som faktiskt också omkullkastat Olsens hypotes. Vid sidan av de stora hallarna har man nämligen funnit spåren av mer specifika kulthus från yngre järnåldern. Ett sådant kulthus upptäcktes i Borg, Östergötland, som var $5,5 \times 7$ meter. Det daterades till perioden 900–1000 e.Kr. På den stenlagda gårdsplanen utanför huset påträffades omkring 100 amuletringar av järn och 75 kg obrända ben. I huset fanns en altarkonstruktion och två amuletringar. Huset blev rituellt nedlagt ca 1000 e.Kr. Kulthuset i Uppåkra, Skåne, har fått stor uppmärksamhet. Det var större än huset i Borg, nämligen $13,5 \times 6$ meter. Fyra stora stolpar har hållit upp taket till den byggnaden. Huset har byggts om på samma plats vid flera tillfällen från romersk järnålder till vikingatid. Fyndkontexten var mycket speciell och talar för att huset haft en religiös funktion. Här fanns över 100 guldgubbar med mytiska motiv, ceremonibägare av brons och silver med guldfolie, dryckesbägare av glas och utanför huset hittades mängder av deponerade vapen. Kaliff och Mattes hävdar att detta fynd bör betraktas som ett förkristet ”tempel”.

Författarna anser också att det finns stöd för att förkristna kulthus existerat betydligt tidigare i det forntida Skandinavien, allt från den yngre stenåldern fram till järnåldern. Den omfattande dokumentationen av alla kulthus från de olika tidsperioderna är kanske det mest innovativa greppet i Kaliffs och Mattes bok. De flesta tidigare studierna i ämnet, inklusive min egen bok *An Arena for Higher Powers* (2016), har haft ett fokus på yngre järnåldern (550–1050/1100). Enligt min mening är denna breda dokumentation av arkeologiska fynd från olika tidsperioder också ett av de starkaste argumenten för uppfattningen att man verkligen kan tala om speci-

fika kulthus i det förkristna Norden. Här föreligger således en mycket lång tradition av byggnader med religiös och rituell betydelse. Dessa kulthus har dock, enligt Kaliff och Mattes, haft olika funktioner och utformningar under den långa tidsperiod som de existerat.

Även om det finns mycket positivt att säga om denna bok har jag även några mindre invändningar angående tillvägagångssättet, särskilt den komparativa metoden. I ett kapitel presenteras en rad etnografiska analogier och paralleller till de fornnordiska kulthusen. I synnerhet får läsaren stifta bekantskap med kulthus i Sydostasien, bland annat nutida kulthus i Indonesien. De har dokumenterats av antropologer och kan enligt Kaliff och Mattes användas som ett jämförande material för att tolka de stumma arkeologiska fynden som grävts fram i Norden. I Thailand finns ett slags hus, tillägnade de andar som anses uppträda på de platser där människorna bor eller bedriver sin verksamhet, till exempel vid en bensinstation. Dessa "andehus" kan vara utformade som ett slags palats i miniatyr. Hos Naga-folket i nordöstra Indien och Burma används kulthusen som ett slags samlingslokaler. Denna folkgrupp är huvudjägare och man firar en vårfest i dessa hus då skallarna får sin föda. Naga-folket har också kultbyggnader med andra funktioner, till exempel gravhus. Över hela världen finns hus som används i kulten av de döda. Det finns även byggnader för bröllop, förlossningar och initiationsriter med mera. Vissa kulthus är könsspecifika. På Papua, Nya Guinea, gör man ett slags tatueringar i kulthus enbart för de flickor som betraktas som mogna till giftermål. Kaliff och Mattes menar således att dessa etnografiska beskrivningar kan vara användbara då arkeologer ska tolka de nordiska arkeologiska materialen. De riter och tatueringar som omtalas i beskrivningarna från Nya Guinea skulle, till exempel, kunna sättas samman med vissa arkeologiska föremål som påträffats i anslutning till de nordiska kulthusen från bronsåldern. Jag ställer mig här en aning frågande till dessa globala och tidsmässigt vidsträckta paralleller. Varför har författarna inte i större grad sökt komparativt material i de kulturer och religioner som fanns i det förkristna Europa vid

tolkningen av de arkeologiska källorna från Norden. Detta material är både tidsmässigt och geografiskt närmare de arkeologiska fynden. Hos greker, romare, slaver och kelter, till exempel, har vi en rik dokumentation av tempel och kultbyggnader i skriftliga källor. Dessa kulturers kultbyggnader är också belagda genom arkeologiskt material. Varför har man prioriterat templen från Sydostasien före detta rika material i sökandet efter jämförande källor? En viktig slutsats som vi ändå kan dra från de analogier som Kaliff och Mattes åberopar är att kulthus rent generellt kan ha haft olika religiösa funktioner och att de kan vara kopplade till en rad olika föreställningar. En gudom kan till exempel ha haft en egen byggnad. Det finns speciella byggnader för dyrkan av förfäder. Vissa kulthus kan ha använts för att förvara rituella föremål, medan andra byggnader kan ha varit könsspecifika och endast använts rituellt av kvinnor.

I ett kapitel påpekar Kaliff och Mattes att arkeologer ofta använder begreppen "kultbyggnad" eller "kulthus" i samband med arkeologiska undersökningar, kanske "som en sorts försiktighetsåtgärd". Författarna själva använder dessa begrepp. Samtidigt ställer de frågan: "Varför skulle det vara fel att tala om 'tempel' i nordiska sammanhang?" och menar att i vissa fall skulle det faktiskt vara befogat att använda detta begrepp vid tolkningen av de arkeologiska källorna, till exempel i anslutning till kulthuset i Uppåkra. På ett lovvärt sätt definierar Kaliff och Mattes "tempel" och menar att det syftar på en helgad byggnad, som omfattar en kosmisk symbolik. Det uppfattas som ett gränssnitt mot den gudomliga världen och ofta betraktas det som en *axis mundi*, en mittpelare eller ett centrum i världen. Man offerar i templet och utför även lovprisningar där. I tempel finns kultbilder, altare och offerredskap med mera. I anslutning till dem kan även profan verksamhet pågå, till exempel handel. För mig blir det dock ett problem då författarna inte gör en lika tydlig definition av begreppet "kulthus" och slår fast den skillnad som finns mellan denna kategori och kategorin "tempel". Vad krävs för att en "kultbyggnad" ska kunna kvalificeras som ett "tempel"? Är dessa begrepp synonyma? Jag blir heller inte

riktigt övertygad då Kaliff och Mattes tar upp germanska/fornvästnordiska termer och språkvetenskapliga argument för förekomsten av förkristna tempel i Norden, till exempel motsvarigheten till den gotiska termen *alhs* ”tempelbyggnad”, ”heligt område” som ingående i svenska ortnamn. Betydelsen av termen **al* i svenska ortnamn har varit omdiskuterad i den senaste onomastiska forskningsdebatten, vilket kommer fram i en artikel av Lennart Elmevik från 2004: ”Till diskussionen om ett sakralt **al* i nordiska ortnamn”.

Dessa mindre invändningar ska dock inte skymma bokens alla förtjänster. Kapitlet ”Forntiden i romantiken och populärkulturen – bilder som påverkar” är mycket läsvärt liksom avsnittet om förhållandet mellan de förkristna kulthuset och de medeltida kyrkorna, ”Stavkyrkor och kultbyggnader”. Jag rekommenderar denna bok varmt till alla som är intresserade av Nordens äldre historia, kultur, arkitektur och religion.

Olof Sundqvist, Stockholm

Holger Weiss: *Slavhandel och slaveri under svensk flagg. Koloniala drömmar och verklighet i Afrika och Karibien 1770–1847*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors/Atlantis, Stockholm 2016. 328 s., ill. ISBN 9789515833440.

På senare år har frågan om Sveriges inblandning i den transatlantiska slavhandeln vunnit allt mer uppmärksamhet i offentlig debatt. Något av startpunkt till denna diskussion utgör det högtidsmöte som hölls i Grillskas huset i Stockholm den 9 oktober 2007. Mötet hölls för att uppmärksamma att det hade gått 160 år sedan den svenska staten friköpte den sista slaven på ön Saint-Barthélemy (i svensk ägo 1784–1878) i Västindien, och bland talarna fanns integrations- och jämställdhetsminister Nyamko Sabuni. Högtidsmötet hade nära koppling till uppmärksammandet av 200-årsminnet av avskaffandet av den brittiska transatlantiska slavhandeln samma år. 2007 blev en startpunkt för olika initiativ i Europa för att uppmärksamma och

diskutera deltagandet i slavhandeln, exempelvis genom uppförandet av vandringsleder och minnesplaketter. I Sverige ser vi bland annat hur den virtuella databasen Gamla Göteborg har lyft fram stadens inblandning i såväl slavhandeln som profiteringen av slavhandelns frukter (råsocker och bomull). En mängd andra exempel finns runtom i Europa, och förutom att en ny minneskultur uppstått har detta även gett upphov till ett politiskt historiebruk. Frågan om en minneshögtid för den svenska inblandningen i den transatlantiska slavhandeln har lyfts upp på den politiska dagordningen i omgångar i Sverige. 2006 förespråkade Ingvar Svensson (KD) ett initiativ, vilket följdes upp av Ulf Holm (MP) år 2007. Debatten intensifierades 2010 när Gustaf Fridolin (MP) yrkade på att Sverige officiellt skulle be om ursäkt. 2011 och 2012 kom nya initiativ. Det är i detta nya sammanhang som Holger Weiss bok *Slavhandel och slaveri under svensk flagg. Koloniala drömmar och verklighet i Afrika och Karibien 1770–1847* skrivits för att ge ett akademiskt inlägg i denna diskussion. Som Weiss skriver så kräver ett erkännande av Sveriges delaktighet i den transatlantiska slavhandeln och en minnesdag, att man måste ”veta vad som man skall minnas och varför” (s. 16). Den 328 sidor långa boken bildar i mångt och mycket ett underlag för att utreda detta.

Som Weiss mycket riktigt konstaterar i bokens inledning är den svenska inblandningen i den transatlantiska slavhandeln och slaveriet på Saint-Barthélemy en komplex fråga som kräver en undersökning utifrån ett vidare perspektiv. Socialhistoria, mikrohistoria och globalhistoria är perspektiv som nämns. Det övergripande syftet beskrivs som att så långt som möjligt teckna en helhetsbild av den svenska koloniala verksamheten i den atlantiska världen under slavhandelserans slutskede. Fyra olika perspektiv behandlas: svenskflaggade slavskepp från Afrika till Gustavia inom ramen för den transatlantiska slavhandeln, främmande nationers slavskepp som reste till eller via Gustavia och betalade tull till den svenska kronan, svenskflaggade slavskepp från Afrika till andra hamnar i Västindien samt svenskflaggade och övriga nationers slavskepp som förde slavar från Gustavia