

Tillhörighet och utanförskap

Om kulturarvspolitik och folklivsforskning i en multietnisk värld

Barbro Klein

Vår tid av globala omflyttningar har givit ord som kulturarv, tradition, folkminne och kulturhistoria ny aktualitet och betydelse. Olika falanger inom de många folkgrupper som kommit till Sverige under de senaste årtiondena debatterar nu intensivt hur de egna nationella, etniska, religiösa eller lingvistiska traditionerna och kulturarven skall representeras i det nya landet och vilken betydelse de kommer att få för Sverigefödda generationer. I internationella projekt och konferenser står transnationella kulturarvsfrågor allt oftare på programmet (jfr Världskommissionen för kultur och utveckling 1996). Många menar att ett skäl till att sådana frågor blir allt angelägnare är att i en mediepenetrerad värld som vår handlar kontroverser mellan grupper mindre om ideologier i sig och mer om symboler för ideologier (jfr Abrams 1994:34). Sådana symboler räknas ofta till kategorin kulturarv.

I den här artikeln skall jag fundera kring kulturarv och kulturarvspolitik i situationer där folkgrupper som flytt eller flyttat plötsligt delar geografiskt revir i ett nytt land.¹ Vilka betydelser och betydelseglidningar får orden i de möten mellan grupper som uppstår? Hur får företeelser som människor själva identifierar som sitt kulturarv komma till uttryck på publika arenor i det nya landet? Vilken roll spelar sådana företeelser i formerandet av innanförskap, utanförskap och konflikter?

Hur går det till när människor som genom krig och förföljelse berövas sitt konkreta kulturarv vill återupprätta det igen i en ny miljö (jfr Malkki 1995)? Av särskilt intresse i den här uppsatsen är svenska etnologers och folkloristers förhållande till begreppet kulturarv. Folklivsforskare har ju inte bara studerat hur folkliga företeelser blivit symboler för svensk identitet utan de – i synnerhet de som är knutna till folklivsmuseer och folklivsarkiv – har också spelat en central roll i skapandet av sådana symboler. Vad har de då att bidra med när det gäller studiet av kulturarv och kulturarvspolitik i en multietnisk värld?

Jag vill inledningsvis betona två aspekter i min framställning. Den ena är att jag kommer att lyfta fram symboler och former som människor visar upp i offentliga miljöer som i princip är tillgängliga för alla. På så sätt lägger jag tonvikten vid det som Arjun Appadurai och Carol Breckenridge (1988) kallar "public culture". Denna fokusering är i sig inte förvånande: man kanske kan säga att det ligger i ett kulturarvs natur att det skall visas fram och fömedlas. Den andra aspekten är den vikt jag tillmäter företeelser som kan kallas "folkliga": hantverk, folkkonst, festsejder, dans, musik, vissa maträtter, enkla bruksföremål. Det var dem som folklivsforskare länge studerade. Folkliga expressiva former knutna till hemlandet får gärna en särställning bland människor som flytt eller flyttat

till ett annat land. De folkliga uttrycken får inkarnera kulturarvet och på så sätt kan till synes oansenliga föremål och handlingar bli tydliga politiska markeringar (Klein under tryckning).

Först skall jag ta upp företeelser som några svensk-amerikaner associerar till sitt svensk-amerikanska kulturarv. Mot denna bakgrund diskuterar jag kulturarv och kulturarvspolitik som begrepp och fenomen med särskild hän-syftning på USA, men också i bredare bemär-kelse. Därefter koncentrerar jag mig på Sverige. På vad sätt kan utvecklingen i USA hjälpa oss förstå de många etnisk-svenska kulturarv som håller på att formas som resul-tat av den stora inflyttningen hit under de senaste årtiondena?

Svensk-Amerika: enkla föremål och stora frågor

De flesta stora nationer i världen (och många små) är politiska konstellationer i vilka många kulturellt eller lingvistiskt skilda grupper lever samman. Ändå har inga nationer så nyligen och så konsekvent byggts upp med hjälp av komplexa migrationer som USA, Kanada, Australien, Sydafrika, Nya Zeeland och Brasilien. Och av dessa är USA "äldst". USA är i hög grad ett resultat av ihåggomna folkomflyttningar: invandrare som kommit självmant, flyktingar som sökt en fristad från krig och förtryck, slavar som tvångsförflyttats och ursprungsinvånare som förpassats till reservat och förvandlats till minoriteter. I den mån modernitet kan relateras till intensiva migrationer, kan USA sägas vara världens äldsta moderna nation. De processer som ägt rum och fortfarande äger rum där är följaktligen av stort intresse när vi vill försöka förstå vad ordet kulturarv kan innebära i ett multietniskt och mångkulturellt Sverige. Låt oss därför snabbt granska några företeelser som

medlemmar i en etnisk grupp i USA, nämligen svensk-amerikanerna, länkar till det egna kulturarvet och lyfter fram i amerikanska offentliga miljöer.²

Svenskar från Sverige tycker ofta att företeelser som svensk-amerikaner anser tillhöra det "svenska" arvet, inte är "riktigt" svenska. Historiskt och politiskt har Sverige och Svensk-Amerika gått skilda vägar (Barton 1994). Detta manifesteras inte minst i de folkliga traditionsbyggena som estetiskt och innehållsmässigt är olika, även om de gemensamma grundackorden kan spåras. Med boken *Swedish-American Landmarks* (Winqvist 1995) i bagaget kan svensk-amerikaner och svenskar från Sverige tillsammans ge sig ut på pilgrimsfärder (jfr Epstein 1995) till platser som blivit viktiga i den svensk-amerikanska historien, nu mer än 150 år gammal. Många minnesmärken som nämns i denna bok överraskar inte besökarna från det gamla landet. I New Sweden i Maine t.ex. är man aktivt i färd med att musealisera de första timmerhusen som byggdes av svenska pionjärer på 1870-talet. Men ofta tycker besökare från Sverige att de fenomen som i USA utpekas som kännetecknen på det svenska kulturarvet, är triviala, fula eller parodiska.

Till de fenomen, som en del svenskättlingar ser som tecken på sin etniska tillhörighet, hör några vattentorn som byggts om och målats så att de liknar gigantiska kaffepannor beprydda med kurbitsar och rosor. Bäst känd av orterna, vilkas vattentorn ser ut som kaffepannor, är Stanton i Iowa. Ombygget ägde rum på 1970-talet i samband med att den stantonfödda aktrisen Virginia Christine uppträdde som Mrs. Olsen i en succéartad reklamkampanj på TV. Med påbredd svensk accent rekommenderade hon kaffemärket Folger's (Winqvist 1995: 131). En annan kaffepanna reser sig högt över den lilla staden

Lindstrom; den ligger i ett område norr om Minneapolis, som blivit berömt tack vare Vilhelm Mobergs invandrarromaner. Under Karl-Oskardagarna, som firas i juli, då pyser det ur kaffepannans pip. I festligheterna ingår också en parad, där personer agerar Karl-Oskar och Kristina, samt en "lutfiskkastning" ("lutfisk toss"). Svenskätlingarna i Lindstrom tävlar med "the norsk" i grannorten Center City om att slänga en lutfiskatrapp så långt som möjligt.³ Enligt utsagor har man tidvis också slungat en riktig lutfisk.

Lindstromsbor betonar att kaffepannan är ett tecken på deras svenska kulturarv. "Kaffepannan drar blickarna till sig, den visar att det här är en stad grundad av svenska invandrare," sade en person. Kaffepannan anspelar på stereotypa uppfattningar i USA att gulliga blommor med rötter i bondevärldens folkkonst skulle ingå i en svensk estetik och att ett hejdlöst kaffedrickande skulle vara en särskilt svensk vana. Vattentorn i form av kaffepannor ingår alltså i en arsenal av nyuppfunna företeelser som i USA betraktas som tecken på svenskhet trots att de saknar exakta motsvarigheter i Sverige. Att sådana uppfinningar kan få status som kulturminnesmärken (eller "landmarks") är uppenbart så tillvida att de är inkluderade i *Swedish American Landmarks*.

Men inte bara svensk-amerikaner utan också andra etniska grupper i USA använder nya uppfinningar, som enligt dem kan knytas till gamla kulturarv, för att visa upp sig själva som kollektiv. Ofta väljer de att, liksom Lindstroms- och Stantonbor, markera sig med väldighetssymboler. Ibland är dessa i form av kolossalstatyer (Marling 1984), i vilka den egna gruppens karaktärsdrag och seder parodieras. I Mora i Minnesota står världens största moraklocka och i Menasha i samma delstat kan besökaren se en jättestaty på Sankt Urho.

I en skämtsam analogi med traditionen att Sankt Patrick jagade ormarna ut ur Irland, sägs Sankt Urho ha jagat gräshopporna ut ur Finland.⁴ De gigantiska kaffepannorna och andra kolossalfigurer ingår alltså i omfattande traditionsbyggen i vilka amerikaner av olika etnisk tillhörighet skämtar om den egna identiteten och dess förhållande till andra etniska identiteter. Kanske kan man tala om kulturarv som parodi (jfr Bendix 1996, Marcus 1992). Genom skämtandet åstadkommer människor distans från symbolerna för de egna etniciteterna samtidigt som de basunerar ut dem. Man både visar upp särart och vilja till enhet med resten av USA. Skämtandet ingår i en diskurs där människor som känner samhörighet med en etnisk grupp frågar sig vilka de är i den amerikanska mångfalden.

Parodi kan emellertid glida över i allvar. Tecken på tillhörighet kan förvandlas till tecken för utanförskap. De till synes oskyldiga vattentornskaffepannorna kan markera uteslutning lika mycket som inneslutning. Dessa förhållanden kom till uttryck en höstdag 1995, när jag tillsammans med några rara svensk-amerikanska damer åkte bil mellan ett par småstäder i Mellanvästern. Plötsligt pekade en av dem på en man och några barn som satt och fiskade vid stranden av en insjö. De var mörkhyade och hade asiatiska drag. Den svensk-amerikanska damen utbrast med avsmak i rösten: "Oh, those Hmong, they breed like rabbits!" Sedan klargjorde hon att hon inte tyckte att en massa Hmong från Vietnam borde flytta till hennes stad.⁵ Den gulliga jättekaffepannan, som reste sig inte långt från stranden, framstod plötsligt som en otäck symbol för uteslutande och gränsdragningar. "En kul grej" framstod som en politisk markering (jfr Löfgren 1997).

Etniska symboler kan både förknippas med

förhållande av den egna gruppen och utslutning av andra. För några år sedan firade invånarna i en liten amerikansk stad med många svenskättlingar sin hemstads hundraårsjubileum med att gemensamt utforma och sy ett lapptäcke. Detta visas nu i stadens lilla museum. Sådana jubileumstücken ("centennial quilts") är vanliga i USA; de blev särskilt populära i samband med tvåhundraårsjubileet 1976. På de olika lapparna broderade stadsinvånarna betydelsefulla byggnader och scener ur stadens näringsliv. Mitt på täcket placerade de ett stadsvapen, som de hade uppfunnit inför jubileet. På vapnet syns en svensk, en amerikansk och en tysk flagga. Flaggorna ville de låta representera de folkgrupper som grundat och gemensamt byggt upp den lilla staden.

Men vapnet är ofullständigt. Det finns nämligen en fjärde grupp i staden: några indianer. Ett par av dem har t.o.m. en svenskättad förälder. Ändå tänkte ingen av täckessömmarna på att de är delaktiga i stadslivet. Än mindre tänkte de på indianerna som "svensk-amerikaner". Här har vi ett exempel på den sortens (kanske omedvetna) utslutning som inte sällan drabbar människor som har låg status, en utslutning som ofta på ett outtalat sätt döljs i symboliskt markerade föremål – föremål som är menade att bli kulturarv. På jubileumstället är Amerikas ursprungsbefolkning närvarande enbart genom sin frånvaro. Till synes oskyldiga ting kan dölja stora ideologiska sammanhang. Kanske oavsiktligt framstår täcket som ett vapen i en kamp om vem som bestämmer hur kulturarvet i staden skall utformas och visas upp.⁶

Olika etniska grupper i USA har utvecklat likartade symbolspråk. Man kan kanske tala Kärlen, utanverken, måste vara *amerikanska* för att accepteras, innan de fylls med skilda etniska innehåll. På samma sätt kan vi fråga

vilka färdiga kärl som i Sverige kommer att fyllas med olika etniska symbolinnehåll om ett antal likadana "kärl" som sedan fylls med olikartade "etniska" innehåll.

Kulturarv och kulturarvspolitik: globala och nordamerikanska perspektiv

Lindstromsbor talar inte om den gigantiska kaffepannan i sig som ett svenskt "kulturarv". Snarare säger de att den ger associationer till ett sådant. Inte heller tycker de som sytt jubileumstället att det är ett etablerat kulturarv. Snarare menar de att det skall bli ett kulturarv för framtida generationer. De två exemplen visar alltså på hur människor i lokalsamhällen införlivar helt olikartade företeelser i en kulturarvsdiskurs. De två företeelserna är exempel på en pågående produktion av kulturarv. Exemplen visar att det inte är på förhand givet vad människor betraktar som sitt kulturarv. Det är inte alltid de stora monumenten och minnesmärkena som tillmäts den största betydelsen. Snarare är det så att när människor kommer till en främmande värld full av andra främlingar, har de och deras ättlingar ofta frihet att själva bestämma vad de vill kalla för sin grupps kulturarv. De är så att säga frikopplade från gamla restriktioner och därför får ibland de mest oväntade symboler ta överhanden.

Vad är då "kulturarv"? Vilka innebörder får ordet i multietniska samhällen där folkgrupper ofta är i färd med att konstitueras själva och sin historia?

Som så många andra ord i vår tid är kulturarv "en modern social konstruktion" (Arcadius 1997:11) med rötter i 1800-talets historiska begreppsarsenal i Europa. Ordet tycks dock inte finnas dokumenterat i svenska språket förrän det användes av Viktor Rydberg på 1880-talet (Beckman 1993). Alla förklaringar av kulturarv antyder att ordet står för något

andligt eller materiellt som ärvts från, överlämnats av eller tagits över från "föregångare" vare sig dessa representerar hela mänskligheten eller de egna farföräldrarna. I många fall används orden "kulturarv" och "tradition" synonymt. Ändå tycks de flesta, folk såväl som forskare, mena att kulturarv har den starkare markeringen. Ett kulturarv är något som människor särskiljer från andra traditioner.

Härmed är vi inne på en viktig aspekt, nämligen att det knappast går att tala om kulturarv utan tillägget politik. Det som blir kulturarv blir det genom ett politiskt agerande, genom att någon eller några utnämner eller utpekar det till ett sådant. På Gustav II Adolfs tid utvaldes bl.a. gamla kämpavisor som viktiga svenska arv och 1800-talets svenska folklivsforskare utpekade vackra saker från ett stabilt bondesamhälle till betydelsefulla beståndsdelar i det svenska kulturarvet. I franska Indokina valde André Malraux ut de kambodjanska tempelmonument som skulle komma att ingå i det franska kolonialväldets kulturarv (Greenfield 1995: 282–286, jfr Arcadius 1997:15) och i dag övervakar UNESCO vilka företeelser som får utnämnas till världskulturarv. Kulturarv är alltså symboliska kvarlevor från ett tänkt förflutet vilka ett visst kollektiv i nuet har eller tar på sig makten att proklamera som sådana. Samtidigt är det så att de utvalda företeelserna kontinuerligt omvärderas och omtolkas av olika människor. Elminaslottet i Ghana, som byggdes 1482 av portugisiska erövrare, är i dag ett världskulturarv. Men det uppfattas helt olika av Ghanabor och av besökande afrikansk-amerikaner, vilkas förfäder satt fängslade där innan de skickades över Atlanten för att bli slavar i Nordamerika (Bruner 1996).

I alla dessa fall är etablerandet av kulturarv en fråga om ett medvetet politiskt agerande.

På alla arenor, de små och till synes obetydliga liksom de stora och världsspännande, handlar kulturarvspolitik om omistliga tillgångar som man vill rädda, bevara, återuppliva eller återfinna. De föremål eller handlingar som betraktas som kulturarv eller håller på att bli det, anses ofta stå i riskzonen på grund av krig, invasioner, förflyttningar, miljöförstöring eller kolonisation. Kulturarv ingår i en kategori som kan kallas "threatened facets of the world" (Hufford 1994: 4). Det som är kulturarv kanske redan är bortstulet, förstört eller förlorat och måste återerövas. Det var med sådana hot för ögonen som de tidiga svenska folklivsforskarna arbetade och det är med dem i minnet som dagens kulturarvspolitikerna inom UNESCO agerar. Kulturarvspolitik handlar därför om det stulna, det hotade, det som måste återlämnas, det som inte får gömmas eller glömmas. I centrum står ofta sakrala föremål, som inte får profaneras (jfr Greenfield 1995).

Kulturarv är också något uppvisningsbart, det tillhör de offentliga sfärerna, det är del av "public culture". Ett kulturarv skall förevisas eller förmedlas till omvärlden. Därför blir det fysiska, materiella kulturarvet ofta måltavlor i krig. Det var, som många påpekat, ingen tillfällighet att medeltidsbron i Mostar blev en tidig måltavla under kriget i Bosnien (jfr Anttonen 1996). Vidare innefattar kulturarvet inte sällan företeelser som uppfattas som blodsarv från förfäder och förmödrar. Kulturarvet är gåvor till efterlevande, med vilka de skall uppfostras att inse vilka de är. På så sätt är kulturarv något som skall användas i upplysning, utbildning och information. Inte minst skall kulturarvet upplysa om oförrätter i det förgångna eller om rättigheter som aldrig uppfyllts. Stora, mytiska, didaktiska berättelser ligger bakom de företeelser som människor kallar sina kulturarv.

Många berömda tvister om kulturarv eller "cultural property" handlar om såväl släktets som kunskapers fortlevnad. Detta gäller exempelvis de berömda Wampun-bältena som tillhör The Ondondaga Nation, vilken ingår i Iroquoiskonfederationen. Dessa heliga bälten innehåller mönster som gör det möjligt att minnas nationens lagar och historia. Flera bälten, som länge varit oåtkomliga i museimagasin, har nyligen högtidligt återlämnats till Iroquoiskonfederationen. Ja, via en ny databas har nu USA:s urbefolkningar möjligheter att ta reda på var de kan återfinna de delar av det egna kulturarvet som stulits av museer eller på andra sätt hamnat i offentliga institutioner (Sullivan 1997).

Många människor är nu ense om att det är angeläget att återställa kulturarv till ursprungsbefolkningar. Men det finns ingen global enighet om exakt vad som skall återlämnas eller vad som kan kallas kulturarv i enskilda fall. Advokater, antropologer och andra specialister prövar fall efter fall, eftersom det ofta inte kan avgöras i vilket land stulna föremål rättmätigt hör hemma. Hur olika ordet kulturarv kan uppfattas framgår när man studerar de företeelser som föreslagits till UNESCO:s världsarvslista. En expertbedömare förvånas t.ex. över att koncentrationslägret i Auschwitz återfinns på listan på världskulturarv och utbrister: "While this may be a historic monument, one must ask whether the killing fields of Poland are a part of its or the world's *cultural heritage*"? (Greenfield 1995: 258). För många judar som i vår tid far på pilgrimsfärd till Auschwitz är dock upplevelsen av den fysiska platsen där fasorna utspelade sig ett sätt att bekräfta en kollektiv, kulturell identitet (Kugelmass 1992).

Några av de största frågorna världen runt när det gäller kulturarv och kulturell egendom gäller just gravar, förfäders kvarlevor

och de efterlevandes rätt till dessa. I somliga fall är kvarlevorna tusentals år gamla, i andra är de betydligt yngre. Vi har under de senare åren sett uppslitande scener, när människor i det forna Jugoslavien grävt upp sina släktingars gravar, när de tvingats flytta till nya områden. I USA har man nyligen effektuerat den s.k. Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) (Sullivan 1997). Vidare är många antropologer och arkeologer i USA i färd med att uppsåra och restaurera afrikansk-amerikanska slavgravar. Den största gruppen sådana gravar påträffades 1991 på nedre Manhattan.

Även om ovanstående diskussion gäller kulturarv i allmänhet, har nästan alla de exempel jag nämnt, berört dess roll när människor flyttat eller förflyttats över stora avstånd. Låt mig nu lägga till några ytterligare synpunkter kring kulturarv och migration. Den första har redan betonats, nämligen att folkliga företeelser utnämns till det viktiga kulturarvet. Dessa laddas med känslomhet och får inkarnera längtan, minnen och en kollektiv historia. En del av danserna, sångerna, och maten har en särskild makt över människor, de ingår i deras tidigaste minnen, de är så att säga "inskrivna i kroppen", de har ett slags "visceral power" (Slobin 1994). Ofta är det dessutom så bland människor som inte talar föräldrarnas modersmål, att andra företeelser än de språkliga ännu mer än i "det gamla landet" symboliserar kulturarvet eller de viktiga traditionerna. Former som vilar på syn, lukt, hörsel, smak och rörelse får en ny betydelsefull roll (Klymasz 1973). Sedan spelar det mindre roll att danserna, maträtterna, sångerna eller föremålen i sig inte är igenkännbara i den värld som förfäderna lämnade.

En annan synpunkt är att vanliga människor som lever i exil, diaspora eller immigrationsituationer använder de företeelser som

de identifierar som sitt kulturarv lika medvetet, didaktiskt och strategiskt som någonsin UNESCO-arbetare eller andra kulturarvsprofessionella. Föräldrar genomför pliktskyldigt ritualer från det gamla landet, även om de tycker att de är tråkiga, därför att de vill uppfostra sina barn att lära sig något om "sitt kulturarv". Jag har hört mer än ett barn till föräldrar i exil beklaga sig över "folkdansandets hemmatyranni". För många människor som lever i exil eller diaspora är ett medvetet agerande för att synliggöra det egna kulturarvet och möjliggöra dess fortlevnad en daglig uppgift. Många skapar små hemmamuseer. Ibland flyttar de ut dessa till offentliga rum där de visar upp värdefulla delar av sitt kulturarv. I USA är de s.k. "etniska kyrkorna" fulla av "treasure rooms" – små spontana museer där människor hyllar den egna historien, såväl i USA som i "det gamla landet". Bland puertorikaner i New York har dessa små museer ibland formen av små stugor på utbrända tomter (Klein 1990). Vår värld är full av människor som arbetar för att bevara, ställa ut, undervisa eller kanske ifrågasätta och t.o.m. parodiera det som de betraktar som betydelsefulla delar av kulturarv från världar som de eller deras förfäder lämnat. Vår värld är också full av människor som tagit över och vill bevara andras – inte minst hotade minoriteters – livsstilar, tänkesätt och expressiva former som sina egna.⁷

Steket är således inte långt mellan det kulturarvspolitiska agerandet på global nivå och det som pågår i enskilda hem, släktgårdar eller invandrarföreningar i olika länder. Samtidigt blir det en besvärlig fråga hur kulturarvsprofessionella ideal och krav skall sammanjämkas med olika folkgruppers egna önskemål och estetiska normer. Hur får de företeelser som människor själva identifierar som sitt kulturarv komma till uttryck på publika

arenor? Hur och i vilka sammanhang ingriper kulturarvsprofessionella? Hur behandlar professionella alla de företeelser som inte alls är knutna till någon tydlig "etnisk" grupp eller hotad minoritet? Vad anser de om alla de exempel på kulturarv som är uppenbart hybridiserade och hopsatta av bitar och fragment (Cerny och Seriff 1996)? Förringas de? Betraktas de som "konst", trots att de kan ha skapats av människor som inte har en sådan kategori (jfr Appadurai och Breckenridge 1992, Price 1989)?

Nordamerikanska försök att komma till rätta med sådana frågor är instruktiva om än inte alltid efterföljansvärda. Under 1960- och 70-talen ratificerade den amerikanska kongressen ett antal lagförslag som gällde stöd av kulturell mångfald. Bl.a. tillkom The American Folklife Preservation Act som president Ford undertecknade i samband med tvåhundraårsjubileet 1976. Vid detta tillfälle etablerades också The American Folklife Center vid Library of Congress i Washington D.C. Centrets syfte är att "preserve and present American folklife" i all dess mångfald. De som arbetar vid centret ser det också som sin uppgift att "försvara" och "beskydda" traditionella kulturarv. De arbetar med att hitta "strategies for defending traditional ways of life" (Hufford 1994: 7). Och de gör detta i samarbete med människor som lever i vad som ibland kallas "traditionella livsstilar" och som kämpar för sin kulturella överlevnad.

Många amerikanska folklivsforskare är på så sätt involverade i en missionsverksamhet ägnad att samla in, bevara och visa upp kulturell mångfald. Tanken är att alla etniska och rasmässigt definierade grupper har rätt till likvärdig representation av de egna kulturarven. I synnerhet på 1980-talet var folklivsforskare i samarbete med representanter för olika etniska grupper engagerade i ett "balan-

serat" uppvisande på offentliga arenor av de olika kulturarv som anses ingå i den amerikanska mosaiken. Även om i princip alla konstarter varit inblandade, har särskilt intresse ägnats åt det som man i USA kallar "the traditional folk arts" eftersom dessa ansetts vara särskilt hotade. Reglerna för federala bidrag till utställningar av "folk arts" har länge inneburit att utställare måste hitta etnisk, könsmässig och regional balans. Detta innebär att om man i en utställning lyfter fram textilier gjorda av afrikansk-amerikanska kvinnor, bör man nästa gång balansera med t.ex. musik utövad av irländsk-amerikanska män. Vad professionella kulturarvspolitiker skapat i USA – och på sistone hårt kritiserats för – är en vision att det skulle vara möjligt att på ett balanserat sätt hylla *alla* olika kulturarv i landet.⁸

Denna hyllande inställning kan länkas till flera faktorer och förhållanden. En kan sammanfattas i ordet "estetiserande". Det har ofta varit lättast att få pengar för att visa upp traditioner som en större allmänhet tycker är vackra (Hufford 1994:3). Många personer ur den välutbildade medelklassen är sofistikerade kännare av etniska danser och andra former som lösryckts från tidigare sammanhang och omkontextualiserats till scenframträdanden och galleriutställningar. Fenomen som är rotade i lokalsamhällen har blivit konst för kosmopolitiska konnässörer. Även om den här utvecklingen är särskilt påfallande i USA, kan varianter av den iaktas på många håll: i Stockholm, Sidney eller Frankfurt t.ex. (Welz 1993). Konsekvenserna av att traditionella dans- och musikformer visas upp på den globala konstmarknaden kan sägas vara både positiva och negativa. Å ena sidan har resultatet ofta blivit konstnärligt spännande. Men å andra sidan har inte sällan klyftorna mellan människor vidgats: mellan

fattiga och rika, mellan sådant som uppskattas av västerländska kännare och sådant som inte gör det. Den globala kulturarvspolitiken med dess emfas på intressant dans, musik och visuell konst har alltså bidragit till att förstärka ekonomiska klyftor och estetiska gap. Många grupper och uttryck har också förblivit osynliga medan andra fått särskild exponering. Vad det ofta är fråga om är en uteslutningspolitik som liknar den som pågår i den lilla amerikanska staden, där man glömmer att inkludera en lågstatusgrupp på ett föremål som skall symbolisera orten som helhet. Den globala kulturarvspolitiken har etablerat ett positioneringsspel där rasmässigt och etniskt definierade grupper kan använda det egna kulturarvet när de förhandlar om sin placering i makthierarkier och ekonomiska nischer. Det balanserade hyllande som man först försökte genomföra i USA har lett till anmärkningsvärd obalans.

En annan faktor som den hyllande inställningen kan länkas till, inte bara i USA utan också annorstädes i världen, är att distributörer av fondmedel ofta favoriserar etniska grupper med tydligt identifierbara traditioner medan människor som representerar mer blandade arv har mycket svårare att etablera sig på de öppna arenorna – för att inte tala om grupper som tycker att de inte har något alls som är uppvisningsbart (jfr Scher 1996). Ja, 1970- och 1980-talens kulturarvspolitik i USA och annorstädes framstår ofta som ett naivt hyllande av ett lika naivt multietniskt ideal, ett ideal som ofta beslöjat inte bara den etniska komplexiteten utan också rasism och fattigdom. Bakom den vackra pluralismen har dolts förtryck (jfr Berg 1994: 35–36). De mångkulturella världarna består inte av likvärdiga grupper utan av hierarkier och gränsdragningar. Inte heller har de multietniska idealen lett till någon ekonomisk förbättring

för fattiga grupper. Inte ens grupper som med framgång lanserat det egna kulturarvet har fått det bättre materiellt. Sådana tankegångar ligger bakom det kulturkrig som många menar nu är på gång inte bara i USA utan också i resten av världen (Fusco 1995).

Kulturarvspolitik i ett mångkulturellt Sverige: storstäder, museer, arkiv

De svenska förhållandena skiljer sig från de amerikanska på många sätt. Sverige, som till helt nyligen uppfattat sig som etniskt synnerligen homogent, har en stark professionell tradition när det gäller bevarandet av det svenska materiella och andliga kulturarvet. Frågor om hur invandrades traditioner skall synliggöras i svenska offentliga miljöer har knappt ställts i de stora institutionerna och arkiven förrän på allra sista tiden och då under press bl.a. från en ny kulturarvsproposition. Så sent som 1993 kunde forskare verkamma inom forskningsprogrammet "Modernisering och kulturarv" publicera en bok där man, trots att det moderna Sverige står i fokus, inte alls beaktar konsekvenserna av att närmare en miljon invånare är födda utanför Sverige (Anshelm 1993). Så nyligen som i Nationalencyklopedin 1993, är det möjligt att publicera en artikel om "kulturmiljövård" utan att ta hänsyn till det faktum att en stor del av Sveriges befolkning kommer någon annanstans ifrån. Artikeln avslutas med följande mening: "Många människors upplevelser av lokal kulturell identitet och historiska sammanhang måste på sikt sägas vara den bästa förutsättningen för att bevara kulturarvet och skapa kontinuitet i kulturmiljön." Men med hurdana upplevelser åstadkommer människor som flyttat eller flytt till Sverige från andra länder "kontinuitet" i den nya miljön? Inte ens ett handlingsprogram (publicerat 1996) för hur "museerna med sitt arbete kan

motverka främlingsfientlighet och rasism" tar upp frågor kring de många etnisk-svenska kulturarvens roll i det svenska offentliga rummet (Lundström och Pilvesmaa 1996, jfr Abrahamsson 1997).

Hur skall vi etablera en kulturarvspolitik, som inkluderar utan att beslöja orättvisor, som inte kräver en artificiell etnisk balans, som är generös och samtidigt kapabel att dra gränser? Kan den kulturarvspolitiska utvecklingen i USA och andra multietniska länder hjälpa oss att förstå de många etnisk-svenska kulturarv som nu håller på att formas? När blir invandrare i Norden så accepterade att de, liksom svensk-amerikaner, törs skämta offentligt om den egna estetiken och föräldrarnas seder?

Stockholm som stad erbjuder ett fantastiskt svenskt kulturarv såväl för dem vilkas förfäder bott där i många generationer som för nyanlända från svenska landsbygden eller östra Afrika. Hur synligt är det "icke-svenska"? Förvisso hittar man överallt i innerstaden kommersiella tecken på utländsk närvaro i form av aggressivt annonserande multinationella kedjerestauranger eller fina butiker med diskreta skyltar, som säljer franska och italienska designkläder (sydda i Asien). Men för övrigt uppvisar innerstadens byggda miljö få tydliga och synbara tecken på icke-västerländsk utländskhet. I de flesta fallen är tecknen subtila; man måste känna till dem för att inse att de finns. Några undantag bekräftar endast regeln. I delar av Norrmalm, alldeles bakom Hötorget, håller t.ex. ett synbart "Chinatown" eller "Little Asia" på att formeras. Ett annat exempel är Jerusalem Restaurang på Hornsgatan, vars iögonenfallande skyltning gör det tydligt för förbipasserande att detta är ett etablissment som knyter an till Mellanöstern. Och om inte besökaren förstått detta från gatan, ger den överlastade interiör-

en, med alla sina "typiska" palestinska föremål, en fingervisning om den rätta etniciteten (Ronström 1994). Men i stort är de arkitektoniska och artefaktuella tecknen på att Stockholm är en multietnisk stad dolda från dem som inte vet att de finns. Ingenstans i innerstaden hittar vi byggnader som inte känns "svenska" in i strukturen. Den vackra synagogan är elegant inpassad bakom de stora bankpalatsen. Moskén som skall stå på Söder har ännu inte byggts och här finns inga iögonfallande hinduiska tempel. Liksom i de flesta europeiska storstäder är "public culture" i centrala Stockholm präglad av den inhemska medel- och överklassens avmätta smak och preferenser (jfr Appadurai och Breckenridge 1992: 38, Welz 1993). Skall "en främmande närvaro" ej heller i fortsättningen synas eller bara synas vid tillfällen då politiska demonstrationer eller festtåg tillfälligt transformerar innerstadsmiljön?

Men även Stockholms utkanter, inklusive de s.k. "invandrarförorterna" är relativt tomta på tydliga etniska signaler i den byggda miljön. Här omformas inte balkongerna lika drastiskt som de gör under under den judiska lövhyddohögtiden (*sukkot*) i Boro Park eller Williamsburg i Brooklyn. Bland de flesta nyinvandrade i Sverige försiggår det materiella kulturarvsarbetet bakom lykta dörrar. I Rinkeby är korridorerna som leder till Grekiska förbundets lokaler prydda med drömska scener från evigt grönskande egeiska öar. Men målningarna syns inte utifrån. I Stockholm synliggörs inga grupper med rötter på andra håll i världen med motsvarigheter till braskande vattentornskaffepannor. Däremot har många invandrare, ibland i ett slags paradisk anda som på Hötorget, anammat den svenska flaggan som markering och symbol. Men inga somaliska eller kurdiska flaggor vajar i allas åsyn. Ett skäl till att symboler för

eticitet förblir så osynliga i den byggda miljön är säkerligen att få Stockholmsförorter, i motsats till Nordamerikas storstäder, domineras av tillräckligt stora grupper. I stället konkurrerar många smågrupper om utrymmet.

Ändå finns det i Stockholmstrakten flera undanskymda platser som genom praxis har blivit betydelsefulla rituella arenor för människor som kommit långt bort ifrån. Under de senare åren har t.ex. tusentals iranska flyktingar samlats på en sandig fotbollsplan i Hallonbergen för att fira den fest som infaller på tisdagskvällen före den iranska nyårsdagen den 21 mars. På fotbollsplanen tänder de små nyårseldar i rad som de sedan hoppar över. Eldarna sägs ha en renande kraft. Men hoppandet över dem är också en djupt politisk akt, eftersom det ogillas av den nuvarande regimen i Iran, bl.a. därför att elderna anses vara ett förmuslimskt arv från den gammalpersiska, zoroastriska religionen. På detta sätt har en politiserad och rituell iransk närvaro skrivits in i en idrottsplats bakom en rad svenska hyreshus. Och denna närvaro bärs upp av en stor mytisk berättelse med rötter långt bakåt i Persiens historia. Många av dem kommer kanske aldrig att få se Iran. För några av dem kommer den här fotbollsplanen att bli ett mättat kulturarv, ett betydelsefullt iransk-svenskt minnesmärke. Kanske är det till platser som denna som en del av det framtida Sveriges kulturarvspolitik kommer att koncentreras?⁹

Stockholms utkanter innehåller också andra, jämförelsevis undanskymda, arenor där ett visst mått av utländskhet kommer till öppet uttryck. Odlarlottsområden är ett exempel. Många av dem domineras av odlare från olika delar av världen och skilda odlingstekniker och estetiska ideal lever sida vid sida på lotterna. Samtidigt pågår på många

områden en konkurrens om vad slags estetik som ska få råda, vilka sorters staket och odlingstekniker som är de rätta. På ett område uttryckte svenska odlare stor nervositet inför sydostasiaters frikostiga bruk av bekämpningsmedel. Ordkrig utbröt och en svensk sade i stundens hetta: "Det finns en risk för att invandrare kommer att förstöra vårt svenska odlingslandskap" (Klein 1993). Hur kommer det svenska kulturlandskapet att omvandlas den dag då invandrare från Asien, Afrika och Sydamerika blir jordbrukare i Sverige? Är detta ett kulturarv svenskar absolut inte vill släppa ifrån sig? Markerar jordägandet tydligare än annat tillhörighet och utanförskap?

Men jorden är viktig för människor som nyligen flyttat till Sverige också på andra sätt. För många kommer den att bli den slutgiltiga viloplatsen. Några svenska kyrkogårdar har också börjat synliggöra en stor kulturell variation. Runt Spånga kyrka i Tensta t.ex. hittar vi en mångfald inskriptioner: runstenar, svenska familjegravar, zigeniska och kinesiska gravstenar. Vi kan också se syrianska stenar med guldinramade färgbilder på allvarliga unga män och polska gravar där *pysanki* och matrester kan hittas vid påsk. Främmande världar hålls här konkret levande samtidigt som människor fjärran ifrån får slutgiltigt innanförskap i det svenska kulturlandskapet. Viktiga frågor kring kulturarv och kulturell egendom i olika delar av världen har kommit att handla om gravar och deras innehåll, är det betydelsefullt att den framtida svenska kulturarvspolitiken tar just gravskick i beaktande. För många människor utgör de andliga förbindelserna med döda förfäder det mest betydelsefulla arvet de har. Denna fråga har bl.a. aktualiserats genom den anmärkningsvärda okänslighet med vilken svenska myndigheter hanterade kvarlevorna efter Patrick Nadji från Elfenbenskusten, som mördades i

Klippan i Skåne. Hans kropp kremerades innan släktingarna hann hämta hem den för den rituella begravningen i hemlandet. Att förvandla en människokropp till aska, att inte ha en kropp att begrava, strider mot hans folks djupaste övertygelser (Kellberg 1996).

Om och om igen kommer vi således tillbaka till liknande iakttagelser: kulturarvsfrågor handlar om företeelser som människor vill skydda mot hot och förintelse. Liksom i andra delar av världen, agerar många människor som flytt eller flyttat till Sverige – och kanske ännu mer deras ättlingar – medvetet för att samla in det egna kulturarvet och möjliggöra dess fortlevnad. För dem (liksom för många svenskar som genomlevt den stora omvandlingen under de senaste årtiondena) är kulturarvspolitik en daglig uppgift. Många skapar små museer hemma. Ja, i Sverige, liksom i andra länder, arbetar människor oförtrutet på att bevara, ställa ut, ifrågasätta eller t.o.m. parodiera det som de betraktar som betydelsefulla delar av sitt eller sina kulturarv. Ibland flyttar de ut sina skapelser till små offentliga rum. Migrationens människor konkretiserar sina minnen i miniatyrer av hembyn (jfr Hufford et al 1987) eller i uppbyggda typiska rum som i Jerusalem Restaurang i Stockholm. Också i Sverige börjar större etniska museer, som t.ex. Judiska museet i Stockholm, att växa fram ur privatsamlares entusiasm.

Kulturarvskonstruerandet kan ses som ett sätt att anpassa sig till livet i det nya landet, som ett sätt att plantera sina rötter där. Samtidigt är det en potentiell krutdurk som kan explodera när grupper råkar i konflikt med varandra kring symbolval och intressekonstellationer. I Milwaukee i Wisconsin försökte en grupp afrikansk-amerikaner att skapa ett "Black Holocaust Museum". Många judiska grupper uttryckte sitt starka ogillande, trots att de höll med om att den afrikansk-

amerikanska slavupplevelsen var fruktansvärd. Ändå undrade de varför afrikansk-amerikaner ville ta över just det judiska namnet på det mest fasansfulla i den judiska historien. "Why co-opt our word – holocaust?" Varför inte lämna vårt arv i fred? undrade judiska representanter.

När nu svenska museer och arkiv har ålagt att samla in, skydda och bevara det som människor som kommit långväga ifrån kallar sina traditioner och sitt kulturarv, kommer sannolikt många liknande krutdurkar att explodera. Nu när museerna och arkiven, enligt kulturpropositionen har till uppgift att ägna sig åt det multietniska Sverige, hur kommer de då att förbereda sig på de problem och frågor som kommer att hopa sig. Vilka grupper inviterar de att vara med och visa upp sig? I den mån museerna visar "invandrartraditioner" kommer de då att definiera vilka av dessa som kan anses acceptabla i en svensk offentlighet? Hur kommer de att förhålla sig till de nyuppfunna och oväntade former med vilka människor konkretiserar och symboliserar arvet från sina hemländer? Vilka grupper kommer att kunna visa upp sig med motsvarigheter till den rosmålade jättekaffepannan? Vilka kommer att helt glömmas som på jubileumståcket i den lilla amerikanska staden? Folklivsmuseer har ju spelat en avgörande roll i att definiera för en svensk allmänhet vilka de äkta svenska sederna är. Kommer de att spela en liknande roll visavi invandrarers kulturarv? Kommer de att inte bara ägna sig åt att bevara olika arv och rädda dem undan glömskan utan också att producera kulturarv och kollektiva minnen? (jfr Kirshenblatt-Gimblett 1990). I vad mån har de då också producerat utanförskap för somliga invandrade människor och tillhörighet och offentlig acceptans för andra? Eller kommer museerna, i likhet med amerikanska kultur-

administratörer, att skapa etniska traditioner där sådana inte finns (Scher 1996)? Kommer de också, i likhet med amerikanska kulturbyråkrater att trivialisera främmande människors trosvärldar? Det finns fingervisningar om att sådana processer är på gång.

Sommaren 1996 ordnade Skansen i Stockholm en "internationell folkdräktsparad". Alla, svenskar och invandrare, inbjöds att delta. Det sades emellertid ingenting om hur de som kommer från grupper som inte har några folkdräkter skulle bete sig. Man får anta att flera deltagare helt enkelt hittade på nya dräkter på samma sätt som bl.a. chilensare redan gjort (Lindqvist 1991: 100–105). Samtidigt är detta ett exempel på hur offentliga institutioner som museer hjälper till att skapa symboler för etnicitet där det inte finns några. Det är också möjligt att museerna genom företeelser som folkdräktsparader hjälper till att skapa avgränsade "etniska grupper". Vad de gör är i varje fall att forma en struktur av förväntningar på etniska symboler. Liksom i USA, erbjuder de ett antal likadana kärn som varje grupp förväntas fylla med lite olikartat och exotiskt innehåll. Det är bl.a. sådana här kulturpolitiska formanden av etniska symboler som man debatterat under de senare åren i USA. De institutionella strukturerna (såsom parader och invandrarfestivaler) skapar ofta kulturer med förment fasta gränser, när i själva verket de multietniska situationerna är fluida, förhandlingsbara och under förändring (jfr Ronström 1993).

I ett annat exempel kan vi spåra såväl estetisering som trivialisering. Vid årsskiftet 1996–1997 presenterade Kulturhuset i Stockholm en utställning med titeln "Altare: Gudarnas Ansikte". Här visades tolv altare som människor tillhörande olika afro-karibiska och afro-amerikanska religioner skapat med hjälp av vardagliga föremål som glasflaskor,

träbitar och stenar. I dessa religioner har kristna, afrikanska och hinduiska beståndsdelar smält samman (Thompson 1993). Det informationsblad, som delades ut i samband med utställningen, banaliserade emellertid materialet på ett grovt sätt. Här stod: "Altare. Gudarnas Ansikte" – en inspirationskälla inför julens pyssel." Det måste vara självskrivet att främmande trosförhållanden inte profaneras. Detta kommer att bli än mer grannliga när det blir fråga om religionsformer som nu praktiseras i Sverige. Hur kommer man t.ex. att representera religionsformer som uppstått i den afrikanska diasporan och som nu är levande i Sverige – rastafarianism t.ex.? Kommer man att visa de beståndsdelar som rastafarier själva betraktar som sitt betydelsefulla arv?

Många invandrargrupper i Sverige är nu i färd med att skapa egna arkiv. Flera av dessa, som är enskilda entusiasters verk, har fått en viktig undervisande funktion. Samtidigt har etablerade svenska arkiv, bland dem folkminnes- och folklivsarkiven fått som uppgift att ägna sig åt invandrades traditioner och kulturarv. Hur kommer de då att handskas med det existerande svenska folklivsmaterialet. Detta ingår knappast i några idylliska och okontroversiella datasamlingar, som ibland hävdats. Tvärtom. De berömda svenska frågelistorna och frågelistsvaren är fulla av xenofobiska uttalanden om elaka utlänningar och av annat politiskt brännbart stoff, som måste studeras och penetreras.

Arkivanställda måste tänka om när det gäller insamlings- och arkiveringsrutiner. Bl.a. kan folklivsarkiven knappast ägna sig åt att samla in *skrivna* dokument i samma utsträckning som de hittills gjort. De kommer inte att rutinmässigt kunna skicka ut frågelistor på samma sätt som tidigare. Gör de det, riskerar de att utestänga många svenskar.

Härmed menar jag inte bara analfabeter och semianalfabeter utan också de många som talar och läser svenska men har svårt för att skriva språket. Arkiven måste därför utforma en insamlingspolitik, där de inte förlitar sig på att människor villigt skickar in uppgifter i skrift. Kanske innebär detta utformandet av nya intervjumetoder, som involverar tolkar.

En annan aspekt på frågan om folklivsarkivens framtida politik gäller bevarandet av det insamlade materialet. Många människor som flytt från diktaturer och förtryck är ovilliga att uppge sina namn till utomstående intervjuare. Än mindre vill de deponera ens det mest oskyldiga material i arkiv som har en offentlig stämpel och finansieras med offentliga medel. Och de kanske har rätt, så till vida att det till synes mest oskyldiga material (ett jubileumstäcke t.ex.) kan vara ett symboliskt uttryck för konflikter och uteslutningar. En folklorist från Mellanöstern skrattade högt när jag visade honom Nordiska museets folkminnesarkiv. Han undrade hur det skulle vara möjligt för människor från hans hemland att skriva till ett offentligt arkiv, med *namnuppgifter*, och berätta om släktingar som ägnat sig åt troldom.

Kulturarvspolitik och folklivsforskning inför 2000-talet

I min diskussion har jag formulerat många frågor som jag inte kunnat besvara. Jag har om och om igen kommit tillbaka till frågor kring tillhörighet och utanförskap, inneslutning och uteslutning. Jag vill avslutningsvis i korthet återvända till dem. Jag menar nämligen att en uteslutningspolitik för närvarande karakteriserar de svenska kulturhistoriska museerna och folklivsarkiven. Och denna är ibland lika subtil som på täcket i den lilla amerikanska staden. Visserligen har Nordiska museet, Kulturen i Lund och flera andra

kulturhistoriska museer på sistone införlivat frågor kring migration och etnicitet i sina utställningar. Samtidigt bygger hela museisystemet på den sortens förhållanden som svenskar för inte så länge sedan tog för självklara. Det cementerar ett vi-och-dom-förhållande. Det bygger på en tankefigur enligt vilken utländska traditioner är bra och intressanta så länge de förblir utländska men blir besvärliga att handskas med när de hamnar inom revir som rättmätigt är svenska. Vi håller fortfarande kvar vid antagandet att ett etnografiskt museum bör ägna sig åt världar utanför Europa medan ett folklivsmuseum skall fokusera mera näraliggande territorier.

Om vi ska kunna möta den nya situationen, behöver vi således utforma en ny politik. Inte minst måste vi akta oss för att utforma en sorts arkiv eller en sorts utställningar reserverade för "de svenska traditionerna" och andra reserverade för olika etniska gruppers kulturarv och traditioner. Då har vi inte bara hjälpt till att förstärka segregation och etnocentrism, vi har också aktivt hjälpt till att befästa en fantasi om att vi bör visa upp tydliga identifierbara etniska kulturarv, inte alla de till synes märkliga blandningar som just nu håller på att formis i Sverige. Vi måste etablera en kulturarvspolitik, där vi erkänner att de många symboliska resultaten av förflyttningar och förändringar inte är anomalier och undantag. De är det normala tillståndet. De har kanske alltid varit det om än i mindre accelererad takt än nu.

Ett sätt att börja förstå den situation som råder är att intensifiera den etnologiska forskningen om kulturarv och kulturhistoriska museer. I en sådan forskning kan Sverige inte betraktas som en svensk ö utan som en del i en multietnisk värld där lokala och globala förhållanden penetrerar varandra på hittills oanade sätt. Den svenska etnologiska forsk-

ningen på det här området är ännu i sin linda, åtminstone om man jämför med det stora antalet undersökningar, som inom jämförbara discipliner producerats i Nordamerika och England. Skälen till bristen på forskning skall nog inte enbart sökas i det faktum att Sverige så länge betraktade sig som etniskt homogent. När allt kommer omkring har Sverige haft en ganska livaktig etnologisk forskning kring etnicitet och mångfaldens organisation alltsedan 1970-talet. Men denna har sällan berört frågor kring expressiv kultur och kulturarv. Kanske kan skälen till detta förbigående hittas i den svenska etnologiska revolten på 1960- och 70-talen mot den tidigare folklivsforskningen. Denna revolt resulterade i att svenska etnologer ibland kom att betrakta sådana företeelser som folk kallar sitt kulturarv, dvs. expressiva, färgstarka fenomen som ritualer, dans, musik, mat och speciella föremål, som kulturens "söndagsfernissa" (jfr Lindqvist u.d.) med föga genomslagskraft i eller "vardagslivet".

Man kanske kan säga att en total koncentration på det som människor utnämner till sitt kulturarv, vore lika misslyckad som en total privilegiering av "vardagslivet". Snarare är de två kategorierna avhängiga av varandra. Det pågående producerandet av uppvisbara symboler för ett kulturarv är ofta djupsinniga kommentarer till vardagslivet och vice versa. En stor festlig svensk-amerikansk kaffepanna ger särskild relief åt intensiva vardagliga interetniska kulturmöten. Etnologer och folklorister borde vara väl skickade att kritiskt granska frågor kring hur symboler för kulturarv konstitueras, byggs upp, rivs ner och hamnar i konflikt med varandra i det dagliga livet.

*Bitr. prof. Barbro Klein, direktor,
SCASS, Uppsala*

Noter

- 1 Artikeln bygger delvis på föreläsningen "Tillhörighet och utanförskap: om kulturarv och kulturarvspolitik i en multietnisk värld", som jag höll vid Riksantikvarieämbetets höstmöte i Stockholm den 4 december 1996. En del av de tankar som jag tar upp vidareutvecklar jag i forskningsprojektet "Migration, expressiv kultur och kulturarvspolitik". Även om orden "kulturarv" och "kulturarvspolitik" står i centrum i den här artikeln, kommer jag ibland utan närmare precisering in på sådana ord som "traditioner", "kulturskatter", "anor", "kulturminnen", "kulturminnesmärken", "bildningsarv", "cultural property", "cultural preservation", "cultural conservation", "kulturmiljövärd" och t.o.m. "identitetsmarkörer". Jag gör inga försök att reda ut de historiska skillnaderna och valörslidningarna mellan dessa termer och begrepp. Inte heller är ändamålet med artikeln att närmare granska autenticitets- och representationsproblematiken eller andra aspekter på kulturarv som fenomen, begrepp och politiskt slagträ. Jag beklagar att frågan om det språkliga kulturarvet så gott som helt förbigås i denna text. Jag koncentrerar mig på "etnisk" mångfald snarare än på "mångkulturalitet" i vidare bemärkelse.
- 2 Min framställning om Svensk-Amerika bygger på olika fältarbeten genomförda alltsedan 1963. I synnerhet är den baserad på en materialinsamling som jag gjorde hösten 1995 under förberedelserna till utställningen "Svenskare än Sverige" (visad 1996–1997 i Leksands kulturhus och på Kulturen i Lund). Varmt tack till Kersti Jobs-Björklöf som tog initiativet till utställningen samt till Bruce Karstadt, Lizette Nilsson, Roger Miller, Karin Stigsdotter och en rad andra personer som på olika sätt medverkade till att den kom till stånd. Varmt tack också till Migrationsårets Jubileumskommitté, till Marcus och Amalia Wallenbergs Minnesfond och till SAS för finansiellt stöd.
- 3 Man kan spåra inflytande från den skotska kastningen av "haggis". Denna förekommer ibland också i USA, när "skotskhet" ska firas.
- 4 Andra världighetssymboler återfinns i etniska parader i storstäderna. Den närmare trettio meter höga "gigliopelaren" bärs till Sankt Paulinus ära genom det "italienska" Williamsburg i Brooklyn tre helger i juli (Miska och Posen 1983, Sciorra 1985). Denna pelare är avsevärt större än någon motsvarighet i Italien; ättingarna till italienska invandrare har utformat en italiensk-amerikansk festlighet som bara delvis överensstämmer med helgonfester i Italien. En annan världighetssymbol är den jättelika apa som figurerade prominent i början av 1980-talet vid West Indian Parade i Flatbush i Brooklyn (Miska och Posen 1983). Denna parad i början av september har visserligen samband med den traditionella karnevalen vid mardi gras på Trinidad. Men skillnaderna är också markanta. Bl.a. har Brooklynparaden tydligare övertoner av protest mot rasism. Den kolossala apfiguren kan ses som en jättelik parodi på hur svarta människor tycker att de uppfattas av vita.
- 5 Hon tog för givet att mannen och barnen tillhörde Hmong-folket från Vietnam. Många Hmong flydde till USA i samband med Vietnamkriget. I en del sammanhang har de blivit kontroversiella, medan de i andra uppskattas mycket. Bl.a. är de berömda för sina broderade framställningar av flykten från Vietnam, s.k. "Hmong cloths". Dessa textila nyskapelser (som är ett direkt resultat av migration) har bidragit till att amerikaner ser Hmong som en särpräglad amerikansk etnisk grupp. Jag vill tillägga att efter mitt föredrag vid Riksantikvarieämbetets höstmöte 1996, då jag visade bilder på jättekafeppannorna, sade en svensk kommunrepresentant att hon tyckte att det vore skoj att importera idén till Sverige. Hon menade att en gigantisk kaffeppanna vore just den sortens slående symbol som hennes lilla stad behöver.
- 6 Svensk-amerikaner framhäver i dag gärna de fridfulla relationerna mellan svenska invandrare och USA:s ursprungsbefolkning. I det ståtliga museet American Swedish Historical Museum i Philadelphia t.ex. gestaltas det fredliga mötet mellan mörka vildar och blonda svenskar i flera väggprydnader. Sådana här offentliga framställningar av fredliga möten står i kontrast inte bara mot ignorerande av indianer i ett symboliskt täcke utan också mot alla muntligt traderade berättelser om strider mellan

- svenska nybyggare och blodtörstiga indianer.
- 7 I synnerhet ungdomar, som kämpar för bevarandet av ursprungsbefolkningars kulturarv och som tillägnat sig dessas livsfilosofi och levnadsmönster, kallas ibland nedlåtande för "wanna-bes" (want-to-bes). Man talar således om "native American wannabes" eller "rom wannabes".
 - 8 Till de mest spektakulära exemplen på detta balanserade uppvisande av olika etniska kulturarv hör den gigantiska Festival of American Folklife som varje sommar sedan 1966 anordnats på "The Mall" i Washington, D.C. Olika år lyfter man fram olika grupper och regioner i USA och i världen (jfr Cantwell 1993).
 - 9 (jfr Marzolph 1996). Jag tackar sociologen Hassan Hosseini-Kaladjahi för värdefulla uppgifter om det iranska nyårsfirandet i Hallonbergen och annorstädes. Jag tackar också etnologkollegorna Barbro Blehr, Lotten Gustafsson och Lizette Nilsson för hjälp i fältarbetet och för många iakttagelser kring firandets många beståndsdelar. Till dessa hör bl.a. ett informationsstånd, där man visar hur ett riktigt iranskt nyårsfirande skall gå till. I det här sammanhanget kan man också fråga om idrottsplatsen i Hallonbergen för iransk-svenskarna kommer att bli jämförbar med platser i Frankfurt eller i den stad i Kalifornien som de kallar Tehrangeles, där iranier i exil också hoppar över eldar. Eller kommer helt olikartade iranska kulturarv att utformas i dessa olika storstäder?
- Referenser**
- Abrahamson, Åke 1997: Museer mot rasism. *Samtid & museer* nummer 1.
- Abrams, James F. 1994: Lost Frames of Reference: Sightings of History and Memory in Pennsylvania's Documentary Landscape. I: *Conserving Culture: A New Discourse on Heritage*, red. Mary Hufford. Urbana: University of Illinois Press.
- Anshelm, Jonas (red) 1993: *Modernisering och kulturarv*. Stockholm/Ste-hag: Symposium.
- Anttonen, Pertti J. 1996: Introduction: Tradition and Political Identity. I: *Making Europe in Nordic Contexts*, red. av Pertti Anttonen. Åbo: Nordic Institute of Folklore.
- Appadurai, Arjun, och Carol A. Breckenridge 1988: Why Public Culture? *Public Culture* 1(1).
- Appadurai, Arjun, och Carol A. Breckenridge 1992: Museums Are Good to Think: Heritage on View in India. I: *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, red. Ivan Karp och Christine Mullen Kreamer. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Arcadius, Kerstin 1997: *Museum på svenska. Länsmuseerna och kulturhistorien*. Stockholm: Nordiska museets förlag.
- Barton, Arnold H. 1994: *A Folk Divided. Homeland Swedes and Swedish Americans, 1940-1940*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Beckman, Svante 1993: Om kulturarvets väsen och värde. I: *Modernisering och kulturarv*, red. Jonas Anshelm. Stockholm/Ste-hag: Symposium.
- Bendix, Regina 1996: Ethnicity and Authenticity. From Essentializing to Parody. Föredragsmanuskript.
- Berg, Magnus 1994: *Seldas andra bröllop*. Göteborg: Ethnologiska föreningen i Västsverige.
- Bruner, Edward M. 1996: Tourism in Ghana. The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora. *American Anthropologist* 98(2).
- Cantwell, Robert 1993: *Ethnomimesis. Folklife and the Representation of Culture*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Cerny, Charlene, och Suzanne Seriff (red) 1996: *Recycled, Re-Seen: Folk Art from the Global Scrap Heap*. New York: Harry N. Abrahams, Inc.
- Epstein, Shifra 1995: Introduction: Contemporary Jewish Pilgrimages as a Means of Creating Jewish Culture. *Jewish Folklore and Ethnology Review* 17(1-2).
- Fusco, Coco 1995: *English is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*. New York City: The New Press.
- Greenfield, Jeanette 1995: *The Return of Cultural Treasures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hufford, Mary 1994: Introduction: Rethinking the Cultural Mission. I: *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hufford, Mary, Marjorie Hunter, and Steven Zeitlin 1987: *The Grand Generation: Memory, Mastery, Legacy*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

- Kellberg, Christina 1996: Patrick kom hem i en urna. *Dagens Nyheter*, 17 mars.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1990: Producing Ellis Island. *Artforum International*. December.
- Klein, Barbro 1990: 'Mi Casita de Campo'. Etnicitet, storstadsliv och bricolagets estetik. I *Människor och föremål*, red. Alf Arvidsson et al. Stockholm: Carlsson Bokförlag.
- Klein, Barbro 1993: Fences, Fertilizers, and Foreigners: Moral Dilemmas in the Swedish Cultural Landscape. *Journal of Folklore Research* 30(1).
- Klein, Barbro (Under tryckning): Svenskare än Sverige? Folktraditioner och kulturarvspolitik i tre svensk-amerikanska bygder. Åbo: Åbo Akademi.
- Klymasz, Robert 1973: From Immigrant to Ethnic Folklore: A Canadian View of Process and Transition. *Journal of the Folklore Institute* 10.
- Kugelmass, Jack 1992: The Rites of the Tribe: American Jewish Tourism in Poland. I: *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, red. Ivan Karp och Christine Mullen Kreamer. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Lindqvist, Beatriz 1991: *Drömmar och vardag i exil. Om chilenska flyktingars kulturella strategier*. Stockholm: Carlsson Bokförlag.
- Lindqvist, Beatriz (u.d): Det mångkulturella samhället – en utmaning för museerna?. Föredragsmanuskript.
- Lundström, Inga, och Marja-Leena Pilvesmaa 1996: *Kunskap som kraft. Handlingsprogram för hur museerna med sitt arbete kan motverka främlingsfientlighet och rasism*. Stockholm: Statens historiska museum.
- Löfgren, Orvar 1997: Sverige i en skrattpespegel. *Sydsvenska Dagbladet* den 4 januari.
- Malkki, Liisa H. 1995: *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, George 1992: Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity. I: *Modernity & Identity*, red. Scott Lash och Jonathan Friedman. Oxford: Blackwell Publishers.
- Marling, Karal Ann 1984: *The Colossus of Roads: Myth and Symbol along the American Highway*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marzolph, Ulrich 1996: Why Want Folklore: On Eliminating Undesirable Cultural Expressions. Föredrag. American Folklore Society's årsmöte, oktober.
- Miska, Maxine, and Sheldon Posen 1983: *Tradition and Community in the Urban Neighborhood: Making Brooklyn Home*. Brooklyn: Brooklyn Educational and Cultural Alliance.
- Nationalencykpedin 1993: Uppslagsordet "Kultur-arv".
- Price, Sally 1989: *Primitive Art in Civilized Places*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ronström, Owe 1993: Orchestrating and Controlling the Foreign: The Festival of Diversity in Stockholm City Hall. *Journal of Folklore Research* 30(1).
- Ronström, Owe 1994: The Foms of Diversity: Folk Art in Multicultural Sweden. I: *Swedish Folk Art*, red. Barbro Klein och Mats Widborn. New York: Harry N. Abrams, Inc.
- Scher, Philip 1996: Carnival and the Politics of Culture: Bureaucratic Multiculturalism in New York City. Föredrag. American Folklore Society's Årsmöte, oktober.
- Sciorra, Joseph 1985: Religious Processions in Italian Williamsburg. *The Drama Review* 29(3).
- Slobin, Mark 1994: Music in Diaspora: The View from Euro-America. *Diaspora* 3(3).
- Sullivan, Martin 1997: Cultural Property Issues: The Unknowns and the Unknowables. *Anthropology Newsletter* 38 (1).
- Thompson, Robert Farris 1993: *Face of the Gods. Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: Museum of African Art.
- Welz, Gisela 1993: Promoting Difference: A Case Study in Cultural Politics. *Journal of Folklore Research* 30(1).
- Winqvist, Alan H. 1995: *Swedish American Landmarks*. Minneapolis: Swedish Council of America.
- Världskommissionen för kultur och utveckling. 1996. *Vår skapande mångfald*. 1996. 2:a reviderade upplagan. Stockholm: Norstedts.

SUMMARY

Insiders and Outsiders

Heritage Politics and Folklife Studies in a Multiethnic World

This article addresses questions concerning cultural heritage and heritage politics in situations in which people, who have migrated or fled from one country to another, suddenly share territory with many different groups. While the examples are from all around the globe, the paper pays special attention to Sweden and to the role of Swedish ethnologists in the study of heritage politics in multicultural situations. Swedish ethnologists have not only studied the processes by which peasant phenomena have become national symbols, they have also—in particular those employed by folklife museums and folklife archives – played a crucial role in the creation of such symbols. What could they contribute to the study of heritage politics in a multiethnic world?

The discussion begins with Swedish America which is culturally and politically very different from Sweden although the common base can be detected. Of special interest are two objects that Swedish-Americans associate with their Swedish heritage, although there are no equivalents in Sweden. One is a midwestern watertower that has been rebuilt and painted to resemble a gigantic rose-painted coffeepot. The other is a quilt made by descendants of Swedish immigrants for the centennial celebrations of their hometown. The two objects demonstrate that seemingly insignificant artifacts can be chosen as examples of a cultural heritage and carry profound political meanings. People use both not only as symbols of inclusion demarcating a "we" but also as symbols of exclusion of peoples who do not share a North-European descent.

Against this background the paper devotes attention to "cultural heritage" as a concept invented in the late nineteenth century to connote phenomena believed to have been taken over from forebears or predecessors. Cultural heritage was then and is now an inherently political term: it is through political action that selected phenomena are appointed as such. Everywhere, phenomena named cultural heritage are resources to be saved, protected or resuscitated. A cultural heritage is part of the category, "threatened facets of the world".

Also, phenomena appointed cultural heritage are meant to be put on display to teach others. They are often a part of people's earliest memories and come to incarnate longing, memories, and a collective history.

Observations regarding the official heritage policies in the US as a prototypical multicultural society lead to a discussion of heritage politics in Sweden as a multicultural society. The first aspect considered is the construction of cultural heritage as political acts among immigrants and refugees themselves. The second aspect discussed is the political activity of Swedish cultural historical museums and archives – institutions that are now under the obligation to collect, protect, and preserve the traditions of immigrants and refugees. A number of questions are debated. Will the museums have the power to define which immigrant traditions are to be displayed in Swedish public arenas? How will the museums and archives handle all the new inventions and seemingly strange mixtures that are now being invented in different immigrant groups as examples of a heritage from a past? The conclusion is that both museums and archives will have to change their policies. For example, folklife archives can hardly concentrate on collecting materials only in writing as is the practice now. They will have to devise ways to accommodate all those Swedes who cannot write Swedish but whose memories and experiences are largely formed in Sweden.

The conclusions emphasize that Swedish museums and archives, despite attempts to incorporate immigrant materials, still think in terms of a "we" and a "them". Unwittingly, they use symbols of exclusion that are not unlike those that sometimes can be seen in Swedish America. What is needed, then, is a revision of cultural heritage as a category. Swedes must establish heritage policies that admit that the symbolic results of migrations are not exceptions but the normal state of affairs. Indeed, ethnologists have a special assignment to study the ways in which many cultural heritages are constructed, torn down, parodied or used as sites of contestations in the Sweden that is now being formed.