

Etnologiens kulturhistoriska vändningar

Birgitta Svensson, professor i europæisk etnologi ved Nordiska Museet og Stockholms Universitet

Inledningsvis vill jag framhålla att det känns hedrande att få komma till Köpenhamn och tala om kulturhistoriens vändningar inom den svenska kulturanalysen trots att etnologin i Sverige inte förvaltats det kulturhistoriska arvet lika väl som ni gjort i Danmark. Det har inte alltid varit så att etnologin och kulturhistorien gått i takt hos oss. Då vi är här för att fira en 50-åring, den danska kulturhistorien som universitetsdisciplin, börjar jag med att beskriva hur det såg ut i den svenska etnologin på 1950-talet. Hur såg situationen ut i Sverige för kulturhistorien då? I Stockholm höll Sigurd Erixon en stor internationell konferens i början av 1950-talet som kom i tryck 1956 (Erixon 1956) och att döma av frågorna som togs upp i de olika sessionerna, är kontinuiteten å ena sidan stark. Här ställdes frågor om individen och hennes miljö, om förhållandet mellan museerna och etnologin, om etnologins ställning bland samhällsvetenskaperna, om sociala grupper och om hur man skulle förhålla sig till det främmande. Å andra sidan betonade till exempel Sigfrid Svensson hur nära bondekulturen fanns i tiden. De flesta hade vid den här tiden, fortfarande anknytning till jorden. Idag är det istället industrisamhället och välfärden vi nostalgiskt blickar tillbaka på. Och den stora skillnaden mellan då och nu finns naturligtvis i de teoretiska perspektiv och analytiska ingångar vi använder för att svara på frågorna.

Egentligen hade evolutionisterna inte studerat förändring utan bara kontinuitet. Och nu på 1950-talet var det mycket förändring som stod i fokus, samtidigt som etnologerna var funktionalister som mest beskrev tillståndet. Etnologerna hjälpte till i framställandet av förhållandena förr som något mörkt man måste bryta med. Men de samlade samtidigt kunskap om det som var på väg att försvinna och Sigfrid Svensson betonade att ”vi vill inte återvända till de hemska förhållandena förr, det finns inte något reaktionärt i att studera det förflutna ...”. De ville helt enkelt ha dokument över hur det var (jfr Svensson 2003). En av mina tidigare kollegor på Nordiska museet Bo G. Nilsson, har i en artikel beskrivit hur Sigurd Erixon deltog i det socialdemokratiska projektet vid den här tiden genom att skapa underlag för det framtida samhälls- och bostadsbyggandet i form av kunskap om folkets liv och sociala sammanhang. I så kallade community studies, med intryck från England, planerades ett slags kvalitativa undersökningar samtidigt som det slogs vakt om inventeringarna av alla värden som fanns i de gamla anläggningarna. Allt skulle användas för att ge kunskapen om folkets levnadsformer ett historiskt djup. Det fanns också planer på ett socialmuseum som skulle

skildra den framväxande socialpolitiken med bland annat en skildring av medborgarens liv från barnavårdscentralen till ålderdomshemmet (Nilsson 2004:67ff). Men det som främst präglade den svenska etnologin på 1950-talet var naturligtvis det stora kartläggningsarbetet - spridningskartor över den materiella kulturen - det stora atlasarbetet över svensk folkkultur som Sigurd Erixon dragit igång (Erixon 1957). Egentligen var det ett utslag av samma ingenjörstänkande som präglade hela det svenska folkhemsbygget, kunde man bara kartlägga allting, skulle man i funktionalistisk anda också finna en nisch för var och en (jfr Svensson 2002a). Men då, på 1950-talet, var det också självklart för etnologer att avslutningen av den där konferensen bestod av utflykter till bondekulturen i Dalarna och Skåne.

Men redan i mitten av 1950-talet, ungefär när kulturhistorien och etnologiämnet tog plats på universitet här i Danmark, gick Sigurd Erixon i pension och ersattes av John Granlund. I Lund satt Sigfrid Svensson som professor sedan 1946 och i Uppsala folkloristen Dag Strömbäck sedan 1947.

I den svenska kulturhistoriens begynnelse

När etnologiprofessuren i Stockholm, den så kallat Hallwylska professuren inrättades i november 1918, diskuterades om den skulle ha benämningen nordisk och jämförande kulturhistoria eller folklivsforskning. Man fann begreppet kulturhistoria alltför vittfamnande och diskussionen kom till slut istället att handla om huruvida det skulle heta etnografi eller folklivsforskning. Man stannade vid det senare. Redan tidigare hade vi i Sverige dock haft en professur i kulturhistoria då Viktor Rydberg, den kände svenske skriftställaren, kallades som professor i kulturhistoria vid Stockholms högskola 1884. Det var glansen kring hans namn som fick styrelsen för Stockholms högskola att knyta honom till sig. Man ville ha ett nytt modernt universitet i storstaden, som kontrast till de gamla universiteten i Uppsala och Lund, som betraktades som omoderna. Förebilden var College de France i Paris. Den humanistiska avdelningen skulle anställa kulturpersonligheter med djupare kunskaper och vidare vyer än de vanliga akademiska. Rydberg själv underströk att han inte ville utbilda blivande statens ämbetsmän utan fria intellektuella. Rydberg förordnades som lärare i kulturhistoria i januari 1884 och 1885 fick han en ordinarie anställning som professor i ämnet (Tunberg 1957:45ff). Han blev som professor i kulturhistoria också den förste professorn i ett humanistiskt ämne över huvud taget i Stockholm. Flera minnestecknare har under 1900-talet understrukt den betydelse det kom att få för utvecklingen av det humanistiska ämnesområdet. Men efter hans död 1895 vakantsattes tjänsten. Kulturhistorien etablerades dock såväl inom akademien som i det offentliga samtalet under Rydbergs samtid och jag menar att vi har anledning att återknyta

till hans betydelse för kulturhistorien då han på flera områden kom att bana väg för senare tiders etnografiska metoder. Jag återkommer till detta.

Rydberg var samtida med Charles Dickens och Karl Marx och vi vet att han läst åtminstone *Kapitalet* vars första del kom ut 1867. I Rydbergs boksamling, som nu tillhör Nordiska museet, finns också flera böcker av hans samtids kulturhistoriker, såsom Ruhns *Kulturgeschichte den neuen Zeit* och Burchardts kulturhistoria om renässansen där upptäckten av människan, språket, biografien, seder och bruk beskrivs. Där finns också den franske kulturhistorikern Michelet som liksom Rydberg såg bönderna som folkets kärna. Men först skall jag koncentrera mig på de etnologiska vändningarna efter 1950-talet. De har kanske varit många, men jag har valt att ta fasta på tre och eventuellt en fjärde som vi upplever nu. Därmed kommer jag också att avsluta med att beskriva hur jag ser på kulturhistoriens möjligheter idag. Efter 1950 talets normalvetenskap, kom en första vändning som började på 1960 talet och kom till fullt uttryck i 1970 talets lokalsamhälles studier, en andra som inleddes med 1980-talet och kulturanalysen och en tredje som kan kallas den etiska vändningen på 1990-talet och slutligen håller kanske en fjärde på att ske nu, som kan karakteriseras av destabilisering och materialitetens och realismens återkomst, vilket åter ökat intresset för kulturhistoria.

En första vändning mot lokalsamhällesstudier

Den första vändningen i Stockholm, kom enligt Åke Daun med hans trebetygsuppsats om namnskicket i Lånäs 1963. Han hade kallat den för en kulturanthropologisk studie, seminariet var upprört över dess samtidsinriktning och John Granlund rasade och sa att ”kom ihåg att vi är folklivsforskare, vi blir aldrig socialantropologer och aldrig sociologer” (Daun 2003: 60). Ett år senare började Orvar Löfgren läsa etnologi, det är således 40 år sedan och han gjorde det med motiveringen att hans intresse för kulturhistoria inte lät sig tillfredsställas bland historikerna (Löfgren 1993:74) . Frågan är om så mycket egentligen hände med etnologin innan sextiotalets slut då Mats Rehnberg och Nils-Arvid Bringéus tagit plats i Stockholm respektive Lund? Visst innebar Åke Dauns bok *Upp till kamp i Båtskärsnäs* (1969) en ny inriktning såväl vad gällde samtidsbeskrivningen, som den kritiska beskrivningen. Men det var först under 1970-talet som lokalundersökningen blev vardag och det som skiljer oss etnologer som kulturhistoriker från historiker som kulturhistoriker, är att vi intresserar oss för kulturen i historien först när den blivit vardag och kan avläsas i de vanliga människornas dagliga erfarenheter.

Det var också i mitten av 1970-talet, som jag själv upptäckte etnologins möjligheter som vetenskap. Och mycket av den övertygelse om ämnets förträfflighet som jag fick då, lever faktiskt kvar idag. Jag var då samhällsvetare med en bakgrund i statskunskap, ekonomisk historia och kulturgeografi och hade siktet inställt på att arbeta med samhällsbyggnadsfrågor. Jag kom att bosätta mig på en plats i norra Dalarna, där laga skifte var i full gång, där fäbodväsendets sysslor var självklar vardag, där människor talade ett eget språk och där kvinnorna vävde sina egna plastmattor av sönderklippta konsumkassar. Samma kvinnor hade moderna helautomatiska tvättmaskiner, men de tvättade inte då månen var i nedan för då blev tvätten inte ren. Här låg landets förnämsta gitarr- och dragspelsfabrik och här levde hantverket och spelmännen kvar som självklara delar av vardagslivet. Frans Alm gjorde laggade kärl som skulle ställas ut på Nordiska museet och Britt Einars barnbarn hörde och lärde hur morfar spelade sina polskor. Samtidigt var detta med de många skogsarbetarna, ett av landets starkaste syndikalistfäste. Och här fanns redan den begynnande upplevelseindustri, som sålde natur- och kulturupplevelser till stadsborna söderifrån. Under några intensiva år lärde jag mig mycket om livsvillkoren i samhällets marginaler och om betydelsen av kulturell tillhörighet, hemvist och utanförskap. Jag fann människor som levde parallellt med en hel rad olika tider, vilket visade vägen till en förståelse av samtiden som historiskt sammansatt.

Då i mitten av 1970-talet, påbörjades också nedläggningen av industrisamhället vilket tidigt blev tydligt på många håll i Dalarna, teaterungdomar spelade arbetarspel och etnologerna gav sig ut på jakt efter en försvinnande arbetarkultur samtidigt som arbetarna själva engagerade sig i sin egen historia i "Gräv där du står"- rörelsen. Och Nordiska museet var på plats för att dokumentera brukens sista arbetsmoment.

Etnologin mellan samtid och kulturhistoria

Jag fann etnologins styrka i förmågan att kunna kombinera samtids- och kulturhistorisk analys i ett slags mellanpositionens relationella styrka. De begrepp jag lärt mig inom samhällsvetenskaperna som frihet, jämlikhet, rättvisa och demokrati fick ny innebörd för mig. Och som Reinhart Koselleck konstaterar, är förvisso begreppen nyckeln till historisk kunskap, men begreppen är mångtydiga och hör samman med de identiteter som de också formar (Koselleck 2004:19).

Etnologin är ett mångtydigt ämne, som alltid befunnit sig mellan, mellan humaniora och samhällsvetenskap, mellan natur och kultur, mellan saker och ting, mellan olika kön och klasser, identiteter och livsformer, mellan människor från olika platser, mellan globalt och

lokalt och mellan dåtid och nutid. Det är just i sökandet efter relationerna mellan människa och människa, mellan människa och föremål mellan människan som naturvarelse och kulturvarelse, mellan den fysiska miljö hon skapat och som skapat henne, som etnologiämnets styrka finns, då det är i relationer och möten som alla kulturella företeelser och sociala sammanhang blir tydliga. Kulturhistoriskt analytiskt kan mellanrummet betraktas som en sprickbildning en brottyta där förändring visar sig. Men för att upptäcka förändringen måste också kontinuiteten tydliggöras. Vi ser inte förändringen om vi inte fått syn på kontinuiteten och omvänt blir kontinuiteter tydliga först då förändringen blottats. Just på 1970-talet blev den första stora förändringen inom etnologin tydlig, Mats Rehnberg och Nils Arvid Bringéus hade öppnat dörren för nutidsetnologin samtidigt som de starkt värnade den kulturhistoriska grunden i ämnet. Sannolikt var de etnologins sista patriarker. In i ämnet kom nu istället en hel rad pojkar som även fostrats av tvärvetenskapliga gränsgångare som Börje Hanssen. Den normalvetenskap som karterat enskilda kulturelement hade definitivt satts ur spel och nu sökte man istället helheter, sammanhang och mönster. Trots att Hanssen disputerat redan 1952 kom hans perspektiv inte att få inflytande inom etnologin förrän på 1970-talet, då också avhandlingen gavs ut i ny upplaga.

Samtidigt skedde emellertid på museernas område en rad tudelningar -- av kulturmiljön och föremålen, av natur och kultur och av minnena och samtiden. Så småningom ledde dessa tudelningar också till att ett avstånd växte fram mellan etnologiämnets och de kulturhistoriska museerna.

En kulturanalytisk vändning

Snart skulle en ny vändning emellertid visa sig tydlig. Orvar skrev i slutet av 1970-talet i inledningen till sin avhandling som förvisso var kulturhistorisk i bästa mening, att han hellre ville bli betraktad som antropolog än som kulturhistoriker (Löfgren 1977:15), och ett par år senare hade han författat de böcker som skulle komma att dominera den svenska etnologin under ett kvartssekel framöver. Med *Den kultiverade människan* och *Kulturanalys* inleddes en ny vändning som kan sägas vara kulturhistorisk främst genom att distansera sig från begreppet kulturhistoria och istället lägga tonvikten på kulturanalysen och samtiden. Men fortfarande betonades kombinationen av nutidsanalys och historisk rekonstruktion. Om den första vändningen innehöll en färdriktning mot samtiden och lokalundersökningen kan denna andra sägas ha satt klassbegreppet i fokus. De analytiska begrepp som nu dominerade var: kulturell prägling, symboler, maktperspektiv strategier och tekniker. Men kvar dröjde också ett funktionalistsikt tänkande, om än i interaktionismens form, det handlade fortfarande om

system och homogena kulturer. 1980-talsetnologin präglades både av en arbetarkulturforskning som konsoliderade sig och av att den i samhället växande medelklassen lärde sig sin nya klass med läsning av *Den kultiverade människan*. Etnologer debatterade kulturanalysens förhållande till historisk antropologi och pengarna flödade i samhället. Under det ekonomiskt kargare 1990-talet blev förhållandena annorlunda och begrepp som makt och motstånd, utanförskap och livsvillkor blev angelägna studiefält.

En etisk vändning

En ny kulturhistorisk vändning har beskrivits både som en nyansering av den språkliga som visat sig alltför textfokuserad och ifrågasatte att det skulle finnas några metanarrativ över huvud taget (Bonnell & Hunt 1999) och som en etisk vändning (Österberg 2003). Den sistnämnda kunde skönjas också i Jonas Frykman installationsföreläsning i Lund i mitten av 1990-talet, under rubriken *När våldet åter steg in på scenen* (Frykman 1996). Begrepp som intimitet, sexualitet, etnicitet och identitet hade fått nya innebörder. Det är också först på 1990-talet som kvinnornas röster hörs riktigt tydligt inom etnologiämnet. En tendens som stärkts på 2000-talet. Därmed har också nya forskningsproblem tillkommit och en feministisk kulturteori utvecklats (jfr Svensson 2004). 1990-talet har kallats för etikens decennium och den tredje vändningen har fått sin prägel därav. Efter den här vändningen kom kulturell identitet och konstruktivism och diskursanalys att stå i fokus och samtidsperspektivet kom att dominera allt mer framför den kulturhistoriska djupundersökningen. Och visst är samtids-etnologer förträffliga i att återberätta tidsandan, att göra utmärkta etnografiska beskrivningar och att helt enkelt beskriva tillståndet i samtiden. Men liksom Nietzsche frågade för drygt 100 år sedan om den moderna historieskrivningen, måste jag fråga mig om etnologin i så fall bara går ut på att vara en spegel. Genom att bara beskriva verkligheten frånhänder vi oss teoretiska perspektiv och analytiska förklaringar. Även samtiden kräver sin förklaring och då måste vi gå bakåt för att hitta de brytpunkter, där tillståndet förändrades och där gränsen mellan dåtid och samtid drogs. Om vi inte ser tillbaka förstummas livet som samma Nietzsche skrev 1887. Livet i sig gör det orimligt att skilja samtid från historia, arkivens beskrivningar från nutidens. Samtid är historia. Människor omkring oss är alla från olika tider, somliga yngre somliga äldre. Och med sig bär de både minnen och vanor, traditioner och föremål från olika tider. Att inte kunna minnas brukar betraktas som ett sjukdomstillstånd - amnesi. Det finns idag anledning att vara kritisk mot de oreflekterade sanningar man tycker sig finna i fältarbetena. En önskan att kartlägga och klassificera är en forskningstradition som förföljer oss. De tidiga etnologerna beskrev och avbildade samhällets underordnade som folktyper på

ett sätt som vore oss främmande, men likväl tror jag att en kategoriseringsiver dröjer kvar i de sociala och kulturella vetenskaperna som har sin grund i den fältarbetsmetod som använts sedan 1800-talets slut. Antropologer och etnologer har under 1900-talet medverkat i exempelvis statliga utredningar med att definiera kulturella kategorier som sedan använts för social åtskillnad (jfr Svensson 2003, Tilly 2000:132). Den sociala kartläggningen och den etnografiska undersökningen har mycket gemensamt. Båda utgör ett slags beskrivning med sanningsanspråk. Fältdagböcker kan liknas vid de dokument där sociala problem definieras, samtidigt som kulturella kategorier skapas och omvänt används de kulturella kategorier som beskrivs för att bestämma de sociala problemens karaktär. Längre trodde sig etnologer och antropologer finna sanningen på fältet om de bara smalt in i miljön. Det dröjde innan man började reflektera över hur ocensurerad den verklighet egentligen var, som man fångade.

Idag står den svenska etnologin förvisso vid ett vägskil mellan kulturhistoria och samtidsanalys. Vår samtids integrations- och segregationsprocesser i europeiska gemenskaper eller globala utanförskap har ställt oss inför många spännande vetenskapliga utmaningar, som kräver nya analysmetoder och tolkningsmodeller. Världen förändrades på 70-talet, med ny ekonomi, en teknologisk revolution och en rad nya sociala rörelser. Men även kunskapen förändrades och för att citera den svenske idehistorikern Sven-Erik Liedman: ”Den som säger att kunskapen idag är en färskvara har inte rotkunskaper i åtanke utan snarare det lövverk som träden faller varje höst.” Rotkunskaper är förutsättningen för de detaljkunskaper som utgör kulturhistoriens grund. Vi är inte längre kvar i den situation där vi som Orvar Löfgren på 1970-talet behövde kontrastera antropologi mot kulturhistoria. Det gäller att koppla kulturhistoria till civilisationshistoriska perspektiv. Och vi behöver göra upp med såväl en positivistisk samtidsanalys som tror att sanningen står att finna i fältarbetet som med en homogeniserande kulturanalys och en relativistisk postmodernism som förkastar alla metanarrativ (jfr Bonnell & Hunt 1999). Etnologiämnets rörelseriktning har alltid utvecklats inom begreppen tid, rum och social miljö. Och analysen har behandlat samhällsformer och livsvillkor, normer och värderingar, föremål, byggnader, landskap och de platser eller de sociala kategorier i vilka vi erfar världen. Kontinuiteten är stark vare sig vi idag talar om minnespolitik, kulturarvspolitik, identitetspolitik eller den globala miljöpolitiken. Men i framtiden bör betoningen ligga på de villkor som möjliggör vårt handlande på situation och plats, ett rum med historisk mening. Eftersom det inte finns någon historielös samtid kan vi ej heller skilja mellan samtidsforskning och kulturhistorisk forskning, etnologiämnets styrka finns i kombinationen.

Är en destabiliseringens och materialitetens vändning på väg?

I vår egen tid handlar mycket om destabilisering av invanda normer och kulturella identiteter, otydliga normsystem och ett vacklande välfärdsamhälle där kön, etnicitet och andra kulturella tillhörighet kommit att spela större roll än någonsin. I denna destabiliserade tid har Orvar Löfgren än en gång gjort en kulturhistorisk vändning, då han år 2001 beskrivit den nya ekonomins kulturella betydelse som en kulturhistoria, dock utan närmare förklaring. Är det materialitetens och realismens återkomst som han åsyftar?

Det som eventuellt håller på att bli en ny kulturhistorisk vändning inom etnologin är ifrågasättandet av studiet av kulturell identitet. Hur har vi egentligen studerat detta begrepp, har vi kanske till och med hjälpt till att låsa fast människor i bestämda kategorier och tillhörigheter? Här kommer de kulturhistoriska perspektiven till vår hjälp då de tar fasta på de djupa kulturella normerna och värdena. Här efterfrågas våra kunskaper mer än någonsin. Det handlar då om att använda begrepp som intersektionalitet i kulturanalysen, dvs. studera hur kön, klass, etnicitet, generation och andra särskiljande tillhörigheter samverkar och vilket som dominerar mest i olika situationer. I sökandet efter hur djupt dessa kulturella drag ligger behövs långa historiska perspektiv.

Som kulturhistoriker är det vår uppgift att reflektera över vad normupplösningen och bristen på tillit i de mellanmännsliga relationerna tar sig för kulturella uttryck i samhällsutvecklingen. Jag kommer att göra det i ett nyligen påbörjat projekt genom att fokusera tre problemställningar: utvecklandet av en ny slags stamtillhörighet, den bristande tilliten till den gängse politiken och vilka lösningar man skulle kunna urskilja som möjliga. Upplösning av sammanhållningen kan till och med leda till att en så kallad ny tribalism utvecklas, vilket innebär att vi får segregerade tydligt åtskilda små stammar som har egna normer och regler, solidariserar sig och tar ansvar inåt i gruppen men inte utåt och mellan grupperna. De tar inte del i gemensamma normer och bryr sig inte om förpliktelser och ansvar gentemot andra. De är lokala eller globala, sällan nationella. Stamsolidariteten bygger på osäkerhet och främlingskap gentemot andra som gör det lätt att skaka av sig förpliktelser och skyldigheter mot offentligheten. Stammarna behöver främst kulturell trygghet för att överleva och ett kulturellt erkännande ger dem respekt. Inåt skapas enhet och tillit men utåt bygger de på vaksamhet, motståndskamp och försvar. Hiphopkulturen är ett exempel på sådana stambildningar. Precis som i de gamla stamsamhällena spelar totem och fetischism, ritual och kulturella koder här en avgörande roll för att behålla enheten inåt i gruppen och lika viktigt är det att regler och koder inte avslöjas av andra. De skall bara förstås av de invigda. Hiphopkulturen visar också hur det finns starka politiska rörelser bland unga idag. Men dessa

rörelser återfinns inte inom gängse politiska fora utan som motståndsrörelser, kanske som ett slags vår tids folkrörelser. Frågan är om de gruppnormer och den moral som utvecklas där kan integreras i den gängse politiken. Kan den här kraften användas för att kanalisera de behov av delaktighet och av samhällskontrakt och mellanmännsliga åtaganden som den egentligen är uttryck för?

Kulturell identitet och identitetspolitik

Sökandet efter identitet idag i stamtillhörighetens form handlar inte om brist på identitet utan om en kritik mot en homogeniserande identitetspolitik, som betonar åtskillnad vilket befäster kulturell särart och bidrar till segregation istället för integration. I förortsområden som Rosengård i Malmö ser vi idag allt tydligare så kallade "urban tribes" med starka band inåt i gruppen men mycket lös förankring till det omgivande samhället. De arbetar för en separation från samhället på samma sätt som samhället segregerar dem. Problemet är kanske den identitetspolitik som ser erkännande och särskiljande som samhällseliga kardinalvärden. Hand i hand med dessa värden går också den individuella friheten som får kontrastera kollektiva lösningar, likvärdighet, institutioner och statlig styrning. Flera av de gamla strukturer vi lärt känna är idag destabiliserade och ifrågasatta. Idag finner vi makten framför allt i hur den används i de kulturella koder och idealbilder med vars hjälp människor bygger sina liv. Kulturell identitet handlar alltså lika mycket om tillgång till adekvata sociala och kulturella kompetenser som om tillgången till drägliga villkor och vardagliga möjligheter. Sannolikt är det därför som frågor om identitet och historia kommit att ta så stor plats i vår tid.

Identitetsfrågor är relaterade till frågor om medborgarskap och kulturell tillhörighet. I dagens betoning av att erkänna kulturella identiteter och skillnader, har, som den amerikanska filosofen Nancy Fraser (2003) formulerat det, kampen för kulturellt erkännande kommit att överskugga kampen för social och ekonomisk jämlikhet. Kraven på att erkänna kulturella skillnader, inte minst vad gäller kön och etnicitet, har blivit viktigare än att motarbeta klasskillnader och social exploatering. Därför har också botemedlet mot orättvisa kommit att bli kulturellt erkännande. Människan behöver känna kulturell tillhörighet och kunna formulera tydlig identitet för att veta vem hon är och hur hon förhåller sig till andra, men hon är också beroende av öppningar där identiteter kan överskridas och omformuleras. Vi bör därför kritiskt granska ur vilka historiska tillstånd, kulturella miljöer och situationer olika identiteter växer fram, först då kan vi omformulera dem. Identiteter skapas alltid i glipan mellan vad vi själva väljer att tillhöra och de kategorier som kulturella och sociala förhållanden tvingat in oss i.

Identitet är över huvud taget ett begrepp som används flitigt inom den nya ekonomin och den nyliberala politiken, där du förväntas välja din egen livsstil och uttrycka dig som en vara på marknaden. Där sägs inget om hur identiteter också kan låsa människor i oönskade tillhörigheter, underordning och negativa kategorier, som det är svårt att frigöra sig från. Identiteternas makt har stärkts i det nätverkssamhälle, där makten inte längre koncentreras i organisationer och institutioner utan utövas i globala nätverk och informella, kulturella koder. Själva idén om hur välfärdsstaten eller socialstaten legitimerade sin styrning av individerna, har förpassats till det förflutna (Bauman 2004, Wacquant 2004). Intentionen att så att säga socialisera individuella risker genom att lämna över en del av ansvaret på staten, ett slags social försäkring mot individuella misslyckanden är nu borta. Den franske sociologen Loic Wacquant menar till och med att staten har retirerat från sina demokratiska, sociala skyldigheter till förmån för de rent straffande, penalistiska (Wacquant 2004). Det handlar nu om inkapacitering av de utanförstående snarare än om att hjälpa dem återvända till samhället. Enligt Nancy Fraser (2003) borde vi skilja mellan affirmativa och transformativa lösningar mot misskännande och underordning. De affirmativa hör ihop med den allmänna multikulturalismen som helt enkelt försöker skapa jämlikhet genom att bara erkänna olika kulturella identiteter, utan att undersöka hur de skapats eller hur de kan användas för att skapa social status och ett medborgarskap som möjliggör jämlikhet. Därmed ifrågasätter de inte rådande maktstrukturer och kulturella värdemönster. Att bara få sin kulturella identitet erkänd betyder inte särskilt mycket om den inte förenas med en politik som också ger möjlighet att delta i samhällslivet på lika villkor. De transformativa lösningarna vill däremot omvandla hela den underliggande kulturella värdestrukturen. Ett transformativt erkännande leder till att rådande normsystem och kulturella värdemönster destabiliseras och möjlighet skapas att förändra både dem och de identiteter människor vill tillhöra. De begrepp, uttryck och identiteter vi använder för att uttrycka sociala och kulturella tillhörigheter och sammanhang är också drivkrafterna i att skapa dem. Kulturella identiteter formas inte individuellt ur vårt eget inre utan i sociala relationer, därför borde fokus i de etnologiska undersökningarna ligga tydligare på att undersöka de underliggande kulturella värdemönster som både skapar och är en förutsättning för dessa. Att kunna uttrycka sin kulturella identitet är en demokratisk rättighet och kulturella värden är värden om mänskliga rättigheter. Moral är inget som kommer inifrån individen utan något kulturellt och socialt mellanmänniskt. Bristen på moral är en brist på mellanmännisklig gemenskap. Alltså kan vi inte bara erkänna skillnaderna utan måste också bejaka likheterna mellan oss. Durkheim beskriver människan som en "homo duplex" där den personliga sidan är egoistisk och har individualiteten som objekt medan den

sociokulturella sidan bara verkar i relation till andra människor och har moralen som objekt. Den moraliska aspekten handhas av olika former av institutioner som upprätthåller normer, seder, och vanor som styr vardagligt handlande. Mellanmänniskt kulturellt och socialt samspel måste innebära både förpliktelser mot dessa institutioner och att vi ger dem legitimitet att upprätthålla normerna. De är våra kognitiva nätverk, som hjälper oss att tolka världen omkring oss. Att få kulturella identiteter erkända handlar i grunden om tillit och tillhörighet utifrån en privat subjektiv nivå, men måste kombineras med frågor om social status och medborgarskap på en offentlig objektiv nivå. I ett demokratiskt samhälle räcker det inte att bli kulturellt erkänd, du måste kunna använda din identitet för att uppnå status som likvärdig medborgare.

Det offentliga och det allmänna som idé håller på att försvinna till förmån för det privata och det individuella. Det ställer krav på en ny människa. Men vad är det för människa vi vill ha? Skall hon formas i ett antal homogena kulturer som bevarar och befäster kulturella skillnaderna dem emellan eller i tvärkulturella lösningar och blandade kulturella tillhörigheter som söker efter det gemensamma? Bör inte den kulturella valfriheten också innefatta möjligheten att välja bort kulturell tillhörighet? Kulturalism och affirmativt erkännande stärker segregation medan de transformativa lösningarna får oss att tänka integrativt genom att de destabiliserar de bakomliggande kulturella normerna och möjliggör förändring av de underliggande kulturella värdemönstren.

Här kan kulturhistorien spela en politiskt viktig roll genom att den förmår avtäcka och visa hur värdemönstren ser ut, hur de uppkommit men också hur den formas i vår samtid i intersektioner mellan en rad olika kulturella identiteter och traditioner. I Michel Foucaults efterföljd har vi fått både performansteorin i Judith Butlers tappning, som visat oss att identitet inte är något stabilt, som kommer inifrån och uttrycks på ytan, utan något performativt som måste likställas med sina uttrycksformer och den kulturhistoriska, genealogiska metod, som får oss att söka efter när företeelser tagit sin början. När mina doktorander idag studerar vad som händer i samhället ur aspekter som barnhälsovård, boende, eller mer materiella aspekter som hemslöjdsrörelsen eller uniformeringens betydelse så är det självklart för dem att rikta sökarljuset bakåt för att få syn på hur det hela började. Detta kallas idag diskursanalys, men kunde lika gärna som Michel Foucault gjordes benämnas kulturhistoria.

Kulturhistoria idag är, menar jag, ett analytiskt perspektiv där yta och djup spelar samman på det sätt som kulturhistorikern Michel Foucault klargjort det genom åtskillnaden av epistem och diskurs i den historiska utvecklingen. Epistem står för den

djupare kunskap som finns fördold i arkiven och utgör ett slags historiskt avgränsad kulturell matris för vad som kan tänkas, sägas och göras. På ytan ser vi istället diskurser, det vill säga vad som faktiskt sägs i en viss tid, ett visst sammanhang. Foucault talar om epistemen som *savoir* och diskurserna som *connaissance* i boken *Les mots et les choses* (engelsk översättning 1970). För att förstå de kunskapsteoretiska sammanhangen måste vi känna till något om båda. För att relatera till det ovan sagda kan diskursen beskrivas som retoriken kring mångkulturellt samhälle, som måste relateras till det djupare liggande epistem, som kan låsa fast människor i bestämda tillhörigheter. Jag lovade inledningsvis att återkomma till Rydbergs kulturhistoria. Vad har då Foucault och Rydberg gemensamt och hur kan Rydberg vara till vår hjälp i dagens analyser? Intresset för de sociala frågorna och samhällsintresset återfinns i hela Rydbergs produktion och precis som Foucault söker han subjektets möjligheter bortom kategoriseringar och benämningar. Grunden för bådas teorier är egentligen språkvetenskapen och där griper båda tillbaka på Jakob Grimm som säger att det är folket som talar, att språket är vår historia, vårt arv (Hacking 2002:140ff, jfr Foucault 1970:286ff). Grimm var i sin tur påverkad av Herder som menade att språket konstituerar en kultur och därmed ett folk (jfr Christiansen 2000:16f och 85f). Foucault har uttryckt detta som att det är språket som skapar den sociala ordningen genom att det benämner, medan Rydberg helt enkelt tagit fasta på hur vi blir till genom ett gemensamt språk och ett gemensamt samhälle. Båda har upplevt ett utanförskap som gjort dem till ett slags fria intellektuella iakttagare, som får syn på det annorlunda genom att söka sig bakåt i historien. Båda är visionära upplysningsmän samtidigt som de kritiserar den moderna anda som skapat så många begränsningar för människan att verka fritt. Båda utgår från Kants etik, den etik varigenom vi konstituerar oss själva som moraliska agenter, säger Foucault (1987), medan Rydberg uttrycker det som att vi måste följa Kants så kallade Sedelag eller den subjektiva viljeprincipen, det vill säga den goda viljan måste förenas med en föreställning om plikt. Människan är, säger Kant, ett förnuftigt väsen men även ett sinnligt, sakers värde är endast relativt men personernas värde är absolut. Människovärdet har inget marknadspris det är oförytterligt, kan icke ersättas eller uppvägas av något annat.

Om vi behöver genealogin för att få reda på när det började så behöver vi arkeologin för att gräva ut samtiden och göra etnografiska beskrivningar i microsociologisk anda. På samma sätt som Foucault och andra, inte minst historikern Charles Tilly har hjälpt oss att utveckla kulturhistorien som en fråga om relationsanalys, hoppas jag att sociologen Randall Collins betoning av microsociologins situationella, rituella karaktär (Collins 2004) kommer att hjälpa oss att fördjupa den spårande detektivanalys som är kärnan i kulturhistorien.

Avslutningsvis vill jag bara säga att jag tagit fast på ett av mina projekt. Jag kunde också berättat om den forskarskola som Nordiska museet driver för doktorander i museivärlden eller om den stora betoningen på religiösa frågor, inte minst islam, inom etnologin i Stockholm eller hur vi försöker att initiera, driva och stödja forskning inom de kulturhistoriska museerna för att åter få igång en dialog mellan museerna och forskningen. Och jag kunde berört det materiellas återkomst i den kulturhistoriska forskningen som också är påtaglig. Kanske kommer den materiella kulturen att så småningom ge oss ett bredare historiskt spektrum av det förgångna än vad texter gör.

Referenser

Bauman, Zygmunt 2004: *Wasted lives. Modernity and its outcasts*. Cambridge: Polity.

Bonnell, Victoria E. & Hunt, Lynn (eds.) 1999: *Beyond the cultural turn : new directions in the study of society and culture*. Berkeley: University of California press.

Butler, Judith, 1997: *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.

Christiansen, Palle Ove 2000: *Kulturhistorie som opposition. Traek af forskellige fagtraditioner*. Köpenhamn: Samleren.

Collins, Randall 2004: *Interaction, ritual, chains*. Princeton: Princeton U.P.

Daun, Åke 1969: *Upp till kamp i Båtskärsnäs. En etnologisk studie av ett samhälle inför industrinedläggelse*. Stockholm: Prisma.

Daun, Åke 2003: *Med rörligt sökarljus. Den nya etnologins framväxt under 1960- och 1970-talen. En personlig skildring*. Stockholm/Stehag: Symposium.

Erixon, Sigurd (ed.) 1956: *Papers of the international congress of European and western ethnology, Stockholm 1951*. Stockholm: Nordiska museet.

Erixon, Sigurd (red.) 1957: *Atlas över svensk folkkultur. 1. Materiell och social kultur*. Uppsala: Gustav Adolfs akademien.

Ehn, Billy & Löfgren, Orvar 1982: *Kulturanalys. Ett etnologiskt perspektiv*. Lund: Liber.

- Foucault, Michel 1970(1966): *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. London: Routledge.
- Foucault, Michel 1987: *Sexualitetens historia 3. Om sorgen om sig*. Stockholm: Gidlunds.
- Fraser, Nancy 2003: *Den radikala fantasin. Mellan omfördelning och erkännande*. Göteborg: Daidalos.
- Frykman, Jonas 1996: När våldet åter steg in på scenen. *Sydsvenska dagbladet* 12 oktober.
- Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar 1979: *Den kultiverade människan*. Stockholm:Liber.
- Hacking, Ian 2002: *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hobsbawm, Eric 2001: *Om historia*. Stockholm: Prisma.
- Hylland-Eriksen, Thomas 2004: *Rötter och fötter. Identitet i en föränderlig tid*. Nora: Nya Doxa.
- Koselleck, Reinhart 2004: Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik. Göteborg: Daidalos.
- Liedman, Sven-Eric 2001: *Ett oändligt äventyr. Om människans kunskaper*. Stockholm.
- Löfgren Orvar 1977: *Fångstmän i industrisamhället. En halländsk kustbygds omvandling 1800-1970*. Lund: Liber.
- Löfgren Orvar 1993: På John Granlunds tid. Lusthusporten 1955-1969. I: Hellspång (red.) *Lusthusporten. En forskningsinstitution och dess framväxt 1918-1993. Festskrift till den hallwylska professuren i Stockholm vid dess 75-årsjubileum*. Stockholm: Nordiska museet.
- Nilsson, Bo G. 2004: Framtidens salt. Om museernas och folklivsforskarnas bidrag till folkhemsbygget. I: Hammarlund-Larsson, C., Nilsson, B.G. och Silvén, E.: *Samhällsideal och framtidsbilder. Perspektiv på Nordiska museets dokumentation och forskning*. Stockholm: Carlssons.

Rydberg, Viktor 1903-06: *Kulturhistoriska föreläsningar*. Del I-VI. Stockholm: Bonniers.

Svensson, Birgitta 2002a: Ingenjörskonst och människovärde. I: *Industrisamhällets kulturarv. Betänkande av delegationen för industrisamhällets kulturarv*. SOU 2002: 67.

Svensson, Birgitta 2002b: En kubansk cigarrlåda. *Samtid & museer*. Nr 1-2.

Svensson, Birgitta 2003: Sanningen om folkstocken, snusket och en massa rusiga individer eller kunskapens gränser, i Meeuwisse, Anna & Swärd, Hans (red.), *Den ocensurerade verkligheten i reportage, bild och undersökningar*. Stockholm: Carlssons.

Svensson, Birgitta, 2004: Könets destabilisering. I: Österberg, Eva & Lindstedt-Cronberg, Marie: *Våldets mening. Makt, minne, myt*. Lund: Nordic Academic Press.

Tilly, Charles 2000: *Obeständig jämlikhet*. Lund: Arkiv förlag.

Tunberg, Sven 1957: *Stockholms högskola före 1950*. Stockholm: P.A.Norstedt & Söner förlag.

Wacquant, Loïc 2004: *Fattigdomens fängelser*. Stockholm/Stehag: Symposion.

Österberg, Eva 2003: Vänskap – hot eller skydd i medeltidens samhälle? En existentiell och etisk historia. *Historiskt tidskrift* nr 4.