

Heligt – hotfullt – historiskt

*Kulturarvifieringen av det katolska
i 1600-talets Sverige*

Helena Wangefelt Ström

Inledning

Vad händer när religion, eller religiöst laddade föremål, miljöer och bruk, utses till kulturarv? Vilka värden tillförs, och vilka går förlorade? Vem har makten att göra denna förflyttning, och i vilket syfte görs den?

Dessa frågor anknyter till ett expanderande, internationellt och interdisciplinärt forskningsfält¹ där begreppen *heritage* och *kulturarv* sätts under lupp, och där kunskapsproduktion, maktperspektiv och ekonomiska intressen kopplade till kulturarvsbegreppet är viktiga utgångspunkter. Föreliggande artikel har två syften: dels att sammanföra två starkt laddade begrepp med en rad likheter, kulturarv och sakralitet, dels att applicera de framväxande teorierna kring kulturarvifieringen² på dessa, här genom en avgränsad tidsperiod och ett likaledes avgränsat källmaterial.

För att belysa frågeställningarna undersöks de rikstäckande rannsakingar efter antikviteter som påbörjades 1666 och som brukar kallas världens första fornminneslag.³ Ansvariga för rapporterna, och de som därigenom utförde kulturarvsförvandlingen eller värdeförflyttningen från sakralitet till antikvitets, var till att börja med huvudsakligen de lokala sockenprästarerna. Det man tar upp är ”uhrminnes qwarlefvor” som runstenar, jättegravar och fornborgar – men även företeelser som låg betydligt närmare i tiden och som på flera håll fortfarande var en del av människors liv, som katolska artefakter.

Kan kulturarvifieringen av det katolska i den lutherska ortodoxins Sverige, där katolicismen även långt in på 1600-talet ansågs var problematisk,⁴ ha fungerat som ett sätt att göra känsligt material hanterbart och harmlöst genom att ge det en ny laddning? Förflyttningen av katolska minnen och föremål från den sakrala sfären till kulturarvssfären blir då åtminstone delvis en domesticeringsprocess, och ett pragmatiskt sätt att förhålla sig till och bevara ett svårhanterligt material. Med hjälp av några teoretiska utgångspunkter som presenteras nedan undersöks hur det katolska framställs i antikvitetsrannsakingarna, och frågor som anknyter till aktuell forskning inom fältet ställs till materialet:

- Vem lyfter fram det katolska som kulturarv, med vilket mandat och med vilken instruktion?

- Var urvalet självklart, var objektens antikvitetstatus tydlig?
- Hur beskrivs de katolska antikviteterna? Sakligt, polemiskt, mångordigt, okunnigt? Skiljer sig beskrivningarna från övriga beskrivningar?

Genom att addera sakralitetsbegreppet till ett kulturarvspolitiskt teori-bygge under framväxt introduceras även den övergripande frågan om vad som händer när religion förvandlas till kulturarv, på vems initiativ det sker och med vilken agenda.

Kulturarvifiering, makt och politik: ett forskningsområde under framväxt

Peter Aronsson talar om en fortgående musealisering av allt fler delar av samhället,⁵ och andra forskare talar om hyllandet av kulturarvet som en ”katastrof” (Walter Benjamin) och ordet ”folklore” som ett av de farligaste orden i det engelska språket (John Comaroff).⁶ En bild växer fram av en runtom i världen pågående kulturarvifiering utan tidigare motstycke, med kopplingar till besöksnäringen, destinationsmarknadsföring och varumärkesbyggande, och där begreppet ”kulturarvsindustri” blivit alltmer spritt och använt. Svante Beckman spetsar till resonemanget och menar att

Marknaden tar över kulturarvet från forntemplets akademiska väktare och centrala runstensbyråkrater. [...] Det viktigaste med historien är numera att den är tillräckligt kul för att kunderna inte skall köpa andra upplevelser för pengarna.⁷

Kulturarvsbegreppet framstår i detta ljus som en stark kraft med makt att djupfrysa och i viss mening döda, men även med makt att gjuta nytt liv – och framför allt med en egen agens.

Under de senaste åren har intresset ökat för hur vi använder historien – historiebruk – och hur kulturarv skapas och används i olika syften. Nya teorier tar form bland forskare från olika discipliner, och frågeställningarna går med nödvändighet över traditionella ämnesgränser och berör ämnen som idéhistoria, etnologi, museologi, arkeologi, konstvetenskap, estetik och teologi. Terminologin är långtifrån okomplicerad och liksom forskningsområdet stadd i framväxt. Begreppet ”kulturarv” definieras av Riksantikvarieämbetet som något som ”innefattar inte bara föremål, byggnader och fornlämningar utan också berättelser, traditioner och andra immateriella värden som vi övertar från tidigare generationer”.⁸

Centralt i dessa teorier är en kritisk hållning till processen kring kulturarvifieringen, en process som av vissa forskare liknas vid ett döende, ett förstelnande och ett fragmentariserande av ett ursprungligt sammanhang.⁹ Fokus läggs i forskningen mer på vad som gick förlorat än på vad som vanns i processen, och mer på vad man pekar bort ifrån när man pekar

ut något än på själva det utpekade. Samtidigt framhålls att kulturarvifiering även skapar nya värden, ja, till och med skapar något helt nytt.¹⁰ Kulturarv är, menar historikern Graeme Davison, något som är bevarat för evigheten, och därför är framtiden dess ramverk och dess referens i lika hög grad som det förflutna.¹¹

Maktperspektivet är genomgående: Vem har makten att utse kulturarv för en plats, en nation eller för hela världen (till exempel UNESCOs världsarvslista)? Vem ger denna person eller institution den auktoriteten, och i vilket syfte? I Sverige finns aktuell forskning på området bland annat i projektet Kulturarvspolitik vid Högskolan på Gotland,¹² Tema Q i Linköping¹³ och Institutionen för Kulturvetenskaper i Lund.¹⁴ Kulturarvsforskningen är till sin natur interdisciplinär och internationell, och forskningsfältet spretar åt vitt skilda håll.¹⁵ Att kulturarvsforskningen är en global disciplin betonas av Manchester University som nyligen givit ut tre volymer tänkta som kurslitteratur på området.¹⁶ Fältet omfattar även kulturell mångfald, kolonialism och mänskliga rättigheter, där serien *Key issues in cultural heritage* (Routledge) bör nämnas. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, professor i Performance Studies och Hebrew and Judaic Studies vid New York University har med sin forskning lagt en grund för nya perspektiv på utställandet, musealiseringen och föremålen, en forskning som utgör en av flera referenspunkter inom fältet. Kulturarvsprocesser och sakralitet är emellertid ett fält som ännu inte utforskats i större utsträckning.¹⁷

Kirshenblatt-Gimblett skisserar en ny, allmän teori kring vad hon kallar *heritage production* där hon beskriver den värdemässiga förflyttningen, *transvaluation*, som hon menar att skapandet av kulturarv innebär. Denna ”transvaluering” innebär att man tömmer en form på dess hittillsvarande innehåll och fyller den med ett i princip helt nytt – till det yttre oförändrat, men med förändrade egenskaper och förändrad agens. Hon uttrycker det som att ”*heritage not only gives buildings, precincts, and ways of life that are no longer viable for one reason or another a second life as exhibits of themselves. It also produces something new.*”¹⁸ Etnologen Owe Ronström kallar i kulturarvsteoretiska sammanhang den här processen ”förflyttning”. I båda fallen handlar det om vad Kirshenblatt-Gimblett kallar *the agency of display*, det vill säga vad det innebär att peka ut, särskilja och lyfta fram något, skilt från sitt ursprungliga sammanhang och samtidigt pekande bort från andra saker.¹⁹

Intresset för att studera det förflutna som argumentation och samhällsbyggnadsinstrument har som nämnts ovan ökat under de senaste decennierna. Historikern Peter Aronsson gör en jämförelse med 1990-talets stora omvälvningar i Europa:

dramatiska globala omvälvningar [...] underströk att läget, inbegripet kunskapsläget, ingalunda var under kontroll. Uppenbarligen så höll

inte kunskapsproduktionen samma takt som samhällsförändringen: snabbare än något annat förflyttades Leninstatyer från politikens prestigefyllda samtidsorg till antingen hämnens sophögar eller kulturavsturmismens ambivalenta hedersplatser, terrorns topografi.²⁰

Aronsson arbetar med begreppet ”historiebruk”, vilket definieras som något som skapar mening, legitimitet och hanterar förändring.²¹ I sin bok med samma titel skriver han att ”spänning mellan former av närmast övertydligt kulturarvsskapande och osynliga men verksamma delar av historiekulturen fortsätter in i vår egen tid: urval, professionalisering, glömska, politik, marknad samverkar för att skapa kulturarv på olika sätt och platser”.²² Kulturarvsvorskarna J. E. Tunbridge och Gregory Ashworth menar till och med att kulturarvsskapandet i grunden handlar om tolkning och paketering. Det fysiska kulturarvet är inte vad som säljs och är följaktligen av underordnad betydelse (om än en förutsättning för paketering och kommers), utan det som är till salu och i fokus för vår tids kulturarvsindustri är i stället immateriella idéer och känslor som fantasi, nostalgi, njutning, stolthet och andra värden som kommuniceras genom tolkning av de fysiska lämningarna.²³ Kulturarvet har reducerats till en förutsättning för handeln med upplevelser, och historikern till en nödvändig producent av vidhängande storytelling.

En central aspekt av kulturarvifieringen i dessa teorier är dess ”dödande” funktion, och hur den med nödvändighet förutsätter död och glömska.

Alla slags bevarandesträvanden, allt historieåterbruk, all slags revival, förutsätter och bygger på försvinnande och död. Att minnas är ett förspel till att glömma; för kulturarvsindustrin är det inte minnet utan glömskan som är central, därför att det är av glömda och döda ting kulturarv tillverkas. [...] Kulturarv och museer frammanar det levande därför att de förutsätter och bygger på det överblivna, det utsorterade och det döda.²⁴

Ronström menar vidare att kulturarvsproduktion är en urskiljande, avskiljande och hanterande process som upprättar gränser – sociala och kulturella, i tid och rum. Kulturarvsproduktion förutsätter, förändrar och förflyttar värden, och den förvandlar sina objekt genom att göra dem till utställningsobjekt; genom att historisera och estetisera, objektifiera och homogenisera dem, och genom att öka deras densitet och särprägel. Inte minst är det en politisk process som upprättar makt över det förflutna, samtiden och framtiden.²⁵

Det verkar alltså vara möjligt att definiera laddningen hos kulturarvet och de processer som kringgärdar detta. Men är det även möjligt att definiera laddningen hos vårt andra begrepp – sakraliteten? Religionshistorikern Mircea Eliades teorier kring heligt och profant är en utgångspunkt. Så här beskriver han laddningen i ett heligt rum:

För den religiösa människan är rummet icke homogent. Det företer avbrott och rämnor; det har vissa delar, som är kvalitativt olika de övriga. 'Träd icke hit', sade Herren till Mose. 'Drag dina skor av dina fötter, ty platsen där du står är helig mark.' (2 Mosebok 3:5). Det finns alltså ett heligt, dvs. 'kraftladdat', betydelsefullt rum, och det finns andra rumsområden, som inte är heliga.²⁶

Spänningen mellan profan och sakral laddning är enligt Eliade även en spänning mellan det profana som är "det naturliga", och det heliga som är "det helt annorlunda".

Det tydligaste exemplet på sakral laddning inom kristendomen är förvandlingen av bröd och vin till Kristi kropp och blod, där en hostia och en mängd vin enligt de troende genomgår en radikal förändring och följaktligen hanteras på ett annat sätt än före förvandlingsögonblicket, under det att det i den icke-troendes ögon råder status quo. Samma förhållande gäller enligt katolsk tro för relikier. Första gradens relik är en del av till exempel ett helgon i form av en bit ben eller liknande, andra gradens relikier är något som tillhört eller vidrörts av helgonet, och tredje gradens relikier kan vara en bit tyg som vidrört det som helgonet vidrört.²⁷ Den sakrala laddningen går här inte att se eller ta på, men är ändå för den troende konkret och även fysiskt överförbar, och den förser ting, rum och handlingar med osynliga gränser och förbjudna zoner som är begripliga endast för dem som kan koden.

Att sammanföra kulturarvsladdningen och den sakrala laddningen är alltså att sammanföra två för ögat alldeles osynliga men mycket starka krafter, som även har det gemensamt att de kräver en hel del förkunskap och uppförandekod. En viktig aktör i detta är minnet och dess förmåga att välja hur saker uppfattas. Mentalitetshistorikern Pierre Nora för ett resonemang kring spänningen mellan historia och minne som i någon mån även berör det sakrala. Minnet, menar Nora, är ett fenomen av känsla och magi, som tar hänsyn endast till de fakta som passar det, under det att historien är en intellektuell, icke-religiös aktivitet som kräver analys och kritisk diskurs. "Historien är ständigt misstänksam mot minnet, och dess egentliga uppgift är att undertrycka och förgöra det."²⁸ Anar vi här konturerna av en motsättning och en rivalitet mellan historia och minne, mellan vetenskap och magi, och mellan kulturarv och sakralitet?

När heligheten hamnade på museum

Författaren och kulturforskaren Donald Horne använder en sakral metafor när han beskriver de växande turistströmmarnas möte med kulturarvet, här liknat vid en katedral:

Devotees of the cult are often seen in the great museums of Europe.
You know them by the long, thin books they carry, bound in green or

maroon. Sometimes they walk the aisles, studying the printed pages. Sometimes they sit, lips moving as they pass on the words to fellow-devotees; or they read silently, in private contemplation. From time to time some look up towards a part of the church, although they seem regretful about looking away from the print. The books are *Michelin Guides*. The devotees are tourists. They are trying to imagine the past.²⁹

Barbara Kirshenblatt-Gimblett menar att kulturarvsområdet alltmer övergivit sin gamla uppgift att producera bildning, och i stället övergått till att producera upplevelser.³⁰ Ett exempel på upplevelseproduktion där sakraliteten blivit kulturarv, men där även den sakrala laddningen som sådan är stark, är Glastonbury Abbey i England. Platsen ges lyskraft av bland annat Kristi törnekrona, en älskad madonna, en förkristen gudinnakult, den heliga Graal, och inte minst en legend om att Jesus en tid skall ha bott på orten. Det sakrala kulturarvet har givit upphov såväl till en livaktig turistindustri och historiska skådespel kopplade till denna som till pilgrimsfärder och årliga processioner från olika trosinriktningar – allt på den begränsade plats i ruinerna där klostret en gång låg.³¹

Aktörerna i denna upplevelseproduktion är bland andra de ansvariga för institutioner med stark kulturell status som museer eller kyrkor, med makt att upphöja, förvandla och ge legitimitet åt konst, föremål och andra uttryck som tas in under dess tak.³² Att visa ett föremål i en utställning är även att utöva makten att separera och avskilja det från sin naturliga plats, och att därigenom skapa ett fragment.³³

Lotten Gustafsson Reinius har från en etnologisk/etnografisk utgångspunkt berört helighet på museum i sin studie över kongolesiska samlingar som svenskar förvärvade kring förra sekelskiftet.³⁴ Här handlar det om ett material som ofta ursprungligen varit avsett för sakrala riter, föremål med en magisk laddning eller *powerful objects*, varav många eldades upp i kongolesiska byinvånarnas åsyn. Föremål med en sakral laddning kan, mer än kanske någon annan typ av föremål, uppfattas som hotfulla – inte minst av en part som är i färd med att kuva den form av sakralitet som dessa föremål representerar. Att förstöra heliga föremål, gärna inför ögonen på dem som ska omvändas och/eller kuvas, är en metod som använts oräkneliga gånger genom historien: byggandet av kyrkor ovanpå romerska tempel, ikonoklasmen i den kristna kyrkan under 700–800-talen, eller reformationens bildstorm. En ytterligare parallell är synen på magi och övernaturliga företeelser i Sverige under 1660–70-talet sådan den uttrycks i häxprocesserna. Här sker en sekularisering, i den meningen att övernaturliga tolkningar av omvärlden ersätts av naturliga, och det hotfulla och magiska sätts på plats.³⁵

Tim Benton beskriver och problematiserar det medvetna, strategiska förstörandet av relikter från störtade samhällsordningar, inklusive religioner, och visar att detta bara är en av många vägar att hantera farligt gods från det förflutna.³⁶ En alternativ väg som samtidigt kuvar och oskadliggör

utan att förstöra, och som tvärtom petrifierar och bevarar för evigheten, är kulturarvifieringen. Ett inventarienummer i en museikatalog (eller i vårt fall på 1600-talet: ett omnämnande i de landsomfattande rannsakingarna) kan följaktligen bli en ny identitet och ett löfte om evigt liv och omvårdnad – i utbyte mot att alla anspråk på den gamla identiteten ges upp. Kulturarvifieringsprocessen har blivit en akt av domesticering.

Från monumenter till kulturarvsindustri

Att skriva om kulturarvsprocesser på 1600-talet reser en rad terminologiska frågeställningar. ”Monumenter” är den term som används när ärkebiskopen 1628 skickar ett brev till prästerna med uppmaning att inventera historiska föremål, och i ett memorial till landets antikvarier 1630 uppmanas de att förutom runstenar dokumentera ”allehanda gamle monumenter”, dock med oklar definition.³⁷ Samma term används när Riksantikvarieämbetet inrättas av Gustaf II Adolf 1630, och tycks då främst ha syftat på runinskrifter, lagböcker och skråuppteckningar och haft en inriktning på geografiska och topografiska förhållanden, huvudsakligen i göticistiska intressen.

Efter 1600-talets mitt påbörjas projektet med rannsakingar efter antikviteter, och ”antikviteter” blir nu den dominerande termen. 1662 inrättas vid Uppsala universitet en professur i ”fäderneslandets antikviteter”, och med antikviteter avses här fortfarande främst skriftliga källor.³⁸ Antikvitetsbegreppet skärps ändå vid denna tid, och instruktionerna till prästerna är detaljerade och exemplifierande. Man är nu på jakt inte enbart efter göticistiska bevis för gamla riken, utan även efter att upprätta en systematisk förteckning över landets fysiska lämningar och deras kondition.³⁹

Begreppet ”kulturarv” slår igenom i svensk vokabulär på 1980-talet och har till en början en tydlig accent mot andligt arv, idéer och värderingar som utgör en gemensam referensram, och till bevarade föremål från äldre tider såsom arkitektur och konst – eller som Owe Ronström uttrycker det: ”positiva förflutenheter”.⁴⁰ Begreppet vidgas snabbt till att omfatta ett helt fält:

När ’kulturarv’ etableras som generisk term för det samlade minnespolitiska fältet, så är det något mycket mer än bara ett byte av ord. Det svenska kulturarvet konfronteras samtidigt med ett nytt sätt att producera minnesplatser, en ny typ av rättvisediskurs knuten till postmodern identitetspolitik och ett nygammalt sätt att se på det förflutna, ett ”praktobjekts- och reservatstänkande” som den svenska museivärlden tidigare avlägsnat sig långt ifrån. [...] Dess funktioner instrumentaliseras och följer fältets växlande trender, från skattkammare och bildningstempel, till upplevelsemarknad och identitetsförstärkare.⁴¹

I takt med att kulturarvsområdet i vår tid drar till sig förnyad uppmärksamhet från intressenter inom skilda områden som forskning, turism, museiväsende och politik förändras även terminologin. När kulturarvsfären flyttar in på den politiska och kommersiella arenan uppstår behov av nya begrepp, och nytt innehåll till gamla begrepp. En sökning på internet visar att terminologin expanderar och förflyttas, nationellt och internationellt: kulturarvet rör sig från att ha vårdats och beforskats, för att senare brukas, till att nu och i allt högre grad vara del i en ”kulturarvsindustri”, ”-ekonomi” och ”-politik”.⁴²

Artikelns ämne bygger på att det idag är möjligt att säga något om hur 1600-talets präster och andra människor såg på och förhöll sig till ”det katolska”. I föreliggande artikel används ”katolsk” som benämning på ting, traditioner med mera som hör till den västkyrkliga traditionen före reformationen, och som helt eller delvis avskaffades i Sverige i och med denna. På 1600-talet användes dock ”katolsk”, i sin latinska form, i den ordagranna betydelsen ”allmänlig” i den dominerande undervisningsboken i luthersk teologi.⁴³ Företeelser som specifikt hörde till katolicismen omtalades med andra uttryck som ”påfwiska” eller ”papistiska”.

Från penna till spade

Intresset för historiens relikter var länge obefintligt hos historieskrivarna.⁴⁴ Under medeltiden var kyrkans historieskrivning utgångspunkten för historisk forskning, och de skriftliga källorna dominerade. I Europa trodde man att upphittade stenyxor var ”åskviggas” och flintspetsar ”älvpilar”, stenyxor från Europa såldes till guldsmeder som polerverktyg, men fornminnena ansågs inte ha något värde som källor till historien.⁴⁵ Intresset för fysiska lämningar var överlag litet, med ett tydligt undantag: samlandet av kristna relikter. I Sverige är Johannes Bureus runforskning från 1590-talet och framåt ett exempel på ett ökande vetenskapligt intresse för praktiskt studium av fysiska lämningar.⁴⁶ Hos Bureus, liksom senare hos Olof Rudbeck och andra samtida forskare, var den götiska historiesynen den starka drivkraften i det långsamt tilltagande intresset för fysiska spår efter historien. En uppdelning rådde dock länge mellan akademisk historieforskning med skriftliga källor som norm och huvudsaklig källa å ena sidan, och antikvarisk verksamhet med inriktning på inventering å den andra. Under 1600-talet kom dessa båda inriktningar och arbetssätt alltmer att korsas och gå samman, och den akademiska fornforskningen vidgades ”från penna till spade”.⁴⁷

En ytterligare aspekt som kan ha betydelse för artikelnas frågeställningar är det Ola W. Jensen kallar ”marginaliseringen av Gud” i historieskrivningen under 1600-talet. Synen på Bibeln som absolut utgångspunkt för kronologi och faktiska förhållanden i historien luckras upp, och en ny källkritik gör att kulturhistoria skrivs på ett delvis nytt och empiribaserat sätt.⁴⁸

1600-talets Sverige befann sig efter religionsstrider och krig relativt plötsligt i en stormaktsroll med Europas ögon på sig, och med en besvärande brist på uråldriga anor att visa upp och åberopa för trovärdighet. Sten Lindroth skriver att

Vårt förflutna var ingen akademisk angelägenhet utan något långt viktigare, en outtömlig källa till politisk propaganda och självförhärligande, som angick hela nationen och gav den dess rum bland de europeiska staterna.⁴⁹

Johanna Widenberg beskriver antikvariernas uppdrag på 1660-talet, och även tidigare under samma århundrade, som att det

bestod inte i ett förutsättningslöst sanningssökande utan snarare i ett pragmatiskt sökande efter föremål, dokument och sagor som var politiskt lämpliga att återge i ord och bild. Antikvarierna skulle inte ägna sig åt vilka lämningar som helst, utan koncentrera sig på sådana som på ett eller annat sätt var smickrande för fäderneslandet och därmed propagandistiskt användbara för statsmakten.⁵⁰

Detta var en del av bakgrunden till 1666 års plakat, som blev en milstolpe för fornforskningen i Sverige och som även hade ambitioner att vara vad vi idag skulle kalla ett storstilat nationellt varumärkes- och identitetsbygge.⁵¹

Ett grundläggande antagande i denna artikel är att det katolska vid den aktuella tiden ännu var laddat och delvis farligt.⁵² Lindroth menar visserligen att man ”fått den katolska tiden på historiskt avstånd och började känna en nyväckt pietet för dess minnesmärken, mitt i vår lutherska ortodoxi.”⁵³ Denna antikvariskt färgade pietet må ha gällt för den fornminnesintresserade Magnus Gabriel de la Gardie och flera med honom, men rannsakningsmaterialet antyder att förhållandet till de katolska spårerna var betydligt mer komplicerat än så. Reformationsgenomförandet i Sverige var en utdragen process och såväl enskilda personer som olika grupperingar i samhället motsatte sig den nya läran. Polemik mot det katolska som något främmande och gammaldags förekom i propagandan under 1500-talet och även en stor del av 1600-talet.⁵⁴ Under 1600-talets första decennier finns exempel på att människor landsförvisats eller avrättats för att de var katoliker eller hade katolska sympatier, och den katolske kung Sigismund ansågs vara ett hot fram till sin död i Polen 1632. Att drottning Kristina konverterade till katolicismen endast sex år efter att det trettioåriga kriget avslutats bidrog inte heller till att göra katolicismen mindre känslig i den lutherska ortodoxins Sverige.⁵⁵ Unga adelsmän på bildningsresa i Europa lotsades till olika besöksmål och sevärdheter som kunde innefatta besök hos påven eller Kristina i Rom, och beskådande av kyrkor och relikier, men studieresorna var inte okontroversiella och deras påverkan i religiöst hänseende på unga sinnen var föremål för

debatt i riksdagen under hela seklet. De unga resenärerna varnades i brev från oroliga fäder för att lägga sig till med alltför avvikande och utländska manér inför ankomsten till hemlandet, och de genomgick en obligatorisk kontroll vid in- och utresa. Det främmande kunde beskådas, harmlöst som i en monter, men var fortfarande hotfullt och fick inte komma för nära och anammas.⁵⁶ Riksdrotsen Per Brahe d.y. stoltserade med en påstådd släktskap med den heliga Birgitta, som utöver den katolska hade starka laddningar som kungasläkting och europeisk celebritet, och som i denna kontext möjligen redan vid tiden var mer ett monument än en katolik?⁵⁷

I rannsakningsmaterialet framskymtar att relationen till katolicismen på flera håll i landet var långt ifrån läkt och försonad – eller, för den delen, alls var över – under 1600-talets sista decennier. Från Ovensjö i Gästrikland berättas det så sent som 1683 om

theras trögheet att bortläggia the Påfweske widhskepelser. Och emedan iag förmimmer att the gamble Män, som mig något sådant wijste, och berättade, ähre genom döden afgångne; kan hända ock the gamble sägner komma i Förgätenheet.

Det antikvariska intresset för klostren i England ökade efter förstörelsen av dem och skingrandet av samlingarna under Henrik VIII:s regering, och ledde till en inventering av kvarvarande byggnader och bibliotek.⁵⁸ Under Johan III:s regering i Sverige påbörjades i samma anda på kunglig order restaurering av kyrkor och kloster.⁵⁹ En innehållslig omladdning hade skett på kort tid: från sakral laddning, via hotfull, till historisk/antikvarisk.

1666 års plakat innebar att man höjde ambitionsnivån för vård och restaurering. Upphovsmannen Johan Hadorph, fornforskare och sedermera assessor i Antikvitetskollegium från 1667 samt riksantikvarie från 1679, medverkade till att i instruktionen innefatta såväl runstenar och ruiner som vad vi idag kallar immateriellt kulturarv, nämligen sånger, legender med mera.⁶⁰ Nils-Arvid Bringéus skriver att ”reformationen innebar att många liturgiska föremål förvandlades till kyrkliga antikviteter”.⁶¹ Hans intryck är att prästerna i rannsakningsmaterialet generellt inte hade några högre tankar om de kyrkliga föremålen, och han exemplifierar med några av de passager där prästerna talar ringaktande om och ironiserar över påvedömet och dess vidskepelser.

När Hadorph dragit upp riktlinjerna för den landsomfattande inventeringen drog kampanjen igång med stor effektivitet.⁶² Under hösten 1666 presenterades ett betänkande om fornminnesvården för beskyddaren Magnus Gabriel de la Gardie, och resulterade redan den 28 november samma år i det kungliga *Placat och Påbudh om Gamble Monumenter och Antiquiteter*.⁶³ Ansvariga för att utföra fältarbetet blev först prästerna, med tiden alltmer med hjälp av kyrkliga ämbetsmän och befallningsmän.

Materialet, som är utgivet i tre volymer som gått igenom i sin helhet, består av totalt 500 akter omfattande drygt 1200 församlingar med ojämn

täckning över landskapen.⁶⁴ Rapporterna varierar i språklig stil och omfattning: från befällningsmannen Abraham Wings protokoll från Långhundra, Seminghundra och Vallentuna härad samt Åkers skeppslag 1673, omfattande 17 trycksidor i utgåvan, till pastorn i småländska Åsenhöga som 1690 skriver att det i hans församlingar ”finnass inga Antiquiteter, hwarken af ett Slagh eller Annat, hwilket undertecknadt attesterar”.⁶⁵

Rannsakingarna kom att pågå från januari 1667 till juni 1693 då Johan Hadorph, den främste entusiasten för rannsakningsprojektet, gick ur tiden.

Spruckna rökelsekar, magiska munkar och nedhuggna kors

på så kort tijdh sedan Religions reformationen ähra så många monumenter förödde, att icke vestigia igen finnas. (Skänninge stad, Östergötland, odat.)

Vi vet att reformationen på vissa håll gick hårt fram med katolska minnen, inte minst de som var kopplade till viktiga och folkkära helgon som Elin av Skövde, Ingrid av Skänninge, den heliga Birgitta, med flera; källor fylldes igen, relikier avlägsnades och prästerskapet uppmanades att ställa undan ”beläten” eller helgonbilder.⁶⁶ Likväl möter vi just detta material mer än ett sekel senare i rannsakningsakterna, om än ojämnt förekommande och med oklar kulturarvsstatus. Det material som efterfrågas i plakatet 1666 är minnen efter Sveriges ärorika förflutna, såsom

vhrgambla Antiquiteter quarlefwor och efterdömen, som alt ifrån Hedendomen, vthaff framfarne Sweriges och Götha Konungars, samt andre theras Förnämliche Mäns och Vndersåthares Manlige Bedriffter, som för thetta öfwer heele Wårt Rijke, deels vthi stoore Borger, Skantzar och Steenkumbel, deels vthi Stoder och andre Stenar medh Runaskrifter ingraffne, deels vthi theras Griffter och Ättebacker vthi temmelig myckenheet bestådt hafwa.⁶⁷

Även där kloster, gravar och kyrkliga minnesmärken tas upp är det i denna historiska nyttokontext det görs. Flera präster uttrycker en osäkerhet huruvida de helgonskulpturer, rökelsekar och vaxljusstakar de beskriver verkligen är vad som efterfrågats i plakatet och uppger ofta att de är av ringa värde:

finness och här utj Arby kyrkio Ridder Sanct: Jöranz belete Sittiandhess vppå En häst, hwilket icke Synness wara af något stort werde, at thet införess ibland dhe andre Antiqujteterna. [...] om dhetta skall vpförass iblandh dhe andra monumenterna kan E w heet best Sielf här om förnimma hooss Hanss Hogwheet Bispen och Venerandum Consistorium. (Arby sn, Småland, 1667)

I plakatet omnämns föremål och gravar som finns i kyrkor och rester av kloster som värda att förteckna och bevara, som ”til Stadfastelse eller Åminnelse aff någon Historisk Bedriff, Person, Orth eller Slächt lända kan”. Den tveksamhet flera präster och tjänstemän visar inför att ta med katolska föremål och företeelser i förteckningen är mot bakgrund av detta tydliga syfte, att förhärlika landet och dess historia, förståelig. Var det i egenskap av ”gammalt” det katolska togs upp (i de fall det alls togs upp), eller ansågs det dessutom besitta ett värde som vittnesbörd om en viktig period i landets historia? En konsekvens blev, oaktat avsikten, att själva omnämmandet av dessa i många fall känsliga minnen gjorde dem hanterbara.

Även föremål och företeelser som hade en stark laddning trots att (eller kanske snarare, just genom att) de inte längre fanns kvar är väl representerade i materialet. En saknadens kartritning framträder: man räknar upp det som inte längre är och gör därigenom själva tomrummet till ett kulturarv och ett utställningsföremål. Tydligast blir detta i berättelserna om de kors som ännu vördas trots att de huggits ner eller avlägsnats för ett par generationer sedan. Denna kulturarvifierade avsaknad är i hög grad intressant för artikelns ämne. Forskare som Irit Rogoff⁶⁸ och Barbara Kirshenblatt-Gimblett⁶⁹ har publicerat arbeten som tar sin utgångspunkt i hur det judiska ställts ut efter andra världskriget. Ett exempel från en annan kontext är Bami-Yan i Afghanistan, ett vallfartsmål för buddhister och berömt för de två jättelika buddhaskulpturer som på 500-talet högs ut ur bergssidan som omger dalen. Först sedan dessa skulpturer sprängts av talibanregimen 2001 förklarades dalen – eller snarare, tomrummet efter buddhabilderna – som ett av UNESCOs världsarv.⁷⁰ Tomrummet, frånvaron, som kulturarv och utställt minne kan vara väl så laddat som ett fysiskt föremål – givet, som alltid i kulturarvssammanhang, att det åtföljs av information, storytelling och vissa förkunskaper hos betraktaren.

Katolskt kulturarv i rannsakingarna: röster ur källmaterialet

Vid riksdagen i Västerås 1544 förbjöds en rad liturgiska föremål och kyrkliga företeelser. Väljer vi att betrakta den händelsen med moderna kulturarvifieringsögon, där den nya etiketten drastiskt förändrar hela föremålet eller företeelsen, innebar detta ett raskt kliv in i kulturarvssfären för monstranser, vigvatten, vax och rökelse.⁷¹ Många av de rapporterade prästerna förefaller besvärade över att rökelsekaren finns kvar i kyrkorna över 120 år senare, och rådvilla över hur de ska omnämnas. Vägen man väljer med denna känsliga materia blir kulturarvifiering: rökelsekaren uppges nästan undantagslöst vara gamla, rostiga, och – för att riktigt understryka hur förgångna de var – fordom använda av munkar. Det

obrukbara skicket, liksom munkarna, blir här inte bara en saklig upplysning utan även en kulturarvsmarkör, eller vad vi kanske skulle kunna kalla ett kulturarviferings-alibi.

J kyrkan fan iagh för 2. åhr sedan i muren neder i itt hool itt rökelse kaar af koppar gutitt, som Munkarna brukat att röka och weffta medh j kyrkan. (Skärstads sn, Småland, odat.)

I Älvdals härad berättar man om förbjudna föremål som funnits, men som nu gjutits om till en kyrkklocka. Andra känsliga föremål finns bevarade, men några är placerade under altaret – kanske ett sätt att oskadliggöra men ändå bevara?

Någre Rökellssekar har Waret der och små klocker som dee har buret för lijck och Ringdt medh, huilka blefuo up stöpte när nedre dalby Sochne klåcka Jutades, offrekistor på Wäggen in utj kiörkan finnes Ännu Behålldne. Jtem gamla monkekläder, och många Små Beläten som ligga under Altaret, långa Waxstaker om 4 Allner långa med bleck Cronor up i Andan och Waxliuss derutj. (Älvdals härad, Värmland, 1683)

Berättelserna om offerkällor där man offrat pengar, nålar och andra metallföremål är vanliga i rannsakingarna. Det framgår att besöken vid källan, ofta uppkallad efter ett helgon, gärna skedde vid en särskild tid eller kyrklig fest under året, ofta i syfte att be om hälsa. Här får berättelsen inte sällan en folkloristisk ton, men infogar gärna även en moraliserande anmärkning om bruken kring källorna (som i flera fall uppges pågå ännu vid 1600-talets slut).

I Kinds härad beskrivs indignerat att det är munkar som diktat ihop berättelsen om hur källan Helig Hjälp i Åsarpa skog skulle kunna bota sjukdomar, och att vidskepligt folk ännu går till källan för att bli botade.

Icke långt der ifråa i Åsarpa Skog är een Skön Springekälla, som kallas helig hielp, som i Påfwedömet är af munker dichtat wara een helso brun för allahanda Siukdom[ar] then som wille tijdt komma och offra något til samma kä[lla]. Ther öfwer är bygd it Capel, som står hafwer in til en M[ans]tid sedan, och ther hoos it Stort Kors, som nyligen är nedfallet. widskepeligit folk besökia än nu samma källa emot Krankheter, sampt til at sökia lycka och framgång när the något wilia begynna, och läggia kopperfycker knapnålar och annat smått in i källan igen af gammal widskepelig effterfolgd, för it offer.

Jt kors hafwer står vthi ladegårdens hage, hoos hwilket, så wäl som wid offwantalda källa och kors, thet eenfaldiga folket vnder Påfwedömet hafva läsit på sina radeband. (Kinds härad, Västergötland, 1688)

Seder och bruk i samband med att kyrkogång och kyrkoårets fester beskrivs, bland annat *hur* man gick i kyrkan under den katolska tiden; vissa

riter före eller efter gudstjänsten kunde ersätta ett reguljärt kyrkobesök. För att understryka att dessa bruk hörde historien till uppges dessa stigar och platser vara igenvuxna – ännu ett exempel på en kulturarvsmarkör som understryker att det heliga blivit historiskt:

Här vijses och een vägh dock nu igenvuxen, huru folcket under Påfvedömet, ia sedhan ock een tidh, hafva sedan the kommo innom kyrkioporten gått kring kyrkian, förr än the hafva gått der in, icke allenast när allmenne processer ähro håldne, uthan ock alla kyrkiodaghar. (Västra och Östra Vingåkers sn, Södermanland, 1685)

Berättelsen om uppkomsten av några gropar på en äng i Älvdalen är vid första anblick kanske mest lustig med de målande skildringarna av vilt dansande munkar och pilgrimer, men ger även uppgifter om pilgrimsfärder till Trondheim, Vadstena och Rom:

Söder om kiörkan på store dalbo Eengh Ahr stora groper i Backen, Säg af gamla men, att monker och Piligremmerna hafua der tuenne gånger hållett Mööthe om Åhret, Nembl: Wedh Botzmesse Då Piligremmerna Reste till Trånheims klåster, sammaledes om mikaelis tijdh, då dee skulle ått Wadstena kloster, och till Påfuen vthi Room effter Aflätz Bref, Woro dee huardera gången i 14:ton dagars tijdh Samlade på dalbo Eengh der Allmogen kom till dem, hafuandes maat och dricka medh sigh, huar medh monkerna och Pillgremmerna gjorde sigh lustige, och dansade att dett blef groper utj Eengea (Älvdals härad, Värmland, 1683)

Seden att bära ljus framför bruden vid bröllop, eller dopbarnet vid dop, var förbjuden och något som hörde historien till i den lutherska ortodoxin, och beskrivs i ett flertal fall och genomgående som något historiskt.⁷²

finness och uti Arby kyrkio 8 stycken liwsse staker af trää, på åtskellege maneer giordha, om 4 och 5 alnarss längdh, men i golfwet fram utj Choren finness 3 hool hwar utj dhe hafwet Satt merbemele liwsse staker medh brinnande liwss ner barn skulle döpass och brudher wijass, om dhetta skall vpförass iblandh dhe andra monumenterna kan E w heet best Sielf här om förnimma hooss Hanss Hogwheet Bispen och Venerandum Consistorium. (Arby sn, Småland, 1667)

Helgonbilder och helgonlegender

Prästerna nöjer sig ibland med att konstatera att ett helgons ”beläte”, utan närmare specifikation, fanns eller funnits i kyrkan:

Någre Reliqvier aff påvedömet medh beläten och andra styck[en] finnas och i kyrckian. (Sorunda sn, Södermanland, 1685)

I flera fall följs upplysningen av diffus information om helgonets historia; det är tydligt att detta inte är en kunskap som tas för given hos läsaren, och som inte heller är levande på platsen. Kulturarvifieringens distanserande funktion har tagit ännu ett steg. I Rimbo socken i Uppland blir tonen råare i beskrivningen av S:t Göran, som enligt Bringéus var det enda helgon som annat än till namnet överlevde reformationen – dock först sedan man tömt honom på stötande katolskt innehåll och fyllt honom med ett nytt, nu som en frimodig trons försvarare mot kätteriet.⁷³ S:t Göran skildras i Rimbo ändå som en råbarkad man som i katolska kyrkans namn förföljer och dödar kyrkoläraren Athanasius. Rapporten finns i två nästan likalydande versioner (I, 88 och III, 284), men det är bara i den sistnämnda som rapportören låter undslippa sig ett ”Twij Fahn!” i slutet av berättelsen. Indignationen tycks dock inte ha delats av sockenborna som uppges helga och fira helgonets festdag:

Ridder Jörans beläte på häst, står på kyrkiohwalwe. Om hwilken seyess: att han warit en förnäm man åk Förste, Som sedan grymmeligen hawer förfålgit dhe Christne åk dräpit Athanasium den Gudfruktige Läraren. hwilkenss Beläte ligger wnder hanss hästfötter wthuggit som en Draka. oss till försmädelse, åk den Rommerska kyrkian, som en Jungfru åk Lamb, till ähra. Thenna Ogudaktige Menniskians dag, som infaller den 23 April, bliwer fijrad af många bönder här i orten, i så måtto: att dhe på hanss dag Jnte Så sin Säd eller bruka sin åker etc.: kallandess honom den helige Ridder Jöran. Twij Fahn! (Rimbo sn, Uppland, 1677, Ranns. III, 284)

I småländska Arby, som rapporterar en stor mängd katolska föremål och bruk från förgångna tider, berättas om S:t Sigfrid, Smålands apostel under första delen av 1000-talet. Enligt rapporten ingick i Sigfrids apostlauppdrag inte bara att missionera utan, intressant nog, även att predika den lutherska läran:

Utj Lofwerss örer ligger En hampn, wid nampn Sigfridz hampn, dher Säjess Sanct: Sigfrid wara landstigen tå han effter konungh Olufz begeran utj Swerge, begaf Sigh jfrå Engeland här utj Swerge först till at messa, och predika dhen Lutheriske läran. [...] kallass änn utj dhenna dagh Sigfridz hampn. (Arby sn, Småland, 1667)

Rapporter om bevarade relikier av helgon är ovanliga, men några exempel finns. I Ärentuna beskriver man detaljerat hur relikerna efter S:t Henrik och Elvatusen jungfrur ser ut och är förvarade, inklusive en pergamentsbit som berättar att relikerna lades in i altaret när ärkebiskopen konsekreerade altaret på 1400-talet. Anmärkningen att relikerna hade hittats ”för en tid sedan” i samband med att altaret flyttades kan även vara en försäkran om att man inte i några dolda syften bevarat dessa till storleken små men i katolska sammanhang mycket starkt laddade föremål.

J Kyrkian finnes 2 småå Knyten med en lijten pergamentz Zedell omkring, hvilka ähro fundna för en tijd sedan in ij Altaret, då det flyttades nermare in till gafwelen och lyder Zedelen sålunda: [...]

Wid hwardera små Knyten som inthet större ähro än såsom en Ärt sitter widknytt en lijten pergamentz rispa der på star skrfwit på then ena de *undecien millibus virginum* på then andra staår *de lacerto Sancti Henrici Episcopi et Martyris*. (Ärentuna sn, Uppland, 1677)

Det är tydligt att material förknippat med helgonen betraktas som mycket känsligt, och därför tarvar extra tydliga fördömanden och förklaringar. En kulturarvsteoretisk förklaring till detta skulle kunna vara att kulturarvifieringen i flera av dessa fall inte är helt stabil och genomförd; det vill säga, att föremålen ännu är levande åtminstone för en del av folket, och har kvar sin sakrala laddning. Därmed blir de även hotfulla.

Vi vet att katolska sakrala texter ofta gick förlorade och medvetet förstördes i samband med reformationen,⁷⁴ men de har ibland bevarats i sockenkyrkan eller hos prästen.

Vthi Tolffta Kyrkia finnes Sex gamla Böcker medh Munckstyl, 3 in Folio och 3 in quarto Hwilka Handla om dhe Påweskes Religion, Ceremonier och Sånger, alla på Latin. (Västland och Tolfta sn, Uppland, 1677)

Avlatsbrev och påvliga dokument om kyrkans grundande återkommer i rapporterna. Ofta uppger man att de bevarade skrifterna inte kan läsas och att man därför inte vet vad de handlar om – så kan ha varit fallet, men det kan även vara ett sätt att distansera sig från ett känsligt material:

Fierdingz Mannen Erich Ehrsson i Enneberga berättar sigh hafwa gamble Muncke Bref men dess egentlige innehåldh weet ingen effter dhe icke kunne läsas. (Husaby sn, Västergötland, 1673)

Ruiner efter kloster ingick i det kungliga plakatets instruktioner, och som vi sett började redan Johan III dokumentera och bevara det som kunde räddas av klostren i Sverige. Av inledningen nedan framgår att lämningarna efter Riseberga kloster hålls för att vara åtminstone värda att nämna, om än inte av något större värde:

sådana monomenter Hwarken aff högre eller lägre werde, wthan allenast det gamla Risberga klöster, af Hwilket för tijden icke mehr ähr till finnandes, wthan allenast een mur medh een pelar, som förmenes hafwa kommit till kyrkian af samma klöster; men det andra seijes wara förbränt af eld: Några andra wissa eller owissa relationer om samma klöster finnes icke, emädan thet ähr så gammalt, att the som nu för tijden lefwa icke kunne hafwa någon wetskap ther om. (Edsbergs och Hackvads socknar, Närke, 1667)

Vad som anses ha varit gamla munkkloster är vanligt förekommande, men har en karaktär av sägen. Munkarna får i rannsaktionsrapporterna en närmast mytisk status och förknippas med mystiska fenomen, som den svarta sten i Fellingsbro som berättas ha fått sin färg sedan en munk lagt sin kappa på den:

Nemden och Allmogen i Fellingzbro Häradh berättad[e] Att straxt vidh Wässlingeby i Fellingzbro Sochn uth medh Cappals brohn finnes ett gammalt förfallet Capell eller klöster, och hart widh brohn en något stoor slätt stehn mitt oppå Swartachdgh, hwarest säijes en Munk skall haffva lagdt sin kappa. (Örebro, Glanshammars och Fellingsbro härader, Närke, 1683)

Ytterligare ett steg in i den avlägsna historien tas i rapporter där munkar jämfås med en annan frekvent karaktär i materialet: jättarna. Dessa antogs (av dem som trodde att de funnits, däribland Johan Hadorph)⁷⁵ ha dött ut en tid efter syndafloden som enligt tidens bibelkronologi ägt rum ca 2400 f.Kr., det vill säga 4000 år före vår aktuella tidsperiod, och lämningar efter jättar användes som datering av fornminnen.

Oster om een by som heeter Bärga, är itt mechta högd Sandebärgh, ther oppå finnes Sådane Griffter widh 50 Stycken; och kallas i denne dagh Jättegriffter och Somblige Munckegriffter. (Turinge sn, Södermanland, 1667)

Jättarna ansågs alltså ha dött ut för 4000 år sedan (om de alls existerat), munkarna försvann från det svenska landskapet för mindre än ett sekel sedan, och ändå framställs de som lika historiska och lika förflutna. Klostersväsendet, och i synnerhet klostrets invånare, tycks för de flesta rapportförfattarna ligga mycket långt tillbaka i tiden och därmed för länge sedan ha genomgått sin kulturarvsmetamorfos.

Väggmålningarna från katolsk tid ansågs ibland inte ha kristna motiv, och övermålning förekom därför redan på 1600-talet:⁷⁶

i Kyrkian är all öfwerdragen medh een ringa och icke synnerligen konstigh måhlning, wijsandes några bådhe Bibliske och Wärdslige Historier, sampt åthskillige Helgons och gamble Lärares beläten. Hwar ibland och finnes een stoor smak af den Påfweske Surdeghen sampt annan fåfängia. (Delsbo sn, Hälsingland, 1684)

Dhe gamla målningar fordom i kyrckian (som mäst woro Trollpackor och annat slijkt) bleffwo för en tijdh sedan, medh hwijtlimmande bestruckne. (Hedemora sn, Dalarna, 1667)

Kors och korsbruk: tomrummet som fornminne

Kors omnämns ofta i samband med (inte alltid avlagda) bruk förknippade med ett specifikt kors, och inte sällan i förfluten form – de har en gång

stått där, men inte längre. Det som faktiskt fortfarande fanns till beskådande var alltså ett hål i marken, spår i marken efter de troendes vandring runt korset, och i flera fall människor som envetet och mot den rådande läran vördade platsen för korset genom olika åtbörder.

Uthi Eggeby Giärdet wijdh dyn finnes ehn platz hwar opå i Förrige tijder skolat en Kyrckia eller Cappel stå och der bredhewidh ett stort korss aff Eek, hwilket för någre åhr sedan åhr kullkastadt aff een Fånig Person, synes nu allena grundwlen. (Östuna sn, Uppland, 1673)

Bruket att hylla korset genom knäfall var och är i katolsk liturgi särskilt, men inte uteslutande, förknippat med Långfredagen, och omtalas här som att ”krypa till krysse”.⁷⁷

Jtem itt rum der de kring om ett crucufix hafva krupit till krysse. (Västra och Östra Vingåkers sn, Södermanland, 1685)

I Ovansjö socken i Gästrikland finner vi exempel även på hur dramatiskt och känsloladdat införandet av den nya lutherska läran kunde vara. Den förste lutherske prästen fick, berättas det, fly för sitt liv med värja i hand efter att ha avlägsnat ett krucifix som ett led i avskaffandet av ”superstitiones papisticas”, och ännu långt efter 1600-talets mitt är bruken kring korsens högst levande:

Och Norr om kyrkian straxt hoos denne wäghen, war een diup groop, ther itt Crucifix hafwer stått, och widh pass 2 alnar, om iag rätt mins, ifrån Crucifixet, åhr een diup wägh rundt om, i een cirkel, nött med theras knän, som ther hafwa krupit till krysse, som the kalla. Item vijstes mig straxt inom kyrkiogårdzens Västre port rum hwarest itt annat crucifix hade stått, hwilket the ock fordom hafwa adorerat. Så att thet funnes ther, sedan iag kom tijt till Församlingen, the; hwilka, när the kommo til dhet rumnet, ther korset hade stått, blåttade the sine hufwud, eller togo hatten af; föregifwandes att ther hade fordom stått itt korss: att iagh nödgades publicé e suggestu gifwa them förmaning att bortläggia sådant. Och berättades mig ther hoos, af gamble trowärdi[g]e män, om den förste Lutterske Pastore ther sammest[ades [...] att han hafwer warit. . , wäll bewandratt man. [...] och omsider skick[ad] till Ofwansiö, att på den orten, afskaffa superstitiones papisticas. När han tog bort thet ena crucifixet hafwa een hoop äf Sochemännerna stormatt till honom, hotandes sig willia kasta honom öfwer boogården. Män han, een styf Man, gripit til värja och slagit them ifrån sig, till thes han undkom, medh lifwet behållen, i prästegården. (Ovansjö sn, Gästrikland, 1683)

Som vi sett låg en stark accent i antikvitets efterforskningarna på runstenar och deras koppling till en avlägsen och ärofull historia. Följaktligen utgör dessa en försvarlig del av materialet, ibland summariskt beskrivna eller avritade, inte sällan helt kortfattat:

Wapnhuuss döhren en steen. Kyrckiobroen ståer och en stehn. Kahrberga Backan står en steen sammaledess.

Väl inom ramarna för rannsakningsuppdraget faller även redovisade stenrösen, ättechögar och fornborgar, liksom ruiner av betydelsefulla byggnader inklusive kyrkor och kloster, samt gravhällar över berömda män. En mer narrativ karaktär får rapporterna när de skildrar platser för gamla slag och hjältedåd, eller återger legender knutna till trakten, dock utan de värdeomdömen som ofta åtföljer det katolska materialet.

Fantasifulla och fantastiska, om än intressant nog inte alltid mindre kortfattade och sakliga, kan berättelserna för en nutida läsare te sig när jätteben, jättegravar och jättesägner (som vi mött tidigare) dyker upp i akterna:

Ähr bredewijd Hedhufvud En gättegraf, hwar under berättas wara En gättekiäringh Begraffwen, och lagdh medh Stenar effter kroppens Storleck. (Västerfärnebo sn, Västmanland, 1682)

Det katolska materialet, i all sin heterogenitet, är alltså inskrivet i en kontext av summariskt uppräknade ”antikviteter” av mer förväntat slag, och uppblandade med folkloristiska inslag av sägner och sånger, och mytiska och magiska figurer. Gemensamt för dessa föremål, byggnader, naturfenomen, händelser och sägner är att en sockenpräst eller ämbetsman vid 1600-talets andra hälft har tyckt att de svarar mot beställningen på bevis och exempel på svensk ärorik historia, och att de därmed inkluderats i den stora nationella kulturarvsförvandlingen.

Språkstilar och diskurs

Språket ’gör’ något med världen; det frammanar eller konstituerar vår verklighet. [...] Diskurser döper och sätter världen, eftersom språkets huvudfunktion är att representera (något annat). Diskurser bygger upp föremål, världar, sinnen och sociala relationer.⁷⁸

Det katolska materialet i rannsakingarna beskrivs, som vi sett, av ett stort antal författare med en varierande grad av bildning, olika språkstilar, och – inte minst – olika stor entusiasm inför uppgiften att förteckna antikviteter. Vad man säger och hur man säger det kan vara en fingervisning om hur man förhåller sig till, eller vill få det att framstå som att man förhåller sig till, det man beskriver. I beskrivningen av det katolska materialet kan tre huvudsakliga berättarstilar urskiljas:

- 1) Saklig och deskriptiv stil, där stilen och textmängden är symmetrisk med övriga beskrivna objekt och företeelser hos författaren.
- 2) Polemisk, ironisk, emotionell stil
- 3) Exotiserande, okunnig eller historiserande stil

Därtill kommer de rapporter som överhuvudtaget inte nämner det katolska materialet trots att vi genom andra källor vet att sådant fanns i församlingen. Det stärker bilden av godtycklighet och lämnar frågan obesvarad hur präster och lekfolk i dessa församlingar såg på katolska företeelser.

Av de tre grupperna är de exotiserande, okunniga eller historiserande berättelserna mest frekventa, och även de sakliga och deskriptiva beskrivningarna innehåller ofta ett inslag av historisering. Polemik och värdeomdömen är den del av materialet som av förklarliga skäl sticker ut mest. Nils-Arvid Bringéus menar att ”det är alltså inte som historiska – sanna, halvsanna eller falska – källor de folkloristiska uppgifterna skall tolkas, utan som exempel på prästernas och/eller sockenbornas egen verklighetsuppfattning.”⁷⁹ Kan vårt källmaterial användas för att få en glimt av författarnas verklighetsuppfattning, och om vilken laddning de tillmätte det sakrala kulturarvet? När språk används konstrueras verklighet, och genom att namnge ting, grupperingar eller händelser har sammanhang skapats och verklighet producerats.⁸⁰ I diskursanalysen är frågan snarare vad som kvalificerar sig som verkligt och sant, i en viss tid och på en viss plats.⁸¹ Historien byggs till stor del på och av berättelser, och berättelser är vad källmaterialet består av – hur det egentligen förhöll sig (om det alls är möjligt att avgöra) är av mindre intresse för artikelns frågeställningar.

En viktig fråga att ta ställning till är vem som är berättaren i materialet – eller rättare, berättarna och rösterna.⁸² Vi vet att prästerna och ämbetsmännen författar rapporterna med varierande noggrannhet, och att deras bildningsnivå skiljer sig åt; vissa uppger att de inte kan läsa medeltida skrifter som förvaras i kyrkan, andra inte bara översätter latinsk text utan formulerar även stora stycken av sin egen text på latin.⁸³ En väg att utvinna kunskap ur materialet är att studera asymmetrier och dissonanser i framställningen⁸⁴ – eller det Roland Barthes kallar *punctum*. Punctum är i Barthes teori, ursprungligen formulerad för att analysera fotografier, den lilla punkt som ”skorrar” och sticker ut i ett annars symmetriskt eller logiskt material som stämmer överens med våra inlärda och kulturellt betingade förväntningar.⁸⁵ Lotten Gustafsson Reinius har utvecklat denna teori genom att definiera ett ”materiellt punctum”, där föremål till exempel i en museisamling kan sticka ut, skava och kännas konstiga i sitt sammanhang.⁸⁶ I rannsakingarna blir denna dissonans synlig när en annars ordknapp och saklig författare plötsligt blir mångordig och känslösam, och laddar sin beskrivning med värdeomdömen. Själva förekomsten av katolskt material i rannsakingakterna kan i sig framstå som ett punctum, inte minst genom att det varit levande och brukat bland folket så – relativt – nyligen.

Nästa fråga handlar om mottagaren av berättelsen eller rapporterna. Vem var det, och var berättarna säkra på vem de skrev till? Att syftet med rapporterna ibland var oklart uppfattat, eller att författaren helt enkelt hellre tog upp mer angelägna frågor än att räkna upp antikviteter, framgår bland annat i rapporten från Döderhults socken i Småland:

Jag öfwerskicker E Wörd: någre penningar nembligen 5. dl. der af tagess 2 dl. till Östhammerss, och 3. dl. till dee polniske kyrkior. Hwilke 5 dl. iag ex proprio har tagit och wenter antingen seent eller aldrig igen b:te peningar: Her är en sådan fattigdom och peninga trång att iag den icke kan beskrifwa. I förleden höst utlade iag af mijne egne medell 4. dl. till Nyköpingss kyrkior och har till datum, allenast fått igen 2. dl. och 9 ör. Antiquiteter äre i mijn försambling inga (Döderhults sn, Småland, 1667)

Det råder inget tvivel om att man tillskriver överheten, vilket har betydelse bland annat som tänkbar förklaring till kunskapsluckorna kring företeelser som varit i bruk under en tid som fortfarande levde i minnet hos de gamla i trakten. Det kan mycket väl ha varit så att man verkligen inte visste något om vilket helgon en skulptur föreställde eller hur man läste en gammal "munckebook", men det är även tänkbart att somliga präster var rädda att beslås med slapphet i undanröjandet av den gamla läran.

Om vi återvänder till kulturarvifieringens effekter och prövar dem mot våra rapportförfattares sätt att beskriva det katolska materialet, vill jag hävda att materialet trots allt går väl att infoga i det moderna teoribygget. Rannsaktionsakternas författare urskiljer, avskiljer (från övrigt kyrkligt och sakralt gods som inte nämns i akterna), och hanterar det sakrala materialet genom att infoga det bland runstenar och ättehögar. Genom detta har de – medvetet eller omedvetet – upprättat gränser mellan det levande nu där de själva och deras "aktiva" föremål och miljöer befinner sig, och ett historiskt då representerat genom materiellt och immateriellt gods. Kulturarvifieringen förvandlar objekten till utställningsobjekt och ökar därmed deras densitet och särprägel. Denna förvandling tycks i de flesta fall redan ha ägt rum när rapporterna skrivs (eller åtminstone framställs det så); inte sällan står helgonets beläte undanstoppat på läktaren eller sparat någon annanstans, och objekten beskrivs inte med sin sakrala laddning eller innebörd utan i estetiska och historiska termer.

Materialets ojämnheter till trots är det möjligt att urskilja några vanligt förekommande drag i berättelserna om det katolska arvet, inte minst vad gäller värdeomdömen. Runstenar, ättehögar, gamla gravar och liknande räknas upp kort, sakligt och utan omdömen. Till annat material vidhäftas ytterligare information, kanske en berättelse, för att det ska bli begripligt och försvara sin plats bland övriga antikviteter. I beskrivningen av det katolska materialet kan vi däremot finna värdeomdömen, författarens egna ställningstaganden eller mångordiga utläggningar – ett språkligt *punctum*.

Sammanfattning och avslutande reflexioner

Artikelns övergripande syfte var att sammanföra två starka laddningar, kulturarv och sakralitet, och att undersöka vad som händer när en värdeförflyttning äger rum mellan dem. Möjligen kan denna process beskrivas

som en avsakralisering – eller, med Max Webers uttryck, som en avförtrollning, inte bara av föremål, byggnader och sedvänjor, utan i någon mån även av tillvaron i stort.⁸⁷

Kulturarvet och heligheten är båda, åtminstone i västerländsk tappning, i hög grad inskrivna i ett system av informationsskyltar och handböcker. Såväl kulturarvssfären som den sakrala sfären kan därför utifrån betraktat sägas ha ett exkluderande inslag, och de har även anklagats för kolonialistiska arbetsätt genom mission och västerländskt präglad kulturarvifiering av utomeuropeiska kulturer. Den som tagit sig eller givits makten att definiera exporterar gärna sina värderingar och sin världsbild.⁸⁸

Genom upprättandet av en nära nog rikstäckande kulturarvskanon sände 1600-talets rapportförfattare runstenar, borgar, jättar, gravar, sånger, slagfält, myter, rökelsekar och munkar in i en ny och radikalt förändrad existens som skyddsvärda minnen med uppdrag att för evärdelig tid berätta Sveriges ärorika historia, och att aldrig förändras. En aspekt av kulturarvifieringen är att den med all sannolikhet bidrog till att bevara och (ny-)värdera de katolska artefakterna genom att ge dem en ny status och identitet, samtidigt som den för lång tid framåt fastslog att katolsk trosutövning i Sverige var en historisk företeelse i paritet med runstenar och jättar.

Artikeln har velat lyfta fram och problematisera processen som förvandlar helighet till historia, i detta fall genom att studera katolska minnen under luthersk ortodoxi i Sverige. Frågeställningen kan och bör dock vidgas utanför en specifik tidsperiods, kultursfärs eller religions gränser. Dagligen produceras kulturarv och storytelling kring det som är heligt för någon – med varierande kunskap och syfte, på museer och i turistbroschyrer, men med samma potentiella konflikt mellan heligt, hotfullt och historiskt. Kan den enes levande helighet utan problem vara ett museiföremål eller ett inslag på en charterresa för den andre? Hur berättar svenska museer om icke-kristna religioner och deras materiella arv? Och vem ska bestämma hur en medeltida kyrka ska användas: prästen eller antikvarien? Oaktat om vi tror oss leva i Webers avförtrollade tid där historieskrivningen segrat över det mer känslösamma minnet eller ej, har den musealiserade heligheten många frågor att ställa till forskningen: frågor om kultur, exotism, politik och om makten att skapa fragment och djupfryst verklighet för eftervärldens räkning.

Summary

Sacred – threatening – historical. The heritageification of Catholic items and practices in late 17th-century Sweden. By Helena Wangefelt Ström. This article aims at bringing together two concepts with many similarities, heritage and sacredness, using theories presently under construction in an international and interdisciplinary research field dealing with heritage production, politics and power. Focus here is on the process and the

agenda more than the product, and particularly on the transvaluation taking place when something is given heritage status: the form is intact, but the content is new and different. These theories are applied on to a 17th-century Swedish national inquiry for historical remains or "antiquities", ordered by the King and performed by the local clergy, an inquiry where not only the expected and specifically requested runic stones, pre-historic graves or famous battle fields were listed, but in many cases also far more recent Catholic items and memories, which were thus transformed from sacred objects to parts of the national heritage. The hypothesis presented and argued for is that this listing and, in fact, heritage production also worked as an act of control and domestication of the potentially dangerous: the threatening, former sacred, was made harmless when – literally or figuratively – locked up in a museum case.

Noter

1. Rodney Harrison: *Understanding the politics of heritage* (Manchester, 2010), xiii f.

2. Termen "kulturarvifiering" introducerades genom projektet Kulturarvspolitik på Högskolan på Gotland, <http://mainweb.hgo.se/Forskning/kulturarv2001.nsf> (16 maj 2011) och används här delvis som en motsvarighet till Barbara Kirshenblatt-Gimblett's term *heritage production*, se *Destination culture. Tourism, museums, and heritage*. (Berkeley, 1998).

3. Ola W. Jensen: *Fornminnesbegreppets historia. En exposé över 400 år* (Stockholm, 2006), 14.

4. Sten Lindroth: *Stormaktstiden* (Stockholm, 1989), 80ff; Sven Göransson: *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen från reformationstiden till frihetstiden* (Uppsala, 1951); Magnus Nyman: *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina* (Uppsala, 1997), 244ff.

5. Peter Aronsson: "Ett forskningsfält tar form" i Peter Aronsson & Magdalena Hillström (red.): *Kulturarvens dynamik. Det institutionaliserade kulturarvets förändringar* (Norrköping, 2005), 9.

6. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 1.

7. Svante Beckman: "Oreda i fornsvängen" i Jonas Anshelm (red.): *Modernisering och kulturarv* (Stockholm, 1993), 28f.

8. Riksantikvarieämbetets hemsida http://www.raa.se/cms/extern/vart_uppdrag/vart_uppdrag.html (15 augusti 2011).

9. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 17ff.

10. Ibid., 7.

11. Graeme Davison: "Heritage: From patrimony to pastiche" i Graham Fairclough (red.): *The heritage reader* (London, 2008), 32.

12. <http://mainweb.hgo.se/Forskning/kulturarv2001.nsf/b677902816c12c4cc12567fa003dec69/142ae9772860877ec1256c9100520e19?OpenDocument> (18 maj 2011).

13. Tema Q:s forskning vid Linköpings universitet på temat "Kulturhistoria, historiebrik och modernisering", se till exempel Aronsson & Hillström (red.): *Kulturarvens dynamik* eller <http://www.isak.liu.se/temaq/forskn/kulturhistoria?l=sv> (15 augusti 2011).

14. Forskningsprojektet "Politiska projekt, osäkra kulturarv" 2010–2013 i Lund, se http://internt.ht.lu.se/media/documents/project-29/politiska_projekt_.pdf (15 augusti 2011).

15. I en kort lägesöversikt bör nämnas Johanna Widenbergs avhandling, *Fäderneslandets antikviteter. Etnoterritoriella historiebrik och integrationssträvanden i den svenska statsmaktens antikvariska verksamhet ca 1600–1720* (Uppsala, 2006). Den mest aktuella genomlysningen av antikvitetsrannsakingarna på 1600-talet är Evert Baudou & Jon Moen: *Rannsakingar efter antikviteter – ett symposium om 1600-talets Sverige* (Stockholm, 1995). Ola W. Jensen belyser ämnet i *Fornlämningsbegreppets historia. En exposé över 400 år* (Stockholm,

2006), och vidgar cirklarna i avhandlingen *Fortid i historien. En arkeologihistorisk studie av synen på forntiden och forntida lämningar, från medeltid till och med förupplysningen* (Göteborg, 2002).

Anders Ekströms bok *Representation och materialitet. Introduktioner till kulturhistorien* (Nora, 2009) ligger nära det utställningsteoretiska område där en del av kulturarvifieringen utspelar sig. Jenny Beckmans avhandling *Naturens palats. Nybyggnad, vetenskap och utställning vid Naturhistoriska riksmuseet 1866–1925* (Stockholm, 1999) analyserar utställningsmediet och dess förutsättningar i Sverige och närmar sig likasom Magnus Rodells avhandling *Att gjuta en nation. Statyinvigningar och nationsformering i Sverige vid 1800-talets mitt* (Uppsala, 2002) frågor som ligger nära Kirshenblatt-Gimblett's *agency of display*.

16. Tim Benton (red.): *Understanding heritage and memory* (Manchester, 2010); Susie West (red.): *Understanding heritage in practice* (Manchester, 2010) och Harrison (red.): *Understanding the politics of heritage*.

17. Artikelförfattaren har tidigare berättat dessa frågeställningar i "Kulturarv: ikon för en sekulariserad tid" i *Kulturella perspektiv. Svensk etnologisk tidskrift*. (15):3 (Umeå, 2006), 67–76, samt i *Heligt – Hotfullt – Historiskt. Kulturarvifieringen av det katolska i 1600-talets Sverige*. Magisteruppsats vid institutionen för idé- och lärdomshistoria, Uppsala universitet, 2011.

18. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 150.

19. Ibid., 17ff.; Daniel J. Sherman & Irit Rogoff (red.): *Museum culture. Histories, discourses, spectacles* (Minneapolis, 1994).

20. Peter Aronsson: *Historiebruk. Att använda det förflutna* (Lund, 2004), 9.

21. Aronsson: *Historiebruk*, 13.

22. Aronsson: *Historiebruk*, 9.

23. J. E. Tunbridge & Gregory Ashworth: *Dissonant heritage. The management of the past as a resource in conflict* (Chichester, 1996), 8.

24. Owe Ronström: *Kulturarvspolitik. Visby: från sliten småstad till medeltidsikon* (Stockholm, 2008), 196f.

25. Ibid., 182.

26. Mircea Eliade: *Heligt och profant* (Stockholm, 1968 [1957]), 14.

27. Catholic Encyclopedia [http://www.](http://www.newadvent.org/cathen/12734a.htm)

[newadvent.org/cathen/12734a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/12734a.htm) (15 augusti 2011).

28. Pierre Nora: "Mellan minne och historia" i Sverker Sörlin (red.): *Nationens röst. Texter om nationalismens teori och praktik*, (Stockholm 2001 [1989]), 367f.

29. Donald Horne: *The great museum. The re-presentation of history* (London, 1984), 1ff.

30. Ronström: *Kulturarvspolitik*, 182.

31. Susie West & Marion Bowman: "Heritage as performance" i West (red.): *Understanding heritage in practice*, 290ff.

32. Sherman & Rogoff: *Museum culture*, 63.

33. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 18f.

34. Lotten Gustafsson Reinius: "Sensing through white gloves. On Congolese objects in Swedish sceneries" i *The senses and society* [Elektronisk resurs] vol 4, iss 1. (Oxford, 2009), 75–97; Gustafsson Reinius: "Etnologins ouppackade ryggsäck" i *Rig. Kulturhistorisk tidskrift*. 1 (2009), 4ff.

35. Linda Oja: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. (Symposium, Eslöv, 1999), 33f.

36. Benton: *Understanding heritage and memory*, 126ff.

37. Jensen: *Fornlämningsbegreppets historia*, 14.

38. Sten Lindroth: *Stormaktstiden* (Stockholm, 1975), 275.

39. Jensen: *Fortid i historien*, 113ff, 225; Mattias Legnér: "När forntiden blev ett vapen i maktens tjänst" i *Tvårsnitt*. 2003(25):2, 46f.

40. Ronström: *Kulturarvspolitik*, 221.

41. Ronström: *Kulturarvspolitik*, 222.

42. Sökning på begrepp, prefix och suffix relaterade till kulturarv (2 februari 2010).

43. Matthias Hafenreffer: *Compendium doctrinae coelestis*. (Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2010 [1612]), 212ff.

44. Se till exempel Bruce G. Trigger: *Arkeologins idéhistoria* (Stockholm, 1993 [1989]); 45ff; Lindroth: *Stormaktstiden*, 235ff.

45. Trigger: *Arkeologins idéhistoria*, 46; Jensen: *Fortid i historien*, 149ff, 287f.

46. Lindroth: *Stormaktstiden*, 238.

47. Jensen: *Fortid i historien*, 247ff.

48. Jensen: *Fortid i historien*, 113ff.

49. Lindroth: *Stormaktstiden*, 236.

50. Widenberg: *Fäderneslandets antikviteter*, 150f.

51. Ibid., 23ff, 150f.
52. Lindroth: *Stormaktstiden*, 80ff; Nyman: *Förlorarnas historia*, 244ff.
53. Lindroth: *Stormaktstiden*, 248.
54. Nyman: *Förlorarnas historia*, 187ff.
55. Ibid., 172ff, 263ff.
56. Göransson: *De svenska studieresorna*, 67ff, 84ff. Se även Lars H. Niléhn: *Peregrinatio academica. Det svenska samhället och de utrikes studieresorna under 1600-talet* (Lund, 1983).
57. Arne Losman: *I grevarnas tid. En Bräbe-historia under 400 år* (Uddevalla, 1994), 107f.
58. Trigger: *Arkeologins idéhistoria*, 66.
59. Jensen: *Fornlämningsbegreppets historia*, 19.
60. Nils-Gustaf Stahre: ”Rannsakningarnas förlopp” i Baudou & Moen: *Rannsakningar efter antikviteter*, 9ff; Lindroth: *Stormaktstiden*, 320ff.
61. Nils-Arvid Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa” i Baudou & Moen: *Rannsakningar efter antikviteter*, 90.
62. Beskrivningen av rannsakningarnas förlopp bygger huvudsakligen på Stahre: ”Rannsakningarnas förlopp”. Se även Widenberg: *Fäderneslandets antikviteter*, 20ff; samt Legné: ”När forntiden blev ett vapen i maktens tjänst”, 46–57.
63. Kongl: *Mayst:tz Placat och Påbudh, Om Gamble Monumenter och Antiquiteter*. [Elektronisk resurs]. (1666) <http://www.kb.se/f1700/Monumenter/Default.htm>.
64. Nils-Gustaf Stahre & Carl Ivar Ståhle (red.): *Rannsakningar efter antikviteter* (Stockholm: Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakad. 1960–).
65. Stahre: ”Rannsakningarnas förlopp”, 8.
66. Sven-Erik Pernler, Anders Piltz & Jan Brunius: *S:ta Elin av Skövde. Kulten, källorna, kvinnan* (Skara, 2007), 92ff.
67. Kongl: *Mayst:tz Placat och Påbudh, Om Gamble Monumenter och Antiquiteter* (1666).
68. Irit Rogoff: *Terra infirma. Geography's visual culture* (London, 2000), 3, 36f.
69. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 79ff.
70. Se <http://whc.unesco.org/en/list/208> (15 augusti 2011), samt Harrison (red.): *Understanding the politics of heritage*, 154ff.
71. Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa”, 90. Källan anges som Svenska Riksdagsakter I:1:390ff.
72. Se vidare ibid., 91.
73. Ibid., 88.
74. Kerstin Abukhanfusa, Jan Brunius & Solbritt Benneth (red.): *Helgerånet. Från mässböcker till munkepärmor*. (Stockholm, 1993), 15ff.
75. Jensen: *Forntid i historien*, 228ff.
76. Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa”, 92.
77. Ibid., 89.
78. Mats Börjesson & Eva Palmblad: *Diskursanalys i praktiken* (Malmö, 2007), 10.
79. Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa”, 80.
80. Börjesson & Palmblad: *Diskursanalys i praktiken*, 10.
81. Ibid., 10f.
82. Anna Johansson: *Narrativ teori och metod* (Lund, 2005), 141f.
83. Mats P. Malmer: ”Lekt och lärd i rannsakningarna” i Baudou & Moen: *Rannsakningar efter antikviteter*, 201ff.
84. Tunbridge & Ashworth: *Dissonant heritage*, 20ff.
85. Roland Barthes: *Camera Lucida. Reflections on photography* (London, 2000 [1980]), 25ff.
86. Gustavsson Reinius: ”Sensing through white gloves”, 75f.
87. Marcel Gauchet: *The disenchantment of the world. A political history of religion* (Princeton, 1997), 3ff.
88. Jérémie Gilbert: ”Custodians of the land. Indigenous peoples, human rights and cultural integrity” i Michele Langfield, William Logan & Máiréad Nic Craith (red.): *Cultural diversity, heritage and human rights* (London, 2010), 39f.