LUND UNIVERSITY

Tre gånger islam- mångkultur bortom harmonisering och essentialism.

Roslund, Mats

Published in:
Arkeologi och identitet. Nordic TAG 05.

2008

Link to publication

Citation for published version (APA):
Roslund, M. (2008). Tre gånger islam- mångkultur bortom harmonisering och essentialism. I B. Petersson, & P. Skoglund (Red.), *Arkeologi och identitet. Nordic TAG 05.*

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Download date: 10. Oct. 2026

MATS ROSLUND

Tre gånger islam – mångkultur bortom harmonisering och essentialism

> ”Those who feel they have roots do not need to search for them, and many of those who ’have’ them want to get away from them” (Baumann 1999:83).

I 1800-talets svenska industrisamhälle växte behovet av en gemensam kulturell plattform fram. I tidens nationella anda försökte man förena ”folket” kring en övergripande identitet bortom klassmotsättningar. Ur nationens självhävdelse föddes en exkluderande historiesyn som idag ruckas i grunden. Historievetenskaperna, varav arkeologi är en, bär en börda av 1800-talets kulturuppfattning som inte upplevs som försvarbar i ett mångetniskt samhälle. Frågan är inte så mycket om vi behöver en ny syn på kulturarvet, vilket är helt uppenbart med tanke på den politiska grund den baserades på under det förra seklet. *Istället är det viktigt att ställa frågan hur arkeologin används för att skapa en ny värdegrund i synen på både ett förflutet och ett samtida mångkulturellt Sverige*.

Detta inlägg är ett försök att visa hur olikartade förutsättningar i äldre tiders möten mellan människor påverkar utformningen av arkeologisk forskning och kulturarvspolitik idag med inriktning på mångkultur. Insikten om att Sverige är ett heterogent samhälle har format det politiska uppdraget för kultursektorn sedan 1990-talet (Harding 2004; Kulturarv är mångfald 2004). Att med demokratiska beslut skapa förutsättningar för en gemenskap är en utmaning för alla länder, eftersom interkulturella relationer är en global realitet. Utformningen av en ny gemenskap innebär synliggörandet av och stödet till grupper i den mångkulturella samtiden. Risken finns emellertid att den nutida befolkningsstrukturen i Sverige kommer att styra synen på äldre tiders kulturmöten. För att tydliggöra vari problemen består vill jag bryta ner diskussionen i två områden som berör relationen mellan arkeologi och kulturarvspolitik.

Det ena området är förknippat med *hur vi brukar och missbrukar den kunskap* som arkeologisk forskning förser oss med när det mångkulturella kulturarvet lyfts fram. Utifrån erfarenheterna av hur ett mångkulturellt kulturarv exponeras i andra länder utgår jag från tre fallstudier. Synliggörandet av det muslimska arvet på

Iberiska halvön och islam som ett dolt kulturarv på Sicilien ger två bakgrunder som visar hur olika politiska viljor styr den nationella historieskrivningen. Det tredje exemplet berör hur vi kan förhålla oss till mer svårförståeliga importerade föremål från de muslimska kärnområdena. Jag visar med ett konsthistoriskt exempel hur de signalhorn som benämns ”olifanter” kritiskt kan integreras i historien om ett heterogent Europa.

Det andra området berör grundläggande synsätt som formar vårt tänkande kring det mångkulturella Sverige. Gränsöverskridande kontakter riskerar att *harmoniseras* för att passa dagens politiska röster som talat om samstämmighet och integration. En *essentiell* uppfattning om kulturell identitet är en grundsten i många diskussioner om mångkultur. Detta bör man ifrågasätta, eftersom man då bibehåller en statisk syn på begreppet kultur.

För att kulturell mångfald ska vara en emanciperande kraft bör vi reflektera över effekterna av att vi förstärker etniska gruppidentiteter som ett led i synliggörandet av minoriteter. I den sista delen av artikeln diskuterar jag därför möjligheten att forma en alternativ gemenskap bortom både den nationella och essentiella historieskrivningen.

Historisk realitet och minne

Under 1600-talets första hälft kom omkring 1000 valloner till Sverige. Det var en homogen grupp vad gällde ursprung, yrkeskår och religiös tro (Svanberg & Tydén 1992:96ff.). Deras geografiska ursprung var Liège i nuvarande Belgien och Sedan i Frankrike. I hemländerna var arbetslösheten stor, så värvningen till arbete i Sverige kom lämpligt för dessa kunniga järnarbetare. I början skilde sig invandrargruppen från de inhemska svenskarna. De var kalvinister och stod därmed utanför den religiösa gemenskapen i det nya landet. Språket de talade var franska. Bruksmiljöernas slutna karaktär och den speciella smideskunskapen gjorde vallonerna i början till en tydlig etnisk grupp. Detta var uppbrutet redan vid 1600-talets slut. Vallonättlingarna talade då svenska, hade gått in i den svenska kyrkliga trosamfälligheten och många hade lämnat bruken för att ingå i andra arbetsgemenskaper i landet.

Efter kriget 1808-1809 kom ett lika stort antal ryska krigsfångar till Sverige (Svanberg & Tydén 1992:195). Omkring 800 deltog i bygget av Södertälje kanal och arbetet i Skånes kolgruvor. Ett kompani ryssar arbetade dessutom vid Göta kanal, där några stannade kvar som sluss- och brovaktare. Deras integration i det svenska lokalsamhället blir tydlig genom de släktnamn som lever kvar. Astapuff, Waller, Medvedoff och Zeninoff fann kvinnor att bilda familj med och stannade i det nya hemlandet.

De två folkgrupperna utgör en känd och en okänd del av vår invandrarhistoria. Kunskapen om dem har utgångspunkt i två socialt sett olikartade skeenden. Det

intressanta med vallonerna är att de lyckades tradera sin identitet genom seklerna, trots att de inte var många. Man kan emellertid inte tala om någon obruten kontinuitet. Enligt etnologen Ingvar Svanberg och historikern Mattias Tydén har en vallonsk gemenskap återskapats under 1900-talet. Sällskapet *Vallonättlingar* bildades 1938, och vid denna tid började en vallonsk kulturell tradition i Sverige stakas ut. Men denna hade mer att göra med sentida bygderomantiska ideal, släkt- och lokalhistoria och populariseringar av sekelskiftets rasbiologi, än med en faktisk vallonsk kulturell tradition. Detta speglar 1900-talsmänniskans sätt att se på historien med tämligen nyskapade etniska kategorier. Ryssarna, som var ungefär av samma antal som vallonerna, ger inte samma positiva associationer. De är helt enkelt glömda och har inte tilldelats en plats i den svenska historien.

Exemplen belyser problemet med historieskrivning. Hur medvetna vi än säger oss vara kommer det att finnas en urvalsprocess som inkluderar och exkluderar individer och grupper i historien. Tydligt historiemissbruk som utfördes av ”Ahnenerbe” i Tredje Riket och idealisering som Johann Gottfried Herders syn på slaverna som ”goda” är vanliga retrospektiva exempel. Det svåra är att genomskåda de egna perspektiven med viljan att se vilka dolda förföreställningar som hindrar oss från att skriva en mångfasetterad historia. Vi riskerar ständigt att falla för ett ”milt historiemissbruk” som inte är så tydligt som chauvinistisk propaganda eller romantiskt svärmeri.

För att tydliggöra mitt påstående om ”milt historiemissbruk” eller ”den goda viljans onda effekt” vill jag först visa på hur tre olikartade förflutenheter påverkar integrationssträvanden. Fallstudierna jag använder mig av representerar olika sätt att förhålla sig till det muslimska kulturarvet i Europa. Iberiska halvön och Sicilien är regioner med omfattande lämningar som bär spår av berber- och arabiskt inflytande. Arvet är både immateriellt och materiellt. Språket har påverkats, vilket har avsatt sig som toponymer och ord som fortfarande lever kvar i lokala dialekter. Monument, bosättningar och artefakter når vi genom arkeologin. Till skillnad från dessa två exempel finns det andra delar av Europa som inte har haft stadigvarande närvaro av muslimsk befolkning. Här möter vi istället föremål som hade sitt ursprung i länder där islam har dominerat kultur och politik, men som genom olika sociala processer hamnade i en ny kontext. Låt oss börja i *al-Andalus*.

Synliggörandet av det muslimska arvet på Iberiska halvön

Det arabiska inflytandet på den Iberiska halvön tog sin början 711 då det västgotiska kungadömet föll för en här från andra sidan Gibraltarsund. Närvaron kom sedan att bli tidsmässigt varierad. Portugal började åter inkorporeras i kristenheten år 1147 då en korsfararhär intog Lissabon. Det skulle emellertid dröja till år

1250 innan kusten vid Algarve var nådd. Slutet för den arabiska tiden på halvön kan sättas till året 1492 då Granada i Spanien återerövrades. Detta innebär att de båda länderna var påverkade av islam under ca 700 år.

Det arabiska kulturarvet har alltid varit en del av historieskrivningen på Iberiska halvön. Perspektiven har emellertid varierat kraftigt beroende på vem som tolkat monument, texter och artefakter (Glick 1995:xiff.; Díaz-Andreu 1996; Vakil 2003). Under en romantisk period i 1800-talets början sökte man efter en ”folklig” kultur, där morerna användes för att understryka den iberiska särarten. Från andra europeiska länder betraktade man regionen som fascinerande ”orientalisk”. Under det tidiga 1900-talet riktade man intresset mot de kristna som levde under arabiskt styre, mozaraberna. Samtidigt poängterade man att den islamiska konsten var en del av det europeiska arvet, likställd med grekisk och romersk stil. Araber och berber blev ”européer” genom att man nedtonade deras afrikanska ursprung och ansåg dem vara starkt påverkade av den senromerska-visigotiska ”högkulturen”.

Under Salazars och Francos tid vid makten ville man emellertid helt bortse från allt muslimskt inflytande och istället samla nationen inom en katolsk och västerländsk tradition. Efter decennier av forskningsmässig kräftgång under diktaturerna från 1920- till 1970-tal, och en positivistisk period under 1960-talet då nationell historia blev ointressant, kom *al-Andalus* återigen att bli ett viktigt forskningsfält. Från omkring 1980 blev intresset för den muslimska tiden dominerande inom spansk medeltidsarkeologi (Valor Pichotta 1993:105; Díaz-Andreu 1996:84f.). Även i Portugal ökade intresset för det moriska arvet under 1980-talet. Skillnader i hur historieskrivningen formulerades i de två länderna kan sökas i de olikartade materiella förutsättningarna. Spaniens monumentala moriska arv med platser som Córdoba och Granada har ingen motsvarighet i grannlandets mer beskedliga lämningar. Portugal var dessutom påverkat av den nordafrikanska kulturen en något kortare tid än Spanien.

Debatten om i vilken grad den Iberiska halvön var ”islamiserat” av araber och berber har varit långvarig, trots rika skriftliga källor (Boone & Benco 1999:60). Kulturmöten med nedslag i dokument ger i sig inget tillfredsställande svar på hur överföringen gått till och hur intensiv den var. Därför har arkeologiska undersökningar på landsbygden varit viktiga för att förstå etableringen av lokal muslimsk kultur utanför de urbana miljöerna (Glick 1995). Drivkrafterna bakom processerna var många, däribland kan räknas erövring, demografiskt-kulturellt utbyte av befolkningen, omvändelse samt assimilering av muslimsk kultur och språk av de inhemska senromerska-visigotiska invånarna.

En nationalistisk tradition framhävde att befolkningen under den muslimska tiden i huvudsak var inhemsk. Erövrarna från Maghreb etablerade sig långsamt och i litet antal. Nykomlingarna assimilerades snart av den äldre befolkningen.

På det sättet kunde man avväpna det muslimska arvet genom att göra det till en kortfristig och grund passage i den iberiska historien. Något som motsäger detta är den mängd ortnamn som finns spridda på landsbygden i östra och sydöstra delarna av halvön. Både dessa och toponymer med prefixet ”Beni-” anknyter till klaner från Marocko och Algeriet (Boone & Benco 1999:63ff.). I Portugal har byn Alcaria Longa som existerade från 600- till 1300-talet öppnat upp för arkeologiska tolkningar (Boone 1994). Bilden som framträder är ett komplext mönster av immigrerade muslimer och konverterad lokal befolkning, *muwalladun*. Bebyggelse som består av L- eller U-formade huskroppar anknyter väl till berbernas rumsorganisation i Marocko. I Alcaria Longa ser vi både en kontinuitet i byns egen romersk-gotiska befolkning och förändring genom de nordafrikaner som etablerade en ny överhöghet.

Ett exempel på hur det muslimska arvet tas tillvara idag är Mértola i Portugal. År 1978 startade där ett arkeologiskt och kulturellt projekt som bäst kan beskrivas som en samhällsrörelse. Denna stad i provinsen Alentejo har rika arkeologiska lämningar från arabisk tid. Från 700- till 1200-talet finner vi resterna av en moské ombyggd till stadskyrka, ruiner efter almohadernas borg och stadsmur samt urbana lämningar från samma period. Man förvaltar en samling medeltida muslimsk keramik som är den största i Europa. Archaeological Area and Museum of Mértola undersöker, publicerar och ställer ut resultaten. Museet är dessutom koordinator för 13 portugisiska museer som har muslimska föremål. Så sent som 1998 utgjorde fynden från Mértola basen för den viktigaste utställningen om det muslimska Portugal på National Archaeological Museum i Lissabon (Macías & Torres 1998).

Mértola har fått betydelse långt utöver den rent arkeologiska. Verksamheten förankras hela tiden i en aktiv kulturarvspolitik utifrån den kunskap man vunnit. I staden arrangerar man utbildning i arkeologi, konsthantverk och gastronomi. Hela staden är ett besöksområde med anknytning till islam och varje år hålls en kulturfestival (www.cm-mertola.pt).

Siqiliya – islam som ett dolt kulturarv

Arbetet med Mértola visar tydligt hur islam integreras i den europeiska historieskrivningen och samtidigt kan vara bas för en kulturarvspolitik. På Sicilien befinner man sig i en annan situation. Där har de rika klassiska lämningarna och intresset för antiken överskuggat andra epoker. Trots att Michele Amari redan 1854–1872 skrev *Storia dei Musulmani di Sicilia*, har ämnet legat i träda större delen av förra seklet.

Bakgrunden till den muslimska eran på ön var erövringen som startade 827 och var genomförd omkring 902. En intressant detalj är att det nordiska namnet

på Sicilien, Sikelö, kan härröra från det arabiska *Siqiliya*. Detta kan innebära att den första medvetna kontakten med ön från nordisk sida skedde under den arabiska tiden. Harald Hårdråde deltog 1038 i en militär kampanj mot flera städer tillsammans med normandiska styrkor från södra Italien, under ledning av den bysantinske generalen Giorgios Maniakes.

Brottet med den muslimska traditionen är otydligt, eftersom den normandiska erövringen 1091 i praktiken inte ändrade befolkningens sammansättning. Normanderna var ett feodalt överskikt som inte integrerades med den agrara befolkningen. Den var fortsatt en blandning av arabisk- och grekisktalande släkter. De nya herrarna använde den bysantinsk-arabiska administrationen intakt för sina syften. Under Roger II och hans efterföljare utvecklades ön till en kulturell högborg.

De forskare som idag arbetar med Siciliens arabiska materiella arv är få (Maurici 1999; Arcifa 2004; Molinari 2004; Nef 2004). Eftersom arkeologin på ön tydligt fokuserar på antiken är medeltidsarkeologisk forskning svagt representerad. I realiteten är den inriktad på kristna lämningar. Intresset för de fyrahundra åren av muslimsk dominans är svagt. Studier som utförts av perioden har en tendens att se det arabiska inflytandet som en parentes i relation till den bysantinska och den normandiska historien. Ett exempel på detta är att det hela tiden värderas som inspiration till orientalismer i normandisk arkitektur och stil. Katedralerna i Palermo och Cefalú, liksom klostret Monreale, visas gärna upp som exempel på stiltradering. Den långa tiden mellan 827 och 1091 har också sina monument, men de är mer svåråtkomliga, dolda som de är bakom ombyggnader och under mark.

Konsthistoria och historia har bidragit till kännedom om det tidigmedeltida Siciliens monument, administration och politik. Trots det har den arabiska tiden sjunkit undan i tidens skuggor. Alex Metcalfe skriver att

> ” Indeed, what is remarkable about the history of Sicily after the Norman period, is how effectively effaced the impact of four centuries of Arabic-speaking and/or Islamic culture has been, due to the re-Christianization and re-Latinization of the island. This is all the more remarkable given the enormous contribution of Arabic-Islamic influences to Sicily as a leading power in Europe and in the Mediterranean at the height of the Middle Ages” (Metcalfe 2003:187).

Arkeologin som kan ge kunskap om den omfattande agrara nyodlingen, etableringen av borgar och de intensiva handelsförbindelserna med hela Medelhavsområdet under arabiskt styre är fortfarande under utveckling. Ett mått på hur viktig arkeologin borde vara är vetskapen om att det enbart i Palermo fanns minst 500 moskéer och 250 000 människor under 1000-talets andra hälft (Brown 2003:120).

Idag finns få rester av den arabiska bebyggelsen ovan mark förutom huskroppar inbyggda i de normandiska erövrarnas monument. Arkeologin har just börjat beröra agrar organisation genom inventeringar i arkiv och i landskapet (Johns 2002). Det behövs basal etablering av keramikkronologier för att fånga upp dynamiken över tid, liksom studier av gravtraditioner, urban arkeologi, byggnadsarkeologi och omvändelseprocesser (Arcifa 2004; Molinari 2004).

Sicilien under normanderna brukar framhållas som exempel på ett mångkulturellt samhälle, där grekiska, arabiska, normandiska och latinskt talande grupper levde sida vid sida. Språken dominerade i varierande grad beroende på befolkningsstrukturen inom öns olika regioner. Val Demona i nordöst hade ett stort inslag av kristna, medan nordvästra och södra delarna av Sicilien hade en merpart arabisktalande invånare. I vardagen skapade den religiösa-kulturella gemenskapen behov för olika språkkunskaper beroende på var man bodde. Man kunde till exempel i vissa kyrkor höra den grekisk-ortodoxa mässan på arabiska (Maurici 1999:129).

Harmoniserande tillbakablickar på denna tid skall emellertid ses som konstruktioner. Element av maktsträvan mellan de olika grupperna är tydlig, framförallt i hovmiljön runt de normandiska herrarna (Metcalfe 2003:174ff.). Även om den materiella kulturen omfattade element av samtliga grupper, kan det inte brukas som tecken på acceptans. Det arabiska inslaget i hovstaten kom att få inflytande först under Roger II (som regerade 1112–1154) och hans trespråkiga emir George av Antiokia. Efter Rogers död ökade trycket på de muslimska trosbekännarna i landet. Tolerans gentemot de olika religiösa grupperna istället för hårdhänt mission var en lyckad politik förd av den normandiska minoriteten. Samtidigt kunde skiljelinjerna användas i rakt motsatt syfte då motsättningar blev tydliga. Redan 1189 gjorde den muslimska majoritetsbefolkningen i sydvästra Sicilien uppror. Stridigheterna flammade upp och dog i varierande grad tills kejsar Fredrik II 1250 flyttade hela den resterande muslimska befolkningen till Lucera på fastlandet. Språkligt försvann det arabiska inflytande snabbt. Den sista undertecknade akten kan dateras till år 1265. Fascinerande nog överlevde arabiskan i lokala dialekter och bland de judiska församlingar som nyttjade tvåspråkigheten i sina vida förbindelser.

Till skillnad från projektet i portugisiska Mértola har man på Sicilien inte tagit utgångspunkt i islam för en ny kulturarvspolitik. Kanske beror detta på att man inte har så stor andel muslimer i dagens Sicilien. Portugals koloniala arv har resulterat i en stor mängd ”Ritornados” (återvändande från kolonierna) varav många kommer från Afrika och bekänner sig till islam. Italien har inte samma utgångsläge. Trots detta finner vi på Sicilien idag många mer eller mindre permanenta ”gästarbetare” från Nordafrika. Deras sociala status är emellertid låg och i egenskap av tillfälliga flyktingar får de ingen uppmärksamhet som kulturbärare, utan

mer som ovälkommet problem (Cole 1997). I framtiden blir det intressant att se hur det arkeologiska pionjärarbetet om den arabiska perioden på Sicilien kommer att påverka kulturarvsdebatten i Italien.

Bortom *dar al-Islam* – föremål från den muslimska gemenskapen

Exemplen från Iberiska halvön och Sicilien är från länder där araber och berber haft betydande inflytande under flera hundra år. Förutom de områden där det osmanska imperiet etablerade sig har det övriga Europa enbart haft indirekt kontakt med islam. Därför ligger studiet av ”importer” närmare vårt sätt att studera kulturförbindelser. Denna närvaro, men ändå frånvaro, ger helt andra förutsättningar för metodik och tolkning.

Konsthistorikern Avinoam Shalem har studerat muslimska föremål bevarade i Europas medeltida domkyrkoskatter (Shalem 1996; Shalem 2004). Många av de slipade glasbägarna, kärlen av halvädelstenar och skrinen sammanfogade av vita elfenbensplattor är äkta främlingar. Handel, gåvor mellan härskare och plundring förde dem till det lyxtörstande väst längs flera vägar från 800- till 1300-talet.

Intressantast av föremålen som anlände är nog de så kallade ”olifanter” som infördes till Västeuropa under 1000- till 1400-talet. En av dem finns i Sverige. I

Figur 1. Olifant, Statens Historiska Museum, Stockholm (Hildebrand 1898-1903:512, fig. 402).

Statens Historiska Museums samlingar kan man beskåda det ovanliga bytet som anlände hit under trettioåriga kriget (Tegnér 2002).

Signalhornen av elefantbetar kan uppfattas som tecken på kulturöverföring från de rika dynastierna inom islam. Många av de behållare och kärl av gnistrande bergskristall var verkligen ting ur abbasidernas och fatimidernas skattkammare. Märkligt nog finner man inte olifanter i den högreståndskultur som odlades bland muslimska ädlingar. Shalem blottlägger ett mer spännande levnadslopp för elfenbenshornen som ger oss en inblick i kulturernas invecklade kommunikation.

Berättelsen tar sin början i Karl den Stores strider på den Pyrenéiska halvön. Enligt legenden erövrade Karls paladin Roland signalhornet Olifanten, svärdet Durendal och hästen Veillantif från en arabisk furste. Innan Roland fick sin hjältedöd i slaget vid Roncevalles 778 lät han sitt horn ljuda för att frankerna skulle komma till undsättning. Vasallens handlingskraft blev en del av den begynnande myten om olifanterna. Med ideologiskt ursprung i *Rolandssången* blev de prestigeobjekt för frälset i Europa. Myten passade väl in i en hövisk riddarkultur. Sången kom till i Frankrike under 1000-talets andra hälft, även om den tidigast kända nedteckningen är från anglo-normandisk miljö vid mitten av nästa århundrade. Roland blev sinnebilden för den idealiske riddaren, en modig vasall som skyddade sin herre.

Shalem visar det intrikata sambandet mellan sången och hornen. Kopplingen till det mytiska arabiska ursprunget skapade efterfrågan på en ”orientalisk” stil för de olifanter som det världsliga frälset begärde. Muslimska hantverkare gjorde ”exotiska” elfenbenshorn på beställning av normandiska och syditalienska herrar från slutet av 1000-talet. En märkvärdig sammanflätning mellan den karolingiska myten, västeuropeisk hövisk kultur och islams rika verkstäder etablerades. På så sätt uppstod Rolands Olifant som en verklig materiell skapelse genom beställningsverk hämtade från muslimskt område. Med tiden donerade ridderskapet hornen till domkyrkorna för sin själs frälsning. Det orientaliska utseendet förstärkte känslan av att de kom från bibliska miljöer. Myten blev materia i en kulturell loop som svepte från det höviska Väst, över sångens Öst och sedan tillbaka.

Olifanterna var medeltida signalhorn för ett självmedvetet frälse och kan inte ses som bevis på integrering av kulturmönster. Shalem lämnar en viktig lärdom genom sitt sökande. Föremål har komplicerade biografier som bara kan skrivas med insiktsfull kunskap.

Harmonisering och essentialisering – den goda viljans onda effekt

Mina exempel här ovan visar hur en muslimsk närvaro och frånvaro i det förflutna påverkar kulturarvspolitiken idag. Förutsättningarna för historiebruket i samtiden är satta redan genom det historiska skeendet. Receptionen av de materiella och immateriella lämningarna i Portugal och Spanien skiljer sig emellertid från det svaga intresset på Sicilien, trots att samma historiska förutsättningar finns. I andra delar av Europa där kontakterna med islam varit sporadiska är förutsättningarna annorlunda. Närvaron av enstaka artefakter gör tolkningarna vaga och kräver kunnig analys för att inte betraktas alltför förenklat. Gemensamt för de tre exemplen är att de förtydligar motsättningen mellan en historisk kontext och en kulturarvspolitik som utgår från samtida gruppers behov av erkännande och rätt till plats i samhället. Sprickan mellan då och nu finns där och försöken att överbrygga den kan få oväntade följder. Hur kan vi då arbeta med det mångkulturella förflutna utifrån vår egen historiska realitet för att inte frestas att dölja delar av eller att konstruera myter om historien?

I början av denna artikel framhöll jag att en *harmonisering* av historien och en *essentiell syn* på kultur riskerar att förenkla synen på möten mellan människor i det förflutna och förståelse för kulturell mångfald i dagens samhälle. Som ett led i att göra arkeologin delaktig i samtidens gemenskap vill jag argumentera för nödvändigheten att understryka både historisk kunskap och en medveten kulturarvspolitik i studiet av mångfald. För det första behövs kunskapsintensiv forskning med kontextuell inriktning på det äldre materiellt existerande kulturarvet.

Förutsättningarna är satta i dåtidens politiska och kulturella kontext som vi kan studera genom arkeologisk metod. För det andra är det viktigt att hitta en lösning på frågan vad som konstituerar en delaktighet i dagens Sverige. Nationella, etniska och religiösa identiteter drar åt olika håll och erbjuder ingen entydig ersättning för den äldre historieskrivningen.

Harmonisering

Hur ser det då ut i Sverige? Kan vi se tendenser till harmonisering även här? Val av fokus i historien är politiskt betingat. Intresset för islam i historisk och arkeologisk forskning har ökat i Sverige från 1980-talet. Satsningar på utställningar och publikationer har berikat vår kunskap om islamisk konst och historia (Richert 1985; Jansson 1988; Piltz 1998; Ådahl *et al*. 2002). När man söker de äldsta tecknen på muslimsk påverkan på Skandinavien betraktas artefakter från Orienten som rester efter otydligt definierade ”kontakter” eller ”handel”. Arkeologin bistår med fragment av en förbindelse som blir indragen i en ytlig politisk retorik. Av arkeologiska och skriftliga källor framgår tydligt att kontakterna med muslimska områden har varit svag före 1600-talet (Hjärpe 1998; Hjärpe 2002). Ingmar Jansson har övertygande visat att vikingatidens förbindelser med islam främst styrdes av kalifatets expansion, inte av skandinavernas medvetna handel med Östern (Jansson 1988:631). Orientaliska föremål anlände till Sverige under mellersta vikingatid, under andra halvan av 800-talet till slutet av 900-talet. Under en relativt kort period på knappt 150 år tangerar den skandinaviska sfären det gigantiska och inflytelserika kalifatets västra periferi. De flesta av föremålen kom troligen till Sverige via nätverk i ruserriket, inte som direkta handelsvaror. Där utvecklades en orientaliskt inspirerad kultur i kontaktytan med stäppernas nomadfolk.

Genom att retoriskt ansluta de flyktiga vikingatida fynden till historiskt kända politiska förbindelser från 1600-talet och framåt framstår kontakterna med islam som ”uråldriga”. Att tala om de orientaliska fynden i Sverige som resultatet av en samvaro med islam är därför missvisande. Artefakterna kommer från en helt annan kontext, det ryska riket. Om syftet är att visa på förbindelser med islam tvingas man blunda för detta för att berättelsen skall passa målsättningen. Kontakterna med det osmanska väldet borde istället vara en rik källa till kunskap om svensk politisk och kulturell perception av islam. Det gäller dessutom att inte bara kronologiskt, utan också geografiskt vara specifik. Skillnaden är stor om utbytet har gällt det osmanska väldet i Turkiet eller i Egypten.

I en liknande harmoniserande historieskrivning lyfter man fram *al-Andalus* som en fridens hemvist under medeltiden, där araber, judar och kristna levde tillsammans sida vid sida (Díaz-Andreu 1996:86). Liksom på det multikulturella normandiska Sicilien bör vi se samvaron som politiskt pragmatisk med ständiga

maktförskjutningar. Dessa goda intentioner har lika lite att göra med det förflutna som retoriken om skandinavers nära anknytningar till muslimska områden under vikingatiden.

Syftningen till förbindelser i det förflutna kan få en omvänd effekt än förståelse för varandras kulturmönster. Västeuropeiska aktörers ankomst till Levanten under medeltiden kan uppfattas som ett kulturmöte av europeiska historiker, men som orättfärdig expansionism av muslimska forskare (Hjärpe 2002:37). Kritik mot islam och aggression mot muslimska länder uppfattas idag som analogier till korstågen. Dessa följdes av de senare århundradenas kolonialism. De frånvarande historiska kontakterna mellan Sverige och muslimska länder kan därför märkligt nog vara till en fördel i dagens dialog.

Vi beträder en känslig väg där kunskapen om relationerna och motpartens nutida perception av dåtiden måste ingå i sättet att tänka. Det vi kan göra som arkeologer är att vägra infantilisera våra resultat och kräva att också det avlägset förflutna tillskrivs ett värde. Annars ersätter vi myten om det homogena nationella Sverige med myten om fridfull samlevnad över kulturgränser.

Essentialisering

Ett mer grundläggande problem för utformningen av en kulturarvspolitik är begreppet ”mångkultur” som påverkar alla samhällsförankrade ämnen, alltså även arkeologin. Försöken att verka gott kan få en negativ effekt om man anlägger en *essentiell* syn på kultur. Med essentiell syn menar jag här att kultur ses som enhetligt och statiskt, något man ärver och som sedan utgör ramen för individens existens. Essentialismen hämtar sin näring från en föråldrad eurocentrisk antropologisk syn där ”kultur” kan avläsas hos andra folk bortom vår upplysta kontinent. De har kultur, vi har förnuft. Essentialismen fungerar alltså som konserverande och stereotypiserande både i synen på hur möten mellan människor har gått till i det förflutna och hur de fungerar idag.

Min egen otillfredsställelse inför en förenklad syn på ”mångkulturalism” växte fram när jag arbetade med min avhandling om kulturell överföring mellan slaver och skandinaver under tidig medeltid. I diskussioner om etnicitet förelåg en motsättning mellan insikten att identiteter är subjektiva, dynamiska och maktbaserade å ena sidan, och synen på minoriteters rättigheter till sin historia i dagens samhälle å den andra (Roslund 2001:72). Under samtal kunde samma personer diskutera folkvandringstida identitetsbyten och i andra sammanhang förklara att samiska rättigheter måste försvaras eftersom livsmönstret tillhör deras ”kultur”. I ena stunden är man *subjektivist*, i den andra *essentialist*. Det jag vill lyfta fram är det grundläggande tankesätt som i mina ögon ställer till problem. För att synliggöra en minoritet förstärker man identiteter som uppfattas som essentiella med

analogi till 1800-talets koppling mellan nation och ”folk”. Om vi som arkeologer inte längre anser att etnicitet är en medfödd egenskap eller att nationen inte är en homogen entitet, varför är det korrekt att förstärka andra ”identiteter”? Frågan bör ställas eftersom kulturarvspolitiken, och därmed också arkeologin, påverkas av detta grundläggande synsätt.

Om vi oreflekterat understryker identiteter som något essentiellt återskapar vi bara det koloniala perspektivet på ”de Andra”. Det dröjer sig kvar en syn som förhindrar emancipation och förändring hos individen. Kulturgeografen Irene Molina menar att begreppet ”mångkultur” innebär ett problem, eftersom ”kultur” tar fasta på ett ”firande av det särskiljande” som exotiserar de grupper som man egentligen vill synliggöra och emancipera (Höstmöte 2002. Kulturmöten- i Sverige och världen 2003:25**).** En oreflekterad hållning till begreppet mångkulturalism kan innebära acceptansen av konstruerade identiteter som görs till essentiella skillnader. Dessa olikheter underlättar inte förståelsen för den mångkulturella situationen, utan separerar grupper av människor från varandra. I sin mest renodlade form har den goda viljan skapat avgränsade reservat där kulturella skillnader utgör grunden. Effekten kan bli att människor inte blir delaktiga i samhället (Carlbom 2003). Därmed förlorar de också anknytning till ett kulturarv.

Helt oproblematiskt är detta inte heller om vi ser till särintressen som minoritetsgrupper representerar. Hur gör vi till exempel om ”identiteterna” innehåller värderingar som inte omfattas av ett demokratiskt samhälle där alla skall ha lika värde oavsett etniskt ursprung, klass eller kön? Genom att lyfta fram intressegrupper utestänger man dessutom andra minoriteter. Detta får direkta konsekvenser i medelstilldelning och delaktighet i samhället. De grupper med språkrör som väljs ut får makt, medan andra grupper marginaliseras. En sådan grundläggande syn får effekter även för arkeologin. Ett exempel från iberiskt område är svårigheten för forskare att synliggöra berberna, en minoritet som faller utanför det tydligt avgränsade forskningsfältet om arabisk historia (Glick 1995:xvi). Ett annat från mer närliggande håll är motsättningen mellan samer och kväner som Thomas Wallerström behandlar på annan plats i denna bok (Wallerström 2006).

Varifrån kommer dessa tankar på särskiljande bedömning? Kvalitativa skillnader mellan svenskars och invandrares kultur poängteras omedvetet i den politik med inriktning på mångfald som förts sedan 1970-talet (Egeland 2003; Harding 2004). Under 1970-talet såg man i kulturpolitiska utredningar invandrare som en grupp med behov för stöd tillsammans med andra ”eftersatta grupper”. Från att ha sett invandrare som en homogen massa förändrades perspektivet mot enskilda etniska grupper där en indelning i härkomst fick större utrymme. Senare har en förskjutning skett mot en individualisering av identiteten. Viljan att synliggöra och inkludera ett kulturmönster kan sägas ha övergått från fokusering på en otydlig grupp till en individuell aktör. Oavsett vilket perspektiv man har

ligger en kvalitativ syn på olika etniskt anknutna kulturformer inbäddad i tänkandet:

> ”…medan det främmande förvisas till särskilda mångkultursatsningar håller staten fast vid den officiella högkulturen som rent svensk eller västeuropeisk: ’högkultur’ blir synonymt med ’vår kultur’, ’de andra’ förvisas till den lägre nivån. Samtidigt hålls ’svenskheten’ och det ’västerländska’ i förment neutrala kvalitetsbegrepp” (Harding 2004:5).

Begreppet mångkultur har alltså förfinats, men både en essentiell och kvalitativ skillnad har bibehållits.

Man kan ställa frågan om den samtida debatten om mångkultur och essentialism har relevans för studiet av en fjärran forntid? Mitt svar blir givetvis ja, eftersom mångkulturell medvetenhet är ett politiskt projekt som delvis ersätter den nationella enhetstanken (Kulturarv är mångfald 2004:6). Vad vi bör reflektera över är vad detta innebär för relationen mellan dåtid, nutid och framtid. En kärnfråga är om vi skall förstärka identiteter med hänvisning till arkeologin? Effekterna av den goda viljan löser kanske gamla motsättningar men skapar samtidigt nya. Intresset för en muslimsk identitet i Portugal har till exempel varit ett viktigt led i att synliggöra landets dolda historia. Mértola-projektet framhålls som lyckat med en tydlig integrering på många nivåer. Ett mindre lyckat exempel har visat sig essentialisera den moderna muslimska befolkningen (Vakil 2003:41). I stadsdelen Loures i Lissabons utkant försökte man aktivt att uppmärksamma den nya etniska sammansättningen i ett projekt vid det kommunala museet. Avsikten var god, men man undervärderade motsättningen mellan det historiska arvet från arabernas och berbernas Nordvästafrika och nutidens syn på ett samfund. Minsta gemensamma nämnare blev religionen, vilket gjorde att man publicerade en utställningskatalog på arabiska. Dagens troende har emellertid en mycket skiftande bakgrund. Det är indier från Moçambique med gujerati som modersmål och afrikaner från Ghana som talar creole och portugisiska. Genom att använda arabiska som övergripande språk i texter om det muslimska arvet arabiserade man islam. Handlingen gjorde det snarare svårare för målgruppen att anknyta till och förstå den historia man ville lyfta fram. En kontextuell förståelse för immigranters ursprung hade varit nödvändigt för att kunna genomföra ett lyckat musei- och integrationsprojekt.

En annan effekt av synliggörandet av det heterogena förflutna har blivit att Alentejo och Algarve i den södra delen av landet genom sin arabiska tradition har separerats från nationen. Cláudio Torres som är den drivande personen bakom Mértola-projektet har sagt att ”*Genetically the Portugese population is predominantly Berber and has little to do with the European. It is on the other side of the*

Mediterranean sea that our past and our history lies" (citerad i Vakil 2003:43). Sedan arkeologin tappat sin kraft som nationell samlingspunkt har alltså andra myter kommit i dagen som kan betraktas som ett milt missbruk. En regional-nationalistisk agenda har formulerats i Andalusien och Alentejo där lämningarna är tydligast. För att skapa en identitet i det portugisiska samhället konstruerar man en tråd bakåt i tiden, egentligen lika främmande som en homogen nationell agenda.

En alternativ gemenskap – kulturell mångfald som emanciperande kraft

Goda avsikter ställs ovan mot oavsiktliga effekter. Viljan att peka på historiska förbindelser i arkeologiska källmaterial för att harmonisera nutida samexistens har ibland ingen relevans om man kritiskt granskar tolkningarna. Synliggörandet av en minoritet konkurrerar ut en annan. Trots de försök som gjorts att lyfta fram Sverige som ett demokratiskt mångkulturellt land skapas ständigt en förenklad syn på identiteter som påverkar arkeologin. Dekonstruktionen kan förefalla förlamande och misantropisk, men det finns öppningar. Arkeologi har alltid en samhällsförankring. Arkeologer har enligt demokratiskt fattade beslut dessutom skyldighet att visa på kulturarvets mångfald. Uppdraget anger emellertid inte vad vi skall ersätta den nationella identiteten med. Vi måste förhålla oss till det mångkulturella perspektivet på en övergripande nivå. Diskussionen bör gälla vad som förenar historieskrivning och samtidens kulturarvspolitik.

Förutsättningarna för hur den demokratiska visionen skall konkretiseras är emellertid olikartade. Synen på relationen mellan dåtid, nutid och framtid är betingad av den roll som vi har som individer i arbetet med kulturarvet. Tjänstemän inom kulturarvssektorn och forskare vid universiteten har utgångspunkter som ibland kan stå i motsättning till varandra. Konflikten mellan rollerna exponeras tydligt i museivärlden.

> "…med Världskulturmuseet får vi ett identitetsbejakande projekt som skall integrera genom att visa kulturell mångfald. Det är således en transformation på flera nivåer. Integrationsbegreppet är framåtblickande medan museets roll traditionellt varit tillbakablickande. Tidigare säkrades den nationella identiteten genom historiska referenser, dvs. genom projektion av det typiskt svenska. Nu ställs istället kontaktytorna med omvärlden i fokus. Vi står alltså inför en transformation där det nationella exponerandet av det nationella blir till ett nationellt exponerande av ett internationellt innehåll" (Lindberg 2000).

Eftersom politik snarare skall vara nutidsanalytisk och framåtblickande formas tjänstemannens vision av ”hur det är” och ”hur det borde vara”. I värsta fall bestämmer man också ”hur det borde ha varit” där en konstruktivistisk önskan läggs som ett raster över ett känt förflutet. Forskaren är förvisso också en del av samtiden, men bör utifrån sitt tydligt uttryckta perspektiv studera det förflutna ”hur det var” för att i nästa steg infoga erfarenheterna i dagsdebatten. I spänningen mellan dagens kulturpolitik och forskning som rör det förflutna uppstår en intressekonflikt.

Som forskare vid ett universitet har vi en skyldighet att verka för att politiska beslut efterföljs inom ramen för verksamheten. Däremot skiljer sig vår roll gentemot tjänstemännens genom att vi också har ansvar gentemot forskarsamhället och allmänheten på våra egna premisser. Ämnet ingår i en inomvetenskaplig kunskapsuppbyggnad som för att kunna vara dynamisk inte skall detaljstyras av politiska beslut. Historieskrivning skapas istället i spänningsfältet mellan samtidens syn, den vetenskapliga diskursen och källmaterialets egenskaper. Ensidig inriktning på politiska direktiv förlamar forskarens uppdrag att tänka utanför den rådande diskursens ramar. Ensidig inriktning på forskning isolerar å andra sidan arkeologin från samtiden.

Vad kan vi göra för att finna balansen mellan inomvetenskaplig stringens och en samtida etisk värdering bortom kortsiktiga politiska beslut? Inom fältet mångkultur är det nödvändigt att etnicitetsforskningens vunna förståelse för subjektivism och kontextualitet i identitetsskapandet får ett tydligare genomslag. Det gäller särskilt då man i den politiska retoriken understryker och skapar essentiella identiteter, för att konstruera en ny gemenskap. Den äldre uppfattningen om den homogena nationen överges till förmån för en lika begränsad syn på homogena objektifierade grupper.

Sociologen Gerd Baumann har problematiserat mångkulturdebatten genom att utgå från tre identiteter som kan sägas vara utgångsläge för de flesta konstruktioner av kulturell identitet (Baumann 1999). *Nation*, *etnicitet* och *religion* är områden som aktiveras för att ge samhällelig stabilitet. Baumann menar att vi inte kan komma ifrån de tre variablerna i den multikulturella gåtan. Insikten om att de alla är sociala konstruktioner och under ständig förändring kan emellertid utgöra en hjälp för analys och handling. Vi kan ständigt fokusera på sprickorna i den idealiserade historien och bryta upp essentiella definitioner. Genom att ständigt ställa obekväma frågor om minoriteter inom majoriteter exponeras dolda strukturer och man lyfter fram glömda grupper.

Statsvetaren och filosofen Seyla Benhabib har en liknande kritik av kulturell essentialism som Baumann (Benhabib 2004). Även om det är angeläget att minoriteter har rätt att bevara sin kulturella särart, tar hon tydlig ställning för en demokratisk grundsyn. Utifrån ett feministiskt perspektiv hävdar hon att acceptansen

av individens önskningar står över gruppidentiteten. Det hon kallar ”pluralistiska strukturer” i mångkulturell anda får inte kränka tre normativa villkor. Den första är *egalitär ömsesidighet* (minoriteter och majoriteter har samma rättigheter), den andra *frivillig självtillskrivning* (staten får inte överlämna rätten att definiera medlemskapet till gruppen på individens bekostnad), och den tredje *frihet att träda ut och ansluta sig* (obegränsad rätt att lämna sin grupp eller att få vara medlem trots val som inte passar, t.ex. giftermål utanför gruppen) (Benhabib 2004:172).

För att kunna handla utifrån dessa principer formulerar Benhabib en *deliberativ demokratimodell*. En sådan både försvarar individens rätt att välja ett liv bortom en essentiell tillskrivning och minoriteter mot osynliggörande och förföljelse.

> ”Den deliberativa demokratimodellen är en modell med dubbla spår: den accepterar både juridisk reglering och direkta och indirekta statliga ingrepp i mångkulturella tvister, och den betraktar normativ dialog och strid i den civila offentligheten som väsentlig för en mångkulturell demokratisk statsform” (Benhabib 2004: 153).

Min ståndpunkt närmar sig en anti-essentialistisk och neo-modernistisk syn på hur kulturarvet kan brukas. Genom att erkänna att de människor som odlat jorden och begravt sina döda i det förflutna inte är ”Vi” och inte heller ”de Andra” öppnar man upp för en tolkning som inte kräver förankring i samtidens identiteter (Roslund 1993). Arkeologin blir en tydlig del av samtiden samtidigt som den inte kan användas för ”milt missbruk” av skilda intressegrupper. Kunskapen om historisk mångfald kan snarare ge förståelse för dagens mångkulturella situation. Det okända är värt att bevara och förstå, både de främmande kulturer som vi undersöker under markytan vi går på och de kulturer vi möter i dagens Sverige. Det är ett radikalt steg bort från både den nationella och den essentiella berättelsen. Individer kan frigöra sig från sina tillskrivna egenskaper, inte bara upprepa de tvingande kulturmönster som gruppidentiteter skapar. Genom att förklara och förstå främlingars situation i det förgångna öppnar vi för en diskussion om främlingskap idag. På så sätt kan vi ta vara på arkeologins verkligt emancipatoriska möjlighet.

En generell humanistisk syn på ”det mänskliga” kanske inte helt kan ersätta en nära gruppidentitet. Därtill är det perspektivet alltför abstrakt. I det moderna samhället är många invandrade från olika kultursfärer, med ursprung både inom och utom landet. För att uppnå en delaktighet kan man framhålla anknytningen till den plats man bor, en slags ”hembygd”. I kulturpolitiska projekt försöker man konstruera en medvetenhet och känsla för den plats man lever på i vardagen (Höstmöte 2002. Kulturmöten – i Sverige och världen 2003:9f.). Problemet är

dock att en geografisk identitet bygger på en känsla av närhet och tillhörighet, ett mått av nostalgi om man så vill. Ett projekt vid etnologiska institutionen, Lunds universitet bekräftade svårigheten att konstruera en ”hembygd”:

> ”Det visade sig att den lokala identiteten och hembygdskänslan var knuten till andra och ofta mycket personliga värderingar och erfarenheter. Den var helt enkelt mycket svår att skilja ut från ett större begrepp som jag skulle vilja kalla *kulturell identitet* och som förutom geografisk anknytning också innefattar till exempel social tillhörighet, yrke, kön etc. Den kulturella identiteten är framför allt grundad i känslan av tillhörighet, där minnen av händelser, lukter, smaker och ljud spelar stor roll” (Salomonsson 1993:116).

Emotioner och kulturell identitet ersätts inte med rumslig tillhörighet förrän efter ett par generationer, om det någonsin blir fallet. Kanske är istället släktskap (bättre formulerat med den engelska termen *kinship*) en känslomässig ersättning för andra gruppidentiteter bortom essentialismen? I familjekretsen finns en kulturell centrifugalkraft som kan öka medvetenheten om det egna mångkulturella förflutna, vare sig det är som ingiften eller genom resor utanför den trygga gemenskapen. Samtidigt finns känslan av samhörighet som inte tar sig territoriellt uttryck.

I början av denna artikel pekade jag på den vallonska invandringen under 1600-talet och den ryska vid början av 1800-talet som uppenbarligen traderats på olika sätt. Den vallonska identiteten har varit ömt omhuldad och passade in i industrialismens lyckosaga. De ryska krigsfångarna hade inte samma förutsättning att bibehålla och regenerera sin härkomst i det nya landet. Integrationen i vår heterogena historia är svag och passar inte i en harmoniserande retorik. Ett forskningsprojekt med inriktning på de belgiska hantverkarnas materiella kultur är frestande för en historisk arkeolog. Men för att anknyta till Gerd Baumanns uppmaning är det kanske grupper som de 800 ryssarna som behöver vår uppmärksamhet i det förflutna? Vid sidan om de framgångsrika intressegrupper som format bilden av vallonerna som industrialismens dynamiska föråkare måste marginaliserade människor och dolda maktstrukturer bli uppmärksammade. Så är det även för perioder än längre tillbaka i tiden. Vad innebär dessa ståndpunkter för arkeologin?

Som framgått har jag argumenterat för både en inomvetenskaplig och en utomvetenskaplig kritik. Den ena framhåller vikten av att granska alla tolkningar av det mångkulturella förflutna när det används i retoriskt syfte. Som professionell arkeolog kan man inte låta ämnet förenklas och harmoniseras utifrån samtida trender. Den andra rör en etisk användning av arkeologin utifrån den mångkulturella diskursen som inkorporerats i kulturarvspolitiken idag. Det går att ha ett

kritiskt perspektiv på kulturmöten och samtidigt poängtera att människor alltid har befunnit sig i ett permanent tillstånd av kontakt. Av vikt är att visa på hur maktrelationer, kulturella strategier, identiteters subjektiva natur, aggression och förhandling formade tillvaron. Istället för att enligt den kulturhistoriska skolans tradition söka efter avgränsade kulturgrupper kan vi studera kulturmötet som kontextberoende process. I det arkeologiska källmaterialet kan vi söka efter hybrider och vara uppmärksamma på frånvaron och närvaron av etniska idiom. Vad vi framför allt kan göra för att aktivera arkeologin i den mångkulturella dialogen är att visa på mångfalden i mänskliga kulturmönster.

Vi som ska formulera det konkreta innehållet i en arkeologi inriktad på sociala och kulturella identiteter kommer obönhörligen att tvingas ta ställning till historiens harmonisering och gruppers essentialisering. Det ska bli mycket intressant att se hur det bångstyriga förflutna kommer att brukas politiskt för att inpassa det bland vår tids nya myter.

Tack till Aje Carlbom och Per-Markku Ristilammi för litteraturtips och givande samtal om skiftande perspektiv på mångkultur. Tack även till Gunnar Alsmark och Jes Wienberg som kritiskt granskat texten och med sina kommentarer förbättrat innehållet. Åsikterna som framförs skall helt tillskrivas författaren.

Referenser

Arcifa, L. 2004. Nuovi dati riguardanti la ceramica di età islamica nella Sicilia. *La Sicile à l'époque islamique. Questions de méthode et renouvellement récent des problématiques*. Mélanges de l'École française de Rome, Tome 116–1. Rom: École française de Rome.

Arne, T. J. 1914. *La Suède et l'Orient. Études archéologiques sur les relations de la Suède et l'Orient pendant l'age des Vikings*. Uppsala: K. W. Appelberg.

Baumann, G. 1999. *The multicultural riddle – Rethinking national, ethnic and religious identities*. New York/London: Routledge.

Benhabib, S. 2004. *Jämlikhet och mångfald. Demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*. Göteborg: Daidalos.

Boone, J. L. 1994. Rural settlement and Islamization: the evidence from Alcaria Longa. J. M. Campos, J. A. Pérez & F. Gómez (eds.) *Arquelogia en el Entorno del Bajo Guadiana: Actas del Encuentro de Arquelogia del suroeste*. Huelva: Univ. Huelva.

Boone, J. L. and N. L. Benco 1999. Islamic settlement in North Africa and the Iberian peninslula. *Annual Review of Anthropology* 28.

Brown, G. S. 2003. *The Norman conquest of Southern Italy and Sicily*. Jefferson: MacFarland & Co.

Carlbom, A. 2003. *The Imagined versus the Real Other: Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*. Lund Monographs in Social Anthropology 12. Lund: Sociologiska institutionen, Univ.

Cole, J. 1997. *The new racism in Europe. A Sicilian ethnography*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 107. Cambridge: Cambridge University Press.

Díaz-Andreu, M. 1996. Islamic archaeology and the origin of the Spanish nation. M. Díaz-Andreu & T. Champion (eds.) *Nationalism and archaeology in Europe*. London: UCL Press.

Egeland, H. 2003. Mangfoldsdoktrinen – et tema i den svenske kulturpolitikk. S. Sörlin (red.) *Kulturen i kunskapssamhället. Om kultursektorns tillväxt och kulturpolitikens utmaningar*. SISTER, Skrifter 6. Nora: Nya Doxa.

Glick, T. F. 1995. *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*. Manchester/New York: Manchester University Press.

Harding, T. 2004. *"Mångfald" i svensk kulturpolitik – reflektioner kring ett begrepps politiska betydelser*. www.isak.liu.se/begreppet_mangfald_3_th.pdf?node=119115 [Access 2005-11-14].

Hildebrand, H. 1898 – 1903. *Sveriges medeltid* III. Stockholm: Norstedts.

Hjärpe, J. 1998. Islam and Scandinavia – the problem of religious influence. E. Piltz (red.) *Byzantium and Islam in Scandinavia. Acts of a symposium at Uppsala university, June 15–16 1996*. Jonsered: Paul Åströms Förlag.

Hjärpe, J. 2002. Islam, Sverige och svensk Islam. K. Ådahl, S. Unge Sörling & V. Wessel (red.) *Sverige och den islamiska världen: ett svenskt kulturarv*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Höstmöte 2002. Kulturmöten – i Sverige och världen. Dokumentation från temadagen den 4 december och seminariedagen den 5 december. Riksantikvarieämbetet 2003. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.

Jansson, I. 1988. Wikingerzeitlicher orientalischer Import in Skandinavien. *Oldenburg-Wolin-Staraja Ladoga-Novgorod-Kiev. Handel und Handelsverbindungen im südlichen*

und östlichen Ostseeraum während des frühen Mittelalters. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission, Band 69. Mainz am Rhein: Zabern.
Johns, J. 2002. *Arabic administration in Norman Sicily : the royal diwan*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
Kulturarv är mångfald. Fördjupad omvärldsanalys för kulturmiljöområdet 2004. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
Lindberg, C. 2000. En dag på museet. G. Rystad, & S. Lundberg (red.) *Att möta främlingar*. Lund: Arkiv.
Macías, S. & C. Torres (eds.) 1998. *Portugal islâmico: os últimos sinais do Mediterrâneo*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
Maurici, F. 1999. *Breve storia degli Arabi in Sicilia*. Palermo: Flaccovio Editore.
Metcalfe, A. 2003. *Muslims and Christians i Norman Sicily. Arabic speakers and the end of Islam*. London/New York: RoutledgeCurzon.
Molinari, A. La Sicilia islamica: riflessioni sul passato e sul futuro della ricerca in campo archeologico. *La Sicile à l'époque islamique. Questions de méthode et renouvellement récent des problématiques*. Mélanges de l'École française de Rome, Tome 116–1. Rom: École française de Rome.
Nef, A. 2004. Jalons pour de nouvelles interrogations sur l'histoire de la Sicile islamique: les sources écrites. *La Sicile à l'époque islamique. Questions de méthode et renouvellement récent des problématiques*. Mélanges de l'École française de Rome, Tome 116–1. Rom: École française de Rome.
Piltz, E. 1998. *Byzantium and Islam in Scandinavia. Acts of a symposium at Uppsala university, June 15–16 1996*. Jonsered: Paul Åströms Förlag.
Richert, A. (red.). 1985. *Islam : konst och kultur = Islam : art and culture*. Stockholm: Statens Historiska Museum.
Roslund, M. 1993. Det finns inga svenska dösar. *Sydsvenska Dagbladet* 29 juni 1993.
Roslund, M. 2001. *Gäster i huset. Kulturell överföring mellan slaver och skandinaver 900 till 1300.* Skrifter utgivna av Vetenskapssocieten i Lund, 92. Lund: Vetenskapssocieteten i Lund.
Salomonsson, A. 1993. Om regionalitetens anatomi. P. Duelund, (red.) *Kulturens brug eller misbrug. Om kultur og regionaludvikling i Norden. Mål, erfaringer, muligheder*. NordREFO 1993:2. Stockholm: Nordiskt institut för regionalpolitisk forskning.
Shalem, A. 1996. *Islam Christianized. Islamic portable objects in the Medieval church treasuries of the Latin West*. Ars faciendi 7. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang.
Shalem, A. 2004. *The Oliphant : Islamic objects in historical context*. Islamic history and civilization. Studies and texts 54. Leiden: Brill.
Svanberg, I. & M. Tydén 1992. *Tusen år av invandring. En svensk kulturhistoria*. Stockholm: Gidlund.
Tegnér, G. 2002. Den gåtfulla olifanten. K. Ådahl, S. Unge Sörling & V. Wessel (red.) *Sverige och den islamiska världen: ett svenskt kulturarv*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
Vakil, A. 2003. The crusader heritage. Portugal and Islam from colonial to post-colonial identities. R. S. Peckham (ed.) *Rethinking heritage. Cultures and politics in Europe*. London/New York: I. B. Tauris.

Wallerström, T. 2006. Arkeologin och kampen om land och vatten. Personliga reflektioner kring ett bruk av det förflutna i Nordskandinavien. B. Petersson & P. Skoglund (red.) *Arkeologi och identitet* (denna volym).

Valor Piechotta, M. 1993. Medieval archaeology in Spain: a short appraisal. H. Andersson & J. Wienberg (eds.) *The study of medieval archaeology. European symposium for teachers of medieval archaeology. Lund 11–15 June 1990*. Lund Studies in Medieval Archaeology 13. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Ådahl, K., S. Unge Sörling & V. Wessel (red.). 2002. *Sverige och den islamiska världen: ett svenskt kulturarv*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.