

Döden och identiteten

Gravar och begravningar som kulturell kommunikation

EVA REIMERS, fil.dr, forskarassistent vid Institutionen för kultur och medier, Umeå universitet. Disputerade 1995 på *Dopet som kult och kultur. Bilder av dopet i dopsamtal och föräldraintervjuer. Forskningsintresse: riters form, förändring och betydelse i dagens Sverige.*

På Kvibergs begravningsplats – Europas näst största begravningsplats – finner man fält 83, ett begravningsfält som varit i bruk sedan 1989. På avstånd ser det ut som ett alldeles vanligt modernt svenskt begravningsfält, med långa rader av gravstenar i samma storlek.

Framför de flesta gravstenar finner man en liten plantering där det också står gravlyktor eller gravljus. Går man lite närmare och tittar mer noga inser man dock att enhetligheten döljer en mångfald. Av den segregering som råder i det svenska samhället, och som man kan finna så tydligt i Kortedala och Bergsjön bara någon kilometer bort, finns här inget kvar. Gravvårdarnas inskriptioner vittnar om att här ligger människor från en rad olika länder.

Genom att beskriva och analysera fält 83 och tre invandrabegravningar, som jag var med vid i Göteborg hösten 1997, vill jag visa att begravningar och gravvårdar inte enbart är medel för att hantera sorg och saknad. De är dessutom kommunikativa symbolhandlingar med vars hjälp människor konstruerar och uttrycker individers och kollektivs etniska och kulturella identitet¹.

DÖDEN, RITEN OCH IDENTITETEN

Döden är det främsta hotet såväl mot människans individuella som hennes kollektiva identitet. I samband med ett dödsfall blir det omöjligt att blunda för att allt i livet är ändligt. Flera olika forskare (t.ex. Gennep 1960, Myerhoff 1984) menar att det är just därför som döden i alla tider och i alla kulturer omgivits av en mängd olika riter (Ariés 1978). Riter äger förmågan att kunna förbinda dess deltagare både med varandra och med sammanhang och kol-

lektiv utöver dem själva, t.ex. anförvanter på andra platser, förfäder och de ännu ofödda. Detta gör att riter kan bemöta och ta udden av det hot som döden utgör mot föreställningen om en varaktig identitet (Myerhoff 1984:306). I och genom riter förankras såväl den döde som de efterlevande dels i en specifik och gemensam kultur, och dels i ett specifikt livsmönster och värdesystem, som antas leva vidare oavsett om individerna faller ifrån. Människors deltagande i begravningar kan därför, förutom att vara ett sätt att visa respekt för den döda och uttrycka stöd för de närmaste, ses som en del i individers och kollektivs identitetskonstruktion. Den mest grundläggande förutsättningen för att människor ska kunna uppfatta tillvaron som verklig och beständig är att många delar samma uppfattning om hur den i grunden är beskaffad (Berger & Luckmann 1966/71). Dödens intrång i det mänskliga livet innebär att denna gemensamma verklighetskonstruktion utsätts för ett av sina absolut starkaste hot. Om alla är dödliga, hur är det då med verkligheten, de värden vi hyllar, den historia vi är en del av? Är detta, i likhet med individen, också bara flyktiga ting? Riten säger oss att så är inte fallet.

Olika kulturer och religioner har olika riter. Man gravsätter på ett sätt inom islam och på ett annat inom katolsk kristendom. De riter muslimer från Bosnien utför uppvisar likheter med, men också avsevärda skillnader från, hur muslimer från Iran tar farväl av sina döda. På ett likartat sätt finns det en gemensam ram för alla katolska begravningar. Inom denna ram finner man dock sådant som är specifikt för olika nationella och etniska grupper. Hur människor väljer att ta farväl av sina döda, och hur de väljer att minnas dem kan därför ses som en del av såväl individers

som kollektivs självpresentation (Goffman 1967). Tom Driver (1991:37) skriver "To ritualize is to make oneself present". I och genom riten visar människor i vilket sammanhang de hör hemma och vilka de är. Riter är inte enbart medel att dramatiska grundläggande värden. De är också performativer (Austin 1962/1976), dvs. handlingar som åstadkommer någonting. Det innebär att de inte enbart visar upp den identitet som människor vill tillskriva sig själva, utan att de också verkligen ger deltagarna denna identitet.

För att beskriva hur detta går till har jag valt att fokusera mig på invandrabegravningar och invandrares gravplatser. Jag menar att begravningssederna kan antas vara speciellt viktiga för identitetskonstruktionen hos människor som lever i ett samhälle som ger liten eller ingen bekräftelse av gruppens traditionella värden, normer och statusförhållanden. Denna brist på bekräftelse blir tydligt när någon i kollektivet dör, vilket gör att begravningsriten kan ses som medel för att befästa en identitet och en förankring som ständigt ifrågasätts av den dominerande omgivande kulturen. Etnisk identitet betraktas inte här essentiellt, som en given egenskap, utan som en del av individers och kollektivs repertoar av identitetsmarkörer (Barth 1969/1994: 9–38). Därför fokuserar jag studien till situationer där etnisk eller kulturell identitet aktualiseras, för att utifrån dessa beskriva hur etniska gränser upprättas och befästs, men också reduceras. Vid analys av gravvårdar och begravningspraktiker har jag därför sökt att identifiera såväl gränsbevarande som gränsreducerande processer, men också hur nya gränser etableras, både gentemot det arv man burit med sig till Sverige och gentemot det svenska. Begreppet gränsbevarande praktik har jag hämtat från

Barth (1969/1994:9–38). Hans användning av begreppet är tillämpligt för praktiker där människor betonar aspekter av sin identitet som skiljer sig från det svenska. Förutom dessa har jag funnit praktiker där människor använder symbolhandlingar som uttrycker svensk identitet och praktiker där den medfödda etniska identiteten tonas ner. För dessa har jag använt termen gränsreducerande praktiker. Jag är medveten om att denna term endast täcker en aspekt av dessa handlingar, eftersom de också kan betraktas som praktiker vilka upprättar nya gränser.

BEGRAVNINGSPLATSEN

Gravfält 83 på Kvibergs begravningsplats kan, i likhet med alla begravningsplatser (Myer 1993:3), ses som något mer än en

plats samhället avskilt för gravsättning av våra döda. Den kan också betraktas som en kulturell text om samhället och om de individer som blivit gravsatta på begravningsplatsen.

Bild 1 och 2 visar tre gravar i två olika rader på fält 83. På bägge bilderna ser vi en svensk grav flankerad av gravar som visar att den döda har ett annat ursprung än det svenska. *Johanssons familjegrav* (bild 1), i vilken *Arne* vilar, framstår som en vanlig nutida svensk grav. Gravstenen är av bohusgranit och har två symboler: ett kors och en ros. I planteringen framför gravvården finner man ljung, en vinterkrans, gravlykta och gravljus. Graven till vänster har också den typiskt svenska symboler och en likartad plantering. Liksom den förra tycks den vara en familjegrav, i det här fallet för familjen *Iskrenovic*. Namnet antyder ett serbiskt ursprung². Till höger

Bild 2.

om *Johanssons familjegrav* står ännu en gravvård i bohusgranit. Den har en inskription på kinesiska som anger den dödas flicknamn och namn som gift, och när och var hon föddes och dog. Hennes namn betyder ros, vilket kan förklara valet av symbol över texten. På bägge sidor om den svenska graven på bild 2 står svarta gravstenar med inskriptioner på persiska. Förutom namn och datum för födelse och död står också, i enlighet med iransk sed, en minnesdikt. I planteringarna framför gravvårdarna finns olika blommor och vita gravlyktor. I alla lyktor brinner ljus. På det här viset kan man fortsätta att beskriva fält 83. Gravvårdar resta över människor från olika länder står sida vid sida, rad upp och rad ner.

Den plats där man begraver sina döda är den plats där man menar sig höra hemma (Berglund 1994:57–58). Man ser det tydligt på äldre svenska kyrkogårdar

där generation efter generation ligger begravda sida vid sida. I dag, när människor är mindre stationära än tidigare, är det vanligt att stoftet av döda skickas "hem" för att begravas på samma kyrkogård som förfäderna. Också för många invandrargrupper är det naturligt att skicka hem de döda. Det gäller exempelvis för turkarna, vilka har en speciell begravningskassa och en utbyggd organisation för att de döda ska få begravas i Turkiet. Den serb-ortodoxe prästen i Göteborg, fader Dragan, berättade att de flesta serber tidigare repatrierade sina döda, men att detta ändrades i och med konflikten i forna Jugoslavien så att de flesta nu begravs i Sverige. Beslutet att gravsätta i Sverige blir därmed ett uttryck för att man inte längre tror, önskar eller kan vända tillbaka till det land man utvandrat ifrån. Dödsfallet och graven förankrar anhöriga och vänner i den nya kulturen. På så vis kommer graven,

oavsett dess utformning, att fungera som en gränsreducerande praktik.

Eftersom texten på många gravstenar är på annat språk än svenska säger dessa stenar en svensk betraktare föga om vem som är gravsatt i graven. Det gäller inte minst gravvårdar med text på ett annat alfabet. Språket är en grundläggande byggsten i den kulturella identiteten (Nash 1989/1996:26). Inte sällan sammanfaller språkområde och kulturområde. Genom valet av ett annat språk än svenskan bekräfts att den döde har en, från den svenska, avvikande identitet. Men också på gravvårdar som man som svensk kan förstå finner man etniska markörer. På flera gravvårdar anges födelseort, exempelvis Bogota, Abadan – Iran eller Libanon. Det kan också förekomma på svenska gravvårdar, dock inte på någon av de svenska gravvårdarna på fält 83. Den dödes härkomst såsom svensk tas nämligen för givet och det är därför endast avvikelser från detta som anges.

Flera gravvårdar blandar symboler. Det finns gravvårdar med text på två olika alfabet, eller på två olika språk. På många invandrargravar finner man samma kors, ros, linnea, duva eller soluppgång som är vanlig på svenska gravvårdar. Även om detta inkorporerande av typiskt svenska gravvårdsschabloner i många fall är betingat av ekonomiska och institutionella skäl³ – de redan färdiga schablonerna är helt enkelt billigare än specialbeställda – kan de ses som uttryck för en blandad identitet med drag både av det svenska och det icke-svenska. Detsamma gäller gravlyktor. Denna sed introducerades i Sverige under 1940-talet och har nu blivit utmärkande för svensk gravvårdssed (Rehnberg 1965).

I rabatten på vissa gravar har anhöriga ställt sidenblommor. Detta är givetvis

praktiskt eftersom de kräver minimal skötsel. Det är också ett tecken på avvikelser från det traditionellt svenska. Det är nämligen ovanligt med sidenblommor vid någon av de gravvårdar som bär svenska namn. Det förekommer dock, och kan då ses som ett uttryck för hur praktiker från olika kulturer inte bara används av invandrare för att uttrycka tillhörighet respektive avstånd från det svenska. Också svenskar inkorporerar nya symboler och praktiker. Ett annat exempel på detta är *Sven-Åke Liljeblads* gravvård, vilken på sydeuropeiskt maner är försedd med foto. Ytterligare exempel på gränsreducering och uppkomst av nya seder är bruket att, oavsett etniskt eller kulturellt ursprung, använda hjärtformade gravvårdar för barngravar. Oavsett nationellt ursprung signalerar den hjärtformade graven att det är ett barn som dött. Sammantaget visar detta hur mångkulturella begravningsplatser, såsom fält 83, befinner sig i ett spänningsfält mellan att bevara det traditionella och en önskan att inkorporera nya element i tidigare sedvänjor.

BEGRAVNINGSPLATSEN SOM SAMHÄLLSSPEGEL

Andelen första eller andra generationens invandrare uppgår i Göteborg till cirka trettio procent (SCB 1996). På fält 83 uppskattar jag denna andel till cirka sextiofem procent. En tänkbar förklaring till denna överrepresentation är att man inom begravningsplatsens upptagningsområde finner flera invandrantäta delar av Göteborg, men också att fältet endast är avsett för jordbegravningar. Cirka sjuttio procent av alla begravningar i Göteborg är kremeringar. Eftersom man inom katolsk och ortodox kristendom, och inom islam

sällan kremerar sina döda blir andelen invandrare bland jordbegravningarna relativt sett hög. Dessutom kan man anta att många svenskar redan har gravrätter på andra begravningsplatser och alltså inte gravsätts på ett nytt fält som detta.

Som beskrivits ovan har inga gravvårdar på fält 83 tillåtit ta mer plats eller utmärka sig över någon annan. I det avseendet skiljer det sig markant från många äldre kyrkogårdar där social rang och ekonomisk ställning återspeglas i storlek och form på gravvården (Åkesson 1997:136–137). Dyliga sociala markeringar är dock inte längre förenliga med vad som i begravningslagen benämns "god gravkultur" (Carlsson & Schött 1991:174–179). Denna föreskriver i stället att gravvårdar ska hållas inom vissa tydliga ramar och mått. Detta är givetvis också av praktisk betydelse, eftersom en gräsbevuxen begravningsplats där gravvårdarna står i raka rader blir betydligt mer lättskött än en där gravrättsinnehavarna tillåts breda ut sig.

Skillnaden mellan olika tiders gravplatskultur framgår tydligt vid en jämförelse mellan Kvibergs begravningsplats och den cirka hundra år äldre Östra kyrkogården. I en broschyr utgiven av kyrkogårdsförvaltningen kan man om Östra kyrkogården läsa "Mest uppmärksammas är den västra kullen med sina ståtliga gravmonument. De flesta av dem är resta över göteborgare som varit verksamma inom handel, industri och sjöfart. Många av dem har genom frikostiga donationer varit med och format Göteborg." (Göteborgs kyrkogårdsförvaltning: 4) I beskrivningen av Kvibergs kyrkogård är det dock det internationella inslaget, med ett brittiskt, ett tyskt och ett lettiskt område, som betonas. Dessa nationella gravfält kan ses som uttryck för segregering, där olika nationaliteter hålls isär också efter döden. Till

skillnad från de nationella gravfälten är fält 83 ett internationellt gravfält. Ett noggrannare studium av enskilda gravvårdar visar att såväl den likhet mellan alla människor som den goda gravkulturen sökt uppnå, samt den segregering som uttrycks genom nationella gravfält, håller på att uppluckras. Trots likheter i form och storlek visar gravvårdarnas texter och symboler på en kulturell och religiös mångfald och heterogenitet som troligen är tämligen ny för det svenska samhället.

Fält 83 visar att samhället håller på att förändras. Om gravvårdar tidigare, som i Östra kyrkogårdens fall, använts för att markera social status och bekräfta samhällets sociala stratifiering, kan man i stället förstå fält 83 som ett uttryck för, och därmed som en rituell bekräftelse av, den etniska mångfald som i dag kännetecknar Göteborg. Östra befäster klassamhället, medan Kviberg befäster det nya mångkulturella Sverige.

NÅGRA BEGRAVNINGAR

Det är inte enbart gravvårdar som kan förstås som gränsbevarande respektive gränsreducerande praktiker. Detsamma gäller för begravingar. Under en tids fältarbete där jag följt representanter från olika begravningsbyråer i deras arbete har jag varit med vid begravingar där i stort sett varje moment och handling avvikit från svensk begravingssed. Jag har också deltagit vid begravingar där man blandat praktiker från svensk och annan begravingssed, samt vid begravingar där den icke-svenska bakgrunden på ett medvetet sätt tonats ner. Nedan ger jag exempel på tre begravingar som skiljer sig åt med avseende på förekomst av gränsbevarande respektive gränsreducerande praktiker.

EN KATOLSK BEGRAVNINGSMÄSSA AV
CHILENARE SOM SKA
GRAVSÄTTAS I SITT HEMLAND

Den första begravningen var en begravningsmässa i den katolska Kristus Konungens kyrka i centrala Göteborg. Mässan hölls över en sextiosjuårig man som kommit till Sverige från Chile. Gravsättningen skedde i Chile, dit kroppen flögs en kort tid efter begravningen. Denna begravning kan, både i enskildheter och i stort, ses som gränsbevarande i den meningen att det var den katolska (och därmed chilenska) identiteten som aktualiserades och befästes. Det började redan med tillkännagivandet av dödsfallet och begravningen. Svensk praxis är annons i tidningen. Här annonserades begravningen genom den spanskspråkiga närradion. Detta ledde i sin tur till att den dödes f.d. arbetsgivare inte blev informerad och alltså saknade förutsättningar för att visa sitt deltagande.

Den mest slående skillnaden från svensk sed⁴ var platsen och liturgin för begravningen. Oavsett personlig religiös övertygelse, ligger det en symbolisk betydelse i den religiösa ram som människor väljer för livets olika övergångsriter. Sverige beskrivs ofta som ett av världens mest sekulariserade länder (Berger 1992:31–32, Pettersson 1988:76–83). Trots det väljer nittio procent (Bromander & Straarup 1998) en begravning enligt Svenska kyrkans ordning. Orsaken till det är troligen inte en plötsligt påkommen religiositet, utan kan förstås utifrån Svenska kyrkans symboliska betydelse. Man väljer en begravning enligt samma mönster som förfäderna, och förenas därmed med alla som begravts på samma sätt. Riten bekräftar den dödes och de sörjandes delaktighet i en svensk kultur. På samma sätt fungerar

en katolsk begravningsgudstjänst som ett sätt att uttrycka tillhörighet till den katolska gemenskapen, vilken i det här fallet också innefattar en chilensk identitet. Begravningen skedde i form av begravningsmässa. Detta är mycket vanligt i katolska länder, men ytterst ovanligt i svenskkyrkliga begravningar. Typiskt katolska drag var den klocka som ringde vid transsubstantiationen, att prästen tog emot nattvardsgåvorna i bägge gestalterna, och förekomsten av vigvatten och rökelse. Också prästens liturgiska dräkt – en mässhake i guldbrokad – var annorlunda än den för svenskkyrkliga begravningar typiska vita rocklinen och svarta stolan. Att det var mässa ledde till att gudstjänsten också blev längre än vanligt. En svensk begravning pågår sällan längre än trettio minuter. Denna varade i femtio minuter.

En annan iögonfallande avvikelse från svensk sed var den form av likvaka som hölls innan begravningsgudstjänstens början.⁵ Kistan var då öppen och i en innerkista av zink låg den balsamerade, i egna kläder klädda kroppen. Innerkistan berodde på att det krävs zinkkista för flygtransporter av lik. Närmast anhöriga anlände till kyrkan fyrtiofem minuter före begravningen. De gick fram till kistan, satte sig på knä och grät ljudligt. Efter dessa kom ytterligare gäster i strid ström. De flesta doppade fingrarna i vigvattnet vid dörren, korsade sig och gick fram till kistan för att se den döde och hälsa på de närmaste. Närmast anhöriga stod på knä vid kistan. De grät och rörde vid den döde.

Fem minuter innan begravningen stängde begravningsbyråns representant locket på kistan. Det hade då kommit nittio gäster, men människor fortsatte komma tills cirka tjugo minuter in på begravningen. Antalet gäster uppgick då

till hundrafemtio personer. Jämfört med en svensk normalbegravning som enligt Åkesson kännetecknas av dödens initimering och små, privata begravningar (1997:124–126) var antalet gäster mycket stort. Flera gäster gick ut och in i kyrkan under gudstjänstens gång. Denna rörelse i kyrkan både före och under begravningsgudstjänsten skiljde sig markant från svensk sed där gästerna kommer in i kyrkan/kapellet först i och med att gudstjänsten inleds och där var och en sitter still på sin plats under hela gudstjänsten.

De flesta gäster bar med sig blommor som de placerade vid kistan. Det vanliga brukar annars vara att man antingen låter blomsteraffären leverera blommorna eller lämnar dem till begravningsbyråns representant. Denne antecknar vem blomman är ifrån och placerar den konstfullt kring kistan. Det är heller inte vanligt att man, som vid den här begravningen, själv bär ut sin blomma eller krans för vidare transport till begravningsplatsen. Trots dessa avvikelser, var det just i fråga om blomsterhyllning som man kunde urskilja vissa gränsreducerande drag. Om representanten mötte gästerna vid dörren och visade att han ville ta hand om blommorna, lämnade de dem till honom. Om han var upptagen med något annat och inte mötte vid dörren bar gästerna själva fram blommorna. Representantens anteckningar över text på blommornas band och kort sammanställs senare till en s.k. kransförteckning, som anhöriga får som minne av begravningen. Det var inte troligt att anhöriga i det här fallet efterfrågat en sådan, men eftersom det hörde till byråns service, kom de att få en. Detta är ett exempel på hur begravningsbyråns praxis påverkar inte bara själva begravningen, utan också det konkreta minnet av händelsen. Dessa praktiker framstår som

gränsreducerande och signalerade att även om det mesta avvek från svensk praxis, var det trots allt i Sverige vi befann oss.

Gudstjänsten var utan psalmsång eller annan musik. Detta skiljer sig inte bara från begravningar enligt svenska kyrkans ordning, där man sjunger minst två psalmer. Vid de katolska begravningar jag deltagit i har man i regel haft åtminstone in- och utgångsmusik. Via begravningsbyrån fick jag veta att avsaknaden av musik vid just denna begravning berodde på att varken anhöriga eller begravningsbyrån visste att de var tvungna att särskilt säga till om medverkan av organist. Det var alltså institutionellt betingat.

Eftersom den döde skulle gravsättas i Chile var det ingen gravsättning i anslutning till mässan. Kistan bars dock ut ur kyrkan till en begravningsbil som tog den till ett begravningskapell. Dit kom också de flesta begravningsgästerna i en abonnerad buss. Kistan bars till kapellets kylrum och kördes sedan ut på en bår. Gästerna samlades i en halvcirkel runt kistan och sonen till den döde sade några få ord. Kistan kördes sedan åter in i kylrummet. Denna samling ersatte delvis gravsättningen. Tack vare den fick gästerna möjlighet både att följa kistan ut ur kyrkan och att följa den till en begravningsplats. Denna ritens tredje del kan ses som en direkt konsekvens av exilsituationen. Till skillnad från en vanlig gravsättning var ingen präst närvarande.

Begravningen kan ses som ett exempel på hur begravningsriter kan fungera som medel för att upprätta gränser gentemot den omgivande kulturen och på så vis förstärka den identitet som härrör från den kultur varifrån de sörjande har sitt ursprung. Eftersom en chilensk identitet i Chile inte är detsamma som en chilensk identitet i Sverige (Olsson 1995:243–

244), är det dock troligt att denna gudstjänst inte bara skiljer sig från en svensk normalbegravning utan också från hur en normalbegravning i Chile genomförs. Även om den identitet som lyfts fram i gudstjänsten är en chilensk identitet, är den en chilensk identitet i Sverige.

EN KATOLSK POLSKA SOM VARIT VÄL FÖRANKRAD I SVERIGE

I den andra begravningen – också det en katolsk mässa i Kristus Konungens kyrka – blandades gränsbevarande och gränsreducerande praktiker på ett sådant sätt att den kom att uttrycka en identitet med drag både av den dödas ursprung och den svenska kultur i vilken hon länge levte. Den döda var en femtiosexårig kvinna med polskt ursprung. Kroppen kremerades och gravsattes senare på en begravningsplats i Göteborg.

Till skillnad från den tidigare beskrivna chilenska begravningen annonserades denna begravning med en dödsannons. Kistlocket var stängt och försett med en s.k. kistdekoration. Runt kistan hade begravningsbyråns representant placerat ut kransar och begravningsbuketter som levererats till kyrkan i förväg. Vissa blomsterband och kort hade svensk text, medan andra var skrivna på polska.

Närmast anhöriga kom till kyrkan en halvtimme innan begravningen. De korsade sig och gick fram till kistan. De följdes snart av fler begravningsgäster. I stort sett alla hade med sig blommor som de själva bar fram till kistan. Största delen av de tidiga gästerna föreföll vara polacker, medan de som kom strax innan begravningens början föreföll vara svenskar. Till skillnad från de tidigt komna gästerna lämnade dessa sina buketter till begravnings-

ningsbyråns representant. Alla gäster – åttio personer – var på plats när gudstjänsten började. Ungefär hälften föreföll vara svenskar och hälften polacker.

I likhet med den föregående begravningen var det platsen och liturgin som avvek tydligast från svensk begravnings-sed. En polsk och en svensk präst hade tillsammans hand om gudstjänsten. Liksom prästerna vid samtliga katolska begravningar jag besökt där den döda haft polskt ursprung, bar de lila liturgisk dräkt. Efter ingångsmusik inleddes mässan med att den polske prästen gick fram till läspulpeten och sade något på polska. Han översatte till svenska och berättade att det skulle bli mässa, att mässdelen skulle läsas på svenska medan bibelläsningar och överlåtelse skulle framföras på både polska och svenska. Inför vigvattnet och spridningen av rökelse förklarade den svenske prästen vad dessa moment symboliserade.

Gudstjänsten inramades av preludium och postludium. Dessutom sjöng man Sveriges vanligaste begravningspsalm (Bäckström 1992:12–13), dvs. *Blott en dag*. Som brukligt då gästerna inte ska delta vid gravsättningen, inbjöds de att i slutet av gudstjänsten gå fram till kistan för tyst farväl. Närmast anhöriga tog avsked först. Begravningsbyråns representant ställde sig, som han brukar, i mittgången för att ge övriga gäster tecken när de kunde gå fram för avsked. De flesta struntade dock i hans anvisningar och gick fram utan någon synbar ordning.

Efter postludiet höll en av den dödas systrar, med handen på kistan, ett tal på polska. Efter talet uppstod en viss osäkerhet, som bröts när den svenske prästen sade att begravningen nu var slut. Några gäster reste sig och gick. Andra gick fram till kistan, och några gick till systrarna

för att ge kondoleanser. Begravningen tog cirka sextio minuter.

Jag menar att begravningen kommunicerade en identitet och tillhörighet som blandade det polska och det svenska. Den döda och det sammanhang hon förankrades i bar drag både av hennes polska ursprung och hennes liv i Sverige. Denna blandning framträdde i att gudstjänsten hölls på två språk, där två präster representerade två olika sidor hos den döda. Hennes polska ursprung kommunicerades genom platsen och ordningen för begravningen, genom den polske prästen och de polska begravningsgästerna. Hennes svenska liv och identitet kommunicerades genom det stängda kistlocket, den svenske prästen, de förklaringar som gavs angående olika moment i mässan, de svenska begravningsgästerna, gruppen av arbetskamrater och psalmvalet. Begravningen kan därmed beskrivas som en kombination av gränsbevarande och gränsreducerande praktiker. Samtidigt som dess budskap blir både polskt och svenskt, blir det också varken polskt eller svenskt. Två identiteter förenas, befästs och hyllas i en och samma rit.

EN SVENSK MORMON FRÅN POLEN

Den tredje begravningen framhöll varken den dödas ursprung eller hennes liv i Sverige. I stället var det den identitet hon själv valt, nämligen att vara mormon, som lyftes fram och befästes. Den döda var en åttiofyraårig kvinna som var född i Polen och som levt drygt hälften av sitt liv i Sverige. Hon var född katolik, men hade i Sverige konverterat till mormonismen. Begravningsgudstjänsten ägde rum i ett av de två begravningskapellen på Kvibergs

begravningsplats, och hon gravsattes på gravfält 83.

I enlighet med svensk sed föregicks begravningen av en dödsannons. Både gästernas sätt att använda blommor för att uttrycka band med den döda och blomstergården kring kistan var i enlighet med svensk sed. Då gästerna gick in i kapellet fick de ett tryckt program. Detta är praxis vid begravingar i den här delen av landet, men förekom sällan vid de invandrabegravingar där jag deltagit. För den någorlunda insatta signalerade programmets framsida att det var en mormonbegravning. Stilen på den av Thorvaldens inspirerade Kristusbilden återfinns på de flesta publikationer från Jesu Kristis kyrka av Sista Dagars Heliga, dvs. mormonernas kyrka. För övrigt innehöll framsidan samma information som begravningsprogram brukar innehålla, namn och födelse- respektive dödsdata, samt plats och datum för begravningen. Programmet visade att gudstjänsten skulle inledas med ingångsmusik i form av den välkända frikyrkopsalmen *O store Gud*. Detta är en svensk psalm, men också en av de mest sjungna psalmerna i USA. Programmet visade att flera personer skulle tala under begravningen, något som skiljer sig från svensk praxis där prästen i regel är den enda aktören. Ingenstans i programmet återfanns den vanligen förekommande rubriken "begravningsakt". I stället var begravningen uppdelad i delarna *Välkomstord*, *Bön*, *Tal* och *Bön*. I likhet med de flesta svenska begravingar angavs två psalmer. Ingen av dem var från den svenska psalmboken. En ovanlig detalj var att det också skulle spelas ett solostycke på dragspel.

Organist, församlingens biskop och bärarna anlände fyrtio minuter innan begravningen. Biskopen bad vaktmästaren

placera fyra stolar, på rad, vända mot begravningsgästerna, till höger om kistan. En kvart innan gudstjänsten kom närmast sörjande – två äldre män och en medelålders kvinna – in i kapellet. Innan de tog plats på första bänk på höger sida, studerade de blomstergården kring kistan. Övriga gäster väntade utanför tills vaktmästaren öppnade dörrarna. Majoriteten av de fyrtiofem gästerna placerade sig på vänster sida.

Biskopen bar inte liturgisk dräkt, utan var klädd i en vinröd kostym. Även om gudstjänsten i grova drag följde ordningen vid begravningar i Svenska kyrkan, var liturgin betydligt mer informell. De tre lekmännen medverkade med bön och minnesord och biskopen fungerade ungefär som en frikyrklig mötesledare genom att introducera övriga medverkande med orden "Nu ska broder NN . . ." och "Syster NN ska . . .".

Det sätt varpå begravningsgästerna rörde sig i rummet inför och under begravningsgudstjänsten följde svensk praxis, de väntade således med att gå in i kapellet tills dörrarna öppnades och i kapellet placerade de sig med vänner och bekanta på vänster sida och släkt på den högra. Det gällde också det sätt varpå de gick ut ur kapellet, med närmast anhöriga närmast kistan och övriga radvis framifrån. Till det gränsreducerande hörde givetvis också språket. Hela begravningen skedde på svenska. Biskopens tyska brytning antydde dock det gränsöverskridande och transnationella i den rörelse till vilken den döda och begravningsgästerna hörde.

De praktiker i begravningen som avvek från det för svenska begravningar typiska eller vanliga, kan tolkas som uttryck för en gentemot majoriteten avvikande identitet. I det här fallet handlade det om identiteten som mormon och tillhörigheten till en

rörelse med drag både av svensk frikyrko-tradition och amerikanskt fromhetsliv. Denna identitet är inte etniskt betingad, utan är en vald identitet. Det var det positiva i detta val som framhölls i såväl tal som sång. I sociologisk mening kan mormoner till stora delar, åtminstone i Sverige, betecknas som en sekt (Gustafsson 1991:93–97). Det var denna inte bara valda, utan också utvalda, från andra åtskilda, identiteten som lyftes fram i begravningen. Den dödas givna polska identitet aktualiserades aldrig, däremot kunde man genom dragsspelssolot mitt i gudstjänsten ana något av hennes personliga identitet. I sitt begravningstal förklarade biskopen dragspelets förekomst i gudstjänsten med att den döda tyckte så mycket om dragspelsmusik. I detta, och faktiskt enbart här, kom den dödas individuella identitet – den hon hade oavsett om hon varit mormon eller inte – till uttryck.

Också vid graven var det framför allt det mormonska som befastes. Psalmen var mormonsk och det förekom varken välsignelse eller fridshälsning. I sin helhet kan begravningen beskrivas som en yttre svensk ram, fylld med ett mormonskt innehåll. Det går att urskilja såväl gränsbevarande som gränsreducerande praktiker, men de handlingar som avviker från det typiskt svenska hänför sig inte till den dödas polska härkomst, utan till den identitet hon valt, nämligen att hon – liksom deltagarna i begravningen – var mormon.

DISKUSSION

För att förstå vad som kommuniceras genom enskilda gravvårdar, genom gravfält 83 i sin helhet och i de begravningar jag beskrivit kan man ta hjälp av Durkheims sätt att se på religiösa riter (1915/

1965). Riter betraktas då inte primärt som uttryck för och kommunikation av religiösa erfarenheter och föreställningar, utan som uttryck för sociala erfarenheter; för människors liv med varandra och de föreställningar de delar. Ritens kärna är "att människor samlas, att känslor upplevs gemensamt och uttrycks i gemensam handling" (ibid:431). Riter är medel varmed en social grupp periodvis bekräftar sig själv och görs medveten om sin moraliska enhet. Detta sker genom att det då människor samlas uppstår vad Durkheim kallar för "effervescence", dvs. ett tillstånd av starka känslor. Människor rörs och berörs på ett sådant sätt att livsenergin stimuleras, något som inte minst framstår som viktigt inför dödens realitet. Den främsta funktionen hos religiösa praktiker blir i detta perspektiv att hylla det egna kollektivet och att väcka lojalitet och starka känslor för detta kollektiv bland dess medlemmar.

Detta innebär att riter på ett icke-verbalt sätt talar om för människor var de hör hemma. Genom val av sätt att annonsera begravning, plats för begravning, officiant, ordning, blomstergård, kista, musik, gravvård osv. kommuniceras inte bara vem den döda var, utan också vilka de levande är och var de hör hemma. Människor samlas, och sett utifrån en svensk kontext är det vid många invandrabegravningar stora skaror som samlas, för att tillsammans förankras i ett speciellt kulturellt sammanhang. Vissa praktiker är institutionellt och organisatoriskt betingade. Det går inte alltid att få en begravning som är identiskt lik den begravning man skulle haft i hemlandet därför att begravningsväsende, byråkrati och begravningsbyråer fungerar på ett annorlunda sätt. Men oavsett om olika drag i riterna kring död och begravning är uttryck för medvetna val, kom-

municerar de något om gruppens självpresentation och utgör en del av dess identitetskonstruktion. Då denna identitetskonstruktion äger rum i en kontext där gruppen i någon mening uppfattar sig som annorlunda och "främmande" kan den knytas till Barths syn på konstruktion av etnisk identitet (1971:75). Etnisk identitet är enligt detta synsätt inte en fast egen-skap, utan något som aktualiseras och görs socialt relevant när människor deltar i kulturella särtraditioner.

Vid begravningen av den chilenske mannen görs det chilenska relevant genom att begravningen är katolsk, men också genom valet av språk, det sätt varpå begravningen annonseras, blommorna, sättet att relatera sig till kistan och den döde, valet av gravplats osv. Sammantaget gör detta att man som svensk deltagare inte känner sig delaktig i det som sker. Det upprättas en etnisk gräns mellan "vi" och "dom", där "vi" är den chilenska gruppen i Göteborg och "dom" är alla utanför denna grupp. Begravningen av den polska kvinnan hyllar och befäster en identitet som förenar det polska och det svenska. Samtidigt som vissa moment kommunicerar svensk respektive polsk identitet förenas de i ritens sammanhang på ett sådant sätt att det blir det polsk-svenska som hyllas och befästs. På så vis blir denna begravning till en konstruktion av ett nytt "vi", vilket innefattar både det svenska och det polska. Vid mormonbegravningen är det varken den givna och medfödda polska identiteten eller den i Sverige förvärvade svenska identiteten som lyfts fram, utan det är den valda och icke-etniska identiteten som mormon som hyllas och befästs som den dödas och de efterlevandes viktigaste komponent.

Att tolka begravningsplatser utifrån ett durkheimskt perspektiv låter sig inte göras

lika enkelt, eftersom vad man där möter är ritens produkt snarare än dess utförande. Inte desto mindre är begravningsplatser och gravvårdar tecken och markörer för identitet. De har en rituell funktion på så vis att de befäster det goda i den identitet man hade, och som de man var förbunden med fortfarande har. Den enskilda gravvården där man finner den dödas namn och symboliska uttryck för etnisk identitet, förankrar den döda i ett specifikt etniskt sammanhang.

Denna etniska identitet är dock inte alltid entydig eftersom det på en och samma gravvård kan förekomma symboler från olika kulturella sammanhang, så att gravvården, i likhet med den katolska begravningen av en polsk kvinna, blir en del av konstruktionen av en identitet med drag från olika kulturella sammanhang. På så vis används gravvården för att konstruera en ny, icke given eller självklar, kulturell identitet. Samtidigt befinner sig gravvården sida vid sida med andra gravvårdar, som fastän de är lika till form och storlek, uppvisar avvikande kulturella markörer. I sin helhet, och i en något överförd bemärkelse, blir därmed också gravfältet till en plats där människor kommer samman och tillsammans konstruerar en gemensam identitet och tillhörighet. Fält 83 kan därmed förstås som ett uttryck för, och en bekräftelse av, det nya mångkulturella Sverige.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att begravningar och begravningsplatser säger lite om människors föreställningar om döden, men desto mer om den dödes och de efterlevandes identitet och tillhörighet. Då någon dör förändras den sociala gemenskap i vilken den döde hade sin tillhörighet. Begravningen och den gravvård som reses efter den döde kan betraktas som redskap för att rekon-

stituera gruppen och dess gemensamma identitet. Det är dock inte självklart hur detta ska ske. De efterlevande kan antingen välja att genom olika religiösa och etniska markörer klart och tydligt avgränsa sig från den svenska kulturen och därmed befästa sitt gemensamma ursprung, eller att förena praktiker från olika kulturella sammanhang och därmed tillsammans rituellt konstruera en ny kulturell identitet.

NOTER

¹ Såväl etnisk som kulturell identitet är oklara begrepp. I artikeln kommer de att användas parallellt och ibland till synes synonymt. I min användning av dessa termer fokuserar jag mig på hur olika handlingar fungerar expressivt, i den meningen att de för aktören eller åskådaren identifierar aktören med ett kulturellt identifierat kollektiv. I vissa fall är detta kollektiv en etnisk grupp, dvs. en grupp som bärs upp av föreställningen om ett gemensamt historiskt ursprung. I andra fall är kollektivet vidare än så – då använder jag termen kulturell identitet – och omfattar en region med vissa gemensamma kulturella drag, exempelvis språk, religion, traditioner osv. men föreställningen om det gemensamma ursprunget saknas.

² För översättning av inskriptionerna på de icke-svenska gravstenarna tackar jag Milena Davidovic, Sarah Li och Muhammad Fazlhashemi.

³ Jag använder termen institutionellt som en sammanfattande benämning för hur de ramar som sätts för begravningar i Sverige i form av regelverk, byråkrati, begravningsväsendets organisation, praxis och ekonomi påverkar begravningars och gravvårdars slutliga gestaltning.

⁴ För en redogörelse för det som kännetecknar de flesta svenska begravningar se Åkesson 1997:61–128.

⁵ Även om det sker en gradvis förändring av svensk praxis så att visningar blir allt vanligare och att man i många fall väljer ett något mer personligt alternativ till den svepdräkt som följer med kistan, är det mycket ovanligt med allmän visning. Balsamering förekommer nästan aldrig.

LITTERATUR

- Aries, P., 1978. *Döden. Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar*. Stockholm: Tidens förlag.
- Austin, J. L., 1962/1976. *How to do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Barth, F., 1971. Minoritetsproblem från social-antropologisk synpunkt. I: Schwarz, D., *Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. s. 59–78.
- Barth, F., 1969/1994. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Pensumtjeneste AS.
- Berger, P. & Luckmann, T., 1966/1971. *The Social Construction of Reality*. Norwich: Penguin.
- Bromander, J. & Straarup, J., 1998. "Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1996." I: *Tro & Tanke* 1997:7. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Berglund, I., 1994. *Kyrkogårdens meditativa rum*. Stockholm: Verbum.
- Bäckström, A., 1992. *Den svenska begravningsseden. Några data i väntan på en undersökning*. Uppsala: Teologiska institutionen.
- Carlsson, K. & Schött, R., 1991. *Handbok i begravning*. Nya författningar med kommentarer. Stockholm: Allmänna förlaget.
- Driver, T. F., 1991. *The Magic of Ritual. Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives & Our Communities*. San Francisco: Harper.
- Durkheim, E., 1915/1965. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Goffman, E., 1967. *Interactional Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.
- Gustafsson, G., 1991. *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*. Örebro: Libris.
- Göteborgs Kyrkogårdsförvaltning, utan årtal. *Kyrkogårdarna i Göteborg*.
- Myer, R. E., 1993. *Ethnicity and the American Cemetery*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press.
- Myerhoff, B., 1984. "Rites and signs of ripening: The intertwining of ritual, time and growing older." I: Ketznel, D. & Keith, J. (eds.), *Age and Anthropological Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nash, M., 1989/1996. "The core elements of ethnicity." I: Hutchinson, J. & Smith, A. D. (eds.), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press. s. 24–28.
- Olsson, E., 1995. *Delad gemenskap*. Linköpings Universitet: Linköping Studies in Arts and Science, 134.
- Rehnberg, M., 1965. *Ljusen på gravarna och andra ljusseder. Nya traditioner under 1900-talet*. Stockholm: Nordiska Museets handlingar 61.
- SCB, *Befolkningsstatistik Del 3 1966*. Folkmängden efter kön, ålder och medborgarskap m.m. Stockholm: Statistics Sweden.
- Åkesson, L., 1997. *Mellan levande och döda. Föreställningar om kropp och ritual*. Stockholm: Natur och kultur.

SUMMARY

*Death and Identity
Graves and Funerals as Cultural
Communication*

The article describes a multicultural Swedish grave quarter and three immigrants funerals; one Catholic-Chilean, one Catholic-Polish and one Mormon-Polish. The analysis elucidates how funerals and graveyards signal different ethnic or cultural adherence and henceforth can be employed as communicative symbolic actions for the construction of ethnic and cultural identity. The theoretical perspectives draws on ritual studies (Driver, 1991; Durkheim, 1915/1965; Myerhoff, 1984; van Gennep, 1960), Goffman's (1967) notion of self-presentation, and studies of ethnicity (Barth 1971; 1994). The study focuses on situations in which ethnicity is actualised and brought to the fore as essential traits of individual or collective identity. The grave quarter, where people from different countries are buried side by side, reflects and plays a part in the construction of a new multicultural Sweden. A comparison between mainstream Swedish funeral practices and practices at immigrant funerals indicates that death rituals can be employed to enhance, subsume, or to fuse social boundaries. The Catholic-Chilean funeral stands out as a ritual that mainly is boundary maintaining. The Catholic-Polish funeral as a ritual where traits from different traditions are mixed so that the ritual plays a part in constructing a new social group, a Swedish-Polish group. The Mormon-Polish funeral celebrates neither the Polish heritage nor the life in Sweden, but the chosen identity as a Mormon.