

Samisk ungdom – mellom tradisjon og modernitet?

Unge samers identitet

Elin Anita Sivertsen



CULCOM

Kulturell kompleksitet
i det nye Norge

Masteroppgave i kulturhistorie, 60 studiepoeng

Program for kultur- og idéstudier

Avlagt høsten 2009

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo

Forord

Å skrive masteroppgave er et lite stykke arbeid i den store sammenhengen. Like fullt er det en bit av helheten som ”den store sammenhengen” danner, og for meg har det å skrive avhandlingen krevd mye arbeid og mange medhjelpere. Jeg har mange å takke for at oppgaven nå er virkelighet. Først går en generell takk til alle som har bidratt med smått og stort på ett eller annet vis, enten det har vært praktisk, faglig, personlig eller økonomisk. Deretter er det flere som fortjener en spesiell takk: Informanter: Uten dere hadde ikke denne oppgaven blitt til. Takk for at dere slapp meg inn på livene deres, og for at dere fortalte meg om gleder og sorger. Jeg håper jeg har vist meg tilliten verdig. Veileder Liv Emma Thorsen: For at du har bidratt med spørsmål, innspill og kritikk til refleksjon, inspirasjon og motivasjon, og for at du har stilt krav til progresjon og utvikling. CULCOM: For mastergradsstipendiatet, som gjorde det økonomisk mye lettere å fordype seg i studiene, og for at jeg fikk gleden av å være en del av et tverrfaglig forskningsmiljø. Biveileder Thomas Hylland Eriksen: For inspirerende engasjement og gode råd. Medstudenter: Som tålmodig har spurt og kommentert, reflektert og motivert, trøstet og gitt meg noen spark bak de gangene det trengtes. Familien min: Som har støttet meg, minnet meg om hvorfor temaene i oppgaven behøver å belyses, og gitt meg pågangsmot til å gjøre det. Vebjørn: For ukuelig tro på meg og det jeg gjør.

Elin Anita

Oslo/Tollådal oktober 2009

Innhold:

Forord

Kapittel 1: Innledning	s. 1
Oppgavens tema og problemstillinger	s. 1
Samer, en del av mangfold og flerkulturalitet i Norge og Sverige	s. 2
Metode, arbeidsmåter og kilder	s. 4
Utvalgskriterier	s. 7
”Unge samer”	s. 8
Om å være en del av det man forsker på	s. 9
Oppgavens oppbygging	s. 11
Kapittel 2: Bakgrunnsstoff og kontekst	s. 12
Gruppe og grenser – hvem og hva er en same?	s. 12
En mangfoldig samisk kultur og tradisjon	s. 14
Samisk selvoppfattelse: En ny måte å være same på...?	s. 16
Tidligere forskning og teoretiske utgangspunkt	s. 19
Identitet: Selvidentifikasjon og tilskrivelse	s. 19
Etnisitet: Et aspekt ved identitet	s. 22
Betegnelsen samisk identitet	s. 24
Tradisjon og modernitet	s. 25
Kapittel 3: ”Burn fake!”	s. 28
Det store samiske møtet	s. 28
Rovaniemi: Kontroversiell turisme, kontroversielt møtested	s. 29
Hva protesteres det mot?	s. 31
Rovaniemideklarasjonen	s. 33
Turisme og urfolkskulturer	s. 34
Samisk turismes kompleksitet – problemer og muligheter	s. 35
Samiske holdninger og krav til turisme	s. 37
Urfolksdeklarasjonen: Legitimitet til kravet	s. 39

Kapittel 4: Kofte og klær: Bær din egen identitet på brystet!	s. 41
Klær med merverdi	s. 41
Kofta i et historisk perspektiv	s. 44
”Kofta viser deg hvem jeg er”	s. 48
Kofta er andres bilde av ”samen”	s. 52
Kofta som kulturell kapital og legitimering av samisk tilhørighet	s. 55
Koftas kompleksitet som identitetsmarkør	s. 58
Tradisjonen og det moderne: Nytenking og ny bruk av symboler	s. 59
Kapittel 5: Hjertespråket	s. 65
Den samiske språksituasjonen i dag	s. 65
Samisk språk i undervisningssammenheng	s. 69
Språklig revitalisering: ”Jeg vil at mine barn skal kunne samisk”	s. 72
Hjertespråket: Om å kunne, men ikke tørre	s. 74
Samisk språk i fremtiden	s. 80
Kapittel 6: Definisjonsmakt, fordommer og kunnskapsmangel	s. 83
Ekte samer?	s. 83
”Kan samer spise Grandiosa?” – om kunnskapsmangel og stereotyper	s. 86
Om fordommer, mobbing og konflikter	s. 91
Definisjonsmakt og konflikter innad i samiske miljøer	s. 96
”Det samiske er i vinden”	s. 98
Kapittel 7: ”Jeg er same, og jeg bærer det med stolthet”	s. 102
Samisk tilhørighet og utfordringer	s. 102
Er det vanskelig å være same?	s. 104
Historien i nåtid og fremtid	s. 105
Så trekkes noen tråder...	s. 106
Avsluttende betraktninger	s. 109
Litteratur	s. 111
Vedlegg	s. 117
Sammendrag	s. 123

Kapittel 1:

Innledning

”Den samiske kulturen i bygda mi, den er for så vidt veldig norsk, sånn kulturmessig. Selv om den er samisk!” Slik forklarer Erik (20) forholdet mellom det som er samisk og det som er norsk på hjemstedet. Lars (21), fremhever på sin side at det ikke alltid er like lett å vite hvor man hører til og hva som er hva: ”Jag var inte helt svensk. Jag var ändå inte liksom... Var inte med i det samiska heller, riktigt. Det var som, ja... Mitt i mellan, och det var lite som att... Jag kunde inte neka att jag var same, det ville jag ju inte göra”. Maria (22) forklarer hvordan det som er samisk har en helt spesiell plass hos henne: ”Jeg har tenkt sånn noen ganger, at om jeg ikke hadde hatt det samiske... Om det plutselig hadde vært... At jeg bare hadde vært vanlig norsk da, så hadde jeg kommet til å kjenne det så tomt... Eller sånn, den er veldig rik da, den samiske kulturen. Jeg kjenner meg veldig heldig, som har det”.

Disse utsagnene vitner om at det finnes mange måter å forholde seg til sin egen bakgrunn på, til det som ofte kalles ens ”kultur”. Mange samer spør seg selv: Er jeg same eller norsk (svensk/finsk/russisk)? Begge deler? Verken det ene eller det andre? Er jeg en ordentlig same (Åhrén 2008)? I denne oppgaven diskuterer jeg hvordan samiske ungdommer opplever sin kulturbakgrunn, og hvordan etnisk tilhørighet (eller mangel på denne) kan reise spørsmål knyttet til identitet og ha noe å si for relasjonene til andre.

Oppgavens tema og problemstillinger

Å være same i dag, innebærer å måtte forholde seg til både ”samiskhet” og eksempelvis ”norskhet”. Samtidig som samer, av seg selv eller andre, defineres inn i en etnisk tilhørighet, er de også deltakere i et større samfunn og statsborgere i et land. Betegnelsene ”samiskhet” og ”norskhet” er vage, og overgangene mellom dem er glidende og har gråsoner. I noen tilfeller defineres ”det samiske” og ”det norske (svenske/finske/russiske)” som avgrensede kulturer, både av samer og ikke-samer. I andre tilfeller er det vanskeligere å trekke slike grenser. Dermed oppstår det i mange sammenhenger spørsmål om tilhørighet og definisjoner av hva som er samisk og hva som eksempelvis er norsk, og om det i det hele tatt er mulig eller ønskelig å definere noe som det ene eller andre. Oppgaven viser sammenhenger og situasjoner der unge samers oppfattelse av seg selv, sin tilhørighet og deltakelse i samfunnet rundt aktualiseres, situasjoner som kan ha noe å si for deres syn på seg selv, deres relasjon til den

etniske tilhørigheten og til storsamfunnet. Svarene søkes gjennom følgende hovedproblemstillinger:

- Hvordan forholder unge samer seg til det å være deltakere og aktører i flere ulike typer samfunn eller kulturer samtidig? På hvilke områder og i hvilke situasjoner blir den dobbelte tilhørigheten eller deltakelsen et tema?
- Kan den etniske tilhørigheten eller de tradisjonelle verdiene komme i konflikt med det å være moderne ungdom? Hvordan kombinerer unge samer det som tilskrives en samisk tradisjon med andre, mer moderne elementer i egen hverdag?
- Er det en ressurs eller en hemsko å ha flerkulturell bakgrunn?

Ved å snakke med samiske ungdommer om deres liv, vil jeg belyse hvilke utfordringer dagens unge samer opplever knyttet til det å være flerkulturelle i et moderne samfunn. Ved å ta utgangspunkt i ungdommenes daglige liv, vil jeg bidra til å øke kunnskap og forståelse både blant samer og ikke-samer for hvordan det er å være ung same i dag. Oppgaven setter fokus på temaer knyttet til identitet og etnisitet som oppleves som problematiske, men jeg vil også vise hvordan ungdommene opplever egen bakgrunn som en ressurs.

Samer, en del av mangfold og flerkulturalitet i Norge og Sverige

Ungdommene jeg har snakket med er med på å forme Norge og Sverige til flerkulturelle samfunn. I det følgende tar jeg utgangspunkt i den norske diskursen om flerkulturalitet. Når det i den norske dagligtalen snakkes om ”det flerkulturelle”, er det ofte med en referanse til ”noe som skjer” – i vestlige samfunn generelt og i Norge spesielt. Ofte diskuteres flerkulturalitet som et moderne fenomen, noe nytt som kom samtidig med arbeidsinnvandringen fra Pakistan på slutten av 1960-tallet, og som man nå ser resultater av og må forholde seg til, både i politikk, arbeidsliv og hverdagsliv. ”Det flerkulturelle” som tema har innpass i mange typer debatter og samtaler. ”Det flerkulturelle” anses både som berikelse og som utfordring, og i NOU 1995:12 kan man lese hvordan vi i Norge er ”på vei mot et flerkulturelt samfunn” (NOU 1995:12, s. 13). Hva det egentlig vil si at Norge er på vei mot eller allerede *er* et flerkulturelt samfunn, er derimot ikke alltid like lett å sette ord på. Avhengig av hvem som bruker betegnelsen, i hvilken kontekst og med hvilken hensikt, tillegges flerkulturalitet ulike betydninger. Likevel kan ”det flerkulturelle” samlet sett sies å være et uttrykk som benyttes for å beskrive situasjoner hvor menneskers forskjeller i livsanskuelse, religion, språk, verdier og tradisjoner møtes. ”Det flerkulturelle” er også

knyttet til begrepet ”mangfold”, og begge deler vektlegges som noe positivt, eksempelvis på arbeidsplasser, i utdanningsinstitusjoner og i barnehager, i tillegg til innen kunst, musikk, teater og andre kreative uttrykksformer.

Regjeringen lanserte ”Mangfoldsåret 2008”, et år der man skulle satse på ”[...] et mer demokratisk kulturliv i Norge, et kulturliv som tar inn over seg den nye samtiden og gjenspeiler det kulturelle mangfoldet i landet” (Kultur- og kirke departementet 2008). I samfunnsdebattene diskuteres det hvordan og hvorfor man i ulike sammenhenger kan og skal tilrettelegge for et mer ”flerkulturelt samfunn”, der kulturelle ulikheter skal respekteres og likestilles, og der ”det flerkulturelle” kan være med på å gi nye og bredere perspektiver. Sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen diskuterer i artikkelen ”Mangfold versus forskjellighet” i *Grenser for kultur?* (2007) hvordan det likevel er grenser for hvilke kulturelle variasjoner som aksepteres og anses som berikelse for det norske samfunnet. Ikke alle variasjoner eller ulikheter sees som ”kulturelt mangfold”. Han viser til at *mangfold* ofte vurderes som noe bra, men at *forskjeller* oppfattes som noe dårlig, eller sagt på en annen måte – det går et skille mellom ”dype” og ”grunne” kulturforskjeller, mellom akseptable og uakseptable variasjoner (Eriksen 2007:114).

I videste forstand tilhører alle mennesker en eller flere former for kultur, tradisjon eller samfunn. Vi handler og lever alle innenfor (eller utenfor) bestemte sett av normer, verdier og tradisjoner, som igjen er kulturelementer som kan avhenge av både kjønn, sosial status, seksuell legning, religion og lokale, regionale og nasjonale forskjeller, i tillegg til en hel rekke andre variasjoner. Likevel snevres ofte denne debatten inn, slik at for eksempel Norge eller ”Vesten” fremstilles som en enhetlig kultur, der alle deler de samme normer og verdier, polarisert mot ”de andre” som ikke gjør det. ”Det flerkulturelle” og ”mangfoldet” i dagligtalen og i samfunnsdebattene, innebærer ofte en henvisning til ikke-vestlige kulturer i vestlige samfunn, og i mange sammenhenger er det mulig å spore et likhetstegn mellom ”det flerkulturelle” og ”ikke-vestlig i møte med vestlig”. Kulturelle variasjoner av annen, eller mer hjemlig art, er ofte ikke like fremtredende i debatten. Som det fremheves i NOU 1995:12, ble det i Norge frem til 1970-tallet lagt stor vekt på å fremme ”det nasjonale fellesstoffet” i undervisningssammenhenger, og ønsket var å viske ut lokale kulturelle variasjoner for å skape størst mulig likhet mellom borgerne. Det poengteres hvordan skolen fungerte ”[...] sterkt assimilierende i forhold til elevgrupper som avvek fra den nasjonale skolekulturen, og som identifiserte seg med andre verdier enn denne. Særlig var samene utsatt for sterk undertrykking, både språklig og kulturelt [...]” (NOU 1995:12, s. 13). I samme utredning kan man lese at disse holdningene endret seg raskt i takt med gjennomgripende strukturendringer

og moderniseringer i samfunnet i tiårene etter andre verdenskrig, og at assimileringlinjen overfor minoritetene ble forlatt. Videre påpekes det at man gjennom 1980- og 90-tallet fjernet seg fra ideen om en mest mulig ensartet skole, og at "[...] det ble lagt til rette for å supplere det nasjonale fellesinnholdet med elementer både fra de nasjonale lokalkulturene og fra de etniske minoritetskulturene" (NOU 1995:12, s. 13). De såkalte "tendensene til kulturell pluralisme" skulle gjennom dette bli styrket, og har i følge utredningen ført til at vi er "[...] blitt mer oppmerksomme på de flerkulturelle trekkene i det norske samfunnet som vi tidligere overså eller tilslørte" (NOU 1995:12, s. 13).

Likevel er det ikke nasjonale lokalkulturer, nasjonal urbefolkning og nasjonale minoriteter som dominerer i trefflista etter et søk på "flerkulturell" og "flerkulturelle" i søkemotoren Google på Internett. Søkene gir mange treff – så mange som 245 000 for sistnevnte [9.3.2009], men ikke mange handler om samer, kvener, skogfinner, sigøynere eller romanifolk. Ei heller handler det om variert lokalkultur, eller andre typer kulturelle miljøer rundt om i bygd og by i det langstrakte land. Et overfladisk blikk på overskriftene i trefflista, og en gjennomgang av vilkårlig utvalgte artikler i denne, etterlater liten tvil: Betegnelsen "flerkulturell" benyttes veldig ofte om ikke-vestlige innvandrere. Jeg mener at ved å innta et perspektiv der betydningen av betegnelsen "flerkulturell" reduseres til å bety ikke-vestlige innvandrere, forenkler man en del av historien og overser det faktum at Norge, i lang tid før arbeidsinnvandringen og senere innvandring, har vært et flerkulturelt land (se for eksempel Hansen og Olsen 2004; Kjeldstadli 2003). Norge danner sammen med Sverige, Finland og Russland et område i nord med en lang historie som flerkulturelt område med ulike befolkningsgrupper. En av disse befolkningsgruppene er samene, som i dag representerer en del av det kulturelle mangfoldet, de kulturelle variasjonene og forskjellene som eksisterer i Norge og resten av det samiske området. Jeg vil derfor fokusere på den samiske befolkningen som en del av et moderne, flerkulturelt samfunn.

Metode, arbeidsmåte og kilder

Oppgaven bygger på kilder skapt gjennom feltarbeid, nærmere bestemt ved å intervju femten unge samer, fem gutter og ti jenter, fra Norge og Sverige, i alderen 19 til 26 år. Ni av informantene kommer fra Norge og seks kommer fra Sverige, men mange har også tilknytning til begge landene, for eksempel ved at de har norsk mor/svensk far (eller omvendt), eller gjennom skolegang. Intervjuene ble foretatt i perioden januar til september 2008, og alle ble tatt opp på bånd. Til sammen består intervjuene av nærmere 16 timer opptak og 370 transkriberte sider. Noen intervjuer varte rundt en time, mens enkelte var kortere og

andre lengre. Intervjuenes varighet var ikke fastsatt på forhånd, men ble tilpasset den enkelte informant og situasjon. Intervjuene er transkribert i sin fulle lengde, hvor den nedskrevne dialogen gjengir det muntlige så nøyaktig som mulig.

Kulturhistorikeren Line Esborg fremhever i ”Feltarbeidets mange samtaleformer” (2005) at feltarbeidet kan deles inn i intervju på den ene siden, og observasjon på den andre (Esborg 2005:92). Jeg har først og fremst benyttet meg av intervjuet og samtalen som metode. Samtidig som mennesker må snakke sammen for å forstå noe om hverandres virkelighet, dannes den helhetlige forståelsen i forskningssammenheng i spennvidden mellom intervjuet, observasjonen og deltakelsen, der det ene utfyller det andre. I tillegg har intervjueren også en forforståelse, en personlig og faglig kunnskap som er med på å danne forståelsen av intervjusituasjonen. Esborg poengterer at det finnes flere ulike typer samtaler som alle er med på å danne den helhetlige forståelsen av ”felten” og feltarbeidet. Hun nevner den formelle *intervjusamtalen* i tillegg til den mer uformelle *feltsamtalen*, samt *fagsamtalen* og *den offentlige samtalen* (Esborg 2005:92f). Den siste kan kalles den offentlige diskursen om det temaet man forsker på. For meg har alle disse samtaler vært med på å danne forståelsen av menneskene, deres virkelighet og temaet jeg skriver om.

Intervjuene har vært korte avtalte møter, noe som innebærer at jeg ikke har levd sammen med informantene i det daglige over tid. Likevel har jeg i møte med informantene både deltatt og observert, gjennom samhandling og kommunikasjon. Ved å være tilstede enten det er i kraft av å være forsker eller privatperson, observerer man det som skjer rundt seg. Uavhengig om man blir (eller ønsker å bli) inkludert eller ekskludert, står man som individ og forsker i en eller annen posisjon eller relasjon til menneskene man møter. I forbindelse med feltarbeidet har jeg forstått og misforstått sammenhenger, undret meg og blitt forundret, jeg har reagert på ting og vært innforstått med ting – og jeg har ikke kunnet unngå å bli rørt og berørt av mennesker jeg har møtt og samtaler jeg har hatt. Som forsker er man også deltaker i det samfunnet man ønsker viten om (Thorsen 1993:35), noe som igjen får konsekvenser for forskningen. Hvilke konsekvenser det får, vil jeg komme tilbake til.

Hovedtemaet for intervjuene var ”hvordan er det å være ung same i dag?”. Dette er en overskrift som åpner for at samtalen kan ta mange retninger, alt etter hva slags erfaringer informanten har, og hva vedkommende ønsker å fortelle. I tillegg er det også en overskrift som indikerer at intervjuet handler om et tema av personlig karakter. Dette får igjen konsekvenser for *min* rolle, altså forskerens rolle. Sosiologen Anne Britt Flemmen og sosialantropologen Britt Kramvig minner om at det nettopp er forskerens tilstedeværelse i de situasjonene man går inn i, som bestemmer hva det blir mulig å snakke om (Flemmen og

Kramvig 2008:102). Med andre ord må man som forsker være klar over hvilken påvirkning og begrensning ens egen tilstedeværelse kan føre til i en intervjusituasjon.

I *Mannen mellom myte og modernitet* (2003) fremhever pedagog og høyskolelektor Inger Marie Kristine Nystad at et forskningsintervju er en prosess, og at data skapes gjennom en fortolkende prosess (Nystad 2003:34). Nystad viser også til Mikhail Bakhtins tanker om at meningsproduksjon er en kollektiv prosess, der mening ikke kan overføres automatisk fra sender til mottaker. Meningen er avhengig av at mottakeren møter budskapet aktivt, og Nystad viser til at det er i møtet mening og forståelse oppstår (Nystad 2003:34f). Samtidig som man som intervjuer er en del av en prosess, er man også del av et maktforhold. Som Nystad poengterer, skjer det lett at intervjueren som er den som har tatt initiativ til intervjuet, også blir den som har makt i situasjonen (Nystad 2003:35). Dette var momenter jeg hadde i tankene i feltarbeids- og intervjusammenheng. Likevel, samtidig som jeg, i kraft av å være den som intervjuet, hadde makt i intervjusituasjonen, opplevde jeg at maktforholdet også ble balansert og utjevnet seg, blant annet ved informantenes ekspertise på de områdene vi snakket om. I mange sammenhenger var det informantene som visste best hva vi snakket om, og jeg lærte ting underveis. Dermed var maktforholdet i bevegelse gjennom intervjusituasjonene.

Som kulturhistorikeren Liv Emma Thorsen påpeker, så blir ofte grensen mellom når man opptrer som forsker og når man opptrer som medmenneske, flytende i slike sammenhenger (Thorsen 1993:35). Spesielt blir dette aktuelt i sammenhenger hvor intervjuet har en personlig karakter. Thorsen viser til argumenter mot at intervjueren skal opptre som et datasamlende instrument, og fremhever at ”ingen nærhet uten gjensidighet” må være en grunnleggende forutsetning for intervjusituasjonen (Oakley i Thorsen 1993:35). Forholdet mellom nærhet, gjensidighet og distanse diskuteres videre i et senere avsnitt.

Samtidig som mitt mål var at informanten skulle få snakke så fritt som mulig om det vedkommende mente var viktig innenfor rammene av temaet, hadde jeg også konkrete spørsmål jeg ønsket svar på. Nettopp på grunn av intervjuets karakter, hendte det at samtalen tok vendinger som gjorde det vanskelig og merkelig å ikke følge opp det vedkommende snakket om – enten med spørsmål jeg ikke hadde planlagt på forhånd, eller med personlige reaksjoner knyttet til min erfaringsbakgrunn. Å høre andre fortelle om sitt liv, med gode og vonde opplevelser, medfører at man som forsker også må være menneske. Thorsen påpeker at hun under sine intervju brukte sine personlige erfaringer like mye som sin faglige kompetanse i kommunikasjonen (Thorsen 1993:35). Selv om jeg i løpet av samtalen med informanten kom inn på de fleste punktene jeg på forhånd hadde planlagt å spørre om, hendte det at samtalen hoppet frem og tilbake, at informanten fortalte om ting jeg ikke hadde forutsett, eller

at mine spørsmål ble irrelevante ut fra det informanten fortalte. Derfor er ingen av intervjuene bygd opp helt likt. Til felles har de likevel at de alle tar utgangspunkt i informantens levde liv, tanker, erfaringer, meninger og refleksjoner knyttet til det å være ung same i dag.

Utvalgsriterier

Informantene ble valgt ut fra ”snøballmetoden”. Det vil si at jeg ved hjelp av eget nettverk, oppslag der jeg søkte informanter, samt e-poster til personer jeg trodde kunne kjenne noen som oppfylte mine kriterier, kom i kontakt med personer som igjen kunne gi meg navn på andre aktuelle informanter. Jeg ønsket å snakke med unge samer som ennå ikke var etablerte med familier og jobber, og valgte å ta utgangspunkt i to utdanningsinstitusjoner: Samernas Utbildningscentrum i Jokkmokk, Sverige, og Universitetet i Oslo, Norge. Samtidig som en del praktiske årsaker var medbestemmende, for eksempel muligheten til å gjennomføre mange intervjuer på relativt kort tid, valgte jeg å ta utgangspunkt i disse to stedene fordi jeg anså det som viktig å snakke med unge samer med mange forskjellige erfaringsbakgrunner. Jeg ønsket å snakke med samer med og uten reindriftsbakgrunn, fra ulike geografiske steder, fra by og bygd, med og uten samisk som morsmål, og med ulike yrkes- og utdanningsvalg. De to valgte utdanningsinstitusjonene hvor jeg har lett etter informanter, har til felles at de samler mennesker fra mange ulike geografiske steder, og at det er mulig å finne mennesker med forskjellige samiske bakgrunner på ett og samme sted.

Samernas Utbildningscentrum er en kjent skole i samisk sammenheng, og tilbyr utdanning i samisk kunsthåndverk (duodje), samisk språk, mattradisjoner og reindrift. Skolen samler stort sett samiske elever fra Norge og Sverige, men er i utgangspunktet åpen for elever fra hele det samiske området. Siden elevene kommer fra forskjellige land og kommuner, er flere ulike steder, tradisjoner, erfaringer og perspektiver på denne måten samlet og representert på en og samme plass. Universitetet i Oslo tilbyr en mengde forskjellige akademiske utdannelser, og danner en kontrast til skolen i Jokkmokk på mange måter. Først og fremst er Universitetet i Oslo Norges største utdanningsinstitusjon. Ved et så stort universitet er mange ulike fagområder representert, og mennesker samles, ikke bare fra hele landet, men også fra mange ulike steder i verden. Det er med andre ord et mylder av mennesker og utdanningsretninger samlet på en plass. En annen kontrast er forskjellen mellom storbyen som Norges hovedstad er, og det lille tettstedet i Nord-Sverige som kommunesenteret i Jokkmokk danner. Fellesnevneren er at jeg i begge sammenhengene søker etter unge samer som er opptatt av egen identitet, og som har tatt noen bevisste valg i forhold til egen utdanning og fremtid. Ved å intervju ungdommer som har valgt så forskjellige

utdanningsveier, vil det være interessant å se hvorvidt disse ungdommenes refleksjoner om egen bakgrunn, identitet og fremtid vil være like ulike som utdanningsvalgene de har tatt.

Utvalget av informanter vil prege svarene man får og temaene det blir aktuelt å snakke om i intervju sammenhengene. Holdningene og synspunktene er preget av hvem som har uttrykt dem, og intervjuene viser nettopp derfor et *utvalg*, ikke *alle* synspunkter, holdninger eller argumenter. Det er heller ikke hensikten. Ungdommene som utgjør min informantgruppe er bevisste sin samiske tilhørighet, og er ikke blant de som underkommuniserer sin samiske opprinnelse, eller blant de som ikke har, eller ønsker å ha, noe forhold til, sin samiske bakgrunn. Jeg har gjort dette valget fordi jeg ønsker å se hvordan ungdom som lever og definerer seg som samer og som på ulike måter kommuniserer en samisk identitet til andre, reflekterer rundt og opplever den samiske identiteten. Dette er noe jeg ikke hadde kunnet oppnå ved å snakke med samer som av ulike grunner ikke hadde noe forhold til samiskhet i det daglige livet, eller som ikke ønsket å snakke om en eventuell samisk bakgrunn.

”Unge samer”

Jeg har ønsket å snakke med ”unge samer”. Hvem som er ”ung”, vil likevel ofte variere fra situasjon til situasjon. Hvem som er same, er også et definisjonsspørsmål, og svaret man får, vil i mange tilfeller avhenge av hvem man spør. Hva som ligger i disse betegnelse, og hvordan jeg har avgrenset hvem som er ”samisk ungdom”, må derfor klargjøres nærmere.

Jeg satte den nedre aldersgrensen for deltakelse i prosjektet til 18 år. På denne måten slapp jeg å innhente foresattes samtykke i forbindelse med intervjuene, og jeg kunne anta at ungdommene hadde løsere bånd til foreldre, hjem og familie, og at de dermed kunne snakke på egne vegne i større grad enn dersom de fremdeles bodde hjemme eller var umyndige. Som sosialantropologen Arild Hovland påpeker, har begrepet ”ungdom” mange betydninger. Samtidig som det viser til en fase i menneskets psykologiske og fysiologiske utvikling, er det også en sosial kategori, hvor institusjoner som for eksempel skolen er med på å ramme inn denne perioden i menneskers liv (Hovland 1999:46).

Med andre ord er ”ungdom” et kontekstavhengig og variabelt begrep. Folkloristen Olav Christensen påpeker at man kan hevde at ”ungdommen” er en periode mellom barn og voksen alder uten å komme i skade for å hevde noe kontroversielt (Christensen 2001:5). ”Ungdommen” kan med andre ord sees som en flytende kategori med uklare grenser. Å skulle avgjøre når man slutter å være ungdom og går over til å være voksen, er situasjonsbetinget – ettersom en person i noen sammenhenger kan bli regnet som ”ung”, mens man i andre sammenhenger, ved samme alder, blir kategorisert som ”voksen”. Den øvre aldersgrensen var

derfor vanskelig å sette, men jeg bestemte at aldersbegrensningen oppad skulle være 30 år. Med ungdomsbegrepets varierende betydning in mente, har jeg likevel valgt å betegne informantene som ”unge” og ”ungdommer” i det følgende.

Generelt kan man si at det er i ungdommen og de tidlige årene av det voksne livet at individet ”finner seg selv”, skaper seg en identitet og et ståsted, og kanskje også i størst grad er på leting etter noe som gir det daglige livet en mening, og som er med på å peke ut hvilken vei man skal gå. Som etnologen Helena Kåks fremhever i *Mellan erfarenhet och förväntan* (2007), innebærer årene mellom 15 og 25 ofte et stort steg i unge menneskers liv, ettersom det er da man, stort sett, frigjør seg fra foreldre og oppvekstfamilien, og på alvor begynner å forme en identitet og et liv som voksen (Kåks 2007:19). Kåks påpeker at dette er en fase i livet hvor valgsituasjonene er mange og hvor fremtiden kan sees på som et uskrevet blad. I mange ulike sammenhenger må unge mennesker ta stilling til hvordan de vil leve sine liv, og behovet for forbilder gjør de unge mottakelige for impulser utenfra (Kåks 2007:19). Samtidig påpeker forfatteren at de unge også har med seg ”arvede” verdier, vurderinger og handlingsmønstre. Hun mener at det er i møtet mellom tidligere erfaringer og impulser fra andre retninger, at fremtiden begynner (Kåks 2007:19). Valget om å snakke med ”unge samer”, bunner nettopp i ønsket om å få vite noe mer om hvordan det oppleves å ha eller skulle forme en samisk identitet i dette møtet.

Spørsmålet om hvem som er same, og hvem som har definisjonsmakten over svaret på spørsmålet, er komplekse og store problemstillinger som eksplisitt og implisitt inngår i diskusjonen i oppgaven. Man får ulike svar alt ettersom om man tar utgangspunkt i mediefremstillinger, Sametingets kriterier, samers egen oppfatning eller spør den gjengse mannen i gata. Jeg har i min oppgave lagt til grunn følgende: De som selv regner seg som samer, er samer. Med andre ord har jeg valgt en åpen definisjon, som bunner i en forståelse av etnisk identitet som noe som i stor grad er kulturelt og sosialt betinget, mer enn en medfødt og uforanderlig egenskap, altså en relasjonell forståelse av identitet fremfor en essensialistisk.

Om å være en del av det man forsker på

Jeg har selv samisk bakgrunn, og mange av problemstillingene jeg reiser, har i en eller annen grad også berørt meg. Etnologen Christina Åhrén kommer inn på problemer og konsekvenser ved å være en del av det man forsker på, i sin avhandling *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete* (2006, 2008) om samisk identitet i Sverige. Hun hevder at man innenfor det samiske samfunnet ofte ønsker at forskere som arbeider med samiske spørsmål, selv skal ha samisk bakgrunn. Åhrén påpeker likevel at selv om hun er

same, medfører ikke det nødvendigvis at hun har et innenfraperspektiv, fordi det innenfor det samiske samfunnet finnes mange miljøer som er fremmede for henne. Hun viser til at å forutsette at den samiske bakgrunnen alene innebærer et innenfraperspektiv, er å se bort fra det samiske samfunnets heterogenitet i form av språklige og kulturelle skiller (Åhrén 2006:10). Med andre ord er det å være same verken ensbetydende med at man vet alt om samiske forhold, eller er kjent med alle samiske miljøer. Slik er det også for min del.

Samtidig med faren for å overse fenomener som har vært så kjente for meg at de kunne virke ubetydelige, har jeg hatt fordelene med å ha kjennskap og nærhet til det ungdommene fortalte meg. Selv om jeg ikke kjenner alle samiske miljøer, har jeg vokst opp innenfor kulturelle rammer som har gjort det mulig for meg å forstå informantenes liv på en måte som har underlettet kommunikasjonen. Ved å kjenne ulike tradisjoner, fortellinger, skikker, normer, steder og gjenstander, har verdifull tid som ellers kunne gått med til helt grunnleggende forklaringer, kunnet brukes til å diskutere og gå dypere inn i temaene. Som Åhrén påpeker, har man ved å studere kjente miljøer eller egen kultur, et forsprang i forhold til den som ikke har disse forkunnskapene. Hun mener at dersom man tar høyde for hjemmeblindheten som kan oppstå dersom man kjenner emnet altfor godt, kan det å studere velkjente forhold kanskje gi en bedre forståelse for den informasjonen som gis og hvorfor den gis, enn om man var en utenforstående (Åhrén 2006:10). De siste par tiårene har den vitenskapsteoretiske debatten om subjektivitet og objektivitet handlet om forskerens bevissthet om egen rolle i studiet av andre, altså om refleksivitet i feltarbeid og skriving (Ehn og Löfgren 1996:96). Jeg har i overveiende grad opplevd den egne samiske bakgrunnen som en fordel og noe positivt i møte med informantene. Likevel er kanskje ett av de viktigste punktene i feltarbeidet nettopp det å være klar over hvilke refleksjoner man gjør seg som forsker og det å tenke gjennom eget ståsted.

Religionshistorikeren Berit Thorbjørnsrud påpeker at når man skal studere andres virkelighetsforståelse, må man være klar over sine egne fortolkningsrammer, slik at man ikke ukritisk og ubevisst anvender dem for å forstå andre (Thorbjørnsrud 2005:20). Det betyr ikke at man kan unngå å bruke sine egne fortolkningsrammer i møte med andre, men at det må gjøres med bevissthet og refleksjon. Som religionshistorikeren Tilde Rosmer fremhever, er det derfor viktig å spørre seg selv underveis i feltarbeidet om hvorfor en reagerer, hva man reagerer på, og på hvilken måte en reagerer overfor de ulike menneskene man møter (Rosmer 2005:51). For meg har dette vært viktige rettesnorer å forholde meg til i møtet med informantene. Jeg har etter beste evne sett eget ståsted og møte med andre med et reflektert og kritisk blikk. Å skulle oppdage hva man ikke ser, er en vanskelig, for ikke å si umulig

oppgave. Samtidig har jeg kommet frem til at det kjente og hjemlige har blitt balansert av det ukjente og fremmede. Som same er det heller ingen automatikk i at man er ekspert på alle samiske forhold. Rosmer advarer mot å tro at full objektivitet eller fordomsfrihet er mulig å oppnå. Hun mener at selve tolkningen aldri kan bli helt objektiv eller fordomsfri, siden vi som mennesker ikke er i stand til å fullstendig sette til side hvem vi er og hvor vi kommer fra (Rosmer 2005:50f). Sagt på en annen måte, har vi alltid en forforståelse med oss, som vi aldri kan tre ut av. Det er gjennom seg selv og sine egne forutsetninger at man erfarer andre mennesker (Thorbjørnsrud 2005:20).

Kulturhistorikeren Knut Aukrust viser til at man som feltarbeider har to hensikter; å forstå informanten, og å analysere. Det første krever nærhet og tillit, mens det andre krever avstand og vurderingsevne (Aukrust 2005:221). Med andre ord kan man si at forskerens egen rolle handler om en balansegang mellom nærhet og distanse. Denne balansegangen har jeg erfart på flere plan. I møte med informanter har jeg forholdt meg til balansegangen mellom nærheten som kreves for å forstå og kommunisere med hverandre, deretter analysens avstand. På et annet plan har jeg hatt en kulturell nærhet og kjennskap til emnet jeg har studert, samtidig som jeg, på grunn av de mange forskjellige samiske miljøene, stedene, tradisjonene og språkene, har opplevd distansen og forskjellene. Denne balansen mellom nærhet og avstand vil man som forsker på menneskelige forhold alltid måtte erfare og forholde seg til, ettersom mennesker alltid kan ha noe til felles, enten det er på mikro- eller makronivå.

Oppgavens oppbygging

I samtalene og intervjuene med ungdommene gikk noen temaer igjen. Kofta, språket og kunnskapsmangel er valgt ut som utgangspunkter for tre kapitler i oppgaven, nettopp fordi disse temaene gikk igjen hos alle informantene. Kapittel 1 er et introduksjonskapittel der oppgavens tema og problemstillinger beskrives, og der utvalg, metode og arbeidsmåte tas opp. Kapittel 2 viser noe av bakgrunnskonteksten for oppgaven, samt skisserer tidligere forskning og teoretiske utgangspunkter. Enkelte sentrale begreper vil bli klargjort her. Kapittel 3 er åpningskapittelet om samisk ungdomsidentitet. Kapitlet tar utgangspunkt i en demonstrasjon i Rovaniemi, og jeg diskuterer hvorfor det demonstreres og hva dette kan si om samiske identitetsspørsmål. Kapittel 4 handler om hvordan kofte og klær betyr noe for, og kan være med på å uttrykke og stadfeste samisk identitet. I kapittel 5 diskuterer jeg språkproblematikk og argumenterer for at språk er en viktig del av samisk ungdomsidentitet. Kapittel 6 viser hvordan fordommer og kunnskapsmangel kan påvirke unge samers liv og identitet. I kapittel 7 trekkes trådene sammen og drøftes.

Kapittel 2:

Bakgrunnsstoff og kontekst

Du kan liksom ikke ha en line-up og si at du ser *ikke* ut som en same, og du ser ut som en same...
For det er jo så mye forskjellig folk (Christina, 26).

Gruppe og grenser – hvem og hva er en same?

Samene kommer fra det som i dag er fire land, Norge, Sverige, Finland og Russland.¹ Det samiske området er derfor vidt i geografisk målestokk, og et stort nasjonsoverskridende, menneskelig fellesskap. Norge er det eneste av disse fire landene som har ratifisert ILO-konvensjon 169, konvensjonen som stadfester "[...] urfolks rett til å bevare og videreutvikle sin egen kultur, og myndighetenes plikt til å treffe tiltak for å støtte dette arbeidet" (Arbeids- og inkluderingsdepartementet 2007a). Oppfattelsen av samer som en egen befolkningsgruppe deles av både samer og av ikke-samer. Hva det egentlig innebærer å være same, er det derimot delte meninger om.

På den ene siden finnes det en debatt som går på hvor lenge samene har eksistert som samlet gruppe eller folk, hvilket geografisk område de opprinnelig kom fra og hvor lenge de har holdt til der de nå holder til. Dette er en komplisert og konfliktfylt debatt med mange ulike røster, der begreper som folk, folkeslag, kultur, etnisitet og urbefolkning benyttes om hverandre, og gis forskjellig innhold i ulike kontekster. At samene oppfattes som en egen befolkningsgruppe både av seg selv og av ikke-samer, er *ikke* ensbetydende med at alle er enige om hvilke kriterier som skal legges til grunn for å definere samene som gruppe, og hvilke rettigheter denne gruppen skal ha. Disse aspektene blir diskutert i mange sammenhenger, både i faglitteratur, i forskning, på regjeringshold, i politikk og i media (se for eksempel Arbeids- og inkluderingsdepartementet 2007b; Hjorthol 2006; Hætta 2002; Johansen 2007; NRK Sámi Radio 22.11.2007; Skog 2006; Wallerström 2006).

På den andre siden finner vi debatten om hvem som kan kalle seg same, og hva som må til for å kunne regne seg som same (Dankertsen 2006; Hovland 1996,1999; Nystad 2003; Stordahl 1998). Denne debatten foregår kanskje mest internt i samiske miljøer, men er like viktig som, og en del av, debatten som handler om hvordan man definerer etnisitet og folkegrupper. Sammen danner spørsmålene "hvem er de?" stilt utenfra, og "hvem er vi?"

¹ Det samiske bosetningsområdet kalles "Sápmi" av samer selv, og betegnelsen brukes også om folkegruppen (Evjen og Hansen 2008:39). Betegnelsen skrives litt ulikt på de forskjellige samiske språkene og dialektene.

innenfra, noe av kjernen i debatten om hvem samene er som gruppe, og hvilken posisjon man kan eller skal ha i storsamfunnet, og som individer eller grupper i det samiske samfunnet.

Når grupper skal defineres, leter man gjerne etter noe overordnet felles, som kan sies å gjelde for hele gruppen, og som gjør at denne gruppen skiller seg fra andre. Noen vil hevde at dette overordnede er en felles kultur og et felles språk, mens andre vil hevde at det er en felles (genetisk) opprinnelse, mens andre igjen mener at det er en kombinasjon av disse to som skaper en folkegruppe (Smith 2003). Debatten om innholdet i begrepene folkeslag, urbefolkning og etnisitet er omfattende, og det er vanskelig å få plass til å gå dypere inn i denne her. Jeg vil nøye meg med å slå fast at det eksisterer et samisk fellesskap over landegrensene, og at Norges ratifisering av ILO-konvensjon 169 er med på å definere samene som gruppe og klargjøre Norges offisielle syn på den samiske befolkningen i landet. Som det fremheves på Arbeids- og inkluderingsdepartementets spørsmålsside om samer på Internett (Arbeids- og inkluderingsdepartementet 2007c), er det ikke entydig hvem som inngår i samebefolkningen. Eksempelvis har man i Sameloven² definert "same" ut fra språklige og subjektive kriterier. For å kunne stå i samemantallet må man oppfatte seg selv som same og enten selv ha samisk som hjemmespråk, eller så må en av foreldrene, besteforeldrene eller oldeforeldrene ha/ha hatt samisk som hjemmespråk.

Videre fremheves det at man ikke nøyaktig vet hvor mange samer det finnes i Norge (Arbeids- og inkluderingsdepartementet, 2007c). Noe av grunnen til dette er at det er vanskelig å lage definisjonskriterier som favner alle varianter av samiskhet. Nordisk Samisk Institutt (NSI) har i samarbeid med blant andre Statistisk sentralbyrå (SSB), laget en informasjonsside med samiskrelatert statistikk (Nordisk Samisk Institutt 2008a). Her påpekes det at anslagene over den samiske befolkningens størrelse varierer fra rundt 50 000 til 80 000, og det nevnes flere grunner til at antall samer ikke med sikkerhet kan fastslås. Først vises det til at det har vært, og er, ulike oppfatninger om hvem som er same, og dermed kan inngå i samebefolkningen. Videre fremheves fornorskingspolitikken³ konsekvenser for samisk identitet, før det også påpekes at det etter 2. verdenskrig ikke har blitt foretatt systematiske registreringer av hvor mange samer som finnes (Nordisk Samisk Institutt 2008b).

Den politiske linjen under fornorskningstiden hadde som mål at den samiske særegenheten skulle erstattes med norskhet. Samisk språk og kultur ble sett på som noe

² Sameloven. Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold av 12. juni 1987 nr. 56.

³ Fornorsking er et uttrykk som i denne sammenheng benyttes for å beskrive den assimileringpolitiske linjen som ble ført mot samene i Norge. Målet var at samene skulle bli som nordmenn, både kulturelt og språklig. Se f. eks. NOU 2008:5, punkt 6.4.3 "Fornorskingspolitikken". Også i de andre nasjonalstatene med samisk befolkning, har ulike former for undertrykkende politikk funnet sted.

uønsket, noe som hadde lavere status og var mindre verdt enn ”det norske”. Helt frem til 1959 var det forbudt å bruke samisk som opplæringspråk, og samiske barn ble nektet å snakke samisk på skolen (Bjørklund 2000:9). Denne harde linjen overfor språk og levesett, førte til at mange i årene etter, og fremdeles i dag, har skjult eller skjuler sin samiske identitet. Selv om fornorskningstiden er over, og samisk språk og kultur nå verdsettes fra offisielt hold, kaster den gamle politikken fremdeles skygger. Den etniske tilhørigheten ble et sosialt stigma, der det samiske fremsto som mindreverdig, fattigslig og nærmest moralsk forkastelig (Bjørklund 2000:16). Mange voksne samer har selv opplevd fornorskingspolitikken i sin oppvekst, mens andre vokste opp med foreldre som ville skåne dem for skammen det var å være same. Resultatet er at fornorskingspolitikken har rammet flere generasjoner.

Noen har vokst opp uten kjennskap til sin egen etniske og kulturelle bakgrunn, mens andre ikke har fått lære språket av foreldre som ønsket å spare barna for belastningen de følte det var å snakke samisk. På den ene siden finnes det noen som i dag tviler på sin samiske identitet, ettersom de ikke har kjennskap til og tilhørighet til noe samisk. På den andre siden finnes det mennesker med samisk bakgrunn, som selv ikke ønsker å definere seg som same. I tillegg finnes det de som ikke vet at de har samisk bakgrunn. Det må også påpekes at mange i dag, om ikke de fleste, har en blandet etnisk og kulturell bakgrunn, der enten-eller definisjoner ikke passer. Samtidig har man i Norge, klok av skade etter fornorskningstidens assimileringstanker og mellomkrigstidens rasetenkning, vært forsiktige med å lage registre med oppføringer over menneskers etnisitet (Evjen og Hansen 2008; Statistisk sentralbyrå 2009; Nordisk Samisk Institutt 2008b). Samlet sett er det derfor vanskelig å gi et klart svar på hvor mange samer det finnes. Det er likevel enighet om at det bor flest samer i Norge, deretter følger Sverige og Finland, mens det bor færrest i Russland (Nordisk Samisk Institutt 2008b). Ett av de estimerte tallene på den samlede samiske befolkningen ligger på omkring 70 000, der en antydning av fordelingen i de ulike landene er 40 000 samer i Norge, 20 000 i Sverige, 6000 i Finland og 2000 i Russland (Pettersson og Viken 2007:177).

En mangfoldig samisk kultur og tradisjon

Når det gjelder ”den samiske tradisjonen”, ”den samiske kulturen” eller ”det samiske”, er dette meget vide begreper som må løses opp i tydeligere elementer. For mange vil kanskje assosiasjoner til mennesker som lever i nord, reindrift, fargerike drakter og et eget språk være det man forbinder med ”det samiske”. Disse assosiasjonene har røtter i virkeligheten, men favner langt fra alt det som ”det samiske” omfatter. Ettersom samene befolker et meget stort geografisk område, gir disse assosiasjonene et redusert bilde av en mangfoldig kultur. Enkelte

vil hevde at det er snakk om kulturer i flertall, fordi variasjonene er så store fra område til område. Samisk språk kan deles inn i ti ulike dialekter, og disse dialektene er til dels så ulike at de kan kalles forskjellige språk, der to som snakker hver sin dialekt kan ha vanskeligheter med å forstå hverandre. Jo større geografisk avstand, jo større vansker med å skjønne hverandre. I tillegg er det mange samer som ikke snakker samisk, blant annet som følge av den nevnte fornorskingspolitikken. Videre finnes det mange ulike typer samiske drakter og klesplagg, der man kan se forskjell i fargevalg, materialbruk og utforming og utsmykking fra sted til sted, land til land.

Reindrifta har en sterk symbolsk betydning i samisk kultur (Pettersson og Viken 2007:177). Den har vært, og er, en viktig næring for samer. Likevel utgjør de reindriftsutøvende samene bare en liten prosentandel av alle samer, og har alltid gjort det (Bjørklund 2000:6). Et anslått tall er rundt 10 %. Ifølge sosialantropolog Ivar Bjørklund har det alltid vært flere sjøsamer, det vil si samer bosatt langs kysten, enn reindriftssamer i Norge (Bjørklund 2000:6). Dette innebærer at de fleste samene gjennom tidene har beskjeftiget seg med andre næringer enn reindrift, eller i tillegg til reindrift. Fiske langs kysten eller i elver, jordbruk og gårdsdrift, i tillegg til jakt, fangst og utnyttelse av andre utmarksressurser, har alle vært viktige næringer for den samiske befolkningen, gjerne i kombinasjoner. Disse næringene har også vært viktige som livsgrunnlag for ikke-samer. I dag arbeider samer innenfor alle av samfunnets næringer og virksomheter.

Inger Marie Kristine Nystad hevder at samisk kultur i dag preges av mangfold og variasjon, og fremhever at man i det samiske læreplanverket for den 10-årige grunnskolen har valgt å snakke om samiske samfunn i flertall nettopp med bakgrunn i dette (Nystad 2003:53). Likevel påpeker hun at mangfoldet ikke alltid vektlegges i forbindelse med det som er samisk. For eksempel har den norske stat gjennom lovgivningen definert reinnæringen som en samisk næring, og Nystad mener at dette kan medføre at andre næringer defineres som norske. Resultatet mener hun da blir at både samer og nordmenn ofte oppfatter reindriftssamene som de som representerer de rene, ekte og opprinnelige samiske verdiene (Nystad 2003:53). Dette fører til en problematisering av hvem som kan kalle seg samer, og hvem som er ”ekte” samer, siden ikke alle samer driver med rein. Denne problematikken kan man møte både innad i samiske miljøer, men som Nystad påpeker, også i det offentlige rom. Hun mener at det både innenfor opplæring, turisme og media mangler et fokus på at samiske samfunnsforhold preges av mangfold og variasjon, i likhet med det øvrige samfunnet (Nystad 2003:53).

Hva som er samisk og hva som ikke er det, kan i mange tilfeller befinne seg i grenseland og gråsoner, spesielt når man kommer til hvordan (og om) man egentlig kan

avgjøre hvem som er same. Man kan uten problemer hevde at reindrifta er en samisk næring, og at den har vært det i lange tider. Det er heller ikke kontroversielt å si at det finnes flere samiske språk, og at det finnes samiske klesplagg og drakter. Men dersom man snur på dette og sier at samer driver med rein, snakker samisk og har samiske klesplagg, blir definisjonen straks mer problematisk. Mange samer har verken rein eller samisk klesdrakt, de snakker heller ikke samisk, likevel oppfatter de seg som same. Hva er det da å være same? Eller kanskje mer spesifikt – hvordan opplever unge samer at det er å være same, hvordan beskrives ”det samiske” og hvordan formidles følelsen av samisk identitet i en moderne storsamfunnskultur?

Samisk selvoppfattelse: En ny måte å være same på...?

I artikkelen ”Historie, minne og myte i moderne samisk identitetsbygging” (2006) viser folkloristen Kåren Elle Gaup hvordan det å være same har endret seg i flere retninger gjennom siste del av 1900-tallet og frem til i dag. Gaup viser til fornorskingsprosessen, der samer gikk fra å være samer til å bli nordmenn, og videre hvordan dette endret seg på 1970- og 80-tallet, i en revitaliseringstid som gjerne kalles ČSV-tiden (Gaup 2006). Č, S og V er bokstaver som forekommer hyppig i samiske språk. I en periode fungerte disse bokstavene som symbol i det samepolitiske arbeidet, og flere paroler ble bygget på dem. Ett slagord var *Čájehekkot Sámi Vuoiŋŋa*, som grovt sett kan forkortes til *Vis samisk ånd!*, mens et annet var *Čohkkejehket Sámiid Vuitui*, som sto for *Samle samene til seier* (Bjørklund 2000:20f; Tromsø Museum – Universitetsmuseet 2009). Gaup mener dette ble slagord som skulle samle unge samer i kampen for å få tilbake det de mente var tatt fra dem. Hun kaller dette ”[...] tiden da unge samer ville ha tilbake sitt land, språk egenverd, kultur og eiendom” (Gaup 2006:91), etter en tekst av den samiske kunstneren Synnøve Persen.

Gaup viser videre hvordan den kulturelle revitaliseringen kulminerte i Altasaken og striden om utbyggingen av Altavassdraget.⁴ Fra at den samiske identiteten hos mange hadde vært skjult og forbundet med skam, kanskje først og fremst hos foreldregenerasjonen, samlet unge samer seg i en revitaliseringsprosess som førte til at mange ble aktivister (Gaup 2006:94). Gaup viser til sosialantropolog Vigdis Stordahl (1998) når hun beskriver hvordan

⁴ Utbyggingen av Alta-Kautokeinovassdraget markerer, ifølge Bjørklund, et tidsskille i samisk politisk historie. Motstanden mot utbyggingen begynte som et miljøvernsspørsmål, men etter hvert kom den til å bygge på de samiske interessene i området. Det ble stilt spørsmål som handlet om samers rett til selvbestemmelse, og det ble rettet kritikk mot den norske lovgivningen som muliggjorde inngrep som truet det samiske folkets kollektive interesser. Store protester, sulteaksjoner og internasjonal oppmerksomhet forhindret ikke utbyggingen, men etter hvert erkjente regjeringen at samenes konstitusjonelle stilling i Norge ikke var godt nok avklart, og Sametinget ble opprettet (Bjørklund 2000:38ff). I 1989 gikk daværende statsminister Gro Harlem Brundtland ut og sa offentlig at Alta-utbyggingen hadde vært nødvendig (Norsk Rettsmuseum 2009).

ČSV-generasjonen førte en symbolsk krig mot alt det norske, gjennom å ta opp den samiske historien, de samiske mytene og symbolene. Hun påpeker at ”våpnene” som ble brukt for å markere og representere det samiske samfunnet, var enkle og synlige kategoriseringer mellom ”vi” og ”dem”, mellom det samiske og det norske (Gaup 2006:95). ČSV ble et samlingsmerke for politisk radikale samer, som sto for en konfrontasjonslinje mot det norske samfunnet (Bjørklund 2000:29), men ble kanskje ikke det varige symbolet som aktivistene hadde håpet på. I dag benyttes det mest på samme måte som ”sekstiåtter”, altså som en betegnelse på en gruppe mennesker som markerte sin politiske holdning i en bestemt tidsepoke, og der mye av markeringen foregikk utenfor etablerte politiske organer (Tromsø Museum – Universitetsmuseet 2009).

Gaup fremhever hvordan barna til ČSV-generasjonen, det vil si dagens unge voksne samer, har vokst opp i et tryggere samisk miljø enn sine foreldre, der den samiske identiteten har blitt styrket gjennom språk og kultur i oppveksten. Hun mener dagens unge samer har et mer reflektert forhold til det å være same, enn det foreldregenerasjonen – som førte en ”symbolsk krig” mot alt det norske – hadde (Gaup 2006:95). Gaup påpeker at mange av barna til ČSV-generasjonen har gått gjennom barnehagetiden og grunnskolen med samisk som hovedspråk både muntlig og skriftlig, og at de har fått opplæring i samisk historie og kultur. Noen har også fått mulighet til å gå på samiske videregående skoler, og etter endt videregående er det mulig å studere videre på Samisk Høyskole. Gaup mener at alle disse institusjonene er viktige samiske identitetsskapende institusjoner, og som en følge av at barna har hatt disse mulighetene, har de fått styrket sin identitet som samiske barn og ungdom (Gaup 2006:95). Med fotfeste i en trygg samisk identitet, kan mange unge samer i dag fleipe og ironisere over egen kulturbakgrunn, etnisitet og tilhørighet, for eksempel ved hjelp av ČSV-generasjonens symboler eller andres stereotypier av samene (Gaup 2006:95f), noe som står i stor kontrast til ČSV-enes kamp og fornorskingspolitikkenes undertrykking.

Samtidig som mange unge samer nå opplever en økt trygghet knyttet til sin samiske identitet, er forholdene Gaup beskriver, ikke de samme overalt. Selv om samer har lovfestet rett til opplæring i samisk, er det mange som opplever at kommunene har manglende kunnskaper om sin plikt til å organisere og gjennomføre denne undervisningen. I mange tilfeller får ikke samiske barn og unge lære seg samisk på en tilstrekkelig måte, fordi det mangler lærerressurser og fagkompetanse i kommunene, og fordi barna selv, foreldrene eller skolesystemet mangler kunnskaper om hvilke rettigheter som finnes. I en undersøkelse gjennomført av Norut og TNS Gallup, om selvopplevd diskriminering blant samer, oppgir hver fjerde spurte at han eller hun har opplevd å bli diskriminert i løpet av de to siste årene

fordi han eller hun er same (Josefsen 2006). Diskrimineringen er både av sosial og strukturell art (Josefsen 2006:41), noe som vil si at man erfarer diskrimineringen både i sosiale sammenhenger og i møte med andre, men også i møte med offentlige institusjoner og systemer (NOU 2002:12, punkt 3.6). Ved påstanden ”Jeg får dårlig informasjon fra skolen om hvilke rettigheter mine barn har til opplæring i samisk”, sa 31, 6 % av de spurte seg helt eller nesten helt enig i dette. 43 % sa at de var helt eller nesten helt uenige (Josefsen 2006:32). Dette viser at selv om mange mener at de får god informasjon om rettighetene, kan ikke språkopplæring i samisk sies å være en like stor selvfølgelighet for alle samiske barn i dag. Disse problemstillingene vil jeg diskutere videre i kapittel 5.

Enkelte steder er samiskhet en selvfølgelig del av samfunnsbildet, både språk- og kulturmessig. Andre steder er samisk språk nesten eller helt fraværende i offentligheten. Å være del av et stort samisk miljø, vil innebære noe annet enn det å vokse opp på et sted hvor majoriteten ikke føler tilknytning til samisk kultur, tradisjon eller språk. Når Gaup skriver at dagens unge samer har en godt forankret samiskhet, at de vet hvem de er, og ikke skjuler det (2006:96), tar hun i for liten grad høyde for de ulikhetene som finnes i de forskjellige samiske miljøene, og nyanserer ikke dagens samiske forhold i tilstrekkelig grad. Samtidig som det kan slås fast at det er mer akseptert å fremstå som same i dag, og at det ikke byr på like store kontroverser å være ung same nå som det gjorde under ČSV-tiden (Gaup 2006:96), er det likevel mange utfordringer som møter dagens samiske ungdommer. En av disse utfordringene handler, som jeg har nevnt, om språkopplæring.

Selv om det er utfordringer knyttet til det å være samisk ungdom, har det som Gaup fremhever, også blitt mer akseptert. Hun skriver at dagens unge samer gjennom ulike samiske utstillinger, arrangementer og festivaler, ved hjelp av blant annet tekst, tale, sang, dans og joik, har skaffet seg en plass både i den samiske, nasjonale og internasjonale verden. Dette mener hun de gjør på en inkluderende måte, og med et stadig fastere grep om sin egen historie, kultur og samiske identitet. Hun tolker det dit hen at dagens samer er ”kule og blide”, ikke ”sinte” som ČSV-erne (Gaup 2006:96). Denne nye måten å være same på, vitner om en økt trygghet og selvsikkerhet knyttet til samisk identitet. Gaup skriver at denne unge generasjonen ikke vil la ”de andre” bestemme, eller legge noen kriterier for hvordan man fremtrer som same, og hvilken verdi en skal ha (Gaup 2006:97). Med andre ord kan man si at dagens unge samer kanskje i større grad enn tidligere generasjoner, tør (og har mulighet til) å stå frem, være stolt av og formidle egen kultur og identitet, samt ta til motmæle i saker hvor de ønsker å bli hørt, og hvor de mener urettferdighet blir begått.

Tidligere forskning og teoretiske utgangspunkt

Samisk identitet er et tverrfaglig felt, der mange forskningstradisjoner har gitt sitt bidrag. Religionshistorie, kulturhistorie, sosialantropologi og arkeologi, er alle fagfelt som har bidratt til å belyse ulike sider av de samiske samfunnene. Når det gjelder norsk forskning angående samisk ungdom, er blant andre sosialantropologene Arild Hovland (1996, 1999) og Vigdis Stordahl (1998) sentrale bidragsyttere. I tillegg er det skrevet en rekke hovedfags- og masteroppgaver, avhandlinger og publikasjoner fra både Norge og Sverige, som alle berører temaet fra en eller annen innfallsvinkel. Et av de siste bidragene er den svenske etnologen Christina Åhréns doktoravhandling *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete* (2008).

Min oppgave vil derfor bygge på forskningsresultater og perspektiver fra flere ulike fagfelt, der kulturhistoriske og sosialantropologiske perspektiver i hovedsak vil være grunnlaget for analysen. Som Hovland påpeker i *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse* (1996), preges det samiske studiefeltet av en rekke stereotype forestillinger. Han mener at generaliseringer som en gang var fruktbare, alt for lenge har fått leve sitt eget liv, uten å testes på det voksende samiske mangfoldet (Hovland 1996:39). Nettopp derfor vil jeg fokusere på samisk identitet som noe dynamisk og bevegelig, flerfasettert og mangfoldig.

Identitet: Selvidentifikasjon og tilskrivelse

Identitet brukes i dagligtalen når mennesker skal forklare hvem de er, hvor de kommer fra og hvorfor de er som de er. Som folkloristene Anne Eriksen og Torunn Selberg skriver i *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk* (2006), anvendes identitet ofte som en betegnelse på hvem og hva man *egentlig* er, innerst inne, aller mest. Ofte omtales identitet som en kjerne eller essens hos individet (Eriksen og Selberg 2006:75). I faglige sammenhenger har man i dag beveget seg bort fra en forståelse av identitet som noe statisk og uforanderlig, og ser derimot identitet som noe som både bevisst og ubevisst kan endres, skapes, påvirkes, velges og tilskrives. Thomas Hylland Eriksen skriver i *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid* (2008) at selvet ikke har en fast, men en situasjonsbestemt karakter, og argumenterer for at identitet kan sees som noe omskiftelig. Han mener at hvordan vi ser oss selv og andre, kommer an på hvilket utsiktspunkt man har, hvilken linse vi ser gjennom, eller som han legger til, dagsformen eller den siste tids nyhetsoppslag (Eriksen 2008:7). Selv om identitetsbegrepet benyttes i mange ulike fagfelt og med mange ulike innfallsvinkler, påpeker Eriksen og Selberg, i likhet med Eriksen, at det i faglige sammenhenger legges vekt på at identitet ikke er noe som ligger ferdig utformet i

menneskenes indre. Forhandling, forvandling og utvikling sees gjerne som grunnleggende, og spørsmål om hvordan identitet kan bygges opp, vedlikeholdes eller forandres, og hvordan den kommer til uttrykk, er aktuelle (Eriksen og Selberg 2006:76).

Denne måten å se identitet på kan kalles prosessuell. Identiteten er i dette perspektivet en stadig pågående prosess, og fokuset ligger på endring og utvikling (Eriksen og Selberg 2006:76). Perspektivet kan også kalles konstruktivistisk, ettersom identitet også kan forstås som bestående av ulike elementer, og som noe som aktivt bygges opp. Eriksen og Selberg argumenterer for at "identitet er noe man skaper like mye som noe man "har". Dette danner en motsetning til et mer essensialistisk perspektiv, der identitet sees som noe statisk, objektivt og endelig gitt (Eriksen og Selberg 2006:76). Sosialantropologen Christine M. Jacobsen er også blant de som ser identitet som en sosial og kulturell konstruksjon, og hun fremhever at et prosessuelt og relasjonelt perspektiv på identitet og identitetsprosesser er viktig, ettersom man da vektlegger det grunnleggende sosiale og dynamiske ved menneskers identifikasjon (Jacobsen 2002:35). Likevel påpeker Jacobsen at identitet ikke må forstås som noe den enkelte kan skape og refortolke som en vil. Hun fremhever at et relasjonelt identitetsbegrep innebærer at identitet konstitueres i en dialektikk mellom det "indre" og det "ytre", altså mellom selvidentifikasjon og tilskrivelse av identitet (Jacobsen 2002:35). I tillegg må det påpekes at selv om individet kan være med på å bevisst forme sin identitet, så skjer dette innenfor et rollerepertoar som kan innskrenkes og utvides, men som ikke er ubegrenset.

Åhrén fremhever at også hun ser identitet som noe relasjonelt og som en todeling mellom individenes selvoppfatning og en sosial identitet (Åhrén 2008:14f). Jacobsen hevder at identitet defineres i relasjon til hvordan vi selv og andre identifiserer oss med og tar avstand fra, sosialt etablerte kategorier og grupper (Jacobsen 2002:35f). I likhet med dette påpeker Åhrén hvordan identiteten skapes gjennom å dra grenser. Ved å trekke skillelinjer mellom seg selv og andre, enten det er på individnivå eller kollektive nivå, mener hun at det skapes en sosial identitet (Åhrén 2008:14f). Eriksen viser til hvordan identitetsdiskursen, enten det handler om personlig identitet, kjønnsidentitet, steders identitet, etnisk eller nasjonal identitet, identitet gjennom klesstil og forbruk eller om det biologiske grunnlaget for identitet, alltid handler om forholdet mellom den enkelte, den andre og *de* andre (Eriksen 2008:7f). Hvem den eller de "andre" er, vil variere fra kontekst til kontekst. Eriksen og Selberg mener at den enkeltes egne erfaringer og valg er svært viktige i en identitetsprosess, men fremhever også, i likhet med Jacobsen, Åhrén og Eriksen, at det relasjonelle har stor betydning. Samtidig som menneskers selvforståelse dannes ved hjelp av egne erfaringer og valg, har også møtet med andre mennesker noe å si. I nye situasjoner, med nye mennesker, skapes nye relasjoner, der

identiteter kan forandres og utvikles. I tillegg er andres forståelse av hvem man er, også med på å forme ens identitet. Eriksen og Selberg mener at det på mange måter er omgivelsene som er med på å bestemme hvem man er, eller får lov til å være, og at identiteten, selv om den kan forstås som noe individuelt, også har viktige kollektive aspekter (Eriksen og Selberg 2006:76).

Stordahl mener at sosialantropologen Fredrik Barths verk *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), fikk direkte utslag for den samiske forskningen. Dette fordi hans prosessanalytiske perspektiv gjorde at det faglige fokuset ble dreid fra det deskriptive, til et større fokus på hvordan mennesker organiserer seg sosialt ut fra gjensidige *oppfatninger* om at de er grunnleggende forskjellige. Barth hevder at det er oppfatningene om at det eksisterer kulturforskjeller mellom ”oss” og ”dem” – ikke at det finnes objektive kulturforskjeller – som er selve grunnlaget for forskjellene. Barth argumenterer derfor for at det burde fokuseres på grenseprosessene i organiseringen av sosialt liv, og på de kulturelle kjennetegnene som blir valgt ut for å markere grenser mellom folkegrupper (Stordahl 2006:7). Med andre ord er identitet et begrep som handler om individet, men også om ulike relasjoner til andre. Den man føler man er eller ikke er, eller anses å være eller ikke være, avhenger på mange måter av hvem og hva man hører sammen med, og hvor man hører til (Eriksen og Selberg 2006:75).

Jacobsen påpeker at dynamikken mellom indre og ytre identifikasjoner, eller mellom den selvopplevde og den tilskrevne identiteten, også er med på å plassere individets sosiale identitet innenfor maktrelasjoner i samfunnet. Hun mener at hvilke identiteter andre tilskriver oss, og hvordan de møter oss på bakgrunn av denne identifikasjonen, har konsekvenser for hvilke ressurser vi har tilgang til, både symbolsk og materielt (Jacobsen 2002:36). Hun minner også om at en gruppeidentitet bare er et aspekt ved en persons individuelle identitet. Ettersom identiteter forstås som noe sammensatt, hvor skiftende kontekster synliggjør ulike deler av identiteten, kan grensene være porøse og overlappende, og individene kan høre til flere grupper samtidig. Jacobsen fremhever at de sammensatte identitetene konstitueres relasjonelt gjennom samhandling med andre (Jacobsen 2002:36). Eriksen og Selberg fremhever at individers bruk av ulike aspekter ved sin identitet i ulike sammenhenger, er en del av menneskers sosiale kompetanse. Eksempelvis kan en kvinne være både søster, datter, mor og kjæreste, avhengig av hvem hun forholder seg til. Omgivelsene kan også tildele en ulike identitet i forskjellige sammenhenger, for eksempel kan en pakistaner bosatt i Bergen oppfattes som far i sin egen familie, som innvandrer i sin hjemby og kanskje som ”den norske” på besøk i Pakistan. Eriksen og Selberg påpeker at en slik veksling kan skje enkelt og selvfølgelig, men at det også kan oppstå spenninger mellom tilskrevet og opplevd identitet.

Forfatterne mener at slike situasjoner kan føre til problemer og konflikter, men at de også bidrar til en kontinuerlig prosess av utvikling og nyskaping (Eriksen og Selberg 2006:76f).

Eriksen og Selberg fremhever at folkloristikken, eller kulturhistoriefaget, gjerne interesserer seg for de ekspressive sidene ved identitet, eller med andre ord – de kulturelle uttrykkene. De spør hvordan kulturell identitet kommuniseres, og hva individer og grupper gjør og sier for å fortelle hvem de er, samt når, hvor og hvordan identitet kommer til uttrykk og blir synlig (Eriksen og Selberg 2006:79). I oppgaven vil disse perspektivene på identitet og identifikasjon – både individets egenopplevde og tilskrevne identitet, individuell og kollektiv, være grunnleggende, i tillegg til relasjoner mellom individet og ”de andre”. Jeg vil videre vektlegge den kulturhistoriske vinklingen på identitet.

Etnisitet: Et aspekt ved identitet

Statsviteren Torunn Pettersen fremhever at etnisk identitet er et flerdimensjonalt og komplekst begrep som ikke kan gis en entydig definisjon. Hun mener at både etnisitet og identitet og det sammensatte begrepet etnisk identitet, er begreper som kontinuerlig (re)defineres, dekonstrueres og drøftes innen flere fagdisipliner (Pettersen 2006:54). Som Eriksen og Selberg skriver, så handler begrepene etnisitet, etnisk identitet, etnisk minoritet, etnisk gruppe og etniske relasjoner om nye forståelser av relasjoner mellom grupper av mennesker, og reflekterer endringsprosesser i verden. På 1800-tallet ble betegnelsen etnisk brukt om grupper som var bestemt ut fra tanken om rase eller nasjonalitet. På 1900-tallet ble det vanlig å karakterisere grupper som skilte seg fra det større sosiale systemet de var en del av, som etniske (Eriksen og Selberg 2006:99).

Etnisitet kan sees som et aspekt ved identitet, både individuelt og kollektivt. Etniske grupper anses, av seg selv og/eller av andre, å dele noe felles som gjør dem til noe annet, noe som skiller gruppen fra andre grupper. Sosialantropologen Svanhild Andersen påpeker at etnisk identitet avhenger av tilskrivning, både av medlemmene i den aktuelle gruppen, og av utenforstående (Andersen 2006:15), og Gaup skriver at etniske identiteter bunner i oppfatninger om en felles opprinnelse (Gaup 2006:85), altså gjerne om det som kan kalles felles opphavsmyster. Eriksen og Selberg poengterer at etniske grupper ofte blir forstått som minoriteter, og at det større sosiale systemet de forholder seg til, ofte er nasjonalstater. Minoritetsbetegnelsen behøver likevel ikke bare å handle om antall, men kan også dreie seg om makt eller innflytelse i samfunnet (Eriksen og Selberg 2006:99). Likevel er det ikke bare minoriteter som omtales som etniske, siden majoritetsgrupper i moderne, flerkulturelle

samfunn også kan omtales som etniske, for eksempel etniske nordmenn (Eriksen og Selberg 2006:100).

Sosialantropologen Gerd Baumann kritiserer synet på etnisitet som en arvet egenskap, i form av blodsband, og sier at etnisitet ikke er en naturgitt identitet, men en identifikasjon skapt gjennom sosial handling (Baumann 1999:19ff). Også Baumann viser til Barth, og hans bidrag til å vende forskningens fokus fra "the cultural stuff" til i stedet å fokusere på grensene som skiller etniske grupper. Baumann påpeker at Barths arbeid viser at det kulturelle innholdet veldig ofte er overlappende med nabogrupper, og at det også er variasjoner innad i gruppen. Med andre ord er ikke "kultur" noe konstant og uforanderlig, og kulturelle grenser eller ulikheter kan være flytende og uklare. Barths poeng er derfor at det som gjør en etnisk identitet "etnisk", må finnes i *prosessen* som opprettholder grenser som individene selv opplever som etniske (Baumann 1999:58f). Slike grenser må forstås som sosiale grenser, selv om de også kan være knyttet til landområder (Barth 1969:15).

Jacobsen påpeker at det ofte settes bindestrek mellom etniske og nasjonale identiteter, fremfor andre former for identifikasjon. Resultatet blir da, mener hun, at man kan miste av syne det faktum at andre identifikasjonsformer kan gå på tvers av etnisk tilhørighet og skape andre former for sosialitet og allianser, basert på eksempelvis klasse, kjønn, livsstil, religiøs iver eller politisk tendens. Hun påpeker at det er viktig å ikke anta på forhånd at etnisitet er den primære identifikasjonen, men at man også må fokusere på andre identifikasjonsformer. Hun minner om at siden den personlige identiteten er sammensatt og kompleks, vil ikke etnisk identitet alltid være den mest sentrale (Jacobsen 2002:37). Med andre ord kan det variere når, og om, den etniske identiteten er viktig. Hun poengterer også at etnisk identitet ikke står i et direkte forhold til kultur, og eksemplifiserer det med etterkommere av norske emigranter til USA. De færreste av etterkommerne kan norsk, de har ingen felles politisk organisasjon, de har ikke et delt territorium, men kaller seg likevel norske (Jacobsen 2002:37). Hvordan den etniske tilhørigheten ikke alltid er hovedidentifikasjonen for individet, påpeker også Baumann når han henviser til Barths funn om at individer krysser de etniske grensene systematisk i ulike kontekster (Baumann 1999:59).

Etnisitet blir på denne måten å forstå som et aspekt av den personlige, individuelle identiteten, men også en del av kollektive identiteter eller gruppeidentiteter. Eriksen og Selberg påpeker at etnisk identitet kan tillegges negative konnotasjoner, men samtidig kan den etniske identiteten også være ettertraktet og fungere som en positiv kvalitet. Forfatterne hevder at etniske grupper som før ble sett ned på, og tillagt en negativ identitet som "de andre", nå kan slåss for sin positive rett til å være annerledes (Eriksen og Selberg 2006:116).

Ved å markere grenser, kan etnisk identitet skapes og opprettholdes, og etnisk identitet kan være selvvalgt og bevisst utformet (Eriksen og Selberg 2006:116). Samtidig kan de opplevde grensene også krysses bevisst og ubevisst, systematisk eller mer tilfeldig. Også her eksisterer forholdet og spenningen mellom selvopplevd og tilskrevet identifikasjon, ettersom individet selv ikke nødvendigvis behøver å oppleve det etniske som et (sentralt) aspekt ved identiteten, mens andre likevel tilskriver individet en identitet som etnisk.

Andersen viser til sosiologen Richard Jenkins' diskusjon av forholdet mellom etniske grenser og kulturelt innhold (Andersen 2006:13). Jenkins vektlegger Barths fokus på grenseprosesser, og understreker at det er nåtidige situasjoner som er og må være utgangspunktet for utforskning og teoriutvikling. Likevel mener han, ifølge Andersen, at det andre utgangspunktet må være historie. Ved å inkludere historie, innebærer det å anerkjenne at selv om etnisk identitet er sosialt konstruert, er det også grenser for dens plastisitet. Ifølge Andersen, mener Jenkins at potensialet for etnisk identitet alltid ligger i kulturelt innhold og historie (Jenkins i Andersen 2006:13ff). Jenkins er enig med Barth i at kulturelle trekk ikke konstituerer etnisk forskjellighet, men samtidig er han enig med de som hevder at det kulturelle innholdet ikke er irrelevant (Jenkins i Andersen 2006:16). Gaup viser til arkeologen Brit Solli som poengterer at selv om etniske enheter og nasjoner hovedsakelig er konstruerte fenomener, kan de ikke konstrueres av ingenting (Solli i Gaup 2006:85). Jenkins mener, ifølge Andersen, at i alle fall deler av svaret på hva som konstituerer etnisk identitet, må være kultur (Jenkins i Andersen 2006:16). Med andre ord er forholdet mellom etnisitet, identitet, historie, kultur og grenser komplekst og diskuterbart. Likevel kan man kanskje si at det råder en felles enighet om at etnisitet handler om en følelse eller en tilskrivelse av tilhørighet til en folkegruppe. Gjennom oppgaven vil det bli tydelig hvordan ulike former for identitet blant samisk ungdom, både handler om det kulturelle innholdet, men også om grensene.

Betegnelsen samisk identitet

Hovland velger å snakke om samisk tilknytning eller former for identifikasjon, fremfor å benytte begreper som samisk identitet, samisk bakgrunn, samisk identitetsforankring, samisk etnisitet eller samiskhet. Dette fordi han mener hver av disse betegnelse bærer med seg en rekke assosiasjoner og står for ulike måter å forstå samisk tilknytning på. Han mener at samisk eller etnisk tilknytning er en mer åpen og nøytral betegnelse (Hovland 1996:39). Selv om man kan snakke om grader av, tilstedeværelse av, eller fravær av samisk tilknytning, velger jeg å benytte meg av flere av betegnelse, nettopp fordi jeg mener de viser ulike sider av den samiske tilknytningen. Å ha samisk bakgrunn, gjennom kulturkunnskap eller

slektskap, er for eksempel ingen garanti for at man ønsker å identifisere seg med denne bakgrunnen, eller at man opplever det som en del av identiteten. Å ha samisk identitetsforankring, derimot, mener jeg er et begrep som tydelig klargjør et grunnleggende forhold til den samiske bakgrunnen. Samiskhet kan på sin side benyttes som en betegnelse på de ulike kulturelementene som er med på å definere den samiske identiteten, og som en betegnelse på dagens brede spekter av ulike former for samiske identiteter.

Tradisjon og modernitet

Tradisjonsbegrepet inneholder mange ulike betydninger, og det brukes i forskjellige sammenhenger. I tillegg til at det er et av kulturhistoriefagets mest sentrale begreper, benyttes det også i dagligtalen. En vanlig, og allment akseptert forståelse av tradisjon, er at det er ”noe man pleier å gjøre”, en skikk eller et ritual som har ”røtter” bakover til et tidspunkt før nå, og som har vært gjort og gjentatt over tid. Eriksen og Selberg påpeker at samtidig som tradisjon i en hverdagslig sammenheng refererer til overlevering fra tidligere generasjoner, kan tradisjon også oppfattes som noe som kan skapes. Forfatterne viser til at dette ofte kan være tilfellet dersom man har opplevd en hyggelig hendelse som man ønsker å gjenta, med de samme menneskene ved en lignende anledning (Eriksen og Selberg 2006:215). Tradisjoner kan også oppfattes som noe som kan forkastes, med henvisning til at det ”bare er en gammel tradisjon”, noe man har forlatt og ikke kjenner igjen, noe som ikke har betydning lenger. I tillegg påpeker forfatterne at tradisjon også kan oppfattes som en kvalitet som kan tildeles visse ting og handlinger, for å fremheve gjenstander og praksiser som positive og ettertraktelsesverdige. Forfatterne poengterer at tradisjoner i dagligtalen enten er noe fint og gammelt, eller noe støvete og gammelt (Eriksen og Selberg 2006:216).

Eriksen og Selberg fremhever at tradisjonsbegrepet også har flere betydninger på ulike nivåer i vitenskapelig sammenheng. Tradisjon kan oppfattes både som et produkt og en prosess, der folkløse og ”folketradisjoner” sees som produkter, mens overleveringen av slike kulturuttrykk, traderingen, kan forstås som en prosess. I tillegg kan begrepet også knytte seg til en samfunnsform, ofte i samme betydning som ”det førmoderne” samfunnet, og benyttes som en fellesbetegnelse på karakteristiske trekk ved en gruppes levemåte eller kultur (Eriksen og Selberg 2006:215). Nystad argumenterer for at tradisjon har noe å si for identitetsdanning. Hun påpeker også at dersom man skal forstå den foranderlige karakteren som tradisjoner har, må vi skjelne mellom fire ulike aspekter ved tradisjon. Hun støtter seg til sosiologen John B. Thompson, og fremhever det hun kaller det hermeneutiske aspektet, det normative aspektet, legitimeringsaspektet og identitetsaspektet ved tradisjoner (Nystad 2003:23f). Nystad mener

at det hermeneutiske aspektet ved tradisjon handler om å betrakte tradisjoner som en forforståelse, et sett med bakgrunnsantakelser og forutsetninger som individene har, og i det daglige livet ofte tar for gitt. Videre mener hun at det normative aspektet gjør at tradisjoner kan fungere som rettesnor for de valg og oppfatninger vi har i dag, altså som en normativ veiviser. Med legitimeringsaspektet ved tradisjon menes det, ifølge Nystad, at tradisjon under visse omstendigheter kan fungere som en form for støtte for utøvelse av makt og autoritet. Det siste aspektet handler om tradisjoners grunnlag for identitetsdannelser (Nystad 2003:24f). Med andre ord kan tradisjoner og tradisjonsoverføring, altså både produktene og prosessene, sees som betydningsfulle for mennesker på en rekke ulike måter og i mange forskjellige sammenhenger.

Nystad hevder at både individuell og kollektiv identitet blir utformet på bakgrunn av forutsetninger eller antakelser, trosoppfatninger og mønstre av handlinger som er overført fra fortiden. Nystad argumenterer for at tradisjoner skaper symbolske materialer som har innvirkning på identiteten, og hun mener at identitetsutvikling aldri kan starte helt forfra, ettersom den alltid vil være bygd på eksisterende sett av symbolsk materiale som danner grunnlag for identiteten (Nystad 2003:25). Eriksen og Selberg mener at dersom tradisjonen ikke lenger taler til oss, så blir den enten forsøkt variert og aktualisert slik at den fremdeles er levende, eller så dør den. De påpeker at dersom folkløse ikke har aktualitet, vil den heller ikke bli tradert videre, og den skaper ikke interesse i gruppen den eksisterer i, dersom den ikke har relevans i samtiden (Eriksen og Selberg 2006:234).

Ofte oppfattes ”det moderne” som motsetningen til ”det tradisjonelle” og ”tradisjon”. Sosiologen Anthony Giddens skriver i *Modernitetens konsekvenser* (1997) at selve forestillingen om moderniteten impliserer en kontrast til tradisjonen (Giddens 1997:33). Altså fremstilles modernitet og tradisjon ofte som to motsatte poler i menneskers liv og i samfunnet for øvrig. Nystad hevder at modernitet er en betegnelse på en endringsprosess som ikke er planlagt, men som likevel skjer som en bieffekt av andre planlagte prosesser. Det moderne mener hun kan forstås som en epoke fra omtrent 1750 og frem til i dag (Nystad 2003:51). Ifølge henne, mener Giddens at et av modernitetens særtrekk er den stadig sterkere gjensidigheten mellom globale påvirkninger og personlige disposisjoner. Hun hevder videre at et annet særtrekk ved moderniteten er at tradisjoner og vaner mister sin verdi, og at slektskap og tradisjoner ikke lenger fungerer som forankring for individet (Nystad 2003:51). I denne sammenhengen, der Nystad poengterer at moderniteten skaper vilkår med usikkerhet og mange valgmuligheter (Nystad 2003:51), fremstår tradisjoner som noe fortidig som har utspilt sin funksjon i takt med fremveksten av et mer moderne samfunn.

Eriksen og Selberg viser til artikkelen ”Tradition, genuine or spurious” fra 1984, av antropologene Richard Handler og Jocelyn Linnekin, ettersom forfatterne i denne artikkelen fremførte synspunkter som fikk avgjørende betydning for oppfatningen av tradisjonsbegrepet. Tradisjon hadde frem til da vært oppfattet som en kvalitet ved visse kulturuttrykk som var rotfestet i fortiden, men som likevel var til stede i nåtiden (Eriksen og Selberg 2006:256). Handler og Linnekin viste derimot at tradisjoner også kunne skapes og utvelges for å legitimere visse identiteter og institusjoner, og de kritiserte definisjonen av tradisjon som en kulturell arv fra fortiden. De hevdet i stedet at tradisjon er en symbolsk konstruksjon i samtiden, og et aspekt ved alt sosialt liv. Ved å fremføre en handling, selv om man gjør det akkurat som man har lært av sine forfedre, er den aldri helt lik fortidens fremføringer. Handler og Linnekin hevdet at vår forståelse av handlingen er knyttet til samtiden, og det å gjøre noe fordi det er tradisjonelt, er allerede å gjenfortolke, og med det å forandre. Slik, mener forfatterne, kan tradisjon forstås som en sosial prosess som innebærer fortolkning og legitimering av bestemte institusjoner, roller og sammenhenger. Eriksen og Selberg argumenterer for at tradisjoner refererer til fortiden, men har en funksjon i nåtiden (Handler og Linnekin i Eriksen og Selberg 2006:256ff).

Giddens hevder at man til tross for at tradisjon ofte oppfattes som en motsetning til det moderne, finner mange kombinasjoner av det moderne og det tradisjonelle i konkrete sosiale sammenhenger (Giddens 1997:33). Eriksen og Selberg viser at oppfatningen av tradisjonsbegrepet har forandret seg, og at utviklingen har gått fra en forståelse av tradisjon som en arv fra fortiden, til tradisjon som en symbolsk konstruksjon, der visse sider ved nåtiden knyttes sammen med utvalgte deler av fortiden (Eriksen og Selberg 2006:269f). Forfatterne hevder videre at tradisjon først og fremst handler om nåtiden, og at tradisjonen er nåtidens fortolkninger av fortiden. Videre poengterer de at ideen om tradisjon vokste frem i det de kaller moderniseringens mest intensive fase. Eriksen og Selberg viser til at fra et moderne ståsted, er tradisjon og modernitet motsetninger, men at det var moderniseringens prosesser, industrialisering, rasjonalisering, individualisering og troen på fremskritt som ga tradisjon og kontinuitet verdi. De skriver at tradisjonen er skapt av det moderne, som motsetning til det moderne, og dermed som en del av det, og selv om tradisjon og modernitet oppfattes som motsetninger, forutsetter de samtidig hverandre (Eriksen og Selberg 2006:270f). I oppgaven vil det bli tydelig hvordan tradisjoner er en del av den moderne samiske ungdomsidentiteten. Spenningene i forholdet mellom tradisjon, modernitet, fortid og nåtid, aktualiseres sammen med ønsket om, og forståelsen av, å ha en samisk identitet.

Kapittel 3:

”Burn fake!”

Det store samiske møtet

I dagene 27.-31. oktober 2008 var Rovaniemi i Finland samlingssted for en rekke samiske hendelser og arrangementer. Hvert fjerde år avholdes en samekonferanse, som er den øverste beslutningsinstansen for Samerådet, som igjen er et regjeringsuavhengig samarbeidsorgan for samiske organisasjoner i Norge, Sverige, Finland og Russland. Den 19. konferansen i rekken var lagt til Rovaniemi, og på dagsordenen sto spørsmål knyttet til urfolk og kulturarv. Det norske Arbeids- og inkluderingsdepartementet besluttet å gi 800 000 kroner i støtte til konferansen, og statssekretær Raimo Valle deltok som representant for den norske regjeringen. I forbindelse med konferansen ble det i tillegg arrangert en samisk kulturarvuke og et internasjonalt ekspertseminar med globalt fokus på urfolksrettigheter, samt et temaseminar om samisk kulturarv. Dette innebar at et stort antall tilreisende deltok på møter, debatter, konserter, kunstutstillinger, prisutdelinger og foredrag. Sametingene fra Sverige, Norge og Finland var samlet sammen med Samerådet, internasjonale organisasjoner, samiske ungdomsorganisasjoner, politikere, andre tilreisende og presse. I etterkant har arrangementet blitt karakterisert som ”det kanskje største samiske møtet gjennom tidene” (Sáminuorat nr. 4/2008:12). Formålet med ekspertseminaret var å ”[...] lyfta fram synpunkter och erfarenheter i fråga om hur man skyddar urfolkens kultur och förebygger missbruk av kulturen”, og kulturarvuken som helhet skulle sette fokus på ”utnyttjandet av det samiska kulturarvet”, og i et mer overordnet perspektiv hjelpe urfolk globalt med å ”[...] säkra och utveckla sitt kulturella arv och därigenom sin identitet” (Samerådet 2008).

I forbindelse med konferansen, kulturarvsuken og seminarene, ble det også arrangert en demonstrasjon der flere hundre personer gikk i demonstrasjonstog gjennom Rovaniemis gater. Under slagord som ”Burn fake!” og ”Respect our culture!” samlet samiske ungdommer, samepolitikere og andre engasjerte seg. Bak demonstrasjonen sto de samiske ungdomsorganisasjonene Sáminuorra fra Sverige, Suoma Sámi Nuorat (SSN) fra Finland, og Sámi Studenttaid Searvi Romssas (SSSR) fra Norge. Bakgrunnen for protestene var knyttet til det organisasjonene mener er utnytting og misbruk av samisk kultur, og var spesielt rettet mot turistnæringen i Rovaniemi. Lederen i Sáminuorra, Lars Miguel Utsi, uttalte til NRK at samene føler seg misbrukt av deler av den finske turistnæringen, ettersom ”[...] de sier at de

presenterer samisk kultur, mens det de viser frem ikke er laget av samer og ikke henger sammen med samiske mønster og tradisjoner” (NRK Nordnytt, 30.10.2008).

Ungdomsorganisasjonene fikk støtte fra mange samepolitikere, deriblant fra Aili Keskitalo, leder i Norske Samers Riksforbund (NSR). Til NRK sa Keskitalo at hun var glad for ungdomsorganisasjonenes engasjement, og fremhevet turistnæringen som et eksempel på en sektor der samene ikke har hatt stor innflytelse. Hun påpekte at samene selv må få presentere seg, samt definere og fortelle hva som er samisk kultur (NRK Nordnytt, 30.10.2008).

Arrangementene og demonstrasjonen var tydelige og synlige hendelser i samisk sammenheng, og de fant sted under arbeidet med denne oppgaven. Demonstrasjonen ble belyst gjennom media, og på grunn av tette sosiale bånd på tvers av nasjonsgrenser, kjente mange samer noen som deltok. Arrangementene satte fokus på problemstillinger knyttet til det å være same i dag, og demonstrasjonen var arrangert av samiske ungdomsorganisasjoner. Å se bort fra demonstrasjonen og arrangementene som fant sted i Rovaniemi disse dagene, ville være å se bort fra et stort og vitalt samisk samtidsengasjement, som er med på å definere dagens samiskhet. Jeg har derfor valgt å diskutere noen av problemstillingene som demonstrasjonen, samekonferansen og den samiske kulturarvuken i Rovaniemi aktualiserte, ettersom disse kan knyttes til samisk ungdoms selvforståelse. Problemstillingene handler om hvem som eier retten til å presentere og tjene på samisk kultur, og hvilke konsekvenser turisme og kommersialisering kan ha for samisk identitet og selvbilde.

Jeg presiserer at demonstrasjonen, kulturarvuken og samekonferansen fant sted *etter* at feltarbeidet for oppgaven var avsluttet. Hendelsene er derfor ikke tema i intervjuene, og jeg har ingen forutsetninger for å si hvorvidt noen av mine informanter deltok i noen av arrangementene eller ikke. Jeg har heller ikke i ettertid gått inn for å oppspore og intervju deltakere, men benyttet meg av intervjuer og uttalelser i media angående disse. Likevel kan intervjuene, demonstrasjonen, arrangementene og tolkningen av disse, være med på å belyse hverandre, som en del av diskursen om dagens samiske forhold.

Rovaniemi: Kontroversiell turisme, kontroversielt møtested

Rovaniemi ligger nord i Finland, i Lapplands län, som er Finlands nordligste og største fylke. Byen Rovaniemi sees som regionens administrasjons- og handelssenter, og er for mange best kjent for vinterturistvirksomhet, gjerne knyttet til forestillinger om at Julenissen kommer herfra. Barn fra hele verden sender ønskelister adressert til Julenissen i Finland, og fortellingene om at Julenissens verksted med alle hans hjelpere finnes her, brukes aktivt i markedsføringsammenhenger. Videre presenterer Rovaniemi seg på sine egne offisielle

nettsider som ”The Heart of Lapland” (Visit Rovaniemi 2009). Et Google-søk på Internett gir nærmere fem millioner treff på Rovaniemi, legger man til ”Santa” får man 265 000 treff, sammen med ”Lapland” gir det over 200 000 treff (per 20.02.09).

På nettsider rettet mot Rovaniemis turister, presenteres Julenissen og hans hjelpere. Nissen er rund og blid, med stort hvitt skjegg, og hjelperne er små rødkledde barn – eller alver. Når man besøker Julenissen, kan man også få møte reinsdyrene hans, og i forbindelse med sledekjøring med rein i vakker vintersnø, dukker andre av Julenissens hjelpere opp. Det som tilsynelatende ser ut som ekte samer, kledd i, for et utrent øye, tradisjonelle samedrakter, hjelper til når turistene vil på sledetur, eller gjøre andre utendørsaktiviteter i eventyrlandet. På postkort, på Julenissens postkontor og på informerende nettsider, opptrer nisser og samer side om side – både som serviceinnstilte turistverter og som en del av turistattraksjonen. Bildet av ”The Heart of Lapland” tar form etter hvert som man besøker den ene nettsiden etter den andre som tilbyr eksotiske, eventyrlige og spennende opplevelser i et helt spesielt vinterland. Nettopp her i denne vinterlige eventyrverdenen ble både demonstrasjonen, samekonferansen og den samiske kulturarvuken holdt. ”The Heart of Lapland” vekker reaksjoner hos mange, og ved at Rovaniemi ble valgt som møtested, skapte det også en mulighet til å sette fokus på problemstillinger som denne delen av turismen skaper. Valget av møtested var ikke ukontroversielt. Enkelte svenske sametingspolitikere boikottet konferansen på grunn av turismen som drives her, med samme begrunnelse som de samiske ungdomsorganisasjonene hadde for å arrangere demonstrasjon. Turismen i Rovaniemi oppfattes av mange samer som utnyttende, nedverdiggende og misbrukende overfor samisk kultur (Sáminuorat nr. 4/2008:12), noe det vil bli gitt eksempler på i et senere avsnitt.

Glosen ”lapp”, som man også finner i ”Lapland” eller ”Lapland”, kan virke selvsagt, men har flere utydeligheter. Den samiske befolkningen har av andre og seg selv blitt kategorisert på mange ulike måter, frem til dagens etablerte, men relativt nye begrep ”same”. Selv om man i Norge, og i noen grad i Sverige, i offentlige sammenhenger har gått bort fra betegnelsen ”lapp”,⁵ så stiller det seg annerledes i Finland. Dette tydeliggjøres allerede i det

⁵ Begrepene ”lapp” og ”finn” oppleves av mange norske samer i dag som nedsettende betegnelser, og knyttes til fornorskningstiden og myndighetenes registreringer og kategoriseringer. Etter 1930 ble, ifølge Evjen og Hansen, den samiske betegnelsen ”same” enerådende (Evjen og Hansen 2008:38f) i Norge, i alle fall i offisielle sammenhenger. På tross av dette, brukes ”lapp” innimellom, både i dagligtale og i andre sammenhenger. Lederen av FN’s urfolksforum og språkprofessor Ole Henrik Magga, påpeker at det er mange samer som opplever lapp som nedsettende, og at det er internasjonalt akseptert at man skal benytte urfolks egne betegnelser om seg selv (Aftenposten, 31.1.2008). Samtidig brukes også ”lapp” selvbetegnende, og professor i nordisk språkvitenskap, Tove Bull, påpeker videre at enkelte grupper har tatt negativt ladede ord tilbake, ved å bruke ordene om seg selv. Hun eksemplifiserer dette med blant annet ordet ”kven”, som tidligere ble brukt som et skjellsord. Av noen oppfattes det som negativt ladet fremdeles, mens andre bruker det om seg selv i ordets mest positive betydning (Sojtaric 2008).

man konstaterer at Rovaniemi ligger i Lapplands län. Professor i samiske studier, Veli-Pekka Lehtola, skriver i artikkelen ”Det fargerike Sameland”, at på finsk betyr termen ”lappilainen” en innbygger fra Lapplands län, uansett om vedkommende er same eller ikke-same. Videre påpeker Lehtola at ordet same er ganske nytt i finsk sammenheng, og at det først ble tatt i bruk på 1960-tallet (Lehtola 2006, 3. avsnitt). Skribenten Victoria Harnesk, på sin side, hevder i Sáminuorat nr. 4/2008 at det er åpenbart at en slik varierende begrepsbruk tjener turistindustrien. Dette begrunner hun med at det virker som om Rovaniemis turistinformasjon med omhu har passet på ingen steder å skrive direkte om samer, men i stedet benytter seg av andre begreper og gloser for å beskrive det turistene kan få oppleve. Dette er opplevelser og uttrykk hun sterkt knytter til samer og reindrift (Sáminuorat nr. 4/2008:12).

”Lappländare”, Finländare” og ”Lappish” kan i finsk sammenheng sies å være betegnelser på de som kommer fra Lapplands län, uansett om de er samer eller ikke, men begrepene knyttes likevel ofte til fremstillinger av det mange mener er samisk kultur. I tillegg har ”lapp” vært både den norske og svenske betegnelsen på samer, så langt tilbake som til 1500-tallet (Evjen og Hansen 2008), og brukes fremdeles i dagligtale av både samer og ikke-samer. Ved å unngå direkte å nevne samer i markedsføringen, men heller benytte seg av mer uspesifikke termer, kan det virke som om turistnæringen forsøker å unngå å få kritikk for å selge et produkt mange mener de ikke har rett til å selge. Nettopp her ligger noe av kjernen i protestene som kom til uttrykk i demonstrasjonen, men det illustrerer også mer overordnede spørsmål om hvem som har rett til å tjene på urfolkskulturer, og til å definere og presenterer samiskhet. I det neste avsnittet vil det bli tydelig hvordan og hvorfor turisme kan være med på å forandre, true eller forsterke den samiske identiteten, og hvordan samiske ungdommer aktivt har gått inn for å markere sin rett til selvpresentasjon og motstand mot undertrykkende og latterliggjørende bilder av samiskhet.

Hva protesteres det mot?

”Vem får tjäna på kulturarvet?” spør Harnesk i Sáminuorat (4/2008:18). Det store samiske urfolksmøtet i Rovaniemi viste at spørsmålet engasjerer mange. Til Sáminuorat sa lederen i Sáminuorra, Lars Miguel Utsi, at det ikke er feil å vise frem samisk kultur, men at det må skje på samenes premisser (Sáminuorat nr. 4/2008:16). Hvorfor vekker den finske turistnæringens måte å vise samisk kultur på, reaksjoner? Utsi sa til Sameradioen at ”Vi vil demonstrere mot turistindustrien i Rovaniemi og andre områder som misbruker den samiske kulturen i turistsammenheng. Den gir et feil bilde av den samiske kulturen” (NRK Sámi Radio, 18.9.2008). Hva slags bilde er så dette ”feilbildet”?

Allerede i 1992 diskuterte Hans-Erik Varsi turismens forhold til samisk kultur, i *Reiseliv i samiske områder* (Varsi 1992:53). Varsi viser til en undersøkelse fra 1986, hvor det påpekes at samtidig som turisme i samiske områder er en levevei for mange, har det også flere negative sider. Undersøkelsen viser til at ”man anvender det samiske i turistreklame uten erstatning”, at ”handelsvirksomhet med ”samisk produserte varer” har liten eller ingen ringvirkning til de samiske handverkere/duodjáriida” og at turismen fører til ”skader og driftsulemper for primærnæringene” (Varsi 1992:54). En del av undersøkelsen var også en gjennomgang av produktene som ble solgt på 145 utsalgssteder i Finland, og det ble konkludert med at på 88 % av stedene ble det solgt ”samiske produkter” som ikke var tilvirket av samer selv. Kun 12 % av utsalgsstedene solgte produkter som var samisk produserte (Varsi 1992:54). Videre ble det gjennomført en postkortundersøkelse i Norge, Sverige og Finland. Denne undersøkelsen kunne fastslå at de finske kortenes fremstillinger var preget av kopier, forfalskninger og ukorrekte drakter og draktbruk. De norske og svenske kortene var mer korrekte når det gjaldt geografisk sammenheng, drakter og årstidsopplysninger (Varsi 1992:54). Hvorfor Finland skiller seg negativt ut, er vanskelig å gi et kort svar på. Sannsynligvis spiller flere faktorer inn. Jeg vil ikke gå inn i den omfattende problemstillingen her, men slår fast at Finlands turisme lenge har blitt sett på med kritisk blikk av samer. De samme problemstillingene finnes også i Norge og Sverige, men muligens ikke i like stor grad eller på nøyaktig samme måte som i Finland.

Ord som forfalskninger, feil og falsk, ble også brukt i forbindelse med demonstrasjonen i Rovaniemi. Slogordene ”Burn fake!” og ”Respect our culture!”, vitnet om et krav om at kulturen som skal vises frem, både skal respekteres og være ekte. NRK skrev den 4.11.2008 om hvordan turistene som kommer til Rovaniemi kan bestille en ”samisk dåp”, utført av finlendere utkledd som samer i ”falske versjoner av samekofter”. Ifølge NRK får vedkommende som skal ”innvies”, baksiden av en stor kniv presset mot nakken, mens vedkommende sitter på kne med bøyd hode (NRK Sámi Radio, 4.11.2008). Ritualet markedsføres som samisk, på den måten at det er fylt med visuelle effekter som for utenforstående ser samiske ut. Samtidig har det ikke feste i verken samisk tradisjon, skikk, bruk eller religion. Uttrykket i ritualet som det er beskrevet av NRK, kan sies å være primitivt, og langt fra den samiske virkeligheten, slik den samiske virkeligheten oppfattes av samer selv. Det primitive uttrykket finnes igjen flere steder. Et eksempel er postkort⁶, som fremstiller den samiske mannen som komisk, skitten, primitiv eller forfyllet. Dette gjøres ved

⁶ Se vedlegg, s. 117.

hjelp av symboler som for mange ikke-samer er kjent som samiske, for eksempel gjennom samedrakten eller runebomma. Hva slags konsekvenser kan slike former for kommersialisering ha for en kollektiv og individuell samisk identitet?

Rovaniemideklarasjonen

Den første samekonferansen ble holdt i 1953, og har siden blitt holdt hvert fjerde år. Flere av samekonferansene har resultert i deklarasjoner, der delegater fra Samerådets medlemsorganisasjoner har kommet frem til felles uttalelser angående forskjellige samiske tema. Den siste deklarasjonen, som ble vedtatt i forbindelse med konferansen i Rovaniemi i 2008, er konsentrert om to temaer: ”Landområder, vannområder, inklusive kystfarvann, naturressurser og selvråderett” og ”Kulturarven”. I punkt 14 heter det:

Den private sektoren skal [...] respektere samefolkets eiendomsrett til sin egen kultur, og skal ikke bruke elementer fra samisk kultur uten på forhånd å ha innhentet samenes informerte samtykke på et fritt grunnlag. Den private sektoren, inklusive turistindustrien, skal i særlig grad påse at samisk kultur ikke fremstilles i nedsettende sammenheng, ettersom dette utgjør en umiddelbar trussel mot den samiske kulturelle identiteten, og er særlig skadelig for samisk ungdom. (Rovaniemideklarasjonen, 2008, punkt 14, s. 5).

I punkt 13 påpekes det at lovgivningen må sørge for at enhver ikke-same som ønsker å gjøre bruk av samisk kultur, henvises til en relevant samisk institusjon. Dette kan tolkes som at det er samiske institusjoner som skal ha ansvar for å kvalitetssikre bruken av samisk kultur i ulike sammenhenger, og at det er her det informerte samtykket fra samer skal innhentes. I punkt 14 fremheves altså samefolkets eiendomsrett til sin egen kultur, og turistindustrien pålegges et ansvar for ikke å fremstille samisk kultur nedsettende, noe turistindustrien i Rovaniemi nettopp kritiseres for å gjøre. I deklarasjonen begrunnes motstanden mot en slik form for turisme med at slike fremstillinger utgjør en trussel mot den samiske kulturelle identiteten, og at det er spesielt skadelig for samisk ungdom. Det påpekes samtidig i punkt 15 at det ikke er ”hensikten å opprette absolutt eksklusivitet for samisk kultur. Samefolket er stolt over å dele mange elementer i vår kultur, forutsatt at vi har samtykket i en slik deling, og at den skjer på våre egne vilkår” (Rovaniemideklarasjonen, 2008, punkt 13, 14 og 15, s. 5).

Også andre fremhever hvordan nedsettende fremstillinger presentert i en kommersialisert sammenheng, kan være med på å påvirke unge samers identitet. Utsi hevdet i forbindelse med demonstrasjonen i Rovaniemi, at en del av turistnæringens fremstillinger av samer påvirker unge samers selvbilde, ved at enkelte ikke ønsker å identifisere seg som samer siden de kjenner seg latterliggjort. Utsi hevdet at mange ikke vil bli identifisert med det

ugenuine bildet som skapes, og at samene mister troverdighet på grunn av bildet som deler av turistnæringen viser frem (Sáminuorat nr. 4/2008:15). Med andre ord tegnes et negativt bilde av turisme knyttet til samiske forhold. Som de neste avsnittene vil vise, finnes det også positive sider ved samisk turistvirksomhet, men som utdraget fra Rovaniemideklarasjonen allerede har illustrert, stilles det fra samisk side krav til turistindustrien.

Turisme og urfolkskulturer

Samtidig som problemstillinger knyttet til kommersialisering av kultur aktualiseres og debatteres, er det en økende etterspørsel i turistmarkedet etter samiske opplevelser (Pettersson og Viken 2007:179). Kulturforskeren Robert Pettersson og reiselivsforskeren Arvid Viken skriver i artikkelen "Sami perspectives on indigenous tourism in northern Europe: commerce or cultural development?" (2007) om hvordan turisme i samiske områder kan føre til problemer eller konflikter, spesielt knyttet til spørsmål om kommersialisering av kultur, men også kan ha positive effekter. De hevder at turisme kan sees på som noe som påvirker den samfunnsmessige utviklingen blant urfolk i hele verden, ved å være en mekanisme for blant annet modernisering og globalisering (Pettersson og Viken 2007:180). Viken utdyper dette i artikkelen "Turismens essensialiserende effekt – samisk kultur i lys av en tiltakende turisme" (2000), hvor han skriver at turisme i tillegg også kan virke konserverende på kulturer. Han fremhever at annerledeshet, eksotisme og bevarte tradisjoner gjør urfolkskulturer interessante i turistsammenheng (Viken 2000:26), en interesse som igjen genererer global kontakt og modernisering. Samtidig, påpeker han, har turismen mange steder bidratt til å holde liv i, og dermed bevare, særegne kulturuttrykk, selv om både mening og form ofte endrer seg ved turistisk eksponering (Viken 2000:26). I samisk sammenheng kan for eksempel joiken og lavvoen trekkes frem som kulturelementer som har fått endrede betydninger og funksjoner. Joiken har tradisjonelt vært en kommunikasjonsform, ikke først og fremst underholdning. Når den nå brukes i nye kontekster, som en kunstform eller som turistunderholdning, får den ny betydning. Det kan diskuteres om det er form eller innhold som endres, men nye kontekster fører til tilpasninger. Det samme kan sees når det gjelder lavvoen, som i dag har blitt "allemannseie", og kan karakteriseres som moderne fritidsutstyr som er lett å bruke. Tidligere var lavvoen en bolig og et hjelpemiddel som krevde kunnskap og ferdigheter for å kunne brukes, mens tilpasninger gjør at den nå kan brukes av hvem som helst (Viken 2000:31).

Forfatterne påpeker at det i urfolkssammenheng ofte fokuseres på de negative aspektene ved turismeutviklingen. Disse negative sidene handler ifølge forfatterne ofte om blant annet utnytting av lokale ressurser, tap av lokal kontroll, tap av autentisitet og identitet,

samt det de kaller kommodifisering og bastardisering av kultur (Pettersson og Viken 2007:180). Kommodifisering betyr i denne sammenhengen at kulturuttrykk går fra å ha betydning i sosiale sammenhenger, til å bli styrt av markedskreftene (Viken 2000:33), mens jeg tolker bastardisering som en beskrivelse av hvordan kultur gjøres ”uekte” og ”ikke-autentisk”. Forfatterne viser til at mange forskere beklager turismens påvirkninger på urfolk, og legger mye av ansvaret for endringer i urfolks levesett, på turisme. Pettersson og Viken mener at denne næringen ofte får skylden for at urfolkssamfunn endrer seg fra tradisjonelle til mer moderne samfunn, men de stiller spørsmålsteget ved om det finnes noen alternativer til utviklingen. Forfatterne påpeker at for mange urfolk er ikke turisme noe som nødvendigvis kommer fra utsiden, men noe som utvikles innad i gruppen, både som et middel for å overleve, men også inspirert av egne reiseerfaringer (Pettersson og Viken 2007:180).

Forfatterne mener at det er mange eksempler på at turisme kan bidra positivt til kulturell og økonomisk utvikling i urfolkssamfunn. Som allerede nevnt, viser studier at turisme kan være med på å forsterke kulturell bevaring eller konservering, ettersom næringen danner en arena for å vise frem kultur (Pettersson og Viken 2007:180). Selv om dette også kan diskuteres som en negativ virkning, skriver Pettersson og Viken at et fokus på tradisjoner og arv ofte er viktige lokalt sett, fordi det minner folk om sine kulturelle røtter (Pettersson og Viken 2007:180). Med andre ord kan turisme bidra til å forsterke kulturelle trekk, og hjelpe folk til å holde på tradisjoner, noe som igjen kan sees på som en styrking av identitet. For det andre presenterer turisme, ifølge Pettersson og Viken, urfolk på en måte som gjør dem eksotiske og interessante i andres øyne. Dette kan bidra til å skape stolthet og selvtillit hos de som er i fokus. For det tredje fremhever forfatterne at turisme konstituerer en arena for utprøving av nye kulturuttrykk. Ved å utvikle nye måter å uttrykke og formidle kultur på, blir også urfolk en del av den moderne, globale verden (Pettersson og Viken 2007:180).

Samisk turismes kompleksitet – problemer og muligheter

Pettersson og Viken mener at situasjonen for samer ligger et sted midt mellom de dårlige og de gode eksemplene (Pettersson og Viken 2007:180). Samtidig som det er tegn som tyder på at turisme i samiske områder har hatt positiv kulturell betydning, er det også, som vist, eksempler på at turisme har ført til negative reaksjoner. Forfatterne påpeker at selv om turismens påvirkning generelt sett må kunne sies å være ganske liten, så har det likevel skjedd en rekke kulturelle tilpasninger til turisme i samiske miljøer. For å møte turistenes krav, eller for å gjøre det lettere å tjene penger, skjer det enkelte justeringer i tradisjoner og skikker. Eksempler på dette er hvordan turistene sitter på benker i lavvoen, ikke på reinskinn på

bakken, som ellers er skikken, og hvordan elvebåtene som turistene bruker, har blitt gjort tryggere, større og mer komfortable enn de ellers er. Forfatterne påpeker at dette er tilpasninger som av de fleste aksepteres, men at det også finnes uskrevne, moralske grenser som det ikke tillates at turistoperatører overskrider (Pettersson og Viken 2007:185). Spørsmålet blir da hvor grensen går. Viken poengterer at disse grensene ikke er faste, men flytende, og at ikke alle samer setter grensene på samme sted (Viken 2000:42).

Forfatterne mener at majoriteten av eksempler på turisme som krysser de aksepterte grensene for bruk av kultur, finnes i Finland. Enkelte av de finske tilfellene betegner de som ”relatively vulgar use of the Sami culture” (Pettersson og Viken 2007:181). Viken utdyper og begrunner bruken av betegnelsen ”vulgær”. Han er innforstått med at i det man påstår at noe er vulgært, inntar man et normativt perspektiv, men fremhever at ”vulgær” er et begrep som inngår i teoretiske betraktninger om estetikk, og at det blant annet har blitt brukt som karakteristikk av lite fordelaktige kulturuttrykk. Han mener derfor at det er fristende å karakterisere noe av det som fremstilles som samisk kultur i turismesammenheng som trivielt, tidvis også som vulgært. Eksempler på hva han mener er vulgært og trivielt, er blant annet den tidligere nevnte ”samedåpen” og forestillinger om ”skitne, ulende samer”, ettersom disse presentasjonene ikke har referanser til realiteter (Viken 2000:42). Viken hevder at dette er noe som i de flestes øyne fremstår som uetiske presentasjoner, mens det i andre tilfeller vil være uenigheter om hvor streken går (Viken 2000:42).

Pettersson og Viken viser til at den samiske turismen har utviklet seg forskjellig fra land til land, og at situasjonen derfor er ulik fra sted til sted. Finland fremheves som et eksempel der ”lykkejegere” har utviklet en kontroversiell form for turisme som har blitt strengt kritisert for å være utnyttende (Pettersson og Viken 2007:179), noe demonstrasjonen i Rovaniemi eksemplifiserer. Norge trekkes på sin side frem som et godt eksempel. Det poengteres at her har samene selv vært involvert i utviklingen av samisk turismevirksomhet (Pettersson og Viken 2007:179), noe som i langt mindre grad er tilfelle i Finland. I Finland er samisk turisme en avansert og velorganisert industri, mens den i Norge og Sverige er på et annet nivå og mindre kommersialisert enn i Finland. Forfatterne mener Finlands turisme har preg av å være en fabrikkaktig industri, mens de mener at samisk turisme i Norge og Sverige er av en mer håndverksmessig karakter (Pettersson og Viken 2007:183f), og dermed nærmere knyttet til menneskers personlige liv. Dette kan illustreres med hvordan forfatterne informanter opplevde det å bli fotografert i kofta: Samtidig som de skjønnte at de ved å være kledd i kofte, var et åpenbart blikkfang for turistene, og at de ved å ha på kofte, levde opp til forestillingen om ”de eksotiske andre”, følte det også som om den private sfæren ble invadert

når fremmede mente de hadde rett til å fotografere dem (Pettersson og Viken 2007:183). I Finland brukes fabrikkproduserte kofter som kostymer, der ikke-samer kler seg opp (eller ut) i underholdningssammenheng. Denne holdningen til kofter og koftebruk, der det håndsydde byttes ut med det masseproduserte, og der ikke-samer bruker kofta på en karnevalsk måte, danner en kontrast til betydningen kofta har for mange samer. Koftas betydning for samisk identitet vil bli diskutert nærmere i neste kapittel, men det kan her slås fast at mange samer opplever bruken av kofter som er etterligninger av originaler, som krenkende. Samtidig er det mange som bruker kofta som sitt personlige, daglige klesplagg, og distinksjonen mellom kostymekofte, arbeidskofte og den private kofta er ikke alltid like lett for turister å oppdage. Resultatet kan i mange tilfeller bli at turister ikke skiller mellom en same på jobb som koftekledd turistvert, og en same med kofte i privat sammenheng. Heller ikke skillet mellom de kostymeaktige underholdningsdraktene og de originale koftene, er like lett å få øye på for en utenforstående. Forfatterne mener derfor at en av turismens virkninger er at tradisjonen med koftebruk i det daglige er nedadgående (Pettersson og Viken 2007:183).

Samiske holdninger og krav til turisme

Pettersson og Viken mener at de samiske holdningene til turisme både er positive og negative, ettersom det både finnes muligheter og risikoer som må vurderes. Slik mener forfatterne at samene passer inn i en ambivalens som er typisk for det postmoderne samfunnet. Ifølge dem er denne type ambivalens en refleksiv erkjennelse av en situasjon der institusjoner og utviklingsmønstre både har positive og negative sider som man må forholde seg til (Pettersson og Viken 2007:181). Pettersson og Viken mener derfor at turisme er med på å påvirke hvordan samer ser på egen kultur. Intervjuer gjort med ulike samiske turistentreprenører, viste at mange syntes det var fint at folk kommer fra hele verden for å oppleve det som er samisk. Samtidig som samiske turistverter aksepterte at samisk kultur er eksotisk og interessant for andre, var de også klar over at turisme er en utstillingsmonter, og at dette igjen aktualiserer debatter om hva som er troverdige, respektfulle og autentiske presentasjoner av kultur, og hva som ikke er det. På denne måten er turisme et element i diskursen som konstituerer den moderne samiskheten, men også en del av det globale samfunnet som, ifølge Pettersson og Viken, legger press på alle minoritetskulturer (Pettersson og Viken 2007:182).

Turismens effekter på kultur kan diskuteres ut fra mange ulike ståsteder. Viken påpeker at turisme kan virke essensialiserende på kultur, på den måten at bestemte kulturtrekk fremheves og presenteres som det ekte, som kjernen i kultur, mens andre, ikke like eksotiske sider tones ned (Viken 2000:37). I samisk sammenheng vektlegges ofte eldre tradisjoner,

fremfor de moderne sidene ved et samisk liv. I ”Kulturens materialisering – en innledning” (2000), skriver folkloristen Stein R. Mathisen at ofte vektlegges enkelte kulturtrekk nettopp på grunn av at de utgjør en kontrast til det moderne livet vi møter til daglig. Her fremheves det at samekulturen blir en interessant opplevelse i turismesammenheng, fordi den er annerledes, og dermed må også de som skal presentere samekulturen til turistene forholde seg til dette (Mathisen 2000:11). Dermed kan turisme være med på å forsterke en følelse av å være spesiell, og på å skape bevisstgjøring om egen identitet. Mathisen poengterer at mange kulturforskere i dag ser på tradisjoner som symbolske konstruksjoner som gis mening i nåtiden (Mathisen 2000:19). Likevel advarer han mot å komme med for enkle løsninger på forholdet mellom tradisjon og konstruksjon (Mathisen 2000:20). Dette fordi det er mulig å se tradisjoner som ikke-statiske fenomener, som prosesser. Mathisen fremhever videre den tidligere nevnte artikkelen av Richard Handler og Jocelyn Linnekin,⁷ og kaller den for en ”epokegjørende artikkel om tradisjonsbegrepet”. Mathisen skriver at forfatterne understreker at i tradisjonsprosessen finnes det en tolkning av fortiden, der visse elementer velges ut som spesielt verdifulle (Mathisen 2000:19). Kanskje kan man si at dette er tilfelle i deler av den samiske turistindustrien, der det er mulig å se på turisme som en del av den prosessen der tradisjonene blir tolket og gitt verdi i nåtiden.

Pettersson og Viken fremhever at samisk turisme blant samer er akseptert, men innenfor visse grenser, selv om grensene som tidligere nevnt, ikke er selvsagte. Forfatterne viser til at en vanlig mening er at samene selv skal ha kontroll over bruken av samiske symboler, og at både turistindustrien og turister bør opptre respektfullt overfor samer og samisk kultur (Pettersson og Viken 2007:183). Nettopp disse argumentene kom, som tidligere vist, frem i forbindelse med demonstrasjonen, samekonferansen og den samiske kulturarvukten i Rovaniemi. Forfatterne mener at urfolksturisme fremfor alt reiser en debatt angående kommersialisering og endring av urfolkskulturer. Det fremheves at mange støtter urfolk i deres krav om at ingen andre enn dem selv skal bestemme hvordan urfolksturisme skal utvikles (Pettersson og Viken 2007:187). Samtidig som turisme i samiske områder blir ansett som jobbmulighet og arena for kulturell utvikling, blir den også sett på som en arena for kommersialisering og som en potensiell fare for nedverdiggelse av samisk kultur. Forfatterne fremhever at en av implikasjonene ved å være et samfunn med sterke røtter i tradisjoner, er at andre verdier enn de som dominerer i kapitalistisk økonomi, fremdeles eksisterer, men er i en prosess der de svekkes. På samme tid som samiske samfunn fremhever

⁷ ”Tradition, genuine or spurious” (1984).

og tar vare på tradisjoner, er de samiske samfunnene moderne, og ønsker å være det (Pettersson og Viken 2007:186). Samer i Norge og Sverige kritiserer den samiske turismen i Finland for å ha krysset en grense for overkommersialisering, samtidig som denne typen turisme har vært en suksess fra et økonomisk synspunkt. Forfatterne mener likevel at det er mulig å utvikle en suksessfull form for samisk turisme, som på samme tid viser ansvar og respekt for kulturen (Pettersson og Viken 2007:187). Slogordene ”Burn fake!” og ”Respect our culture!” vitner om et krav om nettopp dette.

Urfolksdeklarasjonen: Legitimitet til kravet

13. september 2007 vedtok FNs generalforsamling *The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, eller urfolksdeklarasjonen. Denne deklarasjonen består av 46 artikler som blant annet skal sikre urfolks rett til selvbestemmelse. Deklarasjonen inneholder bestemmelser knyttet til landområder, bestemmelser om beskyttelse mot alle former for assimilasjon og rasisme, beskyttelse av tradisjonell kunnskap, beskyttelse av religionsfriheten, arbeids-, utdannings-, opplærings- og språkrettigheter, i tillegg til flere andre punkter (Gáldu Čála nr. 1/2008:48). Artikkel 31, punkt 1, i deklarasjonen slår fast at:

Oprindelige folk har ret til at opretholde, kontrollere, beskytte og utvikle deres kulturarv, traditionelle viden og traditionelle kulturelle uttryksformer så vel som manifestasjonene av deres videnskaper, teknologier og kulturer inklusive menneskelige og genetiske ressurser, sædekorn, medicin, viden om egenskaper ved fauna og flora, muntlige tradisjoner, litteratur, formgivninger, sport og traditionelle lege og spill og visuell og udøvende kunst. De har også ret til at opretholde, kontrollere, beskytte og utvikle deres immatrielle eiendomsrett til en sådan kulturarv, tradisjonell viden og traditionelle kulturelle uttryksformer (Urfolksdeklarasjonen, artikkel 31, punkt 1, s. 22).

Med andre ord danner urfolksdeklarasjonen retningslinjer for hvordan urfolkskulturer skal behandles. Samene gis, som andre urfolk, rett til selvbestemmelse over hvordan kulturelementer og -uttrykk skal forvaltes og fremstilles. Urfolkdeklarasjonen ble vedtatt med et stort flertall, 143 land stemte for, mens USA, Canada, New Zealand og Australia stemte mot. 11 land avsto fra å stemme (Orset 2007, 3. og 4. avsnitt). Lederen for den internasjonale urfolkskomiteen Les Malezer uttalte at vedtaket ”[...] er en monumental og historisk hendelse for både urfolk og FN. Som urfolk har vi nå fått en garanti for at vår selvråderett, våre land og territorier, vår kulturelle identitet og vår rett til å representere oss selv nå vil bli respektert på internasjonalt nivå (Orset 2007, 6. avsnitt). Per 25.4.2008 var det bare Bolivia i hele verden som hadde ratifisert deklarasjonen og tatt den inn i sitt lovverk, men sametingspolitikere ønsker at også Norge skal gjøre det. Aili Keskitalo uttalte til NRK at Norske Samers

Riksforbund (NSR) forventer at deklarasjonen blir inkorporert i nasjonal lovgivning i Norge, og slik også bane vei for de andre nordiske landene (NRK Sámi Radio, 25.4.2008).

Selv om en deklarasjon ikke er juridisk bindende, er den som det påpekes i NRKs artikkel, moralsk og politisk forpliktende (NRK Sámi Radio, 25.4.2008). Ved at FN vedtok en slik deklarasjon, gis også kravet om selvbestemmelse større legitimitet. Under demonstrasjonen i Rovaniemi uttalte, som tidligere nevnt, Sáminuorras leder Lars-Miguel Utsi, at det ikke er feil å vise frem samisk kultur, men at det må skje på samenes premisser. Dette kravet støttes både gjennom Rovanimiedeklarasjonen, og gjennom urfolksdeklarasjonen. Utsi argumenterte videre med at dersom samer selv viser frem samisk kultur, kommer det til nytte for samene selv (Sáminuorat nr. 4/2008:15). Dette fordi deler av turistnæringen i dag bruker samisk kultur i kommersielle sammenhenger, uten å gi noe tilbake til det samiske samfunnet. På denne måten utnyttes kulturen, uten at det kommer de som det profitteres på, til gode. Som tidligere nevnt, poengterte også Utsi at unge samer føler seg latterliggjort og nedverdige av de nedsettende fremstillingene, og dermed ikke ønsker å fremstå eller forbindes med denne type samiskhet. Slik blir det tydelig at turismen er med på å skape bilder av det samiske, som både ikke-samer og samer må forholde seg til. De primitive og latterliggjørende fremstillingene skaper reaksjoner som avsky, motstand, fortvilelse og distanse, men også kampvilje. Utsi påpekte at de samiske ungdomsorganisasjonenes ønske med demonstrasjonen, var at den skulle skape en debatt mellom samer og turistnæringen, og skape en debatt om hvordan man kan oppnå en balanse og forbedringer i situasjonen, kanskje ved hjelp av etiske retningslinjer for turistnæringen. Samtidig poengterte Utsi at ungdomsorganisasjonene også ønsket å vise at samiske ungdommer kan påvirke omverdenen, og føre frem sine meninger på en effektiv måte (Sáminuorat nr. 4/2008:16).

Engasjementet som demonstrasjonen i Rovaniemi viste, sammen med problemstillingene som samekonferansen og kulturarvuken reiste, kan sees som et uttrykk for den diskursen som definerer dagens samiskhet. Samisk turisme er en del av dagens samiske samfunnsforhold, og den påvirker det samiske på flere nivåer og med ulike resultater. Kanskje kan man si at andres bilde av urfolkskulturen, slik den presenteres i turismesammenheng, påvirker samisk identitet på ulike måter. Samtidig som man blir klar over hva man ikke er, og ikke ønsker å være, er andres bilde også med på å tydeliggjøre hva man vil være, og hva det er å være same i dag. Er andres bilde med på å skape samiske ungdommers eget identitet? I så fall, på hvilke måter? I det neste kapitlet blir det tydelig hvilken rolle kofta, (som blant andre symboler og gjenstander), ofte er det "de andre" forbinder med samene, spiller for samiske ungdommers identitet.

Kapittel 4:

Kofte og klær: Bær din egen identitet på brystet!

För samer idag har dräkten fått ett allt ökat symbolvärde. Genom att bära dräkten visar man varifrån man kommer men framförallt att man är same och är stolt över det (Mulk 1999:11).

Klær med merverdi

”Čappa čiččit” står det på den svarte dame-t-skjorta fra t-skjortefirmaet *Huui Design*. Bildet i nettbutikken viser en t-skjorte med innskrådd snitt, en ettersittende jentemodell med hvite, snirklete løkkeskriftbokstaver trykket på. Bildeteksten ved siden av forklarer det positive tekstmotivet: ”Pene puppa! Klart du har!”. Den røde t-skjorta som er avbildet over den svarte, proklamerer at innehaveren er en ”Čappa nieida”, eller en ”Pen jente” på norsk. Bildeteksten forklarer at trykket er firmaets eldste, og at ”[...] den røde skjorta har blitt en slager, som til og med befinner seg i De Samiske Samlinger”.⁸ ”Pen jente”-trykket finnes på andre skjorter også, og en bildetekst påpeker at det er firmaets mest solgte trykk. En grå herre-t-skjorte oppfordrer til romantikk, med motivet ”Attes munnje cumma”, eller ”Gi meg et kyss!” Trykkene kan fås på både etiske og økologiske t-skjorter (Huui Design 2009a).

På nettsidene til *Denim Demon* er det jeans som står i fokus. De ulike buksem modellene har sørsamiske navn, som for eksempel ”Aajja” – bestefar, ”Aahka” – bestemor, ”Juvvie” – belte, ”Niejte” – jente og ”Gujne” – kvinne. Jeansene ser hovedsaklig ut som andre moteriktige bukser, eller som klassiske jeans, og kommer i flere ulike fasonger og farger, eller ”vasker”. Jentemodellene er stramme og ettersittende, og finnes med både ”skinny fit”, ”tight fit” og ”bootcut”. Guttemodellene varierer fra litt ettersittende til løsere, og klassifiseres etter ”straight fit”, ”slim fit” og ”loose fit”. En nærmere kikk på bildene og lesing av bildetekstene, avslører at buksene har detaljer med lær og skinn fra rein og metallknapper med inngraverte reinhorn på. Andre av modellene har knapper lagd av horn. Blant produktene til firmaet finnes også en collegegenser med et trykk som kan minne om tegn fra en runebomme. En mørkeblå skjorte i denimstoff bærer navnet ”Kolt”, og bildeteksten beskriver plagget på følgende måte: ”Mix the traditional south Sami kolt together with a 20-30’s work wear jacket and you get the Denim Demon kolt with decoration stitching in red and green. Top button made out of

⁸ De Samiske Samlinger, eller Ridddo Duottar Museat, fikk i 1995 status som nasjonalmuseum for samisk kultur, og skal dekke hele det samiske området (Karasjok kommune 2009).

reindeer antlers” (Denim Demon 2009a). Under overskriften ”Project Ware Outs” på nettsiden fortelles det om hvordan den neste kolleksjonens jeansmodeller har fått sin særegne utforming. Ved å dele ut hvert sitt par jeans til syv utvalgte samer, og be dem om å bruke buksene sammenhengende i et halvt år uten å vaske dem, ønsker skaperne av *Denim Demon* å gi de nye buksemodellene helt særegne slitasjepunkter. De syv buksenes utseende etter et halvt år, vil være utgangspunktet for de nye modellenes vask, og buksene blir kalt opp etter opphavspersonene til slitasjepunktene. Målet med prosjektet, har vært å ”[...] give the denim pants it’s own history and to create an authentic wear out” (Denim Demon 2009b).

Brødreparet som står bak *Denim Demon* skriver på nettstedet at ”[t]o us jeans means so much more than just an easy way making a fast buck. To us, jeans equal passion, love and inspiration”, før de videre fremhever at ”[...] in order to do something genuine and sincere, you always have to start from your heart, and since our own hearts originates from the Sami culture, details inspired from that culture adorns some of the models” (Denim Demon 2009c). De unge kvinnene bak *Huui Design* skriver på nettsidene at tanken bak t-skjortene er at de ”[...] ønsker å synliggjøre den samiske kulturen i samfunnet med et nytt og moderne medium”, og at de ”[...] ønsker å trekke den samiske kulturen nærmere de unge ved å gi dem et språk som er lettere å forholde seg til”. De mener at ved å kjøpe en t-skjorte fra *Huui Design*, får du kjøpt ”[...] t- skjorter med en helt egen merverdi, nemlig det å bære din egen identitet på brystet!” (Huui Design).

T-skjortene og jeansene er to utvalgte eksempler, blant mange, på klesplagg som har hatt suksess som mote blant samiske ungdommer. Samtidig som klesplaggene i form ikke skiller seg fra annen vestlig mote (t-skjorter og jeans er dagligdagse plagg for mennesker i mange miljøer og kontekster), har de likevel detaljer som kan tolkes som et symbolsk innhold, som skiller plaggene fra andre moteplagg. Det er klær ”med merverdi”. Samtidig som det kan hevdes at alle klær bevisst eller ubevisst, eksplisitt eller implisitt, symboliserer eller uttrykker noe, er intensjonene bak disse eksempelplaggene veldig tydelige. Detaljene og språket spiller og bygger på kjente samiske kulturelementer og -symboler, og skaperne bak klærne argumenterer for at plaggene kan være en måte å fremheve sin identitet på. Samtidig henvender klærne seg også til et større og internasjonalt publikum.

Sosialantropologen Astri Dankertsen skriver i sin masteroppgave *Men du kan jo snakke frognersamisk! Tradisjon og kulturell innovasjon blant samer i Oslo* (2006) om hvordan klær er noe personlig, men også noe som er knyttet til sosiale og kulturelle prosesser. Hun mener at klær er en av de tydeligste formene for tegnbruk i dagliglivet, og at man gjennom klær signaliserer hva slags identitet man har, og etablerer hva og hvor man er i en

sosial og kulturell virkelighet (Dankertsen 2006:29). Hun fremhever at klesbruk i samiske sammenhenger både handler om tradisjon og innovasjon, og hevder at det skjer en nyskapning på det hun kaller ”tradisjonens grunn” i samiske miljøer (Dankertsen 2006:26ff). Hun mener at man gjennom tegn kan virkeliggjøre identitet og kommunisere den til andre, og at tegn slik kan være en måte å fortelle til andre at man er same (Dankertsen 2006:9). Hun hevder også at etnisk identitet er avhengig av å manifesteres som tegn for at den skal oppleves som signifikant av andre, og at slike tegn er avhengig av tegnfortolkere som kjenner meningen for at de skal få noen relevans (Dankertsen 2006:3). Hun eksemplifiserer det med et skjerf en av hennes informanter hadde kjøpt ”fordi det så samisk ut”. Skjerfet var blått, rødt og gult, og var kjøpt på ferie i Egypt, og Dankertsen påpeker at det ikke er fargene i seg selv, men konnotasjonene knyttet til dem⁹, som gjorde at de ble oppfattet som samiske. I en annen sammenheng, med en annen bærer og en annen fortolker, hadde ikke skjerfet nødvendigvis blitt oppfattet som samisk (Dankertsen 2006:29). Det samme kan sies om t-skjortene og jeansene. Klesplaggene kan uten problemer kjøpes og brukes av hvem som helst, men det er først med kjennskap til samisk kultur og samiske tradisjoner og symboler, at plaggene detaljer oppfattes til fulle – enten av bæreren selv, eller av andre kompetente tegnfortolkere.

I dette kapitlet vil jeg diskutere hvordan samiske klær og samisk klesbruk, knyttet til tradisjoner og nytenkning kan ha noe å si for, og være med på å uttrykke og påvirke samisk identitet. T-skjortene og jeansene er eksempler på samisk mote i dag, men de har klare referanser og bånd til kofter og andre deler av samisk kultur. Som Ivar Bjørklund skriver, har kofta, ved siden av språket, vært det mest markante samiske kulturuttrykket i nyere tid. Han hevder at gjennom bruk av kofta, har samer fremhevet sin samiske tilhørighet, og ikke minst også blitt oppfattet som samer (Bjørklund 2000:32). Kofta har vært en synlig markør på etnisitet, og er det fremdeles, men har ulike betydninger, og har hatt det gjennom forskjellige tidsepoker. Jeg vil ta utgangspunkt i kofta og koftebruken i et historisk perspektiv, for slik å forstå dagens bruk. Jeg vil diskutere hvilken betydning kofta har for unge samer i dag og hvordan klær spiller en viktig rolle i identitetsbygging, og deretter se på hvordan klesdrakt, klesbruk og klær, kan få nye uttrykk. Hvordan forholder unge samer seg til klesdrakt og koftebruk, og hvordan forvaltes denne type ”kulturarv” i en moderne kontekst? Samtidig som enkelte hevder at kofta for samer har fått en økende symbolsk betydning, jamfør det innledende sitatet, viser mitt materiale at det også finnes andre måter å uttrykke samiskhet gjennom klesdrakt på.

⁹ Fargene i det samiske flagget er rødt, blått, gult og grønt.

Kofta i et historisk perspektiv

Kulturhistorikeren Bjørn Sverre Hol Haugen skriver i *Norsk bunadleksikon. Alle norske bunader og samiske folkedrakter* (2006) at det i dagens Norge kun er blant samene man kan snakke om en levende folkedraktskikk. Dette mener han er fordi det i samiske miljøer fortsatt finnes en ubrutt tradisjon med draktbruk i hverdagen i enkelte områder. Likevel påpeker han at det også blant samer har blitt mindre vanlig å bruke koftene og draktilbehør til daglig, og at det ofte er slik at de tradisjonelle draktene brukes mer til høytid og fest (Haugen 2006:197). Også Arild Hovland påpeker at kofta tidligere var et hverdagsplagg, mens det nå har blitt et festplagg (Hovland 1996:182f). Som allerede nevnt, mener Bjørklund at kofta er et av de mest markante samiske kulturuttrykkene. Begge hans poenger om at man ved å ha på kofte, oppfattes som samer av utenforstående, og samtidig markerer sin tilhørighet innad i et samisk samfunn eller miljø, har blitt bekreftet når mine informanter har snakket om drakten. En av informantene fremhevet at ved å ha på kofte, kan man ut fra variasjonene i farger, materialer, utsmykking og dekor, se hvor en person kommer fra. Ved å ha på drakten plasserer man seg til en viss grad både sosialt og geografisk. Likevel skal vi ikke, som sosialantropologen Anne Hege Simonsen påpeker i artikkelen ”Ekte samer” – ambivalente avisfortellinger” (2007), lenger tilbake enn til før fremveksten av den etnopolitiske samebevegelsen på 1970-tallet, før kofta ble oppfattet som en stigmatiserende fattigmannsdrakt (Simonsen 2007:30). Med andre ord har kofta vært med på å plassere mennesker i sosiale systemer, en plassering som ikke alltid har blitt oppfattet som positiv.

I likhet med bunadene, finnes det store variasjoner i utseende på kofta, både når det gjelder fargevalg og utsmykninger. Doktor i duodje, Gunvor Guttorm, skriver i artikkelen ”Den samiske drakten i historiens løp” (2006) at kofta delvis har en samisk opprinnelse, og også har tatt opp i seg både en arktisk-sibirsk og en skandinavisk tradisjon. Hun påpeker at kofta har et primærstykke som gjenfinnes i mange eldre drakter og klær, og viser til at det ofte sies at materialbruken har en arktisk opprinnelse, men at snittet på kofta kan være en senere utvikling som har skandinavisk inspirasjon og innflytelse. Guttorm fremhever at dagens ulike kofter er resultatet av en utvikling som enhver levende kultur som har kontakt med omverdenen gjennomgår (Guttorm 2006:205). Koftene har blitt påvirket av møter med andre mennesker og kulturer, og tatt opp i seg strømninger som har eksistert i samfunnet. Gjennom handels- og reisevirksomhet, utviklingen av pengehusholdning i tillegg til selvberging og mulighet for import, kom også samene i kontakt med impulser fra andre steder. Guttorm skriver at spørsmålet ”hvor kommer kofta fra?”, er et vanskelig spørsmål å svare på, og at det er en spørsmålsstilling som kan være feil. Hun påpeker at folk til alle tider har behøvd klær,

og at folk til alle tider har vært nysgjerrige på å skape noe nytt ut fra det kjente, og mener at dette også gjelder for kofta (Guttorm 2006:205). Med andre ord har endringer i samfunnet også gitt utslag på koftene.

Selv om det er store variasjoner i utsmykning, kan man likevel si at draktene har visse fellesnevner, uansett hvor i Sápmi de kommer fra. Draktene består av flere ulike deler, der kofta er ”hovedplagget”, som benyttes både av kvinner, menn og barn. I tillegg finnes for eksempel sko, skobånd, luer, sjal, halskleder, belter, pesker, skinnvotter og uværskrager. Mannskofta er kortere enn kvinnekofta, og det er i dag vanlig å bære et belte til drakten, selv om det tidligere ikke alltid ble gjort. Kofta har en halsåpning, som på de nordligste koftene er en splitt, mens det lenger sør, i lule-, pite-, og sørsamiske områder, er en v-åpning. På de fleste koftene er kragene høyere på mannskoftene, mens de er lavere på kvinnekoftene. Oftest har koftene en eller annen form for kanting, enten med klede, vevde bånd, rynkede kanter eller krokklisser. Dekoren kan variere fra omfattende til minimal (Guttorm 2006:212). Å utnytte de ressursene naturen har å by på, har vært viktig. Både skinn fra blant annet rein, sau, geit, sel, oter, rev, hare og hund har blitt benyttet, med eller uten hår, til å sy sko og klesplagg av, eller til å pynte plaggene med. I tillegg går det an å bruke garvet fiskeskinn som dekor. Draktene sys ofte av ullstoffene vadmél og klede, og fargene på stoffet har blitt bestemt blant annet ut fra hvor lett tilgjengelig de ulike fargene har vært, sett i sammenheng med handel og økonomi. Fargevalgene kan også sees i sammenheng med læstadianismens¹⁰ negative holdninger til å kle seg i sterke og prangende farger (Guttorm 2006:205ff).

Etter hvert har også andre materialer kommet til, som bomullsstoff, fløyel, lin, silke og forskjellige syntetiske stoffer. Materialene kan ha mønster og være i mange ulike farger. På 1970- og 80-tallet fikk koftebruken et oppsving, og mange unge fikk sydd seg kofter av blomstret eller mønstret bomullstøy. Dette ble ikke oppfattet like positivt av mange eldre, som mente at blomstrete bomullstøy kun var til hjemme- eller husbruk, og ikke noe man skulle vise seg frem i utenfor hjemmet (Guttorm 2006:208). Guttorm forklarer hvordan koftene har forandret seg gjennom tidene, blant annet som tidligere nevnt på bakgrunn av materialtilgang. I tillegg har fasongen variert, mellom vide kofter og kofter som har vært mer figursyde, og de har vært preget av moten for øvrig. Eksempelvis kunne man se puffermer på koftene da dette var mote, og da miniskjørt var in, ble også kofteskjørtene kortere (Guttorm 2006:221ff). Dankertsen viser også til hvordan motebildet har påvirket koftene. På 1980-tallet, i diskoens

¹⁰ Guttorm hevder at læstadianismen la føringer for hvordan folk skulle kle seg. Overdreven pynting og fargebruk var ikke akseptert, og dette mener hun har påvirket fargevalg på koftene på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet (Guttorm 2006:208).

tid, var det mange jenter som sydde diskokofter, og brukte skulderputer og pumps til. Selv har Dankertsen også observert mange ulike typer kofter under sitt feltarbeid, blant annet en gutt med kofte i denim som han bar til slitte olabukser, og en dame i kinesiskinspirert kofte i brokadestoff. Flere jenter hadde kofter sydd av vanlig, blomstret bomullsstoff, og brukte bare enkelt tilbehør til disse, noe Dankertsen mener gav koftene et mer hverdagslig preg, samtidig som formen fremdeles var som vanlige kofter (Dankertsen 2006:34). Også mitt feltarbeid og egne erfaringer tilsier at det i dag lages kofter med ekstra skjørtevidde for ”mer sving”, kortere eller lengre skjørt, med glittertråd og blanke stoffer, i tillegg til de ”vanlige” koftene i ullstoff. Mange som syr kofter, benytter anledningen til å stikke innom pakistanske eller andre ”utenlandske” tekstilbutikker på Grønland hvis de er i Oslo eller i andre store byer. Her er utvalget stort og fargerikt, og her går også andre jenter og kvinner for å kjøpe stoff til for eksempel sarier eller hijaber.

Bruk av store søljer og store mengder sølvknapper og sølvsmykker er ikke så vanlig utenom de helt store anledningene. Som Hovland påpeker, er denne typen pynting av koftene mer utbredt i Indre Finnmark enn det er andre steder, og han viser til hvordan det i Kautokeino er vanlig å bruke store pengesummer på utsmykninger av kofta og innkjøp av koftesølv (Hovland 1996:183). Guttorm forklarer at sølv historisk sett har blitt sett på som en investering, der de som hadde god råd hadde mye sølv (Guttorm 2006:214). I tillegg har sølv og annet metall historisk blitt betraktet som beskyttende, for eksempel mot onde ånder. Deler av draktsølv har en lang historie, og har hatt flere ulike sosiale og religiøse betydninger (Guttorm 2006:227). Når det gjelder tilbehøret for øvrig, har det vært en stor detaljrikdom, og store variasjoner i materialbruk. Til belter har man for eksempel kunnet bruke lær og skinn, klede eller vevde bånd, sølv-, gull-, tinn- eller hornknapper, perlebroderi og garn. Både tinntråd, kråkesølv, glassperler og brodergarn har blitt brukt, og brukes fremdeles, til å dekorere ulike deler av draktene (Guttorm 2006:214). Materialbruk, detaljer og dekor avhenger både av hvor kofta kommer fra, og kunnskapene og ferdighetene til den som syr. I tillegg er det som Guttorm påpeker, tilbehøret som skiller en hverdagsdrakt fra en høytidsdrakt. Mengde dekor signaliserer ofte om man er festkledd eller ikke, men likevel er det ofte personlighet og individuell smak som avgjør hvor mye pynt man synes er nødvendig og passende. Guttorm mener at to brødre godt kan dukke opp i samme bryllup, men være vidt forskjellig pyntet. Hun fremhever også at det ikke alltid er nødvendig å glitre for å være fint kledd, så lenge klærne er rene og hele (Guttorm 2006:227).

En av konsekvensene av fornorskingspolitikken, var at alle synlige tegn på samiskhet ble svekket eller forsvant. Det var ikke lov for barn å snakke samisk på skolen, og kofta ble et

tegn på at man var noe man ikke skulle være, og også oppfattet som et symbol på fattigdom og manglende evne, vilje og mulighet til å ”komme seg fremover”. Som Bjørklund skriver, så ble samiskhet i etterkrigstiden fremstilt – og oppfattet – som en brems for all utvikling. Mange samer lærte slik å forakte sin egen bakgrunn (Bjørklund 2000:16), og gjorde det de kunne for å skjule den. Guttorm skriver at hun selv kan huske hvordan det på 1960-tallet ble vanlig å bytte ut kømmager med vanlige sko til kofta, og med gummistøvler når man skulle være riktig fine (Guttorm 2006:221). Både kofta og andre samiske skikker, ble erstattet av norske forbilder (Bjørklund 2000:14). I løpet av 1960-, 70- og 80-tallet, endret disse holdningene seg. I takt med fremveksten av en politisk samebevegelse, fikk en rekke kjennetegn på det å være same, ny betydning (Simonsen 2007:30). Bjørklund kaller tiden fra 1970-tallet og fremover for en vårløsning for den samepolitiske utviklingen, og han fremhever at dette ble tiden da unge samer ville ha tilbake alt det de hadde mistet. Blant annet ble gamle stedsnavn og kofter gjenfunnet (Bjørklund 2000:28). Gjenoppdagelsen av den lokale koftebruken var et av de første utslagene av den samiske revitaliseringen. I tillegg hevder han at gjenopplivingen av bruken av kofta for samer flest, ble markeringen av et samisk fellesskap (Bjørklund 2000:32). Guttorm mener at mange steder hvor koftebruken hadde forsvunnet, delvis eller helt, ble kofta i denne tiden et viktig symbol for samisk identitet. Hun viser til at folk begynte å interessere seg for historien til de ulike draktene, og dette gjorde at man fikk inspirasjon til å bruke flere grunnfarger på kofta. I tillegg var det flere og flere som lærte seg å sy drakten med tilbehør, slik at det igjen var mulig å sette sitt personlige preg på draktene (Guttorm 2006:224).

Mange samer opplevde den etnopolitiske tiden som positiv, som en tid der samer forsøkte å rette opp ujevnheter i maktbalanser, og mange markerte motstand mot undertrykking. For mange fornorskede samer og etterkommere av dem, opplevdes likevel også de unge sameaktivistenes gjenoppliving av samiske tradisjoner og koftebruk, som belastende. Hovland skriver om hvordan mange unge i Kåfjord ønsket å ”finne sine samiske røtter”, men at de opplevde motstand fra foreldre, besteforeldre og andre slektninger. For dem var det samiske noe skamfullt, mindreverdige og vondt de hadde forsøkt å slippe unna, og de unges ønske om å finne tilbake til dette, var smertefullt for de som ikke ville ha noe med det å gjøre (Hovland 1996). Resultatet kunne derfor være at i én og samme søskenflokk, definerte noen seg som same, mens andre absolutt ikke gjorde det. Statsviteren Lina Gaski beskriver i *”Hundre prosent lapp?” Lokale diskurser om etnisitet i markebygdene i Evenes og Skånland* (2000) hvordan dette kan komme tydelig til syne når man er på hjemmebesøk hos familier i

bygder langs kysten av Nord-Norge. Hun beskriver et eldre ektepars stuevegg, som er fylt med bilder, ordnet som en stamtavle med de eldste øverst og barnebarna nederst:

Øverst henger et gammelt, gulnet sort-hvitt bilde av hans far. På bildet har han på seg en slitt kofte. Under dette henger et bilde av ekteparet selv, fra da de var sist i tjuårene. Han i svart dress, og hun i en lys sommerkjole. Så er det brudebildene av sønnen og datteren deres. [...] På bryllupsbildet har både [datteren] og mannen hennes samekofter på [...]. På veggen henger også et bilde fra sønnens bryllup. Han [...] er gift med ei samisk jente fra nabobygda. På bryllupsbildet har han på seg en mørkeblå dress, og hun har på seg en kvit brudekjole. Nederst på veggen henger det julekort med fotografier av barnebarna. Datterens barn har kofter på seg, og de har skrevet hilsener til besteforeldrene på samisk. Barnebarna i sønnens familie har på seg norske bunader. Julehilsenen fra dem er skrevet på norsk; de kan verken snakke eller skrive samisk (Gaski 2000:1).

Gaski viser at familiebildene forteller en historie om hvor komplekst fenomenet etnisitet er. Sitatet illustrerer også kofta i et historisk perspektiv: Koftas betydning og funksjon har endret seg, og det har også konnotasjonene knyttet til den. Fra å være et anvendelig bruksplagg tilpasset arbeid, levemåte og klima, ble den et stigmatiserende symbol på manglende sivilisering og utvikling, før den igjen ble et plagg som for mange symboliserer identitet, samhold, tilhørighet og røtter. Likevel kan kofta også i dag oppleves forskjellig og ha ulike følelser knyttet til seg, noe Gaskis beskrivelse av familiebildene på stueveggen viser.

Som allerede vist, var kofta tidligere et hverdagsplagg som i dag brukes daglig bare noen steder i Sápmi. Likevel har bruken og kunnskapen om hvordan man lager drakter, hatt en kontinuitet helt frem til i dag (Guttorm 2006:224).¹¹ I neste del av kapitlet vil det bli tydelig hvordan mine informanter opplever kofta som viktig på forskjellige måter, og hvordan den har betydning for samisk identitet i dag.

”Kofta viser deg hvem jeg er”

I intervjuene ble samtlige informanter spurt om de hadde kofte, noe alle bortsett fra én svarte bekræftende på. De som hadde drakten, ble spurt om bruken av den, for eksempel ved hvilke anledninger de brukte kofta, om det var noen anledninger der de ikke følte for å bruke den, om de fikk reaksjoner fra andre når de hadde kofte på, og i så fall hva slags reaksjoner de fikk. Kofta ble også trukket frem i andre sammenhenger gjennom intervjuene og samtalene, både av informantene og av meg, og gjennomgangen av materialet viser at kofta har en sentral plass i mange unge samers liv.

”Jeg trives i kofta, da føler jeg meg som finest”, svarer Maria (22) når jeg spør henne om hvilket forhold hun har til kofta. Hun liker å ha den på, og bruker den ofte. Erik (20) på

¹¹ Guttorm påpeker at det som skiller koftene fra bunader, er nettopp kontinuiteten i bruken av draktene. Likevel har også koftene gjennomgått endringer, nettopp på grunn av kontinuiteten (Guttorm 2006:224).

sin side, trekker frem kofta som noe han vil videreføre til eventuelle barn: ”For meg er det språket. Som er det viktigste, egentlig. Og... Samisk tradisjon, ja, det er jo et godt spørsmål, hva er en samisk tradisjon? Men kofta, den er viktig”. Også Maja (22) fremhever kofta som noe hun setter pris på, når jeg spør henne om hva hun tenker på når hun snakker om samisk kultur: ”För mig är det att man har [...] växt upp i en samisk familj, där det är ganska mycket traditioner. Som samisk matlagning, det är konst, det är religion. Det kan vara allt möjligt, det finns hundra saker man kan räkna upp [...]. Och speciellt att man får bära kolten”. Hun forteller videre at hun har hatt kofter fra hun var liten, og at moren har sydd disse til henne. Hun husker at det var en periode på barneskolen, hvor hun ikke syntes det var så morsomt å skille seg ut: ”Mamma hon ville inte tvinga oss, men hon sydde ju koltar, och gav oss koltar, om vi ville använda dom. Det är väl... Där på grundskolan, när man gick i sexan och man kände att, nej, kolt, det ville jag absolut inte ha på mig”. Hun forklarer også at når hun tok på seg kofta i denne alderen, fikk hun mye oppmerksomhet, også negativ. Hun forteller at hun før ikke var så glad i å gå i kofta, for hun syntes den var ubehagelig og stor å ha på, men etter at hun lærte å sy og tilpasse sine egne, bruker hun dem mer. Til tross for de negative opplevelsene hun hadde da hun var yngre, er kofta noe hun trekker frem som en positiv ting ved det å være same. Helena (19), som ikke har kofte, sier at hun ville valgt den hvis hun skulle hatt noen form for nasjonaldrakt: ”Jeg vet ikke, jeg føler ikke at jeg kan identifisere meg så sterkt med noen annen del av landet, som det å... Siden det er såpass spesielt, det å kunne si at man er same. Så er det liksom, jeg tror det er det jeg ville valgt. Hvis jeg skulle ha en slags nasjonaldrakt”. Elisabeth (21) fremhever hvordan hun, fordi hun føler at kofta forteller hvem man er, ikke synes at hvem som helst, da først og fremst ikke-samer, kan gå med den: ”Hvis en hvem som helst annen hadde gått med den, så hadde ikke det sagt... [...] Verdien hadde på en måte blitt annerledes”.

Eksemplene viser at kofta trekkes frem i positive vendinger. Informantene føler seg fine og velkledde når de har den på, og drakten oppleves som verdi- og betydningsfull, som noe spesielt og viktig å ta vare på og videreføre til kommende generasjoner. Hvorfor det oppleves slik, forsøker Elisabeth å gi et svar på: ”Altså, det er jo en del av vår arv da. Vår kulturarv, og... Ja, hvis man skulle sendt koftemønster til Kina liksom, og fått det sydd der, så hadde det ikke blitt det samme”. Elisabeth tar en liten pause, før hun utdyper: ”Det har noe med identitet å gjøre. [...] Kofta viser deg hvem jeg er”. Kommentarene har en klar referanse til blant annet turistindustrien i Finland, og de tidligere nevnte turistkoftene med kostymeaktig preg. For flere av informantene er det knyttet følelser til bruken av kofta, og til selve plagget. Mange har en respekt for drakten. Eksemplene fra Finland, der turistkofter fabrikproduseres

og fremstilles som ”ekte”, vekker harme. Koftene oppleves å være et uttrykk for personlig identitet, og derfor føles det krenkende for mange samer når turistindustrien i Finland skaper masseproduserte kofter, importert fra Kina eller andre land.

Dette kan tolkes som at det å sy en kofte, ikke bare handler om å få noen stoffbiter til å henge sammen ved hjelp av nål og tråd. Ettersom kofta har og har hatt en rekke konnotasjoner knyttet til seg, betyr også måten den er lagd på, noe. Elisabeth reflekterer rundt dette: ”Sånn reelt sett, så kan vel hvem som helst gjøre det, men... Jeg vet ikke, det er litt... Jeg vet egentlig ikke. Jeg tror nok at en ikke-same også kunne ha gjort det, men det hadde... Man måtte hatt de samme kunnskapene for at... [...] Jeg vet ikke. Det har noe med kunnskap å gjøre.” Å sy en kofte på riktig måte, krever kunnskap om, og respekt for den samiske historien og kulturen. Som Guttorm påpeker, har det alltid vært kvinnes stolthet¹² å kunne vise sin håndverkskunnskap og estetiske sans gjennom produksjon av klær. Hun viser til at selv om det ikke har vært vanlig at kvinnene har satt initialer på det de har sydd, har omgivelsene visst hvem produsenten var. Dyktige håndverkere huskes gjennom generasjoner, og Guttorm hevder at det finnes joiker som handler om kvinner som levde for mange generasjoner siden, der deres hendighet blir husket på denne måten (Guttorm 2006:228).

På mange måter kan man kanskje si at grunnen til at ”det ikke hadde blitt det samme å sende koftemønsteret til Kina”, både handler om en slags ”yrkesstolthet”, knyttet til den håndverksmessige karakteren koftene skal ha, men også om en kulturell kompetanse. Det er ikke vilkårlig hvilke materialer som benyttes, og hvordan kofta skal dekorerer. Turistkoftene vitner om manglende respekt for ”yrkesstoltheten”, og om en manglende kulturell kompetanse. Som allerede nevnt, forteller kofta både noe om kjønn, sosial status og geografisk tilhørighet. I Rovaniemideklarasjonens punkt 20 står det følgende:

Den tradisjonelle samedrakten – i sine ulike former – er en vesentlig bestanddel av samefolkets kollektive identitet og likeså av den individuelle identiteten til den enkelte same. Den må derfor aldri bæres av ikke-samer på et vis som bryter med samiske regler for slik bruk. Turistindustrien, særlig i Finland, må øyeblikkelig stanse ethvert videre misbruk av samenes tradisjonelle drakt”
(Rovaniemideklarasjonen, 2008, punkt 20, s. 6).

På turistkoftene i Finland blandes dekor fra ulike steder sammen, utsmykninger fra manns- og kvinnedrakter mikses, noen detaljer finnes på, og det brukes billige imitasjoner på materialer som det egentlig tar lang tid og helt spesiell kunnskap å fremskaffe. I tillegg er det ikke-samer som kler disse koftene på seg, og ”spiller” samer. For å kunne avsløre disse ”feilene”

¹² Guttorm hevder at i samiske sammenhenger har det til alle tider vært vanlig at kvinnene har sørget for klærne til familien, mens mennene har sørget for maten (Guttorm 2006:228).

forutsetter det at man har en den kulturelle kompetansen som skal til for å forstå tegnene, eller som tidligere nevnt – at man som tegnfortolkere kjenner tegnene. Det er ikke sikkert at det for turistene er like tydelig at ”noe ikke stemmer”, eller i så fall hva det er. Som same med kulturell kompetanse, og kjennskap til tegnenes betydning, er det derimot ikke noe problem å oppfatte ”feilene”. Videre kan man si at nettopp fordi ”kofta forteller deg hvem jeg er”, oppleves en slik bruk av samisk kultur og fremstilling av samer som et misbruk. Turistkoftene blir på denne måten negativt ladet på en rekke vis, og danner en kontrast til ”ekte” kofter, sydd og båret av samer med kunnskap om, og respekt for gjeldende skikk og bruk.

Respekten for drakten og hvordan den kan knyttes til den samiske historien, kommer til uttrykk også på andre måter. Christina (26) forteller at hun ikke pleier å drikke alkohol når hun har på kofta. Hun fortsetter:

Pappa har sagt til meg at han vil helst ikke at jeg skal drikke meg full når jeg har den på. Og det tenker jeg er sånn... At det har jeg ikke behov for å gjøre, heller, på en måte, så da skifter jeg heller. [...] Jeg tror det har litt med det at... Kanskje litt med det at pappa har sett at det har gått så dårlig med... Altså, å drikke i den er ikke så... Også kan den jo ikke vaskes så lett, heller.

Dette kan tolkes som at faren synes kofta er et for fint plagg til å feste i, akkurat som mange mener at man ikke skal drikke alkohol i bunaden. Man kan også forstå motstanden mot å blande alkohol og koftebruk i et videre perspektiv. Mange har hørt om myten om ”den drikkfeldige samene”, en oppfatning om at samer drikker mer enn andre. Christina tror at faren ikke liker at hun drikker når hun har på kofta, fordi det vekker dårlige minner hos han. Han vil ikke at samer skal assosieres med alkoholforbruk.

At alkohol var et problem for mange samer på 1700- og 1800-tallet, er kjent. Dette hang blant annet sammen med at samene selv ikke fremstilte alkohol, men ble introdusert for brennevinet gjennom handel. Som det fremheves i NOU1995:6, byttet selv prester til seg reinkjøtt og andre samiske produkter ved hjelp av sprit (NOU 1995:6, s. 496). Det fremheves at situasjonen i Kautokeino på midten av 1800-tallet var preget av sosial disintegrasjon, og at fornorsking og økonomisk utbytting hadde pågått lenge, og skapte sosial elendighet og fattigdom (NOU 1995:6, s. 497). Likevel påpekes det at de faglige studiene som finnes, er uenige om hvor stort alkoholproblemet var i de samiske områdene på denne tiden, og at det trolig var store lokale forskjeller (NOU 1995:6, s. 496). Dagens forskning tyder på at forestillingen om at samer drikker mer enn andre, ikke stemmer, og at læstadianismens fotfeste i Nord-Norge tvert i mot virker beskyttende mot overforbruk av alkohol (NRK Sámi Radio, 28.4.2007).

Christinas far har sett sosial elendighet blant samer, forårsaket av alkoholmisbruk, og han ønsker ikke at datteren skal assosieres med disse bildene. Lærdommen Christina har fått fra faren, tolker jeg som et ønske om ikke å bekrefte eksisterende forestillinger og stereotyper som finnes blant folk,¹³ og videre et ønske om å vise seg verdig til å bære drakten. Det må likevel påpekes at andre av informantene ikke opplever det som problematisk å drikke alkohol eller gå på fest i kofta. De færreste har uttrykt betenkeligheter knyttet til det. Mange har sågar en egen fest- eller diskokofte til bruk på samefester og lignende. Dette kan tolkes som et uttrykk for at kofta er et høyst personlig plagg, og at den derfor betyr og symboliserer ulike ting for forskjellige mennesker. Likevel er kofta også noe som fanger andres oppmerksomhet, og dens betydning for den enkelte dannes også i relasjon til andre. Mange informanter har fremhevet at andres holdninger til, og reaksjoner på koftebruken, oppleves som problematisk, ukomfortabelt eller ubehagelig i enkelte situasjoner. I det neste avsnittet vil jeg vise hvordan informantene opplever at kofta også er andres bilde av hvem de er.

Kofta er andres bilde av "samen"

Lars (21) beskriver en situasjon der han og noen av kompisene var ute på den lokale puben for å ta noen øl, og kom i snakk med en kvinne. Da hun fikk vite at Lars hadde samisk bakgrunn, lurte hun kjapt på hvilken kofte han hadde, og dernest hvorfor han ikke hadde på seg drakten: "Jaha, vad har du för kolt? började hon fråga mig lite, och varför jag inte hade kolt på mig och sådär". Lars, som på dette tidspunktet ikke hadde kofte, måtte forklare, nesten forsvare, hvorfor det var slik. Han har vokst opp med en samisk mor som ikke har videreført samisk språk til barna. Moren har hatt kofte, men ikke barna, i alle fall ikke siden de var små. Da de var yngre forsto de noe samisk, men så flyttet de til en større by hvor mulighetene for å få morsmålsundervisning var dårligere. Lars tror at morens manglende bruk av samisk språk, blant annet skyldes hennes skam over selv å vokse opp som same.

Samiskheten forbindes for utenforstående, slik det fremgår av samtalene med informantene, ofte til materielle eller visuelle kulturuttrykk som kofta. For samene selv er det et fint og viktig plagg. Samtidig markerer kofta samiskhet, både innad i samiske miljøer, og også for andre. Kvinnens spørsmål illustrerer på mange måter hvordan andres forventninger og bilder av hva en same er, ofte handler om at samene går i samedrakt.

¹³ Et eksempel på at slike forestillinger finnes, og aktivt spres, kan man se dersom man tar en kikk på turistkortstokker fra Rovaniemi. Kortstokkene er illustrert med karikerte samer, omgitt av symboler som kofta og runeomma. Se vedlagte illustrasjon, s. 117.

Erik (20) forteller at han ikke bruker kofta så mye når han er alene, spesielt ikke når han er i Oslo. Han forteller videre at han brukte den mye da han bodde hjemme, og at han skulle ønske han kunne bruke den litt mer nå også, men at han ikke helt føler for å gjøre det: ”Jeg føler at jeg skulle gjerne brukt kofta litt mer. Men altså, jeg har liksom litt den der sperra, jeg gidder ikke å gå rundt i kofta i byen, egentlig”. Dette begrunnet han med en frykt for andres reaksjoner: ”Jeg vet ikke... Det er kanskje en slags redsel for å bli glant på. Litt sånn, man vil ikke stikke seg ut. Synes [...] de som går veldig mye med kofta, altså, de er veldig tøffe, vil jeg si”. Når jeg spør Fredrik (23) om han skulle ønske han kunne bruke kofta oftere, svarer han litt tvilende: ”Både ja och nej. Det är ju som, man känner sig ju fin när man har på sig den. Så det är ju kul att ha på sig den. Det är det ju, men... Samtidigt, jag vet inte om jag skulle ta på den när som helst, heller”. Heller ikke Sara (19) ville brukt kofta når som helst: ”[...] Jeg vil virkelig ikke gå med kofta alene i en by, for eksempel. Altså, uansett om jeg skal [...], om jeg liksom må gå fra ett hus til et annet, da unngår jeg å ta på meg kofta. For jeg synes at det er så... Altså, man skriker etter oppmerksomhet. Det synes jeg ikke at man skal gjøre”. Henrik (19) forteller om hvordan det var å være den eneste samene på skoleavslutningen: ”Ja, nog tvekade man lite till exempel när man tog studenten. Inte en enda same på skolan man gick, och det... Hundra personer som tar studenten samtidigt, och alla andra har likadana kläder... Så...”. Han påpeker også at han egentlig ikke vurderte å la være å ha på kofte, men poengterer: ”Men man förstod ju att man kom till å synas”.

Også andre trekker frem hvordan kofta ofte er det ikke-samer forbinder med samer og samiskhet. Christina svarer følgende på spørsmål om hva hun synes er problematisk med å være ung same: ”Jeg tror det vanskeligste som sagt, er å få folk til å forstå at det finnes samer som ikke ser helt værbitte ut i ansiktet, eller går rundt i kofte hele dagen.” Hun har ofte opplevd å måtte forklare at jo, hun er same, selv om hun har på seg vanlige klær. Lars poengterer hvordan samer ofte presenteres i undervisningssammenhenger:

Ja, i skolan, så tas det ju aldrig upp, något speciellt. Man kanske har några historielektioner där man lite snabbt säger att ”Ja, men samerna är våran ursprungsbefolkning”. Punkt. Och typ: ”Dom har på sig kolten”. [...] Många [...] associerar till kanske... En mössa med den röda tofsen på, och tycker den ser lite löjlig ut eller sånt där.

Siri (22) gir eksempler på hva slags reaksjoner man kan få dersom man har kofte på blant ikke-samer: ”Hvis du har på deg [...] kofta i Oslo, så er det jo folk som joiker etter deg, liksom. Og det er jo litt sånn unødvendig, fordi at hvis noen har bunad, så går jo ikke jeg og

jodler etter dem.” Hun påpeker også at manges første assosiasjon når hun forteller at hun er same, ofte er knyttet til koftebruk: ”De trodde vi gikk i kofte hver dag, mange.”

Dankertsen viser til sosialantropologen Marianne Gullestad, som påpeker at det i Norge blir oppfattet som uhøflig å stirre på andre mennesker, med mindre de opptrer som klovner på åpne plasser, eller gjør noe annet som viser at de ønsker å bli betraktet på denne intense måten (Gullestad i Dankertsen 2006:32). Dankertsen mener at mange samer benytter seg av dette til å markere seg etnopolitisk, mens andre unngår å bruke kofte på denne måten, fordi de er ukomfortable med oppmerksomheten (Dankertsen 2006:32). Informantenes opplevelser der de blir ropt eller joiket etter på gata, pekt på eller tatt bilde av uten å bli spurt, oppleves for mange som en invadering av den private sfæren. Av enkelte personer, eller i enkelte sammenhenger, bæres kofta for å markere et politisk budskap. Andre ganger er kofta ”bare” et festplagg som bæres uten noen bakenforliggende tanke om en etnopolitisk markering. I de tilfellene hvor kofta bæres som noe selvfølgelig, som et uttrykk for personlig stil og smak, eller som et festplagg, oppleves det å bli behandlet som ”fritt vilt” – som noen som ikke behøver respekteres på samme måte som andre fremmede – som ubehagelig eller fornærmende for mange. Som Siri påpekte, ville ikke hun ha gjort det mot noen i en bunad.

Kanskje kan dette tolkes som at ved å ikle seg kofte, utfordres det ”det normale”. Dankertsen skriver at selv om samiske væremåter er mer akseptert i dag, er det likevel et uutalt krav at man må lære seg en viss norsk dannelsesform. Hun viser til sosiologen Pierre Bourdieu og hans teorier om symbolsk makt, og mener at kultur er en maktfaktor, selv om den gjerne oppleves som legitim. Dette fordi kulturen oppleves som naturliggjort, og makten tolkes ikke som makt, men som en naturlig del av det sosiale livet. Hun hevder at situasjoner der ”den norske koden” er gjeldende, kanskje kan knyttes til en form for skjult makt. Det ”normale” i det daglige livet er det ”norske”, og derfor vekker det oppsikt om man bryter denne konvensjonen og eksempelvis møter opp i jobb i samekofte (Dankertsen 2006:31f). Kanskje kan dette også sies å gjelde andre sammenhenger hvor samer har på kofte blant ikke-samer, altså i andre situasjoner hvor det er ”det norske” som gjelder – som for eksempel ute på gata. Å gå med kofte i slike sammenhenger, er å bryte med den gjeldende koden, og man symboliserer at man er ”noe annet”. Dette kan tolkes som at koftebærerne blir oppfattet som, og derfor også kan behandles som ”klovner på åpne plasser”, der gjeldende regler for høflighet oppheves, ettersom koftebæreren selv oppfattes som den som utfordrer ”det normale”. Utsagn fra informantene vitner om at flere av dem har hatt ubehagelige opplevelser knyttet til det å bruke kofte i offentlige sammenhenger, der andres oppmerksomhet og kommentarer har gjort dem usikre, selv om de selv er stolte av plagget og føler seg fine i det.

Kofta som kulturell kapital og legitimering av samisk tilhørighet

Jeg har allerede vist at for å kunne sy en kofte på en måte som gjør at den innad i samiske miljøer oppfattes som riktig, og for å kunne kjenne igjen eller tolke samiske detaljer eller tegns betydning, kreves det en samisk kulturell kompetanse. Videre er det også forbundet en viss status til det å ha den håndverksmessige kompetansen, slik at man er i stand til å sy kofter og andre samiske plagg på en tilfredsstillende måte. Siri (22) uttrykker dette når hun snakker om konflikter innad i samiske miljøer, der hun påpeker at enkelte tildeler seg selv definisjonsmakt over hvem som kan kalle seg same. Hun reflekterer over det hun mener er en rangstigetankegang som kommer til syne i enkelte samers holdninger til andre samer:

Ja, du er same, og da er du på den der, da begynner vi på [en] sånn poengskala. Ok, du [...] kommer fra en reindriftsfamilie – litt opp. Kan du sy din egen kofte – enda litt opp. Kan du snakke samisk – enda litt mer. Så det er litt som om at man skal bli den... Den ordentlige samer, liksom. Men det finnes jo ingen ordentlig same, og ingen perfekt same.

Kanskje kan man si at det å kunne sy kofte, snakke samisk, kjenne til og være i besittelse av symboler som kofta og andre kjennetegn på samisk kultur, er deler av det som danner en samisk kulturell kapital. Samtidig tolker jeg Siris utsagn om at ”det ikke finnes noen ordentlig same”, som et tegn på at hun mener det er feil å avgjøre om noen er same ut fra en poengskala, der man er ”mer” eller ”mindre” same, etter hvor mange samiske kjennetegn man besitter, og hvor stor eller grundig samisk kulturell kompetanse man har. Slik jeg oppfatter henne, mener hun at det er opp til den enkelte å selv bestemme om han eller hun er same. I dette perspektivet handler samisk identitet om individets subjektive oppfatning og valg, samtidig som den kulturelle kapitalen også er noe som er med på å bestemme hvorvidt andre ser på deg som same eller ikke.

Hovland har påpekt at kofta formidler overfor omgivelsene at man har rett til å være innenfor. Han viser til en samtale med en ung mann fra Kautokeino, som fortalte at han alltid syntes det var så fint å ha på kofta. En stund hadde den unge mannen hatt en pause i koftebruken, men når han var sammen med andre koftekledde uten selv å ha den på, følte han seg ”skitten”. Han begynte derfor å bruke kofta igjen. Hovland tolker denne ”skittenheten” som ”matter out of place”, og viser til antropologen Mary Douglas’ betegnelse på det som er der hvor det ikke hører hjemme. Hovland mener at når den unge mannen ikke hadde på seg kofta, ble han ”matter out of place” i de sosiale sammenhengene, og dermed nesten ”skitten” (Hovland 1996:183f). Dette kan tolkes som at ved å ikke ha på kofta, kunne det oppstå tvil om den unge mannen hadde rett til å være ”innenfor”, i alle fall dersom en ikke kjente

bakgrunnen hans godt. Den unge mannen uttrykte at han ikke følte at han hørte hjemme sammen med andre som hadde kofte på, hvis han selv var uten. Hovland mener at kofte gir rett til å være innenfor, altså at den er en døråpner for å delta i et fellesskap, men samtidig markerer den også at retten allerede er til stede (Hovland 1996:184). Denne ”retten” til å bruke kofte kan kanskje sammenlignes med bunadsbruk på enkelte måter. Thomas Hylland Eriksen påpeker i artikkelen ”Keeping the recipe: Norwegian folk costumes and cultural capital” (2004), at det er strenge regler for bunadsbruk. For å ha moralsk rett til å kunne bære en bunad, må man kunne dokumentere slektskapsbånd til bunadens hjemsted (Eriksen 2004:28). Noe av det samme gjenspeiles i det allerede nevnte sitatet fra Elisabeth, som mente at hvis ”hvem som helst” hadde gått med kofte, hadde det ikke blitt det samme. Verdien hadde blitt annerledes, fremhevet hun. Går man med kofte, skal man ha ”rett til” å gjøre det.

Samtidig forvaltes markeringen av denne retten ulikt. Hovland viser til eksempler der samer som har måttet ”tilkjempe” seg samisk identitet på ulike måter, befinner seg i den ene ytterkanten, mens samer ”født inn i et selvfølgelig samisk språkfellesskap i hjertet av Sápmi”, hører til den andre ytterkanten når det gjelder samisk identitetstilknytning (Hovland 1996:124f). Hovland erfarte at for de samene som har drevet et møysommelig arbeid med å lære språk i relativt voksen alder; lirke informasjon om den samiske familiehistorien ut av lite snakkevillige familiemedlemmer; møte motstand, sinne og fordømmelse hos slekt og venner for å ”stå frem” som same; samt å måtte argumentere for sin rett til å bære en kofte som hadde forsvunnet ut av bruk – ble det å bruke kofte en sterk, symbolsk markør på det puslespillet det hadde vært å bygge opp og ”finne” sin samiske identitet. Hovland skriver at en rekke av de som viste til sine røtter, men som også måtte stride for røttenes gyldighet, ofte var de som fant grunn til å ikle seg kofte (Hovland 1996:124). På den andre siden, kunne de som var del av et større, mer selvfølgelig og tryggere samisk fellesskap, tillate seg å ikke bruke kofte og språket. Å være same, var for dem ikke noe uvanlig, nytt eller tilkjempet og dermed ikke noe de behøvde argumentere for (Hovland 1996:125) – og kofte behøvdes heller ikke som markør og bevis. Hovland tolker dette som et uttrykk for selvsikkerhet, ettersom det ikke hersket noen tvil om at de hadde kofte og kunne bruke den, men at det simpelthen ikke var nødvendig for dem (Hovland 1996:182).

Lars forteller at han ønsket å skaffe seg kofte da han ble del av et samisk miljø: ”Till nyligen så var det något man... Eller, jag, försökte hålla lite tillbaka, och inte kanske stå och posera med, eller säga att ja, men så är det”. At han hadde samisk bakgrunn, var ikke noe han trakk frem så veldig ofte, og han fremhever at det kunne oppleves ubehagelig å bli konfrontert med bakgrunnen: ”Och när man var tvungen att säga det, så kändes det lite som att man

kommer att få höra det här”. Han mener at han føler seg mer samisk nå som han treffer andre samer, og får være en del av et aktivt samisk miljø. Han fortsetter:

En tjej här ska sy upp en kolt åt mig, och jag känner att jag... Det är dags att... Det är ju inte för sent att göra något. Det blir det ju aldrig. Nu känner jag... Och ja, jag känner mig mer samisk och jag kan... Och det känns kul. Det är liksom, ja, ta tillbaks något av det man missade.

Han føler seg tryggere som same nå, og føler at ved å få seg kofte, kan han på sett og vis ta igjen litt av det han opplever å ha tapt. I tillegg kan hans ønske om å skaffe seg kofte, tolkes som en markering av at han har ”rett til å være innenfor”. Samtidig må det påpekes at det å ha kofte, ikke er ensbetydende med at man er ”innenfor” i samiske sammenhenger. Katrin (25) påpeker følgende: ”Altså, du blir jo ikke same hvis du... Har på deg en [kofte]. Og du blir jo ikke norsk fordi du flytter til en by.” Dette kan nettopp forstås som at den kulturelle kapitalen ikke bare består av spesielle symboler, som kofte, men at man også må være i besittelse av en kulturell kompetanse. Dette poengterer også Lars i intervjuet: ”Det handler ju om en kultur... Som man måste väl ta del av... För att kunna vara same också. Det handlar inte bara om att vara det av blod. Utan... Man måste ju också ha någon koll på, ja... Vad det handlar om.” Dette kan igjen forstås som at den kulturelle forståelsen eller kompetansen er like betydningsfull som å være i besittelse av symboler som uttrykker samiskhet.

Dankertsen påpeker at fysiske kjennetegn ofte blir brukt for å kategorisere hvem som er ”ordentlige samer”. Hun mener det finnes en usikkerhet knyttet til hvordan man skal håndtere etnisitetskategoriens gråsoner, der individene er både-og, og ikke enten-eller. Fysiske kjennetegn kan da være til hjelp for å plassere mennesker inn i kategoriene (Dankertsen 2006:17). Ved å ha på kofte symboliserer man til utenforstående at man er same, men man symboliserer også dette til andre samer. Hun hevder at for å bli akseptert som same, er det nødvendig å ha den rette habitusen og kunne beherske tegnene eller symbolene (Dankertsen 2006:16). Mange samer er skeptiske til de som prøver å ”bli” samer (Dankertsen 2006:19), nettopp fordi det ikke bare handler om å ”være det av blod”. Dankertsen hevder at veien til erkjennelse av å være same, både er knyttet til valget om å være det, og samtidig en oppfattelse av at same er noe man er født som, en essensiell forståelse av at det er noe som ligger i blodet og noe man bare er. Noen velger å være same, mens andre har aldri noen gang følt at det var noe som kunne velges (Dankertsen 2006:18).

Likevel kan man kanskje si at det å bli oppfattet som same av andre, verken handler om bare å ”være det av blod”, om bare å velge å være det, eller om bare å være i besittelse av samiske kjennetegn eller markører, men en kombinasjon av disse. I mange sammenhenger,

for å bli oppfattet og akseptert som same i samiske miljøer, må man beherske markørene og symbolene, og på denne måten vise at man er i besittelse av kulturell kompetanse. Christina Åhrén skriver om en opplevelse en av hennes informanter hadde. Han hadde samisk bakgrunn, og ønsket å lære mer om det han oppfattet som sin kultur. Han skaffet seg kofte, og tok med seg og deltok på et samisk arrangement. Der opplevde han at enkelte samer snudde ryggen til han, og kalte han for ”nysame”, altså en som prøver å ”bli” same. Åhrén skriver at han opplevde at de symbolene han brukte, ikke gav han tilgang til fellesskapet, men i stedet ble brukt mot han. Han fortalte i et intervju at: ”Jag hade kolten på och kände mig fin och hemma och sen kom den där och berättade att jag inte var nån riktig same, jag var bara en nysame, allt det samiska bara försvann. Jag har aldrig känt mig så liten” (Åhrén 2006:71f).

Dankertsen skriver at det må være et samsvar mellom uttrykk og innhold, og det må oppleves som autentisk for at man skal bli akseptert som same (Dankertsen 2006:17), noe jeg tolker at først og fremst gjelder innad i samiske miljøer. Hva som oppfattes som autentisk er imidlertid ikke statisk, og avhenger både av kontekst, tegnbæreren og tegnfortolkeren. Et eksempel er turistkoftene i Finland. Disse blir av samer ikke akseptert som samiske, fordi de oppleves og tolkes som falske, mens turister som ikke er i besittelse av samisk kulturkompetanse, kanskje lettere vil akseptere koftene som samiske. Et annet eksempel er hvordan en koftebærer ikke nødvendigvis oppfattes som en ”ordentlig same” av andre samer, dersom andre deler av den kulturelle kapitalen mangler, eller dersom det er et manglende samsvar mellom uttrykk og innhold. Dette til tross for at samisk identitet også handler om individuelle valg. Dette viser at den samiske identiteten utvikles og forhandles i et forhold mellom egenopplevd identitet og tilskrivelse og aksept fra andre.

Koftas kompleksitet som identitetsmarkør

Kofta og koftebruken rommer mange kompleksiteter, paradokser og ambivalenser, på ulike måter og nivåer. Først må det poengteres at kofta ikke betyr det samme for alle samer, og den betyr heller ikke det samme i alle sammenhenger. Kofta som plagg, symbol, markør og kjennetegn, kan ha ulike funksjoner, og kan tillegges ulike betydning etter hvem som bruker den og når, og også etter hvem som er tegnfortolker. For én og samme person, kan kofta bety og fungere som ulike ting i forskjellige kontekster. Kofta kan være alt fra et ungdommelig festplagg, der fokuset ligger på fargevalg, snitt og skjørtelengde, til en markør av grenser og legitimering av samisk identitet. Det varierer også i hvilken grad de samiske ungdommene reflekterer over koftebruken, og hvorvidt de formulerer det som en sentral del av deres

samiske identitet. For noen oppleves ikke kofta som så sentral eller viktig for følelsen av samisk identitet. For andre er den et betydningsfullt plagg.

Samtidig er kofta også et kjennetegn som for utenforstående er lett å få øye på, og som markerer en annerledeshet, en grense mellom de som bærer kofte, og de som ikke gjør det. Grensen mellom å bære kofte og ikke bære kofte, kan som vist, aktualiseres innad i samiske miljøer, og mellom samer og ikke-samer. Å ha på kofte er en synlig markør for identitet og etnisitet. Samtidig som kofta oppleves som noe som hører med til det å være same, noe som markerer samiskhet og etablerer en plass for individet i et samisk fellesskap – noe som igjen kan skape stolthet og gi styrket selvfølelse, kan kofta også oppleves som stigmatiserende og stereotypiserende. Et kompleks ligger i det at ved å ha på kofta, lever man opp til et bilde som utenforstående har av ”samen”, et bilde som ofte er forenklet.

I mitt materiale fremkommer det at kofta, som et ytre kjennetegn, kan romme en rekke ulike betydninger. Hovlands eksempler representerer på sett og vis to ytterpunkter når det gjelder samisk identitetstilknytning, der den tilkjempede samiske identiteten danner det ene ytterpunktet, mens det å bli født inn i en sosialisert, slektsbasert samisk identitet danner det andre. Mellom disse ytterpunktene finnes en rekke andre former for samisk identitet, og kofta har i varierende grad og ulike kontekster, betydning for både ytterpunktene og de andre gradene av samisk identitetstilknytning langs skalaen. Informantene mine befinner seg spredt på hele denne skalaen. Selv om retten til å bære kofta er tilstede, er det også blandede følelser knyttet til bruken av den. Ikke alle ønsker benytte seg av ”retten”, og kanskje ikke til enhver tid. I den neste delen vil jeg vise hvordan det også finnes andre måter å uttrykke samiskhet gjennom klær på, og hvordan eldre samiske klesdrakter fornyes og brukes som inspirasjon for en ny, samisk mote.

Tradisjonen og det moderne: Nytenking og ny bruk av symboler

Jeg innledet kapitlet med å vise to utvalgte eksempler på tidsriktige klesplagg som har klare samiske referanser. Plaggene har en form som er moderne, men har likevel tegn og uttrykk som kan oppfattes som samiske, av personer med kjennskap til samisk kultur. Noen av tegnene og uttrykkene kan oppfattes av folk med bare begrenset kjennskap til samiske forhold, som for eksempel de samiske ordene på t-skjortene. Selv om de færreste ikke-samer forstår språket, vil nok mange kunne se at det er samisk språk. Andre detaljer, eller tegn, er mer subtile, og krever en grundigere samisk kompetanse for å kunne oppfattes.

Jeg har videre gitt eksempler på at kofta har en sentral plass i unge samers liv, og eksemplene i kapitlet viser at koftebruken fremdeles er viktig for mange, og at den kan være

med på å påvirke koftebærerens følelse av identitet og sosial plassering. Som jeg har påpekt har kontinuitet i koftebruken og kofteskapingen medført endringer i dens funksjon og utseende. Disse endringene kan også sees i en videre forbindelse med det Dankertsen hevder er en nyskaping på tradisjonens grunn i samiske miljøer, noe t-skjortene og jeansene som ble presentert i begynnelsen av kapitlet, er eksempler på. Også i intervjuene med informantene, påpekes det at koftene har forandret seg. Flere av informantene mener at det er slik kofta lever videre, men mener likevel at det finnes grenser for hvilke endringer man kan tillate seg å gjøre. Når jeg spør Maria om hun synes det er lov å forandre på koftene, svarer hun følgende:

Ja, altså, det er... For tidene forandrer jo seg. Og koftene har jo også forandret seg. Og blitt litt mer moderne og sånn her. Og det synes jeg er kjempebra, det synes jeg liksom er en måte for koftene å overleve. At man vil bruke dem og sånn. At man kan bruke litt andre stoffer og sånt. Men bare at man holder på det... Tradisjonelle. At man holder seg innenfor det tradisjonelle.

Også Marit (21) uttrykker noe av det samme: ”Nej, nog tycker jag man kan förändra lite, för på nåt sätt så lever den ju, det förändras. Samtidigt så måste det ju finns... Ja, dom här reglerna som finns nu. Dom tycker jag ska finnas kvar, så att, liksom... Det är fortfarande skillnad från områden”. Også hun mener at det er viktig at koftene beholder noe av det som oppleves som opprinnelig, som tradisjonen. Hun sier at man kanskje heller kan sy nye, andre samiske plagg, og la koftene være som de er – med små endringer og tilpasninger. Sofia (22) er enig, og fremhever at hun synes det er viktig å ha et grunnlag før man tenker nytt:

Men det känns som viktigt för mig, i alla fall, att först och främst... Man ska ju kunna det traditionella innan man börjar nyskapa. [...] Så man har, liksom, grunden. [...] Man känner ju att man ändå, fast man gör nåt nyskapande, så vill man att det ska synas att [...] det är från det området.

Sofia forteller, i en annen sammenheng, at hun tror at mange samer er redde for at kulturen skal forsvinne: ”[M]an är väl så himla rädd också, att någon ska komma in... Och, ja, ta ens kultur ifrån en”. Kanskje kan man tolke dette ønsket om å bevare kofta som den er, kravet om at man skal holde seg ”innenfor det tradisjonelle” og til ”reglene”, som at kofta er et uttrykk for en felles kultur og et symbolsk uttrykk for det samiske fellesskapet. Hovland skriver at betydningen av historie og tradisjoner når det gjelder etnisk baserte identitetskonstruksjoner og -forvaltning, knapt kan overvurderes. Hovland viser til Manning Nash, som kaller historien en av de viktigste byggsteinene i arbeidet med å skape og forvalte etnisk identitet (Nash i Hovland 1996:89). Historien om kofta, og kofta som tradisjon, kan kanskje dermed sies å være et uttrykk for forvaltningen av en samisk, etnisk identitet.

Likevel fremheves det, som allerede nevnt, at man kanskje heller kan skape nye samiske plagg. Det er plagg som på en eller annen måte kan kommunisere samisk tilhørighet, på en ”lettere” eller mindre iøynefallende måte enn det kraftfulle uttrykket og markeringen kofta danner. Siri forklarer hvordan det kan oppleves som en veldig sterk markering dersom man tar på seg kofta til vanlig: ”Altså, man vil ikke ta på seg kofte hele tiden, fordi det blir jo sånn ”wow”, det blir jo sånn: Veldig voldsomt. Så da tar man på kanskje bare et sjal og en brosjje, liksom. Det er veldig sånn. Det føler jeg at det er skikkelig mye av”. Flere av informantene forklarer at de ofte bruker deler av drakttilbehøret til ”vanlige” klær, for eksempel nebbsko, kommager eller skaller, belter, sjal, søljer eller smykker. På vinteren er det flere som bruker skinnvotter og luer som egentlig hører til drakten. Sofia forteller at på denne måten kan man vise litt av sin identitet til daglig:

Det har ju blivit väldigt populärt. [...] Många har ju på sig mössan. Och så, ja, man har väl på sig kanske bara ett bälte, till jeansen. Och skorna kan man ju ha till byxor eller kjol. [...] Och det är ju roligt, för att då visar man ju också av... [...] Lite av sin identitet i vardagen. Så det är kul.

Dankertsen hevder at bruk av drakttilbehør og samiske klær i kombinasjon med andre klær, er en subtil markering av samisk tilhørighet, som noen ganger er et resultat av mer pragmatiske hensyn, som at man ikke orker alt styret med å kle på seg kofte, eller ikke har kofte tilgjengelig. Andre ganger mener hun at det er for å unngå uønsket oppmerksomhet fra utenforstående (Dankertsen 2006:39). Hun mener også at for mange med en usikker samisk identitet, kan bare det å gå med klær i samiske farger, være en personlig måte å vise sin samiske tilhørighet på (Dankertsen 2006:30). Mitt materiale viser at dette ikke bare gjelder de som har en ”usikker samisk identitet”, men at det tvert i mot gjelder for flertallet av mine informanter. Jeg tolker det som at slik bruk av samiskinspirerte klesplagg eller tilbehør, også er en måte å uttrykke personlig stil og smak på. Maria svarer benektende når jeg spør om hun er opptatt av å vise med symboler eller små ting at hun er same. Hun fremhever at når hun bruker samiske klær eller tilbehør, så er det fordi hun synes det er fint:

Egentlig ikke. Fordi... Jeg er så sikker på meg selv og min identitet, så jeg har ikke noe sånn behov at jeg må ha på meg noe samisk... Men noen ganger har jeg så klart, bare for å... Men det er jo mest for å pynte meg, at jeg har noen sånne samiske øredobber, eller ei komsekule, altså et sånt smykke. Eller at jeg kanskje går med kommagene til dongeribukse og sånn...

I tillegg til de allerede nevnte t-skjortene og jeansene, finnes det mange eksempler på at det lages klesplagg og tilbehør som inspireres fra kofta og andre deler av samisk kultur. På sømlinjen på Samernas Utbildningscentrum, var det flere av elevene som designet klær som

lignet på tradisjonelle drakter. Et eksempel var en svart kjole i glatt, blankt stoff, med korte ermer og v-utrigning. Uten utsmykningen og dekoreringen kjolen hadde, ville den kunnet oppfattes som en hvilken som helst kjole, kjøpt på en hvilken som helst klesbutikk for unge damer. På avgangsutstillingen var kjolen stilt ut, og da hadde den en sølje i utrigningen. I livet var den utstyrt med et belte som lignet veldig på et koftebelte. Skjørtekanten var dekorert med bånd og kanter i rødt og gult. Referansene til kofta var klare. Likevel var det ikke en kofte, men en kjole.

Det finnes også andre eksempler på design med referanser til kjente samiske symboler eller uttrykk. Det kjente klesmerket *Puma* utviklet i 2007 det som populært kalles ”samesneakersene”, eller forklart på en annen måte: Et par sko med samiske referanser i design. Det var skobutikken *Sneakersnstuff* i Stockholm som fikk oppdraget med å redesigne skomodellen *Puma Clyde* i samarbeid med Puma. Skobutikken ville vise en del av Sverige i skoen, og derfor ble det en sko med samisk inspirasjon. Inntekten av salget skulle gå til samisk ungdom (NRK Sámi Radio, 13.8.2007). Skoen er laget av reinskinn, har skolisser som ser ut som vevde bånd, og fôret er dekorert med detaljer som ser ut som tradisjonelle skobåndsmønstre. Innsidene av skosålene danner det samiske flagget, og bak på hælen er det bilde av et reinhode med horn. Disse skoene hadde mange av informantene hørt om. Et annet eksempel er en samisk designkonkurranse som har blitt avholdt på *Skiippagurrafestivalen* i Tana. Designkonkurransen har som mål at produktene skal synliggjøre en samisk identitet, og er åpen for deltakere opp til 30 år fra hele Sápmi (NRK Sámi Radio, 16.6.2009). I fjor vant en koftekjole og et damesmykke fagjuryens pris, i år var et par sandaler med vevde skobånd blant vinnerne (NRK Sámi Radio 6.7.2009). Bladet *Nuorat*, tidligere *Sáminuorat*, hadde i nr. 2/2009 en artikkel om Ann-Sofie Jonsson som dekorerer de fleste plagg med tinntråd. Hun uttaler i den svenske nettoversettelsen av artikkelen at ”[j]ag är sugen på att sätta en samisk prägel på allt jag har runt omkring mig”. Hun har pyntet opp både sko, vesker, belter og annet med tinntråd, og har laget smykker og små ”klips” som man kan feste på sko eller støvletter. Hun er avbildet med et par brune skinnpumps ved siden av seg, og bak på hælen er de dekorert med blått og rødt klede, hvitt skinn og tinntråd (Nuorat 2009).

Christina har selv vært borti andre designere som laget klesplagg som kunne minne om kofter, men som samtidig hadde tatt opp i seg deler av dagens mote: [D]et var *den* sinnssykt kule kjolen da, det var rødt med noe blått... Ja, den var samiskinspirert, selv om den ikke var så tradisjonell og sånn. Og det synes jeg er litt kult, at det går an å...”. Christina har veldig lyst på en slik kjole, og uttrykker samtidig at hun blir frustrert over de som mener at man ikke skulle kunne endre på noe:

Det er det som irriterer meg sånn. At folk skal fortelle deg hva som er tradisjonelt, at det ikke skal gå an å forandre på det. Og jeg bare: Jammen... Du må jo tenke nytt. Så, jeg har jo kjempelyst til å ha på meg en sånn moderne, samisk kjole, liksom, det hadde vært kjempeartig. [...] Altså, den var skikkelig kul. For den er liksom samisk, uten å være sånn tradisjonelt.

Jeg oppfatter hennes uttalelser først og fremst som et ønske om å utvikle nye ting, basert på, og med inspirasjon fra kofta, ikke som et ønske om å revolusjonere selve drakten. Også Martin (24) fremhever at han skulle ønske han hadde noen plagg som uttrykte samiskhet, og som var lettere å bruke enn kofta. Han forteller at han ikke er så glad i å bruke kofta utenom de store anledningene, for han liker best å gå i "casual", som han uttrykker det. Når jeg spør om hva han tenker om moderne plagg som er samiskinspirerte, sier han: "Ja, det hadde vært fint. [...] Om bare en skjorte med litt samisk motiv, kanskje. Stempla på, et slags mønster...". Det samme sier Marit. Hun sier hun skulle gjerne hatt noe som hun kunne bruke mer til hverdags: "Man kanskje orkar inte dra på sig kolten till vardags, men ändå på fest". Hun mener at utenom de større anledningene, hadde det kanskje vært fint å ha noe annet å bruke, som likevel uttrykte samiskhet. Maja forteller at hun synes det går an å bruke deler av draktilbehøret uten å ha kofta på, og påpeker også at det har kommet nye, moderne samiske klesplagg: "Nu finns det även såna, en street-sametroya, som är gjort efter en karesuandokolt. Det finns ju mycket sånt som är nu, och det kommer säkert mer också. [...] "Men det är kul och leka lite med det som hör till kolten, även fast man inte har kolten på."

Dankertsen viser til professor i kommunikasjon, Wendy Leeds-Hurwitz, og skriver at gjennom en slik klesbruk, er klærne både en demonstrasjon av individualitet og av gruppedlemskap, fordi valgene som ligger til grunn for bruk av klærne, er individuelle, mens de samtidig er synlige og viktige identitetsmessige markører i samhandlingen (Leeds-Hurwitz i Dankertsen 2006:35). Dankertsen mener også at gjennom å bruke kofta som et dagligdagsplagg, på en selvsagt og hverdagslig måte, gjøres bruken autentisk. Hun mener det er en prosess der meningen som ligger i tegnene naturlig gjøres, slik at det å bruke kofte dermed ikke blir noe påtatt, men en naturlig del av det å være same (Dankertsen 2006:36). Dette mener jeg også kan gjelde for bruken av draktilbehør og andre plagg med samiske referanser. Samtidig påpeker Dankertsen at en slik bruk også er en måte å uttrykke personlig identitet utover den etniske identiteten (Dankertsen 2006:36). Dette sammenfaller med det jeg har tolket som informantenes uttrykk for personlig og individuell stil og smak.

På mange måter kan man, når man snakker om kofter og samisk klesdrakt, si at endring og kontinuitet er to sider av samme sak. Samtidig som kofta har blitt videreført, har den blitt endret, og nye uttrykk har kommet til. Kontinuiteten har medført endringer og

tilpasninger. Likevel sørger kontinuiteten også for at det finnes linker mellom fortiden og nåtiden. På det svenske Sametingets nettsider står det at:

Det förflutna och förfäderna/-mödrarna är för samer liksom andra urfolk en bas för den samtida kulturen och identiteten. Det är ett tankesystem som skiljer sig från det moderna västerländska tankesystemet. Nuet är ingen isolerad ö av tillfälligheter utan en länk i en lång, lång kedja. Allt hänger ihop. Förfäderna och det förflutna är en del av nuet och vårt liv i dag (Sametinget 2007).

Det å vise samiskhet i dag, er ikke nødvendigvis det samme som ČSV-tidens ”Vis samisk ånd”. På 80-tallet var det blant den samiske ”aktivist-generasjonen” vanlig å markere samiskhet for å skape avstand til ”det norske”. I dag er ikke avstanden det som veier tyngst. En tryggere samisk identitet gjør det mulig å vektlegge det samiske, uten å måtte utelukke det norske/svenske. Samtidig er det å uttrykke individualitet og personlig identitet, i tillegg til å markere gruppetilhørigheten, viktig. I dag kan man kanskje snakke om en egen samisk, ung klesmote, der det er tydelig at ønsket om å markere tilhørighet er et poeng, men også at estetikk og design står sentralt. Det samiske representerer en unik type formgivning med inspirasjon fra duodje, samt bruk av materialer fra naturen, noe som passer inn i en global trend der kvalitet og originalitet, i tillegg til produkter med en historie, er aktuelle.

Dankertsen mener at hennes informanter opplever tradisjonen som gjengivelse av fortiden, utført som en praksis – der endringer og tilpasninger tåles. Slike endringer er et uttrykk for tilpasninger til samtiden, og hun mener derfor at man kan være både tradisjonell og moderne på samme tid (Dankertsen 2006:39f). I mange unge samers identitetsforståelse gis tradisjonene verdi og mening når de unge samene skal definere sin egen identitet og markere tilhørighet. Tradisjoner kan sees som symbolske konstruksjoner som gis mening i nåtiden. Tradisjoner kan også sees som prosesser, der fortiden tolkes og visse elementer velges ut som spesielt verdifulle. Kofta er et eksempel på dette, og det er også den moderne bruken av tradisjonelle symboler, mønster, teknikker og materialer. Ved å bruke draktilbehør på nye måter, eller skaffe seg nydesignede klesplagg med samiske referanser, tilpasses tradisjonene tiden de eksisterer i. Samtidig bærer man også sin identitet på brystet.

Kapittel 5:

Hjertespråket

Språket är väl den viktigaste biten av kulturen kan man väl säga. Men också den svåraste (Lars, 21).

Jeg tror at språk er en viktig identitetsmarkør, på en måte. At man identifiserer seg med en viss gruppe, alt ettersom hva morsmålet ditt er (Helena, 19).

Den samiske språksituasjonen i dag

Språkprofessor Ole Henrik Magga skriver i artikkelen ”Samisk språk – en oversikt” (2002) at man tradisjonelt har brukt samlebetegnelsen ”samisk språk” om summen av alle språkvariantene innen det samiske språkområdet. Han viser til at skillet mellom begrepene ”språk” og ”dialekt” er både språkpolitisk og språkvitenskapelig. Han mener likevel at man rent lingvistisk kan bruke begrepet ”språk” om mange av hoveddialektene i samisk hver for seg. Han mener at det særlig er riktig å betegne kolasamisk, skoltesamisk, enaresamisk, nordsamisk, lulesamisk og sørsamisk som hvert sitt språk på språkvitenskapelig grunnlag, men også fordi hvert av disse språkene har sitt eget skriftspråk (Magga 2002:9). Til sammen regnes det å være ti hoveddialekter/språk, og en rekke underdialekter. Som nevnt tidligere i oppgaven er det slik at jo lenger unna dialektene/språkene geografisk befinner seg fra hverandre, jo større vanskeligheter er det med å forstå hverandre. En nordsame og en sørsame kan for eksempel derfor ikke forstå hverandre på de respektive språkene (Magga 2002:10f).

Det er vanskelig å si hvor mange av mine informanter som snakker samisk, og spørsmålet er kanskje ikke dekkende for å forklare språkforholdene blant dem. Omtrent halvparten er lette å plassere i ”ja”- eller ”nei”-kategorier, mens den andre halvparten befinner seg i et gråsoneland. Mange forstår litt eller mye av språket, men snakker ikke samisk, og noen forstår alt, men snakker bare litt. Noen forstår ikke samisk i det hele tatt, og snakker det dermed heller ikke. En slags systematisering av hvem som snakker og forstår hva, viser at fire av informantene både forstår og snakker samisk, så å si uten forbehold. Tre av informantene forstår ikke noe samisk, eller bare noen få ord og fraser, og snakker ikke språket i det hele tatt. Resten av informantene er fordelt på ulike grader av forståelse og bruk, og blant informantene er både sørsamisk, umesamisk, pitesamisk, lulesamisk og nordsamisk, med underdialekter

representert. Flere har samiske foreldre fra to forskjellige plasser, slik at de har plukket opp litt fra ett språk, og litt fra et annet. I tillegg har også lærertilgjengelighet, språkkompetanse hos disse, samt tilgang eller mangel på undervisningsmateriell, vært med på å bestemme språk eller dialekt hos enkelte. Som tidligere nevnt, er det ikke alltid det finnes lærere og andre ressurser tilgjengelig på akkurat det språket eleven eller elevens foreldre snakker, så mange har tatt til takke med et ”nest best”-alternativ, og lært nabospråket eller -dialekten, fremfor ikke å lære samisk i det hele tatt. Noen har også opplevd å få undervisning i ett samisk språk, for så å måtte bytte én eller flere ganger senere i skolegangen. Som Magga påpeker, er det vanskelig å avgjøre hvor mange ”samisktalende” samer det finnes helhetlig sett, ettersom det avhenger av hva man legger i begrepet, altså hvor godt en person må kunne språket, og hvor regelmessig han eller hun må bruke det for å anses som samisktalende (Magga 2002:16).

Nesten alle informantene mine har foreldre hvorav én eller begge kan samisk på nåværende tidspunkt, eller har kunnet samisk i sin barndom og oppvekst. Etter det jeg kan tyde fra intervjuene, er det bare et par stykker som har foreldre hvorav ingen snakker eller forstår samisk i noen grad. Forklaringen på at foreldre som kan samisk, ikke har lært barna sine det, eller at samiske foreldre selv ikke har lært språket av sine foreldre igjen, handler om nasjonalstatenes tidligere assimilasjonspolitik. Lars forklarer hva slags forhold hans mor har til samisk språk, som hun selv kan, men som hun ikke har lært til barna:

När hon växte upp, så var det ju fel och fullt att vara same, och att prata samiska var ju inte rätt. Och hon kan berätta så här att ”Ja, Gud va man skämdes när min mormor kom till [stedsnavn] och hon babblade samiska” och så där. Hon har väl då försökt, eftersom hon fick lära sig att det var något fel, så har väl hon försökt... [...] Att passa in... I Sverige. Mer.

Lars tolker det som om moren følte at samisk var noe skamfullt, og at hun prøvde å tilpasse seg det svenske samfunnet. Dette ser han som grunnen til at hun ikke har lært barna samisk. Dette er ikke en enestående opplevelse. Marit vokste opp med at foreldrene hennes ikke snakket samisk med henne og storesøsteren, men at de begynte med det da de fikk en lillebror noen år senere. Hun forteller at hun selv snakker svensk med foreldrene, og gjør seg noen tanker om hvorfor det er sånn:

Jag pratar inte med mina föräldrar samiska. [...] Jag tror att det är mer nu, nu när vi har fått lillebror, så... För dom pratade inte... Dom började prata med min syster, men dom... fick möta så mycket folk som sa ”Inte lär dom samiska. Dom behöver inte det [...]”. Ja, nåt sånt. Så då blev det så att dom pratade svenska.

Også Elisabeth har opplevd at faren har snakket samisk med bare noen av søsknene. De eldste barna snakket han ikke samisk med, men han begynte med henne. Resultatet er at søsknene kan samisk i varierende grad. Når jeg spør henne om hvorfor det har vært slik at han gjorde forskjell, svarer hun:

Jeg har jo spurt han. Og har jo vært... kanskje litt sint på han. Men så har han sagt at... Altså, han snakker jo flytende. Helt flytende, han kan jo ikke skrive så godt da. [...] Men... Han sa at... det var en sånn situasjon. Det var vel 80-tallet, 70-80-tallet. [...] Det ble bare sånn. At det var ikke akseptert, eller sånn, blant de andre. Og han visste... Jeg tror han visste at han... Burde ha snakket samisk til oss, men at det rett og slett ikke gikk [...].

Dette illustrerer hvordan klimaet for bruk av samisk språk var for bare et par tiår siden, men også at det har endret seg. På 1980-tallet, da de fleste av informantene mine ble født, hadde samisk ikke fått fotfeste som respektert språk overalt. Selv om denne tiden var preget av en etnopolitisk mobilisering, kan man kanskje si at resultatene av den først har fått fullt utslag en tid etter. Arild Hovland mener at Alta-aksjonen og gjennomslaget for samebevegelsen var et vannskille som ikke bare førte til Sametinget og samemantall og en lang rekke samiske institusjoner, men også til svære forandringer i livsholdningene til en lang rekke enkeltpersoner og familier (Hovland 1996:151). Jeg tolker det derfor som at det var vanskelig for foreldrene til Marit og Elisabeth å bruke samisk som hjemmespråk med de eldste barna, ettersom de ble kritisert av andre når de gjorde det. Gradvis har de negative holdningene endret seg, og det ble derfor i større grad et alternativ da Marits lillebror kom til verden. Det er likevel ikke sikkert at reaksjoner fra og negative holdninger hos andre, var den eneste grunnen til at foreldrene ikke snakket samisk med de eldste barna. Det må tas høyde for at også foreldrene selv kan ha fått en økt språkbevissthet som en følge av de etnopolitiske strømningene i samfunnet, der et økende fokus på språkrevitalisering er sentralt. Hovland hevder at samebevegelsens gjennombrudd drev frem en autorisasjonsprosess som hadde virkninger på to plan, i den offentlige diskursen om samiskhet og samiske rettigheter, og hos enkeltpersoner. Han mener at autorisasjonsprosessene ble brakt inn i hjemmene via endringer i prinsippene for språklig sosialisering, og at det derfor er forståelig at yngre søsken av barn som ikke snakker samisk, får samisk som sitt primære språk (Hovland 1996:151).

Magga påpeker at assimilasjonspolitikken som ble ført fra 1800-tallet og fremover, var til stor skade for det samiske språket og dets anseelse. Han mener at det å være samisktalende etter hvert ble en skamlett, fordi myndighetene så tydelig nedvurderte språket. Etter hvert sluttet mange samer selv å snakke sitt eget morsmål, og sluttet å lære barna det. Mange steder ble samisk et hemmelig språk, som bare ble brukt i en privat krets (Magga 2002:20).

Journalisten Ellen Astri Lundby har laget dokumentarfilmen ”Min mors hemmelighet”, som hadde premiere på Filmfestivalen i Tromsø i 2009. Ellens mor flyttet fra Store Lerresfjord i Finnmark til Oslo under 2. verdenskrig, og la alle former for samisk tilknytning bak seg. Hun skiftet til østlandsdialekt, og snakket sjeldent om familien og hjemstedet. Først da hun ble gammel og dement, kom det frem at hun var same. Ellens mor kunne ikke lenger snakke norsk, og i stedet snakket hun for datteren et ukjent språk. Lundby forklarer: ”Da mamma mistet språket, virket det som om hun bare bablet. Men etter at jeg begynte å grave i familiehistorien, skjønnte jeg at noe av det hun sa, faktisk var samisk”. Videre sier hun: ”Hun må ha brukt utrolig mye energi på å skjule at hun var samisk. I dag ser jeg at hun var redd for at jeg skulle få problemer hvis noen fant ut at jeg var same. Det må ha vært vondt” (Aftenposten, 23.1.2009). I filmen oppsøker Lundby en nabo fra morens hjemsted i Finnmark, og spør om han også kan snakke samisk. Først vil han ikke svare på det, og småprater spørsmålet bort. Lundby gir seg ikke og spør igjen, mer direkte, om han kan snakke samisk. Til slutt svarer han brydd at jo, han kan det. Men så legger han til: Han er ikke same for det.¹⁴ Denne innrømmelsen viser hvor stigmatiserende det å være same, er for mange. Å innrømme at han kunne samisk, var på en måte å innrømme en svakhet eller en feil, og det som verre var: Han kunne risikere å bli tatt for å være same. Eksempelene fra Lundbys film viser hvordan det å snakke samisk og å være same, for enkelte ikke bare føles vanskelig, men også som noe så skammelig at de har vært villige til å kutte båndene til sin egen familie og sitt eget hjemsted. Lundbys mor investerte store krefter i å skjule alt som kunne tenkes å røpe at hun var same for sin egen datter. Med andre ord er det knyttet mange følelser og sterke personlige beretninger til bruken – eller den manglende bruken – av samisk språk i dag.

I dag er fem av de samiske språkene ført opp på UNESCOs liste over truede språk (UNESCO 2009). Pitesamisk er karakterisert som ”kritisk truet”, og det oppgis at det kanskje bare finnes et sted mellom ti og tjue brukere igjen av språket. Sørsamisk, lulesamisk og skoltesamisk er ”alvorlig truet”, med respektive 500, 2000 og 300 brukere. Nordsamisk er kategorisert som ”definitivt truet”, men har fremdeles 30 000 brukere. Doktorgradsstipendiat i sørsamisk språk, Inger Johansen, er kritisk til UNESCOs liste, ettersom hun mener det er problematisk at den kun legger et språkdødsperspektiv til grunn for sine tallberegninger. Johansen hevder at det ikke har blitt tatt høyde for den språklige revitaliseringen som har funnet sted i mange samiske miljøer. Hun påpeker at det siden 1960-tallet har pågått en

¹⁴ Filmen ”Min mors hemmelighet” av Ellen Astri Lundby.

revitaliseringsbølge blant verdens urfolk og minoriteter, og at dette har ført til et økt fokus på verdien av å ta vare på språk som er truet av språkdød (NRK Sámi Radio, 3.4.2009).

Samisk språk i undervisningssammenheng

Barneombud Reidar Hjermann skrev i en kronikk publisert i *Nordlys* 6. februar 2009 at en av de største utfordringene for samiske barn i dag finnes i skolen. Han fremhever at:

Deres opplærings situasjon er mildt sagt bekymringsfull, med både mangel på læremidler på eget språk, manglende lærere til å lære bort, og rektorer som ikke gir rom for en smidig timeplan. Jeg mener samiske barn ikke får det de har rett til, nemlig en god samisk språkopplæring (Hjermann 2009).

Dette inntrykket bekreftes i intervjuene med informantene mine. Som tidligere nevnt, har mange fått dårlig eller mangelfull undervisning i samisk språk gjennom skolegangen, både i Norge og i Sverige. Flere forteller at det ikke har vært tilgjengelige lærere i samisk for dem, at de har måttet bytte mellom å lære flere forskjellige samiske språk, at skolene og kommunene ikke har visst hvilke regler som gjelder, eller at de selv har vært usikre på hva de kunne kreve av samiskundervisning. For enkelte har det å få anledning til å lære seg samisk vært en kamp, der informanten selv, eller informantens familie, har måttet undersøke og kreve retten til å lære seg samisk. Maja fikk ikke språkopplæring i samisk i oppveksten, fordi det verken var mange nok elever som søkte, eller tilgang på kompetente lærere. Hun trekker frem den manglende muligheten til å lære samisk som en form for diskriminering:

Och speciellt när jag kom till gymnasiet i [stedsnavn], så fick jag reda på att man faktisk kunna fått läsa samiska, genom universitetet som är där [...]. Och det fick man ju veta sista året... Och det tycker jag att dem skulle berättat, om det finns intresse för... För även om det är bara jag som vill läsa, så kan man ju ha en videokonferens med en lärare i Umeå... eller i södra Sverige.

Sviktende kontinuitet, manglende muligheter for å bruke språket hjemme (enten fordi foreldrene ikke snakker samisk i det hele tatt, eller snakker et annet samisk språk) og usikkerhet i egne ferdigheter har gjort at noen synes det er tungvint å motivere seg til å lære og til å bruke samisk språk. Lars forklarer hvorfor han synes det er vanskelig å lære seg samisk som voksen:

[...] Jag har ju två och en halv timme samiska i veckan. Men där händer det ingenting. Inte för min del. För att, ja, jag tror att jag inte kan något. Och dom andra eleverna kan lite mer, hela tiden. [...] När vi började skolan, så kunde alla lite, och jag ingenting. Och då läraren som inte riktigt... Hon kan ju inte sätta kursen efter mig... Som inte kan något. Och då blir det så att hon förväntar sig att jag ska hinna i kapp dom andra. Utan att jag får lektionshjälp. Att jag skal sitta hemma och liksom hinna i kapp dom andra... i grammatiken och ordförrådet. Det gör mig lite... Jag tar lite avstånd till det. För det känns

lite... [...] Börjar vi på lektionen så känner jag mig dum. För att inte jag kan. [...] Men jag skulle jättegärna vilja lära mig det. Men... Kanske inte just nu. Eller här. Just nu går det inte.

Lars og Maja beskriver situasjoner de ikke er alene blant informantene om å oppleve. I Lars' klasse er det samlet mange ulike nivåer og ferdigheter, og han synes det er vanskelig å motivere seg til å lære mer når han hele tiden føler at han henger litt etter. Maja fikk ikke lære samisk på barne- og ungdomsskolen på grunn av manglende ressurser, og da hun gikk på videregående, fikk hun ikke vite at det fantes en mulighet til å lære seg samisk mens hun gikk der, før det var for sent for henne.

Maria kan sørsamisk, men føler hun mistet noe av språket da hun begynte på skolen. Hun påpeker at hun ikke føler seg helt sikker i bruken av det, og at det derfor blir til at hun ofte snakker norsk i stedet. Hun forteller at da hun var liten, var samiskundervisningen veldig fokusert på grammatikk, og hun mener at dette var upedagogisk pirking. Hun forteller at en av de første dagene på skolen, ble hun irettesatt av læreren da hun ba om vann. Marias måte å uttale vann på var ikke korrekt, mente læreren:

Bare det var jo skummelt, å spørre om det, for at man var liksom helt ny på en ny plass, og kjente ikke så veldig mange og... [...] Og da tenkte jo jeg sånn, når man er sju år, så når læreren sier det, så tenkte man jo da at det er læreren som har rett da... Så da tenkte jo jeg at jeg ikke snakket rett samisk. [...] Og ble litt redd for å snakke samisk i timene, etterpå. [...] Man ble veldig redd for å... at man skulle si feil da. Så samisktimene, de var jo kjedelige. Man fulgte jo ikke med. Og de fleste elevene, der, de snakket jo norsk... Vi snakket norsk med hverandre når vi var der. Og etter hvert så ble det jo det som ble mest naturlig.

Maria gikk på en sameskole et stykke unna hjemmet, noe som medførte at hun måtte bo på internat. Hun forteller at når hun kom hjem etter å ha snakket mest norsk på skolen, ble det også til at hun snakket mest norsk hjemme. Likevel fant hun ikke norsk språk dekkende nok til å bruke hjemme, så derfor brukte hun en blanding av norsk og samisk. Hun forklarer: "Ja, for at når jeg kom hjem, og hadde snakket norsk hele tiden der, så var det som om at... det ble liksom mer norsk det gikk på når vi var hjemme også. Men så er det litt sånne ord og uttrykk som ikke finnes på norsk da... Som... Det er som om man nesten har et sånt blandingspråk". Videre forteller hun om en opplevelse hun hadde da hun kom hjem på ferie: "Men jeg husker at det var en bok som moren min brukte å lese til oss, på samisk. Også når jeg kom til... Hjem igjen i en ferie... Så ville jeg at hun skulle lese fra den boka... Også... Plutselig så var det så mange ord som jeg ikke skjønnte hva var for noe... Som jeg hadde glemt av". Dette opplevde Maria som veldig synd, og hun sier at hun veldig sterkt skulle ønske at hun snakket mest samisk. Også Katrin husker at hun snakket mindre samisk da hun sluttet skolen enn da hun begynte, og forklarer det med at hun fikk så mange kommentarer på at hun ikke snakket

”rett”, at hun til slutt ble engstelig for å snakke samisk: ”Til slutt så sluttet vi nesten å snakke, når de kommenterte. [...] Så da ble det til at vi bare... [...] Det har vært printet inn, at ”Åh, ja, men det dere sier er feil”.

Den norske Opplæringslovens¹⁵ kapittel 6 handler om samisk undervisning, og § 6-2 skal sikre at *alle elever* i grunnskolealder i det som kalles ”samiske distrikt”, har rett til undervisning *i og på* samisk. Videre står det at *alle samer* i grunnskolealder *utenfor* ”samiske distrikt”, har rett til undervisning *i* samisk. Dersom de siste skal ha rett til undervisning *på* samisk, må det være til sammen ti elever (her nevnes det ikke om det må være samiske elever eller ikke) som ønsker det, og de har bare rett til det så lenge det fortsatt er seks elever igjen i gruppen. De ”samiske distriktene” er det samme som de samiske forvaltningsområdene for samisk språk.¹⁶ I tillegg kommer andre kommuner som Kongen i statsråd har bestemt. Det vil si at de samiske distriktene per i dag er følgende kommuner: Kautokeino, Karasjok, Porsanger, Tana og Nesseby i Finnmark, Kåfjord i Troms, Tysfjord i Nordland og Snåsa i Nord-Trøndelag. Elever bosatt utenfor de samiske distriktene, som ligger i (men ikke nødvendigvis dekker) det nordsamiske, det lulesamiske og det sørsamiske området, har altså likevel en individuell rett til opplæring *i* samisk, uavhengig av hvor de bor, og uavhengig om det er andre der som ønsker opplæring *på* samisk.¹⁷ Denne retten medfører i praksis likevel ikke at alle som har rett til samiskopplæring, får det, eller får det i tilfredsstillende grad.

I St.meld. nr. 55 (2000-2001) påpekes det at til tross for at samisk språk de siste årene har opplevd en revitalisering, viser flere undersøkelser gjennomført for Kommunal- og regionaldepartementet av Samisk språkråd og Norsk institutt for by- og regionforskning (NIBR), at Samelovens språkregler ikke følges opp i tilstrekkelig grad. Samtidig som det hevdes at retten til å bruke, og til å få opplæring i eget språk, er en av de grunnleggende og viktigste rettighetene som er etablert for den samiske befolkningen, vises det til at mange samer opplever å ikke ha denne rettigheten i praksis. Det minnes om at mange samer har mistet språket eller ikke har hatt mulighet til å lære å lese og skrive på samisk som en følge av fornorsking og undertrykking, og at befolkningen fremdeles har liten reell valgmulighet når det gjelder bruk av samisk eller norsk i kontakt med både statlige, regionale og kommunale offentlige etater (St.meld. nr. 55, (2000-2001), kapittel 7.1). Likevel kan det tyde på at det er en økning i antallet brukere av samisk, og at språkrevitaliseringen har ført til mer positive holdninger til språket. Veli-Pekka Lehtola skriver i artikkelen ”Språk” (Lehtola 2006b), at

¹⁵ *Opplæringslova. Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa av 17. juli 1998 nr. 61.*

¹⁶ De samiske forvaltningsområdene for språk ble opprettet med ønsket om å gjøre særlige regler om bruk av samisk språk gjeldende i områder hvor samisk språk står sterkt fra før (St.meld. nr. 55, (2000-2001), 7.2.1).

¹⁷ Opplæringsloven; Sameloven; Infonuorra Sápmi.

respekten for samiske språk holder på å øke. Han fremhever at samiskspråklige nyhetsformidlere har tatt opp igjen uttalelsesmåter som holdt på å gå i glemmeboka, og han hevder at nye ord oppstår og blir bevisst lagd. Han mener også at stadig flere snakker samisk (Lehtola 2006b). Samisk språkråds undersøkelse fra 2000 viser også at det er en økning i for eksempel barnehager med samiskspråklig tilbud, og undervisningen i samisk i grunnskolen har blitt utvidet (St.meld. nr. 55, (2000-2001), boks 7.10).

Språklig revitalisering: ”Jeg vil at mine barn skal kunne samisk”

Helena mener at språket er en viktig identitetsmarkør, og også noe som gjør deg annerledes. Ved å snakke samisk skiller man seg fra de som ikke gjør det. Hun reflekterer videre over hvorfor foreldre under og etter fornorskingstiden ikke lærte barna samisk: ”Når man ikke lærte barna samisk... Så var det fordi... Jeg vet ikke, språket gjorde deg til same?”. Hovland påpeker at språket kan ha betydning som det mest sentrale og fundamentale uttrykket for samisk tilknytning (Hovland 1996:88), og Hjermann påpeker at mange ungdommer definerer språket som den aller viktigste faktoren i kulturell tilhørighet (Hjermann 2009).

Gjennom intervjuene har jeg fått et inntrykk av at informantene ser på det å kunne samisk språk som en sentral del av deres samiske identitet. Mange av de som kan språket, har uttrykt at de er glade for at de kan det, og de som ikke kan snakke samisk, eller som bare snakker og forstår litt, skulle ønske at de kunne det, eller kunne det bedre. På spørsmål om hva som er viktig, og om noe er viktig for dem å videreføre av samisk tilknytning og kultur til eventuelle barn, svarer nesten samtlige at de ser på språket som viktig eller viktigst. Som vi har sett, trekker Erik frem språket og kofta som noe han vil at eventuelle barn skal ha. Maria sier at hun allerede har bestemt seg for å snakke samisk med sine fremtidige barn: ”Ja, det har jeg allerede bestemt meg for. At jeg skal snakke samisk med ungen fra dag én. Det er kjempeviktig for meg. Og jeg vil at den ungen... At det skal være naturlig for den å snakke samisk”. Christina har lyst til selv å lære seg samisk, og også at eventuelle barn skal få muligheten: ”Men sånn språkmessig, jeg har kjempelyst til å lære meg sørsamisk, før eller senere, og jeg har lyst til, hvis jeg noen gang får unger, så har jeg lyst til at de skal ha lært seg det. Men da jeg gikk på skolen, så var det [...] ikke noe tilbud om det”. Fredrik forklarer hvorfor moren hans har lært han så lite samisk. Han forteller at morfaren snakket samisk og gikk på samisk skole: ”Så fick dom ju stryk sen när dom kom på samhället om dom pratade samiska... Så han fick ju någon slags mental blockering. Så han lärde ju aldrig mamma riktig samiska...”. Jeg spør han om hvordan det føles å ikke kunne snakke samisk, og da sier han: ”Jag klarar mig ju utan, men det är ju jättetråkigt. Det blir som... Det är en bit mindre som

länkar hop mig med dom andra”. När jeg spør han om hvor viktig han synes språket er, sier han at det både er kjempeviktig, men at det samtidig ikke er *så* viktig, for han klarer seg jo.

Han utdyper:

Men... Det är ju roligere om man kan det. [...] Ja, det var väl värst när man var liten, då kompisarna kunde prata helt och... Då kände man väl mest att man kände sig utanför och sånt där. I dag går det ju bra, då har man ju som... man säger ju till om man inte förstår... Och sånt där. Men... Jag vill at mina barn ska kunna samiska.

Også Henrik sier følgende om å lære eventuelle barn samisk: ”Jag hade nog försökt, i alla fall”. Han forstår selv en god del av språket, men kvier seg litt for å snakke med faren, selv om faren snakker samisk til han. Han tror selv at det kan skyldes at han føler han kan for lite. Likevel har han lyst til at eventuelle barn skal få mulighet til å lære samisk. Katrin vil lære barna samisk, og påpeker at hun kommer til å være veldig nøye med å ikke pirke på dem for grammatiske feil. Hun sier:

For det første så skal de prate. Det er veldig viktig. Altså, de behøver ikke bry seg om grammatikk og sånn med en gang. Bare de lærer seg å prate. Og så skal de... Ja, de skal i alle fall ikke være redd for å prate. De skal ha bra lærere... skal de ha. Jeg vil at de skal... Ja... kanskje bli... flinkere enn det jeg var når jeg var liten. I hvert fall til å prate og litt sånn. Det hjelper ikke om det sitter i hodet eller i hånda, liksom, hvis de ikke snakker.

Hun fortsetter: ”Til og med de som er flink til å snakke, og som er lærere nå... De har jo snakkefeil de også noen ganger, så det er jo ikke... altså... Det er jo bare å snakke og prøve, i stedet for å gjemme seg inne, liksom...”. Sofia, som kommer fra en reindriftsfamilie mener at språket er kjempeviktig, og at hun vil videreføre det til sine fremtidige barn: ”Ja, jeg tänker ju att språket är jätteviktigt. Och, ja... Renskötseln känner jag ju också att är viktig, men språket känner jag som viktigast”. Siri vil også lære sine barn samisk, men føler at hun først må lære seg det godt nok selv: ”Jeg har lyst å lese og å kunne samisk sånn at jeg kan... Den dagen jeg... Hvis jeg får unger, at jeg skal kunne lære det videre”. Også Erik påpeker at det kan være problematisk at han ikke kan språket godt nok selv til å lære det videre, selv om han gjerne vil prøve på det:

Men altså, det er et lite problem egentlig, for jeg er ikke *så* stø samisk, i og med at jeg fikk det bare hos faren min. [...] Jeg vet ikke, man lærer ofte mora sitt språk bedre. [...] Jeg har ikke vært *så* god da, men etter hvert har jeg blitt bedre i samisk, men så jeg føler da at jeg må lære meg samisk *ordentlig* før jeg skal lære det videre. [...] Fordi jeg vil jo ikke... Man kan jo ikke lære... Altså, dårlig samisk.

Jeg tolker Eriks ønske om å ikke lære fremtidige barn ”dårlig samisk”, bunner i egne følelser av å ikke mestre språket tilstrekkelig. Derfor er han forberedt på å gjøre en innsats allerede nå, slik at han kan være en fullgod lærer for eventuelle unger i fremtiden. Lars, på sin side, vil lære sine barn det han kan av tradisjonelt håndverk, og han sier at det kanskje blir hans måte å formidle samisk kultur til etterkommere. Han fortsetter: ”Även om inte jag skulle kunna prata samiska med mina barn, så skulle jag försöka att dom skulle få hemspråksundervisning. I samiska. Så dom får lära sig det. Jag skulle se till att dom hade kolt på sig. Eller... Ja. Så kanske dom... Blir mer same än vad jag är?”. Det siste sier han med en liten latter, og jeg tolker det som en lite skråblikk på dagens samiske situasjon. Lars siste kommentar illustrerer på sett og vis hvordan mange unge samer i dag ser på den samiske fremtiden. De har ikke selv lært samisk på en måte som gjør at det er deres førstespråk eller morsmål, men de ønsker at barna skal gjøre det.

Disse holdningene er utbredt blant mine informanter. Gjennom intervjuene fikk jeg en klar opplevelse av at det eksisterer en språklig revitalisering og bevissthet blant samisk ungdom, og at mange ser på språket som en del av det som definerer samiskhet og knytter dem sammen med et samisk fellesskap. Likevel er mange unge samer i dag i en fase hvor de har et ambivalent forhold til samisk språk. En del samer behersker det samiske språket uten problemer, fordi de har vokst opp i et samiskspråklig miljø. Andre har opplevd foreldrenes usikkerhet knyttet til samisk språk, samt problemer med selv å lære språket, men har likevel et ønske om å ”bli bedre”, slik at de kan lære barna sine det. Mange uttrykker et ønske om å snu en nedadgående spiral, og ut fra informantenes utsagn kan det se ut som om mange av neste generasjons samebarn vil komme til å snakke et samisk språk. Samtidig opplever mange av informantene at det er vanskelig å bruke den samisken de kan – selv om de ønsker det. I neste avsnitt vil jeg diskutere hvordan det å snakke samisk er nært knyttet til følelser, og kanskje også til forståelsen av hvem en er.

Hjertespråket: Om å kunne, men ikke tørre

Mange av informantene føler seg usikre på egne ferdigheter i samisk. Flere har gitt uttrykk for at de forstår mer enn det de snakker, og at de kvier seg for å snakke samisk mens andre hører på. Dette til tross for at de har lyst til det, til tross for at de anser samisk språk som en viktig del av samisk identitet og tilknytning og til tross for at de ønsker å lære fremtidige barn språket. I og med at mine informanter kommer fra mange forskjellige steder i det samiske området, er det også varierende hvor stort og vitalt samisk miljø de har hatt rundt seg. Noen har vokst opp eller vært omgitt av et samiskspråklig miljø, mens andre ikke har det.

Nordsamisk er det mest utbredte samiske språket, og i faglitteraturen kan man få inntrykk av at det er lettere å snakke nordsamisk enn de andre samiske språkene. På mange måter stemmer nok dette, fremfor alt i deler av Indre Finnmark. Hovland har beskrevet hvordan det i løpet av relativt kort tid har skjedd endringer i samisk språkbruk i disse områdene, med utgangspunkt i Kautokeino. Han mener at fra å være nærmest en hemske har samisk språk og språkbruk her fått en selvfølgelig posisjon i skole og uformell samhandling. Det er ikke bare allment akseptert, men også ettertraktet (Hovland 1996:145). Likevel må det påpekes at nordsamisk språk snakkes i ulike varianter over et stort geografisk område, og det er derfor ikke alle som snakker nordsamisk som har vokst opp i et selvfølgelig samisk språkfelleskap. Følelsen av usikkerhet omkring egne ferdigheter i språk, er uttrykt av informanter med både nordsamisk, lulesamisk, pitesamisk, umesamisk og sørsamisk bakgrunn. Dette tolker jeg dit hen at det ikke er språkvarianten alene som avgjør om trygghet i ferdigheter er tilstede. Som jeg har vist, mener jeg at foreldres holdninger og følelser knyttet til språket, også er avgjørende for hvilket forhold barna får til språket. Videre spiller andre aspekter inn, som holdninger i lokalmiljøet, opplæringsmuligheter, samt hvorvidt man kan delta i et språkfelleskap eller ikke.

Språkviter Jon Todal redegjør i *Samisk språk i Svahken Sijte. Sørsamisk vitalisering gjennom barnehage og skule* (2007) for et femårig prosjekt for å styrke sørsamisk språk blant barn og unge i Elgå i Engerdal kommune i Hedmark. Etter hvert som arbeidet pågikk, ble det tydelig at samtidig som foreldrene til barna i prosjektet så på språket som en stor verdi og gjerne ville bruke det, ble språket veldig lite brukt i det daglige (Todal 2007:44). I intervjuer med foreldrene forsøkte han å finne ut hva grunnen til dette var, og svaret som gikk igjen handlet om ”sperra”, en barriere som var vanskelig å komme forbi. Foreldrene forklarte at når de skulle snakke sørsamisk, fikk de en sperre som ikke var der i like stor grad som når de skulle snakke engelsk. Sperra gjorde at de syntes det var vanskelig å ”skjerpe seg”, og snakke mer samisk med barna (Todal 2007:44f). Noe av den samme forklaringen gir Johansen i reportasjen ”Nytt liv til trua språk” (Olstad 2008), der hun sier at det helt frem til de siste årene, har man knapt kunne høre samisk bli snakket på åpen gate i Snåsa. Hun mener det på sett og vis har vært et tabu, men at tabuene nå faller, kanskje spesielt etter at Snåsa kommune fra 2008 ble innlemmet i forvaltningsområdene for samisk språk (Olstad 2008:23).

I likhet med det Todals intervjuer viser, har også mine informanter fremhevet at det kan være vanskeligere å snakke samisk enn å snakke engelsk. Erik, som har nordsamisk språkbakgrunn, forklarer: ”Men av og til føler jeg at jeg kan engelsk bedre enn samisk. Jeg vet ikke om det har noe med at engelsk er... At man hører det overalt, og at det kanskje er et

enklere språk? [...] Og jeg... Kanskje... Jeg føler meg tryggere på engelsk, og det er jo litt rart egentlig”. Maria er redd for å snakke samisk med faren sin, og synes det er trist. Hun utdyper: ”Ja, det er så synd at det er sånn, for engelsk er så... Det er så mye følelser med det samiske. Det er så sårbart. Men sånn som engelsk, kan man bare plapre i vei. Uten... Der er det ingen som er redd for å si feil”. Når jeg spør Siri om hvorfor hun tror det er sånn at hun selv, og mange andre, er redde for å ikke snakke riktig på samisk, sier hun:

Det tror jeg kanskje har med å gjøre at... At samisk... At det er så... At det ligger så... Så nært, liksom, at det er ikke sånn fjernt som engelsk, liksom. Når en skal til England så snakker en jo det en kan, liksom, men samisk blir liksom så nært at en... Jeg tror kanskje at det er det. Så er det litt sånn... Redd for å få en sånn pekefinger. At en snakket feil.

For mange er usikkerhet i egne ferdigheter, kombinert med redselen for å bli rettet på og få en korrigerende pekefinger når de snakker samisk, avgjørende for hvor mye de bruker språket. Samtidig fremheves det at det ikke er like viktig å kunne snakke prikkfritt engelsk, i likhet med det Todals intervjuer med foreldrene i Elgå viser. Når man skal snakke engelsk, snakker man det man kan, og gjør seg forstått så godt det går. Når det gjelder samisk, får enkelte en ”sperre”. Jeg tolker Siris utsagn om at ”samisk blir så nært”, som avgjørende i en språkbrukssammenheng. Samisk språk er i større grad knyttet til *hvem en er* når man er same, enn hva engelsk språk er for en nordmann eller svenske. Sofia forklarer at hun er redd for å snakke feil. Når jeg spør hvorfor det er sånn, svarer hun: ”Ja, men för att det är väl så... Att man känner... Alltså... Jag ska kunna samiska. För att jag är same, också vill man inte då... Säga massa fel. För att det känns som att... För att... Ja, det är väl också så känsligt”.

Jeg har allerede vist at det er knyttet følelser til bruken av samisk språk, eller manglende bruk av samisk språk i dag. Dette blir også tydelig i informantenes ordvalg når de beskriver sitt forhold og sine refleksjoner knyttet til samiskspråkligheten. Maria sier at for henne er norsk det som er lettest å snakke, mens samisk er ”hjertespråket”. Jeg tolker betegnelsen ”hjertespråket” som et uttrykk for hvilket språk som er knyttet til det emosjonelle. Lehtola skriver at ved hjelp av førstespråket, eller morsmålet, får barnet grunnlaget for sitt følelsesliv og praktiske ferdigheter. Språket man lærer etter dette, blir et språk man lærer å tenke logisk med, men det blir ikke et følelsesspråk (Lehtola 2006b). For Marias tilfelle kan dette stemme, ettersom samisk var det første språket hun lærte. For henne er samisk det språket som ligger henne nærmest, selv om det ikke er det hun bruker mest. Enkelte av informantene snakker litt samisk eller bruker samiske ord innimellom norsk eller svensk. Spesielt gjaldt dette samer fra de sørsamiske områdene. Som allerede nevnt, forklarer Maria at

hun må benytte seg av samiske ord av og til, fordi hun ikke kan finne tilsvarende ord på norsk. Lehtola viser til den samiske forfatteren Hans-Aslak Guttorm, som begynte å skrive på samisk fordi det bare var ved hjelp av samisk han følte han kunne overføre den samiske erfaringsverdenen og det samiske tenkesettet (Lehtola 2006b). På samme måte opplevde Maria at de norske ordene ikke strakk til for å beskrive en samisk virkelighet.

Et slikt blandingsspråk kan også være preget det praktiske, der man bruker det språket som kommer lettest der og da, og bryr seg ikke så mye om at det er en blanding av flere slags språk. For de som ikke er så helt stø i samisk, kan det være lett å låne ord fra andre språk når ordforrådet ikke er godt nok. Samtidig kan kanskje denne språkblanding være en forsiktig måte å nærme seg samisk språk på, uten å ta skrittet helt ut, og uten å risikere å bli kritisert for at man ikke kan språket flytende. Jeg tolker det som at ved å legge inn samiske ord her og der, viser man at man i alle fall har en del av den samiske språkkompetansen, men man risikerer ikke å bli kritisert for grammatikk eller feil setningsoppbygging. Man avslører heller ikke at man ikke har et fullendt ordforråd, og man utgir seg ikke for å være ekspert på området. Johansen tror denne typen blandingsspråk, eller etnolekt, i sørsamisk sammenheng kan være en døråpner, der mange bruker i alle fall litt sørsamisk der de normalt bare ville brukt norsk. Likevel påpeker hun at det også kan fungere motsatt, ettersom den norske språkstrukturen ligger i bunnen for slike etnolekter, gjør det at mange ikke får brukt den samisken de faktisk kan (Olstad 2008:23).

Hovland mener at språket i utgangspunktet ikke er et uttrykk for personlig eller kulturell identitet, men at det er et kommunikasjonsmiddel som gis utvidet funksjon som kulturell grensemarkør i møtet mellom mennesker med ulikt språk eller ulik språkbeherskelse (Hovland 1996:159). På denne måten er kommunikasjonsmiddelet også med på å markere hvem som er innenfor og hvem som er utenfor. Dette har han sett tydelige eksempler på i Kautokeino, hvor det hele tiden forhandles om hvilket språk som er det gyldige kommunikasjonsmiddelet (Hovland 1996:166f). Professor i nynorsk skriftkultur, Stephen Walton, hevder på sin side i artikkelen "Språkleg normalitet" (2006) at språkbruk er ett av de mest sentrale feltene der vi både uttrykker egen identitet og er med på å skape identiteten vår, og identiteten til de vi samhandler med. Han mener at språkevnen og det fortattede kommunikative potensialet som ligger nedfelt i språket, er det som fremfor alt gjør oss til mennesker. Han mener at det eneste andre kommunikative systemet som har den samme definerende kraften, er seksualiteten, og at det er et system som språket ellers har mye felles med. Dette begrunner han med at gjennom språket og seksualiteten blir vi til som subjekt i møtet med andre subjekt (Walton 2006:207). Dette blir tydelig når det gjelder samisk språk.

Gjennom møter med andre, dannes vår egen og andres forståelse av hvem vi er, forståelsen av individet som subjekt. Språket er med på å fortelle hvem vi er. Svært få forventer at den alminnelige nordmann eller svenske skal kunne engelsk perfekt, selv om det i dag blir mer og mer vanlig å kunne språket. Når det gjelder samisk, tolker jeg forventningene, både egne og andres, annerledes. Kanskje kan man si at den følelsesmessige nærheten til språket, den emosjonelle tilknytningen, andres forventninger, samt egne krav til beherskelsen av samisk språk, gjør at fallhøyden blir større for de som bruker eller ønsker å bruke samisk språk. Sofias utsagn om at hun *skal* kunne samisk, for hun er jo same, og Eriks kommentar om at han ikke vil lære eventuelle barn ”dårlig samisk”, viser at mange unge samer stiller høye krav til hvor godt de må kunne språket for å tørre å snakke det. Sofia er også overbevist om at mange kan mer samisk enn de gir uttrykk for, og mener at dersom samisk språk skal overleve, så er man avhengig av at folk tør snakke mer: ”Man borde ju också våga prata mera, för det är ju ändå många som förstår, tror jag. Som inte pratar samiska. Då borde ju dom som kan samiska prata mer, också”.

Ved å snakke samisk åpent og på offentlige steder, åpner man også opp for å få kritikk, en kritikk som i verste fall kan stille spørsmålsteget ved den samiske ektheten. Christina uttrykker frustrasjon over dette, og sier at hun noen ganger lurer på om hun ikke er en ekte same siden hun ikke kan samisk: ”Jeg snakker ikke samisk, jeg kan ikke å joike... [...] Men vi driver jo med rein, og jeg er jo reindriftssame, liksom, og jeg er jo *same!*” Fra å være et sosialt stigma, et tegn på at man var noe man ikke skulle være, har samisk språk igjen fått en nyvunnet verdi som kulturell markør (Hovland 1996:196). Å snakke samisk har for mange blitt et ideal, kanskje kan man til og med si at det å være i besittelse av samisk språkkompetanse, er selve symbolet på samiskhet – både blant samer og ikke-samer. Ikke-samers forventninger om at samer snakker samisk, kan være vanskelige å takle, og Christina forteller at hun mange ganger har måttet forklare at ikke alle samer snakker samisk, og at hun er same selv om hun ikke gjør det.

Samtidig finnes det også forventninger blant andre samer til hvordan man skal snakke samisk. Som tidligere vist, har flere av informantene opplevd å bli kritisert for måten de snakket på, noe som ikke bare gjelder i undervisningssammenheng. Enkelte har fremhevet at eldre samer er veldig nøye på at man ikke skal slurve eller si noe feil, og de har derfor kviet seg litt for å snakke foran ”ekspertene”, som en slags form for prestasjonsangst. I tillegg har noen av de som har sørsamisk bakgrunn opplevd å møte nedvurderende holdninger fra personer med nordsamisk bakgrunn. Christina opplevde å bli holdt utenfor i en samtale, ettersom hun ikke forsto nordsamisk, noe som gjorde henne irritert: ”[...] De satt og snakket

nordsamisk over hodet på oss da, når vi satt i samme rom. For jeg mener, hvis en av oss snakker engelsk, så snakker man engelsk så folk forstår”. Hun opplevde det som uhøflig av de som snakket nordsamisk, ettersom de visste at hun ikke forsto. Hun sa fra til den ene personen, men fikk til svar at det var morsmålet hans. På mange måter kan man kanskje si at en slik måte å bruke språket på, vitner om en kulturell og språklig selvsikkerhet, som av Christina opplevdes som usympatisk. Maria opplevde i en sammenheng å konsekvent bli snakket til på nordsamisk av folk som visste at hun var sørsame. Hun svarte like konsekvent tilbake på sørsamisk, ettersom hun mente det var dårlig gjort å bruke et språk alle visste hun ikke forsto. Hun forklarer: ”Men da svarte jeg da, bevisst, hele tiden på sørsamisk... Og da sa de sånn her: ”Åja, du snakker ikke samisk”. Maria fortsetter: ”Selv om jeg svarte på samisk. Og jeg ble kjempeprovosert”.

Christina Åhrén har også opplevd at enkelte nordsamer oppfører seg negativt mot sørsamer, og mot det de kaller ”nysamer”, altså samer som har ”oppdaget” eller ”leter etter” sine samiske røtter. Åhrén mener at betegnelsen nysame som en beskrivelse av de samene som ikke tidligere har vært synlige på de samiske arenaene, er en sterkt negativt ladet betegnelse. Videre tolker hun denne type nedlatenhet samer imellom, som et uttrykk for uklarheten i spørsmålet om hvem som er same, men også som en del av den pågående striden om hvem som skal ha rett til å kalle seg same (Åhrén 2006:72ff). Hun påpeker videre at ulike samiske symboler gis forskjellig verdi, og at i samiske miljøer blir resultatet en etnosentrisme der det mest ”opprinnelige” verdsettes høyest. Hun mener at språk, reindrift, sløydkunnskap og andre symboler med lang historie, er markører med høy verdi (Åhren 2006:75). Hun påpeker at dette ikke er unikt for den samiske befolkningen, og at mennesker alltid, i alle samfunn, bedømmer andre ut fra egne kulturelle referanserammer. Gjennom å holde det som er annerledes på avstand, beskytter folk seg selv og det som de verdsetter. Slik er fordommer også en beskyttelse, mener Åhrén (2006:75). Astri Dankertsen beskriver en lignende situasjon, der en av hennes informanter som har gått på samiskkurs og lært seg litt samisk, en kveld ute på byen forsøker å snakke litt av språket med to andre gutter på puben. Disse to guttene er fra Karasjok, og har samisk som morsmål, og de reagerer med å se rart på han, og svarer han ikke. Dankertsen tolker dette som en konflikt mellom det som oppleves som autentisk og ikke-autentisk, mellom en sikker og en usikker samisk identitet. Hun mener guttene med samisk som morsmål, oppfattet informanten hennes som en som prøvde å være noe han ikke var (Dankertsen 2006:51). I mange sammenhenger kommuniseres det nordsamiske, gjerne representert ved Indre Finnmark eller Kautokeino og Karasjok, som det mest autentisk samiske, noe som igjen bidrar til å skape holdninger om hva som er ”riktig”

samisk og hvem som har rett til å kalle seg samer. Hovland påpeker at lokale representanter fremstiller Kautokeino som et reservoar for samisk autentisitet, og at dette kravet om autentisitet finner gyldighet langt ut over kommunens grenser. Blant annet er Kautokeino en del av kjerneområdet for forvaltning av samisk kultur, og i siste instans mener Hovland at denne anerkjennelsen uttrykkes i Grunnloven¹⁸ og i en rekke forskrifter og vedtak. Konkret viser han til at denne anerkjennelsen kommer til uttrykk i betydelige økonomiske og administrative investeringer i definerte samiske institusjoner som er lokalisert i Kautokeino (Hovland 1996:141).

Med andre ord kan utrygghet knyttet til samisk språk, også handle om tilbakemeldinger fra andre samer fra andre samiske miljøer, og om en konflikt om hvordan man avgjør hvem som er samer. De av informantene som hadde sørsamisk bakgrunn, og som hadde fått høre negative tilbakemeldinger fra andre samer, ble oppgitte over at samer behandlet andre samer sånn. Maria fremhever at hun mener at siden det ikke er så mange samer, bør alle stå samlet. For henne finnes det mange ulike former for samisk identitet og tilhørighet, hvorav hennes er én.

Samisk språk i fremtiden

Som jeg har vist, uttrykkes det ambivalente følelser til bruken av samisk språk i mitt materiale. For noen av informantene er det å snakke samisk en selvfølge, som verken behøver å problematiseres eller tematiseres. Samisk er språket deres, noe de uten større om og men kommer til å lære videre til eventuelle barn, fordi det er ”naturlig”. Samtidig ønsker også de som ikke har en like selvfølgelig og sikker bruk av samisk språk, å kunne videreføre dette til eventuelle etterkommere, og fordi de føler at språket er en viktig del av den samiske identiteten. Når jeg spør Fredrik om han har følt seg mindre som same siden han ikke kan språket så godt, svarer han benektende, men fortsetter: ”Jag har ju haft renskötseIn, det är ju en annan bit... Så jag har ju klamrat på det då... Så jag har aldrig känt mig icke-same”. Han tror likevel det kan føles annerledes for de som verken har språk eller rein: ”Men har du varken renskötseIn eller det samiska språket, då kan man nog känna sig lite tvivelaktig på vad man har för en identitet”.

Samisk språk har siden 1980-tallet og frem til i dag, gjennomgått en aktiv revitaliseringsperiode. Informantene uttrykker et ønske om å bevare, gjenoppta og videreføre språket. Andre forskningsarbeider viser at det finnes vilje til å gjøre en innsats for, og at det er

¹⁸ *Grunnloven. Kongeriget Norges Grundlov, given i Rigsforsamlingen paa Eidsvold den 17de Mai 1814.*

en økning i bruken av samisk språk (Hovland 1996; St.meld. nr 55, (2000-2001); Todal 2006). Det er likevel store utfordringer knyttet til dette, og det er vanskelig å si hva som vil skje med samisk språk i fremtiden. Johansen er optimistisk med tanke på fremtiden til samisk språk. Hun påpeker at med et mekanisk syn på språkdød, skulle sørsamisk språk strengt tatt vært utdødd for lenge siden, men at noen ildsjeler i hver generasjon har holdt liv i det. Hun tror tallet på slike ildsjeler bare øker, og at det samtidig vokser opp en ny generasjon samer med et helt annet forhold til språk, stolthet og identitet. Også hun viser til at mange som ikke lærte seg sørsamisk som barn, er fast bestemt på å ta opp igjen språket, bruke det som hjemmespråk og videreføre til egne barn (Olstad 2008:23).

På mange måter kan man snakke om et brudd i samisk språkbruk mellom forrige generasjon og dagens generasjon samer. Magga skriver at selv om de nasjonale myndighetene forlot den assimileringspolitiske linjen, fortsatte den passive undertrykkelsen som en slags stilltiende norm som samfunnet var blitt gjennomsyret av. Han mener at samisk derfor falt utenfor den voldsomme moderniseringen med innarbeiding av nye begrep i språket, noe han mener at alle nasjonalspråkene i Norden, og andre språk i verden, er sterkt preget av i det 20. århundre (Magga 2002:20). Kanskje kan dette også være med på å forklare hvorfor det kan være vanskelig for samiske foreldre å begynne å snakke samisk med barna igjen. Lars mener at morens samiske språk stagnerte på et tidspunkt ved 15-årsalderen, og at hun derfor rett og slett ikke kan gjøre bruk av språket i dag, selv om hun skulle ønske å gjenoppta det. Han forklarer: ”Och det hon säger är att ”Ja, jag kan det, men det är jobbigt om jag ska prata”, för att hon har ju aldrig... Hennes språk hann ju aldrig utvecklats”.

Som det skrives i forordet til artikkelsamlingen *Samiska i ett nytt årtusende* (2002), så er det kanskje sånn at samer i dag ”[...] inte längre så allmänt behöver känna till alla specialord när det gäller jakt av ripa med fälla, om vi i stället sakkunnigt kan diskutera modern informationsteknik eller skriva akademiska avhandlingar på vårt eget modersmål” (Samiska i ett nytt årtusende 2002:6). Med andre ord må det samiske språket tilpasses dagens samfunn, og de livene som samer i dag lever. Professor i samisk språk, Nils Jernsletten, skriver at samisk har hatt mange og presise ord for å kommunisere og formidle naturgitte forhold (Jernsletten 2002:87), men viser også at ordforråd har svært kort levetid etter at den virksomheten den er knyttet til, er opphørt (Jernsletten 2002:89). Kanskje er det derfor slik at samisk språk mangler ord for å beskrive situasjoner i dagens samfunn, og at deler av språket ikke er like relevant for alle samer. Jernsletten skriver at språket må utvikles i takt med endringer i samfunnet, og at det samiske samfunnet mangler ord og uttrykk for forvaltning,

jus, datateknologi og bilmekanikk med mer, for å kunne bruke språket i arbeidslivet (Jernsletten 2002:89f).

Samtidig er samisk språk også kunnskaps- og tradisjonsbærende, noe som blant annet fremheves i Rovaniemideklarasjonens punkt 24:

De samiske språkene inneholder enestående kulturell, historisk og økologisk kunnskap, som gjenspeiler dyptgripende forståelse av lokal flora, fauna, økologiske sammenhenger og dynamikken i økosystemene i Sápmi. Av den grunn må statene sørge for at samene får anledning til å bevare og videreutvikle de samiske språkene, inklusive de mindre brukte dialektene, som en forutsetning for å bevare den samiske tradisjonelle kunnskapen og andre deler av den samiske kulturarven [...] (Rovaniemideklarasjonen, 2008, punkt 24, s. 6f).

Uttalelsen vektlegger både utvikling og bevaring. Samtidig som språket må utvikles for å være anvendbart og funksjonelt, påpekes det også at det må bevares, noe som begrunnes med at de samiske språkene inneholder enestående kunnskap. St.meld. nr. 55 (2000-2001) støtter opp om et slikt perspektiv. Der fremheves det at når språk forsvinner, forsvinner også de kunnskapene som er lagret i språket. Videre påpekes det at de nasjonale reglene om samisk språk, er prinsipielt og praktisk viktige for å ivareta samisk kultur, ettersom språk, kultur og livsform er vevd sammen på en slik måte at vern om språket også må sies å utgjøre en stor del av det samlede vernet om samisk kultur (St.meld. nr. 55, 2000-2001, kapittel 7 og 7.2).

På mange måter kan man derfor si at samisk språk, eller brukerne av samisk språk, har bånd til fortiden, strever i nåtiden, og har håp for fremtiden. Språket er knyttet til tradisjoner og kunnskap, til følelser, usikkerhet og definisjonsmakt, men også til stolthet og fremtidstro.

Kapittel 6:

Definisjonsmakt, fordommer og kunnskapsmangel

Samer er jo vanlige mennesker, de også. De er ikke bare samer (Helena, 19).

Ja, men *du* er jo ikke same, sa de til meg. Du er ikke det. Også tror de ikke på meg (Christina, 26).

Ekte samer?

Hvem og hva bestemmer hva som skal til for å være eller bli regnet som same? ”*Du* er jo ikke same”, fikk Christina høre. Dette til tross for at hun og familien driver med rein, en næring som av mange oppfattes som samisk, og som i Norge er definert som det gjennom lovverket. For henne er den samiske identiteten viktig, den er en sentral del av hvordan hun definerer seg selv. Christina forteller at slike kommentarer er vanskelige å forholde seg til. Hun har vært i sammenhenger der hun møter nye mennesker, blir kjent med dem, forteller om seg selv, for så plutselig å måtte forsvare hvem hun er, hva hun gjør og om hun er ”ekte same”. Hun forteller om en gang hun var ute på byen, og kom i snakk med en ikke-samisk ung mann. Han lurte på hva hun drev med, og hun fortalte at hun studerte, og litt om faget og temaet, som ikke er relatert til samiske studier. Han lurte videre på hva hun hadde tenkt å bli. Hun svarte at hun allerede var reindriftssame, og ønsket å fortsette med det, så sant det var mulig. Dette var vanskelig for den unge mannen å tro. Christina forteller:

Og han bare: ”Ok, så du sitter her og forteller meg at du studerer [fag], tar en master i [tema] og driver med rein, og spiller i eliteserien i [sport]?” Han bare: ”Forventer du at jeg skal tro på det?” Og jeg bare: ”Ja...”. Men det er bare det at folk forventer seg... Jeg tror de forventer seg at du ser helt annerledes ut. At du ikke på en måte... At det skal gå an å plukke deg ut, og si at aha, du er same!

Informantene forteller om ulike forventninger til og forestillinger og oppfatninger om hva en same er, både blant samer og ikke-samer. I mange tilfeller er dette forventninger og forestillinger som informantene ikke kjenner seg igjen i. Å måtte forsvare sin opprinnelse, bakgrunn og identitet, ofte i ett av de første møtene med nye mennesker, kan oppleves som vanskelig, og som noe som er med på skape usikkerhet hos den det gjelder. Christinas interesser, utdanning, hobbyer og at hun kom fra Midt-Norge, stemte ikke overens med bildet den unge mannen hadde av en reindriftssame. Christina har også andre erfaringer der personer har uttrykt at hun ikke passer med forventningene til hva en same skal være. Hun forteller at

hun ofte blir spurt av ikke-samer om hun kan joike eller snakke samisk, og når hun svarer at hun ikke kan det, sporer hun det som kan tolkes som en slags skuffelse hos den som spør, eller at det hun forteller ikke er like interessant lenger. Hun eksemplifiserer: ”Åja, så du er bare sånn...” Og jeg bare... Sånn, bare hva da, liksom?” Utsagnet om at hun er ”bare sånn” når hun forteller at hun ikke kan snakke samisk eller joike, er en halvuttalt setning, men vitner likevel om en brutt forventning og avslører forestillinger om ”den ekte samen”. Enda tydeligere blir dette i en annen episode Christina trekker frem. Det var 17. mai, og hun var ute og gikk i byen sammen med en venninne. På seg hadde Christina kofta, som er fra det sørsamiske området:

Også går vi på Torgallmenningen i Bergen, også ser vi en annen, jeg tror han var fra Kautokeino, og hun bare ”Se! Der er en ordentlig same!” Og jeg bare ”Hæ?!?” [...] Det er jo som at vi skulle sagt at Trønderbunaden er jo ikke ordentlig, for det er jo Telemarksbunaden som liksom er.

Venninnen uttaler her det jeg tolker ligger til grunn for holdninger som finnes både blant samer og ikke-samer, nemlig en forestilling om at enkelte samer er mer ekte enn andre. I denne sammenhengen var det Christinas venninne som eksplisitt uttrykte forestillingen, og degraderte Christinas samiskhet til noe mindre ”ordentlig” enn annen samiskhet. I andre sammenhenger har hun opplevd at folk hun ikke kjenner gjør det. I begge tilfeller er det kommentarer som kan virke sårende, og som fører til et ønske om å forsvare og å forklare sin egen situasjon. Christina påpeker:

Det jeg synes er vanskelig er at folk bestemmer at du ikke er det, fordi folk har en... Har en oppfatning om hva det er å være same. Også bestemmer de at du ikke passer inn i den oppfatningen. Og det synes jeg er veldig vanskelig. [...] Da tenker jeg sånn der... Så begynner jeg å tenke at kanskje jeg ikke er det. Men jo, jeg er jo det. Så blir jeg litt usikker på... Meg selv.

I artikkelen ”Ekte samer” – ambivalente avisforestillinger” (2007), skriver Anne Hege Simonsen at pressen, eksemplifisert med aviser, i hovedsak har sett samer og det samiske med storsamfunnets øyne. Hun mener at pressen i liten grad har vært opptatt av nyansene i samisk liv, tradisjon eller etnopolitikk. Hun hevder at det ofte er slik at én same symbolsk snakker for alle samer, særlig i hovedstadsavisene, og at avisfortellingen om samene utvetydig er bygget opp rundt forholdet til naturen, reindrift og tradisjon (Simonsen 2007:29). Simonsen viser også til intervjuer med henholdsvis artisten Mari Boine og billedkunstneren og forfatteren Synnøve Persen, der Boine uttalte at hun ”blir trygg og ufarlig dersom jeg bare blir samisk”, og at ”så lenge det er avstand, blir samene eksotiske”. Persen krevde en debatt rundt samisk kunst og håndverk, der hun påpekte at ofte oppfattes noe som ekte bare i kraft av å være

samisk, uavhengig av kvaliteten på det kunstneriske verket (Simonsen 2007:27ff). Simonsen tolker Persens utspill som et oppgjør med fremstillingen av samer som ensidige tradisjonsbærere, og hevder at Boine og Persen representerer eksempler på samer som fremmer et ønske om å få være flere ting på én gang, både same, norsk og moderne, uten dermed å ville gi avkall på tilhørigheten til en minoritet med særlige erfaringer, kulturtrekk og rettigheter. Dette mener Simonsen er krav som rimer dårlig med pressens kategorier, der det å være same er en trang kategori (Simonsen 2007:29).

Simonsen skriver at hennes materiale viser hvordan storsamfunnets fremstillinger av samer og det samiske har endret seg fra det lattervekkende og primitive, til stolte naturfolk som har reist kjerringa etter hundreår med undertrykkelse (Simonsen 2007:29). I perioden 1902 til 1950 skrev avisene lite om samer, og det som ble skrevet var gjerne ment for forlystelse, der det som er morsomt, er samenes manglende kunnskap om det moderne. På 2000-tallet har diskursen endret seg, men det er ifølge Simonsen fortsatt reindriftssamene som er de mest eksotiske, og dermed også de mest attraktive for avisene. Tonen har endret seg fra det latterlige til det stolte, der forskjellene mellom det norske storsamfunnet og samiske tradisjoner står sentralt. Hun viser spesielt til en artikkel om et bryllup i Kautokeino, der reportasjen understreker det fremmedartede og eksotiske, både gjennom tekst og bilde. Selv om det i motsetning til avisartikler fra 1950-tallet, i dette tilfellet er samer selv som kommer til orde og forteller, mener Simonsen at reportasjen om et tradisjonelt bryllup i et reindriftssamemiljø, setter ideen om ”det samiske” på sin spiss. Hun fremhever at de glade bryllupsgjestene er norske samer slik ”vi” helst vil se dem i 2002 – stolte, sterke og tradisjonstro – med reinsdyr og kofte (Simonsen 2007:32ff).

Doktorand Inger Persson påpeker på sin side hvordan turistindustrien er en formidler av stereotype bilder av samer og samisk kultur. Hun beskriver det hun anser som et typisk bilde av en koftekledd og joikende same, sittende på et reinskinn foran et bål, med rein i bakgrunnen og lasso ved siden av seg. Hun mener at ingen ville bestride denne mannens samiskhet, og at han per definisjon er same, med store bokstaver. Hun minner om at slike fremstillinger er eksotiske, men også essensialistiske, og kontrasterer dette med et annet tenkt bilde. Hun spør hva som skjer dersom man i stedet tenker seg en ung lastebilsjåfør, med slekt som i generasjoner har vært småbrukere, fastboende og svensktalende. Denne unge mannen kan ikke tilvirke duodje og han har ingen relasjon til reinskjøtsel. Favorittmaten er hamburger, og musikken han hører på er så langt fra tradisjonell joik som man kan komme. Likevel definerer han seg selv som same. Persson mener det ikke ville bli oppfattet som så rart å stille spørsmålsteget ved denne mannens etniske identitet (Persson 2006:115). Hun

hevder at dette tydelig viser et problem den samiske befolkningen møter, men som ikke finnes i samme grad for majoritetsbefolkningen. Hun poengterer at ingen forventer seg av en svenske at han skal være småbruker eller nybygger når han eller hun definerer og identifiserer seg som svensk, eller at vedkommende skal synge folkeviser sittende på trappen til sitt lille røde nybyggertorp og kunne den svenske historien på ti fingre (Persson 2006:115). Persson argumenterer for at det bildet som vises frem av samer og samisk kultur i turistmarkedsføring eller PR-situasjoner av ulike slag, også blir det bildet som ligger til grunn for definisjoner av hvem som er same (Persson 2006:115f).

Mine informanter har erfaringer som vitner om at slike forestillinger og bilder av det samiske er utbredt. Flere har trukket frem at media er medvirkende til å skape og opprettholde stereotype forestillinger om samer. Alle har påpekt at kunnskapsmangel også er med på å bestemme hvilke bilder av samer som eksisterer. Slike stereotypier eksisterer både blant samer og ikke-samer, og de er med på å forme det allmenne bildet av hvem som er samer og hva det innebærer å være det. I de neste avsnittene vil jeg diskutere aspekter ved samiskhet som handler om definisjonsmakt, kunnskapsmangel og fordommer. På hvilken måte er stereotype bilder av samer og forestillinger om ”den ekte samer” med på å forme informantenes bilde av seg selv og andre samer?

”Kan samer spise Grandiosa?” – om kunnskapsmangel og stereotypier

Ett av temaene som alle informantene snakket om, og der det ble tydelig at mange av dem hadde mye på hjertet, handlet om kunnskapsmangel om samiske forhold. Intervjuene viser at informantene mener at manglende kunnskap om samer, får både direkte og indirekte konsekvenser for hvordan det er å være ung same i Norge og Sverige i dag, og temaet vekker frustrasjon og oppgitthet. I samtalene ble temaet aktualisert blant annet i forbindelse med at informantene snakket om skolegang og oppvekst, språkopplæring og det offentlige plikter overfor samiske barn, samers rettigheter som urbefolkning, turisme, relasjoner og konflikter mellom samer og ikke-samer, relasjoner og konflikter innad i samiske miljøer, samt i forbindelse med tanker om fremtiden, familieliv og valg av partner.

Maria forklarer hvordan hun opplevde å begynne på folkehøgskole en annen plass i landet enn der hun kommer fra. Hun sier: ”Det var jo kjempeartig der, og jeg stortrivdes, men jeg kjente at jeg ble veldig sliten mange ganger, fordi at jeg bestandig måtte drive og forklare. Eller... Det var så vanskelig for mange å forstå at man var same. Man måtte drive og forsvare seg selv hele tida”. Hun fortsetter: ”De kunne jo ingenting om samer. Det var jo ingen av dem

som hadde møtt en same før... De traff meg”. Hun forteller om hvordan en av de første dagene på skolen var:

Jeg hadde grublet litt et par dager før jeg dro dit, om jeg skulle *si* at jeg var same med en gang, eller om jeg skulle vente litt, for jeg tenkte kanskje at de kom til å dømme meg fra starten av. At jeg først ville de skulle bli kjent med meg da, og ikke som samene. Men, når jeg da skulle presentere meg selv, så fikk jeg ikke til å ikke si at jeg var same, for det er jo en del av meg. Men da var det jo en som nekta på at jeg var same da, for at han... For da jeg sa hvor jeg bodde hen, at jeg kom fra Trøndelag... For at han sa ”Nei, det bor ingen samer i Trøndelag”, og jeg bare, ”Jo, men det gjør det, jeg er same, og familien min, og alle mine venner”, og han bare ”Nei, men det bor ingen samer i Trøndelag”. Så at jeg måtte bevise det, det var dag nummer én.

Hun var den første samene de fleste andre på skolen hadde møtt, og hun følte at hun derfor ble ansett som en representant for samene som gruppe. Derfor følte hun også at hun måtte forsvare gruppen, og at hun ble stilt til veggs for alle mulige samiskrelaterte spørsmål. Hun fremhever likevel at selv om ingen visste noe særlig om samer, så var mange positive og interesserte, og ville vite mer. Samtidig kom det stadig opp konflikter, spesielt knyttet til rovdyrproblematikk, økonomisk støtte og erstatninger. Maria forklarer: ”De mente liksom at samene bare snylter på staten. Og dro rundt og skjøt alle rovdyr og sånt”. Jeg spør hvordan hun møtte slike påstander: ”Man prøvde jo å forsvare. Eller, det blir jo sånn at man setter seg i en forsvarsposisjon med en gang da... Men det er jo noen år siden da, så jeg husker ikke helt hva jeg *sa*, men... Man prøvde jo da liksom å forklare”. Hun forteller at det var vanskelig å måtte forsvare seg på vegne av en gruppe, og ting hun ikke kjente seg igjen i: ”Da kjente jeg meg veldig alene... Og liten. Og da satt man liksom ved et bord, der det var flere stykker, også var man... Ja, også var det bare meg som... Det var liksom meg mot dem. Så da kjente meg veldig alene. Og var ensom”.

Etter dette skoleåret bestemte Maria seg for å reise tilbake til et samisk miljø igjen. Jeg tolker det som om hun syntes det var alt for krevende hele tiden å måtte svare på spørsmål, forsvare seg, forsvare en gruppe, og at den hun var og hennes bakgrunn, hele tiden ble gjenstand for oppmerksomhet. Likevel valgte Maria senere å begynne i en jobb som nettopp retter seg mot å informere om samiske forhold. Hun forteller om hvorfor hun tok det valget: ”Det er jo derfor at... For jeg har jo selv fått erfare hvor mye uvitenhet det er. I hvert fall etter at jeg var nede i [stedsnavn]. Så da ville jeg være med på å spre kunnskap da, om samer. Og kultur. Og selvfølgelig fordi det virket som en veldig artig jobb”. Hun mener at norske ungdommer lærer mer om andre lands urbefolkning, enn om samer:

[...] Man er jo glad at folk er interessert og vil vite... Men altså, det er synd at det *er* sånn i Norge. [...] Altså, samer er en del av Norge, for det er jo Norges urbefolkning, men når nordmenn vet mer... Altså,

lærer mer om andre urbefolkninger enn sin egen. Man kunne ønske at nordmenn hadde... Hadde den kunnskapen om samene. Men det er jo ikke sånn. Så derfor må man jo drive og forklare hele tida. Så derfor er det jo bra med den jobben jeg har da. For der jobber man jo med, sånn, med å forklare.

Også andre av informantene har fremhevet hvordan de synes det er for lite om samer i skolebøkene sammenlignet med informasjon om andre urbefolkninger. Fredrik mener at det er veldig synd at man ikke lærer mer om samer på skolen. Han sier:

[...] Dom lær sig om alla andra länders urbefolkningar, när man läser i skolan. Men ingenting om Sveriges egna urbefolkning. [...] Men de flesta frågor som kommer upp, det är ju eftersom jag är renskötare, så är det ju mycket inom det. Om vi fortfarande springer och jagar till fots. Och... Också är det ju många som... ”Jammen, du är ju lapp. Då kan du jojka?!” Och såna saker. Det är vanligt.

Simonsen viser til en undersøkelse gjort av professor Susanne Knudsen, om hvordan samer fremstilles i norske lærebøker. Et valgt eksempel, ungdomsskoleboka *Fra Saga til CD*, viser at samene fremstilles som fremmede og ikke-norske. Simonsen hevder at skolemateriellet legger vekt på samenes muntlige fortellertradisjoner, reindrift og joik, og samene beskrives som sunne og heterofile (Knudsen i Simonsen 2007:46). Knudsen utdyper i et intervju hvordan hun mener samene ekskluderes fra den norske sammenhengen. Hun påpeker blant annet at den norske litteraturhistorien er fremstilt kronologisk i fem kapitler, før samer og deres kultur vies et eget kapittel. Dette mener hun er med på å vise at samene er definert som annerledes (Skålid 2006). Dette sammenfaller med informantenes opplevelser av å bli betraktet som helt forskjellige fra andre nordmenn og svensker.

Spørsmål om joiking, om samer bor i lavvoer og gammer, hva samer spiser og drikker og hva slags transportmidler de benytter seg av, er noen eksempler på spørsmål informantene har fått. Maria nevner en rekke av spørsmålene hun har blitt stilt. Blant annet har hun av andre norske ungdommer blitt spurt om samer har mobiltelefon og om samer ser på tv. Videre har hun flere ganger fått spørsmål om det finnes en egen samisk myntenhet og om samer har samisk pass. Elisabeth nevner at hun har blitt spurt om hun bare spiser joikaboller, og om samer drikker mye mer alkohol enn andre. Katrin på sin side forteller at hun har fått spørsmål om hun bor i lavvo til vanlig, om samebarn går på skole i lavvoen og hvor hun har snøscooteren. Hun forteller videre at mange har fått hakeslepp når de får vite at hun er same, fordi hun ikke er sånn som de forventer en same skal være. Hun gir eksempler på kommentarer hun har fått: ”Åja, men du er jo helt normal!”, ”Du går jo i vanlige klær, du går på fest, du kan norsk”. Hun påpeker at selv lokalbefolkningen rundt der hun gikk på skole, opptrådte som om samer var noe ukjent. Hun sier: ”Og det som i det hele tatt var problemet, det var at de ikke hadde nok informasjon om samer. [...] Altså, for dem så var vi et sånn

fremmed... Fremmed folk, liksom". Jeg spør henne om hvorfor hun tror det er sånn at mange vet lite om samer. Hun svarer:

Ja, for det første er det jo... De har jo ikke fått noe informasjon om dem, det er jo først de seneste årene det har inngått i undervisninga at det skal være historie om samene, liksom. Til og med på [stedsnavn], der det var en sameskole, der hadde jo ikke folk peiling fordi at... Folk informerte ikke dem om det.

Katrin mener at kunnskapen bør komme frem, og spesielt at ikke alle samer driver med rein. Hun poengterer: "For det finnes faktisk samer som ikke driver med rein, det finnes jo sjøsamer, det finnes bondesamer. Men det blir liksom aldri snakket noe om".

Når jeg spør Fredrik om han pleier å få spørsmål om det å være same fra andre, svarer han at han synes at mange vet for lite. Han fremhever at de av vennene hans som er ikke-samer, har vokst opp med en samisk omgangskrets, og at de derfor vet mye om samiske forhold. Han opplever innimellom å få spørsmål fra nye bekjentskaper, og han påpeker at mange av dem er veldig interesserte og ønsker å lære mer. Mange av dem kjenner ikke til samiske forhold i særlig grad, og han forteller: "Många tror ju att vi bor fortfarande i kåtor, och... Åker skidor och... Så det är ju lite tråkigt. Det är ju lite kul, på ett sätt, men det är ändå väldigt tråkigt att dom inte har mera... Att dom inte har fått lära sig mer i skolan och sånt". Lars har også opplevd å måtte forklare seg: "Det är väl ganska många som inte har kunskap om samerna. Känns det som". Han fremholder at hans erfaring er at på skolen får man ikke lære så mye om samene, og at det som ofte trekkes frem, er at samer går i kofte og har rein.

På spørsmål om det på noen måte kan være problematisk å være same, svarer Henrik: "Ja, det är väl... Mycket oförstånd hos dom som inte är det. Ja, dom vet för lite. Dom vet så lite om samer". Jeg spør han hva han synes om det, og hvorfor han tror det er sånn. Han svarer: "Ja, det är ju synd, eftersom att det... Ja, det är ju trots alt ursprungsbefolkning i Sverige, och ändå vet svenskarna så himla lite. [...] Jag vet inte. Man får väl... I skolan får man inte lära sig så mycket. [...] Det är väl där det. Man måste få lära sig mer". Martin har jobbet på museum og i en turistvirksomhet, og sier at han derfor er vant til å få og besvare mange rare spørsmål. Han påpeker at de som kommer dit, har oppsøkt stedet fordi de er interesserte, og derfor har mange spørsmål. Han sier: "[...] De har jo kommet dit frivillig, så de var jo naturligvis interessert, og de spurte meg ut, og prata og... i hytt og pine". Han forteller at han har møtt dem som er forbauset over at samer ikke bor i telt, og uttrykker litt irritasjon over dette. Han forklarer: "Nei, men jeg tenkte, altså, det burde jo være ganske opplagt, det her er jo ikke et uland eller noe som helst. Hvorfor skulle vi bo i telt når... Jeg synes ganske enkelt det er litt... Ja, tullete". Lars fremhever hvordan det første spørsmålet han

pleier å få etter å ha fortalt at han er same, er knyttet til om han har rein eller ikke: ”Och säger man att man är same, då är det att ”Ja, har du renar på gården?” [...] Det är jo kanske inte nåt farligt att dom säger det... Dom säger det väl på skämt, men ändå så tar man lite illa vid sig”.

Informantene opplever at spørsmålene i de fleste tilfeller er stilt på alvor, og at de vitner om store kunnskapshull. Henrik trekker frem kunnskapsmangelen når jeg spør om det kan være problematisk å være same, og Lars forteller at han synes det er litt vanskelig når andre slår av en spøk om rein i hagen når han forteller om bakgrunnen sin. Når han svarer benektende, bryter han med bildet den andre har av samene. Dette kan med andre ord tolkes som at han ikke passer inn i forestillingen, og dermed enten blir sittende med ansvar for å forklare og å oppklare, eller han må risikere (og tåle) å bli oppfattet som en uekte same.

Helena fremhever at fordi hun ikke kjenner seg igjen i bildet som tegnes av samer, fører det til at hun ikke føler hun har en spesiell tilhørighet til et samisk miljø:

Fordi når enkelte mennesker snakker om samer, så snakker de igjen om dette stereotype bildet av reindriftssamene, og det føler jeg ikke at jeg kan identifisere meg med. Men når folk... Folk overgeneraliserer veldig... Det samiske. Eller sier at samer er sånn og sånn og sånn... Så føler jeg at jeg blir litt defensiv.

Helena forteller at hun ofte ikke orker å ta opp debatten og forklare, men i stedet tenker for seg selv at hun vet bedre. Samtidig synes hun det er veldig synd at stereotype og smale bilder av hva som er samisk, skal overskygge andre deler av samisk kultur, slik som litteratur, kunst og samisk samtidskultur. Maja på sin side synes det er fint å få svare på spørsmål og bidra til å opplyse de som ikke vet: ”Jag tycker det är bara kul egentligen, att få berättas om hur man lever. Och hur det har varit. Och att det är inte en sån där stereotyp som alla tror att man är, och att man inte bor i en kåta, och att man inte rider på renar till skolan och allt sånt där”. Hun fremhever også at hun synes det finnes veldig lite informasjon om samer:

Jag tycker att det finns väldigt lite information om oss samer. Överhuvudtaget, vart som helst, och det tycker jag är så dårligt för att... Visst är det kul att det kommer folk hit och vill lära sig om oss, och... De får information, men jag tycker det är så tråkigt att det inte finns läroböcker, där det står ganska stort om samer.

Siri har hatt samme type jobb som Maria, og forteller om hvordan hun gjennom jobben har opplevd å få spørsmål som hun oppfatter som rare og utrolige, men som like fullt bunner i oppriktig undring. Hun gir eksempler på hva hun har blitt spurt om: ”Som om vi kunne spise Grandiosa, om vi hadde samisk pass. Alt sånn. Om vi bodde i hus og om vi ble, om det fantes tvangsgifting. [...] De trodde vi gikk i kofte hver dag, mange”. Samtidig som hun synes

kunnskapsnivået generelt er for dårlig, fremhever hun at det var forskjeller fra sted til sted, og at hun også har blitt positivt overrasket. Hun er også tydelig på at hun synes det er bedre at spørsmål blir stilt, slik at misforståelser kan ryddes ut av veien og kunnskap kan spres. Også hun mener at lærebøkene for grunnskolen viser for lite av det samiske mangfoldet, og at lærerne som skal undervise ofte ikke vet mer enn det som står i bøkene:

Så det er derfor så blir det sånn. Det lille de får vite gjennom lærebøker, ofte har det bildet vært at samene er i Finnmark. Og det var det inntrykket vi fikk da vi reiste rundt, at de tenkte at alle samene bodde i Finnmark, holdt på med rein og bodde i lavvo. Det er det bildet de har.

Hun sier at hun innimellom blir lei av å svare på spørsmål, og mener i likhet med Maria at man som same automatisk blir regnet som en representant for hele folkegruppen. Hun forklarer: ”Da blir det veldig sånn at du må stå til ansvar for det andre har gjort”. Hun fortsetter: ”[...] Sånn er det jo ikke med nordmenn. [...] Du går jo ikke til en annen og lar han stå til ansvar for alt som står i avisene om nordmenn”.

Informantene fremhever dermed at kunnskapsmangel er et gjennomgående tema i mange sammenhenger. Ofte må de svare på spørsmål de synes det burde vært unødvendig at noen stilte, og det poengteres at samer også er en del av Norge og Sveriges befolkning. Samer er også nordmenn og svensker, og følgelig ikke så fremmede. Som same opplever mange av ungdommene å bli sett på som fremmed og annerledes, og de må være forberedt på å kunne svare for alle typer samiskrelaterte spørsmål. Informantenes erfaringer viser at dersom de ikke passer inn i andres bilde av hva det er å være en same, kan de risikere at det blir stilt spørsmålstegn ved deres samiske ekthet, og de må på denne måten også være forberedt på å forsvare den de er og sin egen bakgrunn. Dette er både slitsomt og ensomt, og noe som kan oppleves som vanskelig.

Om fordommer, mobbing og konflikter

Manglende kunnskap om samiske forhold er med på å skape fordommer, noe alle informantene har erfaringer med. Lars poengterer dette når han snakker om hvordan mange bare har begrenset kunnskap om samer, og forbinder det samiske med rein og kofte. Han fortsetter: ”Det är kanske vad folk vet. Och då bygger det lite fördomar, att alla ska... Är man same, så ska man ha renar och dom skal vara på gården, och man ska vara på det här sättet. På något vis. Vilket i mitt fall inte stämmer alls”. Sofia poengterer at hun noen ganger synes de som bor nærmest samiske miljøer, vet minst om samer: ”Det är ju ändå en del som bor här uppe, nära... Det är som om dom vet *mindre* ibland, än dom som bor söderut. För att det

kanske är för nära för dom, och dom inte... Dom vill inte veta nån ting”. Dette er mulig å se som et uttrykk for hvordan det samiske blir sett på som eksotisk og interessant jo mer ”fremmed” og langt unna det blir og hvordan det kanskje lettere kan oppstå konflikter og avstand mellom grupper som bor nært hverandre geografisk.

I tillegg til kunnskapsmangel og fordommer, har flere av informantene møtt skjellsord og mobbing fordi de er samer eller har samisk bakgrunn. Dette kan knyttes til den tidligere nevnte rapporten om selvopplevd diskriminering blant samer (Josefsen 2006), som viser at hver fjerde same i Norge har opplevd å bli diskriminert fordi de er samer. I rapporten vises det også til en lignende svensk undersøkelse 1999, der det fremkommer at hver tredje av respondentene i løpet av det siste året hadde opplevd å bli utsatt for nedsettende karakteristikk på grunn av sin samiske tilhørighet (Lange i Josefsen 2006:10).

Når jeg spør Fredrik om han har opplevd noe ubehagelig knyttet til det å være same, svarer han bekreftende. Han trekker frem at han gjennom oppveksten stadig opplevde at det å være same, var noe andre benyttet som skjellsord rettet mot han:

När jag var liten, var det ju... [...] Lappjäväl hör man ju konstant. Då och då. Och när man gick på högstadiet var det ju lite mera, och... Det var bara att stå på sig. [...] Ja, det var ju mest att dom sa skällsord. Det var ju inte så mycket... Fysiska komplikationer. Det var väl nåt litet bråk, men det var ju... Det var så pass lite.

Også Marit forteller om hvordan ”lappjäväl” var et skjellsord hun ofte fikk høre: ”Jo, når man var yngre, alltså på lågstadiet, når man gikk i ettan og tvåan, då fikk man ofta höra lappjäväl och sånt [...]. Och det är nu inte så länge sen”. Når jeg spør Elisabeth om hun har blitt diskriminert eller følt at noen har vært stygge mot henne for at hun er same, svarer hun bekreftende. Jeg spør om det var i voksen alder, eller om det var mer mens hun vokste opp. Hun svarer: ”Egentlig mer mens jeg vokste opp, fordi vi bodde i et norsk miljø. Og da var det mye... [...] Jeg var liksom samejenta i klassen. Hele... Det her har vært liksom hele livet, så man... Man har fått et lite trykk, det har man”. Når jeg spør Katrin om det samme, svarer hun følgende: ”Vi fikk jo slengt til... [...] Samejævel, lappfinn. Altså, når vi gikk på butikken og sånt [...]. Og vi var jo, altså, vi ble jo lei oss... Og sånne ting. Men når vi da begynte på videregående så... Det som viste seg var at sameguttene var de som var mest populære”. Jeg spør om Sara har opplevd rasisme eller å bli mobbet for at hun er same. Hun svarer: ”Nei. Altså ikke sånn der ”Du er same, vi skal drepe deg”, liksom. Ikke sånn. Det vil jeg jo ikke... Men det finnes jo”. Hun forteller at hun har følt at andre har oppført seg som om de var bedre enn henne, først fordi hun var same, deretter fordi hun ikke var *riktig* same:

Først da jeg gikk på norsk skole da, da var det om jeg gjorde noe som var feil... Da var det for at man var same, liksom. Og senere, på sameskolen da, da var jeg den eneste som var fra Nordland. Som hadde... Som var derifra, resten var fra Troms fylke. Og om det var noe man gjorde feil der, da var det for at man var fra Nordland da. Og ikke hadde... Liksom... Kauto-kofte eller noe sånt.

Informantene forteller at denne type mobbing gjør dem triste, og noe som har opplevdes som sårt og vanskelig. For enkelte har det ført til at de ikke har ønsket å vektlegge sin samiske identitet mens de vokste opp. Samtidig tolker jeg det som at flere av informantene er fast bestemt på ikke å la seg knekke av denne type kommentarer, og at reaksjoner på slike holdninger føder tanken om at det er ”de andre” som ikke vet bedre. Elisabeth forklarer hvordan en av forsvarsmekanismene hennes da hun fikk høre nedsettende kommentarer, var at hun ble mer stolt: ”Jeg følte meg aldri mindre stolt, egentlig. Jeg følte meg kanskje bare mer stolt. Fordi det ble litt sånn her... Det ble en avstand, og da ble det... Jeg vet ikke hvordan jeg skal forklare det. [...] Jeg visste jo at de som var... De som ikke visste”. Lars forteller hvordan han tidligere ikke likte å fortelle folk at han var same, men at han nå har kommet frem til at det ikke er noe å skamme seg over:

För att sen... Ja, sen jag slutat gymnasiet, eller... Lite... Början på gymnasiet, så börjat jag tänka mer på det här. Att ja, men det är ju ingenting att skämmas för, att man är same. Även om det fanns en tjej i min klass [...] och hon kunde stå och ”ja, fan, dom där jävla lapparna” och ”dom är helt dum i huvudet” och... [...] Och jag... Jag tog mig inte så illa vid det. Men då började jag och tänka att... Men det... Det är ju inget att skämmas för.

Jeg tolker Lars sitt utsagn om at det å være same ikke var noe å skamme seg over, til tross for at han fikk høre nedsettende kommentarer, som opposisjon mot de som kom med slengbemerkingene. Etter hvert som han fikk økt bevissthet om sin samiske bakgrunn, følte han også sterkere at det ikke var noe å skamme seg over. Elisabeth fremhever at fordommene som førte til avstand til de som mobbet, samtidig styrket selvbevisstheten. Hun sier: ”Ja, men det er selvfølgelig en del av... Ja, hvorfor man har blitt som man har blitt, hvorfor man har blitt så bevisst på ting som man blitt. Ja, alt det der liksom”.

Flere av informantene fremhever at konflikter mellom samer og ikke-samer ofte bygger på en manglende forståelse av hvordan det er å være same, spesielt knyttet til reindriftsnæringen. Fredrik sier:

Alltså, dom flesta är ju... Som nu trakasserar samer, det är ju mycket att dom tycker vi får bidrag och... Der är ju mycket [en] ekonomisk bit, som vi blir trakasserade för. Men om dom hade läst lite bättre, så hade dom ju insett at vi har ju inte så mycket sånt. Där är nästan ingen som har ekonomiska bidrag.

Henrik forteller hvordan den delen av familien hans som er ikke-samer, synes det er vanskelig å forstå hvordan man kan leve et liv som reindriftssamer. Jeg spør hva det er som er vanskeligst for dem å forstå, og da svarer han følgende: ”Ja, det är väl att man jobbar så mycket och att man offrar så mycket för renarna. Och... Fastän det är så olönsamt. Som det är.” Han forteller at noen av de som ikke er samer i familien, synes det er morsomt å komme og se hvordan driften foregår, mens andre synes det er ufattbart hvordan man kan ha reindrift som jobb, ettersom man i stor grad er låst til arbeidet og egentlig aldri kan ta fri. Han påpeker også at det er vanskelig å drive med rein, dels på grunn av rovdyrproblematikken, men også på grunn av andre regler som gjør det til en lite lønnsom næring.

Christina forteller hvordan problemer med rovdyrforvaltningen gjør reindrift til en vanskelig bedrift, men påpeker at reindriftssamene i området hennes, nå også har et annet problem, som hun mener møter liten forståelse blant andre:

Men nå er det jo noe annet, som ikke er rovdyr da, som truer. Det er jo den der vindmølleutbygginga som de skal gjøre over det hele... [...] Og det forstår jo ikke folk, vet du. Folk skjønner jo ikke det at det er noe galt med vindmøller, det er jo bra for miljøet. Og jeg bare... Ja, det er jo bra. Da bygger de veier overalt, sant, for de skal frem til vindmøllene hver dag også... [...] Ja, for at sånn, hva er det som skjer med reinen, da, går de rett på vindmøllene da? Ser de ikke vindmøllene da? Jeg bare sånn... ”Ja, det er det som er problemet, at reinen ikke ser vindmøllene og går seg på dem”. [...] Problemet er at det blir trafikk oppover dit hver eneste dag. Og da plutselig så har vi veldig få områder. Vi har ikke noe mye områder fra før.

Hun poengterer at siden vindmøller gjerne oppfattes som positivt for miljøet og som et bra alternativ til andre typer kraftutbygginger, blir de som er motstandere på grunn av hensyn til reindrifta, ikke tatt seriøst. Kommentarer om at reinen bare kan gå rundt vindmøllene, mener hun vitner om en manglende forståelse for hvor sårbar reinen er, og hvor avhengig den er av å være i uberørte områder. Også Maria er frustrert over hvor liten forståelse det er for hvordan reindrift fungerer, og mener dette har fått ødeleggende konsekvenser for næringen. Hun hevder at de som bestemmer og lager regler, ikke har førstehåndskunnskap og -forståelse for hva som må til for at reindrifta skal bestå som næring, og hun poengterer at det ofte er andre hensyn som kommer først:

Det er jo *staten* som har frarøvet oss..! Altså *ødelagt* terreng og beitemark og områder! Altså *gjort om* naturen! Demt opp sjøer og elver, og bilveier og vindmølleparker og sånt her, og reindrifta er jo så sårbar når det blir sånn der forandringer. Når man har sine flyttveier og beiteområder... [...] Så da får vi jo egentlig ikke noe mye erstatning av det som man har blitt frarøvet og sånn. [...] Områdene man driver reindrift på blir mindre og mindre og mindre. Fordi... Så man blir liksom pressa inn i et hjørne snart. Det er sånn... Det skal bli hyttefelt og... Området har blitt så populært for turister, eller rike nordmenn som må komme bort fra sine store villaer i storbyen og komme på hytta med fem etasjer og seksten toaletter for å slappe av noen uker. *De* blir... Det er som om *de* blir prioritert. *De* skal så klart få sette hytta si midt i vår flyttvei liksom. Også blir de sint på de der samene og bare... Ja, reinen som

driver og springer utenfor hytta og at ikke samene kan klare å holde orden på det her, og... Og det er helt sjukt! Også vil de ikke forstå heller! Hvordan det er. De har rett og vi har feil. Sånn er det hele tida.

Jeg tolker Marias frustrasjon som et uttrykk for hvordan hun mener bestemmelser blir gjort, uten at de som bestemmer har tilstrekkelige kunnskaper. Lars påpeker at diskusjoner om rettigheter ofte er kilden til konflikter. Han sier at han tror mange ikke forstår hvorfor samer skal ha rettigheter som andre ikke har. Han tenker etter: ”Ja, men, bara för att den där människan är same, så får han eller hon, kanskje jaga mer”. Eller... Att, det här med renskötseln också kan bli ett problem för dom”. Han fortsetter: ”Att det blir som ett intrång, för dom liksom, ”Jamen, varför ska dom få ha sina renar här”, eller nått sånt där... Och så blir dom arga på dom. ”Vi har ju bott här lika länge”.

Det vi ser her, er at flere av informantene fremhever hvordan ulik forståelse, kunnskap og tankegang gjør at det oppstår konflikter mellom samer og ikke-samer, spesielt knyttet til bruk av natur og ressurser, og til hvem som skal ha hvilke rettigheter. I forbindelse med reindrift påpeker de at mange ikke forstår hvilke utfordringer næringen står overfor, fordi de har for dårlige kunnskaper om samiske forhold. Senest erkjente miljøvernministeren at han visste for lite om samenes vilkår.¹⁹ De av informantene som har snakket om problemer i reindriften, bekymrer seg for om det vil være mulig å fortsette å drive med rein på grunn av de mange utfordringene. Samtidig er næringen en viktig del av de unge reindriftsamenes liv. Maria forklarer at reindriften er en stor del av henne, og at hun alltid har levd med reinen. Hun understreker: ”Nei, så jeg kan ikke se for meg et liv uten reindrift”. Hun fortsetter:

Det er ingen ni til fire jobb, men det er en jobb man har med seg døgnet rundt, og reinen er liksom... Man får alt fra reinen. Det er så mye... Så den er så verdifull. Og så, bare sånn når man... Når det er mye rovdyr... Når kalvene forsvinner eller ligger igjen, levende med tarmene utenfor magen... Det blir sånn at man... Altså, man gråter. Altså, det blør ifra hjertet, man har så vondt inni seg for reinen.

Jeg spør Henrik om hvordan han ser på en reindriftsfremtid, utfordringene tatt i betraktning. Han svarer: ”Det är väl... Bara å fortsätta som man alltid har gjort och... Ja, och kämpa på. Så gott det går”. Blant de unge reindriftutøverne i informantgruppa, fremheves det at reindriftnæringen er en sentral del i deres liv, og at de ønsker å fortsette med denne leveveien

¹⁹ En rekke politikere besøkte Namsos i forbindelse med valgkampåpningen 2009, og ett av temaene var reindriftnæringens utfordringer i sørsamiske områder. Statsråd Bjarne Håkon Hanssen fortalte at miljøvernminister Erik Solheim nylig hadde et møte med en ung sørsamekvinne, Ellinor Jáma, og at hun klarte å formidle sørsamenes fortvilte situasjon til ministeren på en måte som ikke bare gjorde inntrykk, men også skapte bedre forståelse hos Solheim. Hansen sa at møtet gjorde sterkt inntrykk på Solheim, og at han vil bidra til at det skapes en langt bedre dialog mellom sørsamene og regjeringen (NRK Sámi Radio, 16.8.2009).

så lenge det lar seg gjøre. Samtidig forteller de om en rekke problemer og utfordringer som kunne vært mindre, dersom kunnskapen om samer og reindrift hadde vært større.

Definisjonsmakt og konflikter innad i samiske miljøer

Samtidig finnes det også bestemte oppfatninger om hva en same skal være innad i samiske miljøer. Arild Hovland mener det er innlysende at folk sørpå danner seg underlige bilder, ettersom de geografisk er langt unna Sameland. Likevel påpeker han også at det innad i det samiske samfunnet kjæles for og streves med tunge, mytiske forestillinger om ”den rette samene”, ”den egentlige samene” og ”det virkelige samiske samfunnet” (Hovland 1996:19). Som tidligere vist i diskusjonen av språkproblematikken, har enkelte av informantene opplevd å bli sett ned på av samer med nordsamisk bakgrunn, fordi de snakker sørsamisk. Når jeg spør Erik om det finnes konflikter innad i samiske miljøer og hva de bunner i, trekker han frem Sametinget, og mener at fordeling av penger derfra er grunnlaget for mange konflikter: ”Også, ja, får Indre Finnmark veldig mye, også noen ganger et område med få samer veldig mye, for ikke sant, å bygge opp det samiske, også blir det sånn krangling rundt om det. [...] Det er veldig mye midler rundt Sametinget som har gjort det der”. Henrik forteller om konflikter i de svenske samebyene, der han poengterer at de samene som ikke har rein, lett kan kjenne seg utenfor ettersom det egentlig bare er reindriftssamer som får være med i byene, og at ved å være med der, får man også jakt- og fiskerettigheter.

Christina Åhrén viser i sin studie hvordan særrettigheter gjennom lovverket er med på å definere og konstituere forskjeller mellom samer. Blant hennes informanter finnes både de som inkluderes og ekskluderes fra særrettighetene, og hun mener dette påvirker deres muligheter og begrensninger i det samiske samfunnet, ikke minst når det gjelder kulturell kompetanse og etnisk identitet (Åhrén 2006:13). Gjennom lovverket er medlemmer av samebyer²⁰ og reindriftssamer tildelt flere rettigheter enn andre samer. Videre fremhever hun hvordan reindriftsnæringen gjennom hele 1900-tallet gjennom politikk og lovgivning, har blitt løftet frem som grunnlaget for den samiske kulturens overlevelse (Åhrén 2006:23). Dette kan igjen skape et inntrykk av hva slags samer som er ”de riktige” samene. Kåren Elle Gaup skriver at grunnen til at de fleste ikke-samer har fått dette bildet, er politikken som ble ført fra etterkrigstiden til utpå 1980-tallet, hvor norske myndigheter kun anerkjente reindriftsamene som egentlige samer (Gaup 2006:87).

²⁰ Ifølge Samiskt Informationscentrums nettside, er det samene som i Sverige, gjennom lovgivningen, har rett til å drive med rein. Likevel må du for å kunne utøve retten, være medlem av en sameby, som er en økonomisk og administrativ sammenslutning som reguleres av den svenske reinnæringsloven (Samiskt Informationscentrum 2008).

Erik forteller om konflikter mellom reindriftssamer og andre næringer: ”Så er det jo selvfølgelig konflikter når det gjelder reindriften mot andre samiske næringer. Bare å se i [stedsnavn], der er det jo... Der er det jo ikke hyggelig mellom de fastboende og reindriftssamer”. Katrin påpeker også at det er konflikter mellom ulike næringer, der det i enkelte reindriftsmiljøer er slik at det å ikke ha rein er én ting, mens det å være bonde er noe annet: ”Altså, har du ikke rein, ja vel, det er greit nok, liksom, men driver du på med for eksempel... Ja, er bondesame da, eller noe sånn, så kanskje du blir sett litt mer ned på”. Også Marit påpeker slike konflikter når jeg spør om det er noe negativt knyttet til det samiske. Hun sier: ”Ja, det kan väl kanske vara splittringar mellan samer, det finns det ju. Mellan renskötande samer och icke renskötande samer. Mellan nord och syd, finns det också lite”. Jeg spør henne om hun vet hvorfor det er sånn, noe hun svarer benektende på, men tilføyer: ”Jag vet i alla fall att det är så”. Også Maria trekker frem slike konflikter. Hun sier:

Jeg har hørt da, fra noen som bor i [sted i Finnmark], at det er et ganske stort skille mellom de som driver med reindrift og de som ikke driver med reindrift. At det kan være litt sånn at visse som driver med reindrift ser litt ned på dem som ikke driver med reindrift. Men sånn tror jeg det er litt overalt. Det er kjempesynd.

Jeg spør også henne om hun har noen tanker om hva grunnen til slike holdninger kan være. Hun svarer at hun tror at noen ser på reindrift som mer samisk, eller som viktig for den samiske kulturen. Hun fortsetter: ”Og at om samer kanskje ikke driver med reindrift, så mister man en del kunnskap og tradisjoner. Som de kanskje synes er viktige da. I det å være same”. Hun argumenterer: ”Skal man holde på sånn, og at det liksom bare er reindriftssamer som er samer, da er det jo nesten ingen samer igjen da. Så står man der alene!”. Hennes poeng er at selv om reindriften er bærer av mange samiske tradisjoner, så finnes det også andre samiske tradisjoner, andre samiske næringer og annen samisk kunnskap. Hun poengterer at samer bør stå sammen og støtte hverandre.

Erik har bodd et sted i Indre Finnmark, hvor han hevder at han observerte rasisme mot innvandrere blant samer. Han undrer seg over hvorfor samer som selv er en minoritet, likevel kan opptre diskriminerende overfor andre: ”Jeg vet ikke om det er liksom... I følelsen av å være minoritet selv, så er det en sånn mobbesituasjon, sånn at den som er utenfor mobber selv videre”. Også Maria poengterer at det finnes fordommer blant samer mot ikke-samer:

Da var det en som spurte om at han trodde at vi samer hadde mye fordommer mot byfolk..? [...] Og sånn er det jo faktisk litt. At man har litt fordommer mot søringer, og at... De ikke klarer seg. Altså, jeg vet at det er mange samer som har det. [...] Først ble jeg litt sånn ”Øh...” Jeg visste ikke om jeg skulle si ja eller nei. Men så dro jeg for lenge på den til at jeg kunne si nei. Så tenkte jeg... Men hvorfor skal

jeg si nei når det er sånn det er. [...] Det er jo ingen som slipper unna sånne fordommer... Bergensere, trøndere, nordlendinger... Det er jo sånn for alle, egentlig.

Slike holdninger kan tolkes med mange ulike innfallsvinkler. Først kan det kanskje hevdes, som Maria påpeker, at ”ingen slipper unna”. Fordommer finnes overalt, blant alle grupper, klasser og kjønn. Maria reflekterer over hva en slik innstilling kan ha å si i møtet med andre, og hun kommenterer: ”Bare det er jo en fordom, å tro at folk har mye fordommer”. Likevel kan man kanskje også se på utsagn om at det i visse samiske miljøer eksisterer rasisme overfor innvandrere, som et tegn på markering av grenser. Ved å holde andre utenfor og gjøre dem til noe annet, befester man også sin egen posisjon som gruppe.

Informantenes fortellinger viser at man som same er vant med å møte fordommer, stereotypier og forestillinger fra ikke-samer. Samtidig påpekes det også at heller ikke samer er fordomsfrie. Innad i samiske miljøer eksisterer det en problematikk som handler om hvem som har definisjonsmakt til å bestemme hvem som er innenfor og hvem som er utenfor, og om det finnes samer som er mer ekte enn andre. Informantene påpeker at de ønsker åpne definisjoner av hvem som er samer, og at det må være opp til hver enkelt å bestemme om de er det eller ikke. Likevel utfordres denne selvbestemmelsen av bildene og forestillingene som presenteres i allmennheten – gjennom media, undervisning, turisme, i møtet med ikke-samer og innad i samiske miljøer.

”Det samiske er i vinden”

Det må poengteres at ikke alle samer opplever det som problematisk å ha en samisk identitet. Det er heller ikke hovedinntrykket jeg sitter igjen med etter intervjuene med informantene. Selv om mange har opplevd ubehagelige episoder eller fremhever at det er store kunnskapshull om samiske forhold blant befolkningen, er informantene stolte av sin samiske identitet og bakgrunn. Mange opplever også å få positive tilbakemeldinger på sin kulturbakgrunn. Flere har presisert at de gjerne vil bidra til å fortelle om og forklare dagens samiske forhold til omverdenen.

Blant annet fremhever Erik at han føler at det er lettere og mer positivt å være same nå, fordi ”det samiske er i vinden”: ”Nå føler jeg meg jo *veldig* samisk, jeg føler liksom en ČSV-person inni meg, som driver på og roper liksom... Det *kan* jo være fordi jeg føler at det samiske er litt i vinden nå i vinter”. Jeg tolker en ČSV-person i denne sammenheng som en person som er opptatt av og som tydelig ønsker å vise sin samiske tilhørighet. Jeg spør han om på hvilke måter han mener at det samiske er i vinden. Han svarer: ”Ja, for eksempel det at... Altså Kautokeino-opprøret. Bare det at folk... At alle drar for å se på den. [...] At det er

noe positivt, og ikke noe negativ vinkling på det samiske”. Erik påpeker også at han har hatt en følelse av å bli sett ned på av ikke-samer, men at han har blitt nødt til å endre oppfatning ettersom han stadig oftere møter mennesker som er positivt innstilt til det samiske. ”Jeg har liksom alltid hatt litt sånn der følelse av at... [...] Alle liksom ser *ned* på samer. Men så har jeg innsett at det er jo faktisk ikke tilfelle. Altså, folk er jo åpen for... Litt sånn samiske ting også.” Lars forsøker å oppsummere hvordan han opplever å være ung same i dag, og han sier at han tror at folk ønsker å høre til, og at flere derfor ser på det å være same som noe positivt. Han sier at han tror at denne generasjonens unge samer ikke lenger opplever det samme trykket som foreldregenerasjonen gjorde, og at det derfor er lettere å kreve en plass:

Och så tror jag på nåt sätt kanske att, ja... Vår generation... Även fast vi kanske alla har vuxit upp på lite olika sätt, men att det är... Det inte är det här trycket nått mer. Att man har tagit bort den där skamkänslan. Och då tror jag att... [...] Samerna kanske vill ta lite mera plats. Nu, liksom, och... Höja rösten lite. Och *visa* sig mer. [...] Och fler folk vågar att stå för det.

Helena tror også at det har blitt mer positivt å være same i dag, men hun advarer mot å eksotifisere det samiske. Hun sier: ”Jeg tror at det er positivt at det trekkes frem på en måte. Men jeg tror at man samtidig må være forsiktig å ikke... [...] Igjen, dramatisere det. Å gjøre det til noe eksotisk og spennende. For det er jo bare en del av... Holdt på å si, det er jo bare en kultur, det også”. Jeg tolker dette i samsvar med Helenas innledende utsagn om at ”samer ikke bare er samer”, men ”vanlige” mennesker også. Siri fremhever at hun i tillegg til alle de som mangler kunnskap, også har møtt mange som er reflekterte og vet mye om samer. Hun sier at disse “[...] visste at vi var helt som vanlig, bare at... At visse ting er annerledes, skulle jeg til å si, som skiller seg veldig mye ut”. Hennes poeng er at samiske ungdommer stort sett er som andre ungdommer, med alle de variasjoner det innebærer. Andre av informantene påpeker også at de innimellom blir positivt overrasket over hva folk vet. Informantene er vant til å måtte besvare spørsmål og bli møtt med stereotype forestillinger. Samtidig viser deres erfaringer også at det eksisterer en interesse for å lære mer om samiske forhold, selv om kunnskapen i mange tilfeller er mangelfull.

Sara synes det er fint å være same. Hun mener også at samiske jenter er mer modne enn andre jenter. Hun sier: ”Det er veldig fint. Det er det jo. [...] Altså, jeg synes faktisk at samiske jenter, de er mye mer modne enn andre jenter. Tror jeg. [...] Altså, de har noe å forholde seg til. De har en identitet som kanskje ikke andre unge jenter har”. Kanskje kan man se denne ”modenheten” som Sara snakker om, som en slags selvbevissthet, som aktualiseres i

større grad for samiske unge enn for andre norske ungdommer. Å jevnlig bli konfrontert med sin bakgrunn, og å måtte forsvare å forklare den, gir for mange en økt bevissthet om egen identitet, slik eksemplene i kapitlet viser.

Helenas stemme fikk innlede dette kapitlet. Hun sier at samer er vanlige mennesker også, de er ikke bare samer. Jeg tolker det som om frustrasjonen over å måtte svare på spørsmål som tar utgangspunkt i at samer er fremmede, annerledes og eksotiske, nettopp bunner i en følelse av å bli gjort til en annen type mennesker gjennom spørsmålene og fordommene. Siri poengterer at samiske ungdommer er helt som vanlige ungdommer, samtidig som de har noe annet i tillegg. Det samme sier Fredrik, når han skal beskrive en samisk ungdom: ”Är han i renskötelsen, är han ju precis som alla andra ungdomar, fast... Då kanske han har det där ansvarsområdet. Då måste han till skogen nån gång då och då. Men annars är det ju bara som en helt vanlig ungdom”. I mange tilfeller er dette ”noe i tillegg” noe som er tydelige og synlige markører, som for eksempel kofta, reindrifta eller språket, og som derfor lett tar fokuset fra og utkonkurrerer likhetene.

Samtidig med at informantene trekker frem at de stort sett er som andre ungdommer, fremhever likevel flere av dem at de helst ønsker seg en partner med samisk bakgrunn fremfor en ikke-samisk kjæreste. Maria sier at blir man forelska, så blir man forelska, men påpeker: ”[...] Det gjør jo visse ting veldig mye enklere da”. Henrik sier at det ikke er så viktig for han å ha en samisk kjæreste, men at det ville være morsomt og enklere: ”Det är så... Tar så lång tid att sätta sig in i hur det är att vara... För nån som inte är det”. Marit sier at dersom man kunne velge hvem man ble forelsket i, så hadde hun nok villet at det skulle være en same: ”För att... Ja, man har lite samma tankesätt, så man ska inte... Alltså, kanske inte förklara allt som är självklart för mig”. Maja mener det samme: ”Alltså, jag kan känna... Att jag vill gärna ha någon som har ett samisk påbrå. [...] Förr mig känns det mer naturligt, för att då förstår han precis vad jag känner. Och han har upplevt samma saker som mig”. Sofia synes ikke det er så viktig at en partner må være same, men påpeker: ”[...] Han måste ju ändå tycka om min kultur och acceptera många grejer”. Siri vil at en partner skal være samisk, fordi hun selv har foreldre som begge er samiske. Hun fremhever at det er trygt å ha en samisk identitet som den hun har, og ønsker å videreføre det til sine barn. Hun sier: ”Jeg har jo vært så trygg på meg selv hele tiden, fordi jeg har ikke visst om noe annet. [...] Jeg er bare same, så enkelt er det”. Jeg tolker at argumentene for å ønske seg en samisk partner blant annet handler om språkhensyn til fremtidige barn, men også at det dreier seg om at det underletter forståelsen av hverandre i forholdet. Når begge er samer, er det mange ting de slipper å forklare hverandre; erfaringsgrunnlaget og forståelsesrammene er til dels de samme. Selv om det finnes mange

ulike samiske miljøer, er det likevel mange lignende erfaringer. Dette behøver ikke stå i motsetning til at samiske ungdommer oppfatter seg som ”helt vanlige ungdommer”, og selv vektlegger at det er flere likheter enn ulikheter mellom dem og ikke-samiske ungdommer. Samtidig som de poengterer dette, er det for noen likevel enklere å forholde seg til noen som har erfart de samme problemene og utfordringene, og som har den samme kulturelle kunnskapen og forståelsen.

Som den tidligere teoretiske diskusjonen viste, kan man se identitet som noe som dannes og forhandles i en dialektikk og mellom det selvopplevde og det tilskrevne. Det er ikke alltid samsvar mellom den egne oppfatningen og andres, og nettopp det er en del av forhandlingen og noe av det som skaper ubalanse og problemer for de samiske ungdommene. Det er også en del av debatten om definisjonsmakt i samisk sammenheng.

Kapittel 7:

”Jeg er same, og jeg bærer det med stolthet”

Utgangspunktet for oppgaven har vært unge samers forhold til egen kulturbakgrunn, og hvordan etnisk tilhørighet kan aktualisere spørsmål knyttet til identitet og ha noe å si for relasjonene til andre. Jeg spurte innledningsvis om hvordan samiske ungdommer forholder seg til det å være deltakere i det som kan regnes som ulike kulturer eller samfunn, og i hvilke situasjoner det å ha en dobbel tilhørighet blir et tema. Jeg spurte også om den etniske tilhørigheten kunne komme i konflikt med det å være moderne ungdom, og om det er en ressurs eller en hemsko å ha flerkulturell bakgrunn. Jeg ønsket i tillegg å se på hvordan samiske ungdommer kombinerer det som tilskrives en samisk tradisjon, med andre, mer moderne elementer i egen hverdag.

Analysen viser at å være samisk ungdom i dag både kan oppleves som utfordrende og som positivt. Å være moderne samisk ungdom er for mange av mine informanter å være bevisst sitt eget ståsted, sine relasjoner til andre samer og ikke-samer, til fortid og historie, og til sin fremtid. Samtidig opplever de at det også finnes problematiske sider ved det å ha og å forvalte en samisk identitet i dagens samfunn.

Samisk tilhørighet og utfordringer

Å være ung same, byr på en rekke utfordringer, enten man ønsker å vise og å fremheve sin samiske identitet og bakgrunn, eller man motsatt ønsker å skjule og nedtone den samiske tilknytningen. Mennesker som har forlatt, valgt bort, skjult, eller ikke har noe forhold til en samisk identitet, har ikke vært hovedfokuset for oppgaven min. Jeg har søkt, gjennom å snakke med unge personer som selv definerer seg som samer og som reflekterer over dette, å beskrive ulike syn på hvordan det oppleves å være same i ”den moderne verden”.

Informantutvalget har følgelig også preget svarene. For informantene i mitt utvalg er den samiske identiteten noe viktig som aktualiseres og reflekteres over, av og til eller ofte. Dette kan enten være i møtet med andre samer, eller i møtet med ikke-samer. Noen ganger opplever informantene at det å være samisk byr på problemer, konflikter og usikkerhet: Å være same er noe som må forklares, og til og med forsvares. Å være same og ha tilknytning til ulike samiske miljøer, har for flere av informantene enkelte ganger ført til bekymring for fremtiden og frustrasjon over nåtiden. For noen har det å *ikke* være del av et samisk miljø,

eller mangelen på tilknytning vært det som skapte usikkerhet og tvil. Andre ganger er det slik at den samiske bakgrunnen og tilknytningen oppleves som noe som skaper stolthet, fellesskap, trygghet og rikdom. ”Å være samisk er å ha to bein å stå på”, sier Erik. ”Uten det samiske ville jeg vært fattig”, sier Maria.

Å bekymre seg for fremtiden og å være frustrert over tingenes tilstand i nåtiden, kan vanskelig sies å være en samisk kvalitet eller et trekk ved en etnisk identitet. Ei heller å føle at det er trygt å ha et fellesskap. Mennesker grubler og søker mening med tilværelsen, uavhengig av etnisk identifikasjon. Nettopp det å oppleves, fremstilles og behandles som kvalitativt forskjellige fra andre mennesker, er noe av det informantene fremhever som det mest problematiske, og det som fører til mest hodebry ved det å være same. Samtidig som det å være del av en etnisk gruppe kan betraktes som å være et omvendt kjøleskap, slik Thomas Hylland Eriksen uttrykker det, ettersom man skaper varme innad og kulde utad (Eriksen 2008:8), ønsker ikke informantene å fremstille seg selv som ekskluderende overfor de som ikke er samer. 1980-tallets ČSV-generasjon ønsket å skape en avstand til alt det norske (og svenske), for slik å dyrke frem det rene, ekte og tapte samiske. Dette var en prosess som også var med på å bygge bilder av hvem som var same og hva som var samisk, og der mange samer følte at de måtte ta stilling, og velge å være *enten* samisk *eller* norsk (Gaski 2000:94f). I dag er ikke skillene mellom norsk/svensk og samisk det viktigste for samiske ungdommer, ei heller det mest aktuelle for å beskrive sin egen situasjon. Siri var en av de som sterkest og tydeligst uttrykte det jeg har tolket ut fra samtaler med flere av informantene: ”Mange ganger så synes jeg at folk liksom vil enten skjule at de er samer, eller at de er norske, og det synes jeg blir litt dumt, for de burde jo egentlig være stolt av begge delene”. Mine informanter er både norske, svenske og samiske, og deres identitet preges av at de er fleksible og refleksive når det gjelder hvem de er, og i hvilke sammenhenger de uttrykker ulike sider ved identiteten.

Deltakelsen i et etnisk fellesskap handler likevel ofte om forhandling av grenser og om definisjonsmakt. For hvem skal det omvendte kjøleskapet gjelde? Og hvem bestemmer? Enkelte deler av den samiske tilknytningen, tilhørigheten, bakgrunnen eller identiteten, er markører som visuelt er synlige for andre, eller som skiller seg ut på andre måter, som for eksempel reindrift, kofte, språk eller et ”samisk” etternavn. Diskusjonen om plass i et samisk fellesskap kan i slike tilfeller være lettere, ettersom markørene kan fungere som legitimering av en berettiget plass i varmen. De som ikke er i besittelse av slike markører, må argumentere grundigere for sin samiskhet. Informantene ønsker en åpen definisjon av hvem som er same, og påpeker at det ikke handler om hvem som snakker samisk, går i kofte eller driver med rein. ”Er man same, så er man same”, og ”man må få være den samene man er”, sies det i

intervjuene. Samtidig aksepteres ikke alltid den åpne definisjonen og de overlappende grensene av samer selv, og heller ikke av ikke-samer. En slik definisjon stemmer ikke alltid med det allmenngyldige bildet av hvem samene er, og dermed opplever informantene også at det kan stilles spørsmålsteget ved deres egen eller andres samiskhet.

Er det vanskelig å være same?

Inger Persson skriver i artikkelen ”Etnisk identitet og postkolonial teori” (2006), om hvordan hun ser en tendens til at samer som ikke passer inn i det allmenne bildet av hvem som er samer, i forskningssammenhenger problematiseres. Hun hevder at de som studerer og skriver om ”moderne” samer, i stor grad fremholder det vanskelige og negative med å være nettopp moderne same. Hun trekker frem hvordan det fokuseres på ambivalens og splittelse, assimilering, stigmatisering og fornorsking (eller forsvensking). Hun mener det er alt for lett å gjøre alle de som ikke passer inn i stereotype bilder av samer, til individer som har problemer med å håndtere sin etniske tilhørighet, og hun stiller spørsmålsteget ved om det virkelig kan være så vanskelig og angstfylt å være same. Som et svar på dette, argumenterer hun for at det kanskje heller kan være slik at disse samene ikke passer inn i forskerens analytiske modell, og at det på denne måten kanskje heller er snakk om et større problem for forskeren enn for de gjeldende personene. Hun foreslår også at det kanskje kan være slik at forskeren eller forfatteren har en forhåndsoppfatning om at det er problematisk og angstfylt å være same uansett, og bare ser dette, uansett om det forholder seg slik eller ikke (Persson 2006:116).

Som allerede nevnt, vil utvalget informanter være med på å prege svarene man får. Hadde jeg valgt å fokusere på de som ønsker å skjule sin samiske identitet, hadde kanskje svarene kunnet tolkes som at det er vanskeligere, mer angstfylt og skamfullt å være same. Hadde jeg valgt kun å snakke med personer som aldri har blitt konfrontert med sin samiskhet, og som aldri har måttet forsvare sin samiske bakgrunn, hadde kanskje svarene kunnet tolkes som at det er lettere å være same. Informantgruppen som ligger til grunn for denne analysen, representerer samer fra mange ulike samiske miljøer, og til sammen har de mange ulike erfaringer og tanker om det å være samer. Likevel er noen temaer gjennomgående, og disse ligger til grunn for de generelle tendensene det her pekes på. Samtidig som man må ta på alvor kritikken fra Persson, og være bevisst hvordan utvalget informanter og intervjutemaer kan påvirke resultatene, må man også ta på alvor det som informantene forteller om sine egne erfaringer og levde liv. Selv om forskerens forforståelse og oppfatning spiller en rolle i forskningssammenhengen, og analysen er en tolkning, må utgangspunktet alltid være det som informantene forteller, uavhengig av om svarene passer inn i en analytisk modell eller ikke.

For noen er en samisk identitet eller tilknytning selvfølgelig, for andre noe skamfullt, og for mange er det noe som vekselvis kan oppleves som både krevende og givende.

Min analyse viser at å være moderne samisk ungdom ikke oppleves som noe som *hovedsakelig* er problematisk og angstfylt for informantene, men som noe ambivalent mellom det problematiske og det ressursfylte, meningsfylte og positive. Samtidig som informantene forteller om utfordringer, usikkerhet, tvil og konflikter, fremhever de også det som gjør dem stolte, glade, selvsikre og fulle av pågangsmot. Informantene fremstår ikke først og fremst som ”individer som har problemer med å håndtere sin etniske tilhørighet”, men som personer som reflekterer over sin tilhørighet og sitt ståsted i relasjon til andre. Tidvis opplever informantene at definisjoner av og oppfatninger om samiskhet kan være med på å skape tvil om tilhørigheten eller samiskheten. De fleste opplever også i ulike sammenhenger og ulike grader å måtte forsvare seg selv, sin bakgrunn og rett til å være ”innenfor”. Samtidig som den etniske tilhørigheten eller det å ha en samisk identitet byr på utfordringer, tolker jeg det som at de positive sidene, eller verdien den samiske tilhørigheten har for informantene, i de fleste tilfeller veier opp for de negative sidene eller utfordringene. For mine informanter medfører i alle fall ikke det å ha en samisk identitet eller tilknytning, angst og splittelse, som Persson mener ofte ensidig vektlegges i analyser av moderne samiskhet. Ingen av informantene ønsker å skjule sin samiske tilhørighet, eller ønsker den vekk, til tross for utfordringene de møter. Tvert imot dannes det gjennom intervjuene et inntrykk av ressurssterke og reflekterte ungdommer, som protesterer mot latterliggjøring og undertrykking, som stiller krav til selvbestemmelse og selvpresentasjon, som ønsker å bidra til å skape ny og forbedret kunnskap og forståelse for samiske forhold, som ønsker åpne og mangfoldige samiske samfunn, og som ikke minst setter pris på de ulike sidene av samisk kultur og historie som er en del av deres identitet.

Historien i nåtid og fremtid

Den samiske historien spiller en rolle for følelsen av en samisk identitet, for mange av de samiske ungdommene. Nåtidens mennesker inngår i en dialog med historien, og henter forstand og forklaring der, skriver Torunn Selberg i artikkelen ”Tradisjon, kulturarv og minnepolitikk” (2002:12). For informantene er den samiske historien forklaringen på mange av de utfordringene de opplever å ha i dag. ”Historiens bitterhet”, kalte Erik det. For mange av informantene har historien satt spor – ikke ved at de selv har opplevd det som fortelles, men ved at det har festet seg hos dem gjennom foreldre og besteforeldres formidling av ”det

som skjedde”. Det er kanskje “[...] inte riktig vad hon har sagt, men det hon *inte* har sagt”, sier Lars. Gjennom moren har også han opplevd historien, og den har satt sine merker på han.

Historien og de fortidige hendelsene har ringvirkninger, en kontinuitet til nåtiden, men også til fremtiden. Gjennom tolkninger av, oppgjør med og protester mot fortiden i nåtiden, staves også veien ut for den samiske fremtiden. Etnologen Jan Garnert hevder at behovet for ”røtter”, en historisk identitet, nærmest er et universelt fenomen (Garnert 1994:87). Han mener at mennesker organiserer sitt verdensbilde i en horisontal linje, i rommet, og i en vertikal linje, i historien. Den horisontale linjen går mellom de faste punktene i hverdagen som konstituerer nåets nettverk. Den vertikale linjen måles i år og generasjoner, og har tiden som målestokk. Han påpeker at historien kan løftes frem som en forklaring, som et argument eller innimellom som en sydebukk for nåets hendelser (Garnert 1994:87). Garnert påpeker at livslinjene kan forstås som sentrale deler av en kulturell kompetanse (Garnert 1994:88).

Å kjenne til historien, er absolutt en del av den samiske kulturelle kompetansen. Uten kjennskap til ”den samiske historien”, mangler man også deler av det som definerer og konstituerer den kulturelle tilhørigheten og det samiske fellesskapet. Forståelsen av den samiske nåtiden og fremtiden bygger på den samiske fortiden. Ved å kjenne den samiske historien, kan samiske ungdommer plassere seg inn i en sammenheng, der symboler og kulturelementer som for eksempel kofte og språk gis mening og funksjon. Selberg mener at fortiden kan brukes for å skape håp i fremtiden, og at den er argument og gir legitimitet. Den kan brukes både til å leke seg med, og til å skape betydning og mening, identitet og fellesskap, hevder hun (Selberg 2002:10). Dette kommer blant annet til uttrykk i de samiske ungdommenes liv, gjennom bevaring og revitalisering av tradisjoner, skikker og symboler. Fordommer og kunnskapsmangel forklares også med fortidens hendelser. Det er likevel ikke fokuset på fortiden og det tunge ved den samiske historien som er det mest sentrale, men tanken om en felles bakgrunn og en felles historie som knytter alle samer til hverandre, til et samisk fellesskap. Informantene har tro på at samisk språk og kultur går en lys tid i møte, til tross for utfordringene som finnes. ”Den samiske historien” er til stede i de unge samenes liv som narrativer, eller som bilder av hvordan det samiske fellesskapet eksisterer og har bestått på tross av utfordringer og undertrykking.

Så trekkes noen tråder...

De samiske ungdommene i min undersøkelse forholder seg til, vektlegger ulike sider ved, og uttrykker sin samiske identitet på forskjellige måter og i ulike grader. På tross av ulikhetene, er det likevel mye som er felles, noe oppgaven har vist. I kapittel 3 diskuterer jeg hvordan

samisk turisme og kommersialisering er komplekse problemstillinger, og hvordan det mobiliserer samisk ungdom til protest og krav om å bli hørt og respektert. Turismens stereotype, eksotiske og til dels latterliggjørende bilder av samiskhet aksepteres ikke, og samiske ungdommer peker på at disse bildene påvirker den samiske identiteten og det samiske selvbildet. De unge samene krever å få være med på å bestemme hvordan samiskhet skal formidles til andre, og de mener det er utnytting når ikke-samer tjener penger på å vise frem og formidle feilaktige bilder av samiskhet. Ungdommenes krav om rett til selvbestemmelse og selvpresentasjon, finner støtte i og legitimeres av urfolkskonvensjonen.

I kapittel 4 diskuterer jeg hvilken betydning kofta, klesdrakt og symbolbruk har for unge samer i dag. Kofta er en kompleks identitetsmarkør, og den kan ha ulike funksjoner og betydninger. Jeg viser hvordan kofta og koftebruk i tradisjonell form oppleves som betydningsfull, samtidig som koftebruk også kan oppleves som problematisk. Ved å bruke kofte, opplever ungdommene i mange tilfeller å bekrefte allerede eksisterende stereotypier om samiskhet. Diskusjonen viser at koftas status, bruk, betydning og funksjon, påvirkes av det sosiale klimaet, og av moter og trender. I tillegg fungerer den som inspirasjon til å finne nye måter å uttrykke samisk identitet og tilhørighet på, en nytenking av tradisjoner og grunnlag for en samisk mote. De samiske ungdommene vektlegger kofta som en betydningsfull del av samisk historie og tradisjon, og den blir tolket inn i en moderne kontekst, hvor den endres og tilpasses dagens situasjoner, og gir inspirasjon til ny bruk av gamle symboler.

I kapittel 5 viser jeg hvordan de samiske ungdommene mener at språket er en sentral del i det å ha en samisk identitet. De som er i besittelse av språkkompetanse og har et samisk språk som morsmål, uttrykker at det er en fordel for dem, en berikelse de setter pris på, og noe som er med på å definere deres samiskhet og markere tilhørighet. Informantene som ikke har et samisk språk som morsmål, eller som føler de ikke kan det godt nok, fremhever at de synes det er svært synd, og at de skulle ønske de kunne språket (bedre). Mange av informantene har opplevd utfordringer og nederlag knyttet til det å få tilfredsstillende opplæring i og på samisk. Felles for alle er et ønske om å styrke og bevare samisk språk, og mange bruker krefter på å forbedre språkferdighetene i relativt voksen alder. Mange påpeker også at de ønsker å snu trenden, der det å snakke samisk har vært noe skamfullt, og gjøre en innsats for å lære sine egne, fremtidige barn å snakke samisk, selv om de selv ikke behersker språket til fulle.

I kapittel 6 diskuterer jeg hvordan fordommer og kunnskapsmangel er med på å bestemme hvem som har definisjonsmakten over hvem som er same og hvem som ikke er det, og hvordan det får følger for tilhørighet og identitet. Bilder og forestillinger om ”den ekte samen” eksisterer, og er noe informantene må forholde seg til, i møte med både samer og

ikke-samer, og er noe av det informantene uttrykker som det vanskeligste ved å være ung same. Fordommer og kunnskapsmangel er med på å skape avstand til de som uttrykker disse, og genererer også en følelse av å høre mer "hjemme" med andre samer som har lignende erfaringer. Også innad i samiske miljøer knives det om hvem som har definisjonsmakten, og informantene har opplevd å bli møtt med holdninger om at enkelte former for samiskhet er bedre enn andre. Samtidig mobiliserer fordommer og kunnskapsmangel også et ønske om å forklare og rette opp de feilaktige inntrykkene og forestillingene.

Oppgaven reiser spørsmål og berører temaer som fortjener videre diskusjon. Blant annet vil det videre være viktig å se på hvilke utfordringer samisk kultur må forholde seg til når det gjelder turisme, kommersialisering og modernisering. Hvordan påvirkes samisk identitet av at samisk kultur i mange tilfeller blir en salgsvare? Jeg har antydnet noen svar på spørsmålet, men urfolksdeklarasjonens stadfestelse av urfolks rett til selvbestemmelse over, og til å tjene på, egen kultur, åpner for en langt større diskusjon.

Hvordan den etniske tilhørigheten gir inspirasjon til kreativ utfoldelse, formidling og markedsføring, som for eksempel i samisk kunst, musikk, litteratur og mote, vil være interessant. Mine informanter forteller om et forhold til samisk identitet som noe positivt, som de ønsker å fremheve, men gjerne gjennom moderne kanaler der også annen ungdomsidentitet kommer til uttrykk. Gjennom arbeidet har jeg sett tendenser til at nytenking av tradisjonelle samiske elementer, også smelter sammen med perspektiver og tanker om bærekraftig utvikling, miljø og ansvarlig kommersialisering.

Videre kan det være aktuelt å undersøke om, og i så fall hva, samiske ungdommer har til felles med ungdommer fra andre minoritetskulturer. Møter de noen av de samme utfordringene? Finnes det i så fall plattformer der utveksling av erfaringer kan gjøres? Samtidig blir det interessant å se på hvordan de samiskspråklige revitaliseringsprosessene fungerer, og om resultatet blir at flere barn kommer til å snakke samisk. De samiske språkernes status er i endring, og det vil være viktig å undersøke hva slags tilpasninger og endringer som må gjøres for å puste liv i, og gjøre de samiske språkene levedyktige i vår tid, og om det i det hele tatt er mulig.

Sist, men ikke minst, berører oppgaven problematikk knyttet til kunnskapsmangel. Uten forbedret kunnskap om samiske forhold, både blant folk flest (både i og utenfor samiske miljøer), i offentlig forvaltning, skolesektor og hos myndighetene, opplever informantene at det til tider er tøft å være unge samer. Hva slags konsekvenser får dette for helse og trivsel for den samiske befolkningen, og hvordan påvirker det samhold og konflikter i ulike områder med så vel samisk som ikke-samisk befolkning?

Avsluttende betraktninger

Innledningsvis i oppgaven kommenterte jeg at det ville bli interessant å se hvorvidt de samiske ungdommenes meninger og holdninger rundt bakgrunn, identitet og fremtid var like forskjellige som utdanningsvalgene de hadde tatt. Svaret på dette må, ut fra mine tolkninger bli nei. Samtidig som intervjuene er individuelle, og derfor også uttrykker informantenes personlighet, var det flere temaer som gikk igjen og som engasjerte hos samtlige, uavhengig av utdanningsvalg. Noe tydelig skille mellom samene ved Universitetet i Oslo og samene ved Samernas Utbildningscentrum i Jokkmokk, kan jeg ikke trekke, selv om jeg kanskje kan litt større kreativitet og engasjement når det gjelder nytenking i bruken av tradisjonelle klesplagg hos de som driver med duodje.

Gjennom oppgaven har det blitt tydelig at unge samers doble eller flerkulturelle tilhørighet til det samiske og til det norske/svenske, ofte aktualiseres i relasjoner til både samer og ikke-samer. Å være same eller å ha samisk bakgrunn og tilknytning, blir ofte et tema når bakgrunnen og tilknytningen må forklares for de som ikke vet noe, eller nok, om samiskhet. Det samme skjer når samiskheten må forsvares overfor de som ikke aksepterer informantens måte å være same på, eller når han eller hun ikke passer inn i andres bilde av hva det vil si å være same. I tillegg aktualiseres tilhørighet som noe positivt knyttet til det å ha et samisk fellesskap.

Jeg stilte videre spørsmålet om den etniske tilhørigheten eller tradisjonelle verdier kunne komme i konflikt med det å være moderne ungdom, og om det er en ressurs eller en hemsko å ha flerkulturell bakgrunn. Intervjuene viser at den etniske tilhørigheten og tradisjonene for ungdommene selv ikke oppleves som en motsetning til det å være moderne ungdom. De tilfellene hvor tradisjon og tilhørighet fremheves som problematisk, er gjerne i de tilfellene hvor de samiske ungdommene må forsvare sin samiske bakgrunn. For informantene selv er tradisjoner og historie derimot viktige i dannelsen og opprettholdelsen av en samisk identitet, og flere av informantene fremhever samiske tradisjoner som en berikelse i deres liv, som noe ekstra de ikke ville hatt dersom de "bare" var norske eller svenske. Tradisjonene er med på å forsterke følelsen av en samisk tilhørighet, og står ikke som en motsetning til å være norsk/svensk og moderne. I mange sammenhenger tilpasses tradisjoner og tradisjonelle elementer slik at de kan fungere som en subtil markør av etnisk tilhørighet, eller som samisk kultur, tradisjon og historie uttrykt i et moderne språk.

Eriksen påpeker at selv om gruppeidentitetene skaper grenser og forskjeller, er likhetene mellom dem mye mer påtagelige enn forskjellene, og at motpolene er iøynefallende og fotogene, mens gråsonene vokser i det stille og bryter ned grensene. Hans sluttpoeng er at

det finnes mer både-og enn enten-eller i verden (Eriksen 2008:221f). Oppgavens utgangspunkt var å undersøke hvordan unge sameer forholder seg til å være deltakere og aktører i et moderne samfunn, med den etniske identiteten som grunnlag. Jeg spurte om det var konfliktfylt å være same og leve i et moderne samfunn, og i hvilke situasjoner den doble deltakelsen eller tilhørigheten blir et tema. Intervjuene tyder på at informantene i mye større grad oppfatter seg som både-og, enn som enten-eller. De færreste føler at de må ta et valg mellom å være norsk/svensk, og å være same, og de veksler mellom å vektlegge ulike deler av sin identifikasjon eller tilhørighet etter hva som føles mest relevant.

Som allerede poengtert, viser min analyse at det å være samisk ungdom i dag, preges av en ambivalens, en veksling mellom å møte utfordringer på grunn av eller finne styrke i å ha en samisk identitet. Denne ambivalensen kan illustreres ved hjelp av et sitat jeg har hentet fra samtalen med Maja. Hun forteller om hvordan hun møter andres reaksjon på at hun er same: ”[Jag] säger stolt att... Ja, att jag är same och att jag tycker om det, och jag bär det med stolthet.” Tvetydigheten som ligger i uttrykket ”å bære noe med stolthet”, poengterer den samiske identitetens ambivalens. Hun er stolt, men det å være same må ”bæres”. Hva som nøyaktig ligger bak den valgte måten å uttrykke seg på, kan jeg ikke vite. Likevel tolker jeg det som om at det å være same, til dels er preget av en historie som er tilstedeværende i de unge samenes liv. Å være same byr også på en rekke utfordringer. Å være same krever for mange styrke, tålmodighet, refleksivitet og fleksibilitet. Likevel er det ikke ”historiens bitterhet”, som Erik kalte det, eller utfordringene som veier tyngst i formidlingen av en samisk ungdomsidentitet. Maja er same og hun bærer samiskheten – ikke som en byrde, men med stolthet.

Litteraturliste:

- Andersen, Svanhild (2006): "Landskap, forvaltning og samisk identitet". I: *Samisk identitet – kontinuitet og endring*. Vigdis Stordahl (red.). Kautokeino: Samisk institutt, s. 12-34. *Diedut* nr. 3/2006.
- Aukrust, Knut (2005): "Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ". I: *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 219-242.
- Barth, Fredrik (1969): "Introduction". I: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth (red.). Bergen: Universitetsforlaget, s. 9-38.
- Baumann, Gerd (1999): *The multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York-London: Routledge.
- Bjørklund, Ivar (2000): *Sápmi – en nasjon blir til*. Tromsø: Tromsø museum, Universitetet i Tromsø.
- Christensen, Olav (2001): *Absolutt snowboard: Studier i sidelengs ungdomskulturer*. Oslo: Unipub, Universitetet i Oslo, Historisk-filosofisk fakultet. [Doktoravhandling].
- Dankertsen, Astri (2006): *Men du kan jo snakke frognersamisk. Tradisjon og kulturell innovasjon blant samer i Oslo*. Universitetet i Oslo. [Masteroppgave. Klausulert].
- Ehn, Billy og Orvar Löfgren (1996): *Vardagslivets etnologi. Refleksjoner kring en kulturvetenskap*. Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur.
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg (2006): *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax Forlag.
- Eriksen, Thomas Hylland (2004): "Keeping the recipe: Norwegian folk costumes and cultural capital". I: *Focaal. European Journal of Anthropology*, nr. 44, 2004, s. 20-34.
- Eriksen, Thomas Hylland (2007): "Mangfold versus forskjellighet". I: *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning*. Øivind Fuglerud og Thomas Hylland Eriksen (red.). Oslo: Pax forlag, s. 111-132.
- Eriksen, Thomas Hylland (2008): *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid*. Oslo: Aschehoug.
- Esborg, Line (2005): "Feltarbeidets mange samtaleformer". I: *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 91-107.
- Evjen, Bjørg og Lars Ivar Hansen (red.) (2008): *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historiske perspektiv*. Oslo: Pax forlag.
- Flemmen, Anne Britt og Britt Kramvig (2008): "Møter: Sammenstøt av verdier i samisk-norske hverdagsliv". I: *Verdier*. Oddbjørn Leirvik og Åse Røthing (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s. 101-119.
- Gáldu Čála. Tidsskrift for urfolks rettigheter*, nr. 1, 2008.
- Garnert, Jan (1994): *I dialog med historien. Om samtid och sjöfartshistoria i skärgårdsbyn Marum*. Borås: Sjöhistoriska museet.
- Gaski, Lina (2000): "Hundre prosent lapp?" *Lokale diskurser om etnisitet i markebygdene i Evenes og Skånland*. Kautokeino: Nordisk Samisk institutt og Universitetet i Tromsø. *Diedut* nr. 5/2000.
- Gaup, Kåren Elle (2006): "Historie, minne og myte i moderne samisk identitetsbygging". I: *Samisk identitet – kontinuitet og endring*. Vigdis Stordahl (red.). Kautokeino: Samisk institutt, s. 85-98. *Diedut* nr. 3/2006.
- Giddens, Anthony (1997): *Modernitetens konsekvenser*. Oslo: Pax Forlag.
- Guttorm, Gunvor (2006): "Den samiske drakten i historiens løp". I: *Norsk bunadleksikon. Alle*

- norske bunader og samiske folkedrakter*, bind 3. Bjørn Sverre Hol Haugen (red.). Oslo: N. W. Damm & Søn, s. 198-228.
- Hansen, Lars Ivar og Bjørnar Olsen (2004): *Samenes historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Haugen, Bjørn Sverre Hol (2006): *Norsk bunadleksikon. Alle norske bunader og samiske folkedrakter*, bind 3. Bjørn Sverre Hol Haugen (red.). Oslo: N. W. Damm & Søn.
- Hjorthol, Lars Martin (2006): *Alta. Kraftkampen som utfordret statens makt*. Oslo: Gyldendal akademisk forlag.
- Hovland, Arild (1996): *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. 2. opplag. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Hovland, Arild (1999): *Moderne urfolk – lokal og etnisk tilhørighet blant samisk ungdom*. Oslo: NOVA. Rapport nr. 11/1999.
- Hætta, Odd Mathis (2002): *Samene. Nordkalottens urfolk*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Jacobsen, Christine M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax Forlag.
- Jernsletten, Nils (2002): "Samisk språk i dagens samfunn – behov og muligheter". I: *Samiska i ett nytt årtusende*, ANP 2002:717. Endre Mørck og Tuomas Magga (red.). København: Nordiska ministerrådet, s. 86-90.
- Josefsen, Eva (2006): *Selvopplevd diskriminering blant samer i Norge*. Alta: Norut NIBR Finnmark.
- Kjeldstadli, Knut (2003): *Norsk innvandringshistorie*, bind 1, 2 og 3. Knut Kjeldstadli (red.). Oslo: Pax forlag.
- Kåks, Helena (2007): *Mellan erfarenhet och förväntan. Betydelser av att bli vuxen i ungdomars livsberättelser*. Linköping: Linköpings universitet.
- Magga, Ole Henrik (2002): "Samisk språk – en oversikt". I: *Samiska i ett nytt årtusende*, ANP 2002:717. Endre Mørck og Tuomas Magga (red.). København: Nordiska ministerrådet, s. 9-22.
- Mathisen, Stein R. (2000): "Kulturens materialisering – en innledning". I: *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*. Stein R. Mathisen (red). Bergen: Høyskoleforlaget, Norges forskningsråd, Program for kulturstudier, s. 9-24.
- Mulk, Inga-Maria (1999): "Förord". I: *Dräkt. Rapport från seminarium vid Åjtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 15-17 oktober 1996*. Jokkmokk: Åjtte, Svenskt Fjäll- och samemuseum. *Duoddaris* nr. 15.
- Nuorat. Tidningen för samisk ungdom*, nr. 2/2009.
- Nystad, Inger Marie Kristine (2003): *Mannen mellom myte og modernitet*. Nesbru: Vett & Viten.
- Olstad, Lisa (2008): "Nytt liv til trua språk". I: *Gemini. Forskningsnyheter fra NTNU og SINTEF*, nr. 2/2008, s. 22-23.
- Persson, Inger (2006): "Etnisk identitet och postkolonial teori". I: *Samisk identitet – kontinuitet og endring*. Vigdis Stordahl (red.). Kautokeino: Samisk institutt, s. 114-126. *Dieđut* nr. 3/2006.
- Pettersen, Torunn (2006): "Etnisk identitet i offisiell statistikk – noen variasjoner og utfordringer generelt og i en samisk kontekst spesielt". I: *Samisk identitet – kontinuitet og endring*. Vigdis Stordahl (red.). Kautokeino: Samisk institutt, s. 53-84. *Dieđut* nr. 3/2006.
- Pettersson Robert og Arvid Viken (2007): "Sami perspectives on indigenous tourism in northern Europe: commerce or cultural development?" I: *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*. Richard Butler og Tom Hinch (red.). Amsterdam: Butterworth-Heinemann, s. 176-187.
- Rosmer, Tilde (2005): "Bedre føre var... om det å forberede seg til feltarbeid". I:

- Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer.* Anders Gustavsson (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget, s.49-72.
- Sáminuorat. Tidningen för samisk ungdom*, nr. 1, 2, 3, 4/2008.
- Samiska i ett nytt årtusende* (2002): Endre Mørck og Tuomas Magga (red.), ANP 2002:717. København: Nordiska ministerrådet.
- Selberg, Torunn (2002): "Tradisjon, kulturarv og minnepolitikk. Å iscenesette, vandre i og fortelle om fortiden". I: *Historien in på livet. Diskussjoner om kulturarv og minnespolitikk*. Anne Eriksen, Jan Garnert og Torunn Selberg (red.). Lund: Nordic Academic Press, s. 9-28.
- Simonsen, Anne Hege (2007): "Ekte samer" – ambivalente avisfortellinger". I: *Mistenkelige utlendinger. Minoriteter i norsk presse gjennom hundre år*. Elisabeth Eide og Anne Hege Simonsen (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 27-48.
- Smith, Anthony D. (2003): *Nationalisme. Teori, ideologi og historie*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Stordahl, Vigdis (1998): *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi Girji.
- Stordahl, Vigdis (2006): "Innledning". I: *Samisk identitet – kontinuitet og endring*. Vigdis Stordahl (red.). Kautokeino: Nordisk Samisk institutt. *Dieđut* nr. 3/2006, s. 7-11.
- Thorbjørnsrud, Berit (2005): "Feltarbeid: En personlig reise til økt innsikt". I: *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget, s.19-48.
- Thorsen, Liv Emma (1993): *Det fleksible kjønn. Mentalitetsendringer i tre generasjoner bondekvinner, 1920-1985*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Todal, Jon (2007): *Samisk språk i Svahken Sijte. Sørsamisk vitalisering gjennom barnehage og skule*. Kautokeino: Nordisk Samisk Institutt. *Dieđut* nr. 1/2007.
- Varsi, Hans-Erik (1992): *Reiseliv i samiske områder*. Kautokeino: Nordisk Samisk Institutt. *Dieđut* nr. 6/1992.
- Viken, Arvid (2000): "Turismens essensialiserende effekt – samisk kultur i lys av en tiltakende turisme". I: *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*. Stein R. Mathisen (red). Bergen: Høyskoleforlaget, Norges forskningsråd, Program for kulturstudier, s. 25-52.
- Wallerström, Thomas (2006): *Vilka var först? En nordskandinavisk konflikt som historisk-arknologisk dilemma*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Walton, Stephen (2006): "Språkleg normalitet". I: *Normalitet*. Thomas Hylland Eriksen og Jan-Kåre Breivik (red). Oslo: Universitetsforlaget, s. 203-226.
- Åhrén, Christina (2006): *År jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*. Umeå: Umeå universitet, Institutionen för kultur och medier. [Licentiatavhandling]
- Åhrén, Christina (2008): *År jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*. Umeå: Umeå universitet, Institutionen för kultur- och medievetenskaper/Etnologi. [Doktoravhandling]

Internett:

- Aftenposten (31.1.2008): *Vil ikke kalles lapp*. URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article2228250.ece>. [Lesedato 20.2.2009].
- Aftenposten (23.1.2009): *Skammen ut av skapet*. URL: <http://www.aftenposten.no/amagasinet/article2881555.ece>. [Lesedato 23.1.2009].
- Arbeids- og inkluderingsdepartementet (2007a): *ILO-konvensjonen om urfolks rettigheter*.

- URL:
http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/tema/andre/Internasjonalt_urfolksarbeid/ILO-konvensjonen-om-urfolks-rettigheter-.html?id=487963. [Lesedato 14.11.2007].
- Arbeids- og inkluderingsdepartementet (2007b): *Hvem er urfolk?* URL:
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/tema/Samepolitikk/Hvem-er-urfolk.html?id=451320>. [Lesedato 2.12.2007].
- Arbeids- og inkluderingsdepartementet (2007c): *Spørsmål og svar*. URL:
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/kampanjer/samepolitikken/Sporsmal-og-svar.html?id=461305#Hvem+er+same?>. [Lesedato 2.12.2007].
- Denim Demon. URL: <http://www.denimdemon.se>. [Lesedato 10.7.2009].
- Denim Demon (2009a): *Collection*. URL: <http://www.denimdemon.se/collection.aspx>. [Lesedato 10.7.2009].
- Denim Demon (2009b): *Project Ware Outs*. URL: <http://www.denimdemon.se/project.aspx>. [Lesedato 10.7.2009].
- Denim Demon (2009c): *About Us*. URL: <http://www.denimdemon.se/aboutus.aspx>. [Lesedato 10.7.2009].
- Hjermann, Reidar (2009): *Samefolkets dag sett med barneøyne*. URL:
http://www.barneombudet.no/kommentar_/2009/samefolket. [Lesedato 1.10.2009].
- Huui Design. URL: <http://www.huui.no>. [Lesedato 10.7.2009].
- Huui Design (2009a): *Produkter*. URL: <http://huui.no/products-page/>. [Lesedato 10.7.2009].
- Infonuorra Sápmi (2009): *Kunnskapsløftet og Kunnskapsløftet – samisk*. URL:
<http://www.infonuorra.no/utdanning/kunnskapsloftet-och-kunnskapsloftet-samisk-article12683-19.html>. [Lesedato 2.11.2009].
- Johansen, Ulf (2007): "Er samene urbefolkning?". URL:
<http://www.nordlys.no/debatt/ytring/article2581906.ece>. [Lesedato 2.12.2007].
- Karasjok kommune (2009): *De samiske samlinger*. URL:
<http://www.karasjok.kommune.no/document.aspx?uid=665&title=De%20samiske%20samlinger>. [Lesedato 10.7.2009].
- Kultur- og kirke departementet (2008): *Mangfoldsåret. Om mangfoldsåret*. URL:
<http://www.kultureltmangfold.no/om-mangfoldsaret/>. [Lesedato 18.5.2009].
- Lehtola, Veli-Pekka (2006a): "Det fargerike sameland". URL:
<http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=11&giella1=nor>. [Lesedato 20.2.2009].
- Lehtola, Veli-Pekka (2006b): "Språk". URL:
<http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=11&vuolitvuolitsladja=2&giella1=nor>. [Lesedato 29.7.2009].
- Nordisk Samisk Institutt (2008a): *Sami Statistics*. URL: www.sami-statistics.info. [Lesedato 27.10.2009].
- Nordisk Samisk Institutt (2008b): *Sami Statistics. Hvor mange samer er det egentlig?* URL:
<http://www.sami-statistics.info/default.asp?nc=5058&id=110>. [Lesedato 18.5.2009].
- Norsk Rettsmuseum (2009): *Altasaken*. URL:
<http://www.norsk-rettsmuseum.no/a/?id=79&vn=736>. [Lesedato 1.10.2009].
- NRK Nordnytt (30.10.2008): *Lei av å bli misbrukt*. URL:
http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/troms_og_finnmark/1.6287823. [Lesedato 20.2.2009].
- NRK Sámi Radio (28.4.2007): *Samisk ungdom drikker mindre enn andre*. URL:
http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.2333219. [Lesedato 16.7.2009].
- NRK Sámi Radio (13.8.2007): "Puma" glad over samiske Puma-sko. URL:
http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.3182784. [Lesedato 1.10.2009].
- NRK Sámi Radio (22.11.2007): *Nazileder: - Samene bestemmer ikke*. URL:

- http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.4101854. [Lesedato 2.12.2007].
- NRK Sámi Radio (25.4.2008): *Sametinget bør ratifisere urfolksdeklarasjonen*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.5494441. [Lesedato 20.2.2009].
- NRK Sámi Radio (18.9.2008): *Samisk ungdom skal brenne kofter*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6225942 [Lesedato 20.2.2009].
- NRK Sámi Radio (4.11.2008): *Vil verne om samisk kultur*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6293956. [Lesedato 20.2.2009].
- NRK Sámi Radio (3.4.2009): *Samisk på Unescos truet-liste*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6554384. [Lesedato 24.7.2009].
- NRK Sámi Radio (16.6.2009): *Ung, samisk design i vinden*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6654596. [Lesedato 1.10.2009].
- NRK Sámi Radio (6.7.2009): *Vant for andre gang*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6685440. [Lesedato 1.10.2009].
- NRK Sámi Radio (16.8.2009): *Lover at samene skal bli hørt*. URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6733409. [Lesedato 16.8.2009].
- Nuorat (2009): *Tenntrådsfanatikern*. URL: <http://www.nuorat.se/default.asp?pageid=34229>. [Lesedato 1.10.2009].
- Orset, Ole Morten (2007): *Overveldende FN-flertall vedtok urfolksdeklarasjonen*. URL: <http://www.galdu.org/web/index.php?odas=2244&giella1=nor>. [Lesedato 20.2.2009].
- Rovaniemideklarasjonen*. URL: http://www.saamicouncil.net/includes/file_download.asp?deptid=1346&fileid=2939&file=Rovaniemi_deklarasjonen_FINAL.pdf&pdf=1. [Lesedato 20.2.2009].
- Samerådet (2008): *Kulturarvsvecka*. URL: <http://www.saamicouncil.net/?deptid=1318>. [Lesedato 18.5.2009]
- Sametinget (2007): *Samiskt kulturarv*. URL: <http://www.sametinget.se/1967>. [Lesedato 1.10.2009].
- Samiskt Informationscentrum (2008): *Samebyarna organiserar renskötsel*. URL: <http://www.samer.se/1220>. [Lesedato 2.11.2009].
- Skog, Knut (2006): *Samer, urfolk og ILO 169*. URL: <http://www.nordlys.no/debatt/ytring/article1975214.ece?service=print>. [Lesedato 2.12.2007].
- Skålid, Jon Olav (2006): *Samer som hetero, friske og annerledes*. URL: <http://www.forskning.no/artikler/2006/november/1162907584.59>. [Lesedato 17.8.2009].
- Sneakersnstuff*. URL: www.sneakersnstuff.com [Lesedato 19.7.2009].
- Sojtaric, Maja (2008): *Neger, fjellfinn og etniske bastarder*. URL: <http://www.forskning.no/artikler/2008/juni/186030/>. [Lesedato 29.4.2009].
- Statistisk sentralbyrå (2009): *Samer i Norge*. URL: <http://www.ssb.no/samer/>. [Lesedato 1.11.2009].
- Suoma Sami Nuorat (1999): *Image site of protests against exploitation of the native culture in Rovaniemi*. URL: <http://boreale.konto.itv.se/rovaniemi.htm>. [Lesedato 27.10.2009].
- Tromsø Museum – Universitetsmuseet (2009): *Sápmi – en nasjon blir til*. URL: <http://sapmi.uit.no>. [Lesedato 11.5.2009].
- UNESCO (2009): *UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger*. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00206>. [Lesedato 24.7.2009].
- Urfolksdeklarasjonen*. URL: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html>. [Lesedato 27.4.2009].
- Visit Rovaniemi* (2009): *The Heart of Lapland*. URL: http://www.visitrovaniemi.fi/VisitRovaniemi/In_English.iw3. [Lesedato 20.2.2009].

Lover, utredninger og forskrifter:

Grunnloven. Kongeriget Norges Grundlov, given i Rigsforsamlingen paa Eidsvold den 17de Mai 1814.

NOU 1995:6. *Plan for helse- og sosialtjenester til den samiske befolkningen i Norge.* Oslo: Statens forvaltningstjeneste.

NOU 1995:12. *Opplæring i et flerkulturelt Norge.* Oslo: Statens forvaltningstjeneste.

NOU 2002:12. *Rettslig vern mot etnisk diskriminering.* Oslo: Statens forvaltningstjeneste.

NOU 2008:5. *Retten til fiske i havet utenfor Finnmark.* Oslo: Statens forvaltningstjeneste.

Opplæringslova. Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa av 17. juli 1998 nr. 61.

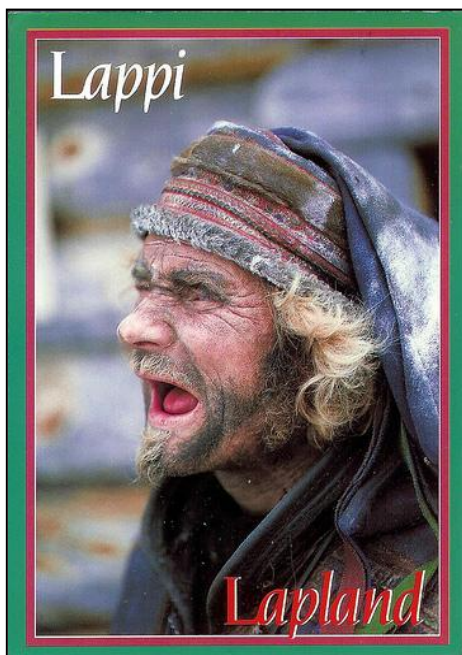
Sameloven. Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold av 12. juni 1987 nr. 56.

St.meld. nr. 55, (2000-2001). Om samepolitikken.

Annet:

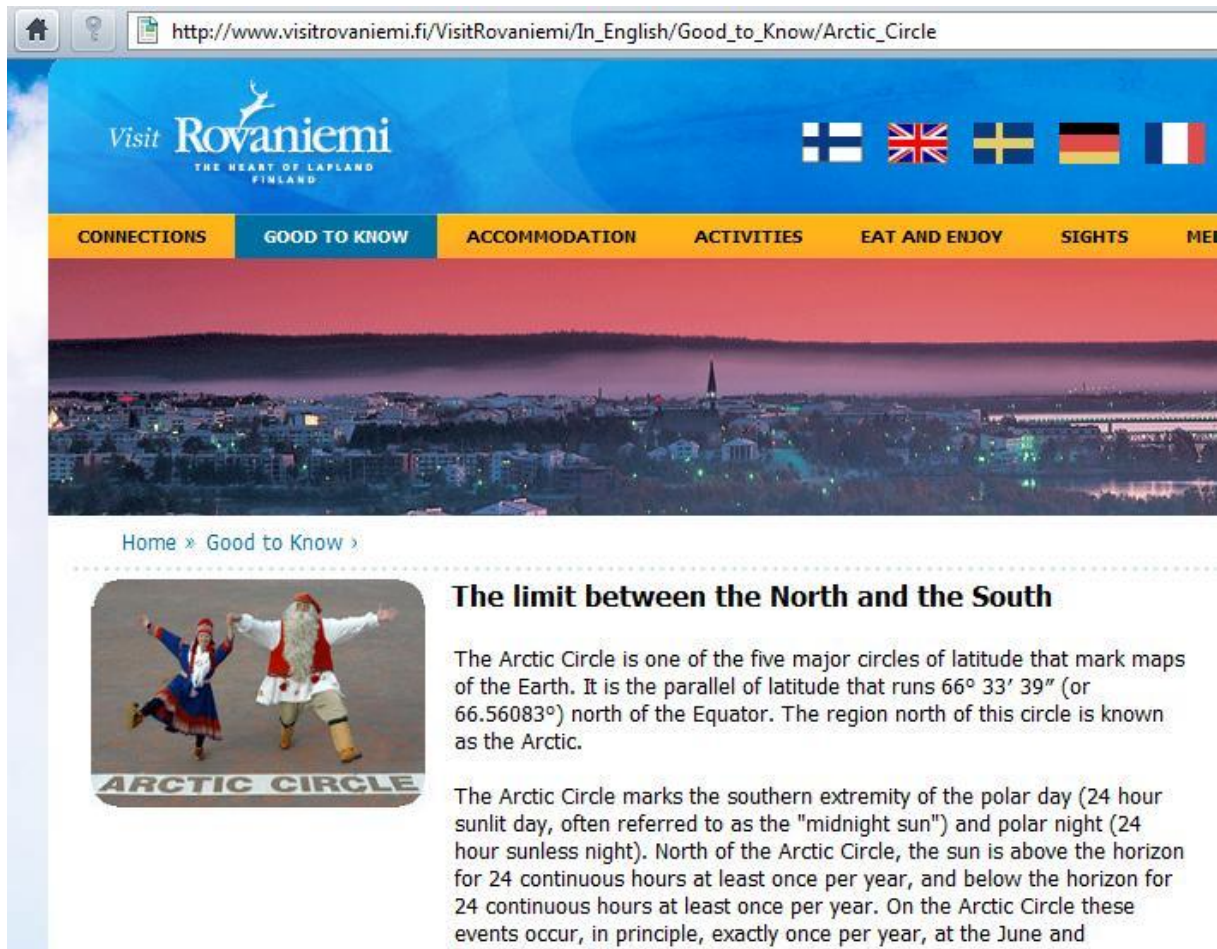
Filmen ”Min mors hemmelighet”. Ellen Lundby Film & Media (2009).

Vedlegg 1:



Bildene viser to spillkort fra en kortstokk, samt et postkort. **Foto: Bildene er hentet fra Suoma Sami Nuorats Internettside *Image site of protests against exploitation of the native culture in Rovaniemi.* URL: <http://boreale.konto.itv.se/rovaniami.htm>.**

Vedlegg 2:



The screenshot shows a web browser window with the URL http://www.visitrovaniemi.fi/VisitRovaniemi/In_English/Good_to_Know/Arctic_Circle. The page header features the 'Visit Rovaniemi' logo with the tagline 'THE HEART OF LAPLAND FINLAND' and flags for Finland, the United Kingdom, Sweden, Germany, and France. A navigation menu includes 'CONNECTIONS', 'GOOD TO KNOW', 'ACCOMMODATION', 'ACTIVITIES', 'EAT AND ENJOY', 'SIGHTS', and 'ME'. Below the menu is a large image of a city at night. The main content area has a breadcrumb trail 'Home » Good to Know »' and a section titled 'The limit between the North and the South'. This section includes an image of two people in traditional Lapland costumes standing on a line labeled 'ARCTIC CIRCLE'. The text explains that the Arctic Circle is one of the five major circles of latitude, located at 66° 33' 39" (or 66.56083°) north of the Equator. It describes the polar day (24-hour sunlit day) and polar night (24-hour sunless night) occurring at this latitude.

Bildet er hentet fra *Visit Rovaniemi – The Heart of Lapland* sine hjemmesider. **Foto: Privat**
screenshot fra *Visit Rovaniemi – The Heart of Lapland*. **URL:**

http://www.visitrovaniemi.fi/VisitRovaniemi/In_English/Good_to_Know/Arctic_Circle.

Vedlegg 3:

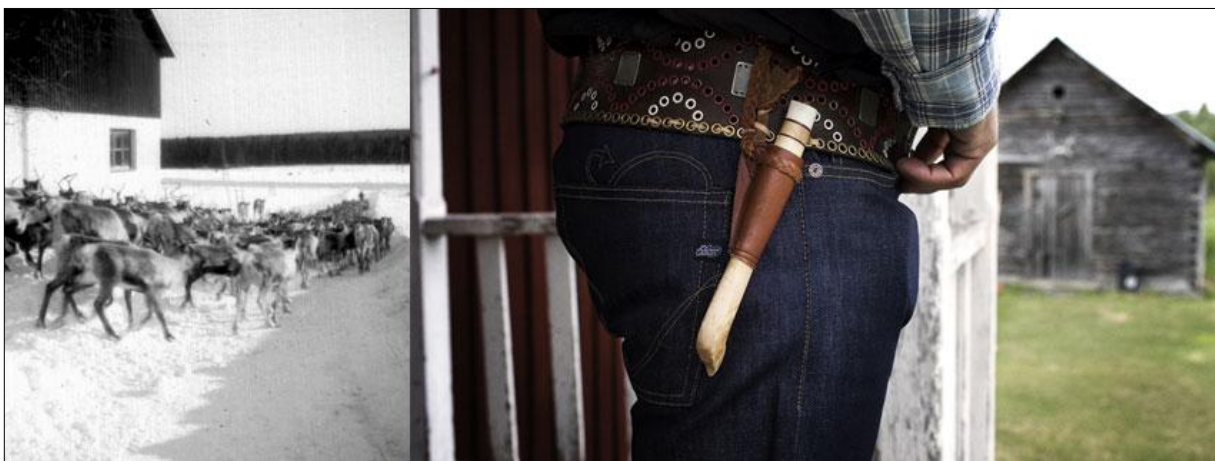


Bildene viser tinntrådssmykker og -dekorasjoner laget av Ann-Sofie Jonsson. Bildene er lånt av Nuorat. **Foto: Elin-Anna Labba/Nuorat.**

Vedlegg 4:



Kofteinspirert kjole. T-skjorte fra firmaet Huui Design. **Foto: Privat.**



Bukse fra firmaet Denim Demon. Bildet er lånt med tillatelse fra Denim Demon, Oskar Olsson. **Foto: Denim Demon. URL: www.denimdemon.se.**

Vedlegg 5:



Pumas ”samesneakers” – *Puma Clyde*. Bilder lånt fra Sneakersstuff. Foto: Sneakersstuff.

URL: www.sneakersstuff.com.

Sammendrag

Denne oppgaven handler om hvordan det er å være ung same i dag. Ved å snakke med samiske ungdommer om deres liv, har jeg bidratt til å belyse hvilke utfordringer dagens unge samer opplever knyttet til det å være flerkulturelle i et moderne samfunn. Oppgaven setter fokus på temaer som oppleves problematiske knyttet til identitet og etnisitet, men jeg gir også eksempler på hvordan ungdommene opplever sin egen bakgrunn som en ressurs.

Jeg har ønsket å se på hvordan ungdom som definerer seg som samer og som på ulike måter kommuniserer en samisk identitet til andre, reflekterer rundt og opplever den samiske identiteten. Jeg har sett på hvordan ”det samiske” beskrives, og hvordan følelsen av samisk identitet formidles i en moderne storsamfunnskultur. I oppgaven blir det tydelig hvordan tradisjoner er en del av den moderne samiske ungdomsidentiteten. Analysen viser at å være samisk ungdom i dag både kan oppleves som utfordrende og positivt.

Jeg diskuterer hvordan turisme og kommersialisering er en del av dagens samiske samfunnsforhold. Bildet av samisk kultur, slik den presenteres i turismesammenheng, påvirker samisk identitet på forskjellige måter. Samtidig som man blir klar over hva man ikke er eller ønsker å være, er andres bilde også med på å tydeliggjøre hva man vil være, og hva det er å være same i dag. Videre diskuterer jeg hvordan samiske klær og klesbruk kan ha noe å si for, og være med på å uttrykke og påvirke samisk identitet. Kofta er en kompleks identitetsmarkør, og den kan ha ulike funksjoner og betydninger. Diskusjonen viser at koftas status, bruk, betydning og funksjon, påvirkes av det sosiale klimaet, og av moter og trender. Den fungerer også som inspirasjon til å finne nye måter å uttrykke samisk identitet og tilhørighet på. Videre viser jeg hvordan de samiske ungdommene mener at språket er en sentral del i det å ha en samisk identitet. Mange har fått mangelfull undervisning i samisk gjennom skolegangen, men til tross for at samisk språk er under hardt press, eksisterer det et ønske blant de unge samene om å bevare og videreføre språket. Jeg diskuterer også hvordan fordommer og kunnskapsmangel er med på å bestemme hvem som har definisjonsmakten over hvem som er samer, og hvordan det får følger for tilhørighet og identitet.

Min analyse viser at å være moderne samisk ungdom oppleves som ambivalent mellom det problematiske, ressursfylte, meningsfylte og positive. Forståelsen av den samiske nåtiden og fremtiden bygger på den samiske fortiden. Ved å kjenne den samiske historien, kan samiske ungdommer plassere seg inn i en sammenheng, der symboler og kulturelementer som for eksempel kofte og språk gis mening og funksjon.