

Territorium og tilhørighet

Samisk landskapsforståelse og territorielle rettigheter
i et religionshistorisk perspektiv



Anne Kristine Gjerdrum Nylend

Hovedfagsoppgave i religionshistorie | Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo | våren 2007

Innledning	4
i Territorium og tilhørighet	4
ii Oppgavens tema og problemstilling	6
iii Hvorfor et religionshistorisk perspektiv?.....	8
1. Kilder til samisk religion	11
1.1 Skriftlige kilder	11
1.2 Arkeologiske kilder	14
1.3 Samiske begreper som kilder	17
2. Samisk religion og verdensbilde.....	19
2.1 Religionsbegrepet og samisk religion	19
2.2 Hellighetsbegrepet og samisk religion	23
2.3 Samisk religion og kristen misjon	30
2.4 Samiske religiøse elementer i dag – kontinuitet eller (re-)vitalisering?.....	35
3. Kulturlandskap, urfolk og territorielle krav	40
3.1 Begrepet kulturlandskap og samisk (kultur-)landskap.....	40
3.2 Et samisk kulturbegrep?	44
3.3 Kulturargumentet	48
3.4 Begrepet urfolk og samene som urfolk	50
3.5 Samenes territorielle krav som urfolk	55
3.6 Religion og rettsforhold	59
4. Landskapsforståelse	64
4.1 Tilnærminger til landskapsforståelse	64
4.2 Landskapsforståelse i nordsamisk kontekst	67
4.3 Landskapsforståelse i sørsamisk kontekst.....	72
4.4 Samisk slektskap, landskap og verdensbilde.....	75
4.5 Landskapsforståelse som religionsforståelse?.....	81

5. Territorium og tilhørighet	85
5.1 Territorium og territorialitet i samisk kontekst	85
5.2 Territorium i religionshistorisk kontekst.....	86
5.3 Samisk territorium i politisk kontekst	91
5.4 Samisk territorium, naturforståelse og selvforståelse	94
 Avslutning	 98
i Territorium og tilhørighet	98
ii Oppsummering og avslutning	99
 Sammendrag.....	 101
 Bibliografi	 102

Country is a complex text: a delicate weave of people, places and beliefs about their interrelations.¹

Forsidebilder:

Høyre: Guolleipmil, fiskegud ved Varangerfjorden, fotografert av Arvid Sveen

Midten: Kuppelen på Sametinget i Karasjok, fotografert av Michal Aase

Venstre: Jiehtanas, kjempen, steinguden ved Jiehtanasvárri ved Øksfjordbotn, fotografert av Arvid Sveen

¹ Diane Bell, ”Respecting the land: Religion, reconciliation, and romance – an Australian story”. I *Indigenous traditions and ecology: The interbeing of cosmology and community*, redigert av John A. Grim (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 466.

Innledning

i Territorium og tilhørighet

Som introduksjon til oppgaven har jeg valgt en presentasjon av temaet gjennom to kunstnere med samisk tilknytning, ved et dikt av Paulus Utsi² og en kunstanmeldelse av Svein Flygari Johansens installasjon³:

Paulus Utsi: ”Goattueanan” (*Mitt hemland*)

*Farväl mitt hemland.
Gångstigarna har blivit trånga.
Motvilligt och med tunga steg
måste jag lämna platserna
där jag vuxit upp.
I mitt varma milda modersmål
gör främmande ord sig plats.
Bli till minne trampade vall
där kåtan stod och där jag lekte.
Rösten från skällorna
på min faders härkar
har stannat kvar
på botten av min själ.
Renmärket är invävt i näthinnan
allt jag kände är ett med mitt hjärta.*

*Förbli i mitt minne fadersstav,
kastlina av senor,
öglå i pulkans kant,
flyttning med rajd
och ackja med färdkost.
Vid bäckstranden ligger bördhalvan,
flyttar ännu genom dalen,
minns klövjebågen.
Håll fast vid det liv du ärvt
med hela ditt jag!*

Men rätten till landet har du mist.

² Diktet er gjengitt fra boka *I Sameland* av Bo Lundmark (Kristianstad: Rabén og Sjögren, 1990), 128-129.

³ Installasjonen til Svein Flygari Johansen er formidlet gjennom anmeldelsen av Ika Kamina. Tekst og bilde hentet fra internett mars 2004; www.momentum.no/cgi-bin/momentum/imaker.

Svein Flygari Johansen: kunstanmeldelse med bilde fra installasjon:



Svein Flygari Johansen (N): *This is my home (territorial remix, Cáhput - Svartskog)*, 2004, installasjon. Produsert med støtte fra Momentum 2004.

Mange av Svein Flygari Johansens arbeider handler om landskap som natur og territorium, og om identitet. De gjør det med innsikt og alvor, men også med et glimt i øyet.

Installasjonen *The Call of the Wild* (2001, remix 2004) besto av lyd, bilde og et spotlysbelyst, aluminiumifisert leirbål. Lydbildet, bruset fra Altaelva, ble kontrollert av børsene i Oslo og New York. Når indeksen steg, endret elvesuset karakter og styrke. Gjennom å opprette en forbindelse mellom disse to tilsynelatende helt urelaterte fenomenene, en nordnorsk elv og børsspekulasjon, åpnet Johansen opp for assosiative forbindelser i mange retninger. Ikke minst pekte arbeidet mot et viktig topos i norsk historie, utbyggingen av Alta-vassdraget og protestene mot den på slutten av 1970-tallet, et referansepunkt for all senere sivil ulydighet i Norge. Og, som kunstneren selv har påpekt: "Det var kapitalkreftene som bygde ut elva, og det er kapitalkreftene som styrer bruken av elva i dag." Utsagnet peker videre mot det faktum at vi i dag lever i en tilstand som kan beskrives som etter naturens slutt. Naturen er ikke lenger naturlig, alt er påvirket av mennesket – også, om kanskje ikke fullt så direkte som i Johansens verk, en elv som renner gjennom den minst befolkede delen av et av verdens minst befolkede land.

This is my home tar utgangspunkt i stumfilmen *Laila* fra 1929. Filmen, regissert av dansken George Schnéevoigt, handler om en norsk jente som kom bort fra foreldrene sine og vokste opp i en samefamilie. I *This is my home* ser vi flere klipp av *Laila* som står midt på vidda og peker og viser frem det hun betrakter som sitt hjem for sine norske venner, mens hun langsomt snur seg rundt. "Her er mitt hjem," sier hun. Det er ikke noe territorialkrav, det er et utsagn basert på tilhørighet, på identitet. I installasjonen finner vi nok en representant for det samiske folk, nemlig imperialisten Barbie ikledd samisk kofte. Hun kopierer *Laila*s langsomme piruett, og peker ut i rommet. Hun ble innkjøpt i en butikk for samesuvenirer i Rovaniemi i Finland, fullt påkledd. I bakgrunnen høres en spilledåseutgave av Woody Guthries forslitte låt "This Land is Your Land".

Arbeidet stiller spørsmål ved identitet og tilhørighet, om hva identitet er og hvordan den konstitueres, viktige spørsmål i en tid hvor striden om landrettigheter har erstattet Alta-utbyggingen som den store kampsaken i nord. Den versjonen av *This is my home* som vises her, er en "territoriell remix" av et arbeid som tidligere har vært vist, og denne versjonen omhandler spesielt Svartskog, som er det første territoriet i Norge som er gitt den samiske befolkningen av Høyesterett.

Ika Kamina

ii Oppgavens tema og problemstilling

Både Paulus Utsi (1913-1975) og Svein Flygari Johansen (f. 1959) gir gjennom sine kunstuttrykk perspektiver til spørsmålene omkring samisk identitet og territorium. De formidler ulike ståsted og erfaringer, men begge viser til landskapets betydning for enkeltmennesket og at identitet kan være nært knyttet til det ytre, fysiske landskapet og territorielle forhold. Deres forestillinger om hjem og hjemland, formidlet i diktets og installasjonens form, danner bakgrunn for problemstillingen om hvordan landskap og territorium kan være med på å konstituere identitet. I denne oppgaven forsøker jeg å vise hvordan landskapsforståelse, i et religionshistorisk perspektiv, kan bidra til å belyse forholdet mellom territorium og tilhørighet, identitet og verdensbilde.

Forholdet mellom kultur, identitet og territorium har fått større plass i samfunnsdebatten med bakgrunn i økt fokus på urfolks rettigheter både i minoritets- og menneskerettsperspektiv. Alta-aksjonen på 1970-tallet satte samene og deres land, *Sápmi*, på kartet. Selv om samene tapte striden mot vassdragsutbyggingen innenfor deres tradisjonelle områder, skapte oppmerksomheten rundt samenes protester debatt om den samiske kulturens fremtid innenfor det norske samfunnet. Kravet om økt samisk selvbestemmelse i viktige saker som angår den samiske befolkningen resulterte blant annet i opprettelsen av Sametinget i 1986 og i Grunnlovens § 110 a (Sameloven)⁴ i 1987. Videre ratifiserte Norge i 1990, som første land i verden, ILO-konvensjon nr. 169 *Om urbefolkninger og stammefolk i selvstendige stater*.⁵ Med dette forpliktet norske myndigheter seg til å sikre opprettholdelse og utvikling av den samiske kulturen, noe som har bidratt til diskusjonen om i hvilken grad de juridiske forpliktelsene i konvensjonen også gjelder territorielle rettigheter. Historisk sett har samene tradisjonelt hatt omfattende landrettigheter i de nordlige områdene, også stadfestet gjennom juridiske dokumenter som for eksempel Lappekodisillen fra 1751.⁶ Når det gjelder de samiske områdene i Finnmark fylke omfattes de i dag av Finnmarksloven som ble vedtatt i 2005.⁷ Finnmarksloven har medført opprettelsen av et nytt forvaltningsområde, den såkalte Finnmarkseiendommen, som utgjør all grunn i Finnmark som tidligere har vært forvaltet av

⁴ Grunnlovens § 110 a: *Lov om sameting og andre samiske rettsforhold*, av 15. mai 1987 (Sameloven).

⁵ Se utdrag fra aktuelle artikler i ILO-konvensjonen i oppgavens appendix.

⁶ Se mer om dette i kapittel 4.

⁷ *Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke*, vedtatt av Stortinget i mai/juni 2005 (Finnmarksloven).

Statskog. Finnmarkseiendommens skal forvaltes av et styre på seks medlemmer, der tre er oppnevnt av Sametinget og tre av Finnmarks fylkesting.⁸ Dette forvaltningsorganet skal blant annet ”bidra til å identifisere individuelle og kollektive bruks- og eierrettigheter for samer og andre”⁹. Det foregår også et fellesnordisk samarbeid for samer i Norge, Sverige og Finland som tar opp spørsmål som angår samer på tvers av landegrensene, og har resultert i Nordisk Samekonvensjon.¹⁰

Samenes status som urfolk har legitimert samefolkets plass i det politiske landskapet, både i Norge og blant urfolk verden over. Gjennom nasjonalt og internasjonalt lovverk har samene fått gjennomslag for retten til å utøve sin kultur og ivareta kunnskap og tradisjoner som er med på å utgjøre deres etniske identitet. Denne retten har imidlertid ikke vært en selvfølge for den samiske befolkningen. Trond Thuen skriver at i årene mellom ca. 1850 og 1960 var norske myndigheters politikk overfor samene preget av at samene skulle assimileres med den norske befolkningen.¹¹ Målet var at samene skulle gi opp sin kultur til fordel for det norske, og denne assimilering- og fornorskningspolitikken begrenset blant annet samenes bruk av sitt eget morsmål og deres tradisjonsbaserte bruk av naturen. Myndighetene kunne tvangsforflytte samer uten hensyn til deres ønsker eller deres tilknytning til sine geografiske områder. Diktet ”Mitt hjemland” av Paulus Utsi kan tolkes på bakgrunn av dette. Når Paulus Utsi skriver at han motvillig måtte forlate sitt hjemland, dreier det seg ikke bare om å forlate stedene han hadde vokst opp. Slik jeg tolker det handler det også om å måtte gi avkall på en identitetsmessig forankring i slektens tilhørighet til landskapet gjennom generasjonene.

Som følge av mangelen på anerkjennelse av samisk språk, kultur, religion og livsform gjennom myndighetenes restriktive politikk overfor samene, har mange samer undertrykt eller tatt avstand fra sin samiske identitet. Fornorskingsprosessen har blant annet medført at mange samer fikk mangelfull utdanning og opplæring i sitt eget språk, noe også mange samer som lever i dag har erfart konsekvensene av. Samene har opplevd en stigmatisering som har satt varige spor i forhold til kultur og identitet. For mange kan det derfor synes som et

⁸ ”Finnmarksloven – en orientering”, nettutgave s. 3,

⁹ Jmf. *Nordisk Samekonvensjon* § 6.4.6 Samenes rett til naturressurser.

¹⁰ Nordisk Samekonvensjon er pr. i dag et konvensjonsutkast som er til behandling hos myndighetene i de nordiske land.

¹¹ Trond Thuen, ”Innledning” i *Samene: Urbefolkning og minoritet*, redigert av Trond Thuen (Oslo: Universitetsforlaget, 1980), 14.

paradoks at samisk tilknytning i dag kan være grunnlag for rettigheter, og at samene gjennom sin status som urfolk har fått rettigheter som ingen andre etniske minoriteter i Norge har. I debatten om samenes krav om territoriale rettigheter er derfor argumentet om samefolkets tradisjonelle tilknytning til territorium sentralt, noe som også danner bakgrunn for denne oppgavens problemstilling. Med utgangspunkt i denne debatten vil jeg se nærmere på hvordan territorium kan ha betydning for samisk identitet og etnisitet i dag. I det samiske kulturbegrepet, slik det brukes i argumentasjonen for territoriale rettigheter, vektlegges sterkt betydningen av ”det materielle grunnlaget for opprettholdelse og utvikling av samisk kultur”¹². Gjennom en tilnærming til landskap forsøker jeg å synliggjøre de religionshistoriske dimensjonene ved det samiske kulturbegrepet, for å vise hvordan elementer i samisk landskapsforståelse kan ha røtter i den gamle samiske religionen.

iii Hvorfor et religionshistorisk perspektiv?

How land is understood to be “owned” is a key consideration in how distinctive native and modern worldviews understand their religiousness.¹³

Med bakgrunn i amerikanske urfolks landskapsforståelse hevder Philip P. Arnold at forskere har unnlatt å se på betydningen av territorium i forhold til religion, blant annet på grunn av det han betegner som divergerende syn på landskap eller territorium.¹⁴ Han påpeker at forståelsen av landområde er særlig viktig i studiet av religioner som ikke er basert på hellige skrifter eller tekstgrunnlag, og at territorium slik representerer en innfallsvinkel til religion som utfordrer den vestlige måten å definere religion på.¹⁵ Jeg forsøker å vise hvordan en orientering mot det materielle grunnlaget for religion også kan være relevant for forståelsen av samisk kultur og religion.

Med dette som utgangspunkt vil jeg se nærmere på hvordan et religionshistorisk perspektiv kan kaste lys over forholdet mellom landskapsforståelse og territoriale rettighetskrav i samisk kontekst. Sentralt i denne oppgaven er derfor landskapsbegrepet, og hvordan man oppfatter

¹² Dette kommer jeg særlig inn på i kapittel 3.3 om ”kulturargumentet”.

¹³ Philip P. Arnold, “Sacred landscapes of New York State and the problem of religion in America” i *Sacred landscapes and cultural politics*, redigert av Philip P. Arnold og Ann G. Gold (Aldershot: Ashgate, 2001), 170.

¹⁴ *Ibid.*, 173.

¹⁵ *Ibid.*

landskapet og de fysiske omgivelsene i samisk tradisjon. Med landskap som innfallsvinkel vil jeg betrakte det samiske landskapet som en arena med forbindelseslinjer tilbake til den samiske religiøse fortiden. Landskapet har en fysisk og materiell side samtidig som det også rommer forestillinger om naturen som kan betraktes innenfor et religionshistorisk perspektiv. I den gamle samiske religionen var landskapet arena både for religiøse forestillinger og ritualer, noe som kan prege oppfatninger om det samiske landskapet også i dag. Offerplasser, hellige fjell, stedsnavn og naturformasjoner med en religiøs betydning viser til et verdensbilde der mennesker, dyr og natur tilhørte en levende helhet.¹⁶ Samtidig som naturen var arena for religiøs praksis var den også gjenstand for materiell utnyttelse som eksistensgrunnlag, et forhold som innebar gjensidige relasjoner mellom natur og menneske. Den sterke tilknytningen til og avhengigheten av naturen og naturkreftene dannet grunnlag for et natursyn og en landskapsforståelse som kan være vesentlig for forståelsen av den gamle samiske religionen.

I samenes politiske argumenter for landrettigheter brukes *kultur* som hovedargument for samiske territorielle rettigheter, særlig gjennom utsagnet om at ”kulturvern kan ikke skje uten på materielt grunnlag”, som utgjør kjernen i det jeg har valgt å kalle *kulturargumentet* i den samiske rettighetsdiskursen.¹⁷ Ulike varianter av dette argumentet brukes i den samepolitiske argumentasjonen for territorielle rettigheter, og kommer også til uttrykk i rapporter og offentlige utredninger som berører samenes forhold til territorium. Forbindelsene mellom landområde og en kulturs overlevelsessevne legitimeres også i et internasjonalt perspektiv, slik for eksempel Rodolfo Stavenhagen, FNs spesialrapportør for menneskerettigheter og urfolksrettigheter, formulerte det nære ”forholdet mellom kultur, *sustainability* og landområde” i sitt innlegg på en konferanse om Finnmarksloven i Tromsø i 2005.¹⁸ For å se nærmere på forholdet mellom kultur, kulturell overlevelse og landområde er landskapsforståelse, også etter mitt synspunkt, en relevant tilnæringsmåte. Et religionshistorisk perspektiv på samisk kultur, gjennom landskapsforståelse, kan bidra til å utvide forståelsen av grunnlaget for kulturargumentet, det vil si forholdet til territorium i

¹⁶ Se for eksempel Arvid Sveen, *Mytisk landskap* (Stamsund: Orkana, 2003) og Ørnulv Vorren og Hans Kr. Eriksen, *Samiske offerplasser* (Stonglandseidet: Nordkalott-forlaget, 1993).

¹⁷ Direkte sitat fra Ole Henrik Maggas innlegg på konferanse om Finnmarksloven, Tromsø 10.-11.mars 2005. Magga refererer også til tidligere samerettsutredninger, som jeg kommer tilbake til senere i oppgaven.

¹⁸ Rodolfo Stavenhagen i sitt innlegg på konferanse om Finnmarksloven, Tromsø 10.-11.mars 2005.

samisk kultur. Jeg vil derfor problematisere det jeg betrakter som kulturbegrepets religionshistoriske dimensjon, noe som forhåpentligvis kan gi en dypere forståelse av betydningen av anerkjennelsen av territorielle krav for samisk identitet i dag. Et religionshistorisk perspektiv kan slik være med på å forklare og utdype kulturbegrepet, gjennom å vise bakenforliggende strukturer i forholdet mellom religion, verdensbilde, territorium og identitet.

Utgangspunktet for min analyse, gjennom kulturargumentet med dets forankring i nasjonale og internasjonale juridiske bestemmelser, er å forsøke å belyse det samiske kulturlandskapet som fysisk er preget av referanser til en førkristen fortid. Disse referansene kommer blant annet til uttrykk gjennom stedsnavn, hellige steder i naturen og fortellinger om spesielle hendelser i terrenget. Naturen kan forstås som et kulturelt forankringspunkt, der tilknytningen til naturen eksisterer på flere plan, for eksempel hvordan naturen kan oppleves å manifestere seg både de gjennom materielle og de immaterielle omgivelsene. Dette drøfter jeg i forhold til religionsbegrepet og hellighetsbegrepet, og trekker inn eksempler på samisk natur- og landskapsforståelse.

1. Kilder til samisk religion

1.1 Skriftlige kilder

Samisk førkristen religion har røtter i en muntlig kulturtradisjon. Verdier, kunnskaper og forståelsesformer har i samisk kultur blitt overført gjennom blant annet fortellinger og kunnskapstradisjoner knyttet til det å leve i og av naturen. Samenes gamle religion og verdensbilde var nært forbundet med deres naturforståelse og virkelighetsoppfatning. Dette kommer til uttrykk gjennom de første samiske beskrivelsene av sin egen kultur, som i bøkene til Johan Turi og Anta Pirak fra begynnelsen av 1900-tallet.¹⁹ Som den første samiske forfatter skildret Johan Turi samisk livsform og kultur knyttet til naturens og årstidenes syklus, og han regnes som en viktig formidler av samisk kultur.²⁰ Det er imidlertid skriftlige nedtegnelser fra 1600- og 1700-tallet som betraktes som de viktigste kildene til samisk religion.²¹ Disse nedtegnelsene dreier seg først og fremst om samenes ritualer slik de ble beskrevet av misjonærer og andre kristne som var sendt til de samiske områdene for å omvende samene til kristendommen. Andre skriftlige kilder som kan bidra med opplysninger om samisk religion er domstolsprotokoller fra rettssaker mot samene, reiseskildringer og materiale fra misjonsarkivene.²² Også samiske sagn og eventyr, som er et muntlig overført tradisjonsmateriale som senere er skrevet ned, kan brukes som et religionshistorisk kildemateriale, noe religionshistorikeren Brita Pollan viser.²³

Den eldste kjente beskrivelsen av et samisk religiøst rituale er fra 1100-tallet i *Historia Norvegia*, et kildeskrift funnet i Skottland i 1849.²⁴ Dette er det første kildeskriftet som forteller om et samisk helbredelsesrituale, der en samisk "trollmann" oppsøker dødsriket. Ved hjelp av ritualer som inkluderer tromme, sang og dans forteller historien om hvordan han må

¹⁹ Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala: Uppsala universitet, 1995), 12-13.

²⁰ Se for eksempel Johan Turi, *Muittalus samid birra, (En bog om lappernes liv)*, utgitt med danske oversettelse av Emilie Demant (Stockholm: A.-B. Nordiska Bokhandeln, 1910).

²¹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, 12.

²² Ibid., 12-13.

²³ Se for eksempel Pollan, "Eventyr som religionshistorisk kildemateriale" i *Chaos* nr. 13:18-27 (København/Oslo, 1990).

²⁴ Brita Pollan, "Samisk religion Norge" i *Norges religionshistorie*, redigert av Arne Bugge Amundsen (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), 425.

kjempe mot onde krefter i dødsriket for at ”fiendeganden” skal overvinnes.²⁵ Fortellingen har blitt tolket som en sjamanreise til andre virkelighetsplan, blant annet i lys av senere fortellinger om hvordan den samiske sjamanen, noaidien, blir fremstilt.²⁶ Beskrivelser av noaidiens grenseoverskridende ritualer har vi både fra svenske og norske kildeskrifter. Kildeskriftene fra 1600-tallet består i hovedsak av tekster fra 1670-årene, og ble skrevet av svenske forsamlingsprester som skildrer kulturen i samiske områder.²⁷ For eksempel forteller Samuel Rheen, predikant i Jokkmokk på 1660-tallet, detaljert om en noaidiseanse i *En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser*.²⁸ En annen viktig kilde, den samisktalende Isaac Olsen, beskriver lignende seanser fra Vest-Finnmark, der han arbeidet som lærer og senere misjonær på begynnelsen av 1700-tallet. Under betegnelsen ”Om lappernes vildfarelser og overtro” forteller han blant annet om et samisk helbredelsesrituale der noaidien, ved hjelp av tromming og joik, foretok en reise til andre virkelighetsplan.²⁹ Dette ritualet har flere likhetstrekk med beretningen i *Historia Norvegia* 500 år tidligere, og beskrivelser fra andre kildeskrifter, blant annet fra Jens Kildals nedtegnelser fra sørsamiske områder.³⁰

Isaac Olsen og Thomas von Westen møttes i Finnmark i 1716. Thomas von Westen var leder av Misjonskollegiet som ble opprettet i København i 1714, og foretok flere misjonsreiser i de samiske områdene.³¹ I sammenheng med pietismen som rådet på begynnelsen av 1700-tallet, stilte misjonærene krav om at samene skulle bekjenne og avsverge sin gamle tro, som misjonærene så på som trolldom og avgudsdyrking. Misjonærene krevde at samene vendte seg mot den kristne gud for å bli frelst, og Jens Kildal beskriver følelsesladde omvendelsesprosesser, ikke minst fra Thomas von Westens forhørspregede møter med samene.³² Selv mente Thomas von Westen at omvendelse av samene best kunne skje dersom

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Hans Mebius, *Bissie: Studier i samisk religionshistoria* (Östersund: Jengel, 2003), 30-31.

²⁸ Mebius, *Bissie*, 31.

²⁹ Pollan, ”Samisk religion i Norge”, 426.

³⁰ Ibid.

³¹ Hansen og Olsen, *Samenes historie fram til 1750* (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 2004), 333.

³² Louise Bäckman, *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1975), 154.

forkynnelsen foregikk på samenes eget morsmål. Dette førte til at det etter hvert ble undervist i samisk språk og utarbeidet religiøse skrifter på samisk.³³

Misjonens målsetning i de samiske områdene besto først og fremst i å samle inn materiale om samenes gamle religion, for bedre å kunne bekjempe den.³⁴ Kildeskriverne hadde varierende kunnskaper om samenes språk og kultur, og i den grad de lærte seg samisk, var det først og fremst for å effektivisere kristningen av samene. Misjonærene tolket samisk kultur ut fra egen kulturbakgrunn og referanseramme, og de så på samene som primitive avgudsdyrkere som de skulle redde fra fortapelsen. Selv om både Samuel Rheen og Isaac Olsen gir detaljerte beskrivelser av noaidiens ritualer, er det stilt spørsmålsteget ved sannsynligheten for at misjonærer eller andre kristne kunne være til stede under et slikt rituale. Isaac Olsen forteller selv at samene forsøkte å konstruere et hemmelig språk for å holde ham utenfor, og kildene gir også eksempler på tilfeller der misjonærene ble møtt med sterk motstand fra samene.³⁵ I følge Just Knud Qvigstad klaget Isaac Olsen i 1710 over at ”lapperne i Varanger hadde fattet hat til ham, fordi han hadde aabenbaret deres hemmelige avguderer og avgudssteder”, og at de ofte hadde planlagt ”at slaa ham i hjel og ønskede at bli fri for ham og hans undervisning”³⁶.

Selv om de kristne kildeskriverne på 1600- og 1700-tallet skriver detaljert om samiske religiøse forestillinger og ritualer, er det flere grunner til å forholde seg kritisk til kildeskriftene. Skriftene beskriver samenes religion innenfor en relativt kort historisk periode, med hovedvekt på årene mellom nedtegnelser foretatt på 1670-tallet og årene 1715-1731.³⁷ Med sin kristne bakgrunn og referanseramme hadde kildeskriverne dessuten begrenset interesse for eller tilgang til sider ved samisk kultur og religion som for eksempel gjaldt kvinnenes rolle, eller samenes egne refleksjoner om sine forestillinger og ritualer. Kildeskriverne bygger dessuten på informasjon fra hverandre, noe som gjør det vanskelig å vite hvordan samenes religion artet seg i forskjellige områder. Et viktig aspekt er også at kildeskriftene ble til i en brytningstid mellom gammel og ny tro, og det vi i dag kaller samisk religion er i stor grad basert på kildeskriverens nedtegnelser og beskrivelser av samenes

³³ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 335.

³⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, 17.

³⁵ Isaac Olsen, ”Om lappernes vildfarelser og overtro”, utgitt i Qvigstad, *Kildeskrifter til den lappiske mytologi* (Kristiania: Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, nr. 4, 1910).

³⁶ Qvigstad, *Kildeskrifter til den lappiske mytologi*, 4.

³⁷ Rydving, *Samisk religionshistoria*, 15.

forestillinger ut fra møtet med kristendommen.³⁸ Religionshistorikeren Louise Bäckman er en av mange som reiser spørsmål ved misjonærenes fremgangsmåte, og hvilke spørsmål de stilte.³⁹ Hennes kritikk dreier seg om kildenes gyldighet og troverdighet, og hun spør om kildeskriverne gjennom sin demonisering av samenes gamle guder, og manglende kunnskaper om samenes religion, i det hele tatt var i stand til å forstå og tolke sine opplevelser.⁴⁰ Kildeskriverens negative oppfatninger av samenes kultur og religion må også betraktes i lys av den kulturelle og religiøse avstanden til samene, i tillegg til at misjonærene også øvde en viss makt som representanter for statens myndigheter. Louise Bäckman mener at bruken av begreper som trolldom, trollmann og trolltromme i forbindelse med samenes trosforestillinger innebærer ”å degradere vesentlige elementer i religionen til folketro eller, desto verre, til trolldom”⁴¹. Hun påpeker at 1600- og 1700-tallskildeskriverens nedsettende vurderinger av annerledestenkende fremdeles er relevant for hvordan vi betrakter samisk religion og kultur i vår tid.⁴²

1.2 Arkeologiske kilder

Viktige arkeologiske kilder til den gamle samiske kulturen består av de samiske gjenværende trommene og hellige steder i naturen, som for eksempel graver og offerplasser.⁴³ I dag finnes det rundt 70 trommer, og den første beskrivelsen av den samiske trommen som vi kjenner til, er fra beretningen i *Historia Norvegia* som jeg refererte til i forrige kapittel.⁴⁴ Trommen kunne brukes til å rådføre seg med i forbindelse med sykdom eller krise, noe som kildeskriverne gir flere eksempler på.⁴⁵ Den kunne også brukes som hjelpemiddel til å bestemme i hvilken retning det var best beite for reinflokken, eller hvilke ofringer gudene eller åndene krevde.⁴⁶ Juha Pentikäinen skriver at trommen også kan forstås som et kognitivt

³⁸ Rydving, *The end of drum-time*, 18.

³⁹ Bäckman, *Sájva*, 9.

⁴⁰ *Ibid.*, 51.

⁴¹ *Ibid.*, 9.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria*, 12.

⁴⁴ Pollan, “Samisk religion i Norge”, 426.

⁴⁵ *Ibid.*, 427-428

⁴⁶ Juha Pentikäinen, *Shamanism and culture* (Tampere: Etnika Co., 1988), 42. Pentikäinen viser til Uno Harva, 1915.

kart, det vil si en illustrasjon på den samiske sjamanens reise mellom ulike virkelighetsplan.⁴⁷ Bo Sommarstöm tolker trommene som astrologiske kart, ut fra ideen om en sammenheng mellom figurene malt på trommeskinnet og stjernenes posisjon på himmelen.⁴⁸ De mange figurene på trommeskinnet, inndelt i ulike nivåer, har gitt opphav til tolkninger om en samisk kosmologi, der samenes guder var plassert i over- og underverdener. Det finnes imidlertid få beretninger om den samiske gudeverdenen. Kildeskriverne beskriver først og fremst noaidienes bruk av trommen som et ekstaseredskap, men andre enn noaidier kunne eie og bruke trommer.⁴⁹ Brita Pollan skriver at den eldste beskrivelsen vi har av trommefigurenes betydning i Norge, er fra sammen Anders Poulsen i Finnmark i 1692, som kunne fortelle at han brukte trommen til å spå med og for å påvirke skjebnen.⁵⁰ Brita Pollan peker på at trommene har flere likhetstrekk, men at trommefigurene sannsynligvis også var preget av de individuelle eiernes kunnskaper og erfaringer.⁵¹

Samiske hellige steder, som offerplasser og graver, er også viktige kilder til samenes gamle religion. Denne typen kilder har vært sentrale som gjenstand for arkeologisk forskning, og har også blitt tolket i forhold til skriftlige kilder. Just Knud Qvigstad og Ernst Manker har samlet informasjon om og dokumentert flere hundre samiske kultplasser i henholdsvis norske og svenske samiske områder.⁵² Ut fra disse beskriver arkeologen Ørnulv Vorren forskjellige typer av offerplasser og hellige fjell eller steiner.⁵³ Disse fremtrer som steiner, steinformasjoner og steinblokker med en markant plassering i terrenget, kløfter i steinblokker eller hele fjell som ble regnet som hellige.⁵⁴ Hans Mebius påpeker at de hellige stedene i naturen, først og fremst offerplassene, vitner om at den samiske religionen har blitt utøvd i det fri, på steder som ofte på et markant vis skilte seg ut fra omgivelsene. Ofte var området

⁴⁷ Juha Pentikäinen, "The shamanic drum as a cognitive map" i *Shamanism and culture*, 39.

⁴⁸ Bo Sommarström, "Ethnoastronomical perspectives on Saami religion" i Tore Ahlbäck, *Saami religion* (Åbo: The Donner Institute for Research in Cultural History, 1987).

⁴⁹ Pollan, "Samisk religion i Norge", 428.

⁵⁰ Ibid., 428, 441.

⁵¹ Ibid., 428.

⁵² Mebius, *Bissie*, 22 og Vorren "Sacrificial sites, types and function" *Saami religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 94. Se også *Lappernas helige ställen* av Ernst Manker og *Lappische Opfersteine und Heilige Berge in Norwegen* av Just Knud Qvigstad.

⁵³ Vorren, "Sacrificial sites, types and function" i *Saami religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 94.

⁵⁴ Ibid., 94-95. Se også Vorren og Eriksen, *Samiske offerplasser i Varanger*.

hellige karakter bevart gjennom stedsnavnet.⁵⁵ Håkan Rydving skiller mellom flere typer offerplasser, der den første hovedgruppen er offerplasser som brukes av hele samfunnet, mens den andre brukes i forbindelse med jakt, fiske og reindrift, og den tredje var for den enkelte familie.⁵⁶

I nyere forskning har blant annet arkeologen Audhild Schanche undersøkt samisk gravskikk og religion, blant annet med støtte i religionshistorisk forskning.⁵⁷ I boka *Graver i ur og berg* (2000) skriver hun at ikke bare offerplasser regnes som hellige steder, men at også gravsteder har en spesiell betydning.⁵⁸ Hun ser blant annet på skikken med å begrave de døde i stein og ur i forhold til slektskapsrelasjoner og sosial og territoriell organisasjon.⁵⁹ Også dyregraver og deponier av bein kan være uttrykk for en religiøs forståelse av naturens regenerasjon. Audhild Schanche refererer til Inger Zachrisson, som forteller at det finnes ”reingraver”, det vil si nedlagte beinrester av hele, individuelle reinsdyr, og at reingravene kan tolkes som de gravlagte restene av ett enkelt offerslakt.⁶⁰ Inger Zachrisson antar at både reingravene og andre depot av reinbein er sene i tid, fra tiden etter at reindriften var etablert og til inn på 1900-tallet⁶¹, og kan tolkes som at samiske religiøse ritualer med røtter i en førkristen kontekst har overlevd langt opp i moderne tid. Audhild Schanche skriver at beinoffer og dyrebein i urgraver har vært lite fokusert på av arkeologer i Norge, selv om både horn og bein fra rein har blitt funnet og identifisert på flere kjente offerplasser.⁶² I følge skriftlige kilder fra sjøsamisk miljø er det gjort funn av fiskebein på offerplassene, og Audhild Schanche skriver at ”misjonærene beskjefte seg med å fjerne rester av ofringer på offerplassene”⁶³. Audhild Schanche nevner offersteder med geografisk spredning fra Kvænangen til Varanger, og henviser blant annet til geologen Keilhaus reiseberetning fra 1831, som forteller om at det

⁵⁵ Mebius, *Bissie*, 40.

⁵⁶ Rydving, *The end of drum-time*, 98-100.

⁵⁷ Audhild Schanche, *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk fra forhistorisk til nyere tid* (Karasjok: Davvi girji, 2000), 281.

⁵⁸ *Ibid.*, 316.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* Schanche refererer til Zachrisson 1985, 84-86.

⁶¹ Schanche, *Graver i ur og berg*, 272.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* Schanche henviser til notater fra Schnitlers grensekommisjons besøk i Kvænangen i 1743.

ennå finnes kveitebein på et fjell ved Varangerfjorden.⁶⁴ Det er flere eksempler på stein- og fjellformasjoner i Varanger som har blitt tolket som sieidier eller ”kveiteguder”, i følge Audhild Schanche.⁶⁵

Et viktig spørsmål når det gjelder arkeologisk kildemateriale og samiske kulturminner er hvilke kriterier som ligger til grunn for å bestemme materialets kulturelle opprinnelse. Audhild Schanche nevner eksempler på divergerende syn på dette, blant annet i forhold til metallfunn på steder som kan tolkes som samiske offerplasser.⁶⁶ Eksempler fra arkeologisk forskning viser at funnsteder som oppfattes som samiske kan inneholde gjenstander med kristne symboler, eller andre gjenstander som ikke opprinnelig hører hjemme innenfor den samiske kulturkonteksten.⁶⁷ Kulturminnenes karakter kan være flertydige, og arkeologiske funn som tidligere har blitt antatt å være spor fra norrøn kultur, kan vise seg å stamme fra samene. Nyere arkeologisk forskning viser blant annet at samene i Norge har bebodd områder så langt sør som Dovre⁶⁸, noe som bidrar til å stille spørsmål ved oppfatninger om samekulturens utbredelse i områder som tradisjonelt ikke har blitt regnet som ”samiske områder”.

1.3 Samiske begreper som kilder

Håkan Rydving skriver at sammen med senere tradisjonsmateriale, for eksempel bøkene til Johan Turi og Anta Pirak, utgjør samiske stedsnavn, begreper og terminologier også viktige kilder til samisk religion og verdensbilde.⁶⁹ De samiske språkene, begreper og uttrykksformer kan i seg selv være en form for kildemateriale. Stedsnavn som betegner et sted som hellig kan understreke eller bekrefte stedets betydning for slekten eller gruppen, og indikere at det ble brukt som kultplass eller offersted. Arkeologiske funn ved disse stedene kan understøtte dette.⁷⁰ Jorunn Jernsletten viser hvordan navn på betydningsfulle eller hellige steder i terrenget kan gi informasjon om stedets utseende og form, og i tillegg beskrive stedets

⁶⁴ Ibid., 272.

⁶⁵ Ibid. 272-273.

⁶⁶ Ibid., 275. Schanche refererer til Zachrisson, 1984.

⁶⁷ Mebius, *Bissie*, 22, viser til funn blant annet ved Gråträsk i sørlige Norrbotten.

⁶⁸ *Aftenposten*, ”Samerett også for andre enn samene”, 23.1.07. Se også om landskapslovene i kapittel 3.1.

⁶⁹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, 12.

⁷⁰ For eksempel Mebius, *Bissie*, 23-26.

karakter, funksjon, plassering i naturen eller religiøs betydning.⁷¹ Hun peker blant annet på hvordan sørsamiske stedsnavn kan bli endret når bruken av naturen, og dermed oppfatninger av den, endrer seg.⁷² Audhild Schanche henviser til Mari T. Eira som understreker betydningen av å kunne samisk språk både i forskning på og forvaltning av samiske kulturminner.⁷³ Både Audhild Schanche, Jorunn Jernsletten og Nils A. Oskal trekker inn samiske begreper i sine analyser knyttet til forståelsen av landskapet i samisk kontekst, og jeg skal komme nærmere inn på noen av disse begrepene senere i oppgaven.

⁷¹ Se Jorunn Jernsletten, "Landskap som tekst og handlende subjekt", i kapittel 4.3.

⁷² Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 4.

⁷³ Schanche, "Meahcci – den samiske utmarka" i *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, redigert av Svanhild Andersen, *Dieđut* nr. 1/2002 (Kautokeino: Nordisk samisk institutt), 157. Schanche refererer til Eira 1989 og Schanche 1993.

2. Samisk religion og verdensbilde

2.1 Religionsbegrepet og samisk religion

I den første utgaven av *Encyclopaedia Britannica* (1771) blir religion definert som ”Religion, or Theology”; ”To know God or to render him a reasonable service, are the two principal objects of religion...”⁷⁴. Religion ble forstått som læren om den ene og sanne Gud, som ble billedliggjort som en allmektig mann og dommer over menneskene. I *Religionsleksikon*, redigert av de norske religionshistorikerne Per Kværne og Kari Vogt, defineres begrepet religion med utgangspunkt i begrepene *religio* og *relegere*; å lese om igjen eller overholde nøyaktig (Cicero), og *religare*; å binde eller være bundet (til guddommen) (Lacantius).⁷⁵ Denne definisjonen springer ut fra romersk tenkning på 300- og 400-tallet, med utgangspunkt i vestlige tenkeres spørsmål om hva religion kan være.⁷⁶ Begrepet *relegere* er dessuten knyttet til det å lese, som i bokstavelig forstand ekskluderer religioner i såkalt skriftløse kulturer, det vil si kulturer der religiøse tradisjoner overføres i muntlig form. Den amerikanske religionsforskeren Jonathan Z. Smith mener imidlertid at religionsbegrepets etymologiske usikkerhet gjør det mer relevant å se på hvordan adjektivformen *religiosus* og adverbialet *religioses* ”were cultic terms referring primarily to the careful performance of ritual obligations”⁷⁷. Rituelle handlinger i såkalt primitive kulturer ble senere gjenstand for den vestlige verdens beskrivelser og teorier om blant annet religionens opprinnelse, der ”de primitive” ble ansett som å være på et lavt kulturtrinn i sivilisasjonshistorien, mens de kristne betraktet sitt kulturnivå som høyt utviklet. For å kunne nærme meg en forståelse av religionsbegrepet som er anvendbart i forhold til samisk religion, vil jeg se på hvordan religion kan defineres eller avgrenses i nyere forskning.

Innen moderne kulturvitenskapelig forskning har sosialantropologen Clifford Geertz en sentral rolle, særlig med boka *The interpretation of cultures* fra 1973. Hans teori om kultur- og religionsforståelse tar utgangspunkt i ideen om mennesket som et betydningsskapende og

⁷⁴ Jonathan Z. Smith, ”Religion, religions, religious” i *Critical terms for religious studies*, redigert av Mark C. Taylor (Chicago: The University Press of Chicago, 1998), 271.

⁷⁵ *Religionsleksikon: Religion og religiøse bevegelser i vår tid*, redigert av Per Kværne og Kari Vogt (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 2002), 309.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Smith, ”Religion, religions, religious” i *Critical terms for religious studies*, 269.

fortolkende vesen.⁷⁸ Samfunnet ses på som et system der mennesket deler symbolske og språklige betydninger, der mennesket fortolker seg selv og verden systematisk. Clifford Geertz definerer religion som

1) et system av symboler, som 2) skaper sterke, gjennomtrengende og langvarige stemninger og motivasjoner i mennesket ved 3) å formulere oppfattelser av tilværelsens helhetsorden og 4) ikke disse oppfatningene et slikt skjær av virkelighet at 5) disse stemningene og motivasjonene i seg selv synes realistiske.⁷⁹

Ved å peke på forholdet mellom symboler og menneskets opplevelse av dem, viser Clifford Geertz hvordan kultur kan fungere som en felles referanseramme for hvordan man oppfatter disse symbolene. Hans religionsforståelse tar utgangspunkt i hvordan mennesket skaper symboler som er meningsbærende, og fortolker de ytre omgivelsene slik at de gir mening.⁸⁰

Ingvild Sælid Gilhus og Lisbet Mikaelsson bygger på Melford Spiros religionsdefinisjon og beskriver religion som ”menneskers forhold til forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon om og med hypotetiske guder og makter”⁸¹. I deres religionsforståelse er samfunnsaspektet implisitt i definisjonen, siden menneskelig kommunikasjon skjer innenfor en sosial og kulturell kontekst.⁸² Kultur kan ses på som en variabel som fremhever religiøse elementer som i andre kulturelle kontekster har en mindre sentral betydning. For eksempel vil gudsbegrepet være sentralt for å kunne forstå kjernen i de monoteistiske verdensreligionene, mens det kan synes som mindre vesentlig som grunnlag for forståelsen av samisk religion. Et utgangspunkt for samisk religion kan være å se hvordan forestillinger om krefter og makter knyttet til naturen kan utgjøre et slikt ”forestillingsunivers”⁸³, og hvordan disse oppfatningene er en del av ”tilværelsens helhetsorden”⁸⁴.

⁷⁸ Fra *The Interpretation of Cultures* (1973) av Clifford Geertz, inspirert av Max Weber, i Jeppe Sinding Jensen, *Det er religion: En historisk mosaik* (København: Gads forlag, 2003), 154.

⁷⁹ Ibid., 156 (min oversettelse).

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion* (Oslo: Pax, 2001), 29.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Geertz’ religionsdefinisjon, punkt 3.

Sosialantropologen Fiona Bowie presenterer en religionsdefinisjon med utgangspunkt i skillet mellom verdensreligioner og primalreligioner (*primal religions*), og formulerer fem punkter som kjennetegner primalreligioner⁸⁵:

1. De bygger på muntlig tradisjon
2. De er orientert ”this-worldly”
3. De er begrenset til et bestemt språk eller etnisitet
4. De utgjør den grunn på hvilken verdensreligionene har utviklet seg
5. Religion og sosialt liv er uopløselig sammenvevd. Det råder ingen avgjørende distinksjon mellom hellig og profant eller mellom naturlig og overnaturlig⁸⁶

Fiona Bowies definisjon av primalreligioner kan tolkes som en erstatning av betegnelser som primitive religioner eller skriftløse folks religioner. Hun påpeker også at religion fungerer som symbolske systemer som skiller mellom de som befinner seg innenfor og de som står utenfor.⁸⁷ Med punkt fem viser hun til et helhetlig forhold mellom religion og sosialt liv. Dette forholdet kommer blant annet til uttrykk gjennom offerritualet og Fiona Bowie tolker offerhandlingene inn i et helhetlig verdensbilde ”in which human beings see themselves as being in a dependent relationship vis-à-vis their ’non-human alters’”⁸⁸. Fiona Bowies inndeling av primalreligioner og verdensreligioner har paralleller til religionshistorikeren Juha Pentikäinen’s begreper; etniske og etablerte religioner (*ethnic and established religions*).⁸⁹ Han skriver at etablerte religioner ofte er bokreligioner med grunnlag i kanoniske tekster, som er basert på grunnleggerens lære. Etniske religioner, derimot, er basert på muntlig overført tradisjonsmateriale, og har ingen kjent grunnlegger eller begynnelsepunkt.⁹⁰ Juha Pentikäinen påpeker at religion hos urfolk må ses som forbundet med økologiske, økonomiske og sosiale strukturer i samfunnet⁹¹, og hevder at religion i denne sammenhengen heller kan karakteriseres med begreper som *livsform* og *verdensbilde*.⁹²

⁸⁵ Fiona Bowie, *The anthropology of religion: An introduction* (Oxford: Blackwell, 2000), 26.

⁸⁶ Ibid. (Min oversettelse av Mebius’ gjengivelse av Bowies religionsdefinisjon i Mebius, *Bissie*, 13.)

⁸⁷ Bowie, *The anthropology of religion*, 77.

⁸⁸ Ibid., 23. Bowie viser til Horton 1994, 31-2.

⁸⁹ Pentikäinen, *Shamanism and culture*, 14. Pentikäinen viser til Bianchi, 1958.

⁹⁰ Pentikäinen, *Shamanism and culture*, 14.

⁹¹ Ibid. Pentikäinen, ”Introduction” i *Shamanism and Northern ecology*, redigert av Juha Pentikäinen (Berlin: Mouton de Gruyter, 1996), 10. Urfolksbegrepet blir nærmere behandlet i oppgavens kapittel 3.4.

⁹² Ibid.

I amerikansk religionsforskning er livsform og verdensbilde relevante begreper i forhold til landskapets betydning i primalreligioner/etniske religioner. Både landskap og territorium er aktuelle innfallsvinkler, blant annet representert ved Sam Gill, Jonathan Z. Smith og Philip P. Arnold.⁹³ Philip P. Arnold hevder at forholdet til landområde eller territorium er sentralt i forståelsen av religion for amerikanske urfolk⁹⁴ og deres verdensbilde, og mener at vi må se nærmere på det materielle grunnlaget for religion hos urfolk⁹⁵:

[S]ituating land at the center of religious life, or material existence in general, requires that our definitions of religion shift. A general American understanding of freedom of religion, guaranteed by the Constitution, is the freedom of diversity of *belief*. But Native American existence on sacred lands is directly connected to residing on a sacred landscape and is therefore more often at odds with modern economic practices than religious concepts. (...) definitions of religion must be grounded in how human beings understand their connection to material life. Consideration of sacred landscape moved our definitions of religion from *belief* to *material existence*.⁹⁶

Philip P. Arnolds utsagn innebærer en kritikk av hvordan forskere tradisjonelt har tilnærmet seg religionsbegrepet. Han stiller spørsmål ved hvordan vestlige forskere med et kristent, monoteistisk utgangspunkt har studert religion ut fra religiøse begreper (*religious concepts*), mens urfolks religion må forstås ut fra sin forankring i landskapet, eller det Philip P. Arnold betegner som et hellig landskap (*residing on a sacred landscape*).⁹⁷ Forholdet mellom religion og landskap er med på å reflektere menneskets forhold til de materielle eller fysiske omgivelsene, der landskapet utgjør ”a living embodiment of creation”⁹⁸.

Oppfatninger av landskap kan være relevant for en helhetlig forståelse av samisk religion og kultur. Landskapets betydning for primalreligioner eller etniske religioner kan leses gjennom

⁹³ Se også religionens betydning for identitet og etnisitet i det sirkumpolære området, i *Circumpolar ethnicity and identity*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada (Osaka: National museum of ethnology, 2004).

⁹⁴ Her bruker Philip P. Arnold begrepet *native religions*, som jeg har oversatt med Pentikäinens *etniske religioner*. Arnold bruker *American natives* om det jeg kaller amerikanske urfolk. Urfolksbegrepet kommer jeg nærmere inn på i kapittel 3.4.

⁹⁵ Philip P. Arnold, ”Sacred landscapes” i *Sacred landscapes and cultural politics*, 172.

⁹⁶ Ibid. (Forfatterens uthevinger.)

⁹⁷ Ibid., 174-175.

⁹⁸ Ibid., 172.

måten samene tradisjonelt har forholdt seg til de fysiske omgivelsene. I samisk kultur har den tradisjonelle tilknytningen til naturen dannet grunnlaget både for livsform, næringsvei, virkelighetsoppfatning og verdensbilde. Det Clifford Geertz beskriver som ”tegn, symboler og ritualer som er en del av en religions verdensoppfatning og normsystem”⁹⁹ kan betraktes i forhold til offerhandlingene som omtales i kildeskriftene til samisk religion. De religiøse ritualene var viktige for de områdene av livet der betydningsfulle hendelser skjer, for eksempel ved graviditet, fødsel og sykdom, men de var også nært knyttet til dagliglivet og opplevelsen av nærværende krefter eller makter i naturen. Offerhandlingene kan betraktes som en pragmatisk tilnærming til naturen som eksistensgrunnlag og næringsvei, og der ofringen var en måte å henvende seg til naturens krefter eller makter på. Juha Pentikäinen peker på likhetstrekkene mellom samisk religion og sibirske religioner, og hevder at typiske trekk for disse religionene er “(...) the *holistic* relationship of religion with environment, economy and social structure”¹⁰⁰. Også Clifford Geertz’ begrep om tilværelsens helhetsorden og Fiona Bowies ”helhetlige verdensbilde” som et av trekkene ved primalreligioner, kan bidra til en forståelse av religionsbegrepet som er relevant for samisk religion. I tillegg kan Philip P. Arnolds fokus på landskapets rolle i urfolks religioner både synliggjøre betydningen av det materielle grunnlaget for samisk religion og kultur, og bidra til å utvide forståelsen av religionsbegrepet.

2.2 Hellighetsbegrepet og samisk religion

Hellighetsbegrepet ble viktig i religionshistorisk forskning ut fra Émile Durkheims (1858-1917) sosiologiske bruk av det. Senere ble det brukt av fenomenologen Mircea Eliade (1907-1986) på en måte som også har satt spor i forskningshistorien. Ut fra en sosiologisk og antropologisk innfallsvinkel skriver Émile Durkheim i *The elementary forms of the religious life* (1912) at det som er karakteristisk for religiøs tenkning er at man forstår verden som separate områder, der det ene er hellig og det andre er profant.¹⁰¹ Denne oppfatningen er også styrende for ens atferd, der det hellige er forbundet med forbud og separert fra det profane,

⁹⁹ Geertz i Sinding Jensen, *Det er religion*, 154.

¹⁰⁰ Juha Pentikäinen, “Introduction” i *Shamanism and Northern ecology*, redigert av Juha Pentikäinen (Berlin: Mouton de Gruyter, 1996), 2 (min kursivering).

¹⁰¹ Durkheim i *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), i følge *The HarperCollins dictionary of religion*, redigert av Jonathan Z. Smith et.al. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995), 943.

hevder Émile Durkheim.¹⁰² Han skriver at religiøse forestillinger ”uttrykker de hellige tings natur, og de forhold de har til andre hellige eller profane gjenstander”¹⁰³. Religiøse ritualer beskriver han som de atferdsreglene som foreskriver hvordan man skal forholde seg til de hellige gjenstandene.¹⁰⁴ Det hellige kan være mer enn guder og ånder, skriver Émile Durkheim, og hellige gjenstander kan være et tre, en stein, et hus eller det som måtte oppfattes som hellig innenfor de ulike religionene.¹⁰⁵ ”Man sier av og til at de lavere religioner er materialistiske”, skriver han, men påpeker at ”alle religioner, selv de mest plumpe, er i en viss forstand spirituelle (...)”¹⁰⁶ Det hellige er, slik Émile Durkheim kan forstås, betinget av en kollektiv oppfatning om hva som er hellig, og kan betraktes ut fra hans syn på at de religiøse kreftene er menneskelige krefter, eller ”moralske krefter” som har en kollektiv funksjon i samfunnet.¹⁰⁷ For Émile Durkheim er religion først og fremst en tilbedelse av de idealene samfunnet har av seg selv som gruppe, og dermed en tilbedelse av seg selv.

Mircea Eliade, rumensk filosof og religionshistoriker, tar utgangspunkt i Émile Durkheims grunnleggende skille mellom det hellige og det profane, men er mer opptatt av religionens betydning for den enkelte. Mens Émile Durkheim mener at samfunnet har ”det som skal til for å vekke følelsen for det guddommelige”¹⁰⁸, betrakter Mircea Eliade det hellige som noe som manifesterer seg selv, eller viser seg for oss som noe helt annet enn det profane. Om dette bruker Mircea Eliade begrepet *hierofani*, som betegner hvordan det hellige kan opptre i et objekt, som dermed skiller seg kvalitativt ut fra de profane omgivelsene.¹⁰⁹ Uten det hellige ville verden vært i en kaostilstand, hevder Mircea Eliade. Det hellige fungerer som et sentrum eller et orienteringspunkt for det religiøse mennesket; ”a point of passage between the profane existence and the other world of sacred time and space”¹¹⁰. Fra et religionsfenomenologisk

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Durkheim i Jensen, *Det er religion*, 135. Jensen refererer til Durkheims utgave av *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, 1960 [1912]), 50-65.

¹⁰⁴ Durkheim i Jensen, *Det er religion*, 135.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., 136-137.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., 138.

¹⁰⁹ *Profanum* (latin); (det som er) foran eller utenfor templet. I følge Sam Gill i ”Territory” i *Critical terms of religious studies*, redigert av Mark C. Taylor (Chicago, The University Press of Chicago, 1998), 306.

¹¹⁰ Durkheim i følge *The HarperCollins dictionary of religion*, 944.

ståsted definerer Mircea Eliade det religiøse mennesket, *homo religiosus*, som knyttet til det hellige, både gjennom religiøs erfaring og kollektive forestillinger.¹¹¹ Slik representerer Mircea Eliade en essensialistisk forståelse av religion, det vil si som noe vesensforskjellig fra alt annet, gjennom religionens essens eller kjerne (*sui generis*). I *Det hellige og profane* (1967) skriver Mircea Eliade at kilden til religion er møtet med det hellige og at ”[m]anifestasjonen av det hellige er den ureduserbare kjerne i alle religiøse fenomener”¹¹².

I samisk språk knyttes ulike former av begreper som *passe*, *värrō*, *saivo* og *sjele* til det hellige.¹¹³ Selv om man antar at begrepet hellig ikke opprinnelig fantes i det samiske språket har *passe* i lulesamisk blitt brukt i betydningen helg og helligdag, ved siden av betydningene offer og offerplass, skriver Hans Mebius.¹¹⁴ Han refererer til Askö Vilkhuna som setter *passe* i sammenheng med det finske ordet *pyhä*, i betydningen ”kraft”.¹¹⁵ Mebius skriver at i følge Vilkhuna kan betydningen ”hellig” i det finske *pyhä* skyldes påvirkning fra kristendommen.¹¹⁶

Religionshistorikeren Åke Hultkrantz skriver at i den gamle tiden ble mange av tre-sieidiene sett på som å representere natuguddommer, som solen, vinden eller tordenen, men noen representerte også enklere guder eller ånder (*simpler spirits*).¹¹⁷ En av kildekrivene, misjonæren Hans Skanke, skriver at samene ikke bare tilba og dyrket personifiserte natuguddommer som solen og tordenen, men dessuten naturen i sin helhet, lyset og mørket, skogen og de ville dyrene, sjøer og fjell.¹¹⁸ Religionshistorikeren Louise Bäckman siterer en annen av kildeforfatterne, Sigvard Kildal, som knytter *passe* til ”guder som bor på jorden”.¹¹⁹ Sigvard Kildal skriver at hver same hadde sine hellige fjell eller steiner ”som de

¹¹¹ Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 51, refererer til Eliade 1967,xiii.

¹¹² Ibid. Gilhus og M. ref til Eliade 1967,xiii.

¹¹³ Mebius, *Bissie*, 23. Her har jeg referert til Mebius’ gjengivelser av begrepene, der ”hellig” i lulesamisk oversettes med *basse*, mens *passe* brukes i nordsamisk og *bissie* i sørsamisk språk.

¹¹⁴ Hans Mebius, *Bissie*, 24, refererer til Harald Grundström, 1946-54, 702. Mebius bruker begrepet *basse/bissie*. Se også Bäckman, *Sájva*, 8.

¹¹⁵ Mebius, *Bissie*, 23. Mebius refererer til Vilkhuna 1956,192.

¹¹⁶ Ibid, Mebius refererer til Vilkhuna 1956,6.

¹¹⁷ Åke Hultkrantz, ”Religion and the environment among the Saami: An ecological study”, i *Circumpolar religion and ecology: An anthropology of the North*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada (Tokyo: Tokyo Press, 1994), 363.

¹¹⁸ Mebius, *Bissie*, 89 refererer til Skanke [1728-1731] 1945,209 ff.

¹¹⁹ Louise Bäckman, *Sájva*, 65.

æret med smør, fett og tobakk for at gudene der inne skulle være dem dess mer familiære og behjelpelige”¹²⁰. Disse gudene er i følge Sigvard Kildal ”partikulære guder, som er separert fra luftens og underjordens [guder]”, og han legger til at barna arvet disse fjellene og fjellgudene når foreldrene døde.¹²¹ Louise Bäckman skriver at *passé* har med hellighet å gjøre, i betydningen av noe som var tabuisert og rituelt forbudt.¹²² *Passevarre* har fellestrekk med begrepet *saivo/sájva*, som opptrer i kildene fra sørsamiske områder. Opprinnelig er *saivo* sannsynligvis et lånord fra urgermansk, knyttet til hellig eller overnaturlig sjø, men brukes også i andre betydninger.¹²³ I boka *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (1975) diskuterer Louise Bäckman begrepet *saivo* og hvordan forestillinger knyttet til *saivo* er beskrevet i ulike kildeskrifter. En av kildeskrifterne som forteller om *saivo* er Hans Skanke, som hadde tilgang til Thomas von Westens nedtegnelser, som han redigerte i arbeidet med å lage en systematisk oversikt over samenes religion.¹²⁴ *Saivo*-begrepet opptrer først og fremst i kildeskrifter som beskriver religionen i de sørsamiske områdene, i forestillinger om en parallell virkelighet som blant annet ble lokalisert til hellige fjell, eller *saivo*(-fjell).¹²⁵ *Saivo* lignet på de levendes verden, men de som bodde der, *saivo*-olmai, beskrives som vakrere, rikere og mer fullkomne enn fjellsamene.¹²⁶ Hans Skanke bruker begrepet *saivo* både i sammenheng med noaidienes hjelpeånder og med forestillingene om et underjordisk dødsrike.¹²⁷ Louise Bäckman oppfatter imidlertid *saivo*-verdenen og dødsverden som to atskilte lokaliteter.¹²⁸

Med henvisning til Jens Kildal skriver Hans Mebius at *saivo* i nordsamisk kontekst blir knyttet til både offerplass og hellig sjø, mens forestillinger om hellige fjell blir betegnet med begrepet *bassevárre*.¹²⁹ Beskrivelser av fjell som hellige kommer også til uttrykk i det såkalte Nærøymanuskriftet fra 1723, der Johan Randulf regner opp navn på flere fjell som samene

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid.

¹²³ Om ordets etymologi, se Bäckman, *Sájva*, 13-17.

¹²⁴ Mebius, *Bissie*, 33.

¹²⁵ Ibid, 81.

¹²⁶ Bäckman, *Sájva*, 59 viser til Skanke i *Nordnorske Samlinger*, V, 190.

¹²⁷ Mebius, *Bissie*, 82.

¹²⁸ Bäckman, *Sájva* 91.

¹²⁹ Mebius, *Bissie*, 82.

anså som hellige.¹³⁰ Tre av disse er geografisk plassert i Bergens stift og ti lå i Trondheims stift, i følge Johan Randulf.¹³¹ Han skriver at samene holdt alle disse fjellene hellige, og kalte dem saivo. Slik Johan Randulf beskriver det var det ”Satan selv” som hadde innbilt samene at fjellene var bebodd av vesener som var i stand til å beskytte og hjelpe dem, for eksempel til ”et rikt giftermål” og ”god jaktlykke”.¹³² Han forteller at joiking og bruk av trommen var en del av samens måte å gjøre forespørsler til disse vesenene på, eller forespørsler til ”Satan” slik Johan Randulf, ut fra sin kristne forståelseshorisont, formulerte det.¹³³ Louise Bäckman skriver at offerhandlingene var knyttet til ånder som man trodde oppholdt seg på de ”hellige stedene”, og gjennom ”å trolle, rune og joike” kunne man få kontakt med åndene.¹³⁴

Saivo-begrepet blir også brukt i senere tradisjonsmateriale, i boka *Muittalus samid birra: En bog om lappernes liv* (1910), der Johan Turi skriver om saivo-sjøen. Den er som en mystisk og underlig sjø, der fiskene er mange og fete, ”men den som ikke vet hvordan han skal fiske dem, han får ikke en eneste en”.¹³⁵ Johan Turi beskriver også vesener, ”uldaene” (*uldat*), som bor under jorden og inne i fjellet, og som samene stammer fra.¹³⁶ Uldaene er kledd som samene, de har rein som er vakrere enn samenes, og noen er dyktige til å joike. De ”bor i all slags jord”, og kan skape ufred og søvnløshet dersom man er respektløs og slår leir på boplassen deres.¹³⁷ Uldaene, som blant annet har blitt oppfattet som ”hulder” i norsk oversettelse, er bare en av benevnelsene på ånder, underjordiske eller usynlige vesener som i samisk språk går under ulike betegnelser som for eksempel *uldat*, *guhfitarak*, *haldi*, *vitara*, *voejkenes*, *moenesje* og *sjuodje*.¹³⁸ Hans Mebius skriver om Torkel Tomassons informant, Johan Jansson, som fra sin barndom husker en gammel samisk kvinne som sa at hvis han ville behold reinlykken måtte han ”begära osynliga väsen (*ovojnes vuöiken*) (...)”¹³⁹. På spørsmål om hva usynlige vesen er, svarte Johan Jansson at *sajvah* (*saivo*) var det samme som *vittra*

¹³⁰ Bäckman, *Sájva*, 62.

¹³¹ Ibid. Bäckman refererer til Randulf.

¹³² Bäckman, *Sájva*, 62.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid., 64.

¹³⁵ Johan Turi, *Muittalus samid birra*, 213.

¹³⁶ Ibid., 210.

¹³⁷ Ibid., 211-212.

¹³⁸ Mebius, *Bissie*, 88-92.

¹³⁹ Ibid., 89, refererer til Tomasson [1917] 1988, 50 f.

(vitara).¹⁴⁰ Begrepet sjuodje eller ”Sjuodjes øre” knytter Kerstin E. Kuoljok til begrepet *sjuojepieljeh*, ”(den/det) som hører det man sier og tenker”, og peker på at negative tanker og ord kunne få tilsvarende følger.¹⁴¹ Man kan ikke forklare hva sjuojepieljeh er, skriver hun, ”det er ikke Gud, det finnes i luften, overalt”¹⁴².

I studiet av samisk religion kan det hellige relateres både til forestillinger og ritualer. Sieidien, saivo-sjøen og hellige fjell peker på manifestasjonen av det hellige, ut fra Mircea Eliades hierofani-begrep.¹⁴³ I kildekriftene til samisk religion beskrives det hvordan respektløs oppførsel overfor en sieidi får negative konsekvenser for fiske eller jakt, mens ærefrykt og respekt for sieidien fører til et fiskelykke og gode fangstresultater. I forhold til Émile Durkheims religionsforståelse innebar samenes ritualer kollektive atferdsregler for hvordan man skulle forholde seg til det hellige. Slik kunne ritualene også fungere normativt, og fremheve de religiøse kreftene som moralske krefter, slik Émile Durkheim formulerer det. Også Louise Bäckman skiller det hellige (passe) fra det profane i samisk religion, og betegner passe som noe som var tabuisert og rituelst forbudt, og at man på de hellige stedene kunne få kontakt med åndene som oppholdt seg der.

Fiona Bowie hevder imidlertid at et av grunntrekkene i primalreligioner er at skillet mellom hellig og profant ikke eksisterer.¹⁴⁴ I forhold til samisk religion betyr det ikke nødvendigvis at det ikke fantes noe som kan beskrives som ”hellig”, men at disse kategoriene først og fremst representerer en vestlig, teologisk begrepsbruk og forståelseshorisont.¹⁴⁵ Etnologen Kerstin E. Kuoljok peker på at denne type skillelinjer, som mellom hellig og profant, virkelig og overnaturlig, eller mellom de levende og dødes verden, ikke er like relevant i alle kulturer. Hun relaterer oppfatningen av det hellige til et aspekt ved tilværelsen, til tenkemåter og uttrykksformer, og skriver at ”det hellige” ofte blir brukt i mangel av et mer dekkende begrep. Hun refererer for eksempel til Harald Grundström, som kunne lulesamisk, og hans tolkning av formuleringene *ednam gulla* (”jorden hører”) og *illme gulla* (”luften hører”), i Anta Piraks

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Kerstin E. Kuoljok, *Moder jord och andra mödrar: Föreställningar om verkligheten bland folken i norr och vår syn på den* (Stockholm: Carlssons förlag, 1999), 127.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 4.5.

¹⁴⁴ Bowie, *The anthropology of religion*, 26.

¹⁴⁵ Se også Kerstin E. Kuoljoks utsagn i kapittel 4.4.

bok *En nomad och hans liv*.¹⁴⁶ Harald Grundström tolker disse uttrykkene som ”det primitive menneskets frykt for ukjente naturkrefter”, skriver Kerstin E. Kuoljok, og påpeker at illme etter hennes mening har et mer praktisk innhold, ut fra betydningen ”vær” og ”omgivelser”.¹⁴⁷ Hun trekker paralleller til studier av sibirske folk, og peker på det pragmatiske som kjennetegn på sibirsk sjamanisme¹⁴⁸, og henviser blant annet til den russiske arkeologen Galina N. Gračeva som skriver at nganasanerne i ikke skilte mellom det materielle og det åndelige.¹⁴⁹ Kerstin E. Kuoljok viser hvordan dette kan forstås ut fra et annet eksempel, også fra Sibir, der en etnograf på begynnelsen av 1900-tallet spør en korjakisk informant om det var til havet eller havets vesen de ofret. Informanten forsto ikke spørsmålet, men etter å ha tenkt litt svarte han at havet og havets vesen var det samme.¹⁵⁰ Kerstin E. Kuoljok viser til et lignende eksempel i samisk kontekst, i forhold til tolkningen av et av tegnene som ofte er plassert sentralt på den samiske trommen, og som er tolket som et symbol for solen. Hun presenterer ideen om at dette tegnet også kan være et tegn for røykhullet i lavvoen eller gammen, og hevder at det som før er tolket som solstråler like gjerne kan være stengene som holder lavvoen oppe.¹⁵¹ Kerstin E. Kuoljok spør om ikke tegnet likeså gjerne kan bety ild, og viser til den samiske arkeologen Inga-Maria Mulk som svarer at ”Det är ju samma sak”.¹⁵² Kerstin E. Kuoljok trekker paralleller til sibirsk etnografisk materiale der tegnet for ild og sol er det samme, og hvor dette korslignende ild-/soltegnet ble satt på bunnen av barnets vugge.¹⁵³ Grensene mellom guder og ånder, krefter og makter, kan i samisk religion betraktes som flytende og, i følge Kerstin E. Kuoljok, er ikke disse personifiserte størrelsene nødvendigvis karakteristiske eller relevante for forståelsen av samenes gamle religion.

Lignende spørsmål om ulike kulturelle forståelsesformer og virkelighetsoppfatninger finner vi hos arkeologen Audhild Schanche. Slik hun formulerer det, kan det være at man innenfor et samisk verdensbilde ikke betrakter de ekstraordinære sidene ved tilværelsen som ekstraordinære, men at kategoriene ”skjærer langs andre linjer”, eller at det dreier seg om en

¹⁴⁶ Kuoljok, *Moder jord*, 127. Kuoljok refererer til Pirak 1933, 228.

¹⁴⁷ Kuoljok, *Moder jord*, 127.

¹⁴⁸ Ibid., 10. Kuoljok refererer til Roberte Hamayon.

¹⁴⁹ Ibid., 86. Kuoljok refererer til Gračeva 1983, 152.

¹⁵⁰ Kuoljok, *Moder jord*, 86, viser til Antropova 1976, 266 f.

¹⁵¹ Kuoljok, *Moder jord*, 179-180.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., 180.

annen form for rasjonalitet.¹⁵⁴ Audhild Schanche viser til Henry Sharp som understreker at ”den vestlige verdens skille mellom det naturlige og det overnaturlige ikke uttrykker en universell realitet, men er et utsagn om denne spesielle tankegangens innhold og karakter”¹⁵⁵. Audhild Schanche peker for eksempel hvordan døden ikke representerte et brudd med de levendes verden, men hvordan ”båndene mellom levende og døde ble vedlikeholdt gjennom ofring, seremonier, navneskikker og drømmer”¹⁵⁶ Hun påpeker at selv om forskning handler om systematisere og kategorisere, er ikke disse kategoriene nødvendigvis nyttig i forhold til den samiske religiøsiteten, da tvetydighet og inkonsistens like gjerne kan ha vært en del av folks oppfatninger.¹⁵⁷ Det samme gjelder forestillinger om forskjellige under- eller oververdener, hevder Audhild Schanche, og viser til at grensene mellom liv og død, levende menneske og ”underjordisk”, ikke nødvendigvis har vært klare og tydelige.¹⁵⁸

2.3 Samisk religion og kristen misjon

Det fleste av kildene til kunnskap om samisk religion er blitt til gjennom møtet mellom samer og kristne i en periode preget av misjoneringen av samene. Som nevnt tidligere er Louise Bäckman er kritisk til misjonærenes fremstilling av samenes religion som trolldom og overtro, og hvilke konsekvenser dette har fått for senere vurderinger av samene og deres religion og kultur.¹⁵⁹ De kristnes holdninger til samisk ”trolldom” var imidlertid ikke oppstått i et kulturelt vakuum. På 1500- og 1600-tallet pågikk omfattende trolldoms- og hekseprosesser i Europa, og læren om djevelen og hans verk, demonologien, var en høyt ansett disiplin.¹⁶⁰ Samenes religion ble tolket som utslag av djeveldyrkelse og magi. Den dansk-norske kongen, Christian 4., utstedte et forbud mot samisk trolldomskunst etter at han mente å ha blitt utsatt for samisk magi på en reise i Finnmark i 1599.¹⁶¹ Dette tiltaket falt sammen med politiske og territorielle forhold, med bakgrunn i kongens ønske om å sikre den dansk-norske statens

¹⁵⁴ Schanche, *Graver i ur og berg*, 236-237.

¹⁵⁵ Ibid., 238. Schanche viser til Sharp, 1994.

¹⁵⁶ Schanche, *Graver i ur og berg*, 264.

¹⁵⁷ Ibid., 259.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Bäckman, *Sájva*, 9. Bäckmans kritikk er også nevnt i oppgavens kapittel 1.2.

¹⁶⁰ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 324 og Gina Dahl ”Opplysning og trolldom”, (artikkel i *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, nr. 4/2002 + 1/2003), 37-42.

¹⁶¹ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 325.

interesser i nordområdene.¹⁶² Samtidig dreide det seg om ressursmessige konflikter i møtet med den norske koloniseringen i finnmarksfjordene, og ”nordmennene og ’andre fromme folk’ skulle være redde for å bosette seg innover i fjordene på grunn av samenes hyppige bruk av trolldom”¹⁶³.

Straffeforfølgelser av samer på grunn av deres religion er beskrevet i rettsprotokoller fra 1600- og 1700-tallet, og et av hovedformålene med religionsrettssakene å tvinge samene til å overlevere trommene til de kirkelige myndighetene, og å avgi løfte på å avstå fra å bruke trommen¹⁶⁴, noe som også kunne innebære både fysisk avstraffelse og i enkelte tilfeller dødsstraff. I Vadsø i 1692 ble samens Anders Poulsen, i en alder av 100 år, fengslet for å ha bedrevet ”ugudelig trolldomskunst”¹⁶⁵. Anders Poulsen, som i et tidligere forhør hadde redegjort for betydningen av figurene på sin tromme, ble drept av en tjenestemann mens han ventet på domsuttalelser fra en høyere instans i København.¹⁶⁶ Året etter ble Lars Nilsson, fra det pitesamiske området, henrettet etter å ha blitt anklaget og dømt for ”att med hjelp av sin trumma och bön till sina fädernedärvida gudar ha försökt rädda livet på sin drunknande sonson”¹⁶⁷. Hans Mebius påpeker at rettsprotokollene er viktige som vitnesbyrd om det ufrivillige religionsskiftet.¹⁶⁸ Samene hadde lite å stille opp med i forhold til den systematiske misjoneringen, skriver Hans Mebius, selv om han antar at samene hadde ”en vag motstand mot det nye”¹⁶⁹. I de få eksemplene vi har på samenes negative holdninger overfor misjonen, gjaldt det heller misjonærenes fremferd enn innholdet i den kristne lære.¹⁷⁰ Allikevel foretok samene visse grep for å beskytte sine tradisjonelle hellige steder, og Isaac Olsen skriver fra sitt opphold i Finnmark at gudebildene som samene hadde skulle hemmeligholdes for de kristne, for at gudene deres ikke skulle ”forderves og miste noe av sin kraft”¹⁷¹. Knud Leems beskrivelser fra Finnmark på siste del av 1700-tallet fremholder samenes negative holdning

¹⁶² Ibid., 325.

¹⁶³ Ibid. Hansen og Olsen referer til Alm 2000 og Hagen 2002, 343.

¹⁶⁴ Mebius, *Bissie*, 28-30.

¹⁶⁵ Ibid., 44.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., 29.

¹⁶⁸ Ibid., 28-30.

¹⁶⁹ Mebius, *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1968), 37.

¹⁷⁰ Rydving, *The end of drum-time*, 76.

¹⁷¹ Olsen, *Om lappernes vildfarelser og overtro*, 8.

ikke bare til de kristne myndighetspersonene, men også til kirkebygningen: I følge Knud Leem var det ansett som ”meningsløst å jakte eller fiske i nærheten av kirkene, siden ville dyr, fugler og fisker unngikk disse stedene”¹⁷². Dette kan tolkes i retning av at kirkebygningens nærvær i seg selv kunne ha en negativ effekt på terrenget rundt, og kunne virke negativt inn på naturens beskaffenhet som næringsgrunnlag. Kanskje ble reising av kirkebygg opplevd som en monumental inngripen i den besjelede naturen, og et uttrykk for hvordan kristendommen endret både det ytre og det indre landskapet gjennom sin fysiske plassering i terrenget.

På 1720-tallet var misjonen på det mest intense. Under ledelse av Thomas von Westen ble det iverksatt forbud mot joik og offerritualer, og misjonærene fikk i oppdrag å konfiskere og tilintetgjøre de samiske trommene. Johan Randulf skriver at Thomas von Westen selv skal ha konfiskert mer enn hundre trommer på sine misjonsreiser¹⁷³, og at han fikk samene på Karlsøy med på å ødelegge fem offerplasser i 1722.¹⁷⁴ I følge Johan Randulf skal samer i Skjomen ha planlagt et angrep på Thomas von Westen i august 1722.¹⁷⁵ Også presten og misjonæren Jens Kildal, som virket i Salten-området, forteller at han skal ha lyktes i å brenne ned førti sieidier¹⁷⁶ i Ofoten samme år.¹⁷⁷ Johan Randulf skriver at dette ble gjort etter samenes eget ønske, og etterfulgt av salmesang.¹⁷⁸ Da Jens Kildal noen år senere ødela sytten sieidier på en reise i Pite lappmark, ble han, i likhet med Isaac Olsen, utsatt for trusler.¹⁷⁹ Håkan Rydving påpeker at det er uklart om informasjon om denne typen motstand fra samenes side er basert på annet enn ubekreftede rykter.¹⁸⁰ Imidlertid skriver han at ødeleggelse av de samiske helligdommene og trusler om straff var mer effektive virkemidler i arbeidet for et religionsskifte enn deres argumenter til fordel for kristendommen.¹⁸¹

¹⁷² Rydving *The end of drum-time*, 76, med referanse til Knud Leem 1767:501.

¹⁷³ Ibid., 65, note 56. Rydving viser til Randulf [1723] 1903, 29.

¹⁷⁴ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 328.

¹⁷⁵ Rydving *The end of drum-time*, 61 refererer til Randulf [1723] 1903, 40, 61.

¹⁷⁶ Rydving bruker her begrepet *sacrificial altars*.

¹⁷⁷ Rydving, *The end of drum-time*, 82.

¹⁷⁸ Ibid., 65, se også note 57.

¹⁷⁹ Ibid., 61, Rydving refererer til Henric Forbus [1727] 1910b, 42.

¹⁸⁰ Rydving, *The end of drum-time*, 61.

¹⁸¹ Ibid., 92.

Kristningen av samene må ses i forbindelse med myndighetenes politiske og territoriale interesser for de samiske områdene. Ved grensefastsettingen etter Den store nordiske krigen (1700-1721) ville det veie tungt å kunne vise til at samene i et område sto under den ene statens jurisdiksjon, og det var viktig å knytte flyttsamene til kirkelivet på norsk side.¹⁸² Her spilte misjonen en sentral rolle for dansk-norske myndighetene.¹⁸³ Staten anså at kulturell og religiøs assimilering av samene, og dermed en mer homogen nasjon, ville være fordelaktig i forhold til fastsettingen av de nye nasjonale grensene. Nyere forskning vektlegger dessuten statenes rolle ”som tilretteleggere og pådrivere bak trolldomsprosessene, også i Danmark-Norge”¹⁸⁴. Et eksempel på dette er byggingen av kirker og forsamlingshus i de samiske områdene.¹⁸⁵

Håkan Rydving skriver om overgangen mellom kristendom og tradisjonell samisk religion i det lulesamiske området.¹⁸⁶ Han refererer til kilder som viser hvordan utspøringer av samer om deres religiøse tro på to ulike tidspunkt viser at det har funnet sted en endring, etter en ”intensification of pressure against the indigenous elements in the religion of the Lule Saami”¹⁸⁷. Denne perioden kan i følge kildene til Håkan Rydving tidfestes til mellom 1687 og 1753. To viktige faktorer i forhold til religiøs endring mener han består i at trommene ble gjemt vekk og at de tradisjonelle offerstedene ikke lenger kunne bli brukt (åpenlyst).¹⁸⁸ Opphør av bruken av trommene i religiøs sammenheng anser Håkan Rydving som et kjennetegn på religiøs endring i form av en svekkelse av den tradisjonelle samiske religionen til fordel for kristendommen.¹⁸⁹

Louise Bäckman påpeker at den samiske førkristne religionen var en synkretistisk religion med både nordisk-hedenske og kristne elementer.¹⁹⁰ Med tanke på hva slags stilling den tradisjonelle religionen hadde på begynnelsen av 1700-tallet, mener hun det er vanskelig å

¹⁸² Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 334.

¹⁸³ Ibid., 305-306.

¹⁸⁴ Ibid., 324. Hansen og Olsen refererer også til Rian 1997, 375f og Hagen og Sparboe 1998.

¹⁸⁵ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 334.

¹⁸⁶ Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s*.

¹⁸⁷ Ibid., 1.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Rydving, *The end of drum-time*, 10-12.

¹⁹⁰ Ibid., 5. Rydving refererer til Bäckman, *Sájva*, 52.

avgjøre hvor sterkt press kristendommen la på den samiske religionen på befolkningen generelt.¹⁹¹ Louise Bäckman antar at siden trommene ble brukt, fungerte sjamanismen i en eller annen form, og at bruken av offerstedene var bevis på at andre tankesett enn kristendommens fremdeles var rådende.¹⁹²

Håkan Rydving viser til kirkehistorikeren Bill Widén som peker på ulike faktorer som var med på å vanskeliggjøre misjonen i de samiske områdene.¹⁹³ Han skriver blant annet at samenes levemåter og næringsveier ikke passet inn med det mønsteret et liv som kristen kirkegjenger krevde, og at samene manglet en hierarkisk sosial organisasjon som misjonsapparatet kunne henvende seg til.¹⁹⁴ Dette viser også hvordan den kristne misjonens press på det samiske samfunnet fikk konsekvenser ikke bare for det religiøse området, men også for det sosialøkonomiske. Han hevder at samene oppfattet den negative utviklingen som en følge av at de gamle trosforestillingerne ikke lenger ble opprettholdt.¹⁹⁵ I følge Håkan Rydving inneholder kildene eksempler som tyder på at samene var overbevist om at hvis de sluttet å ofre ville det gå negativt ut over jakt, fiske og reindrift:

Saamis who compared the two religions seem to have come to the conclusion that the indigenous religion helped with fishing, hunting and reindeer herding, while the Christian religion had no such connections with daily life.¹⁹⁶

Dette betrakter Håkan Rydving i forhold til økonomisk-økologiske perspektiver, og skriver at samene overfor de kristne argumenterte med kristendommen ikke hadde noen positiv virkning når det gjaldt fiske, jakt eller reindrift.¹⁹⁷ I følge Håkan Rydving var dette et av samenes viktigste argumenter for opprettholdelsen av sine religiøse tradisjoner, noe som kan begrunnes med de nære forbindelsene mellom religion og det praktiske liv.¹⁹⁸

¹⁹¹ Bäckman, *Sájva*, 52. Her bruker forfatteren begrepene *traditional religion*, *shamanism* og *indigenous Saami religion* om hverandre.

¹⁹² Rydving, *The end of drum-time*, 5 med referanse til Bäckman, *Sájva*, 155 (min oversettelse).

¹⁹³ Rydving, *The end of drum-time*, 75 viser til Widén 1980:272 f.

¹⁹⁴ Rydving, *The end of drum-time*, 75.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid., 85. Rydving refererer også til Hammond 1787, 428.

¹⁹⁷ Rydving, *The end of drum-time*, 85.

¹⁹⁸ Ibid., 91.

Brita Pollan hevder at ”[k]ulturskiftet fra samisk sjamanisme til kristendom innebar en usynliggjøring og en fornektelse av religiøse erfaringer av den type som noaiden var spesialist på”¹⁹⁹. De vidtrekkende konsekvensene av overgangen til kristendommen viser hvordan et religionsskifte i det samiske samfunnet også innebar et kulturskifte, der møtet med kristendommen representerte en orientering mot andre og nye premisser for selvforståelse og verdensoppfatning. Samtidig vet vi at elementer fra samenes gamle religion fortsatte å eksistere, som vi kan se eksempler på i Nils A. Oskals analyse av samisk reindriftsetikk, som jeg kommer tilbake til i kapittel 4. I det følgende kapitlet stiller jeg spørsmål om hvordan spor etter samisk religion, verdensbilde og virkelighetsforståelse kan komme til uttrykk i den offentlige sfære i dag.

2.4 Samiske religiøse elementer i dag – kontinuitet eller (re-)vitalisering?

En av mange som har stilt spørsmål ved oppfatningene av samisk religion som et fortidsfenomen, er etnologen Kerstin E. Kuoljok. Hun hevder at det blant samene i dag eksisterer forestillinger om ”virkeligheten, livet og døden” som avviker fra kristendommen, og som kan knyttes til den samenes førkristne religionen.²⁰⁰ Hun peker på at disse forestillingene i liten grad har blitt undersøkt av forskere, fordi man har ”dødforklart” den gamle religionen.²⁰¹ Kerstin E. Kuoljok hevder at

det är rätt om man med det mener att nåjderna, schamanerna, och trummorna i stort sätt är borta och att man sällan hör talas om ”gudarna”. Men om man med religion menar föreställningar om verkligheten, livet och döden, då är det fel.²⁰²

I denne sammenhengen stiller Kerstin E. Kuoljok implisitt spørsmål om hvilken kultur- eller religionsdefinisjon man skal legge til grunn. Her peker hun i retning av en vid religionsdefinisjon, det Juha Pentikäinen kaller religionens kognitive nivå, som inkluderer både livsform og verdensbilde. Også Juha Pentikäinen hevder at ”selv om samene i dag

¹⁹⁹ Brita Pollan, *Samiske sjamaner: Religion og helbredelse* (Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1993), 21-22.

²⁰⁰ Kuoljok, *Moder jord*, 26.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

offisielt er kristnet, inneholder fremdeles deres førkristne etniske religion sin mening og funksjon på forskjellige områder i dagliglivet”²⁰³.

Rolf Kjellström utfordrer også oppfatningene om at samisk førkristen religion i sin helhet ble erstattet med kristendommen.²⁰⁴ Med artikkelen ”On the continuity of old Saami religion” viser han til eksempler på at deler av den samiske religionen har eksistert langt opp i vår tid, med støtte i informanternes fortellinger om deres ærefrykt for og bruk av hellige steder.²⁰⁵ Han refererer blant annet til en av Ernst Mankers informanter fra Jukkasjärvi, som sa at ofringer ble utført både tidlig på 1800-tallet, samtidig som det også finnes eksempler fra årene rundt 1910.²⁰⁶ Et annet eksempel fra samme tidsrom handler om en mann som ville ofre et reinsdyr etter å ha mislyktes i å få hjelp av den kristne gud.²⁰⁷

Samiske hellige steder kan ha betydning for samer i dag, noe som også vektlegges av samiske forskere. Arkeologen Audhild Schanche gir eksempler på hvordan landskapet i seg selv har en spesiell betydning. Hun skriver at ”en gammetuft er ikke bare en boplassrest”, men en ”manifestasjon av forfedrenes liv, og noe av dette liv tilhører stedet fortsatt”²⁰⁸. Arkeologen Inga-Maria Mulk viser til at

(...) many Saami today experience a strong historical and social anchoring to the cult places of their ancestors. They are taught how to conceal the existence of these places, so that they will remain unknown to the uninitiated and so that the seite-stones may stay where they belong. Thus, from a Saami point of view, there are no ambitions to submit the sacrificial places to investigations by archeologists or any other scientists.²⁰⁹

²⁰³ Juha Pentikäinen, *Shamanism and culture*, 23.

²⁰⁴ Rolf Kjellström ”On the continuity of old Saami religion” i *Saami religion* redigert av Tore Ahlbäck (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1987).

²⁰⁵ *Ibid.*, 24-33.

²⁰⁶ *Ibid.*, 24-25.

²⁰⁷ *Ibid.*, 24.

²⁰⁸ Schanche, ”Det symbolske landskapet: Landskap og identitet i samisk kultur” i *Menneske og landskap*, *Ottar* 4/1995, 38-47.

²⁰⁹ Inga-Maria Mulk, ”Sacrificial places and their meaning in Saami society”, i *Sacred sites, sacred places*, redigert av David L. Carmichael m.fl. (London: Routledge, 1994), 130.

Mulk påpeker her at offersteder og sieidisteiner selv i dag innebærer en sterk emosjonell betydning for mange samer, og at mange slike steder dessuten blir vernet om.²¹⁰ Taushet og hemmeligholdelse som strategier mot fornorskning og assimilering er kjent for mange i møte med det samiske samfunnet.²¹¹ I en meningsutveksling kan taushet dessuten bety at man markerer uenighet, og er ikke nødvendigvis et uttrykk for at ”den som tier, samtykker”. Kerstin E. Kuoljok hevder at tausheten i mange sammenhenger har et levende innhold, selv om den tause kunnskapen ofte er uforståelig eller utilgjengelig for utenforstående.²¹² Samfunnsviteren Jens-Ivar Nergård viser også til taushet i forbindelse med tabuisering av gamle samiske tradisjoner. I boka *Det skjulte Nord-Norge* (1994) skriver han blant annet om ”den moderne tids sjaman”, og om en virkelighet der hjelpere med spesielle evner blir oppsøkt av folk med ulike behov.²¹³ Nergård skriver at den moderne hjelper kan forstås som en modernisert utgave av den gamle noaidien, og at disse hjelperne fungerer side om side med det offentlige helsesystemet. Årsakene til at det gamle tradisjonsbundne systemet er et taushetsbelagt område kan, i følge Nergård, ha sammenheng med at den delen som befatter seg med sykdom rammes av den norske kvakksalverloven.²¹⁴ Det har også å gjøre med at ”det ikke er tradisjon for å snakke åpent om hjelpere, fordi systemet oppfattes å miste sin kraft”²¹⁵. Her kan man dessuten trekke paralleller til Isaac Olsens utsagn om hvorfor man holdt sieidiene hemmelig for utenforstående.²¹⁶ Videre skriver Nergård at ”de som har lært meg mest om det samiske samfunnet, har gjort det klart at den samiske verden vanskelig lar seg forstå uten at denne siden av kulturen regnes som viktig”²¹⁷.

Hendelser eller fortellinger knyttet til samiske sjamaner eller noaidiers virksomhet vekker også interesse i det offentlige rom, og får ofte stor oppmerksomhet i media. Ofte dreier det seg om personer med spesielle evner påtar seg å helbrede sykdomslignende tilstander eller oppheve negative krefter, også i forhold til materielle ting. På 1990-tallet var det en rekke artikler i lokal- og landsdelsaviser som beskrev et næringslokale i Indre Finnmark der

²¹⁰ Se også Inga-Maria Mulk i Kuoljok, *Moder jord*, 130.

²¹¹ Se også Nergård, *Den levende erfaring*, 23.

²¹² Kuoljok, *Moder jord*, 32.

²¹³ Jens-Ivar Nergård, *Det skjulte Nord-Norge* (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1994), 111.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Se også Mebius, *Värrō*, 37.

²¹⁷ Ibid.

bedriftene som leide lokalene stadig gikk konkurs. Media presenterte løsningen på problemene da en person mente å være i stand til å oppheve de negative kreftene som ble sett på som årsaken til bedriftenes økonomiske problemer. Det var også stor mediedekning i forbindelse med Tromsøs OL-fremstøt i 2004, da planene om å anlegge utforløyper på Tromsdalstind (*Sálasoavi*) ble endret som følge av et vedtak fra en komité i Sametinget. Avgjørelsen var tatt på bakgrunn av at Tinden i samisk tradisjon ble ansett som et hellig fjell.²¹⁸ Kilden til denne informasjonen var en eldre same fra Jokkmokk som fortalte at fjellet lå i de svenske flyttsamenes rute, som ble brukt frem til 1942, og at visse ritualer ble foretatt i forhold til fjellets særegne betydning.²¹⁹

I 2006 ble det foretatt ritualer i anledning byggestarten av et stort vitenskapssenter i Kautokeino. Representanter fra brukerne av senteret, blant annet rektor Mai-Britt Utsi ved Høgskolen i Kautokeino, skulle sammen med representanter fra Statsbygg, som var byggherre, overnatte på tomten for ”å henvende seg til de underjordiske for å søke byggetillatelse”²²⁰. Dette innebar også et rituellet måltid i lavvo på byggetomten:

Der skal de spise reinkjøtt og buljong og bake samisk hellebrød. Restene av måltidet skal graves ned i lavvoens mest hellige sted, kjøkkensonen. Beinene fra reinsdyrkjøttet skal stikkes i jorda som en gest til naturen. Men viktigst av alt [er] det å sove på stedet. I løpet av søvnen skal de få beskjed. – Onde drømmer og andre ting som forstyrrer nattesøvnen er dårlige tegn, sier Utsi.²²¹

I media har det senere ikke blitt fortalt om noen onde drømmer som tegn på at åndene motsatte seg byggingen. Eksemplene synliggjør et forhold til natur og landskap som kan være relevant for samisk selvforståelse også i dag. Jens-Ivar Nergård skriver at det å henvende seg til åndene eller de underjordiske før man slår leir eller bruker et bestemt område, er en del av den levende samiske tradisjonen i dag. I eksemplet med vitenskapssenteret i Kautokeino kan det å overnatte på byggetomten betraktes som en synliggjøring av gamle tradisjoner som representerer en samisk oppfatning av natur og landskap. Samtidig kan opprettholdelse av kulturelle bånd til den samiske fortiden fremdeles ha betydning for mange, og selv om

²¹⁸ Brita Pollan, ”Hellige steder i samisk tradisjon” i *Kulturmøter i Nord-Troms*, (Sørkjosen: Nord-Troms museum, 2004), 53. Se også Siv Ellen Kraft, ”Samer, OL og arktisk magi”, *Dagbladet* 19.10.04.

²¹⁹ Pollan, ”Hellige steder i samisk tradisjon”, 53.

²²⁰ *Nordlys*, ”Ber om byggetillatelse fra ånder”, 7.6.06.

²²¹ *Ibid.*

ritualene opptrer i en annen kontekst viser de til en refleksiv forbindelse med naturen, åndene eller de underjordiske. De rituelle handlingene er kollektive og har et felles meningsinnhold med røtter i den samiske religionen. Også i dag opplever vi eksempler på hendelser som kan tolkes innenfor rammene av samisk religion.

3. Kulturlandskap, urfolk og territorielle krav

3.1 Begrepet kulturlandskap og samisk (kultur-)landskap

För människan har landskapet många dimensioner. Det består inte bara av naturformationerna uten också av de föreställningar som finns om dem. Det vi genom berättelser vet om vad tidigare generationer opplevde på olika plater hjälper oss när vi färdas genom ett landskap. De gör att vi kan läsa landskapet (...), akta oss för plater där det hänt olyckor, och respektera de ställen man har oppfattet som särskilt kraftladdade, kanske heliga.²²²

Kulturlandskapet handler om dyrket mark, både kulturelt og materielt sett. Å kultivere, eller å dyrke, er menneskets måte å sette preg på naturen som omgir oss. De latinske substantivformene *cultura* og *cultus* betyr å bearbeide, dyrke, pleie, først og fremst jorda, men også andre deler av naturen.²²³ Verbformen av ordet, *colere*, kan oversettes med å kultivere og forbedre naturens utgangspunkt.²²⁴ Dette kan forklares med at landskapet både kan oppfattes som tvetydig og konfliktylt av moderne mennesker. Kultur kan være å beherske landskapet, i dobbel forstand, eller mestre det gjennom å ”lese” landskapet, slik Håkan Rydving formulerer det i sitatet ovenfor. Han skriver at fortellinger om hendelser og opplevelser gjør landskapet meningsbærende, og nevner steder i naturen som innehar spesiell betydning og kraft.²²⁵ Kilder til førkristen samiske religion viser til slike steder som samene opplevde som hellige, og kjennskap til stedene og fortellinger rundt dem skaper et særpreget samisk landskap.

Tradisjoner, naturbruk og livsform er noen av premissene for hvordan mennesker kultiverer eller bearbeider landskapet. Territorielle grenser, rettigheter og eierskap handler både om lokale naboskap og storpolitiske relasjoner. I kulturgeografien ser man på den nære sammenhengen mellom begrepene land, lov og folk.²²⁶ I førkristen tid besto det nåværende Norge av flere ”land”, som senere ble samlet til fire rettsområder med hvert sitt ting – Landstinget – og hver sin lov – landskapsloven.²²⁷ Landskapslovene er verdifulle kilder til

²²² Fra Håkan Rydvings forord ”Tradisjonell nordsamisk religion omkring år 1700”, i boka *Mytisk landskap: Ved dansende skog og susende fjell* av Arvid Sveen (Stamsund: Orkana, 2003), 9.

²²³ Arne Martin Klausen, *Kultur: Mønster og kaos* (Oslo: Ad notam Gyldendal, 1992), 20.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Rydving, ”Tradisjonell nordsamisk religion” i *Mytisk landskap*, 9.

²²⁶ Arne Lie Christensen, *Det norske landskapet: Om landskap og landskapsforståelse i kulturhistorisk perspektiv* (Oslo: Pax, 2002), 195.

²²⁷ Ibid.

kulturhistorien, og ut fra dem kan man lese sosiale strukturer²²⁸, også når det gjelder forholdet mellom ulike folkegrupper. For eksempel nevnes samene eksplisitt i både Eidsivatingsloven og Borgartingsloven, som begge dekker Østlandsområdet. Dette har blitt tolket i retning av at det samiske bosetningsområdet i sør var langt større enn dagens situasjon og nyere historiske kilder antyder, noe som også den norrøne sagalitteraturen gir støtte til.²²⁹ I Eidsivatingsloven og Borgartingsloven finnes fem innførsler om samene, som alle dreide seg om forbud mot å dra til og søke hjelp hos de trolldomskyndige samene.²³⁰ At det i det hele tatt ble formulert slike forbud tyder på at denne virksomheten har hatt en viss utbredelse. Lars Ivar Hansen og Bjørnar Olsen mener at "[d]ette kan leses som en bekreftelse på at magiske forbindelser var en viktig del av den inter-etniske samhandlingen i tida før kristendommen vant fotfeste i det norrøne samfunnet"²³¹. Man kan dessuten reise spørsmål ved betydningen av å lovregulere forholdet mellom de norrøne folkene og samene, dersom ikke samene også var en del av både det geografiske og det sosiale landskapet.

Kulturhistorikeren Arne Lie Christensen skriver at begrepet kulturlandskap først ble brukt av tyske geografer omkring 1900-tallet.²³² I Norden ble det brukt av den svenske etnologen Åke Campbell på 1930-tallet, med referanse til "alle typer landskap som var påvirket av mennesker, fra det samiske reindriftslandskapet til bygatene"²³³. Fra 1960-årene fikk begrepet ny aktualitet, også i sammenheng med økende kritikk mot myndighetenes økonomisk motiverte inngrep i naturen.²³⁴ Store kraftanlegg ble bygget og elver og fosser ble lagt i rør. Samtidig med at rasjonalisering og sentralisering økte, utviklet det seg en interesse for miljøvern og vern av kulturminner.²³⁵ Den menneskelige inngripen i landskapet ble også et verdispørsmål, der de materielle målsetningene måtte vurderes opp mot konsekvensene både for menneskene, naturen og kulturen. I dag har kulturlandskap, eller bare begrepet *landskap*, blitt et nøkkelbegrep²³⁶ innenfor fagfelt fra geografi og historie til kulturfag og arkeologi, og

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 108-109.

²³⁰ Ibid. Hansen og Olsen referer også til L. Olsen 1998, 119-120.

²³¹ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 109.

²³² Christensen, *Det norske landskapet*, 202.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., 203.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid., 203, 205.

innbyr til en tverrfaglig og vidtfavnende innfallsport til studier av landskap og møtet mellom natur og kultur.²³⁷

De samfunnsmessige endringene som er beskrevet ovenfor har også hatt betydning for ideen om det samiske kulturlandskapet. Bevisstgjøring av samisk kultur og ivaretagelse av det samiske kulturgrunnlaget fikk stor oppmerksomhet i forbindelse med statens utbygging av Alta-Kautokeino-vassdraget på slutten av 1970-tallet, da en rekke samer protesterte sterkt mot å legge deler av elva i rør. Denne aksjonen markerte ikke bare protester mot inngripen i naturen, men for samene handlet det også om motstand mot statens fornorskings- og assimileringpolitikk overfor samene. Den samiske befolkningen, med støtte fra mange hold, protesterte mot det som ble opplevd på som majoritetens overgrep mot en minoritet som ingen hadde rådført seg med i spørsmålet om kraftutbygging i de samiske områdene.²³⁸ Selv om utbyggingen ble gjennomført, har Alta-aksjonen fått stor symbolverdi for den etnopolitiske mobiliseringen blant samene. I samepolitisk arbeid blir landskapet og naturen vektlagt som noe av det mest grunnleggende for den samiske kulturens eksistens og videreutvikling, slik det kommer til uttrykk i Samerettsutvalgets utredninger.

I sammenheng med det samiske kulturminnevernet er det blitt diskutert hvor smalt eller bredt kulturlandskapsbegrepet skal defineres, blant annet fordi de samiske områdene brukt i reindriften bærer lite preg av å være ”bearbeidet” landskap.²³⁹ For utenforstående kan de samiske reindriftsområdene virke som uberørt natur, mens de som er fortrolig med dette landskapet vil både legge merke til de fysiske sporene etter reindriften, og feste seg ved landskapet som helhet.²⁴⁰ Samtidig er det også andre trekk ved naturen i de samiske områdene som vitner om samisk tilstedeværelse langt tilbake i tid, noe for eksempel arkeologisk forskning på samiske graver og offerplasser vitner om.²⁴¹ I tillegg til å utgjøre et kulturlandskap er det samiske landskapet også et landskap med referanser til førkristen samisk religion. Samenes tradisjonelle bruk av naturen var nært forbundet med religiøse forestillinger

²³⁷ Begrepene natur/kultur drøftes nærmere i kapittel 5 og 6.

²³⁸ Mindes artikkel ”Fornorskninga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger” i Galdu Čala: Tidsskrift for urfolks rettigheter nr. 3/2005, elektronisk utgave fra www.galdu.org, oppsøkt 31.05.06.

²³⁹ Christensen, *Det norske landskapet: Om landskap og landskapsforståelse i kulturhistorisk perspektiv* (Oslo: Pax forlag, 2002), 204.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Se for eksempel Vorren og Eriksen, *Samiske offerplasser*, 1993, og Schanche, *Graver i ur og berg*, 2000.

om den. Det praktiske og religiøse liv var integrerte i hverandres sfærer, og hellige steder var ofte plassert ved fiskerike vann eller langs flyttveier.²⁴² Åke Hultkrantz forklarer *sejte* (svensk for sieidi) som ”något där gudar och andar på något vis manifesterar sig”²⁴³, og sieidiene kan utgjøre viktige symboler i det samiske landskapet. Landskap kan på denne måten være en nyttig innfallsvinkel som grunnlag for koblingen mellom religion og territorium.

Forholdet mellom kultur og landområde har historisk sett vært et viktig tema for den samiske befolkningen, og problematikken er ikke mindre aktuell i dag, som en av de viktigste sakene innenfor samisk politikk. De siste tiårene har temaet dessuten fått aktualitet og legitimitet i et internasjonalt perspektiv. Urfolk over hele verden har arbeidet for felles rettigheter. Blant annet har debatten om landrettigheter ført til et internasjonalt lovverk på bakgrunn av folkeretten og FNs mål om å beskytte verdens urfolk. FNs fagorgan ILO (International Labour Organization) er sentral i denne sammenhengen, særlig med ILO-konvensjon nr. 169 *Om stammefolk og urfolk i selvstendige stater*, også kalt Urfolkskonvensjonen. ”ILO-konvensjon nr. 169 utgjør det eneste forpliktende folkerettslige instrument som direkte omhandler urfolks rettigheter og som har til hensikt å beskytte urfolk mot overgrep fra stater.”²⁴⁴ Gjennom artikkel 13 formulerer konvensjonen dette synet på forholdet mellom landområde, territorium og kultur:

1. Når regjeringer iverksetter denne del av konvensjonen, skal det vises respekt for *den særlige betydning for vedkommende folks kultur og åndelige verdier* av de landområder og/eller territorier der de lever eller bruker på annen måte, og spesielt de kollektive sidene av dette forholdet.
2. Bruken av begrepet ”landområder” i Artikkel 15 og 16 skal omfatte begrepet ”territorier”, som dekker totalmiljøet i de områdene vedkommende folk lever i eller bruker på annen måte.²⁴⁵

Landskap kan i forbindelse med urfolkskonvensjonen betraktes som en fellesnevner for det ”totalmiljøet” som konvensjonen viser til. I spørsmålet om juridiske rettigheter til territorium er det en forutsetning at man går nærmere inn på hva dette ”totalmiljøet” består i.

Landskapsbegrepet kan være nyttig fordi det også omfatter en helhetlig tilnærming, og fordi

²⁴² Se for eksempel Schanche, *Graver i ur og berg*, 2000.

²⁴³ Mebius, *Bissie*, 53, siterer Hultkrantz 1962, 291.

²⁴⁴ Sitat fra artikkelen ”Urfolk på den internasjonale arenaen”, www.norad.no 31.05.06.

²⁴⁵ ILO-konvensjon nr. 169 *Om stammefolk og urfolk i selvstendige stater*, del II Landrettigheter, artikkel 13 (min kursivering). Konvensjonens artikkel 13-19 er gjengitt i oppgavens appendix.

spørsmålet om territorielle rettigheter ikke bare må betraktes som et juridisk spørsmål, men griper dypt inn i folks oppfatninger om identitet og tilhørighet i de aktuelle landområdene.²⁴⁶ Audhild Schanche peker på at begrepet kulturlandskap i vid forstand også reflekterer en verdimesig betydning, som ikke bare inkluderer natur og naturressursenes kulturelle betydning, men også til erfaringer, tradisjoner, rettigheter og kunnskaper basert på generasjoners bruk av de samiske områdene.²⁴⁷

3.2 Et samisk kulturbegrep?

Vi taler om kultur som summen av normer, verdier, handlingsmønstre og felles forestillinger i et samfunn. Kultur i denne forstand omfatter levemåter, sed og skikk og religiøse oppfatninger.²⁴⁸

I NOU 1997:4 *Naturgrunnlaget for samisk kultur* tar Samerettsutvalget utgangspunkt i denne definisjonen av kulturbegrepet. Her har vi å gjøre med en vid kulturoppfatning, som både refererer til religiøse så vel som til materielle sider ved kulturen. Kultur kan på denne måten betraktes som en hovedkategori, der forankringen i natur er grunnleggende. Oppfatninger om naturen kan man finne i kilder om den gamle samiske religionen, og gjennom samiske tradisjoner knyttet til ressursutnyttelse og naturbruk. Naturen har slik sett vært grunnlag for ressursutnyttelse samtidig som den har vært arena for utøvelsen av religiøse ritualer, gjennom en helhetlig tilnærming til natur og verdensbilde.²⁴⁹ Samerettsvalgets oppfatning av kultur, sitert ovenfor, har også fellestrekk med Edward Tylors kulturdefinisjon:

Kultur er den komplekse helhet som består av kunnskaper, trosformer, kunst, moral, jus og skikker, foruten alle de øvrige ferdigheter og vaner et menneske har tilegnet seg som medlem av et samfunn.²⁵⁰

²⁴⁶ Carsten Smith hevder for øvrig at spørsmålet om samiske territorielle rettigheter er et juridisk spørsmål, i artikkelen ”Rett og urett omkring Finnmarksloven”, publisert 13.4. 05 på www.galdu.org, oppsøkt 31.5.06.

²⁴⁷ Schanche, “Meacchi – den samiske utmarka”, 159.

²⁴⁸ NOU 1997:4 *Naturgrunnlaget for samisk kultur*.

²⁴⁹ Her viser jeg i hovedsak til nevnte utredninger, dvs. NOU 1997: 4 *Naturgrunnlaget for samisk kultur* og NOU 2001: 34 *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger*. Se dessuten Pentikäinens definisjon av etniske religioner i kapittel 3.1.

²⁵⁰ Tylor 1968 [1871] i *Små steder, store spørsmål: Innføring i sosialantropologi* av Thomas Hylland Eriksen (Oslo: Universitetsforlaget, 1993), 15.

Selv om definisjonen er fra siste del av 1800-tallet, har den ennå en viss allmenngyldighet. Samtidig gir den rom for modernisering, for eksempel ved å innlemme aktuelle begreper som identitet og etnisitet, som sammen med religionsaspektet utgjør sentrale premisser for denne oppgavens problemstilling. Edward Tylor beskriver kultur som arenaer der mennesker forholder seg til hverandre, til naturen og til den religiøse sfære, og han omtaler kultur som en ”kompleks helhet”. Denne helheten kan forklares med at en kultur innehar både fellestrekk, samtidig som det også eksisterer variasjoner og mangfold, som innenfor den samiske kulturen. Kultur omfatter viktige aspekter ved tilværelsen, som religion, jus og skikker, og disse aspektene er en del av den samme helheten. Derfor mener jeg de også bør betraktes i forhold til hverandre, slik jeg forsøker å se på relasjonene mellom disse kulturelementene innenfor denne helheten.

Kulturtilhørighet og etnisitet er heller ikke for samer entydige størrelser, slik for eksempel Arild Hovland skriver i sin bok om samisk ungdom i Kautokeino og Kåfjord på 1990-tallet.²⁵¹ For mange, både samer og ikke-samer, er symboler knyttet til reindriften de sterkeste kjennetegnene på samiskhet, på tross av at bare en mindre prosentandel av den samiske befolkningen som har direkte eller indirekte bånd til reindriften i dag. Reindriftnæringen har gjennom sin egenart hatt synlige og sterke kulturelle markører, ikke minst overfor storsamfunnet, blant annet gjennom den naturlige tilknytningen til territorium. Koblinger mellom samiskhet og reindrift har også skapt utfordringer for synliggjøringen av for eksempel den samiske kystkulturen, som ikke har hatt de samme synlige kjennetegnene på samiskhet.²⁵² Dette kan også ha å gjøre med at stereotype forestillinger om det samiske ikke bare farger utenforståendes syn på samisk kultur, men også for samene har slike oppfatninger blitt en del av samisk selvforståelse. I etterkant av de samiske protestene mot Alta-utbyggingen har det også skjedd en etnopolitisk synliggjøring og bevisstgjøring av samene og urfolk generelt, som har fått konsekvenser for den samiske sosiale selvbevisstheten. Det som før ble stigmatisert kan, i lys av de siste tiårenes etnopolitiske synliggjøring, i dag oppleves som tidsriktig, positivt eller trendy.²⁵³ Arild Hovland skriver at for ungdom i samiske områder kan samisk

²⁵¹ Arild Hovland, *Moderne urfolk: Samisk ungdom i bevegelse* (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1996).

²⁵² Se blant annet Trond Thuen, *Quest for equity: Norway and the Saami challenge* (Newfoundland, 1995).

²⁵³ Se for eksempel Harald Eidheim ”When ethnic identity is a social stigma” i *Aspects of the Lappish minority situation* (Oslo: Universitetsforlaget, 1971), 50-68.

kulturtilhørighet oppleves som ”hemske eller adelsmerke”²⁵⁴, der begge deler kan oppleves som orienteringspunkter i forhold til ens etniske identitet. Antropologen Britt Kramvig refererer til Vigdis Stordahl som hevder at det foregikk en ”rekodifisering av samisk kultur der samisk språk gikk over fra å være et utdøende språk til å bli ’morsmål’, kofte fra å være et ytre stigmatiserende kjennetegn til å bli ’nasjonaldrakt’, joik fra å være fyllerør eller ukristelig til ’samisk folkemusikk’”²⁵⁵. Britt Kramvig forsøker å vise ”hvordan de offentlige diskurser rammer inn og skaper betingelser for hvilke identitetskategorier som er tilgjengelige lokalt”²⁵⁶. Hun peker på at individuelle valg av etnisk identitet kan oppleves som påtvunget og kunstig, og refererer til at de samiske områdene i stor grad kjennetegnes av etnisk mangfold.²⁵⁷ Befolkningen har ulike etniske bakgrunner, og det kan være samisk, kvensk og finsk tilknytning også innen hver enkelt familie. En av tendensene Kramvig beskriver er hvordan politiseringen av det samiske har medført en etnisk diskurs preget av same/norsk-dikotomien.²⁵⁸ I hennes materiale, fra feltarbeid i Vest-Finnmark på slutten av 1990-tallet, er det imidlertid *stedstilknytningen* som viser seg overordnet i forhold til de andre identitetskategoriene som eksisterer.²⁵⁹

Kultur er hele tiden i endring og utvikling. Fredrik Barth betrakter kultur som noe som defineres gjennom relasjoner og ut fra ”etniske grenser”, og trer frem i kontrastene mellom disse grensene.²⁶⁰ Samene i Norge tilhører det norske samfunnet, og en del av den samiske identiteten handler om kontraster til det norske, samtidig med en fleksibilitet i forhold til hvordan man handler innenfor både de norske og de samiske sfærene. Mange samer vektlegger at de ikke er verken-eller, men både-og.²⁶¹ I ulike sammenhenger velger man å kommunisere det samiske fremfor det norske, og omvendt. Innenfor diskursen rundt etnisitet handler det ofte om ”grader av samiskhet”, hvor mye samisk man skal være, innenfor en skala

²⁵⁴ Hovland, *Moderne urfolk*, 1996.

²⁵⁵ Britt Kramvig ”I kategoriens vold” i *Samer og nordmenn* redigert av Harald Eidheim (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999), 125. Kramvig refererer til Stordahl 1994, 134.

²⁵⁶ Kramvig, ”I kategoriens vold” i *Samer og nordmenn*, 117.

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid. I kapittel 5 utdyper jeg nærmere tilknytningen til *sted*.

²⁶⁰ Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

²⁶¹ Hovland, *Moderne urfolk*.

der ”supersame” og ”fornorsket” danner motsatte endepunkter.²⁶² Som same i en norsk kontekst får man en aktiv identitet, og det kulturelle eller etniske aspektet er til stede i enhver sammenheng der ”motsetningen” åpenbarer seg, gjennom dikotomiseringen ”oss” og ”de andre”.²⁶³ Identitet og etnisitet er begreper som blir tydeligere i et kontrastforhold, men kontrastene kan like gjerne befinne seg *innad* i kulturen, som *mellom* kulturer.

”Samisk kultur” kan oppfattes som en del av et retorisk arsenal i argumentasjonen for samiske rettigheter. I samisk politikk i dag vektlegges sammenhengen mellom kulturens evne til overlevelse og dens materielle forutsetninger. Imidlertid eksisterer det også referanser til kulturens *immaterielle* forutsetninger. I NOU 1997:4 omtales immaterielle faktorer i forbindelse med kulturbegrepet som ”tenkesett, verdinormer, religion, felles historie, felles kunnskaper, samhörighet”²⁶⁴. Naturen danner en ramme for disse faktorene:

Naturen er ramme for livsområde, opplevelse av fortiden, kunnskaper og levemåte, samtidig som den er grunnlag for næringsformer som reindrift, jordbruk og fiske. Naturen er således en grunnleggende forutsetning for visse immaterielle og materielle deler av kulturen.²⁶⁵

I sitatet ovenfor kan naturen betraktes som det faste og uforanderlige grunnlaget for kultur. De samiske områdene tilhører flere nasjonalstater, og det arealet samene har hatt bruksrett overfor, har utgjort deres ”livsområde”²⁶⁶. Landskapet kan tolkes som kulturens fysiske forankring, og dette viser seg også gjennom referanser til og reminisenser av den gamle samiske religionen. Forestillinger og tradisjoner knyttet til naturen har også satt spor i landskapet, gjennom hellige steder, graver og offerplasser.²⁶⁷ I dag kan disse betraktes som religiøse symboler i naturen, og er med på å danne en bevissthet rundt en ”opplevelse av fortiden”²⁶⁸. Den materielle naturen kan oppfattes som grunnlag for forestillinger om det immaterielle.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Se blant annet Barth, *Ethnic groups*, 15 om ”dichotomization of others as strangers”.

²⁶⁴ NOU 1997:4 *Naturgrunnlaget for samisk kultur* kap. 3.3.4 Sikre naturgrunnlaget for samisk kultur.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Se for eksempel Vorren og Eriksen, *Samiske offerplasser i Varanger* eller Audhild Schanche, *Graver i ur og berg*.

²⁶⁸ Sitert fra NOU 1997:4.

3.3 Kulturargumentet

En folkegruppes rett til kulturutøvelse må anses som en av de fundamentale menneskerettigheter. (...) Statsmyndighetenes ansvar omfatter å legge forholdene til rette for at samer får de nødvendige virkemidler til selv å sikre og utvikle sin kultur på egne premisser. (...) Et vesentlig moment i denne sammenhengen er at begrepet kultur skal forstås slik at det også omfatter *de materielle forutsetninger for kulturen*.²⁶⁹

Sitatet er fra Sametingsplanens § 2.2, og viser til at urfolks rettigheter er forankret i internasjonale menneskerettigheter. Her fremgår det at det er myndighetenes ansvar å sørge for at samene selv gis muligheter til ”å sikre og videreutvikle sin kultur”²⁷⁰, samtidig som Sametinget legger til grunn at kultur også innebærer ”de materielle forutsetningene for kulturen”²⁷¹. Dette synet på kultur kommer frem i flere offentlige utredninger, og brukes i argumentasjonen for juridisk anerkjennelse av samiske landområder, med utgangspunkt i ideen om territorium som en forutsetning for kulturell overlevelse og utvikling.²⁷² I sitt innlegg på konferansen om forslag til Finnmarkslov brukte også tidligere sametingspresident Ole Henrik Magga argumentet om at ”kulturvern kan ikke skje uten på materielt grunnlag”.²⁷³ På samme konferanse gjentok også FNs spesialrapportør for menneskerettigheter, Rodolfo Stavenhagen, vektleggingen av ”forholdet mellom en kulturs overlevelsessevne (*sustainability*) og landområder”²⁷⁴. Dette synet på kulturens materielle forutsetning har jeg i denne sammenhengen valgt å kalle ”kulturargumentet”.

Oppfatningen av det materielle grunnlaget for samisk kultur gjenspeiles i titlene på flere offentlige utredninger, som NOU 1978:18a *Finnmarksvidda, natur – kultur* og NOU 1997:4

²⁶⁹ Sametingsplan for perioden 1994-1997 vedtatt av Sametinget 20.09.94, www.sametinget.no (min kursivering).

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Blant annet NOU 1997:4 og NOU 2001:34.

²⁷³ Direkte sitat fra Ole Henrik Magga, jmf. egne notater fra Konferanse om forslaget til Finnmarkslov, Tromsø 10.-11. mars 2005. Han referer for øvrig til tidligere samerettsutredninger i tillegg til det han omtaler som viktige bidrag fra Kaisa Korpijaakko-Labba, Sverre Tønnesen og Otto Jebens. Mer om dette senere i oppgaven.

²⁷⁴ Direkte sitat fra Rodolfo Stavenhagen, fra Konferanse om forslaget til Finnmarkslov, Tromsø 10.-11. mars 2005.

Naturgrunnlaget for samisk kultur. Kulturargumentet kan tolkes som en oppfatning av at natur og kultur er gjensidige og sammenvevde elementer, blant annet ut fra et tradisjonsbasert og sedvanemessig bruk av naturen. Det er gjennom denne bruken kulturlandskap blir skapt. Kenneth Olwig belyser dette ut fra definisjonen av begrepet sedvane eller *custom* på engelsk:

Custom is defined as a law or right not written, which, being established by long use and the consent of our ancestors, hath been and is daily practised. The common law of the land is rooted in custom. (...) It is because custom is rooted in this "common usage" for "time out of mind" that custom "lies upon the land".²⁷⁵

Tradisjoner og sedvaner er viktige strukturer, spesielt i forhold til kulturer der disse ikke eksisterer i et skriftlig utformet lovverk. Kenneth Olwig skriver at "custom lies upon land", det vil si at sedvaner og rettigheter er nedfelt i landet eller landskapet. Jeg velger å betrakte det samiske kulturargumentet på bakgrunn av en slik territoriell forankring. Dagens territorialdebatt handler nettopp om en juridisk anerkjennelse av landområder, ut fra samiske tradisjoner og sedvaner. Dette kan videre knyttes til en kulturforståelse der det samiske *landskapet* er sentralt, fordi landskapsforståelse kan være med på å opprettholde viktige kulturbærende elementer, også i forhold til den territoriale forankringen. For eksempel fremhever Samerettsutvalget "den historiske forankring i definisjoner av kulturbegrepet"²⁷⁶, og "opplevelse av fortiden"²⁷⁷ som viktig for den kulturelle tilknytningen til landområde.

Denne tilknytningen til land kommer også til uttrykk i undersøkelsene til den finske rettshistorikeren Kaisa Korpijaakko-Labba. Hennes doktoravhandling dreier seg om svenske og finske samers egne oppfatninger av rettigheter til land og vann i eldre tid, og hun skriver at "det eksisterte en sterk følelse av at markområdene tilhørte slekten (...)"²⁷⁸. Dette viser til en oppfatning av landområde der tilhørigheten blir bekreftet gjennom slektsleddene. "Følelsen" av å ha rettigheter har utviklet seg innenfor et kontinuum av sedvaner, tradisjoner og verdisyn,

²⁷⁵ Kenneth R. Olwig, "The landscape of state justice contra that of custom" i *Landscape, law and customary rights*, *Dieðut* nr.3/2004, redigert av Jones og Schanche, 42-43. Olwig refererer til den engelske 1600-tallsjuristen Edward Coke.

²⁷⁶ NOU 1997:4, kap. 3.3.3 Sikre og utvikle samisk kultur.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, refererer til Kaisa Korpijaakko-Labba *Om samernas rättsliga ställning i Sverige-Finland*, 1998 (svensk utgave 1994). Forholdet mellom landskap og slekt skal jeg belyse nærmere i forhold til landskapsforståelse i kapittel 5.

og viser til forestillinger om landskapet som betydningsfullt. Funnene i Kaisa Korpjaakko-Labbas undersøkelse peker på de kulturelle betingelsene for hva som skaper rettigheter til landområder, og problematiserer oppfatninger om og definisjon av eiendomsrett.²⁷⁹

3.4 Begrepet urfolk og samene som urfolk

I 1975 ble Verdensrådet for urbefolkninger, WCIP, dannet, og samene ble medlem. Samene og andre urbefolkninger arbeidet for større anerkjennelse og rettigheter, og søkte felles støtte i andre minoritetsbefolkninger i ”den fjerde verden”. Ole Henrik Magga skildrer denne bevisstgjøringen slik: ”Plutselig reiste minoritetene seg. En bølge av ny tenkning slo igjennom”²⁸⁰. Den fjerde verden handlet nettopp om hvilken forståelse av verden og menneskene i den man skulle legge til grunn for sin egen selvforståelse – det vil si gjennom å synliggjøre den fjerde verden i verden. Selv om det innenfor den samiske befolkningen var mange slags identitetsoppfatninger og muligheter for selvforståelse, var det i denne fasen av etnisk bevisstgjøring viktig å kommunisere fellestrekkene fremfor ulikhetene. Dette kommer også til uttrykk gjennom skillet mellom urfolk og andre minoriteter, slik Anders Eira formulerte det i Altaposten:

Det som skiller urfolk fra de nasjonale minoritetene og urfolkskonvensjonen fra de øvrige konvensjonene som beskytter minoritetene er i hovedsak urfolks tilknytning til deres tradisjonelle landområder.(...) Det er vesentlig for at samene skal kunne bevare sin kultur at de får muligheten til å bevare tilknytningen til landområdene.²⁸¹

Den territorielle tilknytningen samene har som urfolk blir dermed en forutsetning for kulturell overlevelse og utvikling. Også i Anders Eiras definisjon kommer kulturargumentet frem: det handler altså ikke bare om et etnisk fellesskap, men hvordan gruppen som urfolk har tilknytning til geografiske landområder. Her er det samenes tradisjoner knyttet til landområde som blir vektlagt som et viktig kulturbærende element, i likhet med andre urfolks territorielle tilknytning. I kampen for samiske rettigheter som urfolk har spesielt urfolksfellesskapet blitt vektlagt: ”Ved å bruke begrepet fjerde-verden-etnisitet forskyves vår interesse fra forholdet mellom etniske grupper på et *lokalt* eller *regionalt plan* til *forholdet mellom en opprinnelig*

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Hovland, *Moderne urfolk*, refererer til Magga 1995, 26.

²⁸¹ Anders Eira i artikkelen ”Urfolk – hvem er det?” i Altaposten 22.09.03.

*folkegruppe og nasjonalstaten.*²⁸² Denne relasjonen mellom nasjonalstat og etnisk gruppe har av urfolk selv blitt formidlet gjennom et majoritets-/minoritetsperspektiv, der urbefolkningen har vært undertrykt av nasjonalstaten: ”Nasjonalstaten har ofte tilskrevet seg suverenitet overfor vedkommende folkegruppes landområde uten å rådføre seg med denne folkegruppe om den ønsket en slik innlemmelse”²⁸³. Den norske stats fornuks- og assimileringsspolitikk har blitt forklart innenfor dette perspektivet, også når det gjelder spørsmålet om eiendomsrett i samiske områder.²⁸⁴

Nasjonalstatens ansvar overfor samene har grunnlag i Norges internasjonale juridiske forpliktelser gjennom blant annet Menneskerettighetene og Urfolkskonvensjonen. Blant annet ved å være første land som i 1990 ratifiserte ILO-konvensjon nr. 169 *Om urfolk og stammefolk i selvstendige stater*, også kalt Urfolkskonvensjonen, markerte Norge forpliktelser overfor ”sin” urbefolkning. Da fredsprisvinnerne Rigoberta Menchú og Dalai Lama besøkte Karasjok og Kautokeino i 1992 var dette blant annet med bakgrunn i ”samenes fremtredende stilling blant verdens urbefolkninger i dag”²⁸⁵. Perioden 1995-2004 var av FNs generalforsamling vedtatt som det internasjonale urfolkstiåret, med store målsetninger for anerkjennelse av urfolks rettigheter over hele verden. Noe av det viktigste arbeidet var opprettelsen av FNs permanente forum for urfolkssaker, vedtatt etablert i 2001, som er et rådgivende organ under FNs økonomiske og sosiale råd (ECOSOC).²⁸⁶ Det ble også utnevnt en egen spesialrapportør for urfolks menneskerettighetssituasjon, Rodolfo Stavenhagen fra Mexico. Den 28. mars 2006 ble Rodolfo Stavenhagen hedret som æresdoktor av Universitetet i Tromsø.²⁸⁷ Arbeidet for å få vedtatt en FN-erklæring for urfolks rettigheter er en av de viktigste sakene som pågår i urfolkssammenheng i dag, og er en av grunnene til at FNs generalforsamling har vedtatt et nytt urfolkstiår fra 2005 til 2014.²⁸⁸

²⁸² Asle Høgmo, ”Innledning: Samfunn, kultur, etnisitet og identitet” i *Identitet og livsutfoldelse* redigert av Erke og Høgmo (Karasjok: Davvi girji, 1994 [1986]), 12.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Se for eksempel Mindes artikkel ”Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger” i *Galdu Čala* nr. 3/2005, www.galdu.org, oppsøkt 31.05.06.

²⁸⁵ Hovland, *Moderne urfolk*, 214.

²⁸⁶ ”Urfolk på den internasjonale arenen”, artikkel på www.norad.no, 31.05.06.

²⁸⁷ ”Stavenhagen utnevnt til æresdoktor” artikkel av Hadi K. Lile, www.galdu.org/norsk/calahus.php?odas=1071, oppsøkt 31.05.06.

²⁸⁸ ”Urfolk på den internasjonale arenen”, www.norad.no, 31.05.06.

Som urfolk er samene en etnisk gruppe med geografisk tilhørighet i nordlige områder av Norge, Sverige og Finland, samt Kola-halvøya. Tilhørighet til forskjellige nasjonalstater er en av grunnene til at samene som folkegruppe ikke er blitt behandlet likt med hensyn til status og rettigheter. I 2005 ble det utarbeidet et utkast til et fellesnordisk dokument for å sikre samisk kultur og rettigheter på tvers av de nasjonale grensene, Nordisk Samekonvensjon.²⁸⁹ Konvensjonen tar utgangspunkt i at ”samene er urfolket i Norge, Sverige og Finland”²⁹⁰ og ”formålet med denne konvensjonen er å bekrefte og styrke slike rettigheter for det samiske folket at det kan sikre og utvikle sitt språk, sin kultur, sine næringer og sitt samfunnsliv med minst mulig hinder av landegrensene”²⁹¹. I Norge er samene anerkjent som urfolk etter Grunnlovens § 10 a, gjennom Lov om sameting og andre samiske rettsforhold, av 1987 (Sameloven). Internasjonalt er samenes rettigheter nedfelt i ILO-konvensjon nr. 169 av 1989 (Urfolkskonvensjonen). Konvensjonsteksten er omstridt og har gitt opphav til divergerende tolkninger, og den går langt i å innfri løfter om urfolks territorielle rettigheter.²⁹² Blant annet definerer den urfolk som ”en folkegruppe som har bodd i et område før statsdannelsen fant sted eller før vedkommende område ble innlemmet i staten (...)”²⁹³.

Samene markerer sin urfolksstatus gjennom å tilhøre en etnisk gruppe som skiller seg fra den øvrige befolkningen innenfor nasjonalstaten, og andre etniske grupper og/eller minoriteter. Urfolksbetegnelsen viser til et felles etnisk grunnlag. Etnisitet kan kjennetegnes ut fra flere faktorer som markerer visse fellestrekk:

An “ethnic group” is a collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared past, and a cultural focus on one or more symbolic elements which define the

²⁸⁹ Nordisk Samekonvensjon, nettutgave, oppsøkt 14.11.2005. Konvensjonen er pr. i dag et utkast, og er ikke rettslig bindende.

²⁹⁰ Ibid., artikkel 2.

²⁹¹ Ibid., artikkel 1.

²⁹² Se for eksempel den norske oversettelsen av deler av artikkel 14 i forhold til den engelske originalteksten, i oppgavens appendix.

²⁹³ Jens Edvin A. Skoghøy, ”Urfolkskonvensjonens betydning for samenes rettigheter til grunn og andre naturressurser” i *Samer og nordmenn: Temaer i jus, historie og sosialantropologi*, redigert av Harald Eidheim (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999), 81.

group's identity, such as kinship, religion, language, shared territory, nationality or physical appearance. Members of an ethnic group are conscious of belonging to the group.²⁹⁴

Ut fra denne definisjonen på etnisitet har Martin Bulmer trukket frem flere trekk som også definerer samene som etnisk gruppe. Ikke minst peker han på ”symbolske elementer” som har med identitet å gjøre, som slektskap, religion, språk og territorium. I samisk kultur har slektskap vært et viktig orienteringspunkt for identitet og sosial organisasjon, som blant annet vises ved en omfattende slektskapsterminologi.²⁹⁵ I følge Martin Bulmer innebærer tilhørigheten til en etnisk gruppe også gruppens tilstedeværelse innenfor et større samfunn. For samene i Norge dreier det seg om forholdet til de norske myndighetene og majoritetsbefolkningen, og hvilken rolle samene som egen gruppe har hatt innenfor den norske nasjonalstaten. Elementer som Martin Bulmer trekker frem, blant annet religion og territorium, har hatt stor betydning som kollektivt referansepunkt i den samiske fellesskapsdannelsen.²⁹⁶ I visse sammenhenger er det imidlertid mer relevant å markere tilhørigheten til det samiske som noe felles og unisont, heller enn å betone mangfoldet. Arild Hovland mener at det enhetlige og fellesskapsdannende kommer frem gjennom hvordan det samiske er blitt fremstilt gjennom samebevegelsen, og videreført gjennom dagens samepolitikk, med vektlegging av samene som *ett folk*.²⁹⁷ Med referanse til Harald Eidheim mener han at ”[s]amene har maktet å bygge opp et moralsk autoritativt bilde av seg selv som likeverdige minoritet i forhold til skandinaviske samfunn” og at de har ”(...) utviklet et bilde av seg selv som ’urbefolkning i samme situasjon som en lang rekke andre urbefolkninger’”²⁹⁸. På denne måten underbygges det fellesskapet som ligger i å være urfolk, også gjennom å kommunisere utad de urfolksmessige fellestrekkene, fremfor fokus på de indre ulikhetene innenfor den samiske kulturen.

²⁹⁴ Miri Song, *Choosing ethnic identity* (Cambridge: Polity Press, 2003), 6-7, med referanse til Martin Bulmer 1986, 54.

²⁹⁵ Se for eksempel Reidar Erke, ”Sosial organisasjon” i *Identitet og livsutfoldelse*, redigert av Reidar Erke og Asle Høgmo, 25-37.

²⁹⁶ Se for eksempel Alf Isak Keskitalo, ”Samiske rettsoppfatninger til samisk land” i *Samene: Urbefolkning og minoritet*, redigert av Trond Thuen, 41-50.

²⁹⁷ Hovland, *Moderne urfolk*, 213, viser til Eidheim 1992 og 1971.

²⁹⁸ Hovland, *Moderne urfolk*, 213.

Den etnopolitiske mobiliseringen som fant sted i kjølvannet av de samiske protestene mot utbyggingen av Alta-Kautokeino-vassdraget i 1979, ga også aksjonen en symbolsk effekt.²⁹⁹ Vedtaket om å legge deler av vassdraget i rør ble et symbol på statens overtramp mot en hel folkegruppe, og det ble reist grunnleggende spørsmål om ”den samiske befolkningens konstitusjonelle status”³⁰⁰. Gjennom protestene mot utbyggingen synliggjorde samene sin gruppetilhørighet og sin annerledeshet i forhold til norsk etnisitet og norske myndigheter. Trond Thuen viser hvordan urfolksargumentet også var en betydningsfull faktor for dannelsen av Norske Samers Riksforbund (NSR) i 1968.³⁰¹ NSR la press på norske myndigheter ved å presentere samenes krav om urfolksstatus som vesensforskjellig fra andre gruppers krav³⁰². Kravene rokket ved det moralske grunnlaget for nasjonalstaten, og ideen om samene som et eget folk representerte utfordringer, ikke minst for nasjonalstatens legitimitet som den øverste myndighet og autoritet.³⁰³

Antropologen Gro Ween drøfter identitet ut fra tradisjonisme og annerledeshet.³⁰⁴ Hun refererer blant annet til Tom G. Svensson som beskriver sedvane som ”et uttrykk for kulturell distinktivitet, og som en del av et strategisk repertoar for å etablere eller opprettholde kulturell eller politisk autonomi”³⁰⁵ I et rettighetsperspektiv kan dette betraktes som en nødvendig strategi, samtidig som det kan være med på å overkommunisere en allerede politisert samisk identitet, som mange ikke kjenner seg igjen i. Gro Ween påpeker at FN gjennom konvensjonene om urfolks rettigheter er med på å essensialisere urfolksidentiteten, ”samtidig som de reifiserer, dikotomiserer og homogeniserer spesifikke former for kulturell annerledeshet”³⁰⁶. Den kulturelle annerledesheten som kommuniseres i dag må betraktes ut fra hvordan det samiske har blitt stigmatisert. Vigdis Stordahl viser til hvordan

²⁹⁹ Thuen, ”Innledning” i *Samene: Urbefolkning og minoritet*, redigert av Trond Thuen, 10.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Thuen, *Quest for equity*, 3.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Gro Ween, ”Innledning” i *Sørsamiske sedvaner: Tilnærminger til rettighetsforståelser*, Dieðut nr. 5/2005 (Kautokeino: Nordisk samisk institutt), 6.

³⁰⁵ Ween, ”Inför Lif eller Död? Om kulturell kontinuitet og et sørsamisk verdensbilde” i *Sørsamiske sedvaner*. Ween refererer til Tom G. Svensson, 2003.

³⁰⁶ Ween, ”Inför Lif eller Död?”, 6-7.

samebevegelsen på 1970-tallet var opptatt av hvordan man kunne kommunisere det samiske utad, for eksempel med hvordan begrepet *Sápmi* skapte en samisk gruppeidentitet.³⁰⁷

3.5 Samenes territorielle krav som urfolk

I 1852 skrev historikeren P. A. Munch at ”Norge var altsaa nok paa en maade beboet, men ikke bebygget før vore Forfædres Ankomst. Og det er først Bebyggelsen, med hvilket et lands egentlige historie begynner.”³⁰⁸ Samene, som ikke-bofaste, ble altså etter denne definisjonen utelukket fra å ha et eiendomsmessig forhold til landområdene som utgjorde deres eksistensgrunnlag. Forskjellene mellom å *bebo* og *bebygge* ble personifisert gjennom bildet av kontrastene mellom den nomadiske samene og den bofaste bonden. Retten til eiendom ble definert ut fra dette synet, som var beslektet med læren i datidens romerrettslige skole, der ”kultivering av grunnen, knyttet opp mot en bestemt boplass, var et vilkår for å vinne eiendomsrett”³⁰⁹. For å vise hvordan tenkning rundt eiendomsrett har blitt begrunnet i vestlig kultur, går Øyvind Ravna tilbake til 1690, da John Locke hevdet at nomadiske samfunn ikke hadde eiendomsrett til områdene de brukte.³¹⁰ Hovedargumentet var at eiendomsrett ble etablert gjennom ”en kroppslig tilvirkning av jorden”³¹¹, noe de samiske formene for naturbruk ikke ble kategorisert som. Samenes tradisjonelle bruksrettigheter ble ytterligere marginalisert med sosialdarwinismen, som forfektet synet om at ”en ’laverestående’ kulturs bruk ikke burde gi grunnlag for eiendomsrett”³¹².

Den samiske tilknytningen til landområdene i nord har vært basert på en tradisjonell praksis. Et dokument som står i en særstilling er den såkalte Lappekodicillen fra 1751, som omhandler samenes stilling ved grenseopptrekningen mellom svenske og norske landområder. Kodicillen viser at samene hadde utstrakte rettigheter med utgangspunkt i deres tradisjoner rundt bruk av

³⁰⁷ Kramvig, ”I kategorienes vold” i *Samer og nordmenn*, redigert av Eidheim, 125. Kramvig viser til Stordahl, 1994.

³⁰⁸ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 21-23, viser til Munch, *Det Norske Folks Historie* (1852), 4.

³⁰⁹ Øyvind Ravna, ”Rettsvernet for samiske rettigheter fram til siste halvdel av 1700-tallet – og betydningen av dette i dag”, *Kritisk Juss* nr. 29/2002, 76.

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Ibid. Ravna viser til Kirsti Strøm-Bull m. fl., 2001, 291 og til Sverre Tønnesens doktoravhandling ”Retten til jorden i Finnmark” 1972.

³¹² Ravna, ”Rettsvernet for samiske rettigheter” i *Kritisk Juss*, 76.

naturen. Rettshistorikere understreker at samene gjennom kodicillen ikke ble tildelt nye rettigheter, men at kodicillen er en bekreftelse på deres allerede eksisterende rettsvern.³¹³ Øyvind Ravna siterer Bjørn Aarseth, som skriver at kodicillen, gjennom 30 innholdsrike paragrafer, var utformet ”med siktemål at den ’lappiske Nation’ skulle bestå”³¹⁴:

”Saasom Lapperne behøve begge Rigers Land, skal det efter gammel Sædvane være dennem tilladt, Høst og Vaar, at flytte med deres Rehn-Hiorder over Grendsen ind i det andet Rige. [der] de venligen skal imodtages, beskyttes og hielpes til Rette, endogsaa udi Krigs-Tider, hvilke udi Lappe-Væsenet aldeles ingen Forandring skal giøre; Og allermindst skulde de fremmede Lapper blive exponerede for Plyndring eller nogen Slags Tvang og Overvold, som Krigs-Tider medbringe, men altid blive som egne Undersaatter anseede”³¹⁵

Lappekodicillen omhandler blant annet nomadenes rett til fritt å forflytte seg over grensene, og lovfestet at samene skulle få være nøytrale i eventuell krig mellom statene³¹⁶. I følge Øyvind Ravna hadde den samiske befolkningen hatt ”tilnærmet totaldisposisjon over sine områder”, og de nøt også ”et utstrakt rettsvern for sine rettigheter fra de statene som utøvet jurisdiksjonen”³¹⁷. Mot slutten av 1700-tallet ble samenes rettigheter utfordret, etter hvert som staten gradvis klarte å definere seg som eier av den såkalte ”umatrikulerte grunn” i Finnmark³¹⁸, noe som innebar at den norske stat ble den største grunneieren i Finnmark. Juristene Sverre Tønnesen og Otto Jebens regnes som sentrale bidragsytere til historien rundt eiendomsforholdene i Finnmark, og understøtter argumentet om at samenes rettigheter her ble forbigått, og at staten urettmessig hadde tilegnet seg områder som den juridisk ikke hadde fått legitim rett på.³¹⁹ Imidlertid har samiske rettsoppfatninger de siste årene fått økt anerkjennelse, noe som har bidratt til at samisk sedvanerett og alders tids bruk har fått gjennomslagskraft i det norske rettsapparatet. Sistnevnte rettighetsbegrep ble tillagt stor vekt i

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Ibid., 80. Ravna siterer Aarseth 1989, 56.

³¹⁵ Ravna, ”Rettsvernet for samiske rettigheter” i *Kritisk Juss*, 80. Ravna refererer til Aarseths sitat fra Lappekodicillen § 10.

³¹⁶ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 276.

³¹⁷ Ravna, ”Forslaget til ’Finnmarkslov’ og bygdefolks rettigheter” i *Kritisk Juss* nr. 31/2004, 42. Ravna refererer også til Korpijaako-Labba 1989/1994 og Einar Niemi NOU 1994:21

³¹⁸ Ole Henrik Magga, ”Cultural rights of the Saami people in Norway: Past and present” i *Circumpolar ethnicity and identity*, 349-350.

³¹⁹ Se Ravna, ”Forslaget til ’Finnmarkslov’”, *Kritisk Juss* nr. 31/2004..

Svartskogdommen, der et utmarksområde i Manndalen i Kåfjord kommune ble tilkjent den lokale samiske befolkningen i bygda:

Høyesterett kom enstemmig til at grunneierne i Manndalen gjennom *kollektiv bruk i alders tid* hadde ervervet eiendomsrett til tvisteområdet. Høyesterett la blant annet vekt på at befolkningen i bygda var hovedsakelig samisk, at de behersket norsk dårlig, at det kunne oppstå kulturelle og språklige misforståelser i kommunikasjonen mellom samer og nordmenn og at samene med sin kollektive ressursutnyttelse ikke har samme tradisjon for å tenke på eiendomsrett som ikke-samer.³²⁰

I dette utdraget brukes det juridiske begrepet ”alders tids bruk”, som viser til at en gruppe over lang tid eller gjennom generasjoner har drevet bruk av naturen og naturressursene innenfor et landområde. Samerettsutvalget har beskrevet at i samisk tradisjon oppfattes denne form for bruksrett som eiendomsrett, eller at det i samisk rettsoppfatning ikke eksisterer et skille mellom bruken av et område og eiendomsretten.³²¹ Denne rettsoppfatningen er bygd på sedvaner og tradisjoner i det samiske samfunnet som vi kan finne i Lappekodisillen. Eksemplet illustrerer også at Høyesterett i denne saken har anerkjent en annen oppfatning av eiendomsrett enn den som tradisjonelt har blitt forvaltet gjennom det norske rettssystemet. Bakgrunnen for dette er at samene tradisjonelt ikke har skilt mellom bruksrett og eiendomsrett, og flere offentlige utredninger har også omtalt samiske områder som sine med henvisning til alders tids bruk. Øyvind Ravna viser til urfolks landrettigheter når han skriver om definisjon av eiendomsrett:

Folkerettsgruppa³²² reiste i 1997 spørsmål om samenes etablerte rettigheter før 1751 kunne beskrives som eiendomsrett, og videre om Lappekodisillen omgjorde dette til en bruksrett. Innledningsvis svarer de selv med at ”samene hadde allerede eiendoms- eller bruksrettigheter i dette sameområdet da grensetraktaten og Lappekodisillen ble vedtatt”. Og videre ”at de ikke hadde ’eiendomsrett’ i den betydning norsk rett definerer denne, er et utpreget kulturelt betinget utsagn”³²³.

Oppfatninger av eiendom er slik sett et sentralt punkt i debatten om territorielle rettigheter. På bakgrunn av samiske tradisjoner for naturbruk og ressursutnyttelse er det naturlig at bruksrett

³²⁰ Utdrag fra Nordisk Samekonvensjon § 6.4.6 *Samenes rett til naturressurser*. (Min kursivering.)

³²¹ Se for eksempel NOU 2001:34 *Samiske sedvaner og rettsoppfatninge.r*

³²² Med folkerettsgruppa menes Samerettsutvalgets folkerettsgruppe som i følge Ravna ble oppnevnt 14.06.1995.

³²³ Ravna i *Kritisk Juss* nr. 29/2002, 86. Ravna viser til NOU1997:5 *Urfolks landrettigheter etter folkerett og utenlandsk rett*, 73.

også kan innebære en form for eiendomsrett. Som vist tidligere har samiske oppfatninger av territorielle rettigheter fått større gjennomslagskraft og legitimitet innenfor det norske rettssystemet, slik Svartskogdommen gir uttrykk for. Når det gjelder Finnmarksloven har den møtt kritikk fra flere hold, blant annet med henvisning til de internasjonale forpliktelsene Norge har etter Urfolkskonvensjonen.³²⁴ Selv om den påstår å ha sitt utspring i sameretten, tilstreber loven en etnisk nøytral holdning:

Det er utviklingen av sameretten som har lagt grunnlaget for Finnmarksloven, men loven er utformet slik at den gir trygghet og muligheter for alle finnmarkinger. Grunnen som skal overføres fra statlig til lokalt eierskap gjennom Finnmarkseiendommen blir et felleseie for alle innbyggerne i fylket. Avklaring av individuelle og kollektive rettigheter vil skje på grunnlag av nasjonal rett. Det er bruken som teller – ikke brukerens etniske tilhørighet.³²⁵

Samene har gjennom sin urfolksstatus legitimert sin tilknytning til landområde som er i tråd med de oppfatningene om urfolk som er nedfelt i nasjonale og internasjonale lovverk. I tillegg til Sameloven er det lagt spesielt vekt på Norges forpliktelser overfor Urfolkskonvensjonen, som har fått konsekvenser for debatten om rettigheter tilkjent ut fra etniske kriterier. Urfolkskonvensjonen går langt i å anerkjenne territorielle rettigheter basert på etnisk grunnlag. Det er særlig to punkter som gir konsekvenser for det enkelte lands forhold til og forpliktelser overfor sin urbefolkning, gjennom artikkel 14:

1. Vedkommende folks rett til å eie og besitte de landområder der de tradisjonelt lever, skal anerkjennes. (...)
2. Myndighetene skal ta nødvendige skritt for å identifisere de landområder der vedkommende folk tradisjonelt lever, og sikre effektivt vern av deres eiendomsrett og rett til besittelse.³²⁶

Om Finnmarksloven kan regnes som et tilsvarende på de konvensjonens forpliktelser overfor samene, er det forskjellige meninger om. På den ene siden blir Finnmarksloven kritisert fordi den ikke oppfyller de folkerettslige forpliktelsene i følge kravet om selvbestemmelse i utkastet til FNs erklæring om urfolks rettigheter, artikkel 3: "Indigenous peoples have the

³²⁴ Se for eksempel Ravnas artikler i *Kritisk Juss* fra 2002 og 2004, *Samer og nordmenn*, redigert av Harald Eidheim og *Dieðut* nr. 5/2004.

³²⁵ Fra forordet i *Finnmarksloven – en orientering*. Heftet er distribuert til alle husstander i Finnmark, og tar sikte på å gjengi hovedinnholdet i Finnmarksloven. Hentet på www.jd.dep.no.

³²⁶ ILO-konvensjon nr. 169 *Om stammefolk og urfolk i selvstendige stater*, del II *Landrettigheter*, artikkel 14.

right to self-determination (...)”³²⁷. På den andre siden har Finnmarksloven allerede skapt presedens for å hevde ytterligere krav om selvbestemmelse over andre områder samer i Norge har tilknytning til, med Samerettsutvalgets arbeid om landrettigheter i Nordland og Troms.³²⁸

3.6 Religion og rettsforhold

Norsk juridisk praksis har historisk sett tatt lite hensyn til de sedvaner og rettsoppfatninger som har vært forvaltet gjennom samisk kultur. Samiske rettsoppfatninger har blitt overført gjennom tradisjoner, og eksisterer ikke som skrevne kilder på linje med nasjonalstatens lover. Dette innebærer at man etter hvert tar hensyn til muntlige og/eller tradisjonsbaserte regler og samfunnsmønstre når viktige avgjørelser skal tas i spørsmål som berører den samiske befolkningen, og i dag har man også internasjonale saker som skaper presedens på området. NOU 2001:34 viser til en sak i canadisk høyesterett i 1997 der ”retten slo fast at urfolkshjemmelen – ”aboriginal title” – aldri hadde opphørt å eksistere i delstaten”³²⁹. Dette er et eksempel på at ”Høyesterett anerkjente muntlig historie som en dokumentasjon på urfolks – ’Natives’ – krav på land og ressurser. Det vil si at det aktuelle urfolkets sedvaner ble vurdert som fullverdige rettskilder.”³³⁰

Samisk sedvane kan defineres som ”[h]andlingsmønster som er fulgt eller følges av større eller mindre grupper av den samiske befolkning i bestemte forhold eller livssituasjoner”³³¹. Ingar Nikolaisen Kuoljok skriver at det med sedvaner også menes ”faktisk bruk, adferd og handlingsmønster”³³². Sedvaner kan ikke skilles skarpt fra rettsoppfatninger, som i følge Ingar N. Kuoljok handler om ”forestillinger om hva som er riktig, basert på den kunnskap som det refereres til”, for eksempel hva som anses som riktig og rettferdig ut fra tradisjonell bruk av

³²⁷ I følge statsviteren Anne Julie Sembs forelesning ”Mot samisk selvbestemmelse?”, Faglig-pedagogisk dag, Universitetet i Oslo, 3.1.2007.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Delgamuukw mot British Columbia, se NOU 2001: 34 del VI kap. 1.1.2.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Definisjonen er hentet fra NOU 2001:34 *Om samiske sedvaner og rettsoppfatninger* kap. 1 § 1.3 Definisjoner.

³³² Ingar Nikolaisen Kuoljok, ”Reindrift, sedvaner og rettsoppfatninger: Rettsanvendelse og rettsutvikling når to verdener møtes” i *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati, Dieđut* nr. 1/2002, redigert av Svanhild Andersen (Kautokeino: Nordisk samisk institutt), 129.

landområder.³³³ Sedvaner er med andre ord ikke bare noe som ligger innenfor det juridiske fagfeltet, men gjør seg gjeldende som strukturer for andre områder av samfunnslivet. Hos samer, som hos andre urfolk, omfatter sedvaner så vel religiøse og moralske regler og normer som regler om arv, ekteskap eller eiendomsforhold. Disse områdene skilles dessuten ikke skarpt fra hverandre, som vi finner eksempler på i forbindelse med samiske kulturtradisjoner.

I dag er urfolks tradisjoner i større grad blitt kjent – og anerkjent – gjennom nasjonal og internasjonal lovgivning. I ILO-konvensjon nr. 169 fremheves ”kulturelle og åndelige verdier”³³⁴, og norske rettshistorikere refererer blant annet til Erik Solem. På 1920-tallet var Erik Solem sorenskriver i Tana, og i sin bok, *Lappiske rettsstudier* fra 1933, beskriver han samisk kultur, religion og samfunnsliv.³³⁵ Samerettsutvalget omtaler boken som en klassiker for studiet av samisk sedvanerett.³³⁶ I følge utvalgets utredning om samiske sedvaner og rettsoppfatninger refereres det blant annet til Erik Solem der han peker på ”en nær sammenheng mellom rettsoppfatninger og religion”³³⁷.

Sammenhengene som Erik Solem viser til, kommer til uttrykk blant annet gjennom reindrift og arverett. Ved arveoppgjør ble det foretatt loddtrekning, der en merket bjørkekvist symboliserte hver andel av reinflokken, og hver arving trakk hver sin kvist.³³⁸ Samtidig som hver arving foretok trekningen, sa han følgende: ”Du bjerke som hører reinvokterens lokking, giv mig nu den beste, min rette del”³³⁹. Erik Solem beskriver bjerkens rolle, nærmest i en dialogsituasjon, der arvingen påberoper treets (naturens) gode vilje. Bjerken kommer også inn i et annet eksempel, som handler om et av de viktigste symbolene innenfor reindriften; øremerking. Hvert enkelt merketegn som reinen har i øret blir kalt *sadne*, et symbol eller tegn som signaliserer eierskapet til reinen.³⁴⁰ Erik Solem viser til at man på norsk oversetter *sadne*

³³³ Ibid.

³³⁴ Se ILO-konvensjon nr. 169 del II Landrettigheter, artikkel 13 punkt 1.

³³⁵ Erik Solem, *Lappiske rettsstudier* (Oslo: Universitetsforlaget, 1970 [1933]).

³³⁶ NOU 2001:34 *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger*, ?.

³³⁷ NOU 2001:34 kap. 1.1.3 Religion og sedvanerett.

³³⁸ Solem, *Lappiske rettsstudier*, 158.

³³⁹ Ibid. Solem referer også til andre kildeforfattere, for eksempel Gustaf von Düben, Åke Holmbäck og J. A. Friis.

³⁴⁰ Ibid., 208.

til *ord*.³⁴¹ Han beskriver at det tidligere var vanlig at man tok vare på de stykkene som var skåret ut av reinkalvenes ører, for deretter å legge dem under en bjørkerot. Han referer til Gustav von Düben, som skriver at den personen som gjorde dette sa følgende: ”Dit löf föder renen, ditt ris skall skydda kalvven åt mig.”³⁴² I følge Erik Solem må dette ”opfattes som et slags offer til bjerken.”³⁴³

I eksemplene fra Erik Solem kan man tolke forholdet mellom mennesker, dyr og natur som preget av nærhet og gjensidighet, som forutsetter en type kommunikasjon. Resiprositeten understrekes ved at stykkene skåret ut fra reinkalvens ører ble gitt tilbake til naturen, hvis løv er næringskilde for reinen. Handlinger knyttet til reindriften som næringsvei viser også aspekter som kan tolkes som symbolske handlinger eller religiøse ritualer. Gjensidighetsforholdet mellom dyr, natur og mennesker blir opprettholdt gjennom det Solem beskriver som en offerhandling. Slike symbolske handlinger kan betraktes som en kommunikasjon og interaksjon med landskapet. I tillegg kan man ut fra en moderne kontekst si at denne måten å verbalisere visuelle kjennetegn på kan oppfattes som en språkliggjøring av naturen som danner kommunikative forbindelser mellom dyr, natur og mennesker.

Jens-Ivar Nergård trekker linjer mellom språk og landskap og skriver at

[e]ach landscape acquires a certain form of language. It is a language interwoven with a certain way of life and hence belonging only to that particular landscape. It develops out of the relationship between the landscape and a specific activity carried out by the persons operating within a particular way of life.³⁴⁴

Jens-Ivar Nergård beskriver at landskapet forutsetter et bestemt språk, slik at det er mulig for mennesket å operasjonalisere landskapet. Offerhandlinger kan betraktes som et slikt språk, og Erik Solems eksempler fra reindriften viser hvilken betydning det har å kunne fortolke og finne mening i landskapet. Audhild Schanche skriver at ”[o]ffergavene kan ha hatt som hensikt å sikre seg den gjenytelsen (jaktlykke) som var nødvendig for å skaffe seg gjenstander

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid., 207. Solem referer til von Dübens bok *Om Lappland och Lapparna; företrädesvis de svenska*, 1873, 64.

³⁴³ Solem, *Lappiske rettsoppfatninger*, 207.

³⁴⁴ Nergård, “The sacred landscape” i *Dieðut* nr. 3/2004, 87.

som igjen satte en i stand til en heldig kommunikasjon med maktene”³⁴⁵. Hun peker på hvordan dette utvekslingsforholdet ”hadde en direkte, men invertert motsvarighet i utveksling med overnaturlige krefter”, og plasserer dette forholdet inn i det hun kaller en kompensatorisk syklus.³⁴⁶ Religiøse ritualer var integrert i det praktiske liv³⁴⁷, slik Erik Solem beskriver hvordan offer ble gitt ved bestemte plasser, for eksempel ved fiskevann:

Fiskerlappene hadde sine seider (gudebilleder) av stein eller tre stående ved fiskeplassene og ofret til dem for å få god fangst, og seiden krevet god behandling som bestod i at den skulde smøres med fiskefett. Jo rikeligere den blev smurt, dess rundeligere og fetere krevet lappen at gjengaven – fangsten – skulde være.³⁴⁸

Ut fra dette perspektivet bør denne formen for språkliggjøring og kommunikasjon ha en gyldighet sammenlignet med den moderne verdens vektlegging av det verbale og nedskrevne. Økt kunnskap om urfolks tradisjoner og rettsforhold er med på å skape større forståelse for andre måter å organisere samfunnsliv på, også ved at deres kulturoppfatninger får gjennomslagskraft innenfor juridiske rammer.

Lars Ivar Hansen og Bjørnar Olsen skriver om rettshistorikernes syn på samisk eiendomsrett, og viser til Holmbäck som i følge dem går langt i å ”erkjenne at samene måtte ha hatt en sterk bruksrett til sine skatteland (...)” og at ”gammel sedvane brukte bestemte ’land’ og særskilte navngitte fiskevann innenfor siidaen”³⁴⁹. Det kan være sannsynlig at siediene ved disse fiskeplassene har vært oppfattet som en fysisk markering av hvem som ble ansett å ha en form for rettigheter overfor fisket i dette området:

[D]isse lokalitetene markerer sterke samiske bruksområder. I religioner som var så sterkt knytta til naturen og elementene som den samiske, etablerte man ikke kultplasser og hellige steder i områder hvor man bare hadde en marginal tilknytning og næringsvirksomhet. Det vil si at samene etablerte sine hellige steder ut fra de behovene de hadde i de områdene som man brukte og hvor man holdt til. Derfor vil også de registrerte offerstedene og sieidene være noen av de aller sterkeste kildene til

³⁴⁵ Schanche, *Graver i ur og berg*, 334.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Jack Goody, *The power of the written tradition* (Washington: Smithsonian Institution Press, 2000), 25.

³⁴⁸ Solem, *Lappiske rettsstudier*, 247-248.

³⁴⁹ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 289, viser til Holmbäck *Om lappskattelandsinstituttet och dess historiska utveckling*, 1922.

dokumentasjon av samiske bruksområder. Der det fins et samisk hellig sted, er det også utvilsomt at man har hatt samisk tilstedeværelse og bruk av naturressursene.³⁵⁰

Fra å være et område som samene hadde grunnleggende bruksrettigheter over, gjennom ”alders tids bruk”, har premissene for samisk bruk av naturen blitt endret og begrenset. Sitatet viser hvordan man kan se på reminisenser fra samiske religiøse tradisjoner som dokumentasjon på samisk tilstedeværelse. Samtidig viser det hvordan natur- og landskapsforståelse inneholder referanser til en forståelseshorisont der man ikke skilte skarpt mellom det materielle og det immaterielle, og at disse sidene ved tilværelsen ble oppfattet som gjensidige og komplementære. Dette skal jeg belyse nærmere i neste kapittel.

³⁵⁰ NOU 2001:34, del VI kap. 1.1.3.

4. Landskapsforståelse

4.1 Tilnærminger til landskapsforståelse

Antropologen Stanley J. Tambiah skriver om to grunnleggende måter å forholde seg til verden på; gjennom kausalitet (*causality*) og gjennom deltakelse (*participation*). Disse to tilnærmingsmåtene er i hovedsak basert på motsetninger, da kausalitet tar utgangspunkt i en rasjonell-naturvitenskapelig, nøytral og distansert tilnærming til verden, mens deltakelse kan beskrives som en mer helhetlig tilnærming som åpner for menneskets ”estetiske og religiøse orienteringer”³⁵¹. Stanley J. Tambiah viser til et eksempel på deltakelse ved misjonæren Maurice Leenhardts beskrivelser av livet i Melanesia tidlig på 1900-tallet:

Leenhardt saw Melanesian life as a dynamic totalistic weaving of nature, society, myth and technology, and he saw the Melanesian village as the centre of a surrounding mythic landscape, where mountains, rocks, trees and animals were seen as familiar, and as endowed with the power of its ancestorgod and with totemic life. Such natural phenomena were regarded as discrete presences in which the living were implicated. The landscape was a mediator between the invisible and the visible worlds, an area of “lived myth”, and the life of each group was guarded by the totems and ancestors immanent in the landscape.³⁵²

I følge Stanley J. Tambiah beskriver Maurice Leenhardt det å delta i et ”mytisk landskap eller hellig geografi” som en måte å forstå verden på.³⁵³ Stanley J. Tambiah relaterer denne formen for deltakelse til nærhet til og forankring i omgivelsene når “persons, groups, animals, places, and natural phenomena are in a relation of contiguity, and translate that relation into one of existential immediacy and contact and share affinities.”³⁵⁴ Maurice Leenhardt betraktet det melanesiske samfunnet som en dynamisk helhet, der alle deler av naturen sto i et gjensidig forhold til hverandre. På denne måten rommer landskapet også synlige og usynlige verdener eller virkeligheter. Stanley J. Tambiahs ”estetiske og religiøse orienteringer” i landskapet har likhetstrekk med oppfatninger av landskap innenfor andre kulturer, inkludert den samiske.

³⁵¹ Stanley J. Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 106.

³⁵² Tambiah viser til Maurice Leenhardts artikkel ”Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World” i James Clifford (red.), 1982.

³⁵³ Tambiah, *Magic, science*, 106.

³⁵⁴ *Ibid.*, 106-107.

Med eksempler fra det nordlige Canada viser Fikret Berkes hvordan urfolk (*aboriginal peoples*) ofte refererer til kunnskap om landet eller landområdet i sin helhet, heller enn til økologisk kunnskap.³⁵⁵ Grensene mellom kunnskap om landområdet i vid forstand og kunnskap om den fysiske naturen oppleves som flytende, og Fikret Berkes hevder at for disse folkegruppene er land mer enn det fysiske landskapet og inkluderer også ”the living environment”³⁵⁶. Han refererer også til afrikanske urfolk som bruker et begrep for land som viser til at ”alt i omgivelsene har liv og sjel”³⁵⁷. Fikret Berkes hevder at begrepet natur, land og landskap må forstås i utvidet forstand, som en forlengelse av identitet, etnisitet eller slektskap. I tråd med dette beskriver han tradisjonell økologisk kunnskap som fleksibel og dynamisk, og som ”a cumulative body of knowledge, practice, and belief”³⁵⁸. Han peker på at urfolks tradisjonelle kunnskaper omfatter forholdet mellom alt levende, det vil si både forholdet mellom menneskene og menneskenes forhold til omgivelsene, gjennom en kunnskapstradisjon som blir videreført fra eldre til yngre gjennom kulturelle overføringsprosesser.³⁵⁹

Med bakgrunn i det estiske kystlandskapet presenterer geografen Tiina Peil en tilnærming til landskap og territorium, og peker på hvordan landskap kan være uttrykk for det hun kaller en territoriell erfaring eller opplevelse.³⁶⁰ Disse erfaringene preger ens verdensbilde, både gjennom kollektive og individuelle aspekter. Det kollektive aspektet handler om at de territorielle erfaringene er en del av samfunnets oppfatninger. Dette kommer til uttrykk som en spesiell forestilling og fortolkning av verden, gjennom det Tiina Peil kaller en territoriell samfunnsideologi (*a territorial ideology of the society*).³⁶¹ Hun hevder at landskapet manifesterer seg i den praktiske bruken av den fysiske verden som natur og territorium, som

³⁵⁵ Fikret Berkes, *Sacred ecology: Traditional ecological knowledge and resource management*. (Philadelphia: Taylor & Francis, 1999), 6.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Ibid (min oversettelse). Berkes viser til Legat m.fl. 1995; ”(...) everything in the environment has life and spirit”.

³⁵⁸ Berkes, *Sacred ecology*, 8.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Tiina Peil, ”Relations with land – roots, rights and reflections on Estonian coastal landscapes ” i *Dieðut* nr.3/2004, 75-84.

³⁶¹ Ibid.

reflekteres gjennom forestillinger om landskapet i myter, sagn og fortellinger.³⁶² I følge Tiina Peil er de mest rotfaste mytene de som er knyttet til landområder, og dermed innebærer elementer som ”rootedness, ideas of home and belonging, of locality and identity, and of the social and environmental dangers of change and modernization”³⁶³. Forestillinger og fortolkninger av landskapet er en måte å gjøre landskapet meningsbærende på, og kan inngå i ens naturforståelse eller verdensbilde.³⁶⁴

Arkeologen Audhild Schanche viser hvordan man kan forstå det samiske landskapet gjennom en tilnærming til landskap ut fra fire meningsnivåer; det historiske, det magiske (eller religiøse), det mytiske og det politiske landskapet.³⁶⁵ Hun viser til at det magiske/religiøse landskapet ”fokuserer på kultplasser, offerplasser, gravsteder, helligdommer og kraftsteder”³⁶⁶, og beskriver det slik:

De religiøse eller magiske dimensjonene ved landskapet forener naturlandskap og kulturlandskap, og illustrerer at de kulturelle verdiene landskap rommer ikke nødvendigvis er knyttet til de sporene menneskene har satt i landskapet. Like gjerne handler det om den motsatte påvirkningen.³⁶⁷

I sitatet viser Audhild Schanche til et resiprositetsforhold i synet på menneske og natur, gjennom at mennesker og landskap gjensidig påvirker og former hverandre. I forlengelse av dette skriver hun at sieidiene fungerte som kraftsentre i en besjelet natur.³⁶⁸ I denne sammenhengen uttrykkes resiprositet med at alt levende er avhengig av en viss balanse og gjensidighet, og opprettholdelse av en likevekt mellom menneske, natur og naturkrefter. Dette inkluderer også åndevesener, det usynlige eller de kreftene som anses å eksistere innenfor det samiske verdensbildet.³⁶⁹ Audhild Schanche skiller dessuten mellom det magiske/religiøse og det hun kaller det *mytiske* landskapet, der forskjellen mellom disse består i at det mytiske

³⁶² Ibid., 76.

³⁶³ Peil, *Reflections with land*, 75. Peil viser til Cosgrove, 1998.

³⁶⁴ Ibid., 75.

³⁶⁵ Schanche i ”Det symbolske landskapet: Landskap og identitet i samisk kultur” i *Ottar* nr. 4/1995, 38.

³⁶⁶ Ibid., 43.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid..

³⁶⁹ Jens-Ivar Nergård påpeker i *Den levende erfaring: En studie i samisk kunnskapstradisjon* (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 2006) at de samiske begrepene for disse kreftene ikke har gode og dekkende oversettelser i det norske språket.

landskapet ikke er forbundet med kultsteder og offerpraksis.³⁷⁰ ”En gammetuft er ikke bare en boplassrest. Det er en manifestasjon av forfedrenes liv, og noe av dette liv tilhører stedet fortsatt.”³⁷¹ Schanche påpeker at en slik inndeling av landskapet ”må forstås som en distansert kategorisering og fortolkning” som splitter opp en helhet mellom det religiøse livet og det praktiske dagliglivet, ”for situasjoner der et slikt skille ikke alltid eksisterte”.³⁷² I følge Schanche kan en inndeling av landskapets meningsnivåer synliggjøre ”sider ved landskaps- eller naturforståelse som ellers kan overses både i historiske fortolkninger og i praktisk kulturminne- og kultur- og landskapsvern”, og at landskapets kulturelle verdier ikke nødvendigvis er knyttet til menneskers fysiske inngripen og bruk³⁷³. Et trekk ved samisk kultur at den har satt få spor etter seg i terrenget, noe som også brukes som forklaring på hvorfor det har vært vanskelig å hevde samiske territorielle rettigheter på bakgrunn tradisjonell bruk. Samtidig har forskningen, også i vår tid, i mindre grad vært opptatt av å undersøke kulturminner ut fra en samisk kontekst og referanseramme, i tillegg til at kulturelle endringer også har virket inn på oppfatninger av landskap og samisk selvforståelse.

4.2 Landskapsforståelse i nordsamisk kontekst

Audhild Schanche viser til at det samiske kulturlandskapet har en verdimeisig betydning, i den forstand at det også reflekterer ”naturens og ressursenes kulturelle betydning, til erfaringer og tradisjoner, til områdenes historie og til rettigheter og kunnskaper oppebåret gjennom generasjoners bruk”³⁷⁴. Hun diskuterer klassifiseringen av samiske områder som enten naturlandskap eller kulturlandskap, for eksempel gjennom en dualistisk forståelse av utmark/innmark, øde/sivilisert eller naturfolk/kulturfolk.³⁷⁵ I følge Audhild Schanche korresponderer ikke forståelsen av natur som motsetning til kultur med en samisk naturforståelse, og hun hevder at samiske landskapsverdier må forstås ut fra en samisk begrepsverden og forståelseshorisont.³⁷⁶ Hun påpeker hvordan begrepsbruk ordner virkeligheten i kategorier og strukturerer vår tenkning, og at disse begrepene er preget av

³⁷⁰ Schanche, ”Det symbolske landskapet” i *Ottar* nr. 4/1995, 44.

³⁷¹ *Ibid.*, 45.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, 159.

³⁷⁵ Schanche, ”Meacchi – den samiske utmarka” i *Dieđut* nr. 1/2002.

³⁷⁶ *Ibid.*

kulturelle, historiske eller politiske forhold.³⁷⁷ Dette utdyper hun nærmere ved å drøfte hvordan forholdet mellom de samiske begrepene *meahcci* og *báiki* reflekterer distinksjonen mellom natur og ikke-natur.³⁷⁸ *Meahcci* kan referere til tundra, vidde, fjell og skog, og beskriver ”det landskapet du kommer til når du forlater hjemmet og bygda”³⁷⁹. Audhild Schanche skriver at det som skiller *meahcci* fra *luohtu*, som også betyr natur, er at ”mens *luohtu* er den fysiske virkeligheten som er der ute uavhengig av om du ferdes i den, er *meahcci* det samme landskapet, men relatert til ferdsel og bruk”³⁸⁰. *Meahcci* er ikke en statisk, men fleksibel størrelse, ved at det endrer seg ut fra menneskets atferd, bevegelser og tilstedeværelse i naturen. Ordet har avledninger som betegner villmark og det ville, for eksempel gjennom verbet *meahcáiduvvat*; ”å bli vill, sky eller byttingsaktig”³⁸¹.

Meahcci står i motsetning til *báiki*, som betegner det hjemlige og bebodde, hjemsted, gård eller tilholdssted. Audhild Schanche skriver at i reindriftsmiljø i Kautokeino har det også inkludert ”familieteltet med alt av utstyr og innretninger”³⁸². Både *meahcci* og *báiki* har en fleksibilitet som viser seg spesielt innenfor reindriftsnomadismen, der boplassen, *báikesadji*, og de nærmest omgivelsene er *báiki*, mens det som er utenfor er *meahcci*.³⁸³ For fastboende representerer ikke *báiki* bare bygningene og gårdsområdet, men også naturressurser som ved, bær, fisk, ryper osv., skriver Audhild Schanche. Enkelt personer eller familier hadde sine *báikier*, for eksempel fiske*báiki* eller visse steder hvor de høstet sennegrass. Disse stedene ble omfattet bruksregler som i følge Audhild Schanche fungerte som privat eiendom/område, og overtredelse av bestemmelsene ble karakterisert som tyveri.³⁸⁴ I *Lappiske rettsstudier* forteller Erik Solem om at en person som stjal rein, og deretter solgte kjøttet fra tyvslaktet, kunne bli straffet med ”villmarkens lov”; *mæcce-lākkâ* (*meahcci* i moderne skrivemåte).³⁸⁵ Erik Solem skriver at i dette tilfellet innebar *mæcce-lākkâ* at de passet opp reintyven ”og gav ham

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Schanche, ”Meacchi – den samiske utmarka” i *Dieđut* nr.1/2002, 159.

³⁷⁹ Ibid., 163. Schanche refererer til informanter i Kautokeino.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Ibid.

³⁸² Ibid., 164.

³⁸³ Ibid., 164.

³⁸⁴ Ibid., 166.

³⁸⁵ Solem, *Lappiske rettsoppfatninger*, 265-266.

ordentlig pryl”³⁸⁶. Samfunnets verdssystem, gjennom normer og regler, uttrykkes her ut fra forholdet til meahcci. Når tyven brøt med fellesskapets regler, plasserte han dermed seg selv utenfor fellesskapets orden. Området utenfor dette fellesskapet regnes som meahcci, eller ”det ville og utemmede” som Audhild Schanche betegner det. Eksemplet fra Erik Solem kan forstås som at her gjelder ”villmarkens lov”, i motsetning til reglene som gjelder innenfor samfunnet, det vil si det hjemlige og ordnede. Landskapets fleksible karakter reflekteres i forholdet mellom meahcci og báiki, som igjen gjenspeiler samfunnets grunnleggende verdier gjennom gjeldende (uskrevne) lover og regler.

I sammenheng med reindriftssamisk etikk gir Nils A. Oskal eksempler på hvordan den samiske kulturelle forankringen i nærings- og livsform kommer til syne innenfor reindriftsnæringen i samme geografiske område. I sin doktoravhandling i filosofi, ”Det rette, det gode og reinlykken”(1995) beskriver Nils A. Oskal sider ved reindriftssamisk etikk slik den forelå rundt midten av 1960-tallet, og gjennom sin filosofiske fremstilling av denne etikken viser han til en spesifikk form for landskapsforståelse, der resiprositetsforholdet mellom menneske, natur og naturkrefter er tydelig.³⁸⁷ Dette resiprositetsforholdet viser seg gjennom et reindriftssamisk verdisyn. Et eksempel på dette er hvordan fiskelykke som verdi som både knyttes til en egenskap ved et menneske, samtidig som den avhenger av et respektfullt og gjensidig forhold til vannet og fisken. ”Man bør ikke være hemningsløs, bespotte, gjøre narr av og undervurdere fisken og vannet”, skriver Nils A. Oskal.³⁸⁸ Også reinlykke er basert på lignende verdier, skriver han. Han setter reinlykke i sammenheng med respekt for reinen, men hevder at reinlykken står i en nærmere relasjon til *mennesket*: ”Reinlykken er avhengig av hvordan du lever ditt liv som menneske, og hvordan du lever ditt liv, og ikke kun avhengig av hvordan du behandler rein³⁸⁹”. Nils A. Oskal viser til Johan Turi som beskriver forholdet mellom reinen og reindriftssamen som et gjensidig og likestilt omsorgsforhold, ”men at reindriftssamen liker å forestille seg som den mest fornuftige”.³⁹⁰ Her kan utsagnet om fornuft peke i retning av at forståelsen av rasjonalitet baseres på et syn som også inkluderer dyrenes ”fornuft” eller instinkter, og ikke bare er forbeholdt menneskene.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Nils A. Oskal, ”Det rette, det gode og reinlykken”, doktoravhandling i filosofi (Universitetet i Tromsø, 1995), 155.

³⁸⁸ Ibid., 130.

³⁸⁹ Ibid., 132 (min kursivering).

³⁹⁰ Ibid., 136-137, note 54. Oskal viser til Johan Turi, *Mui'talus samiid birra*, 1988, 120.

Måten man omgås og beveger seg i naturen, og hvordan man tolker naturen, er basert på ens verdisyn og naturforståelse. Forholdet til naturen har å gjøre med hvordan premissene for rasjonalitet dannes, og er knyttet til livsform og kultur.

Det hører med til å være ærlig, rettferdig og hederlig at man kommer overens med andre mennesker, men man må ellers komme overens med³⁹¹ reinbeitelandet, flytteveien, kalvingsområdet, sommerbeitelandet, og komme³⁹² generelt overens med områder som reinen gir karakter av å være et hjem (duovdda, báiki, orohat). Slike steder har beskyttelsesånder, som man må komme overens med på en eller annen måte. En velegnet måte er å spørre om tillatelser og formulere ønsker.³⁹³

Forholdet til naturen og, mer spesifikt, til reinbeitelandet, kommer i følge Nils A. Oskal til uttrykk i kommunikasjon med naturen, der et godt forhold til naturen og dens iboende krefter er avhengig av menneskets respekt og ærbødighet overfor omgivelsene. Dette viser man gjennom moralske og etiske tanker, handlinger og atferd. Det er viktig, påpeker han, at også tanken forut for handlingen er god. En tilsynelatende god handling er for eksempel ikke god dersom den utføres for egen vinnings skyld.³⁹⁴

Nils A. Oskal fremstiller beskyttelsesåndene som en viktig del av landskapsforståelsen. Dette kommer til uttrykk ved at man må spørre om oppholdstillatelse og overnattingstillatelse når man beveger seg i terrenget.³⁹⁵ I følge Nils A. Oskal gjelder dette når man er underveis (med flokken), under gjeting eller flytting, når man slår opp større eller mindre telt, og når man overnatter i det fri. Da må man ”spørre om tillatelser og formulere ønsker” til reinbeitelandet, skriver han. Bakgrunnen for dette er, slik Nils A. Oskal formulerer det, at ”man ønsker at man ikke måtte forstyrre noen og at man selv får være i fred”³⁹⁶. En god måte å tilnærme seg naturen på er gjennom joiken. Han skriver at ”reinbeitelandet via joiken erindres, forskjønnes, blidgjøres og gjøres nærværende som en gammel og trofast venn”³⁹⁷. Han gir også eksempel på hvordan sieidien fungerer som en del av det reinbeitelandet man kommuniserer med, ved at man gjennom avtaler med sieidien, og tjener og dyrker den, kan få en vakker og stor

³⁹¹ I dette sitatet fra Oskal har jeg rettet en skrivefeil; ordet *men* er endret til *med*.

³⁹² I samme sitat har jeg rettet ordet *komme* fra presensformen til infinitivformen av ordet.

³⁹³ Oskal, ”Det rette, det gode”, 138-139.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid., 145.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Ibid., 139.

reinflokk.³⁹⁸ Siedien fungerer imidlertid ikke entydig, slik Nils A. Oskal beskriver den. Han skriver at det er to typer argumenter mot å dyrke sieidien, der det første handler om at reinflokkene til den som dyrker en sieidi, ikke vil vare ”lenger enn levetiden til vedkommende, og knapt nok det”³⁹⁹. Det andre argumentet tar utgangspunkt i at å dyrke sieidien er det samme som avgudsdyrking, og dermed en synd. Her refererer han til Johan Turi og Lars Hætta, som begge viser til dette argumentet.⁴⁰⁰ Samtidig peker de på at det er viktig ikke å krenke, spotte eller gjøre narr av sieidien:

Å opptre respektfullt, ærbødig og høflig overfor sieidien, er ikke det samme som å dyrke den som en avgud. Vanlige høflighetsregler tilsier at man lykkeønsker og hilser på den i tankene, når man passerer sieidien. Det er uhørlig å krangle med en sieidi eller oppsøke konfliktsituasjoner med den. Det beste er å ønske den fred og la den være i fred.⁴⁰¹

I følge Nils A. Oskal er etiske og moralske regler knyttet til sieidien innenfor reindriftssamiske tradisjoner og verdisyn. Imidlertid har ikke sieidien en entydig positiv verdi, slik Nils A. Oskal beskriver den. Sieidien representerer også en dobbelthet som må forstås på bakgrunn av at den samiske religiøse forankringen innenfor to parallelle verdisystemer; det som kan oppfattes som et reindriftssamisk verdensbilde og en kristen monoteistisk forståelseshorisont. Lars Hætta og Johan Turis argumenter kan forstås som et pragmatisk og nødvendig kompromiss som følge av at de befinner seg innenfor disse to verdisystemene, der løsningen er å konstruere et skille mellom sieidiens praktisk orienterte funksjon innenfor reindriften, og det å dyrke den som en avgud ut fra kristne oppfatninger. Dermed unngår man å bryte kristendommens første bud, samtidig som man ivaretar forankringen i kulturelle tradisjoner og verdier.

Slik Nils A. Oskal beskriver reindriftssamisk etikk er det viktig å komme overens med naturen, forsones med den, og forvalte den samvittighetsfullt etter beste evne og omsorg. Reinbeitelandet oppfattes ikke kun som et stykke landområde, målbart etter arealmessig størrelse eller verdi i seg selv, men beskrives som en refleksiv størrelse i et dialogisk forhold med menneskene og dyrene. Reinbeitelandet konstitueres gjennom aktivitetene i det, som

³⁹⁸ Ibid., 140.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Ibid. Oskal refererer til Turi 1965, 4 og Hætta 1982, 22.

⁴⁰¹ Oskal, ”Det rette, det gode”, 139-140.

baseres på respekt, tillit og samhörighet mellom menneskene, reinen og reinbeitelandet. Gjennom Nils A. Oskals beskrivelser får reinbeitelandet subjektive trekk, som vi finner paralleller til blant annet i sørsamisk landskapsforståelse som jeg skal gi eksempler på i neste kapittel.

4.3 Landskapsforståelse i sørsamisk kontekst

I artikkelen ”Landskap som tekst og handlende subjekt” ser religionshistorikeren Jorunn Jernsletten på hvordan landskapet kan betraktes i forhold til individuell og kollektiv identitet.⁴⁰² Hun betrakter landskapet og naturen ut fra en ”iboende kraft og integritet”, og ser på landskapsforståelse i forhold til folks verdisyn og relasjonen til landskapet.⁴⁰³ Hun peker på hvordan et landskaps bruksområde kan reflekteres i stedsnavn, og at navngivingen gjenspeiler normative eller preskriptive holdninger til stedet. Karakteristisk for samiske stedsnavn er at de ikke bare beskriver stedets utseende, form eller spesielle trekk, men også betydningen av stedets funksjon og bruksområde. Disse elementene er knyttet til hvordan landskapet blir formet av mennesker og dyr, og nedfelles i stedets karakter. Stedsnavnene inneholder dermed dynamiske og refleksive trekk ved terrenget.

Et eksempel på dette er fra det sørsamiske området i indre Helgeland, der det lå tre vann som ble neddemt i forbindelse med vassdragsutbygging.⁴⁰⁴ I dag kalles området Kalvvatnene på norsk, mens det på samisk har fått tilnavnet *Biehtege*, som kan oversettes med ”Falskhetens vann”.⁴⁰⁵ Jorunn Jernsletten tolker dette som et sterkt signal på hvordan folk opplever de negative endringene i landskapet gjennom inngrep fra storsamfunnet, og hevder at ”det å bruke Biehtege istedenfor andre samiske stedsnavn på området er noe som forsterker en negativ assosiasjon til stedet”⁴⁰⁶. Hun viser hvordan en dypereleggende mening tilskrives også gjennom benevnelsen på dette området, der selv navngivingen rommer meninger og følelser

⁴⁰² Jorunn Jernsletten, ”Landskap som tekst og handlende subjekt”, *Dieđut* nr. 5/2004, 1. Artikkelen er publisert i *Samiske landskapsstudier: Rapport fra et arbeidsseminar*, *Dieđut* nr. 5/2004, redigert av Lars Magne Andreassen (Kautokeino: Nordisk samisk institutt). Mitt eksemplar av artikkelen er imidlertid tilsendt fra forfatteren, og jeg har derfor andre sidetallshenvisninger enn i den publiserte utgaven.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid., 3-4.

⁴⁰⁵ Ibid., 4.

⁴⁰⁶ Ibid.

overfor konsekvensene av vassdragsutbygging. Samtidig viser vassdragsutbygging og andre inngrep i det samiske kulturlandskapet noe om myndighetenes holdninger overfor landskapet og menneskene som bebor det, bruker det eller har tilknytning til det. På bakgrunn av storsamfunnets assimilering- og fornorskingsprosesser overfor samene kan ”Falskhetens vann” tolkes inn i rekken av kulturelle overgrep og manglende anerkjennelse og forståelse av samiske territorielle forhold. Stedsnavnet Biehtege blir et symbol som illustrerer hvordan landskapet endres, både i forhold til bruksområder og nytteverdi, men også i forhold til forståelsen av landskapet ut fra dets betydning og verdi for slektens tradisjonsmessige tilhørighet. Jorunn Jernsletten beskriver hvordan språk har en metaforisk og symbolsk kraft, og at menneskers inngripen i landskapet, også gjennom stedsbenevning, er med på å forme landskapet og gi det mening.⁴⁰⁷ Stedet får en bestemt karakter og nærmest personlige egenskaper – det transformeres til det Jorunn Jernsletten betegner som et handlende subjekt. Gjennom språklige uttrykk og menneskelig atferd blir landskapet personifisert, og ”det dannes overganger mellom mennesker og miljø”⁴⁰⁸. Slik kan landskapet ikke bare betraktes som i en objektrelasjon i forhold til mennesket, men også som et subjekt.⁴⁰⁹

Ut fra ideen om at landskapet kan tolkes som tekst, beskriver Jorunn Jernsletten hvordan hennes informanter fra det sørsamiske miljøet rundt sameskolen i Hattfjelldal presenterer seg gjennom det hun kaller en sørsamisk hovedfortelling⁴¹⁰. Med dette mener hun hvordan folk knytter sin selvforståelse til ”sentrale elementer som tradisjoner om slekt, historie, landskap, reindrift, *duedtie* og *gåetie*”⁴¹¹. I denne sammenhengen vektlegges også fortellingene om Njaarke-Nejla, som mange av hennes informanter trekker frem som sin stamfar. Njaarke-Nejla, som levde på første halvdel av 1800-tallet, beskrives som en slags overgangsfigur mellom den gamle og den nye tiden, i følge Jorunn Jernsletten.⁴¹² Den gamle tiden var tiden ”da man var alene om å bruke fjellområdene og kunne følge sine egne skikker” i motsetning til den moderne tiden ”da man har blitt en minoritet i sine egne slektsområder, må følge

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Ibid. Jernsletten viser til Tuan, 1991, 694 og diskusjonen rundt begrepet *environmentalism*.

⁴⁰⁹ Ibid., 13.

⁴¹⁰ Ibid., 5.

⁴¹¹ Ibid. Min kursivering av de sørsamiske begrepene, *duedtie* (nordsamisk: *duodji*; norsk: samisk (kunst-) håndtverk og *gåetie* (nordsamisk: *goahti*), gamle/(familie-)telt.

⁴¹² Ibid.

administrative regler og har blitt fornorsket på mange vis”.⁴¹³ Hun skriver at den gamle tiden ble omtalt som en sørsamisk gullalder⁴¹⁴, mens den nye tiden ble beskrevet som en tid preget av påtvungne endringer, forbud og innskrenkninger av den samiske kulturens frie livsform. I følge Jorunn Jernslettens informanter er landskapet viktig fordi det er *slektens landskap*, der deres slektninger tidligere har livnært seg.⁴¹⁵ Hun viser til oppfatningen om ”blodslinjer” mellom folk og land, og at blodslinjene også var forbindelseslinjer til steder der slekten hadde sin opprinnelse eller tilhørighet.⁴¹⁶ Orientering ut fra slektskapsbånd er ofte ”grunnleggende for hvilke relasjoner personer inngår i, hvilke deler av landskapet de har tilgang til og hvilken annen kunnskap de introduseres for”, skriver hun⁴¹⁷.

”Dette landskapet representerer en kilde til å forstå slektas historie, som er nedfelt i stedsnavn, kulturminner, sedvaner og muntlig tradisjon. Men landskapet representerer også en nødvendig kontekst for formidling av ferdigheter og forståelser av dynamikker mellom mennesker, dyr og natur, som var grunnleggende i den gamle livsformen. Gjennom bruk av slektens område i dag videreføres ferdigheter og fortellinger. Selv om livsformen er betydelig endret, bevares derved en kontinuitet med fortiden.”⁴¹⁸

Slekt, livsform og landskap knytter folk sammen og skaper en bevissthet om kontinuitet i tid. Jorunn Jernsletten forteller det finnes et begrep i det sørsamiske språket, *maadtoe*, som betegner ”relasjonen til hjemsted, slektninger og andre personer man har et nært forhold til”⁴¹⁹. I denne sammenhengen er hjemsted brukt i vid forstand, og beskriver en utstrakt geografisk, kulturell og slektsbasert forankring som knytter person til landskap, og omvendt. Hun peker på at i sørsamisk sammenheng er slekt og historie nært knyttet til bestemte landområder, noe som defineres gjennom *maadtoe*.⁴²⁰ Også i forhold til den enkeltes rettigheter til bruk av naturressursene innenfor *sijten* (siidaen), spilte *maadtoe* en avgjørende

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Jorunn Jernsletten, ”Sørsamisk landskapsforståelse i et religionsvitenskapelig perspektiv”, 1. Publisert i *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati, Dieđut* nr. 1/2002. Redigert av Svanhild Andersen (Kautokeino: Nordisk samisk institutt). Mitt eksemplar av artikkelen er tilsendt av forfatteren, og jeg har derfor andre sidetallshenvvisninger.

⁴¹⁶ Jernsletten, ”Landskap som tekst”, 9.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Jernsletten, ”Sørsamisk landskapsforståelse”.

⁴¹⁹ Jernsletten, ”Landskap som tekst”, 9.

⁴²⁰ Jernsletten, ”Landskap og religiøsitet”, 1-2.

rolle, i følge Jernsletten.⁴²¹ Selv om man i dag er mindre avhengig av landskapet som eksistensgrunnlag, hevder hun at ”det fortsatt er gjennom slektskap man integreres i landskapet, gjennom å være med på aktiviteter og høre fortellingene som knyttes til slektas område”⁴²².

Maadtoe blir i følge Jorunn Jernsletten videreført i det sørsamiske slektskapssystemet, *laahkoe*, som blant annet er med på å definere hvilke slektninger som har bestemte roller, ansvar, forpliktelser og rettigheter overfor hverandre. Slektskapsrelasjonene fungerer som strukturer og retningslinjer for individets og fellesskapets orientering i landskapet. Antropologen Gro Ween betrakter *laahkoe* som en manifestasjon på en fleksibilitet som er grunnleggende for å opprettholde reindriften som livsform.⁴²³ Selv om slektskapssystemet har gjennomgått endringer, og flere av *laahkoe*-systemets tidligere oppgaver i dag ivaretas av storsamfunnet, brukes *laahkoe*-begrepene av de fleste sørsamer, selv om de ikke snakker sørsamisk.⁴²⁴

4.4 Samisk slektskap, landskap og verdensbilde

Båndene til landskapet manifesteres gjennom oppfatninger av slektens forankring innenfor spesifikke geografiske områder. I følge Gro Ween brukes begrepet *maadtoe* ikke bare om hjemsted i geografisk forstand, men også ved å knytte sammen forholdet mellom mennesker, dyr, land og overnaturlige vesener.⁴²⁵ Forbindelsene til landskapet omfatter også relasjoner til arvede fjell, sammen med fortidige og nåtidige mennesker og dyr.⁴²⁶ Slik betegner begrepet et grunnleggende forhold til ens omgivelser, gjennom relasjoner der både rettigheter og forpliktelser overfor landskapet⁴²⁷, inkludert dets ”krefter og makter”. Også begrepet *laahkoe* beskriver et system som rommer slektsforhold og nære forbindelser til materielle og immaterielle sider ved landskapet, til avdøde slektninger og til de underjordiske. *Laahkoe* kan med andre ord relateres både til landskap og slektskap. Håkan Rydving skriver at samene

⁴²¹ Ibid., 2.

⁴²² Ibid.

⁴²³ Gro Ween, ”Inför Lif eller Död?”, *Dieðut* nr. 5/2005, 20.

⁴²⁴ Ibid., 19. Ween refererer til Jernsletten 2000, 92.

⁴²⁵ Ween, ”Inför Li feller Död?”, 19.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Ibid.

hadde egne slektskapstermer som betegnet avdøde slektninger med, for eksempel ble *Siggá-muohtá* (tante Siggá) kalt *Siggá-muohtárávkke* etter hun var død.⁴²⁸ En slik terminologi inkluderte ikke de døde som ikke tilhørte slekten.⁴²⁹

Jorunn Jernsletten viser til hvordan slektskapsbegreper også brukes i forhold til den samiske gudeverden.⁴³⁰ Gjennom benevnelsene på de samiske kvinnelige gudeskikkelsene Maadteraahkka, Saraahka, Juksaahkka og Uksaahka mener hun at dette kan bety at gudinnene ble oppfattet som en del av laahkoe.⁴³¹ De samiske begrepene *eadni* betyr ”mor”, *ednan/-m* oversettes med ”moderland”, mens en annen form av ordet, *eana*, betegner ”jord”.⁴³² Landskap omtales på sørsamisk som *eatneme*, som kan bety ”min mor”.⁴³³ Forbindelsene til landskapet gjennom stammødre og modergudinner kan ses som aspekter knyttet til *eatneme/ednam(-n)*, slik for eksempel Kerstin E. Kuoljok oppfatter begrepet i vid forstand:

Sáme-ednam betyder inte bara samernas land utan också ungefär ”den samiska verkligheten”. Det är mycket mer än den konkreta marken, liksom Sverige, för dem som bor här, är mycket mer än ett geografiskt område och stat. Det är också t.ex. människorna, djuren och det osynliga.⁴³⁴

For Kerstin E. Kuoljok er begrepet *ednam* mangetydig, og inkluderer tilstedeværelsen av både levende og døde, synlige og usynlige, det materielle og det immaterielle i omgivelsene. Forestillinger om at de usynlige fantes i fjellene finnes både hos samer og andre folkegrupper. Kerstin E. Kuoljok refererer til studier av forestillinger og ritualer knyttet til fjellet hos sibirske folkeslag i Altaj-området, der hver klan innenfor sine egne områder kunne ha fjell der de forestilte seg at forfedrene bodde, og at de ba og ofret levende dyr til fjellet.⁴³⁵ Forholdet mellom de levende og dødes verden er sentralt i samisk religion, og for forståelsen av

⁴²⁸ Rydving, *The end of drum-time*, 141.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Ween, ”Inför Lif eller Död?”, 20, med referanse til Jernsletten 2000, 45.

⁴³¹ Ibid. Suffikset *-aahkka* er knyttet til *ahkku* som er samisk for hustru, kone eller gammel kvinne. Brita Pollan skriver at Sarahkka bare var kjent i sørsamisk tradisjon, fra Pollan, ”Samisk religion” (foreløpig upublisert manuskript, skal utgis på Pax forlag).

⁴³² *Samisk-norsk ordbok*, redigert av Brita Kåven, Johan Jernsletten, Ingrid Nordal, John Henrik Eira og Aage Solbakk (Karasjok: Davvi girji, 1995).

⁴³³ Jernsletten, ”Landskap som tekst”, 11. (I *Samisk-norsk ordbok* oversettes *eanodat* med ”landskap”).

⁴³⁴ Kuoljok, *Moder jord*, 126.

⁴³⁵ Ibid., 152-153. Kuoljok refererer blant annet til Potapov 1969.

verdensbilde og landskap. Kerstin E. Kuoljok beskriver et verdensbilde der de usynlige og de synlige verdenene er paralleller størrelser innenfor samme virkelighet, og karakteriserer det samiske verdensbildet som elastisk, helhetlig og dialektisk. Det synlige og usynlige tilhører samme verden, skriver hun, og virkeligheten er på samme tid mytisk og konkret.⁴³⁶

De kristne kildeskriverne på 1600- og 1700-tallet gir eksempler på ulike navn på den samiske dødsverden, og ut fra sin kristne forståelseshorisont forsøkte de å finne samiske begreper som korresponderte med sine egne forestillinger om verden, basert på et grunnleggende skille mellom de levende og de døde. Et slikt skille er ikke nødvendigvis relevant som strukturerende element i samisk religion eller verdensbilde. Louise Bäckman viser blant annet til Itkonens studier fra de østsamiske områdene, der dødsriket av skolte- og Enare-samer ble referert til som ”den andre verden”⁴³⁷. I senere muntlig tradisjonsmateriale blir ”den andre verden” i følge Louise Bäckman betegnet som *ájmuo/aimo*; som betyr sinnstilstand.⁴³⁸ I de skriftlige kildene blir også begrepene *jamikaimo* eller *jabmeaimo* brukt om de dødes verden, og det kan synes som om de dødes verden, underverden og ulike sinnstilstander har fellestrekk eller kan oppfattes som parallelle verdener. Dette kan også ses i sammenheng med noaidienes grenseoverskridende egenskaper slik det er beskrevet i kilder om noaidiens reiser i dødsriket eller underverdenen. De døde slektningenes betydning for de levende, og forbindelsene til de underjordiske, peker også i retning av dette.

Åke Hultkrantz peker på hvordan modergudinnene var beskyttere av kvinnenens livgivende egenskaper gjennom fruktbarhet og fødsel, samtidig med at kvinnene både var knyttet til livets begynnelse og slutt; dets inngang og utgang.⁴³⁹ Hans Skanke bruker begrepet *Sarahkka-aimo* om de dødes verden.⁴⁴⁰ Dette kan indikere at de døde fremdeles hadde tilhold i nærheten av de levende, og spesielt gudinnene som først og fremst var knyttet til kvinnenens sfærer i og rundt boligen. *Goahti*, familieteltet, kan i seg selv tolkes ut fra ideen om hellig rom. I boligen ble rituelle handlinger foretatt, som matoffer til Sarahkka. I kildeskriverens

⁴³⁶ Kuoljok, *Moder jord*, 169.

⁴³⁷ Bäckman, *Sájva*, 84, refererer til Itkonen 1946, 169.

⁴³⁸ Bäckman, *Sájva*, 85.

⁴³⁹ Rydving, *The end of drum-time*, 150.

⁴⁴⁰ Bäckman, *Sájva*, 85, refererer til Nordnorske Samlinger V s. 194.

nedtegnelser får vi få opplysninger om kvinnenens rolle i samenes gamle religion. Jorunn Jernsletten peker på goahti's betydning for såkalt inkorporert kunnskap⁴⁴¹:

De sørsamer som aldri er i en *gåetie* (gamme) vil kunne lære om den betydning *båassjoe*, *aernie* og *dålle* (den hellige plassen innenfor bålet, arnestedet og bålet) har som hellige steder, men de vil ikke ha inkorporert denne kunnskapen. Med andre ord: de vil kunne vite hvordan man skal oppføre seg i en *gåetie*, men de vil ikke ha erfart hvordan det er å ta hensyn til disse normene for oppførsel når man faktisk oppholder seg i en *gåetie*. Å bo i *gåetie* uten å trø i *båassjoe* eller trø over *aernie* osv. er en annen måte å kroppsliggjøre den respekt man har for de gamle skikkene. Det er en måte å integrere verdiene i ens egen (kroppslige) oppførsel - som må erfares egenhendig.⁴⁴²

Jorunn Jernsletten skriver at både ritualene og tabuene som i samisk tradisjon er knyttet til *aernie* og *båassjoe*, ”gir grunnlag for å si at *gåetie* var et sted hvor man kommuniserte med åndelige makter”⁴⁴³. Håkan Rydving skriver også at man kan tolke boligen i forhold til dens inndeling i hellige steder eller områder.⁴⁴⁴ Både *aernie* (*árran*), ildstedet i midten av lavvoen, og *båassjoe* (*boasso*), stedet bak ildstedet sett fra døren, ble oppfattet som hellige steder i boligens religiøse landskap. Mens ildstedet er forbundet med offerritualer, var *boasso* viktig som oppbevaringssted for trommen og andre betydningsfulle gjenstander. Mens ukse i følge Håkan Rydving var et område som kunne var tabu for menn, har *boasso* blitt oppfattet som tabuisert eller forbudt for kvinner.⁴⁴⁵ Ut fra lignende oppfatninger om hellige steder hos sibirske folkegrupper og inuiter, mener etnografen Kerstin E. Kuoljok at dette forbudet ikke har å gjøre med en oppfatning om at kvinner var urene, slik kristne, vestlige forskere har tolket det. Etter hennes syn kan det like gjerne ha å gjøre med at den bakre delen i lavvoen kunne oppfattes som stedet de avdøde forlot boligen (og de levendes verden) gjennom, og at kvinner på grunn av sin fruktbarhet og livgivende egenskaper ikke skulle komme i kontakt med dette området.⁴⁴⁶ Lavvoens indre rom har på den måten forbindelser til ulike virkelighetsplan, og knytter sammen de levende og dødes verden. Lavvoen kan betraktes både

⁴⁴¹ Om inkorporert kunnskap, se Paul Connerton, *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⁴⁴² Jorunn Jernsletten, “Om verdiformidling og kontekst” i *Sámi jienat – samiske røyser*, redigert av Kristin Jernsletten og Vivian Aira (Tromsø: Nival forlag, 2001), 2-3.

⁴⁴³ Jorunn Jernsletten, “Samiske hellige steder i dag” i *Dīn: Tidsskrift for religion og kultur* nr. 4/2002.

⁴⁴⁴ Rydving, *The end of drum-time*, 148.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Kuoljok, *Moder jord*, 88-89.

som et hellig og et hjemlig, pragmatisk univers, med en fleksibel tilpasning til omgivelsene, og kan gjenspeile den tilhørigheten til sitt hjemland som Paulus Utsi beskriver ut fra sammensetningen ”hjem” og ”land” i *Goattueanan*.

De samiske gudineskikkelsene kan oppfattes som stammødre eller formødre med en beskyttende kraft i forhold til kvinnespesifikke områder som menstruasjon, fødsel og barn.⁴⁴⁷ For eksempel var Sarahkka knyttet til dåpsritualer og navngiving av barn, og barnets navn var sentralt i forhold til videreføringen av slekten. Barnet arvet navnet fra en avdød slektning, og gjennom navnet ble slektningens gode egenskaper eller spesielle ferdigheter overført.⁴⁴⁸ Åke Hultkrantz refererer til Olof Petterson som gir eksempel på et barn som fikk navnet til en avdød slektning, og dermed arvet slektningens beskyttelsesånd.⁴⁴⁹ Saivo-begrepet knyttes både til slektskap og arv, samtidig som det også omfatter landskap og spesifikke elementer i landskapet, i kilder på 1700-tallet. I følge Hans Skanke kunne hver same ha sitt spesifikke saivo-fjell, i betydningen hellig fjell, der det fantes mange saivo-folk (*saivo olmai*) eller beskyttelsesånder.⁴⁵⁰ Hver same kunne ha en eller flere beskyttelsesånder, og disse kunne arves, selges eller brukes som medgift.⁴⁵¹ I følge Louise Bäckman kunne alle, ikke bare sjamanen (noaidien), arve saivo og dermed få beskyttelsesånder.⁴⁵² Beskyttelsesåndene synes å ha beslektede virkeområder og egenskaper med formødre og modergudinner, og grensene mellom dem, de avdøde (kvinnelige) slektningene og gudineskikkelsene virker flytende. De slektskapsmessige relasjonene, blant annet gjennom overføringer av viktige egenskaper gjennom navngiving, arvefjell og beskyttelsesånder, viser nære forbindelser mellom levende og døde slektninger⁴⁵³, og til slektens tilhørighet i landskapet. Louise Bäckman viser til Lauri Honko som peker på at begrepet ”forfedrekult” var sentralt hos finsk-ugriske folk, uavhengig av hvilken næringsform de hadde.⁴⁵⁴ Han peker på at slektsbåndene ikke brytes når

⁴⁴⁷ Se blant annet Mebius, *Bissie*, 118.

⁴⁴⁸ Rydving, *The end of drum-time*, 126.

⁴⁴⁹ Hultkrantz, ”On beliefs in non-shamanic guardian spirits among the Saamis” i *Saami religion* redigert av Tore Ahlbäck, 112, refererer til Olof Petterson 1957, 64.

⁴⁵⁰ Ibid. Hultkrantz refererer til Reuterskiöld 1910, 2. Von Westen bruker begrepet ”spiritus familiares” om de som holdt til i saivofjell.

⁴⁵¹ Hultkrantz, ”On beliefs in non-shamanic guardian spirits”, 115, refererer til Skanke, 1945a, 191, 253.

⁴⁵² Ibid. Hultkrantz refererer til Bäckman, *Sájva*, 148, 159.

⁴⁵³ Rydving, *The end of drum-time*, 141.

⁴⁵⁴ Bäckman, *Sájva*, 86, refererer til Lauri Honko 1968, 153.

slektninger dør, men går over fra en tilstand eller status til en annen.⁴⁵⁵ Lauri Honko mener at denne kulten bør betraktes som en ”slektsinstitusjon” (...) ”i hvilken omgangen mellom levende og døde er en sosial primærgruppes indre virksomhet”⁴⁵⁶. For eksempel hadde de avdøde forfedrene en viktig samfunnsbevarende rolle som opprettholdere av orden og moral, og hadde dermed innflytelse på gjeldende normer og regler.

Forbindelsene til tidligere generasjoner, gjennom forestillingene om de døde, må betraktes i forhold til forståelsen av landskapet. Audhild Schanche skriver at offerritualene og gravskikkene var en del av en grunnleggende utveksling mellom levende og døde.⁴⁵⁷ I boka *Graver i ur og berg* (2000) undersøker Schanche gamle samiske skikken med å begrave de døde i stein og ur, der den døde ble svøpt i never eller lagt i en pulk, og gravlagt i et luftig rom med vegger av stein.⁴⁵⁸ Å legge de døde i bergsprekker, under heller eller i hulrom i fjellet, kan ha å gjøre med at disse ble sett på som åpninger eller passasjer ned til underverden eller de dødes verden.⁴⁵⁹ Gravgaver og offergaver kan tolkes i lys av kommunikasjonen med de døde, og deres videre betydning i de levendes verden.⁴⁶⁰ Håkan Rydving påpeker at man ikke må tolke gravgavene til de døde som en døds kult, men som en rituell samhandling med de døde.⁴⁶¹ Da kristendommens syn på døden etter hvert ble dominerende, ble de avdøde slektningene ikke lenger regnet som en del av slekten, og opphørte å eksistere.⁴⁶² Ikke bare ble deler av det samiske slektskapssystemet omdefinert, men de avdøde slektningenes respekt og innflytelse ble også svekket. Håkan Rydving skriver at ”det intime samspillet mellom levende og døde var misjonærenes største hindring”⁴⁶³. I overgangen til kristendommen i det lulesamiske området skriver Håkan Rydving at den største omveltningen religionsskiftet innebar gjaldt samenes forhold til forfedrene.⁴⁶⁴ Han peker på at møtet med kristendommen

⁴⁵⁵ Ibid. Bäckman refererer til Honko 1972, 275.

⁴⁵⁶ Bäckman, *Sájva*, 86.

⁴⁵⁷ Schanche, *Graver i ur og berg*, 342.

⁴⁵⁸ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 116.

⁴⁵⁹ Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 118, med referanse til Schanche 1998, 282-287.

⁴⁶⁰ Dette skriver også Solem om i *Lappiske rettsstudier*, 247. Verdde-systemet baserte seg på et gjensidig gave- og bytteforhold mellom samiske grupper, som også innebar vennsapsrelasjoner.

⁴⁶¹ Rydving, *The end of drum-time*, 143.

⁴⁶² Ryd, the end, Ibid., 143, 160.

⁴⁶³ Rydving, *The end of drum-time*, 142.

⁴⁶⁴ Rydving, *The end of drum-time*, 159-160.

innebar at nye identitetsmarkører som språk, klær og økonomi overtok plassen til de gamle, tradisjonelle kulturelementene.⁴⁶⁵

4.5 Landskapsforståelse som religionsforståelse?

Flytende grenser mellom de levende og dødes verden, saivoverden, beskyttelsesåndene, gudinneskikkelsene og de usynlige eller underjordiske, er karakteristisk for det samiske landskapet slik det beskrives i kildene til samenes gamle religion og kultur. Betydningen av gjensidigheten og regenerasjonen mellom levende og døde, dyr og natur, ble svekket som følge av kristendommen, men det religiøse systemet som disse forestillingene var en del av ”har overlevd som tradisjoner, som tenkemåter om natur og overnatur, som navneskikker og drømmeforståelser og som samiske kulturelle verdier”, skriver Audhild Schanche.⁴⁶⁶

Kunnskaper om landskapets mening finnes i følge Audhild Schanche i fortellertradisjoner knyttet til formasjoner i terrenget, og i måter å forholde seg til forfedrenes og formødrenes landskapsbruk.⁴⁶⁷ Også samfunnsviteren Jens-Ivar Nergård skriver om hvordan det meningsbærende aspektet ved landskapet blir opprettholdt i den samiske fortellertradisjonen, gjennom fortellinger om hendelser som knytter menneskenes liv til landskapet.⁴⁶⁸ I artikkelen ”The sacred landscape” beskriver samfunnsviteren forholdet mellom menneske og natur der dialogen med naturen ble opprettholdt av ”et spesifikt system av åndelighet”⁴⁶⁹. Denne åndeligheten er grunnlaget for de tradisjonelle oppfatningene av naturen, skriver Jens-Ivar Nergård. Han trekker frem fortellingenes betydning i samisk kultur, og at de mytologiske fortellingene har et budskap og et symbolsk innhold, men et praktisk formål.⁴⁷⁰

The tales give the landscape a certain shape by accommodating a certain human practice to it. They remind us of the limits of human capacity in a specific landscape and a certain practice. If we are ever to apply the concept of ‘subject’ instead of ‘object’ to nature, this is probably as close as we can get. As long as we think of religion in these terms, we are close to the principle that the order of God is the order of Nature.⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Schanche, *Graver i ur og berg*, 342.

⁴⁶⁶ Ibid.

⁴⁶⁷ Schanche, ”Det symbolske landskapet” i *Ottar* nr. 4/1995, 38.

⁴⁶⁸ Se for eksempel Nergård, *Den levende erfaring*.

⁴⁶⁹ Nergård, ”The sacred landscape” i *Dieđut* nr. 3/2004, 88.

⁴⁷⁰ Ibid. Se også Nergård, *Den levende erfaring* og *Det skjulte Nord-Norge*.

⁴⁷¹ Ibid., 91.

Fortellingene viser til en tradisjonell praksis av ritualer som gjentas, der sammenhengen mellom det åndelige (ritualiserte) og det praktiske liv kommer til uttrykk gjennom dialogen med landskapet.⁴⁷² I likhet med Jorunn Jernsletten tolker Jens-Ivar Nergård landskapet i samisk kontekst som subjekt mer enn som objekt. Naturen er snarere noe(n) man forhandler med, enn noe man forvalter, noe som også Nils A. Oskal peker på. Jens-Ivar Nergård tolker samiske fortellinger som et eksempel på ”sakralisering av tid og sted”⁴⁷³. Oppfatningen av tiden som syklisk, sammen med en halvnomadisk livsform og det å oppsøke samme sted igjen og igjen, er i seg selv med på å ritualisere ideen om syklisk tid og overføre den til sted. Fortellingene om stedene forbundet med spesielle hendelser gjentas og viser til en praktisk form for spiritualitet.⁴⁷⁴ Et eksempel Jens-Ivar Nergård viser til er fortellingen om et spesielt sted, *Gápataku*, der det står en sieidi midt i et godt beiteområde for rein.⁴⁷⁵ Imidlertid er det ingen som lar flokken beite der, fordi det gjennom fortellinger om stedet kommer frem at det bor en gammel kvinne under steinen, som ikke lar flokken i fred. Sieidien markerer at stedet er hellig, skriver Jens-Ivar Nergård⁴⁷⁶, samtidig som fortellingene om stedet innebærer en *sakraliseringsprosess*; praktisk erfaring sakraliseres gjennom fortellinger om spesielle hendelser knyttet til konkrete geografiske steder.⁴⁷⁷ Gjennom fortellingene får hendelsene også en normativ funksjon, og foreskriver for eksempel bestemte forholdsregler i forhold til stedet. Forestillingene om landskapet subjektifiserer landskapet og gjør det levende.⁴⁷⁸ Territoriet blir sakralisert gjennom aktivitetene med det, og dets ”karaktertrekk” kommer til uttrykk gjennom fortellingene, som ”stedets egenskaper” blir ritualisert gjennom. Ut fra Jens-Ivar Nergårds tolkninger får fortellingene trekk av moderne myter, samtidig som landskapet også kan betraktes som et mytisk landskap.⁴⁷⁹

Gjennom spesielle hendelser knyttet til stedet får stedet karakter og transformeres fra profant til hellig. Stedet kan oppfattes som et orienteringspunkt eller en hierofani. Hierofanien

⁴⁷² Ibid.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Ibid., 92.

⁴⁷⁵ Nergård, *Den levende erfaring*, 125.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Nergård, ”The sacred landscape”, 91.

⁴⁷⁸ Ibid.

⁴⁷⁹ Se Arvid Sveens bok *Mytisk landskap*.

fungerer som orienteringspunkt i dobbel forstand; både som et sted med en spesiell karakter i forhold til omgivelsene, men også med et budskap eller en advarsel om at her må man trå varsomt eller være oppmerksom på potensielle farer. Kommunikasjonen mellom menneske og natur kan forstås som et dynamisk forhold mellom de materielle og immaterielle sidene ved landskapet kan tolkes i forhold dialektikken mellom det hellige og det profane. Mircea Eliade skriver at sakraliseringsprosessen består i at det hellige og det profane sameksisterer i et paradoksalt, men dialektisk forhold.⁴⁸⁰ Det er selve dialektikken som gjør sakraliseringsprosessen mulig. Den gjensidige prosessen mellom mennesket og omgivelsene som ligger i begrepet (kultur-)landskap kan reflektere dialektikken mellom det åndelige og materielle i naturen, i samisk kontekst. Landskapet får mening gjennom bruken av det, en naturbruk som i samisk tradisjon både har vært åndelig og materiell, eller religiøs og praktisk.

Den pragmatiske tilnærmingen til religion, som vi også finner i andre kulturer, er utgangspunktet for Kerstin E. Kuoljoks syn på den samiske religionen. Hun mener imidlertid at skillet mellom hellig og profan ikke er relevant for samisk verdensbilde og virkelighetsoppfatning, og påpeker at disse skillene har bakgrunn i teologiske begreper, og viser til hvordan det hellige kan oppfattes å gjelde det meste, hvis man først introduserer det som kategori.⁴⁸¹ Kerstin E. Kuoljok advarer mot å skape et system eller en lære av de samiske forestillingene knyttet til religion og verdensbilde. Hun mener at samenes religiøse verdensbilde bør betraktes ut fra den praktiske sfæren verdensbildet er en del av, slik Galina Gračeva mener oppfatter verdensbildet som ”et bilde av menneskenes praktiske liv”⁴⁸². Kerstin E. Kuoljok viser til at Galina Gračeva ikke trekker opp et skille mellom det åndelige og det materielle, ut fra den pragmatiske tilnærmingen til religion hos sibirske urfolk.⁴⁸³ Om skillet mellom hellig og profant skriver Kerstin E. Kuoljok at dette hører sammen med et fragmentert syn på virkeligheten.⁴⁸⁴ Hun sammenligner det med ”samfunn der prester tar seg av det de kaller hellig, og der det finnes kirker, hellige skrifter og en offisiell ideologi som skiller mellom hellig og profant”⁴⁸⁵. Dette skillet er ikke allment, skriver hun, og det finnes

⁴⁸⁰ Douglas Allen ”The dialectic of the sacred” i *Mircea Eliade: A critical reader* redigert av Bryan Rennie (London: Equinox Publishing, 2006), 98.

⁴⁸¹ Kuoljok, *Moder jord*, 91.

⁴⁸² *Ibid.*, 62.

⁴⁸³ *Ibid.*, 29.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 86.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

ikke i samfunn der det ideologiske og praktiske er nært sammenvevd.⁴⁸⁶ Slik jeg betrakter hellighetsbegrepet har det størst relevans i samisk kontekst ut fra den dialektikken Douglas Allen fremhever i Mircea Eliades teori⁴⁸⁷, og som reflekterer den gjensidigheten som preger forholdet mellom mennesker, ånder og landskap i samisk tradisjon. Denne dialektikken kan også leses inn i samiske oppfatninger om natur og landskap, ut fra en materiell tilnærming til religion.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Allen, "The dialectic of the sacred" i *Mircea Eliade: A critical reader* redigert av Bryan Rennie, 98.

5. Territorium og tilhørighet

5.1 Territorium og territorialitet i samisk kontekst

Mens landskapsbegrepet i større grad fokuserer på menneskets kulturelle tilvirkning av landområdet, noe som også inkluderer opplevelsen av de immaterielle sidene ved landskapet, betegner territorium et geografisk avgrenset område, definert ut fra eierskap, eiendom, eller gjennom ulike former for rettigheter.⁴⁸⁸ Dette eiendoms- eller tilhørighetsforholdet kan forstås ut fra begrepet territorialitet, som særlig brukes innenfor humanistisk geografi:

Territoriality is defined as the assignment of persons and social group to discrete areas through the use of boundaries. Human territoriality is viewed as the strategy used by individuals, groups and organisations to exercise power over a portion of space and its contents.⁴⁸⁹

Geografen Tiina Peil refererer her til John Agnews forståelse av begrepet territorialitet, som innebærer at territorium konstitueres gjennom ulike strategier der rettigheter blir krevd, av enkeltpersoner eller grupper. Samiske krav om en juridisk anerkjennelse av territoriale rettigheter kan forstås som en eksplisitt form for territorialitet. Vektleggingen av det materielle fundamentet for kulturell utvikling i den samepolitiske argumentasjonen er et uttrykk for dette. Samtidig må territorialitet legitimeres gjennom en indre eller implisitt forankring, for eksempel gjennom tilhørighet til landområde, slik jeg har vist eksempler på i forhold til samisk landskapsforståelse. Kunstnerne Paulus Utsi og Svein Flygari Johansen, filosofen Nils A. Oskal, religionshistorikeren Jorunn Jernsletten og arkeologen Audhild Schanche er noen av de som bidrar til ulike tilnærminger til samisk landskap.

Robert D. Sack peker på tre avgjørende trekk ved territorialitet, der det første handler om at territorialitet innebærer en form for *klassifisering* av området.⁴⁹⁰ Både Nils A. Oskals beskrivelse av reinbeitelandet, Jorunn Jernslettens eksempler på båndene mellom landskap og slektskap og Audhild Schanches analyse av meahcci og báiki kan betraktes som eksempler på samiske former for klassifisering av område. Det andre trekket er, i følge Robert D. Sack, at

⁴⁸⁸ *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, redigert av A. S. Hornby med flere (Oxford: Oxford University Press) 1989, 4. utgave, oppslagsord: *territory*. Se også oppgavens kapittel 4.5.

⁴⁸⁹ Peil, "Relations with land" i *Landscape, law and customary rights*, 75. Peil referer til J. Agnew 2001, 823-4.

⁴⁹⁰ Robert David Sack, *Human territoriality: Its theory and history* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 21.

territorialitet må inneholde en form for *kommunikasjon*.⁴⁹¹ En vanlig form for dette er grensemarkører, for eksempel skilt, men Robert D. Sack skriver at man også kan markere en grense ved å peke. Han skriver at "[a] territorial boundary may be the only symbolic form that combines a statement of direction in space and a statement about possession and exclusion"⁴⁹². I samisk kontekst kan samiske stedsnavn, flytteveier, hellige fjell, sieidier eller landskapsforståelse i vid forstand utgjøre slike symbolske former for kommunikasjon. Fortellinger om spesielle steder i terrenget, som Jens-Ivar Nergård betegner som "moderne myter", kan både regnes som en symbolsk klassifikasjon og kommunikasjon av territorialitet.

Det tredje trekket Robert D. Sack nevner er at territorialitet innebærer et forsøk på å hevde kontroll over eller tilgang til området.⁴⁹³ Samiske territorialkrav kan være et eksempel på dette, med bakgrunn i argumentet om at "*kulturvern kan ikke skje uten på materielt grunnlag*"⁴⁹⁴. Kulturargumentet baseres på en vektlegging av territorium som fundamental for samisk kultur, der det materielle grunnlaget oppfattes som forutsetningen for samekulturens fremtidige eksistens og utvikling. Samisk landskapsforståelse kan gi dybde til forståelsen av de samiske rettighetskravene, ut fra dette territorialitetsperspektivet. I forsøk på å gi et bidrag til å nyansere diskursen om det materielle grunnlaget for samisk kultur, kan territorialitet også fungere som et nøkkelbegrep for tilnærmingen til aspekter som religion, rettsoppfatninger, landskapsforståelse eller verdensbilde.

5.2 Territorium i religionshistorisk kontekst

I boka *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer* drøfter Jonathan Z. Smith hvordan *sted* er relevant for religionsstudiet.⁴⁹⁵ Han hevder at *sted* skapes ut fra vårt forhold til det, og gjennom hvilke verdier vi tillegger det. Stedets karakter er et produkt av menneskers ideer om stedet, og at vår forståelse av sted har opprinnelse i kulturelle betingelser mer enn i det fysiske

⁴⁹¹ Ibid.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ Sack, *Human territoriality*, 22.

⁴⁹⁴ Slik Ole Henrik Magga formulerte det i sitt innlegg på Konferanse om forslaget til Finnmarkslov, Tromsø 10.-11. mars 2005.

⁴⁹⁵ Jonathan Z. Smith, *Å finne sted: rommets dimensjon i religiøse ritualer* (Oslo: Pax forlag, 1998). Opprinnelig utgitt som *To take place: toward theory in ritual* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

landskapet i seg selv.⁴⁹⁶ Sted er med på å danne rammen for ens identitet, både som fødested, bosted eller hjemsted. Jonathan Z. Smith siterer geografiteoretikere, som skriver at ”[d]en moderne geografiske vitenskapen får sitt innhold fra menneskets stedfølelse”⁴⁹⁷. Dette uttrykker ikke en universell oppfatning av en definisjon av geografi, understreker han, men snarere en diskurs om stedets subjektive meningsinnhold, for eksempel slik sted studeres i humanistisk geografi.⁴⁹⁸ En representant for dette fagfeltet, i følge Jonathan Z. Smith, er geografen Yi-Fu Tuan som definerer sted som ”et fokus for verdi” og for ”intimitet”; ”når vi føler at vi kjenner rommet godt nok, er det blitt sted”⁴⁹⁹. For eksempel reflekterer ordet *hjemsted* et verdiladet innhold, fylt av intimitet og mening. Jonathan Z. Smith peker på hvordan hjemstedlitteraturen og populærmusikk uttrykker følelser som (hjem)lengsel og nostalgi (fra gresk *nostos*; ”å vende hjem”).⁵⁰⁰

I forbindelse med sted og religion tar Jonathan Z. Smith blant annet utgangspunkt i australske aboriginere og deres territorielle tilknytning. Han skriver at aboriginernes mytiske drømmetid (*dreamtime*) og forfedremyter har jordiske, mer enn himmelske trekk.⁵⁰¹ Drømmetiden handler om transformasjon av sted, skriver han, ”gjennom anenes vandringer over jordens karakterløse urtidsoverflate”⁵⁰². De mytiske forfedrene kom ut av sin søvn under jordens overflate og gjennom sine handlinger transformerte de urjorden slik at den fikk sin nåværende topografi. Ved de mytiske forfedrenes død forteller de fleste mytene at de ble forvandlet til naturelementer som trær og klipper, og til det ”stoffet” som hvert individuelle stammemedlem er laget av.⁵⁰³ Jonathan Z. Smith beskriver både landskapstrekkene og menneskene i landskapet som en ”objektifisering av disse anene og deres gjerninger”⁵⁰⁴. Mytene kan tolkes som å uttrykke stedets og slektens tilblivelse gjennom de mytiske forfedrenes vandringer, ved

⁴⁹⁶ Dag Øistein Endsjø i “Redaktørens forord” i den norske utgaven av Smith, *Å finne sted*.

⁴⁹⁷ Smith, *Å finne sted*, 32. Smith siterer The National Academy of Sciences, *The Science of Geography*, Washington D. C., 1965.

⁴⁹⁸ Smith, *Å finne sted*, 32.

⁴⁹⁹ Ibid., 33. Smith siterer Tuan, *Space and place: the perspectives of experience*, 1977, 6, 29, 73.

⁵⁰⁰ Smith, *Å finne sted*, 33-34.

⁵⁰¹ Ibid., 21.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Ibid.

at sporene av dem dannet både religiøse og geografiske orienteringspunkter for etterkommerne.

I artikkelen ”Territory” påpeker Sam Gill at begrepet territorium sjelden forekommer i akademiske studier av religion, og det er heller ikke å finne som oppslagsord i for eksempel *The HarperCollins Dictionary of Religion*.⁵⁰⁵ Begreper som rom, tid og sted, særlig i sammenheng med begrepet hellig, opptrer derimot ofte, skriver Sam Gill.⁵⁰⁶ Han mener at territorium i slike sammenhenger er med på å strukturere religiøse tradisjoner ut fra spesifikke geografiske, fysiske og tidsmessige faktorer. For eksempel er verdensreligioner kategorisert ut fra territorium gjennom benevnelser som vestlige, asiatiske eller østlige religioner, som igjen er delt inn i undergrupper som amerikanske, sør-asiatiske eller Midt-Østen-religioner, alle begrepsmessig plassert ut fra avgrensede områder eller territorier.⁵⁰⁷ Disse kategoriene tar ikke hensyn til etniske eller nasjonale religioner, hevder Sam Gill, og viser til at etniske religioner har fått merkelappen primitive eller ahistoriske religioner. I dette tilfellet er plassering i tid gjort mer relevant enn sted, skriver han, og peker på hvordan dette har å gjøre med at det akademiske studiet av religion oppsto i en vestlig, europeisk kontekst av intellektuelle med en kristen, teologisk referanseramme. Slik fungerte kristendommen som en ”kategorisk prototyp”, og religion ble først og fremst betraktet som troen på Guds eksistens.⁵⁰⁸ I følge Sam Gill foregikk det en endring i synet på religion, fra å bli forstått ut fra teologiske premisser til territorielle, blant annet på bakgrunn av europeernes kolonialisering i andre og, for dem, fremmede verdensdeler. I tillegg til at møtet med andre religioner og kulturer bidro til et komparativt perspektiv på religion, ble det et økende fokus på å forstå religion som et trekk ved mennesket, skriver Sam Gill, og ikke bare som et vestlig, kristent fenomen.⁵⁰⁹ Han oppfordrer dermed det akademiske studiet av religion til å frigjøre seg fra sine røtter i det han betegner som ”en kolonialistisk territoriell ideologi”⁵¹⁰.

⁵⁰⁵ Sam Gill, ”Territory” i *Critical terms for religious studies*, redigert av Mark C. Taylor (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 298.

⁵⁰⁶ Ibid., 298.

⁵⁰⁷ Ibid., 301.

⁵⁰⁸ Ibid., 300-301.

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ Ibid., 301.

Sam Gill beskriver Mircea Eliade som den mest innflytelsesrike i forhold til fokus på territorium som grunnlag for det akademiske studiet av religion.⁵¹¹ Sentralt i Mircea Eliades essensialistiske religionsteori er oppfatningen av religionens kjerne, som manifesterer seg gjennom hellig sted og hellig tid. Mircea Eliade fant støtte for sine teorier i etnografisk materiale om blant annet australske aborigineres religion og kultur, som ut fra en kristen teologisk referanseramme må ha fortonet seg ytterst ”jordisk” og territorielt forankret. Den ”territorielle ideologien”, slik Sam Gill beskriver den, kan ses i relasjon med ideen om det helliges manifestasjon, det vil si hvordan det hellige, i følge Mircea Eliade, trer frem gjennom totempåler, trær eller hellige fjell. Disse ble tolket som hierofanier, eller som uttrykk for hvordan verden ble holdt sammen gjennom en verdensakse, *axis mundi*. Mircea Eliade peker også på hvordan det hellige og profane står i et dialektisk forhold, og utgjør hverandres gjensidige motsetninger eller forutsetninger, slik kosmos frembringes av kaos, og står i forhold til hverandre. Aboriginernes hellige steder ble oppfattet som orienteringspunkter som ”kosmifiserte” de ”ville” og potensielt kaotiske naturomgivelsene, og deres religiøse ritualer ble tolket som en ”reaktualisering” av hellig tid og sted.⁵¹²

Hellig tid og mytisk tid var for Mircea Eliade utgangspunktet for menneskenes opprinnelse og historie. Blant annet ga tolkninger av de australske aboriginernes forfedremyter ikke bare opphav til forestillingen om ”primitive” religioner som religionens opprinnelige (*ab origine*) form, men også til ideen om at denne religionsformen var kvalitativt annerledes enn den vestlige, kristne religionsformen.⁵¹³ Mens territorium var en forutsetning for forståelsen av de primitives religioner, hevder Mircea Eliade at selv hos dagens europeere kan man finne ”an obscure sense of mystical solidarity with his native soil”⁵¹⁴. Med referanse til aboriginerne hevder Sam Gill at identitet for urfolk er “*inseparable from territory and (...) their ontology is strongly spatial, rather than temporal, in character*”⁵¹⁵. Han peker på sted som orienteringspunkt både i det geografiske landskapet og for identitet, og viser til hvordan dette reflekteres for eksempel i aboriginernes tradisjonelle livsform. Gjennom oppgangen av stier og tråkk gjennom landskapet opprettholdes forholdet mellom landet og menneskene og deres

⁵¹¹ Ibid., 302.

⁵¹² Ibid.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Mircea Eliade, *The sacred and the profane: The nature of religion* (San Diego/New York/London: Harcourt Brace Jovanovich, 1959), 140.

⁵¹⁵ Gill, “Territory”, 299. Mine kursiveringer.

bånd til tidligere generasjoners tilstedeværelse i terrenget.⁵¹⁶ Territoriet er fundamentet for aboriginernes tradisjonelle livsform, og må i følge Sam Gill ses i en helhetlig sammenheng med deres mytiske opphav, totem, drømmetid, mytiske og levende slektninger, og rettsforhold ("one's dreaming is the law")⁵¹⁷. Disse elementene har flytende grenser, og Sam Gill omtaler dem som mer eller mindre synonyme i forhold til hvordan de bestemmer ens identitet.⁵¹⁸ Slik aboriginernes kultur og religion er beskrevet i det etnografiske materialet som han refererer til, kan man si at territorialitet er et grunnleggende trekk ved deres tradisjonelle livsform.

I sammenheng med det amerikanske Haudenosaunee-folkets landskapsforståelse skriver Philip P. Arnold at "deres seremonielle forhold til landet er nært knyttet til deres kulturelle identitet"⁵¹⁹. Som hos aboriginerne i Australia er Haudenosaunee-landskapet forbundet med deres skapelsesmyter og verdensbilde, og Philip P. Arnold beskriver deres landskap som hellig landskap.⁵²⁰ Haudenosaunee-folkets tradisjonelle landområder er det samme området som New York State, der den dominerende tilnærmingen til land defineres ut fra "real estate" og privat eiendom. Amerikanske urbefolkningers syn på land som kollektiv, kulturelt betinget eller hellig, har i et maktperspektiv blitt underkjent i forhold til omdefineringen av land ut fra et kapitalistisk verdisystem:

Divergent understandings of land account for both the history of violent conflict between people and the inability to reflect self-consciously on the "common-sense" meaning of land, which for most Americans, is assumed to be private property.⁵²¹

Philip P. Arnold viser hvordan Haudenosaunee-folkets landskapsforståelse skiller seg fra Vestens "monetary worldview", for eksempel amerikanske vurderinger av landskapets verdi ut fra eiendomsforhold og økonomiske kriterier.⁵²² På bakgrunn av dette mener han at Haudenosaunee-folket og New Yorks innbyggere "inhabit different landscapes"⁵²³, som igjen

⁵¹⁶ Ibid., 298-299.

⁵¹⁷ Ibid., 298. Jeg har oversatt Gills begrep *law* med *rettsforhold*.

⁵¹⁸ Ibid., 300.

⁵¹⁹ Arnold, "Sacred landscapes", 167.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Ibid., 173

⁵²² Ibid., 172.

⁵²³ Ibid., 173.

danner grunnlag for at han oppfordrer religionsforskere til å anerkjenne og fokusere mer på menneskets forhold til de materielle omgivelsene.⁵²⁴

5.3 Samisk territorium i politisk kontekst

Philip P. Arnolds fremstilling av landskapsforståelse hos amerikanske ”natives” er presentert i et maktpolitisk perspektiv, preget av motsetningsforhold som tradisjon/modernitet og urfolk/kolonistat, som også kan betraktes ut fra et evolusjonistisk perspektiv på natur/kultur. . Audhild Schanche plasserer skillet mellom natur og kultur i den vestlige verden, med opprinnelse i opplysningstiden.⁵²⁵ Hun skriver at det er blitt hevdet at dette skillet ble etablert og tatt i bruk ”for å definere andre folk og nasjoner ut av kulturens og sivilisasjonens domene”⁵²⁶. Dermed ble de regnet som en del av naturen, noe som legitimerte kolonisering og annektering av ressurser og landområder.⁵²⁷

Sápmi exists, not only as an idea, but as an actual, physical area, with geographical, geological, biological and ecological as well as cultural and ethnic characteristics. If the aim is to understand and maintain the bond between the people and the land, then studying *physical* aspects of the Saami landscape, using Saami terms and categories, can be just as important as studying how the Saami think about and relate to their landscapes.⁵²⁸

Eksempler på divergerende forståelser av landskap, slik Philip P. Arnold formulerer det, kommer klart frem i Nils A. Oskals kritikk av norske myndigheters reindriftspolitik.⁵²⁹ Både Nils A. Oskal og Jorunn Jernsletten beskriver reindriftens tradisjonelle natursyn som en helhetlig forståelse av flokkens harmoni i seg selv og som del av omgivelsene, som gjennom modernisering og omstilling har blitt erstattet med et profittøkonomisk syn på reindrift, der reinen som produksjonsmiddel er det viktigste.⁵³⁰ Ut fra reindriftens henseende har myndighetenes inngripen i reindriften blitt forstått som å gi forrang for de økonomiske

⁵²⁴ Ibid., 177.

⁵²⁵ Schanche, ”Meacchi – den samiske utmarka” i *Samiske landskap og Agenda 21, Dieđut* nr. 1/2002, redigert av Svanhild Andersen (Kautokeino: Nordisk samisk institutt), 159.

⁵²⁶ Ibid. Schanche refererer til Barsh, 1999, 19.

⁵²⁷ Schanche, ”Meacchi”, 162-169.

⁵²⁸ Schanche, ”Horizontal and vertical perceptions”, 9. Min kursivering.

⁵²⁹ Oskal, ”Det rette, det gode”, 167.

⁵³⁰ Ibid.

verdiene fremfor de verdiene reindriften representerte som kulturell næringsform og livsform. Omstillingsprosessen, som hadde som mål å begrense antall rein i forhold til de økologiske betingelsene, innebar at mange som var tilknyttet reindriften ble presset ut, med juridiske og økonomiske virkemidler.⁵³¹ Men kan tradisjonelle verdier knyttet til livsform og verdensbilde gjøres målbare og på noen måte kompenseres for?

Både reinen og reindriftssamene har sterke bånd til reinbeitelandet. Forfedre (måttut – forforeldre), minnet, fortellingene om seg selv og samtalene overheadet ville være tomme uten reinbeitelandet. Det er lite man kan minne, bli minnet om, fortelle og samtale om uten at reinbeitelandet er nærværende og gir form til denne aktiviteten.⁵³²

Nils A. Oskal skriver at hvis myndighetenes rasjonalisering av reindriften skal lykkes, må ”en del reindriftssamiske forståelsesformer definitivt gjendrives eller omtolkes”⁵³³. Et eksempel på slike forståelsesformer er sitatet ovenfor, som refererer til den helhetlige forståelsen av menneskets interaksjon med landskapet som jeg også diskuterer i kapittel fire. Nils A. Oskal hevder at rasjonaliseringen vil gå på bekostning av den reindriftssamiske identiteten, og han fremhever ”spesielt forståelsen av selvforståelse og rein og forholdet mellom selvforståelse og reinbeiteland”⁵³⁴. Dette har bakgrunn i synet på reinbeitelandet, som slik Nils A. Oskal beskriver det blir sett på ”som en part man har gjensidige bånd til og samråingsforpliktelse til”, som ut fra en rasjonaliseringstanke blir omdefinert til kun å være et middel for kjøttproduksjon.⁵³⁵ I følge Nils A. Oskal blir konsekvensene av en slik endring i reindriftssamenes verdisyn å skille mellom de personene de *er* og verdiene de *har* som reinen representerer og verdiene som er representert gjennom reinen.⁵³⁶ Samisk reindriftssamisk etikk, ut fra Nils A. Oskals analyse, står på mange måter i et motsetningsforhold til myndighetenes syn på reindriftsforvaltning. Myndighetenes rasjonaliseringsforsøk av reindriften innebærer dermed en omdefinering av den, i følge Nils A. Oskal.⁵³⁷ Dette kan forstås ut fra et syn på naturen som noe som forvaltes av mennesker, snarere enn noe som

⁵³¹ Oskal, ”Det rette, det gode”, 166.

⁵³² Ibid., 139.

⁵³³ Ibid., 166.

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ Ibid., 168.

⁵³⁶ Ibid., 167.

⁵³⁷ Ibid.

menneskene livnærer seg av.⁵³⁸ Audhild Schanche skriver at dette har bakgrunn i ideen om menneskene som separert fra naturen, og at det er menneskenes plikt til å ta vare på den, et natursyn som også innebærer at menneskene hierarkisk sett er plassert over naturen, og *forvalte* den.⁵³⁹ I et moderne samfunn er det imidlertid mange interessekonflikter i forvaltningen av territorium, og ulike politiske strategier om hvordan man skal forholde seg til naturen. Den samiske historien gir mange eksempler på hvordan disse ulike politiske, nasjonale, kulturelle og territorielle forholdene griper inn i hverandre både på mikro- og makronivå.

Forholdet mellom reindriftssamisk etikk og myndighetenes holdning til reindrift slik Nils A. Oskal analyserer det, er et eksempel på ulike tilnærminger til territorium og kan plasseres innenfor Audhild Schanches forståelsesmodell om vertikale og horisontale oppfatninger av samiske landskap.⁵⁴⁰ Hun skriver at horisontale oppfatninger handler om et jevnbyrdig forhold preget av symmetri, balanse og resiprositet, og at disse elementene var grunnstrukturer i den samiske tradisjonelle forståelsen av land og ressurser.⁵⁴¹ Vertikale oppfatninger av landskapet, derimot, innebærer ”assymetri, hierarki, ujevne maktforhold, dominans/undertrykkelse, og overhøyhet/underdanighet”⁵⁴². Audhild Schanche hevder at vertikale oppfatninger av menneskets forhold til naturen er karakteristisk for moderne styresett og forvaltning, og gjelder for tilnærmingen til den samiske rettighetsdebatten.⁵⁴³

Fra samisk hold har for eksempel den norske stats behandling av samene og deres områder blitt beskrevet som kolonialistisk⁵⁴⁴, og vært preget av et slikt asymmetrisk forhold som Audhild Schanche beskriver. Dette har sammenheng med av at staten har forholdt seg til samene som om deres tradisjonelle livsform har vært av en slik karakter at den ikke har dannet grunnlag for rettigheter til jorda i eiendomsmessig forstand. Staten så på samene som

⁵³⁸ Schanche, “Horizontal and vertical perceptions of Saami landscapes” i *Landscape, law and customary rights*, redigert av Michael Jones og Audhild Schanche (Kautokeino: Nordisk samisk institutt, 1994), 3.

⁵³⁹ Ibid., 3. Schanche refererer til Candace Slater 1996, 115.

⁵⁴⁰ Schanche, “Horizontal and vertical perceptions” 1.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid., 1-2.

⁵⁴³ Ibid., 2.

⁵⁴⁴ Otto Jebens, *Om eiendomsretten til grunnen i Indre Finnmark* (Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999), 59. Jebens viser til NOU 1984:18 *Om samenes rettsstilling*, 184.

nomader i den forstand at de streifet tilfeldig omkring, og den samiske bruken av landområdene ga i følge norsk rettstenkning ikke grunnlag for eiendomsrett.⁵⁴⁵ Harald Eidheim skriver at det norske rettssystemet utviser en kulturelt betinget ”agrar” rettstenkning, som førte til at man ikke i stand til å forstå eller akseptere at eiendomsrett kunne skapes gjennom ”ikke-agrare” utnyttelsesformer av naturen.⁵⁴⁶ Knyttet opp mot de juridiske begrunnelsene for statens eiendomsforhold i Finnmark mener Harald Eidheim at dette er et bilde på maktrelasjonene mellom det norske og det samiske folket, og hvordan ”bare den ene parts kultur gav grunnlag for hevdelse av materielle rettigheter”⁵⁴⁷.

Ingar N. Kuoljok karakteriserer dette som ”et møte mellom to rettskulturer”, der den samiske rettskulturen er basert på sedvaner og rettsoppfatninger, mens den norske har grunnlag i lover, forskrifter og regler dannet gjennom domstolspraksis og forvaltningspraksis.⁵⁴⁸ Otto Jebens legger til at tvisten mellom partene, det vil si uenigheten om hvem som har rett til grunnen i Indre Finnmark – samene eller norske myndigheter – har opprinnelse i en langvarig kulturkonflikt.⁵⁴⁹ Elementer i denne kulturkonflikten kan på mange måter sies å opprettholdes ved at Finnmarksloven er etnisk nøytral, det vil si at den ikke innfrir krav om territoriale rettigheter til samene på etnisk grunnlag, slik som blant annet ILO-konvensjon nr. 169 forplikter.⁵⁵⁰ Audhild Schanche kritiserer Finnmarksloven for at den ikke forsøker å løse spørsmålet om tradisjonelle rettigheter til eierskap og eiendom.⁵⁵¹ Dermed, hevder hun, neglisjeres den samiske formen for tradisjonell bruk av naturen, og de lokale systemene for å løse konflikter knyttet til bruk av landområder.⁵⁵²

5.4 Samisk territorium, naturforståelse og selvforståelse

I NOU 2001:34 *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger* legges det vekt på at registrerte offersteder og sieidier er ”noen av de aller sterkeste kildene til dokumentasjon av samiske

⁵⁴⁵ Jebens, *Om eiendomsretten til grunnen i Indre Finnmark*, 59.

⁵⁴⁶ Eidheim, ”Innleiing” i *Samer og nordmenn*, 34.

⁵⁴⁷ Ibid. Eidheim

⁵⁴⁸ Ingar Nikolaisen Kuoljok, ”Reindrift, sedvaner og rettsoppfatninger” i *Samiske landskap og Agenda 21*, 128.

⁵⁴⁹ Jebens, *Om eiendomsretten til grunnen i Indre Finnmark*, 41.

⁵⁵⁰ Se forordet i ”Finnmarksloven – en orientering”.

⁵⁵¹ Schanche, ”Horizontal and vertical perceptions”, 3.

⁵⁵² Ibid.

bruksområder”, og det spørres om disse stedene også var ment å markere en form for territoriell overhøyhet over områdene de var plassert i.⁵⁵³ Isaac Olsen forteller i sine nedtegnelser at samenes har ”landguder”, *Ædnam Ibmelid*.⁵⁵⁴ Landgudene kunne være ”grove trebilder” som samene hadde plassert i fjellet eller i terrenget. Også trær kunne være slike landguder, skriver Isaac Olsen, ”[n]oen (samer) har store graner, furuer og bjerketrær”, eller andre store trær som skilte seg ut fra omgivelsene.⁵⁵⁵ Disse hadde mange navn, skriver han, og betegner dem blant annet som ”hellige guder”, *passé Ibmelid*.⁵⁵⁶

Hellige steder i naturen er i dag de mest konkrete sporene etter samisk religion, nettopp på grunn av deres territoriale karakter, skriver Audhild Schanche.⁵⁵⁷ Naturkreftene og de guddommelige kreftene var de samme, og i følge Audhild Schanche var både religion og religiøs praksis dypt forankret i rom (*space*), og ikke i lineær tid som i kristendommen.⁵⁵⁸ Forestillinger knyttet til sieidi og saivo strukturerer og manifesterer båndene til landskapet og de fysiske omgivelsene, og forbinder det åndelige med det materielle. Offer til sieidien og respektfull framferd i nærheten av hellige steder, var en del av dette resiprositetsforholdet. Dette forholdet gjaldt ikke bare mellom menneske og sieidi, men var en del av en generell forpliktelse og ansvar overfor naturen. Audhild Schanche hevder at på et ideologisk plan viser offerhandlingene at mennesket ikke så på seg selv som hersker av naturen, men som en jevnbyrdig del av den.⁵⁵⁹

Spørsmålet om samisk territorium og tilhørighet er ikke bare et spørsmål om rettigheter, men også om en følelsesmessig tilknytning til område, sted eller røtter, også gjennom religiøse tradisjonselementer. Den identitetsmessige betydningen samiske førkristne tradisjonselementer kan ha for mange samer i dag, kan vurderes ut fra ulike perspektiver. Søken etter fellesskap, tilhørighet og mening karakteristisk for det postmoderne mennesket.

⁵⁵³ NOU 2001:34 *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger*, 7.

⁵⁵⁴ Olsen, “Om lappernes vildfarelser og overtro”, i Qvigstad, *Kildeskrifter til den lappiske mytologi*, 7.

⁵⁵⁵ Ibid.

⁵⁵⁶ Ibid.

⁵⁵⁷ Audhild Schanche i “Introduction” til Inga-Maria Mulks artikkel “Sacrificial places and their meaning in Saami society” i *Sacred sites, sacred places*, redigert av David L. Carmichael m.fl. (London/New York: Routledge, 1994), 122.

⁵⁵⁸ Ibid.

⁵⁵⁹ Schanche, ”Horizontal and vertical perceptions”, 3.

Samisk identitet i dag rommer både tradisjon og modernitet. Forestillingene knyttet til sieidier eller hellige fjell kan oppfylle disse behovene, uten at de nødvendigvis oppleves som territorielle markører i en rettighetsdiskurs. Allikevel gjenspeiler det en synliggjøring av det samiske gjennom *stedets* betydning, enten det rommer et møte med det hellige, eller som symbol på slektens kontinuitet, samisk identitet eller etnisk fellesskap.

For mange representerer de hellige stedene tråder bakover i tid, som opprettholder kontinuiteten mellom tidligere generasjoners verdensforståelse og dagens virkelighet. Det ligger stolthet i det å kjenne slektas landskap og vite hvor forfedre og formødre hadde sine offersteder.⁵⁶⁰

Jorunn Jernsletten peker på at samiske hellige steder i dag er av stor betydning for mange sørsamer.⁵⁶¹ Hun viser blant annet til en gudstjeneste som ble holdt på Tjåehkere (Gudfjelløya) i Tunnsjøen i Røyrvik 17. september 2000, ledet av en prest for det sørsamiske området, Bierna Bientie.⁵⁶² Navnet på øya bringer frem assosiasjoner til et hellig fjell, og Jorunn Jernsletten beskriver fjellets majestetiske posisjon i Tunnsjøen, med offersteinen ved siden av. Hun forteller at fjellet i mange år har vært i bruk som turistattraksjon, men at gudstjenesten høsten 2000 var første gang i nyere tid at sørsamer var samlet ved offersteinen til gudstjeneste.⁵⁶³ Jorunn Jernsletten skriver at ”reaksjonene i etterkant av gudstjenesten viste at mange fortsatt har et sterkt personlig forhold til hellige steder i landskapet og religiøse forestillinger knyttet til disse stedene”.⁵⁶⁴

Forskning på samisk landskap i dag viser ofte til en helhetlig eller dialektisk natur- og virkelighetsforståelse. Jorunn Eikjok og Inger Birkeland peker på behovet for å dokumentere samisk naturforståelse i et kjønnsperspektiv. De mener at samiske forestillinger om naturen, slik de kommer til uttrykk i kildene til samisk religion, først og fremst formidler den maskuline virkeligheten.⁵⁶⁵ For eksempel er meahcci forbundet med selvidentifikasjon for

⁵⁶⁰ Jernsletten, ”Landskap og religiøsitet i et sørsamisk perspektiv”, 8-9.

⁵⁶¹ Ibid.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Ibid. Jernsletten refererer til *Daerpies Dierie* nr. 4/2000.

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ Jorunn Eikjok og Inger Birkeland, ”Natur, kjønn og kultur: om behovet for dokumentasjon av samisk naturforståelse i et kjønnsperspektiv”, *Samiske landskapsstudier: Rapport fra et arbeidsseminar, Dieđut* nr. 5/2004, redigert av Lars Magne Andreassen (Kautokeino: Nordisk samisk institutt), 58-71.

menn, skriver Jorunn Eikjok og Inger Birkeland, og viser til at meahcci er med på å konstituere samisk mandighet, selv om mange samiske menn ikke er direkte knyttet til reindriften som livsform.⁵⁶⁶ Samtidig beskrives naturen i det samiske språket ut fra feminine begreper og metaforer, og naturforståelsen varierer ut fra hvordan man bruker naturen.⁵⁶⁷ Jorunn Eikjok og Inger Birkeland fokuserer på behovet for dokumentasjon av samisk naturforståelse i et kjønnsperspektiv. Videre påpeker de hvordan dualistisk og hierarkisk tenkning har hatt innflytelse på naturen som mekanisk, slik at naturen oppfattes som et objekt for menneskers bruk og misbruk. Men selv om man forstår naturen som holistisk kan det samiske holistisk naturbegrepet være preget av maskuline verdier, hevder de, og peker på at kvinners naturbruk og landskapsforståelse kan bidra til å synliggjøringen av det komplekse mangfoldet i samiske oppfatninger av naturen.⁵⁶⁸ Også i kilder til kunnskap om samisk religion har det nesten utelukkende vært fokusert på menns ritualer og noaidiens rolle, samtidig som vi vet at kvinnenenes rolle som kulturbærere har vært viktig.

Jorunn Eikjok og Inger Birkeland peker på at synliggjøring av samiske kunnskapstradisjoner også er relevant i et rettighetsperspektiv. Gjennom å bevisstgjøre lokal eller tradisjonell kunnskap, ved å betrakte enkeltindivider og lokalmiljøer som ressurser, kan samer få en ”reell medvirkning til kunnskapsproduksjonen”, hevder de, og dermed et lokalt eiendomsforhold til kunnskapen⁵⁶⁹. Dette handler også om at samer i lokalsamfunn må synliggjøre og verdsette egen kunnskap, skriver Jorunn Eikjok og Inger Birkeland, og peker på at dette er spesielt viktig for å gjøre samisk naturforståelse kjent for omverdenen, med tanke på det samiske samfunnets utfordringer når det gjelder forvaltning av miljø – og naturressurser.⁵⁷⁰ Synliggjøring av tradisjoner, kunnskaper og verdier, knyttet til naturoppfatninger og landskapsforståelse, har betydning for ”det samiske” skal bestå i, og for hvordan man skal forvalte samisk kultur i fremtiden.

⁵⁶⁶ Ibid. Forfatterne refererer til Nystad 2000.

⁵⁶⁷ Jorunn Eikjok og Inger Birkeland, ”Natur, kjønn og kultur: om behovet for dokumentasjon av samisk naturforståelse i et kjønnsperspektiv”, *Samiske landskapsstudier: Rapport fra et arbeidsseminar, Dieđut nr. 5/2004*, redigert av Lars Magne Andreassen (Kautokeino: Nordisk samisk institutt), 58-71.

⁵⁶⁸ Ibid., 62.

⁵⁶⁹ Ibid., 67.

⁵⁷⁰ Ibid., 68.

Avslutning

i Territorium og tilhørighet

I oppgavens innledning siterer jeg et dikt av den samiske dikteren Paulus Utsi, *Goattueanan*. Diktets tittel er oversatt med ”Mitt hjemland”; *goattu* – hjem, bolig og *eanan* – land, landskap. Her beskriver Paulus Utsi hvor tungt det var for samene langs Lulevassdragets bredd å måtte flytte fra sine gamle bosteder fordi myndighetene ville demme opp vassdraget.⁵⁷¹ Paulus Utsi bruker begrepet hjemland på en måte som vi kjenner igjen fra Jorunn Jernsletten og Nils A. Oskals beskrivelser av båndene mellom menneske og landskap, slektskap og livsform. Gjennom et tilbakeskuende blick skildrer Paulus Utsi hvordan store samfunnsmessige omveltninger har endret hjemlandet hans, og hvordan disse endringene griper direkte inn i hans liv og hans forståelse av seg selv og landskapet omkring. I sine betraktninger av omgivelsene viskes grensene ut mellom person og sted, og skillet mellom person og landskap oppheves. Betingelsene for hans kultur og levemåte er endret, og hans livsform, språk og sted må vike for det nye. Han står ved et tidsskille, og beskriver det å måtte ta farvel både med en kultur og et landskap som ikke lenger oppleves som levedyktig. Gjennom erklæringen ”Men rätten till landet har du mist”⁵⁷², som siste strofe i diktet, skildrer han tapet av en fundamental menneskerett: tilhørigheten til et land.

Mens Paulus Utsi uttrykker sorg over tapet av ”det gamle”, viser Svein F. Johansen til en ny fremtid for det samiske gjennom installasjonen som uttrykksform. Svein F. Johansen sier selv at kunsten hans ”handler om identitet og landskap på den ene siden og etnisitet og territorium på den andre siden”⁵⁷³. Han definerer territorium som ”inngrensede og politiske områder som Svartskogen. Her handler det om å eie området, mens landskapet er grenseløst og visuelt (...)”⁵⁷⁴ Som eksempel på samisk identitet knyttet til territorielle forhold kan hans installasjon ”This is my home (territorial remix, Cáhput - Svartskog)”, 2004, oppfattes som et uttrykk for en redefinering eller fortolkning av det samiske i en ny tid. Her møtes tradisjon og modernitet, minoritet og storsamfunn. Svein F. Johansen skildrer tilknytningen til landskapet både som identitet, natur og territorium gjennom erklæringen ”dette er mitt hjem”. Med dette bringer

⁵⁷¹ I følge www.infonuorra.no, søkeord *Paulus Utsi*, oppsøkt 9.1.07.

⁵⁷² Paulus Utsi i diktet *Goattueanan*, gjengitt s. 4 i oppgaven.

⁵⁷³ Svein F. Johansen i artikkel i Nordlys 14.07.04; www.nordlys.no/kultur/article1182938.ece

⁵⁷⁴ Ibid.

han oss rett inn i territorialdebatten, ved å vise til et historisk resultat av samiske territorielle krav i moderne tid; Høyesteretts anerkjennelse av Svartskog som samisk område.

Mens myndighetene på Paulus Utsis tid kunne tvangsforflytte opptil flere hundre samer fra sine tradisjonelle områder⁵⁷⁵ – eller ”hjemland” – har samer i dag, en generasjon etter, oppnådd økt medbestemmelsesrett i grunnleggende spørsmål som angår dem og deres kulturs fremtid. Anerkjennelse av territorielle landområder er et eksempel på dette. Paulus Utsis dikt gjenspeiler frykten for, og opplevelsen av, en modernisering som medfører irreversible sosiale endringer og tap av kulturell tilhørighet, mens Svein F. Johansens installasjon, en generasjon senere, reflekterer en nyorientering av det samiske i lys av postmodernitetens frie valg av identitet(er). Med tittelen ”The Call of the Wild” (2001, remix 2004) presenterer han muligheten til å besvare dette ropet (fra naturen), som en parallell til det valget Altaaksjonistene tok på 1970-tallet. Både Paulus Utsi og Svein F. Johansen synliggjør forbindelseslinjene mellom territorium og identitet, og gjennom sine kunstuttrykk stiller de viktige spørsmål ved betydningen av samisk landskap, kultur- og selvforståelse.

ii Oppsummering og avslutning

Med referanse til Carsten Smith skriver Ánde Somby at ”noe av det mest sentrale i en kultur er dets rettstenkning”⁵⁷⁶. Noe av det mest sentrale i en kultur er derfor rettstenkningens premisser, det vil si hvilke moralske, etiske, verdimeslige eller religiøse prinsipper som ligger til grunn i et samfunn. I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan rettstenkning i samisk tradisjon har forankringspunkter i en kulturelt og religiøst betinget forståelseshorisont. Samiske tradisjoner knytter religiøse forestillinger, ritualer og rettsoppfatninger til hverandre gjennom oppfatninger om natur og landskap. I den gamle samiske kulturen var religion og rettstenkning viktig for familieband og slektskapsstrukturer, arveregler og eiendom. Religion og rettsoppfatninger dannet meningsbærende strukturer, både i forhold til skillet mellom rett og galt, kaos og kosmos, eller *meahcci* og *báiki*. Disse strukturene var nedfelt i forholdet til naturen, både gjennom praktisk og åndelig bruk.

⁵⁷⁵ Se for eksempel Lundmark, *I sameland*, 127.

⁵⁷⁶ Ánde Somby, ”Juss som retorikk” (doktoravhandling i juss, Universitetet i Tromsø, 1999), 58.

Ut fra et religionshistorisk perspektiv har jeg sett på hvordan det samiske kulturbegrepet vektlegger betydningen av det materielle kulturgrunnlaget. De samiske territorialkravene er basert på oppfatningen om at den samiske kulturen er grunnleggende forankret i natur, og at selvbestemmelse over samiske tradisjonelle naturområder er fundamentalt for bevaring og videreutvikling av samisk kultur. Med en materiell tilnærming til religion har jeg forsøkt å vise hvordan samenes gamle religion kan ha betydning for det samiske kulturbegrepet, og hvordan forholdet mellom religion og territorium kan være relevant for forståelsen av samenes krav om territorielle rettigheter. Samisk landskapsforståelse gir eksempler på en helhetlig og pragmatisk tilnærming til naturen, der naturen ble oppfattet både som materiell og åndelig betinget. Offersteiner og hellige steder, som også preger det samiske landskapet i dag, viser hvordan naturen var grunnlag for næringsform og for religiøse ritualer. Gjennom forestillinger om forbindelser til ånder, underjordiske og andre vesener i naturen kan man oppfatte nære og gjensidige relasjoner mellom menneske og natur. Denne naturforståelsen forbinder materielle og åndelige verdier, noe som kan betraktes som et sentralt trekk ved samenes gamle religion. Med bakgrunn i den samiske religionens rolle som referansepunkt for livsform og verdensbilde i samisk kultur, kan en orientering mot sammenhengen mellom religion og territorium synliggjøre disse åndelige verdiene.

Amerikanske religionsforskere peker på hvordan oppfatninger om territorium kan være sentrale for forståelsen av religioner hos urfolk. I denne oppgaven har jeg vist hvordan en materiell tilnærming til religion kan representere en ny innfallsvinkel til studiet av samisk religion. På bakgrunn av dette kan forståelsen av samisk religion også gi perspektiver på betydningen av territorium i dag, og for samenes krav om territorielle rettigheter. Samiske rettighetskrav innebærer også retten til å bestemme hvilke kulturtradisjoner som skal bevares for fremtiden, og hvordan man skal bevare og videreutvikle kunnskaper og verdier som oppleves som sentrale for samisk kultur- og selvforståelse. Forholdet mellom religion og territorium i samisk kontekst kan, ut fra et religionshistorisk perspektiv, være med på å belyse debatten om samenes krav om territorielle rettigheter.

Sammendrag

Samenes status som urfolk har legitimert samefolkets plass i det politiske landskapet, både i Norge og blant urfolk verden over. Gjennom nasjonalt og internasjonalt lovverk har samene fått gjennomslag for retten til å utøve sin kultur og ivareta kunnskap og tradisjoner som er med på å utgjøre deres etniske identitet. Samiske krav om territoriale rettigheter er en del av spørsmålet om urfolks rettigheter, noe som vekker til debatt både lokalt og globalt. Med utgangspunkt i debatten om samenes territoriale rettigheter har jeg i denne oppgaven sett på forholdet mellom samisk landskap og territorium i et religionshistorisk perspektiv. Ut fra en materiell tilnærming til religionsbegrepet har jeg forsøkt å vise hvordan forholdet mellom religion og territorium kan være relevant for samiske krav om territoriale rettigheter.

Oppfatninger om samisk landskap og natur kan forstås ut fra en samisk førkristen forståelseshorisont, og jeg gir eksempler på hvordan samisk landskapsforståelse kan bidra til å synliggjøre både åndelige og materielle verdier i naturen. Med bakgrunn i vektleggingen av naturen som grunnlag for bevaring og videreutvikling av samisk kultur, kan forholdet mellom religion og territorium gi nye perspektiver på forståelsen av det samiske kulturbegrepet.

Bibliografi

Bøker og artikler

- Aftenposten*, "Samerett også for andre enn samene". Morgenutgave, 23.1.02, 16-17.
- Allen, Douglas. "The dialectic of the sacred". I *Mircea Eliade: A critical reader*. Redigert av Bryan Rennie, London: Equinox Publishing, 2006.
- Andersen, Svanhild. "Saami place names and place-making in a minority-majority context". I *Landscape, Law and Customary Rights. Dieđut* 2004, nr. 3:122-135. Redigert av Michael Jones og Audhild Schanche. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- Arnold, Philip P. "Sacred landscapes of New York State and the problem of religion in America". I *Sacred landscapes and cultural politics: Planting a tree*, redigert av Philip P. Arnold og Ann Grodzins Gold, 167-186. Vitality of indigenous religions. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Barth, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969.
- Bell, Diane. "Respecting the land: religion, reconciliation, and romance – an Australian story". I *Indigenous traditions and ecology: the interbeing of cosmology and community*, redigert av John A. Grim, 465-483. Religions for the world and ecology. Cambridge: Harvard University Press, 2001
- Berge, Erling. "Why are property rights to land important?" I *Landscape, law and customary rights. Dieđut* 2004, nr.3:172-189. Redigert av Michael Jones og Audhild Schanche. Kautokeino: Nordisk samisk institutt, 2004.
- Berkes Fikret. *Sacred ecology: Traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor & Francis, 1999.
- Birkeland, Inger og Jorunn Eikjok. "Natur, kjønn og kultur: om behovet for dokumentasjon av samisk naturforståelse i et kjønnsperspektiv". I *Samiske landskapsstudier: Rapport fra et arbeidsseminar. Dieđut* 2004, nr. 5:58-71. Redigert av Lars Magne Andreassen. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- Bowie, Fiona. *The anthropology of religion: An introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Bjørklund, Ivar og Terje Brantenberg. "Samisk reindrift og norsk forståelse". I *Identitet og livsutfoldelse: En artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt på samenes situasjon*, redigert av Reidar Erke og Asle Høgmo, 74-82. Karasjok: Davvi Girji, 1984.
- Bäckman, Louise. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm studies in comparative religion nr. 13. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1975.

- Christensen, Arne Lie. *Det norske landskapet: Om landskap og landskapsforståelse i kulturhistorisk perspektiv*. Oslo: Pax, 2002.
- Connerton, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Dahl, Gina. "Opplysning og trolldom: Et eksempel fra 1600-tallets Nordland". I *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, nr.4/2002 + 1/2003:37-42.
- Eidheim, Harald. *Aspects of the Lapp minority situation*. Oslo: Universitetsforlaget, 1971.
- _____. "Innleiing". I *Samer og nordmenn: Temaer i jus, historie og sosialantropologi*, redigert av Harald Eidheim, 7-15. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999.
- Eira, Anders. "Urfolk – hvem er det?" Artikkel i *Altaposten*, 22.09.03.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Små steder, store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget, 1993.
- Erke, Reidar. "Sosial organisasjon". I *Identitet og livsutfoldelse: En artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt på samenes situasjon*, redigert av Reidar Erke og Asle Høgmo, 25-37. Karasjok: Davvi Girji, 1994 [1986].
- Fawcett, Liz. *Religion, ethnicity and social change*. Basingstoke: Macmillan, 2000.
- Filosofileksikon*. Oslo: Zafari forlag, 1996. Utgitt første gang i Danmark som *Politikens Filosofileksikon*, København: Politikens forlag, 1982.
- Fjellström, Phebe. "Cultural- and traditional-ecological perspectives in Saami religion". I *Saami religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 34-45. Based on papers read at the Symposium on Saami Religion held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984. Scripta Instituti Donneriani Aboensis nr. 12. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson. *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax, 2001.
- Gill, Sam. "Territory". I *Critical terms for religious studies*, redigert av Mark C. Taylor, 298-313. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Goody, Jack. *The power of the written tradition*. Smithsonian series in ethnographic inquiry. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- Hamayon, Roberte N. "Shamanism: A religion of nature?". I *Circumpolar religion and ecology: An anthropology of the North*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada, 109-123. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994.
- Hansen, Lars Ivar og Bjørnar Olsen. *Samenes historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 2004.

- The HarperCollins Dictionary*. Redigert av William Scott Green, Jonathan Z. Smith og The American Academy of Religion. Oppslagsord: *sacred, profane*, 943-945. San Francisco: HarperCollins, HarperSanFrancisco, 1995.
- Hovland, Arild. "Ikke bare land og vann". I *Samer og nordmenn: Temaer i jus, historie og sosialantropologi*, redigert av Harald Eidheim, 165-185. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999.
- _____. *Moderne urfolk: Samisk ungdom i bevegelse*. UNGforsk/NOVA. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1996.
- Hubert, Jane. "Sacred beliefs and beliefs of sacredness". I *Sacred sites, sacred places*, redigert av David L. Carmichael m.fl., 9-19. One world archeology no. 23. London/New York: Routledge, 1994.
- Hultkrantz, Åke. "Religion and environment among the Saami: An ecological study." I *Circumpolar religion and economy: An anthropology of the north*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada, 347-374. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994.
- _____. "On beliefs in non-shamanic guardian spirits among the Saamis". I *Saami religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 110-123. Based on papers read at the Symposium on Saami Religion held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987.
- Høgmo, Asle. "Innledning: Samfunn, kultur, etnisitet og identitet" i *Identitet og livsutfoldelse* redigert av Reidar Erke og Asle Høgmo, 9-15. Karasjok: Davvi Girji, 1994 [1986].
- Jebens, Otto. *Om eiendomsretten til grunnen i Indre Finnmark*. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999.
- Jensen, Jeppe Sinding. *Det er religion: En historisk mosaik*. København: Gads forlag, 2003.
- Jernsletten, Jorunn. "Landskap og religiøsitet i et sørsamisk perspektiv: Slektsbånd og offerskikker." Publisert i *Samisk forhistorie: Rapport fra konferanse i Lakselv 5.-6. september 2002*, redigert av Mia Krogh og Kjersti Schanche. Varangerbotn: *Varanger samiske museums skrifter*, 2004.
(De fire artiklene av Jernsletten har jeg fått tilsendt av forfatteren, og jeg har derfor andre sidetallshenvisninger enn i publikasjonene.)
- _____. "Landskap som tekst og handlende subjekt". Publisert i *Samiske landskapsstudier: Rapport fra arbeidsseminar. Dieđut 2004*, nr.5. Redigert av Lars Magne Andreassen. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- _____. "Om verdiformidling og kontekst". Publisert i *Sámi jienat – samiske røyster*. Redigert av Vivian Aira og Kristin Jernsletten. Tromsø: Nival forlag, 2001.
- _____. "Sørsamisk landskapsforståelse i et religionsvitenskapelig perspektiv". Publisert i *Samiske landskap og Agenda 21. Kultur, næring, miljøvern og demokrati. Dieđut 2002*, nr.1. Redigert av Svanhild Andersen. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.

- Kjellström, Rolf. "On the continuity of old Saami religion" I *Saami Religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 24-33. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987.
- Klausen, Arne Martin. *Kultur: Mønster og kaos*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1992.
- Kraft, Siv Ellen. "Samer, OL og arktisk magi". Dagbladet, 19.10.2004.
- Kramvig, Britt. "I kategoriens vold". I *Samer og nordmenn: Temaer i jus, historie og sosialantropologi*, redigert av Harald Eidheim, 117-139. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 1999.
- Kuoljok, Ingar Nikolaisen. "Reindrift, sedvaner og rettsoppfatninger: Rettsanvendelse og Rettsutvikling når to verdener møtes". I *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, Næring, miljøvern og demokrati, Dieðut 2002*, nr. 1:128-135. Redigert av Svanhild Andersen. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- Kuoljok, Kerstin Eidlitz. *Moder jord och andra mödrar: Föreställningar om verkligheten bland folken i norr och vår syn på den*. Stockholm: Carlssons förlag, 1999.
- Lile, Hadi K. "Stavenhagen utnevnt til æresdoktor". Nettartikkel på www.galdu.org/norsk/calahus.php?odas=1071, hjemmeside for Kompetansesenteret for urfolks rettigheter, oppsøkt 31.05.06.
- Lundmark, Bo. *I Sameland*. Kristianstad: Rabén og Sjögren, 1990.
- Magga, Ole Henrik. "Cultural rights of the Saami people in Norway: Past and present". I *Circumpolar ethnicity and identity*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada, 347-357. Senri ethnological studies nr. 66. Osaka: National museum of ethnology, 2004.
- _____. "Finmarksloven – et nytt overgrep". Nordlys, 12.4.2003.
- Mebius, Hans. *Bissie: Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel – Förlaget för Jemtlandica, 2003.
- _____. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter*. Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen i Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1968.
- Minde, Henry. "Fornorskninga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger". *Galdu Čala*, Tidsskrift for urfolks rettigheter 2005, nr. 3. Elektronisk utgave fra www.galdu.org, oppsøkt 31.05.06.
- Mulk, Inga-Maria. "Sacrificial places and their meaning in Saami society". I *Sacred sites, sacred places*, redigert av David L. Carmichael, Jane Hubert, Brian Reeves og Audhild Schanche, 121-131. One world archeology nr. 23. London/New York: Routledge, 1994.
- Nergård, Jens-Ivar. *Den levende erfaring: En studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 2006.

- _____. *Det skjulte Nord-Norge* Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1994.
- _____. "The sacred landscape". I *Landscape, law and customary rights. Dieđut* 2004, nr.3:85-92. Redigert av Michael Jones og Audhild Schanche. Kautokeino: Nordisk Samisk Institutt.
- Nordlys*, "Ber om byggetillatelse fra ånder", 7.6.06.
- Nordlys*, intervju med Svein Flygari Johansen, www.nordlys.no/kultur/article1182938.ece oppsøkt 14.07.04.
- Olsen, Isaac. "Om lappernes vildfarelser og overtro". I Qvigstad *Kildeskifter til den lappiske mynologi: del II*, redigert av Just Knud Qvigstad, 3-101. Kristiania: Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, nr. 4, 1910.
- Olwig, Kenneth. "The landscape of state justice contra that of custom". I *Landscape, law and customary rights. Dieđut* 2004, nr.3:39-63. Redigert av Michael Jones og Audhild Schanche. Kautokeino: Nordisk Samisk Institutt.
- Oskal, Nils A. "Det rette, det gode og reinlykken". Doktorgradsavhandling i filosofi, Universitetet i Tromsø, 1995.
- Paine, Robert. "The claim of aboriginality: Saami in Norway". I *The ecology of choice and symbol: Essays in honour of Fredrik Barth*, redigert av Reidar Grønhaug m. fl. Bergen: Alma Mater, 1991.
- Peil, Tiina. "Relations with land – roots, rights and reflections on Estonian landscape". I *Landscape, law and customary rights. Dieđut* 2004, nr. 3:75-84. Redigert av Michael Jones og Audhild Schanche. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- Pentikäinen, Juha. *Shamanism and culture*. Tampere: Etnika Co., 1998.
- _____. "Introduction". I *Shamanism and northern ecology*. Redigert av Juha Pentikäinen, 1-27. Religion and society, vol. 36. Berlin: Mouton de Gruyter, 1996.
- _____. "Shamanhood in the process of Northern ethnicity and identity". I *Circumpolar ethnicity and identity*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada, 207-215. Senri Ethnological Studies no.66. Osaka: National Museum of Ethnology, 2004.
- _____. "Shamanism as the expression of Northern identity". I *Circumpolar religion and economy: An anthropology of the north*, redigert av Takashi Irimoto og Takako Yamada, 375-401. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994.
- Pollan, Brita. "Hellige steder i samisk tradisjon". I *Kulturmøter i Nord-Troms*, redigert av Gøril Nilsen, 52-59. Sørkjosen: Nord-Troms Museum, 2004.
- _____. "Eventyr som religionshistorisk kildemateriale". *Chaos* nr. 13:18-27. København/Oslo, 1990.
- _____. *Samiske sjamaner: Religion og helbredelse*. Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1993.

- _____. ”Samisk religion i Norge”. I *Norges religionshistorie*, redigert av Arne Bugge Amundsen, 414-456. Oslo: Universitetsforlaget, 1995.
- Ravna, Øyvind. ”Rettsvernet for samiske rettigheter fram til siste halvdel av 1700-tallet – og betydningen av dette i dag”. I *Kritisk Juss* 2002, nr. 29:75-90.
- _____. ”Forslaget til ’Finnmarkslov’ og bygdefolks rettigheter”. I *Kritisk Juss* 2004, nr. 31:35-57.
- Religionsleksikon: Religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Redigert av Per Kværne og Kari Vogt. Med bidrag av Bente Groth og Per Bjørn Halvorsen. Oslo: Cappelen akademisk forlag, 2002.
- Ruong, Israel. *Samerna i historien och nutiden*. Stockholm: Bonnier Fakta, 1982. Originalutgave i Aldusserien, 1969.
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala, nr. 4. Uppsala: Uppsala Universitet, 1995.
- _____. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami; 1670s-1740s*. Uppsala: Uppsala universitet, 1995 [1993].
- _____. ”Tradisjonell nordsamisk religion omkring år 1700”. Forord i *Mytisk landskap: Ved dansende skog og syngende fjell* av Arvid Sveen, 9-23. Stamsund: Orkana, 2003.
- Sack, Robert David. *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge Studies in Historical Geography, nr. 7. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Samisk-norsk ordbok*. Redigert av Brita Kåven, Johan Jernsletten, Ingrid Nordal, John Henrik Eira og Aage Solbakk. Karasjok: Davvi girji, 1995.
- Schanche, Audhild. ”Det symbolske landskapet: Landskap og identitet i samisk kultur”. I *Menneske og landskap*. Ottar 1995, nr. 4:38-47.
- _____. ”Meacchi – den samiske utmarka”. I *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati*. Dieđut 2002, nr. 1:156-170. Redigert av Svanhild Andersen. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- _____. *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok: Davvi Girji, 2000.
- _____. ”Horizontal and vertical perceptions of Saami landscapes”. I *Landscape, law and customary rights*. Dieđut, 2004, nr. 3:1-10. Redigert av Michael Jones and Audhild Schanche. Kautokeino: Nordisk samisk institutt.
- _____. ”Introduction” i ”Sacrificial places and their meaning in Saami society” av Inga-Maria Mulk. I *Sacred sites, sacred places*, redigert av David L. Carmichael, m.fl., 121-131. One world archeology no. 23. London/New York: Routledge, 1994.

- Smith, Carsten. "Rett og urett omkring finnmarksloven". Publisert 13. 4.2005 på www.galdu.org/web/index.php?artihkkal=244&giella1=nor Oppsøkt 31.5.2006.
- Smith, Jonathan Z. "Religion, religions, religious". I *Critical terms for religious studies*, 269-284. Redigert av Mark C. Taylor. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- _____. *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer*. Oslo: Pax forlag, 1998. Opprinnelig utgitt som *To take place: toward theory in ritual*. Chicago: The University Press of Chicago, 1987.
- Solem, Erik. *Lappiske rettsstudier*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970. Tidligere utgitt av Institutt for sammenlignende kulturforskning, serie B. skrifter XXIV, Oslo 1933.
- Somby, Ánde. "Juss som retorikk". Doktoravhandling i juss, Universitetet i Tromsø, 1999.
- Sommarström, Bo. "Pointers and clues to some Saami drum problems". I *Saami pre-Christian religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis*. Redigert av Louise Bäckman og Åke Hultkrantz, 139-156. Stockholm studies in comparative religion nr. 25. Uppsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, 1985.
- _____. "Ethnoastronomical perspectives on Saami religion". I *Saami religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 211-250. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987.
- Song, Miri. *Choosing ethnic identity*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Tambiah, Stanley J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Lewis Henry Morgan Lectures, 1984. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Thuen, Trond. *Quest for Equity: Norway and the Saami Challenge. Social and Economic Studies* no. 55. Newfoundland: ISER/Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, 1995.
- Turi, Johan. *Muittalus samid birra: En bog om lappernes liv*. Utgitt med danske oversettelse av Emilie Demant. Stockholm: A.-B. Nordiska Bokhandeln, 1910.
- Vorren, Ørnulv. "Circular sacrificial sites and their function". I *Saami Pre-Christian Religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis*, 69-81. Redigert av Louise Bäckman og Åke Hultkrantz, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1985.
- _____. "Sacrificial sites, types and function". I *Saami religion*, redigert av Tore Ahlbäck, 94-109. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987.
- _____ og Hans Kr. Eriksen. *Samiske offerplasser i Varanger*. Tromsø museums skrifter XXIII. Stonglandseidet: Nordkalott-forlaget, 1993.
- Ween, Gro. "Inför Lif eller Död? Om kulturell kontinuitet og et sørsamisk verdensbilde". I *Sørsamiske sedvaner: Tilnærminger til rettighetsforståelser*, Dieðut 2005, nr. 5:12-35. Kautokeino: Nordisk Samisk Institutt.

Lover og offentlige utredninger

”Finnmarksloven – en orientering”. Justis- og politidepartementet og Kommunal- og regionaldepartementet, www.jd.dep.no, oppsøkt 21.9.2005.

Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (Finnmarksloven). www.jd.dep.no, oppsøkt 21.9.2005.

ILO-konvensjon nr. 169 *Om stammefolk og urfolk i selvstendige stater*.
www.odin.dep.no/aid/norsk/tema/_same/016071-99004/dok-bn.html

Nordisk Samekonvensjon, konvensjonsutkast, www.jd.dep.no, oppsøkt 14.11.2005.

NOU 1997:4 *Naturgrunnlaget for samisk kultur*.

NOU 1997:5 *Urfolks landrettigheter etter folkerett og utenlandsk rett*.

NOU 2001:34 *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger*. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget. www.odin.dep.no/norsk/dok/andre_dok/nou/012001-020016/hov032-bn.html, oppsøkt 9.3.05.

Elektroniske kilder

www.galdu.org Nettside til Kompetansesenteret for urfolks rettigheter

www.infonuorra.no Søkeord Paulus Utsi, søkedato 9.1.07

www.sametinget.no Sametingsplaner for periodene 1997- 2001 og 2002-2005

www.norad.no ”Urfolk på den internasjonale arenaen”, oppsøkt 31.05.06.

Andre kilder

”Konferanse om forslaget til Finnmarkslov: Forholdet mellom internasjonale urfolksrettigheter og Norges samepolitikk”. Tromsø, 10.-11. mars 2005. Egne notater fra konferansen er brukt som kilder, spesifisert i fotnotene.

”Mot samisk selvbestemmelse?” Forelesning ved Anne Julie Semb, Faglig-pedagogisk dag, Universitetet i Oslo, 3.1.2007.

Appendix

ILO-konvensjon nr. 169 *Om stammefolk og urfolk i selvstendige stater*, artikkel 13-19:
(hentet fra odin.dep.no/aid/norsk/tema/same/016071-990004/dok-bn.html)

Del II. Landrettigheter

Artikkel 13

1. Når regjeringer iverksetter denne del av konvensjonen, skal det vises respekt for den særlige betydning for vedkommende folks kultur og åndelige verdier av de landområder og/eller territorier der de lever eller bruker på annen måte, og spesielt de kollektive sidene av dette forholdet.
2. Bruken av begrepet «landområder» i Artikkel 15 og 16 skal omfatte begrepet «territorier», som dekker totalmiljøet i de områdene vedkommende folk lever i eller bruker på annen måte.

Artikkel 14

1. Vedkommende folks rett til å eie og besitte de landområder der de tradisjonelt lever, skal anerkjennes. (Engelsk originaltekst: *The rights of ownership and possession of the peoples concerned over the lands they traditionally occupy shall be recognised.*)⁵⁷⁷
Når forholdene tilsier det, skal det treffes tiltak for å sikre vedkommende folks rett til å bruke landområder der de ikke er de eneste som lever, men som de tradisjonelt har hatt tilgang til for sitt livsopphold og sin tradisjonelle virksomhet. I denne sammenheng skal det legges spesiell vekt på situasjonen for nomadiske folk og personer som driver flyttejordbruk.
2. Myndighetene skal ta nødvendige skritt for å identifisere de landområder der vedkommende folk tradisjonelt lever, og sikre effektivt vern av deres eiendomsrett og rett til besittelse.
3. Hensiktsmessige ordninger skal etableres i nasjonal rettsorden for å avgjøre rettskrav knyttet til landområder fra vedkommende folk.

⁵⁷⁷ Det er nettopp ordlyden i første punkt som har vært sentral, i forhold til tolkninger av ordene *ownership and possession*.

Artikkel 15

1. Vedkommende folks rett til naturressurser i deres landområder skal sikres spesielt. Slike rettigheter omfatter disse folks rett til å delta i bruk, styring og bevaring av disse ressursene.
2. I tilfeller der Staten beholder eiendomsretten til mineraler, ressurser under jorden eller til andre ressurser som finnes i landområdet, skal myndighetene ikke sette i gang eller tillate noen tiltak for utforsking eller utnyttning av disse ressurser i disse folks landområder, før det er opprettet eller tatt i bruk rådføringsordninger med disse folk, for å fastslå om og i hvilken utstrekning deres interesser kan bli skadelidende. Når det er mulig, skal vedkommende folk ha del i utbyttet av slik virksomhet og skal få rimelig erstatning for enhver skade de lider på grunn av slik virksomhet.

Artikkel 16

1. Med de begrensninger som finnes i de følgende punkter i denne artikkel, skal ikke vedkommende folk kunne flyttes fra de landområder der de lever.
2. Når flytting av disse folk anses nødvendig som ekstraordinært tiltak, skal slik omplassering bare finne sted etter at de er blitt informert og har gitt sitt samtykke på fritt grunnlag. Dersom slikt samtykke ikke kan oppnås, skal slik omplassering bare finne sted etter at hensiktsmessige ordninger som er fastsatt i nasjonal lovgivning og forskrifter er fulgt, inkludert offentlige høringer når det er aktuelt, der det er sørget for reell representasjon fra vedkommende folk.
3. Disse folk skal ha rett til å vende tilbake til sine tradisjonelle landområder når dette er mulig, så snart årsaken til omplasseringen er bortfalt.
4. I de tilfeller der slik tilbakevending ikke er mulig, skal det ifølge avtale eller ved hensiktsmessige ordninger når slik avtale ikke finnes, sørges for at disse folk i alle tilfeller der det er mulig skal få landområder av minst samme kvalitet og rettslig status som de landområder de hadde tidligere. Disse skal være egnet for deres nåværende behov og framtidige utvikling. Hvis vedkommende folk uttrykker ønske om erstatning i form av penger eller i naturalier, skal de få det med rimelig garantier.
5. Personer som er omplassert på slik måte skal få full erstatning for tap eller skade som følger av dette.

Artikkel 17

1. Ordninger for overdragelse av landrettigheter mellom medlemmer av disse folk, og som har hevd i vedkommende folk, skal respekteres.
2. Vedkommende folk skal alltid rådspørres ved vurdering av deres rettslige adgang til å gi fra seg landområder eller på annen måte overføre sine rettigheter ut av fellesskapet.
3. Personer som ikke hører til disse folk skal hindres i å dra fordel av deres sedvaner eller manglende forståelse av lovverket til å sikre seg eiendomsrett til, besittelse eller bruk av land som tilhører medlemmer av disse folk.

Artikkel 18

Passende straffereaksjoner skal fastsettes i lovs form mot ikke-autorisert inntrenging i eller bruk av vedkommende folks landområder. Myndighetene skal sette i verk tiltak for å hindre slike overtredelser.

Artikkel 19

Nasjonale jordbruksprogrammer skal sikre vedkommende folk en behandling som er jevngod med det som tilbys andre deler av befolkningen med hensyn til:

- a) å sørge for mer land til disse folk når de ikke har store nok områder til å skaffe seg det som skal til for en normal tilværelse, eller som er nødvendig for en mulig økning i deres folketall;
- b) å sørge for tilstrekkelige ressurser til utvikling av de landområder disse folk allerede eier.