

”At bringe dem fram til mands modenheth”

*En studie av fornorskningen av samene i Porsanger,
1880-1980*

Bente Persen



CULCOM

Kulturell kompleksitet
i det nye Norge

Masteroppgave i kulturhistorie

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2008

Forord

Det har vært spennende, lærerikt, krevende og utfordrende å løse denne oppgaven med tanke på den kunnskapsutviklingen jeg har ønsket å oppnå i en studie av *fornorskningen av samene*. Om jeg til syvende og sist står alene om innholdet og resultatet av oppgaven, så har arbeidet med oppgaven vært en samhandlingsprosess med andre mennesker.

En dypfølt takk til veileder Knut Aukrust som har inspirert meg i den retningen jeg valgte i oppgaven og som dermed har utfordret og oppmuntret meg til ny viten. En stor takk til biveileder Thomas Hylland Eriksen og til forskermiljøet i Culcom for gode råd under oppgaveskrivingen. En raus takk til masterstipendiatene i Culcom for flerfaglige utvekslinger under skriveseminarene. En helt spesiell takk til studenter ved IKOS og til medlemmene i festforeningen "Bearlaget" for faglig og sosialt samhold. En kjærlig takk til mine barn, Benedicte, som har vært til uvurderlig hjelp under samtlige arkivbesøk – og Adrian, som har "rocket" ved det meste i min rolle som studerende mamma. En varm takk til Synnøve og Dag for prima kost og losji, og utlån av bil under feltarbeidet i Porsanger. Endelig fortjener alle og enhver i min nære og store familie en kjempetakk fordi dere har hatt tro på prosjektet mitt.

Blindern, september 2008.

Bente Persen.

Sammendrag

Den økende interessen for samtidsforskning på samisk identitet avdekker en parallell etterspørsel på historisk rettede analyser på fornorskningsprosessen og samenes nære fortid. I gjennomgangen av tidligere forskning på feltet finner jeg at de tverrfaglige bidragene danner et mønster av tendenser og regelmessigheter som har samvirket i en kjede av årsaker og konsekvenser, og som kan studeres i forholdet mellom språk og virkelighet. For å etablere en struktur i oppgaven, har jeg tolket fornorskningsperioden i lys av misjonstiden på 1700-tallet. Derav utleder mitt fokus på språk og virkelighet til hypotesen at *fornorskingen av samene* var motivert ut i fra religiøs tro. Analysen skal gi svar på hvordan makten har blitt internalisert i en språkpraksis som har hatt til hensikt å fortrenge den samiske religionsforståelsen. I oppgaven viser jeg hvordan og hvorfor den systematiske språkfortrengningen under fornorskningsperioden kan tolkes i sammenheng med 1700-tallets religionsundertrykkelse av samene. Ved å fange inn de førende strukturene i historien, vil jeg også kunne si noe om aktørene og det handlende mennesket i historien. Min understreking av den samiske kulturen som en muntlig kultur og grunnleggende språklig virkelighet er det kvalitative leddet som knytter ontologien til epistemologien. Den samiske kulturens vesen er en forutsetning for hvordan jeg kan frambringe kunnskap om den. Oppgaven er en arkivstudie som utfordrer sentrale kulturhistoriske problemstillinger hva angår kilder, og hvordan jeg tolker kildematerialet inn i en meningsfull helhet som avdekker teorien min.

I diskursanalyser av et mangfoldig empirisk materiale påviser jeg spenninger og motsetninger mellom motstridende diskurser – den samiske og den norske normverden. Med støtte i filosofen Michel Foucaults maktteorier, sosiologen Anthony Giddens modernitetsteorier, filosofen Ernesto Laclaus teori "umulige samfunn", poststrukturalistiske tekst- og tegnteorier, strukturalistiske språk- og myteteorier, tolker jeg analogier mellom samfunnsstrukturer og språkstrukturer. Resultatet av analysen åpner for en ny teori som kan bidra til forståelsen av den samiske identitetshåndteringen i fortid og nåtid. Det er i nærlesningen av kulturhistoriske kilder og det å tolke fortiden fra synsfeltet til hverdagsmennesket i historien, som gir kunnskap om større meningssammenhenger i et kulturelt uttrykk. De store forklaringene søkes i de små, i hverdagen, i periferien hos de utenforstående, sier Foucault (Svensson 1996:109), noe oppgavetittelen er ment å gjenspeile.



Kart over Porsanger kommune (gjengitt med tillatelse av Forlaget detre ans).

Innhold

Forord	ii
Sammendrag	iii
Innhold	v
1. ”At bringe dem fram til mands modenhet”	1
Oppgavens tema, problemstilling og avgrensning	1
Fornorskningsprosessen	3
Tidligere forskning	7
Pedagogisk perspektiv	7
Sosiologisk perspektiv	9
Historisk perspektiv	9
Sosialantropologisk og samfunnspsykologisk perspektiv	10
Kulturhistorisk perspektiv på fornorskningsprosessen.....	11
Sammendrag	13
2. Kilder og kildekritikk.....	15
Muntlig kultur og skriftlig kultur	15
Fra taushet til tale	17
Kollektiv hukommelse og varige spor	18
Kommunale saks- og korrespondansedokumenter	18
Aviser i digitalarkiv og på mikrofilm	19
Statistikk	20
Skannede kirkebøker	21
Bortgjemte og bortglemte kilder	21
Reiseskildringer og andre skriftlige beretninger	22
Minner, memoarer og tradisjonsstoff	22
Sammendrag	24
3. Metodiske og etiske refleksjoner	26
Historisk metode	26
En modell	29
Poststrukturalisme	31
Diskursanalyse	32
Etske aspekter.....	34
Sammendrag	37
4. Fornorskningen av samene	38
Orden i tid og rom	39
”Finnmark er en eventyrverden” 1880-1903	41
Kirkestedet Kistrand	43
Fornorskningsperioden	44
Natur og kultur	45
Troen alene	49
”Pastoral power”	52

Sammendrag	54
”At sætte børnene i vilde fremmede hænder” 1903-1950.....	56
Lapper og finner 1903-1910.....	57
Finner, lapper og samer 1911-1920.....	60
Finner og samer 1921-1930.....	64
Samer 1931-1950	68
Hedninger	71
Sammendrag	72
Sjøsamene 1950-1980	74
Tall.....	74
Tekst	77
Tegn.....	78
Taushet	82
Sammendrag	86
5. Avslutning.....	88
Kilder	91
Arkiv	93
Litteraturliste.....	94

1. "At bringe dem fram til mands modenhet"

Lappefolket er et barnefolk i mer end en henseende. De står som folk på barnets umiddelbare, naive, uudviklede standpunkt, og det er et fornorskningens formål som folk at bringe dem fram til mands modenhet – om dette da er muligt. Dette er et stort og varigt mål at arbeide for (Gjølme sitert i Eriksen og Niemi 1981:57).

Å bringe et folk fram til mands modenhet – slik prosten i Sør-Varanger, Andreas Gjølme, i 1886 mente at samene ville utvikle seg fra barnestadiet – var slett ingen ny tanke fra kirkens hold. I sin tid hadde brevsriveren Paulus, også kalt "hedningenes apostel", formanet menighetene i Korint og Efesos om ikke å tale i tunger eller å være uforstandige som barn (1. Kor. 14:20), men i troen bli til den modne mann (Ef. 4:13). Med Gjølmes *Pauli ord* er det grunn til å tro at den bibelske retorikken fikk fornyet kraft med både nasjonalistiske og sosialdarwinistiske strømninger på slutten av 1800-tallet. At misjonærene på 1700-tallet hadde ment at samene i tillegg var et djevelbesatt folk var sannheter som dessuten hørte den nære fortiden til og som neppe var glemt. Overskriftens bibelske formaninger er i så fall ment å vise at tiden i noen tilfeller beveger seg i et langsommere tempo enn begivenhetene.

Oppgavens tema, problemstilling og avgrensning

Fornorskningen av samene handler om kulturmøter mellom ulike virkelighetsforståelser og hvordan underordning av grupper og individ spiller sammen med overgripende tankemønstre og forestillinger. Det handler om hvordan den samiske normverden har utfordret grensene for den norske og kristne virkelighetsforståelsen. Det handler om hvordan kultur synliggjøres og usynliggjøres. Det handler om en tid da møtet mellom moderne ideer og gamle normer konstituerer og ordner menneskets virkelighet på en slik måte at dets selvforståelse må deles opp i bilder som vanskelig lar seg integrere i ulike kulturtrekk på en harmonisk måte. Det skjeve maktforholdet representerer følgelig en indre løsning på et ytre problem, som konkretiseres gjennom enkeltindividets underlegenhet i eget samfunn.

For å forstå konfliktraspektet i den samiske identiteten, vil denne oppgaven ha som formål å avdekke maktaspektet i *fornorskningen av samene*. Oppgavens tema belyser i første rekke samfunnsendringer i maktperspektiv. Fremfor noen har den franske filosofen Michel Foucault (1926-1984) utviklet en maktteori som er fruktbart for mitt prosjekt. Foucault mener makt ikke skal forstås utelukkende undertrykkende, men *produktivt*. Makt bør betraktes som

et produktivt nettverk som gjennomsyrer helt ned i samfunnslegemets dypeste lag. "Makten er historiens list – den som alltid vinner", sier Foucault, ettersom makt på den ene siden produserer en beboelig verden for oss, mens den på den andre siden avskjærer alternative muligheter (Foucault 1999b:104ff). Ettersom jeg anser *fornorskningen av samene* som et modernitetens fenomen, henter jeg også her teoretisk støtte fra Foucault i hans syn på moderniteten og hvordan det moderne samfunnets maktutøvelse bygger på *normens makt*. Han påstår at normaliseringen i én forstand fremtvinger homogenitet, men den fremkaller i seg selv klassifikasjon, hierarki, rangfordeling og individualisering "ved at den gjør det mulig å måle avvikene, bestemme nivåene, fastsette spesialitetene og dra nytte av forskjellene ved å tilpasse dem hverandre". Her mener Foucault at normaliseringen med letthet fungerer innen et system der det formelt sett rår likhet, fordi "innen den påbudte ensartethet innfører den – som gagnlig fordring og måleresultat – de individuelle forskjellers nyanser" (Foucault 1977:166). Foucault viser dermed at i overgangen fra et tradisjonelt til et moderne samfunn har maktutøvelsen blitt mer diffus, mens bildet av den undertrykte har blitt tydeligere (Svensson 1996:122). Etnologen Birgitta Svensson påpeker at nettopp derfor utmerker Foucaults maktteorier seg på steder eller rom der disse forandringene kan analyseres i detalj – i periferien hos de utenforstående og undertrykte i samfunnet (Svensson 1996:109).

Problemstillingen innebærer å forstå hvordan enkeltmennesket disiplinerte seg i eget samfunn ved å studere fornorskningen av samene i Porsanger kommune fra 1880 til 1980. Porsanger er den eneste kommunen i Norge som offisielt definerer seg som en trekulturell kommune, gjennom norsk, samisk og kvensk språk og kultur. Innføringen av de tre likestilte navneformene Porsanger (norsk), Porsáŋgu (samisk) og Porsanki (kvensk/finsk), som ble vedtatt etter initiativ fra kommunen og satt i kraft fra 1. januar 2004,¹ manifesterer språkets historiske dimensjon og identitetens fortidsforankring, så vel som at det signaliserer en fremtidsvisjon om lokalsamfunnet som et normativt fellesskap. Det flerkulturelle tjener som en rettesnor innad for lokalbefolkningen og utad mot storsamfunnet. I historisk perspektiv står den lokale profileringen av et flerkulturelt samfunn i dyp kontrast til den nasjonale og kulturelle ensrettingen som fornorskningsperioden representerte, slik oppgavens overordnede problemstilling er forholdet mellom språk og virkelighet.

Noen sentrale spørsmål kan reises omkring forholdet mellom språk og virkelighet, blant annet: Hvordan ble samene fremstilt under fornorskingsprosessen, og i hvilken grad gjenspeiler disse bildene forestillingen om det norske, snarere enn den samiske virkeligheten?

¹ Regional- og kommunaldepartementet.

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/krd/dok/regpubl/stprp/20032004/Stprp-nr-1-2003-2004-/4.html?id=434193>

Dette kan presiseres med spørsmålet om hvordan ideen om det norske ble til del av den samiske virkeligheten. Eksempelvis sier forfatteren av *Porsanger Bygdebok, Bind 2*, Arvid Petterson, i bokens forord at "folk uten fortid er et uttrykk som porsangerfolket selv ofte bruker for å beskrive sin situasjon" (Petterson 1994:12). Hvorfor har porsangerfolket sett på seg som "historieløse" og et "folk uten fortid"? Hvordan har fortiden og historien blitt frarøvet folket? For en ytterligere skalering av problemstillingen vil jeg stille spørsmål om hvilken rolle kjønn har spilt, både strukturelt, symbolsk og identitetsmessig, for bevaring av det samiske verdi- og interessefellesskapet. Hvordan har dette kommet til uttrykk?

For å kunne svare på disse, vil jeg konkretisere forholdet mellom språk og virkelighet ved å avgrense den samiske kulturen som en muntlig kunnskapstradisjon, opp mot den norske som en skriftlig kultur. Forholdet mellom muntlig kultur og skriftlig kultur er derfor vesentlig å følge gjennom oppgavens ulike deler. I tråd med tema, *fornorskningen av samene*, er det maktrelasjoner i underordningen av samene jeg søker å avdekke. Jeg vil derfor oppsøke konfliktfelt og diskurser hvor den samiske identiteten blir tydelig. Mitt syn på diskurs som en måte å forstå verden på, er inspirert av Foucaults syn på diskurs som en regelbundet måte å tale om verden på (Foucault 1999a:7). Problemstillingen danner bakgrunn for diskursanalyser av et variert empirisk materiale fra ulike arkiv, noe som betyr at oppgaven hviler utelukkende på en arkivstudie.

Å bruke et lokalsamfunn som inngang til denne oppgaven innebærer at jeg som kulturhistoriker vil unngå en sentrisk periodisering. For å spore de gjennomgripende endringene i samfunnet, skriver jeg derfor ut i fra generasjoners perspektiv framfor rikshistoriske begivenheter og årstall. Perioden 1880-1980 favner om tre generasjoners møte med fornorskningspolitikken i Porsanger, helt fram til Alta-aksjonens² symbolladde avslutning på den norske stats fortrenning av samene.

Fornorskingsprosessen

Samene utgjør i dag en transnasjonal folkegruppe i fire europeiske nasjonalstater: Norge, Sverige, Finland og Russland. Fra norsk side ble samene ratifisert som urbefolkning i 1990, i tråd med *ILO konvensjon nr 169 om urbefolkning og stammefolk av 1989*.³ Det betyr at

² Striden mellom samiske naturvernsinteresser og den norske stats utbygging av Alta-Kautokeino vassdraget, som kulminerte i folkeaksjoner og demonstrasjoner i Stilla i 1979-1981. Omtalt som Alta-saken i Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon. <http://www.snl.no/article.html?id=437494&o=1&search=altasaken>

³ ILO-konvensjon nr. 169 om urbefolkning og stammefolk i selvstendige stater. Arbeids- og inkluderingsdepartementet. <http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/tema/Samepolitikk/ILOkonvensjon-nr-169-om-urbefolkninger-o.html?id=451312>

samene inngår i den opprinnelige bosettingen i området der de bor, med de rettigheter og forpliktelser dette innebærer for både det samiske folk og den norske stat. Når samenes områder i moderne tid ble annektert av de fire nasjonalstatene, sammenfaller denne koloniseringen med de gjennomgripende teknologiske, økonomiske og sosiale endringer som det brede lag av samfunnet gikk gjennom i det 19. århundre. Som jeg vil vise til under, har historikere, og forskningen generelt, definert fornorskningen som en utadrettet og offentlig moderniseringsprosess. Jeg vil i tillegg trekke de historiske linjene tilbake til 1700-tallet for å peke på hvordan kirken og samemisjonærenes forestillinger av samer som "halvvilde" mennesker (Dahl 1957:11) innledet fornorskingsprosessen som et sivilisasjonsprosjekt. Ved å fange inn de førende strukturene i historien, vil jeg også kunne si noe om aktørene og det handlende mennesket i historien.

Skolen ble framfor alt den samfunnsinstitusjonen som hadde uinnskrenket makt til å sluse vekk samisk språk og kultur, slik Anton Hoëm og Arild Tjeldvoll fra et pedagogisk perspektiv definerer fornorskingspolitikken: "Arbeidet for utbredelsen av norsk språk og norsk kultur i det hele, i de samiske områder ved skolens hjelp, er kjent under benevnelsen fornorskningen i Finnmark" (Hoëm og Tjeldvoll 1980:17). Historikerne Knut Einar Eriksen og Einar Niemi mener at "fornorskingen og fornorskingspolitikken hadde å gjøre med både samfunnet totalt og hele individet". Forfatterne skriver: "Fornorskingen ble trukket inn i utviklingen av næringslivet, kommunikasjonene, kirkepolitikken, forsvarspolitikken – kort sagt de aller fleste områder av samfunnslivet og moderniseringen av samfunnet" (Eriksen og Niemi 1981:24). Historikeren Henry Minde ser skole- og språkpolitikken i lys av den sterke framveksten av nasjonalstater på 1800-tallet. Han mener at det som skiller det moderne Norge fra andre stater, er den målbevisste og langvarige assimileringspolitikken. Derfor er den historiske arven av fornorskingspolitikken moralsk besværlig og politisk betent den dag i dag. Minde legger til at myndighetene lyktes i stor grad i å nå sine mål i sjøsamedistriktene med hensyn til målet om et språkskifte, og delvis et identitetsskifte: "Å bli tatt for å være same offentlig var et personlig nederlag" (Minde 2005:28). Mindreverdighetsfølelsen gjenspeiler hvordan individets selvbilde vanskelig lot seg forene med samtidens forestillinger av samer.

Fram til vår egen tid og Alta-saken regnes Kautokeino-opprøret i 1852 som historisk enestående i konflikten mellom samiske interesser og det norske storsamfunnet. Uten at denne konflikten førte til brudd med det gamle og tross dens tragiske utfall, gikk opprøret inn kun som et mellomspill mellom to akter i samenes historie. Kautokeino-opprøret var et sosialt, rettslig og religiøst opprør mot norsk kolonialisme, der Mons Somby og Aslak Hætta ble halshogde i Alta høsten 1854 for drapene på handelsmann Ruth og lensmann Bucht (Elstad og

Halse 2002:154). Tabubelagt som denne historien har vært, er det nærliggende å tro at Kautokeino-opprøret brakte samene i en kollektiv skammekrok, som den påfølgende fornorskningspolitikken sørget for å opprettholde, men som for samenes vedkommende fortonet seg som en fortsettelse av 1700-tallets religiøse og teologiske ensrettingstiltak. Frelst ble bare den som ble omvendt, slik "samenes apostel" Thomas von Westen i pietismens ånd hadde forkynt for samene på deres eget språk om "Afguderier og Sathans Dyrkelser" (Elstad og Halse 2002:113; 118). I 1802 beskrev prost Qvist i sin beretning til biskop Schönheyder i Trondhjem, porsangerfjordens samer dit hen "at dens rå innbyggere attpåtil ble ansett for å besitte så mye kunnskap at de kunne regne seg et trinn over dyrene" (Dahl 1957:11). Biologisk ladet retorikk overtok etter teologiske dogmer – selv blant geistligheten. Biskopen i Trondhjem mottok fortløpende innberetninger fra de dansk-norske embetsmennene i det store stiftet som omfattet hele Norge nord for Dovre. Brevvekslingen gikk i hovedsak ut på å redegjøre for skoleforholdene i Finnmark, utover at korrespondansen røper at kirken var forut for sin tid og foregrep sosialdarwinismens menneskesyn med et par generasjoner. Først i andre halvdel av 1800-tallet var betoningen av det biologiske synonymt med utviklingstanker og framskrittsprosesser, men også vanskelig å skille fra den type nasjonalisme som samtidig så dagen (Liedman 1997:164), slik kirkens rolle også ble vanskelig å skille fra denne.

At nasjonalisme og religion fant sin felle nettopp i fornorskningspolitikken og at denne alliansen fikk fotfeste med de dansk-norske embetsmennenes nærvær i Finnmark, er neppe historiske tilfeldigheter. Forholdene kaster lys over kirkens kontinuerlige rolle i fornorskningssprosessen, og som kan forklares med framveksten av grundtvigianismen som en nasjonalreligiøs og nasjonalkirkelig bevegelse i Danmark i første halvdel av det 19. århundre. Kirkehistorikeren Dag Thorkildsen viser til at grundtvigianismen framstår som et særegent nordisk fenomen, der båndene mellom det nasjonale og det kristelige ble knyttet til folket og morsmålets verdi. Slik nasjonalreligiøsitet bygger på en forbindelse mellom folkets historie og utvikling som uttrykk for Guds styrelse av historien, nærmest som en frelseshistorie, mener Thorkildsen at nasjonalreligiøsitet dessuten er undervurdert i nasjonalismeforskningen (Thorkildsen 1996: 27; 11). Der folkelig opplysning og skolebevegelse ble viktige elementer i det grundtvigianske nasjonsbyggingsprogrammet i andre halvdel av 1800-tallet, kom også mange av de norske grundtvigianerne til å delta som skolefolk i nasjonsbyggingen, selv om de fleste var utdannet som teologer (Thorkildsen 1996:249). På den måten kom kirken til å få en grunnleggende autoritet over skoleforholdene i fylket, selv etter etableringen av landets første skoledirektørembete i Finnmark i 1902 (Dahl 1957; Hoëm og Tjeldvoll 1980:17).



Lakselv skoleinternat og kirke i 1914. Kirken og skolen var de sentrale aktørene i fornorskingsarbeidet (Fotograf: Aage Hegge. Eier: Tromsø Museum, Universitetsmuseet).

Innen århundreskiftet hadde myndighetene funnet totalkonseptet på det samiske problemet – bygging av statsinternater. Særlig i fylkets østlige grenser mot nabolandene Finland og Russland ville kirker og skoler ifølge teologen og statsråd Vilhelm A. Wexelsen, på vegne av Kirkedepartementet, i 1898, "danne et festningsverk som var uinntagelig" (Dahl 1957:314). Tidligere skoledirektør i Finnmark, Lydolf Lind Meløy, sier det slik om den massive utbyggingen av statsinternater i før-, mellom- og etterkrigstidens Finnmark: "Internatreisinga og arbeidet for fornorskning av Finnmark er nært knytte saman. Fornorskning var eit mål og internatreisinga eit middel" (Meløy 1980:14). Byggingen og driften av internatene hadde vidtrekkende dimensjoner. Nasjonale krav om et moderne skolevesen løste på den ene siden både skole-, språk-, sikkerhets- og sosialpolitiske problemer, som på sikt skulle oppfylle ideen om Norge som én kulturnasjon og stat.

De omfattende samfunnsreformene og etableringen av nye statlige institusjoner skulle ikke svekke kirkens rolle i fornorskingspolitikken, tvert imot. Kirkens øverste ledere fant nye støttespillere i det moderne samfunnet. Eriksen og Niemi viser til at biskopen i Hålogaland, Eivind Berggrav, i sin pågåenhet øynet ukebladenes gjennombrudd i mellomkrigstiden som en kilde til opplysningsvirksomhet blant samene. Med generalstabssjef Otto Ruges velsignelse og autoritet ble redaktørene i de største ukebladene, *Hjemmet*, *Allers* og *Illustrert Familieblad* kontaktet for gratis utdeling av ukeblader til den samiske og kvenske befolkningen i Finnmark og Troms. Både Kirkedepartementet, Fylkesmannen og Skoledirektøren i Finnmark støttet tiltaket. Kirkedepartementet gikk dertil inn med økonomisk støtte utover gratisseksemplarene som ukebladredaktørene ga. Ukebladene ble distribuert etter

adresselister som biskopen under streng diskresjon hadde utarbeidet i samarbeid med lokale prester og lærere (Eriksen og Niemi 1981:241f). Fornorskningspolitikken hadde nå funnet sin direkte, men tilslørte kanal til de samiske hjemmene.

I historiens lange tid – *la longue durée* (Burke 1992:151), kom kirken til å feste sitt grep om samene gjennom nye maktorganer, institusjoner og ideer. Om ikke samene var å regne for Guds utvalgte folk, så skulle de omskapes til den egenarten som det norske folk var ment å være. På denne måten kom fornorskningspolitikken til å tjene til en virkeliggjøring av de grundtvigianske anskuelsene, ved at den ble selve uttrykket for en type nasjonalreligiøsitet. Det er rimelig å tro at den danske teologen og salmedikteren Nicolaj F. S. Grundtvigs (1783-1872) syn på menneskets egenverdi, med ordene "Menneske først og Christen saa" (Thorkildsen 1996:32), hos to av de mer toneangivende grundtvigianerne og nasjonsbyggerne, kirkestatsråd Wexelsen og biskop Berggrav, ble omformulert til "norsk først og kristen så". Det er også rimelig å tro at Grundtvigs historiesyn – som uløselig var knyttet til kristendommen som det helt avgjørende for folkenes utvikling og storhet (Thorkildsen 1996:35) – ble den røde tråden i fornorskningspolitikken historie, helt fram til nyere tid.

Tidligere forskning

Noen av de vitenskapelige arbeidene jeg ønsker å gå nærmere innpå, ble allerede utgitt på 1970-tallet, mens ennå fornorskningspolitikken offisielt rådde. Forskning fra en annen tid kan peke på det som allerede er gjort, samtidig som jeg kan reanalysere disse undersøkelsene, og endelig, utfylle denne forskningen (Everett og Furseth 2006:133). Et fåtall historiske verk er kommet til i ettertid, parallelt med at en økende interesse for samfunnsfaglig forskning på samisk identitet avdekker en etterspørsel etter historisk rettede analyser på fornorskningspolitikken. Underveis vil jeg argumentere for hvordan mine forskningsspørsmål kan åpne for en faglig videreutvikling omkring temaet. Rekkefølgen jeg presenterer den utvalgte forskningslitteraturen på, er ikke tilfeldig, men systematisk i dobbel forstand. De ulike fagtradisjonenes tilnærming til feltet følger de historiske linjene, samtidig som forskningens nærhet til temaet er omvendt proporsjonal med den historiske avstanden til fornorskningspolitikken.

Pedagogisk perspektiv

Anton Hoëms doktoravhandling, *Makt og kunnskap* (1976), regnes som et betydelig verk og en "klassiker" innen feltet. Hoëms pedagogiske perspektiv på fornorskningspolitikken hviler

utelukkende på det Minde omtaler som kildemateriale fra statlig og skolepolitisk virksomhet. Hoëm peker på undervisningssituasjonen i det samiske kjerneområdet som omfatter Karasjok, Kautokeino, Polmak og Nesseby på midten av 1900-tallet. Mitt område, Porsanger kommune, lar seg til dels sammenligne med Nesseby, som Hoëm trekker fram som et sjøsamisk distrikt med heterogen kultur og tilnærmet samme livsform som den norske befolkning i omliggende miljø sto for (Hoëm 1976:32). På sin side har den samiske befolkningen i Karasjok og Kautokeino stått reindriftnomadene eller flyttsamene nærmest. Selv om det også her har forekommet kulturelle og språklige utvekslinger mellom den norske minoriteten og den samiske majoriteten, er distriktene likevel å regnes som homogene samiske områder. Hoëm viser til at flyttsamene har stått som eksponenten for samisk kultur, sannsynligvis fordi denne gruppen "er alene om utnytting av visse økologiske nisjer som igjen fører til en livsform, svært fremmed for den norsktalende del av befolkningen" (Hoëm 1976:24f). Han trekker et markant skille mellom flyttsamer og fastboende samer, fordi den sistnevnte gruppens permanente bosetning og levevis sto den norsktalende befolkning langt nærmere enn flyttsamene gjorde. Til tross for at den mer "norske" levemåte var fremmed for flyttsamene, er det ifølge Hoëm "likevel mellom de fastboende samer og den norsktalende befolkning, motsetningene har vært hyppigst og mest fremtredende" (Hoëm 1976:27). Sammenstillingen hans av ulike etniske grupper har både styrker og svakheter, som kan tolkes i lys av både årsaker til, og konsekvenser av, fornorskningspolitikken.

Styrken i Hoëm behandling av de ulike samiske grupperingene under ett, henger sammen med hans fokus på skolen som drivkraft bak fornorskningen. Han påviser dermed hvordan den gryende tanken om den norske enhetsskolen ikke var forenlig med et flerkulturelt samfunn. Et eksempel på hvordan det skjeve maktforholdet direkte rammet den samiske skoleeleven, er fagene heimstadiære og norsk som i praksis verken samsvarte med Normalplanen for landsskuleloven av 1939 eller skoleloven av 1959. De to fagene ble formidlet ut i fra skolen som et homogent norsk kultur- og språkmiljø, fordi man etterfulgte visjonen om å sikre landet en ensartet skole (Hoëm 1976:81f; 335).

Svakheten i Hoëms behandling av de ulike etniske gruppene under ett fører til at han ikke tar opp paradokset med fornorskningspolitikkenes konsekvenser. Han peker ut språket som fellesnevner i de ulike etniske gruppene som har skilt den samiske befolkningen fra den norske. I realiteten er det minoriteten blant samene, flyttsamene, som har stått lengst unna den norske kulturen, både språklig og kulturelt. Etter dette bildet skulle fremfor alt flyttsamene være den gruppen som ikke maktet presset fra fornorskningspolitikken, tilsvarende som de fastboende samene skulle ha tålt trykket mot sin kultur med færre konsekvenser, ettersom

denne gruppen hadde, og har, et større kulturelt fellesskap med den norske befolkningen. Historien viser imidlertid det motsatte. Mens reindriftskulturen hele tiden har vært, og fremdeles er en levedyktig kultur, opplevde majoriteten av den samiske befolkningen å komme i skyggen både av en samisk minoritetskultur og det norske storsamfunnet under for forskningsprosessen. Dette paradokset vil jeg forfølge i selve analysedelen av oppgaven i en diskusjon om norske konstruksjoner av stereotyper og samene som "de andre". Her vil jeg også videreutvikle kunnskapen om skolen som statlig maktinstitusjon i lokalsamfunnet.

Sosiologisk perspektiv

Språkets identitetsmessige betydning er også tema i sosiologen Vilhelm Auberts bok, *Den samiske befolkning i Nord-Norge* (1978), basert på Statistisk sentralbyrås (SSB) sametelling i 1970. I Finnmark omfattet tellingen 89,7 % av befolkningen. Tellingskretsene ble valgt på grunnlag av tilgjengelige opplysninger om hvor en kunne forvente å finne samisk innslag i befolkningen (Aubert 1978:113).

Auberts resultater tyder at det samiske språket på 1970-tallet var i ferd med å miste sin status i de sjøsamiske områdene. Dette kan tolkes som en konsekvens av skolens fortregning av samisk språk og kultur (Hoëm 1976). Aubert viser til at registrering av språk i den samiske befolkningen, spesielt i "blandingsbefolkninger", ga ujevne og mindre troverdige resultater i sametellingene av 1930 og 1950. Likevel valgte man språket som det sentrale kriterium for samisk identitet i 1970-tellingen. Aubert skiller mellom et indre samisk kjerneområde (Karasjok, Kautokeino og den delen av Tana som består av tidligere Polmak kommune), og et ytre samisk kjerneområde (Nedre Tana, Nesseby og Porsanger). Mens det indre kjerneområdet kun viste svake tendenser til at det foregikk en overgang fra samisk til norsk språk fra en generasjon til den neste, var det markante tegn på en språkovergang i det ytre kjerneområdet. Selv om Aubert konkluderer med at ingen folketellinger kan avgjøre hvor mange samer det bor i Norge (Aubert 1978:113f), kan en statistisk definisjon av etnisitet i ettertiden fortolkes med nye og kritiske blikk. At Porsanger kommune i denne tellingen skilte seg bemerkelsesverdig ut fra både det indre- og ytre kjerneområdet (Aubert 1978:37; 39), stiller derfor grunnleggende historiske spørsmål til mitt eget materiale. I analysen vil jeg i tillegg vise til spørsmålsgrunnlaget som ble brukt i sametellingen i 1970.

Historisk perspektiv

Fra et historisk perspektiv har ulike forskere sett på hvilke benevnelser og begreper man i forskningshistorien, så vel som i politikken, har brukt om minoritetene i nord. I antologien

Historie, etnisitet og politikk (2000) peker Niemi på en sammenheng mellom kategorisering og politikk der bruk av kategorier signaliserer den status som tillegges gruppen, sett både utenfra og i et innenfra-perspektiv. Han viser til hvordan bruken av såkalte *ethnonym* – "same", "lapp", "finn" – om etniske grupper først og fremst hos myndighetene har vært et redskap for å skape sosial orden. Ut i fra ulike minoritetspolitiske alternativer (segregasjon, akkulturasjon, assimilasjon og integrasjon) mener Niemi de nevnte alternativene på ulik vis avspeiler minoritetspolitikken holdninger og intensjoner (Niemi 2000:19ff).

Historikeren Lars Ivar Hansen ser på etnisitet som et dynamisk begrep i historisk kontekst, der måten de etniske skillelinjene har vært trukket på, har vært med på å bestemme innholdet av den etniske identiteten. Blant annet viser myndighetenes registrering av yrker framfor etnisitet i skattemanntallene rundt 16- og 1700-tallet, at skatteoppkreverne hadde større interesse for om vedkommende var tømmerhogger eller jektebygger, enn same. Som en konsekvens av dette mener Hansen at kystsamenes utveksling av kulturelementer med den norske befolkningen ikke svekket gruppens verdisystem eller førte til skifte av etnisitet (Hansen 2000:45). Gjennom ulike tilnærminger til etnisitet retter Hansen og Niemi søkelys på konsekvenser av offentlighetens kategoriseringer av minoriteter. Jeg vil gå til empirien for å undersøke deres teorier i hvilke fora kategoriseringer opptrer. Hvem brukte hvilke benevelser om hvem og i hvilke sammenhenger kom de til uttrykk?

Minde skriver i artikkelen "Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger" (2005) at minoritetspolitikken overfor samene i Norge lenge var ensbetydende med fornorskningsspolitikk. Han tegner de historiske linjene i fornorskningsspolitikk som en seig periode fra 1850 til 1980, gjennom fire ulike, men sammenhengende faser, for å forklare hvilke årsaker og motiver som drev fram denne politikken. Hovedkildene mine har nedslagsfelt i det Minde omtaler som "Kulminasjonsfasen 1905-1950", hvor tidligere tiltak og ideologier ble fasttømret, men også forsterket gjennom samtidens sivilisasjonsteoretiske og rasebiologiske strømninger (Minde 2005:15f). Jeg vil i tillegg gå inn på fasene før og etter for å kunne si noe om ulike generasjoners møte med fornorskningsspolitikk.

Sosialantropologisk og samfunnspsykologisk perspektiv

Fra samfunnsvitenskapelige fagfelt har man forklart dagens samiske kultur mangfold som en direkte konsekvens av fornorskningsspolitikk. Samfunnsforskningen bidrar derfor med sentrale spørsmål til fortiden. I sin forskning på samisk fortellertradisjon viser samfunnspsykologen Jens-Ivar Nergård til hvordan eksempelvis internaterfaringene ble fortalt, fortolket og bearbeidet i de samiske fortellingene om det *tapte* eller *byttede* barnet i

fortellingene om *Eapárás* (Nergård 2006:233). *Eapárás*, som er det samisk uttrykket for "det tapte barnets gråt", har konnotasjoner til den norske folketroens fortellinger om "utbor" og "bytting". Nergårds flerfaglige innsikt i de lokale og familiære fortolkningsfellesskapenes bearbeiding av erfaringene med koloniseringsframstøtene (Nergård 2006:25) er forbilledlige i min analyse av folkloristisk materiale fra Porsanger.

Kompleksiteten i det samiske samfunnet – Sápmí, "på samisk" – er også tema hos sosialantropologen Arild Hovland. Han mener at enkeltindividets samiske tilknytning handler om en forvaltning av mangetydige og motsetningsfylte ideer, selv innenfor samme familie og mellom søsken. For eksempel har forvaltningen av det samiske språket gitt vidt forskjellige utslag mellom generasjoner og familier. Hovland viser til at mange foreldre, i ønsket om å verne sine barn mot ydmykelser og mindreverd de selv hadde opplevd, unnlot å videreføre det samiske språket til barna. På den måte godtok man fornorskningen (Hovland 1996:38f; 105), men videreførte også dens byrde. Hovland bygger sin forskning på feltarbeid blant ungdom i Kautokeino og i den sjøsamiske kommunen Kåfjord i Nord-Troms (Hovland 1996:9), mens Nergård har gjort feltstudier i blant annet Porsanger og Karasjok (Nergård 2006:11). Begge belyser individets identitetshåndtering i et nåtidsperspektiv. Jeg vil derimot anvende bidragene deres til å forstå det mangetydige og det motsetningsfylte i en fortidig kontekst, og hvordan individet erfarte sitt møte med den nye tid som en omdefinering av seg selv.

Kulturhistorisk perspektiv på fornorskingsprosessen

Framfor alt utfordrer den gjennomgåtte forskningslitteraturen det kulturhistoriske paradigmet om å se samfunnet innenfra og nedenfra. De store forklaringene søkes i de små, i hverdagen, i periferien hos de utenforstående, sier Foucault (Svensson 1996:109). Å tolke fornorskningen fra synsfeltet til den sjøsamiske befolkningen i Porsanger over tre generasjoner, forutsetter kunnskap om hvordan fortidens mennesker levde. Denne viten kan gi svar på hva som var årsaken til at folks levemåter forandret seg eller at mennesker skiftet identitet og tapte sin fortid i overgangen til den nye tid.

Kulturhistoriens fokus på det alminnelige mennesket og hvordan det gjennom sitt hverdagsliv har vært med på å bygge samfunnet og oppfylle nasjonens fremtidsvisjoner, har i denne oppgaven referanser både til Foucaults maktteorier og til kulturhistorietradisjonen generelt. Den danske etnologen Palle Ove Christiansen sier at kulturhistorien aldri har kunnet forstås i kraft av seg selv, "men snarere må ses som reaktion mod de herskende historie- eller virkelighedsopfattelser, der har eksisteret siden midten af 1800-tallet" (Christiansen 2000:7).

Når han mener at kulturhistorien alltid har stått på defensiven, er det først og fremst i fagets forsvar av mennesket som det erkjennende subjekt.

Å ta utgangspunkt i den samiske kulturen som en muntlig og grunnleggende språklig virkelighet, har vært bestemmende i måten jeg har lest forskningslitteraturen på og de slutninger jeg trekker ut av de enkelte bidragene. Både Hoëm, Aubert og Hovland belyser på ulik vis språkfortrengningen i det samiske samfunnet, mens Nergård griper fatt i den muntlige kulturens bearbeiding av fornorskingsfremstøtene. Niemi og Hansen diskuterer hvordan myndighetene gjennom ord og begreper har hatt makt til å definere den samiske virkeligheten. Minde begrunner tausheten etter den samiske kulturen med at "følgene av fornorskingsprosessen ble individualisert og delvis tillagt skam" (Minde 2005:28). Sett under ett, viser de ulike bidragene til tendenser og regelmessigheter som har samvirket i en kjede av årsaker og konsekvenser. Disse mønstrene er sentrale å undersøke i den historiske konteksten de ble til i. Historikeren Ingar Kaldal sier at "å forstå noe er å undersøke korleis det har vorte til". Han mener at kontekstualisering ikke bare er et krav innenfor historisk forskning. Det innebærer å forstå hvordan menneskene en vil skrive om, uttrykte seg, hvem de var, hva slags liv de levde og hadde levd før den tiden en vil undersøke. Både tale- og tenkemåter, materielle forhold, sosiale relasjoner og maktforhold fra den tiden og det miljøet det historiske materialet stammer fra, er avgjørende når et fenomen skal tolkes historisk (Kaldal 2003:72; 77).

Nærlesning av kulturhistoriske kilder og det å tolke fortiden fra synsfeltet til hverdagsmennesket i historien, gir kunnskap om større meningssammenhenger i et kulturelt uttrykk. Denne lesemetoden kan gi ny og overraskende innsikt i menneskers forestillingsverden. En kulturhistorisk tilnærming til problemstillingen vil ikke bare utfylle tidligere forskning, men også åpne for andre innfallsvinkler for å få fram et *nært* bilde av den *ytre* virkeligheten. I neste kapittel vil jeg gå inn på hvordan muntlig materiale kan gi et autentisk bilde på lokalbefolkningens egen forståelse og definisjon av sine omgivelser. Den subjektive opplevelsen og beskrivelsen av virkeligheten bør ikke stå som en underlegen motsats til de offentlige kildenes "objektive sannhet". At forskningen har latt seg dominere av den type kilder, viser hvordan de ulike fagfeltenes tilnærming til temaet hviler på vitenskapelige premisser som har satt begrensninger for en utdypende studie av fornorskningen. I sin henvisning til Harald Eidheims forskning (1958, 1971) på den asymmetriske maktrelasjonen mellom nordmenn og samer, sier Minde at samenes historie likevel ikke kommer godt nok fram i dette ellers så fortjenestefulle arbeidet: "Det sosialantropologiske paradigmet på fornorskninga har ikke resultert i noen sammenfattende monografi over fornorskingspolitikkenes konsekvenser" (Minde 2005:9). Minde mener at vår

kunnskap om fornorskningsprosessen er skjevt fordelt fordi man har prioritert å kartlegge de politiske sidene ved fornorskningen. Det omfattende kildematerialet fra statlig virksomhet har innbydd til dette, mens "ofrene" på avmaktens side har etterlatt få kildemessige spor (Minde 2005:28). Det er her motivasjonen for mitt prosjekt kommer inn – ved å gi en mer uttømmende studie av fornorskningsprosessen gjennom kulturhistoriefagets premisser, men også fagets pluralisme når det gjelder teorier, metoder og kildetyper som kan belyse menneskers holdninger og handlinger under denne epoken.

Sammendrag

Min tilnærming til feltet, gjennom formuleringen *fornorskningen av samene*, er et bevisst og strategisk valg som har til hensikt å studere maktrelasjoner i et diskursivt perspektiv. For å variere begrepsbruken, men også for å betone den offentlige utstrekningen og den historiske dimensjonen i tid og rom, anvender jeg i tillegg etablerte størrelser som "politikk", "prosess" og "periode" om fornorskningen. Mitt utgangspunkt er derfor i tråd med både samfunns- og historiefaglige oppfatninger av fornorskningen som en utadrettet moderniseringsprosess. Jeg har i tillegg trukket de lange linjene i historien for å vise hvordan kirken, gjennom teologiske, religiøse og kulturelle ensrettingstiltak, kom til gripe direkte inn i det som berørte menneskets virkelighetsforståelse og livsfølelse. At kirken ikke tapte sin makt på ulike samfunnsområder – slik framveksten av nasjonalstater i sin alminnelighet medførte – men ga legitimitet til statsmaktens fortrenkning av samene, gir fornorskningsprosessen et nasjonalreligiøst og frelseshistorisk uttrykk. Like vanskelig som det er å skille kirkens rolle fra det politiske, er det vanskelig å skille fornorskningsperioden fra misjonstiden på 1700-tallet.

Min hypotese er at *fornorskningen av samene* – som en sosial orden konstituert av makt – var motivert ut i fra religiøs tro. Det er lite sannsynlig at samene under 1700-tallets intense misjonering forkastet sin egen religionsforståelse. Religionshistorikeren Brita Pollan skriver: "Det strider normalt mot den menneskelige natur å gå gjennom totale, varige mentale forandringer på kort tid". Hun viser til at samene i møte med Thomas von Westen hadde maksimum fem dager på seg til å tilpasse kristendommen (Pollan 2007:159). Derfor mener jeg at den samiske religionen levde videre under andre betingelser, parallelt med at kirkens religionsundertrykkelse tok nye former. For å underbygge hypotesen, har jeg på bakgrunn av tidligere forskning på feltet etablert en analytisk ramme i forholdet mellom språk og virkelighet. Mitt sentrale spørsmål er hvordan makten har blitt internalisert i en språkpraksis som har hatt til hensikt å fortrenge den samiske religionsforståelsen. Jeg opererer følgelig med

en teori om at den religiøse undertrykkelsen av samene har pågått fra misjonstiden på 1700-tallet og helt opp mot nyere tid. Hva som skal gi svar på denne teorien, skal jeg i neste kapittel redegjøre for, i hva som finnes av historiske kilder, hvor kildene finnes, og hva slags kilder dette er. Her vil jeg også vurdere hvorvidt kildene egner seg til å avdekke oppgavens problemstilling, med spørsmål om kildenes troverdighet og relevans. I etterfølgende kapittel vil jeg diskutere kildeinnsamlingen som historisk metode, hvilke erfaringer jeg gjorde i dette arbeidet, og gyldigheten av denne. Her vil jeg gå inn på hvordan kildene kan gi svar på de spørsmålene jeg stiller fortiden, og hvilke etiske krav jeg møter i materialet på bakgrunn av oppgavens problemstilling.

2. Kilder og kildekritikk

For at religionsundertrykkelse skal finne sted, må også religionen eksistere. Jeg er med andre ord avhengig av kilder som kan avdekke disse forhold. Kildene må ha visse egenskaper som gir rom for å tolke motsetninger mellom to kulturer. Oppgaven utfordrer sentrale kulturhistoriske problemstillinger hva angår kilder. For hva finnes vel av spor eller levninger etter et folk som oppfatter seg som et "folk uten fortid" og som ble gjort stemmeløse i historien? Hva slags historisk materiale finnes etter en utpreget muntlig kultur som den samiske, og hvem har satt sitt preg på dette materialet? Og hvilken dobbel betydning ligger bak begrepene "kollektiv hukommelse" og "varige spor"? Begge vekker assosiasjoner til historiske arkivverk og menneskets minne som ulike måter å lagre kunnskap om fortiden på, fysisk som mentalt, i dikotomiseringen mellom skriftlig kultur og muntlig kultur. Før jeg går inn på de kildekritiske sidene ved historisk forskning, og de regler som gjelder for å vurdere om ulike typer historisk materiale er egnet som *kilde til svar* på oppgavens spørsmål (Eriksen 1999a:71), vil jeg redegjøre for forholdet mellom muntlig kultur og skriftlig kultur. Hvordan framtrer motsetningene mellom samisk som en muntlig kultur og norsk som en skriftlig kultur? Kan kildemangelen etter den samiske kulturen, som Minde påpeker (2005:28), sies å være et avtrykk av denne kontrasten? Avslutningsvis vil jeg gå inn på påfallende tendenser i det kommunikative aspektet – at kildene er laget for å formidle noe, til noen, og at de er utformet for å få det til (Kaldal 2003:93). Slik målsettingen min er å utforske det historiske materialet fra flere sider, vil ulike sider ved et materiale brukes til å belyse ulike aspekt ved den historiske konteksten det har vært preget av (Kaldal 2003:83).

Muntlig kultur og skriftlig kultur

Min vektlegging av samisk som en muntlig kultur handler i oppgaven om hvordan og hvorfor forholdet mellom språk og virkelighet kan tolkes i sammenheng med motivene bak, og konsekvensene av, fornorskningspolitikken. Fordi samisk er et språk som samene helt til vår tid ikke har vært opplært til å lese (Pollan 1997:15), må den samiske kulturen i det brede lag regnes for en muntlig kultur under hele fornorskingsperioden, altså helt fram til 1980-tallet. Språkforskeren Walter J. Ong skiller mellom skriftlige kulturer og muntlige kulturer som svært ulike måter å håndtere kunnskap på og formulere språklige uttrykk gjennom. I den ene finnes det tekster, i den andre ikke. I den ene lagres kunnskapen utenfor hjernen, mens i den andre organiseres kunnskapen i minnet (Ong 2003:55; 46). Fornorskningspolitikken kaster i

så måte lange skygger etter en skriftløs kultur som den samiske og kildemangelen etter denne. Kildemangelen belyser også historiefagets preferanse for skriftlige kilder og den forrang som skriften og skriftlige kulturer i den vestlige verden har hatt for å manifestere mening og ta vare på kunnskap (Kaldal 2003:37). Ved at historikere har oversett bruken av blant annet muntlige kilder – som jeg senere i dette kapitlet vil presentere hva er – men også prioritert kilder fra statlig virksomhet (Minde 2005:28), mener jeg at forskningen har bidratt til å vedlikeholde det statiske skillet mellom muntlig og skriftlig kultur, som fortrinnsvis den samiske og den norske. I stedet for å betrakte de to uttrykksmåtene som isolerte enheter, vil jeg gjennom nok et sentralt kulturhistorisk begrepspar, i forholdet mellom folk og elite, trå over andre terskler til fortiden og den muntlige kulturen – gjennom elitens skriftkultur.

Å bruke kilder fra eliten for å gi stemme til folk og grupper som vanligvis ikke har etterlatt egne kilder, er en tilnæringsmåte som historikeren Peter Burke omtaler som en "sosial omvei" (Burke 1983:97). Denne metoden er i seg selv en kilde til forståelse av den fortidige virkeligheten man studerer. Det vi i dag har av kunnskap om eldre skriftløse kulturer, er ofte skriftlige kilder forfattet av en autoritet som hadde til hensikt å utrydde den. Pollan skriver at de samme personene som aktivt bidro til å undertrykke og ødelegge den gamle samiske kulturen, bidro i sin nitidige kartlegging av kulturen også til å redde kunnskapen om den. Hun sikter til de norske misjonærenes virksomhet på 1700-tallet, og påpeker at slike kilder er sett gjennom fremmede øyne (Pollan 1997:17). Det gjelder også kilder fra den norske eliten på 18- og 1900-tallet. Historikeren Carlo Ginzburg omtaler skriftlige kilder *om* muntlige kulturer for "indirekte kilder" i dobbel forstand. Dels fordi de er *skrevne*, dels fordi de er skrevne *av* den herskende kulturen. Den kunnskapen vi dermed har om forgagne skriftløse kulturer er tilsløret, og gir ofte stereotype bilder av underordnede kulturer. Kildene er preget av et filter som er historisk og kulturelt betinget. I den ene kilden har man kilder både til elitekulturen selv og hvordan de så på en annen kultur, som innebærer at man også har kilder til å undersøke hvordan forskjellige kulturer, tanke-systemer og verdinormer opererer side om side i et samfunn. Poenget til Ginzburg er å tolke motsetningene mellom folkekulturen og eliten (Ginzburg 1996:9ff). Sånt sett taler kildemangelen og tausheten etter den samiske kulturen for seg og uttrykker i dobbel forstand en fortidig historieforståelse, i likhet med at arkiver forholder seg tause så lenge det historiske materialet ikke bringes i tale og brukes som kilder.

Fra taushet til tale

Den kulturhistoriske forskningen kjennetegnes av nærheten til empirien, og det uttrykkes ofte som et ideal at stemmen til de menneskene hvis kultur man studerer selv skal komme til uttrykk. Kulturhistorikeren Anne Eriksen understreker at i den historiske undersøkelsen hviler den empiriske orienteringen på kildekritikken, med spørsmål om materialets tilblivelse i forholdet mellom den virkeligheten materialet representerer og bruken av den kunnskapen som materialet gir (Eriksen 1999b:172f). Hun viser til at kildekritikken går ut på "å vurdere hvorvidt et bestemt materiale er egnet til å svare på det man spør om, på en troverdig og pålitelig måte". Det er først når forskeren begynner å betrakte et materiale som en mulig *kilde til svar* på spørsmålene som vedkommende stiller, at historisk materiale forvandles til en kilde (Eriksen 1999a:71). Som Kaldal påpeker, ligger ikke verdien innebygd i historiske kilder som iboende egenskaper. Verdien blir til i bruken av det. Av den grunn vil nytten av det samme materialet variere. Fordi ulike fag stiller ulike spørsmål, vil kildeverdien i et og samme materiale vurderes ulikt og dermed gi ulike svar (Kaldal 2003:32; 64).

Eriksen viser til hvordan forskeren gjennom materialets *referentialitet* på ulike måter kan få vite noe om fortidens virkelighet. I historisk fagterminologi brukes begrepene *levning* og *beretning* om kildematerialets referanser til fortiden (Eriksen 1999b:176f). Hvilken informasjon som trekkes ut av kildene avhenger av om forskeren bruker et materielt eller funksjonelt kildebegrep, ut i fra *hva* kilden har av materielle egenskaper eller hvilke funksjoner et materiale blir tillagt gjennom ulike måter å bruke det på (Kaldal 2003:65f). Kildegranskningen forutsettes av historikerens forhåndskunnskap om den fortidige virkeligheten vedkommende ønsker å vite mer om, slik kunnskap om kildenes referanser til fortiden kan være med på å bestemme hvordan forskeren bruker kildene. Idealet er å bruke en og samme kilde som både levning og beretning. Det henger sammen med utnyttelsen av kildens to dimensjoner, i forholdet mellom fortelleren som står bak teksten (levningen) og det fortalte (beretningen), som utgjør konteksten og de faktiske forhold. Idealet er også å ha flere og uavhengige primærkilder for å støtte kildenes troverdighet (Kjeldstadli 2005:180f). Forskeren skal ikke bare stille spørsmål til materialets troverdighet. Kildene må også finnes i arkiver, som i seg selv er med på å skape troverdighet omkring kildene i deres etterprøvbarhet.

Kollektiv hukommelse og varige spor

Kildene jeg har samlet – offentlige dokumenter, brev, litterære verk, kirkebøker, statistikk, reiseskildringer, memoarer, aviser, ukeblad, fotografier, minne- og tradisjonsstoff – bærer alle i seg spor som kan avdekke oppgavens problemstilling. Det betyr nødvendigvis ikke at opphavspersonene bak kildene har skrevet om religiøs undertrykkelse av samer. I noen av kildene ligger temaet oppe i dagen, mens i de fleste andre ligger den latent. Kildebredden røper snarere at jeg opererer med et funksjonelt kildebegrep. Empirien er teoriimpregnert fordi kunnskapen min er bundet til et teoretisk perspektiv (Öhlander 1999:19). Kildene kan deles inn i språklige og ikke-språklige kilder, skriftlige og muntlige kilder, samt trykte og utrykte skriftlige kilder. Endelig vil jeg, ut i fra kildenes opphavssituasjon, kunne si noe om disse er primær- eller sekundærkilder. Når historikere foretrekker *primærkilder* eller førstehåndskilder, som betyr at kilden *stammer direkte fra den situasjonen de vitner om*, stilles det spørsmål om hvilket forhold fortelleren står i forhold til det fortalte – som øyenvitne eller deltaker (Kaldal 2003:90). Jeg må tolke hvilken funksjon kildene hadde i sin samtid, hva som var formålet med dem, og hvilket forhold opphavspersonen(e) hadde til den samiske kulturen i den tiden kildene stammer fra. Denne fasen av kildekritikken kalles for "ytre kildekritikk" (Kjeldstadli 2005:170), mens den "indre kildekritikken" går på kildens *samtidighet*. Å vurdere kilden ut i fra tenke- og talemåter, verdier og normer *i den tiden* det stammer fra, samt språkbruken i kilden, bidrar til å bekrefte dens tidsriktighet (Kaldal 2003:88). Ifølge historikeren Knut Kjeldstadli er den indre kildekritikken "avgjørende når vi vil bruke en kilde *som beretning*" (Kjeldstadli 2005:179). Som jeg vil vise til under har jeg søkt etter historisk materiale i både offentlige og private arkiv, og i digitale arkivverk.

Kommunale saks- og korrespondansedokumenter

Kildene som jeg har funnet representative på bakgrunn av oppgavens problemstilling i det kommunale arkivet i Porsanger, er saks- og korrespondansedokumenter fra perioden 1896-1917. Dette materialet vedrører skole- og helsestell i daværende Kistrand herred. Kistrand var inntil 1964 herredsnavnet på nåværende Porsanger kommune. Hoveddelen av arkivet er lokalisert i Rådhuset i Porsanger, der det eldre herredsarkivet utgjør 2,5 hyllemeter. Kommunen mangler arkiver fra mellomkrigstiden, ettersom disse har forsvunnet, eller brent under evakueringen (Lindbach 2006:13f). Når det gjelder yngre arkiv etter 1945, som er lukkede og klausulerte arkiv om språk- og skolepolitikk i kommunen, har jeg ikke undersøkt disse, fordi jeg kun benytter åpne arkiver i oppgaven.

Av trykte, skriftlige kilder omfatter de offentlige dokumentene både trykksaker, årsberetninger, rundskriv, advarselslister, inventarlister og forsømmelsesprotokoller. Mesteparten av dette materialet har hatt til hensikt å rapportere om lokale anliggender til sentrale myndigheter, det være seg skoleforhold eller helseforhold. De utrykte, skriftlige kildene er maskinskrevne og håndskrevne brev av både offentlig og privat karakter. Noe av brevmaterialet er korrespondanse mellom skole og hjem, mens annet er mellom skole og skolemyndigheter. Samtlige kilder kan åpne for å tolke motivene bak, og konsekvensene av, fornorskningspolitikken. Som levninger etter samfunnsendringer og fornorskningstiltak i kommunen er kildene på samme tid beretninger om hvordan og hvorfor fornorskningen ble drevet fram og hva denne politikken gikk ut på. En og samme kilde gir derfor opplysninger om både den norske og samiske kulturen, noe som åpner for å tolke motsetningene mellom de to kulturer. Et felles problem jeg støter på kildene fra kommunearkivet er at jeg ikke har forutsetninger for å vite om personene er samiske, kvenske eller norske, fordi majoriteten av den sjøsamiske befolkningen i lokalsamfunnet allerede den gang bar typiske norske navn. Unntaket er den eldre generasjonen tilknyttet pleiehjemmet, der en del av beboerne hadde samiske mellomnavn. Denne navneskikken falt tydeligvis bort med neste generasjon ved inngangen til 1900-tallet. Likevel mener jeg at enkeltindividets møte med den nye tids krav og utfordringer ble til del av fellesskapets erfaring, uansett etnisitet, men at denne erfaringen i tillegg førte til en marginalisering av de med samisk (og kvensk) bakgrunn.

Aviser i digitalarkiv og på mikrofilm

Nasjonalbiblioteket har digitalisert en begrenset mengde aviser i Det digitale Nasjonalbiblioteket (NBdigital), mens Nasjonalbiblioteket i sin helhet har nær sagt alt av landets aviser tilgjengelig på mikrofilm. NBdigital åpnet i april 2007, og er et forholdsvis nytt tilbud til kildesøk på internett. I tråd med regjeringens satsning på nordområdene i årene fremover har NBdigital prioritert digitaliseringen av historisk materiale som vedrører befolkningen i nord. Jeg har valgt ut fire aviser totalt, to fra hvert arkivssystem. For å ta de digitaliserte avisene først, omfatter disse *Waren Sardne* og *Nordlands Avis*.

Den norskspråklige og kristne samiske avisen – *Waren Sardne* ("underretning fra fjeldet") – kom inn som et "upolitisk organ for sameerne i Norge" i to perioder, fra 1910-1913, og fra 1922-1927. Sørsamen Daniel Mortensson, avisens grunnlegger og redaktør, var sammen med Elsa Laula Renberg drivkraften bak det første samiske landsmøtet i Trondheim, 6. februar 1917. Avisen hadde sin redaksjonelle base i Røros. I denne avisen har jeg fokusert på hvordan leserinnlegg var med på å forme det samiske samfunnet, og hvorvidt disse bidro

til å hemme eller fremme motsetningene mellom samer og nordmenn. Avisen er både et avtrykk av, og uttrykk for, framveksten av samisk nasjonalisme. Blant den samiske eliten har jeg valgt å avgrense meg til navnene Kvandahl, Larsen og Saba. Foruten disse tre, er både Mortenson, Renberg og læreren Per Fokstad i ettertid fremhevet som samebevegelsens frontfigurer i før- og mellomkrigstiden (Otnes 1981). Den samiske avisen var et organ hvor også den geistlige eliten flittig postet ut sine meninger om samiske forhold.

Nordlands Avis, som ble gitt ut i Hemnes fra 1893 til 1978, var venstresidens organ for befolkningen i Ranadistriktet. Avisen dekket dermed et større kystsamisk område. I denne avisen har jeg orientert meg etter nyhetsstoff fra en bestemt og avgrenset periode, og som jeg finner er i påfallende samsvar med andre og uavhengige kilder.

Jeg har lest både *Aftenposten* og *Finmarkens Amtstidende* på mikrofilm i en svært begrenset tidsperiode. Førstnevnte avis har siden 1885 kommet ut med to daglige utgaver: en landsdekkende morgenutgave og en lokal aftenutgave for Oslo og omegn. Avisen har hele tiden beholdt sitt konservative preg. Sistnevnte avis var fylkets viktigste borgerlige avis, og kom ut i Vadsø i perioden 1871 til 1944. Som nordnorske aviser trykket både *Finmarkens Amtstidende* og *Nordlands Avis* nyheter fra andre regionalaviser og landsdekkende aviser. Nyheter og debatter i andre aviser fra andre landsdeler var med på å utløse debatter om samiske forhold i egen avis. De to nordnorske avisene, som ble utgitt i typiske, men geografisk ulike kystsamiske områder, dokumenterer hvordan samiske spørsmål florerte nasjonalt, regionalt, som lokalt. Medieforskerne viser til at aviser er en sentral kilde og "samtdsobservatør" som kan dokumentere hvordan stereotyper både endres og vedlikeholdes. Utover budskapet aviser bringer, er avisen en kilde til sin egen opphavssituasjon i den perioden eller miljøet den er del av – både ut i fra avisenes holdningsmessige ståsted og i forhold til allmenne holdninger i samfunnet (Eide og Simonsen 2007:13f). Som kilde retter avisene seg inn i en lengre tradisjon og større sammenheng i kategoriseringen av samene som folk, som er i overensstemmelse med andre og uavhengige kilder, som eksempelvis statistikk og andre offentlige beretninger.

Statistikk

Statistisk Sentralbyrå (SSB) er et av de store arkivverkene som har digitalisert statistisk materiale og gjort det tilgjengelig på internett. Kaldal sier "Norge er eit av dei landa i verda der det har vorte laga mest *statistikk*". Han mener statistikken har sammenheng med statens behov for kontroll og oversikt, "også før sosialdemokratiet" (Kaldal 2003:48). Statistikken er del av moderne institusjoner som et av undersøkelsesfeltene i analysen min. I den

landsomfattende kartleggingen av folkehelsen i 1910 vil jeg sammenligne tekst og tall fra Kistrand med tekst og tall fra andre steder i landet. Måten samene ble kategorisert på i 1910 lar seg sammenligne med folketellingsdokumenter fra 1920, 1930, 1946 og 1950, men også samtidige kilder fra annet hold. Kaldal mener tall og statistikk ikke bare forteller om det som er telt, men også selve tellingen og hvilken situasjon den har vært del av, der en må spørre seg "kva som er talt, kor nøyaktig teljinga har vore, kven som har gjort det, og med kva slags formål" (Kaldal 2003:95). Historikere foretrekker oftest å bruke de sekundære kildene, som er trykket på bakgrunn av de primære folketellingsskjemaene (Kjeldstadli 2005:178).

Skannede kirkebøker

I kirkebøkene for Kistrand prestegjeld, som Statsarkivet i Tromsø har skannet og lagt ut i Digitalarkivet, har jeg for perioden rundt 1860 til 1870 funnet supplerende og samtidige opplysninger til de muntlige kildene som jeg litt senere vil presentere. Stedets sogneprester penneførte kirkeårets lokale syklus i ministerialbøkene. Fra de eldste kirkebøkene på 1760-tallet og fram til 1917 (så langt som Digitalarkivets tjeneste tillater), har jeg kunnet danne meg et bakgrunnsbilde av det religiøse livet i Porsanger. Disse opplysningene har vært svært verdifulle å tolke inn i analysens tidmessige avgrensning.

Bortgjemte og bortglemte kilder

I magasinene til Porsanger Bibliotek kom jeg over *Finnmark Fylkesleksikon* fra 1952. Leksikonet ble utgitt av Det Norske Næringslivs Forlag i Bergen, under redaksjon av Johs. Sætherskar. Som oppslagsverk over allmenndannende fakta og opplysninger inngikk leksikonets beskrivelser av samer og forskjellen mellom sjøsamer og fjellsamer i den hele og fulle sannhet om nasjonen Norge. I samme leksikon var fylkets kommuner presentert, forfattet av den enkelte ordfører. Peder Sivertsens beskrivelse av Kistrand herred i 1950 er, sammen med intervjuet som *Finnmark Dagblad* drøye ti år senere gjenga med daværende ordfører i Porsanger, Hans A. Opstad, å regne for offisielle uttalelser på vegne av kommunen. Begge ordførere talte med største selvfølge mot samtidens tendenser. *Finnmark Dagblad* er Arbeiderpressens viktigste avis i fylket og har sin base i Hammerfest. Fra 1913 til 1960 kom avisen ut som *Vestfinnmark Arbeiderblad*.

I mitt private fotoarkiv foreligger i overkant av hundre papirfotografier fra det sjøsamiske miljøet i Porsanger, fra mellomkrigstiden og til midten av 1960-tallet. Meg bekjent, var snapshot- og amatørfotoferingen en utbredt fritidsaktivitet blant de unge mennene i lokalsamfunnet. Fotografier fra privatarkiv kan tolkes som folks selvpresentasjoner

av seg og sin kultur. Som jeg vil vise til i neste kapittel har jeg av etiske hensyn valgt å avstå fra å bruke fotografier som kilde til å avdekke oppgavens problemstilling. Som ikke-språklige kilder har fotografiene likevel vært nyttige i tolkingen sammen med andre og uavhengige kilder, hvor norske og samiske verdier som diskursive trekk kan avdekkes på et symbol- og meningsnivå i de kulturelle meningssammenhenger jeg søker å filtrere ut her.

Reiseskildringer og andre skriftlige beretninger

I Riksarkivets lokalhistoriske samlinger – *Localia*, fant jeg geologen Hans Reusch' reiseskildring, *Folk og natur i Finmarken*, utgitt i 1895. Ut i fra *hva* Reusch skildret etter sin rundtur i Porsanger, danner kilden utgangspunkt for å tolke *hvordan* det tradisjonelle og flerkulturelle lokalsamfunnet for myndighetene skulle bli "et langt lerret å bleke". Å gjøre beskrivelser etter gjennomførte reiser var en tidstypisk genre for eliten, som ledd i nasjonsbyggingen. Skriftlige kilder fra eliten forteller ofte *om* folk fra lavere sosiale sjikt (Kaldal 2003:39). I samme genre inngår skolemannen og grundtvigianeren Jon Sørensen's "Reiseindtryk fra studenterfærden" til Nordland og Finnmark i 1902, utgitt i 1903 i *Tillægshäfte til Norsk Skoletidende*. Verket var åpenbart skrevet i maktens ærend. Andre som engasjerte seg i samiske forhold, og som vitterlig hadde motiver for å skrive om samer, var den geistlige eliten. Blant dem, biskopen i Trondheim Peter W. Bøckman, som underrettet om folkehelsen blant samene, i årsberetningen *Fra Norges Kirke i 1914: Vitnesbyrd og rundskue, med bidrag fra norske geistlige og lægmænd*. Pastor Jens Otterbech's bok, *Kulturverdier hos Norges finner*, utgitt i 1920, var sannsynligvis rettet mot en allmenn leserkrets. Otterbech skrev boken på bakgrunn av sin tid som sogneprest i Kistrand tjueto år tidligere. Alle verkene er å regne for autoritære skriftlige kilder, og alle, Reusch inkludert, er tilgjengelige i arkivene til NBdigital.

Minner, memoarer og tradisjonsstoff

Memoarer er, i likhet med minner, erindringer om folks egne opplevelser. Det samme gjelder overnevnte reiseskildringer, som likevel har status som skriftlige kilder. Et eksempel på memoarer, er kilder fra den kvinnelige norske eliten, hvis ektemenn eller fedre virket som prester i Kistrand og i Finnmark. Kildene gir innblikk i det tradisjonelle samiske samfunnet, men de stiller også spørsmål om hvorfor og hvordan kvinnene framstilte det flerkulturelle folkelivet i Porsanger som noe "eventyrlig". Ukebladet *Urd* som ble utgitt i Kristiania med frøken Anna Bøe som redaktør, og søsteren Cicilie Bøe som medutgiver, kom ut i perioden 1897 til 1958. Ukebladet favnet om tidstypiske kvinnelige og familiære verdier, og kom inn

som en del i etableringen av kvinneoffentlighet ved inngangen til 1900-tallet (Hellesund 2003:131). I tre utgaver av damebladet, fra henholdsvis årene 1900 og 1902, kom jeg i kontakt med "frognersruene" Ovidia Keyser og Dikka Thinn Christophersen, begge med fartstid som prestefruer i Kistrand i andre halvdel av 1800-tallet. Dikka ga ut sine memoarer i bokform i 1902, samme året som prestedatteren Elise Aubert ga ut sine memoarer. Elises memoarer kom ut i flere opplag, den siste i 1909. Kvinnenes minner er øyenvitneskildringer av ulike samiske samfunn i Finnmark i andre halvdel av 1800-tallet. Memoarene til Dikka og Elise er å regne for muntlige kilder, mens ukebladet der Ovidias minner er gjengitt er en skriftlig kilde. Samtlige kilder er tilgjengelige i NBDigital.

De muntlige kildene som Richard Bergh har skapt i sine intervjuer med mennesker fra Porsanger kan skilles mellom *minner* og *tradisjon*. Mens minner er erindringer om folks egne opplevelser, er tradisjon overleveringer gjennom flere ledd, slik eksempelvis vandresagn eller fortellinger er båret videre fra en generasjon til neste (Kjeldstadli 2005:152). Muntlige kilder betegner, ifølge kulturhistorikeren Bjarne Hodne, "folks egne fremstillinger av sitt liv og sine omgivelser fortalt til andre eller nedskrevet egenhendig" (sitert av Slettan 1999:13). Historikeren Dagfinn Slettan viser til at i de muntlige kildene ligger ambisjonen om å se historien "innenfra" og fra hverdagsmenneskers synsvinkel (Slettan 1999:133).

Bergh – opprinnelig fra Skien – jobbet i en årrekke som lærer ulike steder i Finnmark, deriblant i Porsanger fra 1962 til 1969. Hans lokalhistoriske engasjement er av uvurderlig verdi, slik han for ettertiden har reddet tradisjons- og minnematerialet fra Porsanger, som ellers ville gått tapt. Fortellingene i boken *Tro og trolldom. Folkeminner fra Porsanger* (1968/1981), er levninger etter den sjøsamiske kulturens fortellertradisjon og det flerkulturelle folkelivet i Porsanger fra 1850 til 1960-tallet. Boken er å regne for en tradisjonell folkloristisk kilde. Kaldal sier at fortellinger "i tillegg til å vitne om *det dei beskriv*, vitnar dei òg om mye ved det å vere *det dei er*". Han mener tradisjonsfortellinger kan brukes til å si noe om den kulturen som har holdt fortellingene levende, enn hva fortellingene alene beretter. Desto viktigere er det å tolke denne kilden med et funksjonelt kildebegrep, der forskeren avgjør hva slags egenskaper et materiale må ha og hvordan det skal analyseres (Kaldal 2003:95; 66). Jeg vil avgrense tradisjonsfortellingene som levninger fra selve intervjutidspunktet for å belyse situasjonen da intervjuene ble til (Slettan 1999:87), altså i første halvdel av 1960-tallet. Typisk for muntlig overlevert materiale er at det har *retrospektivt* innhold, som betyr at det skuer bakover på noe i fortiden, før fortellingstidspunktet. Kaldal mener at hendelser på denne måten blir gjort til tradisjon, men de kan også få form og funksjon som myter (Kaldal 2003:57; 97). Jeg har funnet én fortelling i samlingen som utmerker seg som en myte, fordi

den har et lengre tilbakeskuende perspektiv enn manns minne normalt har. Denne vil jeg bruke som levning fra fortellerens fortid (Slettan 1999:87), fordi kilden tjener som døråpner til det førmoderne lokalsamfunnet. Som et retrospektivt utsagn vil kilden tolkes sammen med samtidig kvalitativt materiale.

Med et funksjonelt kildebegrep på tradisjonsstoffet, åpner jeg for tausheten etter fornorskningsprosessen, samtidig som jeg gjendriver kildetomrommet etter den samiske kulturen. Denne ambisjonen er helt i tråd med kulturhistoriefagets kunnskapstradisjoner, som er å gi en historie til grupper i samfunnet som normalt er utelatt i nasjonshistorien. På det viset slår jeg en bro mellom to parallelle problemfelt i forskningen, som Minde har påpekt (Minde 2005:9f; 28). Jeg avstår fra å bruke minnematerialet og livsfortellingene til porsangerfolket, som Bergh ga ut i et firebindsverk i perioden 1992-1995. Minnematerialet egner seg ikke i måten jeg anvender og strukturerer kildene på i den historiske framstillingen. Samlingen til Bergh inngår i mitt privatarkiv, og den finnes også i Riksarkivets lokalhistoriske samlinger.

Sammendrag

Jeg innledet dette kapitlet med å stille spørsmål om hva som finnes av spor og levninger etter en muntlig kultur og et folk som ble gjort stemmeløse i historien. Avtrykkene av den samiske kulturen finnes i samtlige kilder, i fortellerens forhold til det fortalte, slik jeg i den kildekritiske analysen har identifisert kildenes levningsaspekt og opphavspersonen(e) bak kildene. Det betyr ikke at kildens beretningsaspekt er unndratt kildekritikken. Denne dimensjonen vil komme tydeligere fram i den historiske analysen, ettersom jeg her vil tolke den virkeligheten som kildene beskriver, i lys av den konteksten kildene sto i da, og står i nå. Spørsmålene jeg her vil stille, har vært retningsgivende også i den kildekritiske analysen. Samtlige kilder er tolket ut i fra hvilken funksjon kildene hadde i sin samtid, og hva som var formålet med dem. At opphavspersonen(e) hadde et motiv for, en tilbøyelighet til å framstille samene på bestemt måte, er tendenser som på ulike og flere måter er til stede i det historiske materialet. Avtrykk etter tendenser kan leses som motpoler i selve kildekategoriene, i distinksjonen muntlige og skriftlige kilder, språklige og ikke-språklige kilder, parallelt med kategoriene kjønn, klasse og etnisitet. Motpolene skaleres ytterligere i måten jeg bruker kildene på for å finne meningsinnholdet i teksten, eksempelvis i dikotomiene samisk/norsk, kvinne/mann, tradisjon/modernitet, fortid/framtid, lys/mørke, innenfra/utenfra, natur/kultur, avmakt/makt, og videre. Kjeldstadli påpeker at tekstens mening avhenger av hva som i det konkrete tilfellet er motpolen (Kjeldstadli 2005:186).

De muntlige kildene fra den kvinnelige norske eliten skriver seg fra deres møter med det tradisjonelle samiske samfunnet i andre halvdel av 1800-tallet. De skriftlige kildene etter den mannlige eliten tjener fornorskningens interesser. På sin side har mennene fra det sjøsamiske miljøet etterlatt spor av denne tids normer og verdier i minne- og tradisjonsmateriale, samt i fotografier. Tolkningen av muntlige og ikke-språklige kilder fra dette miljøet åpner karakteristisk nok for tausheten etter fornorskningens politikk, samtidig som jeg med såkalte "indirekte kilder" (Ginzburg 1996:9) gjendriver kildetomrommet etter fornorskingsperioden. Den kildekritiske analysen har gått ut på å finne et samsvar mellom fortiden og kildene, til det som *var* og det som *er*. Vurderingen av kildenes troverdighet bygger på kildens ytre og indre konsistens i en sammenligning av flere uavhengige kilder (Kaldal 2003:83; 91), og om de er egnet til å svare på spørsmålene jeg stiller i oppgaven. I et helhetsperspektiv kan mangfoldet av kilder fra ulike arkiv og ulike år tolkes som lenker i en meningsskapende prosess, og aktiveres inn i en sammenheng, som gjenspeiler både en synkron og diakron linje i oppgavens undersøkelsesperiode. Utnyttelsen av kildens to dimensjoner samsvarer med historieforskningens todimensjonalitet. Slettan viser til kulturens "innside" som den opplevde virkelighet og kulturens "utside" om konkrete hendelser og forhold, som svarer til den kulturanthropologiske sontringen mellom kulturens *emiske* og *etiske* side. Den emiske (*fonemiske*) analysen er rettet mot menneskers egne begreper og forestillinger, mens den *etiske* (*fonetiske*) er rettet mot kulturens ytre former og de fenomener som studeres (Slettan 1999:36f).

At kildetilfanget er rikest fra den første fasen av perioden jeg undersøker, og magrere mot 1960-tallet, er i seg selv et uttrykk for og avtrykk etter, den perioden jeg undersøker. Normaltendensen i historisk forskning er at dess lenger bakover i tid en går, dess større deler materiale mangler en (Kaldal 2003:37). Jeg erfarte det motsatte. Når det er sagt, er samtlige kilder svært innholdsrike, noe som betyr at jeg i sum opererer med et kildetilfang langt utover oppgavens rekkevidde. Informasjonen jeg er ute etter i kildene er imidlertid ikke gitt før jeg stiller spørsmål til kilden. Det funksjonelle kildesyntet peker mot analysemåter. Hvordan kildematerialet kan avdekke at *fornorskningen av samene* i praksis handlet om religiøs undertrykkelse av samer, men også hvilke erfaringer jeg gjorde i kildeinnsamlingen, retter seg mot både metodiske og etiske diskusjoner i neste kapittel. Her vil jeg gå inn på hvilke framgangsmåter og metoder som tjener til å løse oppgaven på en forsvarlig måte og frambringe ny kunnskap på feltet.

3. Metodiske og etiske refleksjoner

Metode handler om forskningsopplegg, som "en måte å komme fram til svar på spørsmålene på og en måte å prøve forklaringene på" (Kjeldstadli 2005:47). Målet i historisk forskning er både å forklare og å forstå. Et fenomen kan forklares ut i fra både årsaker og intensjoner, medvirkende historiske forhold, som tilfeldige forhold. De uforutsigbare eller kontingente sammenhengene åpner for tanken at historien kunne tatt en alternativ vei, i motsetning til å låse framstillingen fast i logiske årsaksforklaringer, såkalte nomotetisk-deduktive forklaringer. En skal i tillegg forstå hva menneskene har gjort, og trenge inn i hensikten, målet og motivet hos de handlende og tolke meningene bak handlingene (Kaldal 2003:26f; 119; 128). Det betyr at kunnskapsutviklingen av fornorskningspolitikken bør bygge på metoder som er adekvate til problemstillingen, i en kombinasjon av forklarende og forstående metoder.

Den historiske metoden er grunnleggende. Den gir innsyn i forskningsprosessens logiske struktur og viser hvordan sammenhengen mellom historien som fortidig virkelighet og historien som viten blir skapt av samsillet mellom kildene og historikeren (Kjeldstadli 2005:48f). Historisk metode forklarer hvordan løse biter fra fortiden og kilder fra vidt forskjellige arkiv kan settes sammen i en meningsfull helhet som gir svar på oppgavens problemstilling. Jeg har laget en modell som viser hvordan jeg systematiserer innsamlet kildemateriale, empirien, med teorien som jeg etablerte i innledningskapitlet. For å svare på hvordan makten internaliseres i en språkpraksis som hadde til hensikt å undertrykke den samiske religionsforståelsen, må valg av metode ha teoretisk nedslag i språkets grunnleggende betydning for virkelighetsforståelse. Her mener jeg at poststrukturalistiske tekstteorier og diskursanalyse kan legge til rette for spesifikke teknikker til språkanalyse av kildene. Avslutningsvis vil jeg knytte etiske aspekter opp mot tema og mitt ståsted i forskningen, og se på hvilke etiske hensyn jeg må vise overfor dem denne oppgaven handler om i fortid og nåtid.

Historisk metode

I den kildekritiske analysen i forrige kapittel vurderte jeg kildenes troverdighet – reliabilitet – ved å finne samsvar mellom uavhengige kilder, uten at jeg gikk inn på materialets gyldighet og validiteten ved de ulike innsamlingsmetodene. Hvordan søkte jeg etter materialet, og har jeg fått tak i data som dekker problemstillingen på forsvarlig måte?

Det samlede kildeutvalget er bredt og sammensatt. Utover at kildene er ment å dekke en lang periode i et avgrenset lokalsamfunn, er kildene geografisk spredt rent opphavsmessig. Utvalget kan begrunnes på bakgrunn av problemstillingen. Fordi analysens formål er å studere den religiøse undertrykkelsen av samene, er kildene ment å avdekke maktutøvelsens omfang i det offentlige rommet. Problemstillingen lar seg fordele i et utvalg av tre undersøkelsesenheter: lokalsamfunnet, aviser og statlige institusjoner. Ut i fra mitt funksjonelle kildesyn og *hvordan* jeg bruker kildene for å avdekke oppgavens problemstilling, mener jeg kildene i utgangspunktet dekker samtlige undersøkelsesenheter innenfor oppgavens begrensninger. Avisutvalget vil jeg redegjøre for litt senere. Det totale kildetomrommet fra 1970 til 1980, gjendriver jeg med Auberts (1976) bearbeiding av sametellingen i 1970. Tallene i dette materialet er valide i den forstand at de indikerer de forhold som jeg vil belyse.

Mitt møte med tradisjonelle og papirbaserte arkiv, nettbaserte arkiv og mikrofilmarkiv, medførte svært ulike metoder for kildeinnsamling. Å reise ut til selve felten og til det kommunale arkivet i Porsanger, sammenlignet med digitalarkivene, som jeg oppsøkte hjemme foran egen pc, handlet i tid og rom om både nærhet og avstand til de fysiske kildene. Møtet med mikrofilmrullene i Nasjonalbibliotekets arkiver forutsatte en streng avgrensning av søk, mens besøket i Riksarkivets lokalhistoriske samlinger artet seg mer som et vanlig bibliotekbesøk. De ulike kildeinnsamlingsmetodene utfylte hverandre på en slik måte som ga svært verdifull og spennende innsikt i både tradisjonell og teknisk arkivkunnskap.

Det å lese gulnede, håndskrevne brev og protokoller fra slutten av 1800-tallet, lagret i nedstøvete arkivbokser, betinget i utgangspunktet andre arbeidsmetoder enn det å søke etter kilder i nettbaserte arkiver eller i mikrofilmruller. En arkivboks merket "Porsanger kommune – Skolestyre. Diverse trykksaker 1882-1919", eller en annen merket "Korrespondanse 1912-1915", sa lite om innholdet. Kildeinnsamlingen lot seg dermed ikke avgrense på andre måter enn å undersøke alt innholdet i alle arkivboksene, fra avgrensningen av problemstillingen min, til det som er igjen av kommunens eldre arkiver, det vil si, fra 1882 til 1919. "Kildebad-metoden" forutsatte at jeg leste og tolket alt innholdet, innen jeg kunne vurdere om kildene var egnet som svar på oppgavens problemstilling. Dette arbeidet var svært tidkrevende. Håndskrifter kan være vanskelig å tyde, samtidig som registrering av papirmateriale tar tid. Dessuten erfarte jeg å lese gjennom en del materiale, uten å finne noe av relevans for min problemstilling. I en tid da framveksten av digitale arkivverk åpner for nye og lettere måter å søke etter historisk materiale på, påpeker Hodne at nettbasert kildesøking ikke bør medføre fall i generell arkivkompetanse og kunnskap i skrifttyding. Han ser likevel ikke bort fra at

nettbasert kildesøking gir lettere tilgang til kilder, som i tillegg kan føre til at studenter kan arbeide mye raskere enn før med sine oppgaver (Hodne 1998:17).

Via dataskjermen erfarte jeg at valg av søkeord og bruk av tidsriktige begrep kan være med på å bestemme hva du finner av kilder, men også hva du finner i kildene. Søkesystemet i NBdigital er mer tilrettelagt for søk på ord eller navn, enn effekten som tidsbegrenset søk har. I valg av søkeord ligger det både muligheter og begrensninger, der ens egen fantasi er den største begrensningen. Her, i likhet med tradisjonelle arkiv, erfarte jeg å lese gjennom en del kilder uten nødvendigvis å finne svar på spørsmålene jeg stiller i oppgaven. Den digitaliserte kildeinnsamlingsmetoden åpnet for et rikt og variert kildetilfang, som pekte mot spor som jeg på forhånd ikke hadde i tankene mine. Som resultat av treff på søkeordet "Porsanger", kom jeg over en liten notis i *Nordlands Avis* som knyttet kommunen til debatten om navneendring av Finnmark fylke. Fra Finnmarksbiblioteket i Vadsø fikk jeg tips om at denne debatten hadde versert både i *Aftenposten* og i *Finmarkens Amtstidende*. Dette sporet brakte meg til Nasjonalbibliotekets mikrofilmarkiv.

Kildesøk i mikrofilmarkiv krever et forhåndsbestemt utvalg, av hensyn til den enorme mengden nyhetsstoff som finnes lagret på mikrofilmruller. Jeg tok derfor utgangspunkt i datoen 18. september 1934, som nyheten hadde stått på trykk i *Nordlands Avis*, og forfulgte saken i *Finmarkens Amtstidende* og *Aftenposten*, lagret i mikrofilmarkiv. Dette søket avgrenset jeg en måned før, fra 18. august, og en måned etter, til 18. oktober 1934, hvilket utgjorde et utvalg på tre måneder. Jeg forsøkte å følge saken videre i *Finmarkens Amtstidende*, med sporadiske søk i mikrofilmrullen fra 1935-1937. Her kom jeg over et presseoppslag med en annen vinkling på navnedebatten, som i tillegg, og i sterkere grad, betoner avisens holdning til samene. Det vanligste er å avgrense den type kildetilfang til en eller flere bestemte aviser og gjøre dypdykk innenfor et eller flere bestemte utvalgsperioder. Ved å kvantifisere nyhetsoppslag eller annet bestemt stoff en er ute etter, kan en trekke slutninger ut i fra antall og forekomst gjennom sammenligning (Kjeldstadli 2005:230f). Mitt utvalg er kvalitativt snarere enn kvantitativt, som følge av måten jeg bruker avisen som kilde. Jeg har fokusert på holdninger til samer gjennom skiftende begrepsinnhold og fulgt denne utviklingen over et langt tidsspenn. Det totale avisutvalget har jeg valgt å spre ut både i tid og rom. Avisene *Waren Sardne*, *Nordlands Avis*, *Finmarkens Amtstidende*, *Aftenposten* og *Finnmark Dagblad*, dekker perioden fra 1910 til 1962. Den ene saken fra *Finnmark Dagblad*, som jeg kom over i annen forskningslitteratur, fikk jeg etter henvendelse til avisens hovedkontor i Hammerfest tilsendt en kopi av.

At jeg har valgt ulike aviser fra ulike perioder henger sammen med at det spredte og brede avisutvalget primært er ment å gi både politisk og geografisk bredde, fra venstre til høyre, mellom by og land, fra nord til sør. Ved å vise til avisens funksjon som kilde, kaster jeg lys over fornorskningens politikkens omfang. Målet mitt er å vise hvordan datidens holdninger til samer, gjennom lokale, regionale og riksdekkende aviser, som hverdagslige organ, nådde ut til en stor leserkrets. Dette valget har dessuten etiske aspekter. Jeg har bevisst valgt aviser fra andre deler av fylket og fra andre deler av landet enn Porsanger og Vest-Finnmark, for å flytte fokus fra enkeltgruppers marginalposisjon. Unntaket er den ene lokale saken fra *Finnmark Dagblad*, som innvarsler avslutningen av den prosessen jeg undersøker. Avisutvalget viser hvordan jeg er ute etter mønstre og tendenser i mangfoldet av data, ved at jeg tolker aviser i sammenheng med andre og uavhengige kilder. Kjeldstadli viser til at når en slutter fra flere enkeltobservasjoner til større sammenhenger, går en fra en induktiv tilnærming til forskning. *Hvilke* av mønstrene som trer fram, er forskeren selv aktivt med på å bestemme *hvordan* skal tre fram. Kildeutvalget bygger på et tolkningsmønster som historikeren må stå for, slik Kjeldstadli sier det: "Forbindelsen mellom dataene, den historiske prosessen, må vi konstruere, ut fra en teori som kan redegjøre for innholdet i kildene, men omfatter mer enn kildene sjøl" (Kjeldstadli 2005:214f; 136).

En modell

Det empiriske utvalget bør være relevant for problemstillingen i analysen, i en overensstemmelse mellom teori og empiri. Primærkildene skal i praksis stemme overens med andre fremstillinger av det som er skrevet om emnet fra før (Kaldal 2003:149). I en videreutvikling av kunnskapen på feltet har jeg etablert en teori som strekker seg utover resultater som tidligere forskning viser til, og som likevel skal la seg argumentere ut i fra den samme forskningen. Modellen jeg vil vise til kan ses på som min tolkning av flere mulige, over samme emne. Modellen er en etterligning av den prosessen jeg studerer og hvordan ulike variabler har påvirket hverandre i et system (Kaldal 2003:131). Min måte å skape forståelse og kunnskap på feltet er preget av nye spørsmål i tillegg, og hvordan jeg bruker kildematerialet for å tolke, konstruere og framstille den fortiden jeg undersøker.

Et viktig grep i oppbyggingen av historiske framstillinger er periodiseringen og hvordan historikeren deler inn den tiden som studeres i perioder. Tanken er at delene samvirker i en helhet. Kjeldstadli mener at prinsippet må være en faseinndeling ut fra det fenomenet en studerer: "Hvordan vi deler inn, hva vi går *fra* og går *til* i en framstilling, bestemmer hva fortellingen kommer til å handle om". For å kunne si noe om hvordan en ny fase er inntrådt,

må vi først vise at noe kvalitativt nytt er inntruffet. Det nye må være til stede i tilstrekkelig mengde til å prege helheten, ifølge Kjeldstadli, som viser til at fortiden sjelden har klare bruddpunkter å vise til (Kjeldstadli 2005:222f).

Vendepunktene jeg bruker som markører i min framstilling av fornorskingsprosessen og hvordan jeg tilskriver utviklingen bestemte meningsinnhold og vektlegging, følger den samme historiske linjen som litteraturpresentasjonen i første kapittel. Det betyr at analysen vil faseinndeles i en teoretisk oppbygging som følger den historiske prosessen, som eksempelvis skolepolitikk (Hoëm 1976), språklig fortregning (Aubert 1978), kategorisering av samer (Niemi og Hansen, 2000), identitetshåndtering (Hovland 1996; Nergård 2006) og samisk kunnskapstradisjon (Nergård 2006). Tidsskillene synes vanskelig å definere på andre og mer eksakte måter, men de fanger opp rekkefølgen i samfunnsendringene jeg ønsker å belyse. Jeg organiserer kildematerialet på en måte som fanger opp parallelle strukturer mellom det nasjonale og det lokale. Begivenhetsrekken forklarer både framveksten av fornorskningen og konsekvensene av denne som et forløp i tid, det vil si *diakront*. Sekvensen er i tillegg plausibel i *synkron* eller samtidig kontekst, innenfor en gitt tidsbolk eller den enkelte generasjon. I den totale perioden jeg undersøker, er det rimelig å anta at den ene generasjonen eller den neste opplevde at skolen som fornorskingsarena tvang bort det samiske språket. Disse erfaringene, som ble forsterket av samtidens kategoriseringer av samer i det offentlige rommet, førte til en marginalisering av den samiske identiteten, som ble til del av det samiske fortellings- og fortolkningsfellesskapet, eller de ble fortiet og fortregnet av den enkelte. De logiske sammenhengene mellom bestanddelene i modellen bygger nødvendigvis på en forenkling eller generalisering, der noen egenskaper er utelatt, mens det jeg oppfatter som de mest vesentlige trekkene i fornorskningshistorien, er rendyrket og framhevet. Etter mitt skjønn er omfanget av generaliseringen representativt for ulike generasjoner samer, bosatt i ulike samiske områder.

Modeller kan også forstås metaforisk, der historiske forhold vekker assosiasjoner til organiske prosesser som "vekst", "utvikling" og "død". *Fornorskningen av samene* og visjonen bak denne politikken, "At bringe dem fram til mands modenhet", betoner både tiden som forklaringsfaktor og motivene bak fornorskningen. Jeg bruker aviser som kilde for å vise hvordan offentlige debatter "oppfyller" målet med fornorskningen ved å knytte begreper om hvem samene var til debatten om navneskifte av Finnmark fylke (1903-1930). Disse forhold etterfølges av avisforsider med spørsmål om den samiske kulturen var i ferd med dø ut, men også konstateringer om at den sjøsamiske kulturen var borte (1950-60). Parallelt med avisene viser jeg til andre kilder fra statlig virksomhet om hvordan denne prosessen ble drevet fram.

Oppgavetittelen danner en indre meningssammenheng og kontekst mellom kildebruk og komposisjon. Som et overordnet språklig strategisk og tekstuellet grep, retter den bibelske retorikken i oppgavetittelen seg mot kirkens rolle i fornorskningshistoriens lange tid. Kaldal mener poenget med valg av navn på det en vil framstille er å tilføre det historiske bildet bestemte assosiasjoner og tolkninger – det er det historisk analyse handler om (Kaldal 2003:118).

Poststrukturalisme

Resonnementet mitt bak oppgavetittelen, "At bringe dem fram til mands modenhet", gjenspeiler hvordan makten som ligger i språket er virksomt innenfor en historisk kontekst, som tekst i kontekst. Å tolke historisk materiale som "tekst" er en strategisk analysemåte som dekker flere synsvinkler. Valg av ulike metoder og lese måter gir ulike meningsinnhold ved teksten. Ved å bryte teksten i andre retninger, "mot både forfatteren sine intensjoner og mot det teksten direkte ser ut til å fortelje", slik Kaldal sier det, flyttes blikket fra hva opphavspersonen(e) bak kilden kan ha ment, til hva teksten skaper av mening (Kaldal 2003:103f). Synet på tekster som vev av betydninger, som et materiale kan leses som uttrykk for, kjennetegner poststrukturalismen og den språklige vendingen, *linguistic turn*, som en skjellsettende hendelse i humanistiske fagtradisjoner på 1960-tallet. En snevrere forståelse av poststrukturalismen er språk og tekstteorier utviklet på bakgrunn av eller i forlengelsen av strukturalismen (Glomnes 2005:42f). Der lingvisten Ferdinand de Saussure hadde skilt mellom *langue* og *parole* – språkstruktur og språkpraksis – forlater poststrukturalismen oppfattelsen av språkssystemet som en total og uforanderlig struktur ved å oppløse den skarpe grensen mellom *langue* og *parole* (Jørgensen og Phillips 2006:19).

Poststrukturalismens fanebærere retter søkelyset mot teksten som mening og makt. Foucault, som jeg har introdusert som min teoretiske veiviser, mener at språket som del av en historisk virkelighet – språket i historien – opptrer som en diskurs som eksisterer i kraft av en tekst eller et utsagn med relasjoner til andre nettverk (Jordheim 2001:128). Filosofen Jacques Derrida og hans begrep dekonstruksjon fokuserer på tekstens betydning og dens funksjoner, og på hvordan teksten kan fortolkes med mistenksomhet. Den kritiske lesemetoden kan bidra til å løfte fram skjulte forutsetninger i språkbruken ved å vise hvordan ord og begreper kan romme motsetninger mellom bokstavelig og kulturell mening. Når teksten *gjør* noe annet enn den *sier*, henger det sammen med at språk er makt (Engebretsen 2007:18f).

Som Kaldal påpeker, handler det ikke bare om å lese det som *står i teksten* på nye måter, en må også vektlegge det som *skjer i leseprosessen*. Tolkningen vil alltid spille på andre tekster og det en ellers har av forståelsesrammer å sette det en leser inn i. Under lesningen av historiske tekster møtes horisonter, der nye betydninger og meningsinnhold skapes (Kaldal 2003: 105). Filologen Helge Jordheim mener at innflytelsen fra filosofene Hans-Georg Gadamer og Martin Heidegger dreier den språklige vendingen til en vending mot væren. Fordi språket er noe vi lever i, som vår verden, er "språkets virkelighet av ontologisk, ikke bare historisk karakter" (Jordheim 2001:82).

Diskursanalyse

I innledningen introduserte jeg, med referanser til Foucault, diskursbegrepet som en regelbundet måte å tale om verden på. Jeg vil ut fra denne forståelsen nærme meg diskursbegrepet som en bestemt måte å kategorisere verden på, som en form for språkhandling som er *sosialt* og *historisk* plassert og som står i et dialektisk forhold til andre aspekter av det sosiale. En diskurs både former og omformer sosiale strukturer og prosesser, men avspeiler dem også. En diskursanalyse handler derfor om å studere mening der den oppstår – i språket selv. Av den grunn er teori og metode linket sammen i en diskursanalyse. Diskursanalysen verdsetter dessuten å inndra andre teorier for å gi ulike former for innsikt i et område, noe som bidrar til å styrke analysen. Forutsetningen er at ulike synsvinkler skaper en sammensatt og sammenhengende teoretisk ramme (Jørgensen og Phillips 2006:74; 12).

Språkforskerne Marianne W. Jørgensen og Louise Phillips anbefaler at man i en diskursanalyse installerer en diskursorden som setter rammen for analysen. Begrepet "diskursorden" er lånt fra språkforskeren Norman Fairclough, og kan forstås som et system som både former og formes av spesifikke tilfeller av språkbruk. Den er både struktur og praksis (Jørgensen og Phillips 2006:83). Utgangspunktet er at man har en idé om hva det er den konkrete praksisen reproducerer eller forandrer, altså hvilken struktur den skal analyseres i forhold til. Faircloughs nøkkelord er *intertekstualitet*. Hvordan en tekst refererer til historiens innvirkning på en tekst og til tekstens innvirkning på historien vises i hvordan teksten trekker på tidligere tekster og bidrar til historisk utvikling og forandring. Når eksisterende diskurser trekkes på nye måter skapes forandring, men mulighetene for forandring begrenses ofte av maktrelasjoner. Derfor er det vesentlig å avsløre strukturen bak maktspråket som skaper diskursens regelbundethet (Jørgensen og Phillips 2006:144f; 85).

Som en diskursorden kan *fornorskningen av samene* studeres som en kompleks og motsetningsfylt konfigurasjon av diskurser og genrer innenfor en rekke forskjellige institusjoner. Her påpekes viktigheten av å undersøke diskursordenens materielle og institusjonelle forankring(er). Man må også være oppmerksom på andre diskurser, fra andre diskursordener, hvilke aktører som implementerer "fremmede diskurser" og hvilke konsekvenser det vil få hvis den ene utlegging av virkeligheten aksepteres frem for den andre (Jørgensen og Phillips 2006:147). En diskursorden er et potensielt eller faktisk område for diskursiv konflikt. I dette feltet kan motsetninger, *antagonismer*, oppstå som åpne konflikter mellom ulike diskurser. Antagonismer oppstår der diskursene støter sammen, slik makt henviser til en prinsipiell utelukkelse av andre muligheter i den konkrete konstruksjonen av en bestemt orden. Til gjengjeld kan *hegemoni* forstås som oppløsningen av konflikten, gjennom en forskytning av grensene mellom diskursene. Alta-saken kan forklares som en hegemonisk intervensjon hvor "kraft" gjenoppretter entydigheten. "Kraft" er forskjellig fra "makt", og henviser til en diskurs som oppløser antagonismen ved å dominere alene der det før var konflikt (Jørgensen og Phillips 2006:60f).

I en gitt diskursorden, som *fornorskningen av samene*, blir naturligvis spillet mellom den norske og samiske diskursen et fokuspunkt i analysen. Denne avgrensningen står i forhold til oppgavens formål. Jeg vil derfor unngå en avgrensning av den norske diskursen som en nasjonal diskurs. En slik avgrensning vil være mot oppgavens hensikt, og snarere utvide det analytiske begrepsapparatet til det uhåndterbare og svekke fokus på analysens formål. Jeg ser heller for meg at den nasjonale diskursen kan opptre i den gitte diskursordenen, eller som en diskurs som trekker på andre eksisterende diskurser. Dette valget vil gjøre det lettere å bestemme de tre funksjoner som en diskurs har på subjekts-, samfunns- og strukturnivå, altså en identitetsfunksjon, en relasjonell funksjon, og en representasjonsmessig funksjon.

Det å skape samfunnet på en bestemt måte, ved å utelukke andre mulige måter, tjener de politiske filosofene Ernesto Laclau og Chantal Mouffes diskursteori. På alle tre nivåene, subjekt, samfunn og struktur, kan diskurs forstås som fremherskende sosiale systemer som konstituerer seg i forhold til det som den utelukker. Det betyr ikke at diskurser er lukkede enheter – diskursen omformes nettopp i kontakt med andre diskurser. Forandringer i tankesystemer er trege kollektive prosesser som oftest er begrenset av maktrelasjoner gjennom språkbruk. Den konkrete språkbruken kan forandre de enkelte diskurser, og dermed den sosiale og kulturelle omverden (Jørgensen og Phillips 2006:47; 164f; 15).

Språket blir dermed stående som fellesnevner og analytisk implikasjon til virkelighetsforståelse. Jørgensen og Phillips sier: "Ved hjelp af sproget skaber vi

repræsentationer af virkeligheten, som aldrig bare er afspejlinger af en allerede eksisterende virkelighet – repræsentationerne er med til at skabe den". Liksom språkets struktur aldri er helt fastlagt, er også samfunn og identiteter flytende og foranderlige størrelser. Dette sosialkonstruktivistiske synet er anti-essensialistisk, fordi det avfeier et hvert deterministisk syn på at identiteten er gitt og at folk har indre essenser, det vil si et sett ekte og stabile eller autentiske karakteristika (Jørgensen og Phillips 2006:17; 14).

Etiske aspekter

Utfordringen som ligger i behovet for kunnskapsproduksjon om fornorskningens årsaker og konsekvenser dreier seg om å forstå, forklare og fremstille temaet ut i fra et forskningsperspektiv som er forenlig med samenes egen historie og erfaringer. Ettersom fornorskingsperioden er tabubelagt og forbundet med skam blant mange samer mener Minde at forskningen støter på en rekke problemer og etiske dilemmaer, ikke bare med hensyn til innsamling av materiale, men også til bruken, og dermed forskningens formidling av dette materialet (Minde 2005:10).

Hvordan kan jeg bidra med kunnskap på et sensitivt felt, uten å legge sten til byrden? Jeg har så langt argumentert for hvordan jeg som kulturhistoriker, i dialog med andre fagtradisjoner, kan anvende det empiriske materialet på en slik måte som står i et balansert forhold til menneskene som bar og fremdeles bærer tapet av sitt egenverd. Denne erkjennelsen rører ved det som Kaldal mener enhver historiker bør bygge sin historieforståelse på: "Å sette seg inn i ein historisk og fortidig kontekst så godt at den står fram nærmast *som eins eiga* erfaringsverd" (Kaldal 2003:79). Kontekstualiseringen av "ens egen erfaringsverden" åpner for en synliggjøring av mitt eget ståsted i forskningen, hvorfra etiske hensyn regulerer alle faser i forskningsforløpet. Det å forske i egen kultur, i lokalsamfunnet hvor jeg er født og oppvokst, betyr at man er innenfor sitt forskningsfelt. Ettersom min forskning bygger på en arkivstudie mener jeg "egen erfaringsverden" som en metodisk implikasjon står i relasjon til oppgavens problemstilling og analysens rekkevidde i tid og rom. Som metodisk virkemiddel er argumentasjonen for studier i egen kultur ikke uten videre uproblematisk. Studier i eget samfunn kan lede til at en tar det for gitt at andre mennesker deler de samme kulturelle og etiske kategorier som en selv. Det samiske samfunnet, så vel som lokalsamfunnet som "fokusgruppe", representerer i fortid og nåtid en uvanlig heterogenitet. Spørsmålet om representasjon blir et etisk viktig spørsmål. Det kulturelle mangfoldet i samiske samfunn bygger på motsetninger og konflikter, variasjon og

likhet. Å redegjøre for motsetningene og hva de kan tenkes å bunne i, blir et spørsmål om forskerens argumentasjon er representativ, for hvem og i hvilken skala? I min tolkning av motivene bak forforskningen og konsekvensene av disse, finner jeg en fellesnevner i det samiske språket som kulturell kategori – språket som analytisk implikasjon til virkelighetsforståelse – som jeg mener er representativt for lokalsamfunnet og samiske samfunn generelt i den perioden jeg undersøker.

Språkforskeren Tove Bull problematiserer etnisitet som kriterium for å avgrense et forskningsfelt. Hun viser til samfunnsviteren Geir Grenersen, som fra sitt ståsted har sett på forforskingspolitikkenes menneskesyn som noe forstyrrende og plagsomt, ubehagelig og tvetydig, i relasjon til begrepet "samisk forskning". Begrepet "samisk forskning" konnoterer noe kompensatorisk – som "norsk forskning" ikke gjør. Det gjør samisk forskning til et svært komplekst begrep, som ifølge Bull kan stille flere og nye forskningsetiske krav, utover det som forskere generelt må forholde seg til, som noe situert og kontekstuellet (Bull 2002:8f; 18). Sosialantropologen Trond Thuen refererer arkeologen Knut Odner, som mener at en innenfra og nedenfra tilnærming til det samiske samfunn kan komme inn som et viktig korrektiv til forestillinger om medlemskap i en felles samisk nasjon. Som sådan representerer lokalsamfunnet kun seg selv. Samtidig må en være bevisst på at "det samiske samfunn" eller "samekulturen" ikke omslutes av romlige klare grenser (Thuen 2003:145). Thuen viser til at den samiske forskerens kodeforståelse og kognitive nærhet til det samiske må etableres på en todelt læringsprosess. Evnen til analytisk distansering forutsetter at "den samiske forskeren vil måtte være en fremmed, relativt sett, også i det samiske samfunn når han/hun beveger seg utenfor den sammenhengen der den primære sosialiseringen har funnet sted". Forskerens legitimitet til å drive forskning "hjemme", dreier seg til syvende og sist om kvaliteten i mellommenneskelige relasjoner, som forskere "innenfra" eller "utenfra" uansett må tilstrebe seg (Thuen 2003:149f). Derfor blir antropologiens teorier og metoder retningsgivende for hvordan jeg posisjonerer meg i forhold til forskningsfeltet og de menneskene jeg involverer i feltet.

Det foreliggende arkivmaterialet volder i utgangspunktet mindre problemer. Materialet inneholder verken sensitive eller taushetsbelagte opplysninger. Min undersøkelse bygger på åpne arkiv, tilgjengelige for allmennheten flest, uten restriktive regler for tilgang. De etiske spørsmålene reiser seg derimot i måten jeg bruker kildene på. Av den grunn avstår jeg fra å bruke fotografier som visuelle kilder, tross dette rike kildetilfanget. Jeg tillater meg likevel å tolke den visuelle semiotikkens egenskaper i språkform (Jørgensen og Phillips 2006:73). Medieanalytikerne og juristen Jon Bing mener at selv om bilder kan ha aktuell og allmenn

interesse, eller at avbildningen av personen er mindre viktig enn hovedinnholdet i bildet, kan bruk av bilder være problematisk. Det gjelder spesielt ved dokumentasjon av levemåten til stigmatiserte grupper (Bing 1998:209). I arkivmaterialet er det kroppslige og språklige uttrykket til fortidens mennesker "frosset". Desto større ansvar hviler på min tolkning av det historiske materialet, og hvordan jeg framprovoserer handlinger og dialoger i kildene for å oppnå innsikt i både materielle og sosiale relasjoner i fortiden. Kulturhistorikeren Terje Planke mener at forskeren i sin tolkning av gamle kilder initierer kilden på lignende vis som forskeren som skaper kilder under intervjusituasjonen med informanten (Planke 2005:204). Jeg har på den måten fått ta del i særegne livserfaringer til mennesker som for folk flest har vært ukjent eller skjult fordi de hører fortiden til. For å låne sosiologen Bjørn Hvindens ord om etiske aspekter ved minoritetsforskning: "Forskeren har dermed fått en unik mulighet til å klargjøre sammenhenger mellom den enkeltes livserfaringer og overordnede trekk ved offisiell norsk politikk i den aktuelle perioden" (Hvinden 2002:150). Jeg tolker dette til å gjelde dem som har etterlatt sine avtrykk i kildematerialet, og dem som gir et uttrykk til samiske samfunn i dag. Jeg skriver et folk inn i en historie som minner mange om en fortid de regner seg ferdige med, eller som av andre er fortrent i minnet. Mine spørsmålsstillinger til fortiden kan framkalle sensitive og eksistensielle tema i nåtiden, slik fornorskningens politikkens kategorisering av samer som en "underlegen rase" blant mange har skapt problemer med å bestemme sin identitetsmessige bakgrunn eller tilhørighet. Kildene står for meg som en type informanter der anonymiseringskravet i hvert enkelt tilfelle må vurderes som en grunnleggende etisk forpliktelse. Det gjelder ikke-offentlige personer hvis navn er nevnt i kildene. Kulturhistorikeren Knut Aukrust mener at lojalitet er den sterkeste forpliktelsen vi har overfor informantene (Aukrust 2005:238). Det gjelder også i måten jeg bruker kildene på og hvordan jeg framstiller fortiden.

Endelig retter den etiske forpliktelsen seg mot samfunnet i dag. Kunnskapen om fortiden åpner for en forståelse av nåtiden. Forskningens praktiske betydning handler om å oversette historisk kunnskap og forskningens begrepsverden til den samiske befolkningens sosiale og kulturelle erfaringsverden. Aukrust sier at "en viktig side ved prosjektets tilbakeføring burde være å gi feltet økt innsikt, styrke deres selvfølelse og skape bedre vilkår og livsmuligheter for sårbare og undertrykte grupper". Det ligger en forpliktelse i ethvert forskningsprosjekt om å tilbakeføre resultatene til deltakerne i en forståelig og forsvarlig form (Aukrust 2005:239). Som sådan er mitt prosjekt begrenset i forhold til en stor og mangfoldig virkelighet, og i forhold til andre menneskers kunnskaper og erfaringer. Når det er sagt, er jeg enig med journalistene og medieforskerne Elisabeth Eide og Anne Hege Simonsen, som

mener at "gevinsten ved å gjøre fortidens taushet hørbar er større enn å forbigå den i stillhet" (Eide og Simonsen 2007:14f). Det etiske ansvaret omfatter alle leddene i forskningen, fra temavalg, situasjon, gruppe som skal studeres, hvordan ulike metoder kan eller bør benyttes, analyse, tilbakeføring, til redegjørelse for resultater (Widerberg 2005:165). Disse refleksjonene skal være med på å sikre kvaliteten på forskningen.

Sammendrag

Forskningsopplegg skal, og bør, samsvare med oppgavens problemstilling og teoretiske utgangspunkt. Sammenhengen mellom teori og konkret forskningspraksis innebærer at jeg velger metode(r) som bekrefter teorien. At jeg velger å utføre en diskursanalyse, og dermed påvise spenninger og motsetninger mellom motstridende diskurser, skal bidra til å bekrefte min teori om hvordan og hvorfor *fornorskningen av samene* var motivert ut i fra religiøs tro. Min understreking av den samiske kulturen som en muntlig kultur og grunnleggende språklig virkelighet er det kvalitative leddet som knytter ontologien til epistemologien. Den samiske kulturens *vesen* er en forutsetning for hvordan jeg kan frambringe kunnskap om den. Ved å flytte maktperspektivet fra sentrum til periferi, har jeg funnet kritiske innfallsvinkler til tidligere forskning, hvorfra jeg begrunner mitt prosjekt og stiller nye spørsmål til fortiden. Jeg har trukket de historiske linjene tilbake til 1700-tallets kristenmisjonering av samene, fordi jeg vil se motivene bak fornorskningspolitikken i sammenheng med misjonstiden.

Modellen jeg har utarbeidet som utgangspunkt for analysen, viser hvordan historisk metode som en forklarende metode uttrykker sammenhenger og helheter i det empiriske materialet. Modellen er en konstruksjon der ingen og alle kan kjenne seg igjen. Hensikten med modellen er å abstrahere ut det vesentligste i et fenomen, for å løfte fram essensen i fenomenet. Modellen åpner for hva man ønsker å få sagt, og hva man kan si av etiske grunner (Widerberg 2005:124f).

I analysen i neste kapittel vil jeg dokumentere for de teoretiske drøftningene som jeg så langt i oppgaven har presentert. Her vil den hermeneutiske og fortolkende metoden være en sentral innfallsvinkel til kildene. Utover på forhånd fastsatte teoretiske forståelsesmåter, vil den empirinære tilnæringsmåten åpne for andre tolkninger i tillegg. Kombinasjonen av en teorinær og empirinær tilnæringsmåte er selvsagt i en eksplorativ studie (Widerberg 2005:127). Historikeren skal ikke bare forklare endringer, men også forstå tankeprosessene innenfor de historiske prosessene, gjennom å tolke meningene bak hensikten, målet og motivet hos de handlende menneskene i historien (Kjeldstadli 2005:122).

4. Fornorskningen av samene

Historisk analyse handler ikke først og fremst om fortiden, men om samtiden. I enhver undersøkelse må en bestemme når samtiden har sin begynnelse. "Samtidens ontologi" – hvordan vårt minne konstitueres og hva som blir til historie – er utgangspunktet for Foucaults genealogiske metode. I kombinasjon med arkeologiske metode, oppfordrer Foucault til å "grave ut vår egen kultur", med spørsmål om hvor lenge samtiden har pågått, hvordan den har blitt til, og hvilke hendelser som har vært avgjørende. For å forklare samtidens ontologi, må vi finne bruddene og forandringene som skiller en tid fra en annen. Hvis ikke, anvender vi bare historien som en kulisse og fraskriver oss mulighetene for å forklare og forstå (Svensson 1996:108; 125f).

Ut i fra denne erkjennelsen vil jeg undersøke fortiden som noe "fremmed" og "annerledes", istedenfor å se på fortiden som et begripelig "før". Det analytiske begrepet *diskurs* kan i videste mening legges oppå misjonstiden og fornorskingsperioden som én samtid som peker mot den samme framtid. Problemstillingens avgrensning, 1880 til 1980, forutsetter en samfunnsorden hvor gamle normer og nye ideer lever side om side. Jeg vil derfor først redegjøre for sosiologen Anthony Giddens' definisjon av samfunn (1997), for å klargjøre hvordan mine tolkninger av de tre undersøkelsesenheter; lokalsamfunnet, moderne institusjoner og aviser, faller innenfor rammen av samfunnsmessig aktivitet i "tid og rom".

Fornorskningen av samene avspeiler en orden som etableres på framtidsvisjoner, og som forutsetter at fortiden i sin ytterste konsekvens ekskluderes. Analysen vil deles opp i tre hovedkapitler som fanger opp det historiske forløpet som sekvenser av menneskelige handlinger som peker mot et mål. Den første perioden, 1880-1903, kjennetegner Porsanger som et tradisjonelt sjøsamisk samfunn hvor samene var i majoritet mot den mindretallige norske overklassen. Den neste perioden, 1903-1950, innebærer en forvandling av det samiske samfunnet til et samfunn hvor samer utelukkes. Den siste perioden, 1950-1980, stiller spørsmål om hvordan visjonen om et samisk samfunn "uten" samer lot seg oppfylle, og med hvilke konsekvenser. I samtlige perioder vil hovedmålet mitt være å undersøke metoder for religionsundertrykkelse og konsekvensene av disse. Eksempelvis kan offentlighetens definisjoner av samer og avisdebatter om hvem samene var, parallelt med lokalbefolkningens tolkninger av sine omgivelser, analyseres som språkpraksiser som opprettholder og viderefører 1700-tallets religionsdiskurs.

Orden i tid og rom

Giddens definerer samfunn som "sosiale systemer som binder sammen tid og rom". Han skiller mellom førmoderne og moderne samfunn i *utstrekningen av tid og rom*. I førmoderne samfunn faller rom og sted sammen ettersom befolkningen i de fleste henseender er dominert av "nærvær" – av lokaliserte aktiviteter. Med modernitetens framvekst frakobles rommet fra stedet og skaper forbindelser mellom "fraværende" andre. Med "fraværende andre" mener Giddens *ekspertsystemer*, og hvordan mennesket gjennom sitt dagligliv involveres i "systemer av teknisk art eller faglig ekspertise som organiserer store områder av det materielle og sosiale miljøet vi lever i". I moderne samfunn organiseres tid og rom på en slik måte at de forbinder "nærvær og fravær" (Giddens 1997:19; 22; 27f). Bruddene som skiller moderne samfunnsformer fra de tradisjonelle kjennetegnes ved *endringstempo*, som følge av teknologiutvikling, dernest *endringenes rekkevidde*, noe globaliseringen er et godt bilde på. Endelig manifesterer *moderne institusjoners indre natur* en sosial orden bygget på helt andre prinsipper enn tradisjonelle samfunnsformer (Giddens 1997:14).

Giddens' avgrensning av samfunn som "orden i tid og rom" gir visse bilder på hvordan lokalsamfunnet formes og påvirkes av moderne institusjoner og aviser som "ekspertsystemer" og "fraværende" andre. Giddens påpeker at det ikke bør trekkes for skarpe skiller mellom modernitet og tradisjon. Til tross for at de livsformer som moderniteten har frembrakt har "revet oss bort fra *alle* tradisjonelle former for sosial orden", dreier historien seg om både kontinuitet og brudd som en dialektikk mellom det tradisjonelle og det moderne (Giddens 1997:13). Mer spesifikt knytter kulturhistorikeren Liv Emma Thorsen begrepet "sosiale usamtidigheter" til mentalitetshistorikeren Jacques Le Goff (1978) i hvordan "mentalitetenes usamtidighet" lar seg påvise ved å sammenligne ulike gruppers eller ulike kjønns verdisystemer innenfor samme tidsperiode (Thorsen 1994:20).

Jeg er ute etter å tolke hvordan den samiske og den kristne virkelighetsforståelsen har eksistert side om side som parallelle "mentaliteter" og "sosiale usamtidigheter". Historieforståelse bygger på å tolke sammenhenger i tid og rom, der også historikerens møte med gamle tekster er et møte mellom to verdener. Når leseren står overfor noe fremmed, i sitt konkrete møte med teksten, tar vedkommende med seg sin egen forståelseshorisont. Våre egne konvensjoner og vaner blir retningsgivende for lesningen, og av samme grunn kan vi møte problemer med å forstå tekster som er fjerne i tid og kultur. På den måten kan hermeneutikken som tolkningslære bidra med å forstå tekster, verden og hverandre (Glomnes 2005:107ff). Gadamer viser at i møte med noe nytt og ukjent skjer en

horisontsammensmelting. Det betyr ikke at vi overflyttes til fortidige og fremmede verdener. Gadamer sier: "Tværtimod er forståelse alltid den process, hvor horisonter, der formodes at eksistere for sig selv, smelter sammen" (Gadamer 2007:291). Horisontsammensmeltingen kan forklares som en "hermeneutisk situasjon" hvor værenshorisonten til den overleverte teksten møtes med historikerens værenshorisont. Når ny forståelse og erkjennelse er oppnådd, skjer det en værensførøkelse som skaper en tredje tolkningshorisont. En horisont er synsfeltet som omfatter og omslutter alt det som er synlig fra et bestemt punkt. "Å ha horisont" betyr at man ikke er begrenset til det nære, men å kunne se ut over det (Gadamer 2007:288).

Den første av alle hermeneutiske betingelser er fortolkerens forutforståelse eller *fordommer som forståelsesbetingelser*. Denne betydningen bygger på valg av forskningstema, interessen for å undersøke det, samt oppnåelsen av en ny problemstilling (Gadamer 2007:269). I bevisstheten omkring vår egen forutinntatthet bør vi samtidig være oppmerksom på tekstens annerledeshet og beskytte teksten mot misforståelser. Den historiske bevisstheten handler om å hensette seg i en fortidig situasjon, å lære den andres horisont å kjenne, for at overleveringens mening skal bli forståelig for oss (Gadamer 2007:289). Teksten må integreres i og forstås gjennom den samme tradisjonsformidling som fortolkeren selv er del av, nåtiden. Spørsmålene som teksten stiller oss, stiller våre meninger åpne. For å kunne svare på disse, må vi selv stille spørsmål som den historiske teksten er svaret på. Gadamer påpeker at rekonstruerte spørsmål aldri kan befinne seg i sin opprinnelige horisont. Fortolkning betyr nettopp å finne det rette språk og bringe sine egne begreper i spill, slik at tekstens mening virkelig kan komme til å tale til oss (Gadamer 2007:354f; 375).

Tolkning og forståelse skapes fordi vi lever etter det som skjedde. I kravet om korrespondanse mellom kildebruk og framstilling viser Kaldal til at den historiske tolkningen tilfører forståelse, mening og sammenheng utover det som kan leses ut av kildene alene: "For *det* står ikkje skrive i kjeldene, men i den historiske forteljinga *vi* skaper om det som skjedde" (Kaldal 2003:63f).

”Finnmark er en eventyrverden” 1880-1903

Når mennesker med ulik alder, kjønn og etnisk bakgrunn, fra ulike samfunnslag og deler av landet til ulike tider har formidlet det samme bildet av samme tid og sted, burde meningen med de velpolerte framstillingene være nokså klar – at virkeligheten var slik. Uavhengige av hverandre skulle budskapet deres virke utad i forhold til et publikum, og gi en helstøpt versjon av dette samfunnet som enhetlig og fast – til samfunnets beste.

Snarere enn å stille seg mistenksom til slike konsistente framstillinger, fordi de neppe kan være "sanne", mener Slettan at det fra en kulturhistorisk innfallsvinkel blir "et poeng at også slike fortellinger uttrykker noe sant" (Slettan 1999:97). Det er hva fortellinger handler om tematisk, men også hva som utelates og hvilken mening som tillegges forholdene som beskrives, som er "sant". Å følge disse strukturene i en tekst åpner for en inngang til norm- og verdifellesskapet som fortelleren er del av, men det problematiserer også minnet som en *aktiv prosess* og minnet som "forestillingen om det opplevde" (Slettan 1999:66). Slettan viser til historikeren Jorma Kalela som skiller mellom "den narrative hendelsen" og "den konkrete hendelsen", der den første refererer til den andre. Den narrative hendelsen er i seg selv en konstruksjon produsert ved hjelp av minnet. Historikeren er interessert i den narrative konstruksjonen, fordi den forteller noe om hvordan den enkelte forholder seg til sine sosiale og kulturelle omgivelser, og fordi den narrative konstruksjonen endrer seg i takt med livserfaringer og kulturelle endringer i samfunnet omkring oss (Slettan 1999:95). Det betyr at tolkningsprosesser både på kort og lang sikt påvirker måten å fortelle på. Mer eksakt handler det om hvordan minnet ikke bare reduseres av tidens tann, men også vokser med tiden (Kaldal 2003:99). Det å skjønne fortiden i lyse farger kan ofte være et uttrykk for at det er samtiden som er problematisk.

Traderingen av det førmoderne og flerkulturelle Porsanger er et eksempel på dette. Bygdefolket hadde holdt fortellingen varm i flere generasjoner da Richard Bergh på 1960-tallet samlet den muntlige overleveringen mellom to permer, i *Tro og Trolldom. Folkeminner fra Porsanger* (1968/1981). Jeg har valgt fortellingen som døråpner til en fjern fortid. Fortellingen tjener som utgangspunkt for analysen, og som historisk bakteppe for den samfunnsendringen som finner sted under fornorskningsperioden. Fortellingen har mytisk karakter, nærmest som en gullaldermyte om den gang alt var tett, nært og varmt:

På det forblåste Kistrandnesset midt i fjorden ligger den hvite kirken. Den blå fjorden på den ene siden, en stor slette, og innenfor ligger med småvokst bjerkeskog. Her holder prest og lensmann til. Sammen med handelsmennene i fjorden, nessekongene, danner de den norske overklasse. Men

langs den milevide fjorden ligger der spredt små steder. Her bor den samisktalende befolkningen. I gammefjøset har de sauer og en ku. Innerst i fjorden der elvene Lakselv, Brennelv og Børselv faller ut i Porsanger, har innflyttere fra Finland slått seg ned. De taler sitt språk. Om sommeren seiler de russiske pomorer inn i fjorden og bytter til seg fisk. Da spiser folk mat av russemel. Never til hustakene og hamp til garn får de også av russerne. Kistrand er hovedstedet. Her samles folk to ganger i året, Sankthans og Mikeli. Da er det liv og røre på stedet. Ottringene kommer seilende fra hele fjorden og blir dratt på land på nesset. Da feires brylluper og da døpes barn. De tar ned seilet av båtene og setter dem opp som telt. Mange tar inn i almuestuen. Der er to rom på loftet. I det ene tar de samiske inn, i det andre folk fra Lakselv og Børselv. Da kommer brennevinet fram, og da går det vilt for seg. To ganger i måneden kommer dampskipet, hamburgeren, inn fjorden og legger til kaia i Kolvik. Her hos handelsmannen Bye losses og lastes det. Herfra går om vinteren hestesledene med varer innover til stedet Lakselv og videre oppover den frosne elven. Forbi Skoganvarre, forbi Lavkavann og Nattvann, innover vidda til det fjerne stedet Karasjok. Og så samme vei tilbake igjen med kjøtt. Det ringler i dombjeller der hesteraidene drar fram. I Lakselv der de finske innflytterne bor spredt langs den fiskerike elven, planlegges en kirke på Smørstad. Men hver sommer kommer Peiar-Kirsti fra Karasjok. Hun skal til en hule i Kjæs og dyrke *sin* gud. Og i Brennelvdalen har trollkvinnen Ollin-Anna slått seg ned. Her og der reker en gankar. Finnmark er en eventyrverden (Bergh 1981:127f).

"Eventyrverdenen" er strukturert rundt det flerkulturelle som tema i måten fortellingen bygger på en rekke motsetningsfylte kulturmøter mellom folk og elite, individ og kollektiv, lek og lærd, periferi og sentrum, lokal og nasjonal, natur og kultur, rural og urban, fattig og rik, godt og ondt, rett og galt, folketro og gudstro, magi og religion, avmakt og makt, for å nevne noen. Det er i forhold til disse mønstrene at tekstens mening og budskap kan avdekkes, og fakta kan forstås. De asymmetriske motsatspartene gjør seg gjeldende først og fremst mellom den norske overklassen og allmuen, ikke mellom pomorene (russerne) og allmuen. Før jeg går inn på de ulike kulturmøtene, vil jeg ut i fra en liten kildekritisk detalj tidspunktfeste fortellingens innhold med en samtidig kilde. Den planlagte kirken på Smørstad, Lakselv kirke, ble reist i 1865. I *Ministerialbog for Kistrands Præstegjeld i Vestfinmarkens Provsti 1860-1874*, har daværende sogneprest i Kistrand, Christian Kaurin, notert følgende i "Dagsregister over geistlige Embedsforretninger" for 1865: "Den 2^{den} Oktober indviede jeg som Konst. Provst paa H.H. Biskopens vegne Laxelvns Kapelkirke".

Årstallet 1865 betyr nødvendigvis ikke at fortellingen som kilde faller utenfor perioden (1880-1903) som denne delen av analysen omfatter. I måten lokalbefolkningen har erindret fortiden på, mener jeg at hovedinnholdet i kilden er representativt for det jeg ønsker å belyse ved denne perioden. Fortellingen er organisert rundt et grunntema som setter skiller mellom en tid og en annen. At episodene ikke er plassert i rekkefølge på tidsaksen, men som sykliske og gjentakende begivenheter, viser at fortellerformen er del av en førmoderne tidsoppfatning. Giddens mener tidsregningen i førmoderne samfunn var knyttet til sosio-romlige merker: "Når" var alltid knyttet til "hvor" eller til regelmessige naturlige hendelser. I førmoderne samfunn faller rom og sted for en stor del sammen ved at befolkningen gjennom lokaliserte aktiviteter er dominert av *nærvær* og ansikt-til-ansikt relasjoner (Giddens 1997:21f). Nå er det

ikke kontakten med russerne jeg er ute etter å forstå, slik pomorhandelen både i Nord-Norge og i Kvitsjøområdet i ettertid er tegnet i lyse farger (Niemi 1992:10). Snarere er det hvordan fortellingen utelukker det norske nærværet i lokalsamfunnet som jeg mener kan åpne for den kulturelle sfæren som fortellingen er et produkt av. Det er hvordan myten organiserer det sosiale rommet som sier noe om hvordan identiteten etableres relasjonelt i forhold til noe man ikke er. For å finne ut hvilke ulike virkelighetsoppfattelser som står på spill, vil jeg lokalisere hvor konfliktlinjene har stått i motsetning til hverandre.

Kirkestedet Kistrand

I fortellingen er den norske minoriteten i Kistrand avsondret som en statisk maktenhet fra lokalsamfunnets tidsrytme. Den samiske bygda Karasjok representerer det andre ytterpunktet, omtalt som et "fjernt" sted, innenfor "vidda". Midt i mellom ytterpunktene, i begivenhetenes sentrum, dominerte den flerkulturelle allmuen som en dynamisk og grenseoverskridende enhet. De ikke-bofaste, Peiar-Kirsti, Ollin-Anna og gankarene, befant seg langt unna maktsentret, streifende ute i periferien. De var ikke å regne for verken "avvik" eller "fremmede", men tilhørte innsiden av både kunnskapen og ordenen i lokalsamfunnet som et normativt fellesskap. Statsviteren Thorvald Sirnes viser til at normativiteten bygger på en meningsdimensjon som vokser ut av større eller mindre kulturelle kosmologier. Normativiteten er en "treg materie" som har en overskridende verdi, både kognitivt, moralsk og følelsesmessig, som individet er sosialisert inn i, og som får verden til å fremstå på en selvsagt måte (Sirnes 2006:120f). Normativiteten sammenfaller med Giddens' teorier om stedet, slekten, religiøse kosmologier og tradisjon som tillitskontekster i førmoderne samfunn. Giddens ser på lokalsamfunnet som "et *sted* som skaper et velkjent miljø". Det lokale stedet er omdreiningspunktet for, og bidrar til, ontologisk sikkerhet, der de sammenvevde sosiale relasjonene som følge av romlig nærhet er stabile over tid (Giddens 1997:77f).

Ut i fra disse perspektivene kan en i fortellingen lese hvordan sjøsamene har tilpasset seg kulturimpulser utenfra, uten å gi avkall på egne verdier. Et eksempel er pomorhandelen. Et annet er aktivitetene som fant sted i Kistrand under de tradisjonelle merkedagene Sankthans og Mikeli. Reisene ut til kirken i fjordgapet var en kollektiv handling som styrket båndene til slekten, tradisjonen og lokalsamfunnet som helhet. Tiden var intimt bundet til naturens syklus. Veien fra alterringen til handelsmannens brennevinsutsalg var heller kort, når livsoverganger først skulle markeres og hverdagsslitet for en stakket stund var lagt til side. Deretter forlot man stedet i flokk og følge. De etniske, språklige og bosettingsmessige grensene mellom samer og kvener, som symbolsk lot seg vedlikeholde i allmuestuens to

loftsrom på kirkestedet, bærer ikke preg av kulturkonflikter. Denne "romlige" nærheten signaliserer snarere et verdi- og interessefellesskap som forsterket allmuens avstand til den norske overklassen på stedet. Klassemotsetningene hadde vært der fra første stund, forankret til kirken som en overlokal institusjon på stedet. Etter Knud Leems beskrivelser bærer stedet navn etter kirken som ble reist på stedet i 1718 (Hanssen 1986:161).

Det er strukturene i denne maktkonstellasjonen som i fortellingen opprettholdes som motsetninger mellom nordmenn og samer. Traderingen av Kistrand som norsk maktsenter har fungert som et moralsk våpen for å avskille de som er annerledes. Fortellingen spiller på sosiale og kognitive krefter for hva som er rett og galt, godt og ondt, og viser hvordan den sjøsamiske fortellertradisjonen har tjent kollektivets samvittighet. Makten er innskrevet i måten lokalsamfunnet er framstilt på som en harmonisk enhet, der de motsetningsfylte og binære opposisjonene ligger til grunn for det hierarkiske oppbygde samfunnet. Det er disse maktrelasjonene som er vesentlig å utforske, tatt i betraktning at fortellingen ble tradert over flere mannsaldere. Sannsynligvis ble det satt en historisk sluttstrek for denne tradisjonen med Richard Berghs eldre informanter, som siste slektsledd som holdt fortellingen i live.

Fornorskningsperioden

Mennesker er foranderlige historiske subjekter som antar ulike egenskaper avhengig av hvilket samfunn vedkommende befinner seg i (Svensson 1996:119) Fornorskningsperioden handler om hvilken virkelighet man har tilgang til, om man befinner seg i det samiske eller i det norske verdifellesskapet. Sett under ett, handler det om en tid da moderne ideer forvandles til hverdagslige normer.

Etter Mindes faseinndeling av fornorskningsperioden, dekker både "Overgangsfasen 1850-1870" og "Konsolideringsfasen 1870-1905", den perioden som kildematerialet bærer spor etter. Mens man i den første fasen gikk bort fra det romantiske synet på morsmålets verdi, med støtte i "Finnefondet" som et økonomisk og opplysningsmessig program for fornorskning, innebar den neste fasen at metodene, strategien og omfanget av fornorskningspolitikken ble kraftig innskjerpet (Minde 2005:11ff). Foucault benevner den type maktutøvelse for *governmentality*, som Svensson oversetter til styringsmekanismer. Begrepet dekker alle de teknikker og subtile mekanismer som styrer og former et individ, og som også styrer på samfunnsplan. Senere i oppgaven vil jeg introdusere et mer spesifikt maktbegrep fra Foucault som tjener oppgavens formål. Det er i måten individet disiplinere seg i forhold til bestemte kunnskapsformer og tankemønstre at Foucault mener at makten bør analyseres som om den utvikler seg nedenfra og opp (Svensson 1996:118).

For å danne seg en oppfatning av hvordan individet underordnet seg i eget samfunn, eller hvordan diskurser fungerer normaliserende og disiplinerende, det vil si konstruerende på subjektet, mener Svensson at en må ha kunnskap om andre mennesker og andre samfunn. Det rekkes ikke å beskrive en identitet, en kultur eller en sivilisasjon innenfra. For at virkeligheten ikke skal bli utydelig, men vise seg, må den også analyseres utenfra i forholdet til "den andre". Det er i måten mennesker underordnes på, at man kan få kunnskap om hvordan den kulturelle identiteten skapes, videreføres og vedlikeholdes som en sosial konstruksjon (Svensson 1996:114; 118).

Jeg vil derfor gå inn på det norske nærværet i lokalsamfunnet, den geistlige fortrinnsvis, for å undersøke hvilke relasjoner som er mulige mellom kunnskap og makt. Kildene etter den kvinnelige norske eliten kan tolkes på flere måter for å svare på ovennevnte forhold, noe som kan belyses med Kaldals spørsmål: "Kva forhold har det vore mellom framstillaren, framstillinga og det ho gir seg ut for å framstille?" (Kaldal 2003:86). For det første impliserer skriftkulturens forrang for skriftløse kulturer en underordning, noe som betyr at det var elitens forestillinger av samene som ble videreført og vedlikeholdt i det offentlige rommet i den perioden jeg undersøker. For det andre målbærer kildene møter med samer som skjedde mellom tretti og femti år *før* memoarene ble skrevet og spredd ut i det offentlige rom i begynnelsen av 1900-tallet. Leseren, eller det norske samfunnet, mottok ikke et *samtidig* og tidsriktig bilde av samene og den samiske kulturen. Dette i en tid da samiske samfunn på mange områder faktisk hadde langt bedre materielle vilkår enn mange norske bygdesamfunn. For det tredje og det siste, må det tas hensyn til at kvinnes memoarer kan ha vært motivert ut i fra samtidens underordning av samene. Det var et tidstypisk trekk for borgerskapets kvinner som "samfunnsmødre" å sympatisere med lavere sjikt. Kulturhistorikeren Tone Hellesund mener at det lå et revolusjonært potensial i tanken om samfunnsmoderskapet – som samfunnsmødre kunne kvinnene forandre verden (Hellesund 2003:123).

Natur og kultur

For kvinner som ikke hadde til vane å uttale seg offentlig, lå det et visst frigjøringspotensial i ukebladet *Urd* ved inngangen til 1900-tallet. Bladets leserkrets sympatiserte ikke nødvendigvis med kvinnesaken, men befant seg vel i den separate kvinneoffentligheten (Hellesund 2003:131). Den 24. februar og 3. mars 1900, trykket *Urd* føljetongen "En Prestefrues oplevelser i Finmarken", signert O. K. Prestefruen bak disse initialene var Ovidia Keyser. Hun skrev i bladet om sin tid som prestefru i Kistrand. Den gang var det kun prest og handelsmann som holdt til på stedet. Hennes ektemann, sogneprest Christian Kaurin,

hadde lært seg samisk og tjente som ambulerende prest i Kistrand, Karasjok og Kjelvik (nåværende Nordkapp kommune) fra 1860 til 1867. For trebarnsmoren var det de spennende reisene mellom prestegjeldene som skulle komme inn som "En Afveksling i Ensomheden" på prestegården ute ved Porsangerfjorden, der selv heiloen sang monotont og "vor eneste Ko; ogsaa saa trist ud".

Den nære kontakten med samene fant alltid sted ute i periferien, utenfor kirkestedet. Om reisene foregikk med båt på fjorden eller til fjells med hest og slede eller reinsdyr og pulk, var det alltid samer med som var reiseførere. Å kle seg i samisk skinntøy for å beskytte seg mot den strenge vinterkulden, var en livsnødvendighet, selv for den norske eliten. De lange reisene mellom prestegjeldene måtte ofte stykkes opp i flere dagetapper. Da var det vanlig å overnatte hos samene, enten de bodde i gammer eller i hus. Under en reise fra Kistrand til Karasjok tvang uværet reisefølget inn hos en "Finnfamilie" i Bekkop (Bevkop). Huset inneholdt to rom: et stort der alle oppholdt seg, og "indenfor der et bittet lidet Værelse med en stor Peis og et lidet Vindu, dekket af Rim". Prestefamilien ble i tre dager i påvente av bedre vær og skyssen som var bestilt fra Karasjok. Ovidia gledet seg over samværet og praten. Den gikk "livlig" på samisk med "Bapa som var en Mester i Finsk". Det samiske språket ga mening på tvers av grupper, noe som var i pakt med kirkens syn på morsmålets verdi i forkynnelsen.

Snaue førti år senere tolket Ovidia sine erfaringer i Kingo-salmen: "O, tænk naar en gang samles skal, de Frelstes Menighed, Af alle Folkeslækters Tal, i Himlens Herlighed". Under oppholdet i Finnmark var det kristne håpet om himmelske tilstander på jorden blitt virkelige for Ovidia. Salmens budskap hadde desto større aktualitet ved inngangen til 1900-tallet, da *Urd* trykket hennes minner om "de kjære Lapper, vi traf der oppe". I en tid da presset mot samene økte, godt understøttet av rasebiologiske strømninger, forsøkte Ovidia å formidle et annet og virkelighetsnært bilde av samekulturen. Hun unnlot å nevne episoder som kunne sette samene i dårlig lys – hendelser som hennes ektemann til gjengjeld må ha sett seg forpliktet til å rapportere om til kirkens ledelse. I ministerialboken har Kaurin loggført en reise fra Karasjok til Kistrand, da "min Kones Vappus, (...) fikk underveis pludselig et Andfald af Sindsvaghet, hvorunder han først udsatte hende for Fare ved uforsigtig Kjørende og siden truede mig med sin store Kniv". Reisefølget klarte å overmanne vappusen (samisk: *oappes*, brukes om kjentmann eller reisefører), som "maatte bindes og føres tilbage til Karasjok". Hendelsen ble notert uten videre forklaringer. En må likevel anta at opptrinnet kan ha vekket assosiasjoner til det blodige opprøret i nabobygda drøye ti år tidligere.

I vær og vind, blant reinsdyr og sleder, er naturen arena hvor den samiske identiteten blir tydelig – og kulturell. Det var disse møtene Ovidia beskrev som en "Drøm" og "et

Eventyr, der Aldrig glemmes", og som hun videreformidlet til *Urds* lesere, og som muligens oppmuntret både Dikka Thinn Christophersen og Elise Aubert til å utgi sine memoarer i 1902. *Urd* annonserte Dikkas bokutgivelse med at "Vore Prestefruer tilhører ikke længere de stummes leir". Begge skriver om hvordan den norske overklassen, både før og etter Ovidia sin tid, var totalt avhengige av samenes kompetanse og kunnskaper for i det hele tatt å makte å gjennomføre de geistlige pliktene som ventet med et prestekall i Finnmark.

Elise, som var datter av prost Julius Aars, skrev om forventningene hun som åtteåring hadde foran den lange reisen fra Lier i Buskerud til Alta i Finnmark i 1845. I stedet for å "græde som alle de voksne", følte lille Elise at det var et "Eventyrland, Fabelland, o, det vinkede os i møde!". Den eldre Elise skrev om hvordan forventningene lot seg oppfylle. I kapitlet, "Tilfjelds i Finmarken", som Elise valgte å ta med i den andre utgaven som ble utgitt under samme boktittel i 1909, skildret hun den værharde reisen fra Alta via Kautokeino til Karasjok, vinteren 1850. Foruten hennes foreldre og andre lystreisende, besto reisefølget av sognepresten i Kistrand, biskopen i Tromsø stift, Daniel B. Juell, og den svenske handelsmannen, som "et Par Aar senere blev et af Ofrene for Finnernes Fanatisme". Hun mintes hvordan barn og voksne i samisk utrustning "gikk om som paa en Maskerade". Elise mente at den høyreiste og ranke biskop Juell – iført en snøhvit skinnpesk og stjernelue av blå fløyel, med bispekorset på brystet – av "finnerne" ble betraktet "næsten som en halv Gud". Vappusene, "de smaa livlige Finner", fungerte "baade som Kusk og Tjener". Under turen fra Kautokeino til Karasjok ble konvoien nok en gang råket av uvær. Denne gang tok følget inn i en gamme, der dens beboere var "imødekommende nok til at ryddiggjøre den for Mennesker og Dyr, og flytte hen i en nærliggende Stenrøs". Den samiske uniformeringen svekker ikke, men forsterker motsetningene mellom nordmenn og samer. I overklassens makt over tiden og kontroll over rommet, må samer undertrykke egen kultur for å være en nyttig medborger.

Som aldrende kvinne mintes Elise hvordan hun som barn hadde erfart at eventyr ble til virkelighet. Hun hadde selv opplevd "alle Drømme om Fabellandet" som en lysende virkelighet. Alle eventyr tar før eller siden slutt. Det er kanskje mer riktig å si at konstellasjonen barn og eventyr skiller lag og får et annet innhold under Dikka Thinn Christophersens tid som prestefru i Kistrand. Dikka var bare atten år da hun i 1867 fulgte sin mann, stiftskapellan Chr. Aug. Christophersen, fra Kristiania til Finnmark. Med i reisefølget var også professor Ludvig Kristensen Daa og Lars Hætta. Sistnevnte nettopp benådet etter sin soning på Akershus Festning, som "en af hoveddeltagerne i mordene i Kautokeino i begyndelsen af 50-aarene". Dikka beskrev Hætta som en "blid og godslig mand, som talte

godt norsk med sin lappiske tunge". Også her skaper språkfelleskapet positive forestillinger av "den andre".

For Dikka var det livet på "den lille venlige prestegaard lige ved fjorden med kirken ganske nær" som fortonet seg som "et af de lyseste minder nordfra". Med lensmannens nye hus, Skovro, som var reist like ved presteboligen, vokste minoriteten i Kistrand til et eget sosialt nettverk. Reisene mellom prestegjeldene fikk derfor ikke den samme sosiale mening som for Ovidia. Foran reisen til Karasjok hadde Dikka anskaffet en komse til sin lille sønn og sydd "baade mosepuder og hareskindsfeld" til denne "indretningen". Under julefeiringen i Karasjok skrev Dikka at "finerne" jevnlig kom inn "for at se paa os, beundrede juletræet og pynten". Ut på ettermiddagen den første juledag sendte handelsmann Fandrem noen raketter til værs. Dikka bemerket at julepynt og raketter var noe nytt og fremmed for samene: "Ja vi morede os mest ved disse enfoldige naturbørns høilydte jubel over de sole, romerske lys og raketter". Oversatt til samtidens sosialdarwinistiske språkdrakt, lot den norske eliten seg underholde av de "lavereståendes" møte med den vestlige sivilisasjonens kulturverdier. I overklassens egne trygge, norske omgivelser essensialiseres samene og taper privilegiet som nyttig medborger. Moderskapet er i god familie med kirkens syn på samene som et "barnefolk" som må oppdras i den kristne troen for å bli forstandige mennesker.

Svensson peker på at "det handlar om vem som har makten över samtalsordningen i samhället och hur motståndet tydliggör denna makt" (Svensson 1996:107). Det er i måten samenes kulturelle kompetanse kommer til nytte for den geistlige eliten, at den sosiale ordenen i vid mening etableres som en videreføring av 1700-tallets religionsundertrykking. Forskjellen nå var at disiplinen utøvdes av individet selv. Personen selv ble den dømmende instans, den som skal føle skyld eller skam for hva som er rett og galt, godt og ondt, ut i fra de muligheter og handlingsformer som de samfunnsmessige vilkårene tilbyr. Fordi eliten måtte underkaste seg samenes kulturelle kompetanse for å tjene kirken, kom samene selv til å medvirke til at det kristne budskapet nådde ut til periferien der de bodde.

I de norske kvinnenes møte med samene er naturen det stedet hvor tiden konstrueres. Naturen er stedet der samene blir kulturelle objekter, men naturen er også rommet hvor samiske fiskere, jordbrukere og reindrifutøvere har sin kunnskap og sin kultur forankret. Grensdragningen mot den andre er romlig betinget, både historisk og kulturelt bestemt. Når Foucault oppfordrer til å søke etter plasser for å finne ut hvilken kunnskap som blir til makt og hvordan maktens virkninger spres, mener han at det er rommet som bestemmer historien (Svensson 1996:127). Naturen er det "nyttige" rommet hvor ulike virkelighetsoppfatninger

står på spill. I dette rommet *artikuleres* 1700-tallets religionskonflikt som en diskurs som både reproduseres og opprettholdes.

Troen alene

Mens elitens makt beror på den strategiske posisjonen som denne klassen har til kirken, er samenes kunnskaper forbundet til den guddommelige kraften som åpenbarer seg i naturen og gjennom naturfenomener, i landskapet og i de forestillinger man har om naturformasjoner som hellige plasser. Det grunnleggende ved den gamle samiske religionen var at man trodde på og dyrket flere guder, av begge kjønn. Religionsviteren Håkan Rydving viser til at ennå på 1700-tallet levde katolsk tankegods i den tradisjonelle samiske religionen (Rydving 2003:12). Den samiske religionen var slett ingen fast størrelse. Pollan mener at kristne symboler på runebommene bekrefter at samene lenge før misjonærenes framstøt hadde møtt den kristne troen med en åpen og inkluderende holdning. Hun slår fast at "ingen vet faktisk hva samene "trodde" annet enn i sammenheng med bestemte kilder som må tolkes". Hun sikter til at de skriftlige kildene etter kristne misjonærer kun reflekterer begrensede samiske områder i et bestemt tidsrom, men forteller ganske mye om hva misjonærene trodde at samene trodde (Pollan 2007:67; 108f). En av hovedkildene til Pollan stammer fra Thomas von Westens misjonsvirksomhet i Porsanger (Pollan 2007:85).

Historikeren Odd Mathis Hætta skriver at religionen var basert på "en *animistisk* verdensanskuelse og en sjamanistisk kultusform der tromming på runebommen og framføring av joik hadde stor betydning". Spesielt runebommen og joiken ble av misjonærene forbundet med "djevelen og alt hans vesen" (Hætta 2006:7). Misjonærenes sanering av samenes religiøse univers kom først og fremst til å svekke den sjamanistiske kultusformen, ikke kollektivets trosoppfatning. Om trommer og offerplasser av misjonærene ble ødelagt, så lot ikke naturen seg fjerne, heller ikke kontakten med landskapet forbys. Med paralleller til den lutherske reformasjonens mest sentrale prinsipper, kom derfor samenes tro til å eksistere direkte mellom mennesket og ordet. Den samiske religionen levde videre i troen alene – *sola fide*. At den samiske religionen har sitt sentrum i *troserfaringen* til den enkelte, og at denne erfaringen ble formidlet gjennom *forkynnelsen* av ordet, er ikke bare påfallende fellestrekk eller en omskrivning av den protestantiske religionsmodellen (Rasmussen og Thomassen 2002:294). Langt på vei er det strukturene i urreligionen som her åpenbares, og som har levd videre i samenes muntlige kultur. Antropologen Edward Tylor var av den oppfatning at myten, og ikke ritualet, forklarer religionenes opprinnelse. Tylor mente at religion i sin tid oppsto ut i fra erfaringen om å drømme om døden. Tidligere tiders mennesker fortolket disse

erfaringene som sjelevandring. Tylor innførte begrepet *animisme* (av gresk *anima*, sjel), om troen på sjelelige krefter bak alle ting i naturen. Som følge av denne troen, har myten forrang i såkalte naturreligjoner (Bell 1997:4). Religionsfenomenologen Mircea Eliade videreførte Tylors myteteorier. Eliade var opptatt av mytenes og symbolenes evigvarende struktur. Han mente at mytens grunnleggende funksjon er å forklare ærefrykten og respekten bak menneskets møte med det hellige. Myten setter mennesket i stand til å erfare sin eksistens som virkelig og meningsfull. Hos Eliade er ritene sekundære handlinger og en resitasjon eller gjenfortelling av myten og trosoppfatningen som primære forestillinger (Bell 1997:10f).

Rydving er blant dem som har påpekt betydningen av at kunnskapen om landskapets religiøse dimensjoner ble bevart gjennom muntlige overleveringer selv etter at kristendommen ble dominerende:

De gör att vi kan läsa landskapet, undvika områden där det är svårt at ta sig fram, akta oss för platser där det hänt olyckor, och respektera de ställen man uppfattat som särskilt kraftladdade, kanske heliga (Rydving 2003:9).

Rydving viser hvordan individet på sin måte har måtte takle og tolke de skjebnebestemmende makter. Fortellingene har tjent til å håndtere møtet med det hellige, så vel til å vedlikeholde og videreføre den samiske troen. Pollan gir forøvrig innlysende forklaringer på hvorfor trosdimensjonen i den gamle samiske religionen overlevde misjonærene, og har overlevd i den muntlige kunnskapstradisjonen og gjennom det samiske språket. Hun sier: "Samenes trommer og trommenes billedspråk ble forbudt, men i den samiske kulturen var det ingen skrifter å forby" (Pollan 1997:24). I sin forskning på samiske fortellinger, viser Pollan at tradisjonen har bidratt til å vedlikeholde virkelighetsforståelser med røtter tilbake i førkristen tid. Hun mener at den jødekristne kulturens strenge skille mellom denne verdenen og den andre verdenen ikke finnes i samiske fortellinger, ettersom fortellingene "*samtidig* har språkgitt både en indre og en ytre virkelighetserfaring" (Pollan 1997:26).

I det samiske samfunnet har fortellingene fått en substituerende funksjon, tilnærmet lik funksjon som religionen har i sosiologen Émile Durkheims forstand. Han fokuserte på de materielle og moralske strukturene i samfunnet – samfunnet som en moralsk realitet, *sui generis* – og fant at religionen bidrar til å skape sosialt samhold og stabilitet i samfunnet. Hos Durkheim har religionen en *a priori* mening. Religionen er en forutsetning for samfunnet. Når samfunn endrer seg, vil også de moralske og religiøse uttrykkene endre seg, mens samfunnets moralske fundament forblir uendret (Furseth og Repstad 2003:47f).

Durkheim oppfordrer dermed til å undersøke hvordan den samiske religionen tar form og innhold etter misjonærenes offensiv på 1700-tallet. I et religionssosiologisk perspektiv

handler det om hva eller hvilke dimensjoner som hører til religionens kjerne. Trosinnholdet innbefatter *at* man tror på noe og *hva* man tror på (Furseth og Repstad 2003:38), noe som også forklarer fortellertradisjonens struktur, funksjon og mening. I den samiske religionen sammenfaller den dogmatiske dimensjonen med den mytologiske og etiske dimensjonen. Religionshistorikeren Ninian Smart (1968) benevner de tre dimensjonene som parahistoriske, fordi de overskrider historiens grenser. Tilsvarende anser Smart de tre andre dimensjonene – den rituelle dimensjonen, erfaringsdimensjonen og den sosiale dimensjonen – for historiske dimensjoner, fordi de har å gjøre med historiske fenomener (Furseth og Repstad 2003:38).

Når individet disiplineres i forhold til sin egen religiøsitet og i sitt forhold til kollektivet, rammer forbudet de såkalte historiske dimensjonene, snarere enn troen som en overhistorisk dimensjon. Individet bekjenner påbudet i måten slekten og tradisjonen knyttes til kirkens rituelle praksis. Religionssosiologene ser på ritualer som "visse formaliserte religiøse handlinger som tilhengerne av en religion forventes å utføre", eksempelvis "i kristendommen kan en tenke seg gudstjenester, dåp og nattverd" (Furseth og Repstad 2003:39).

Etter misjonærenes kristningstokt ble samenes religiøse praksis nøye overvåket i kirkerommet. Samene ble likevel ikke mer kristne enn det som kirken forventet av dem. Kaurin har notert i ministerialbøkene at han ofte måtte avlyse gudstjenester "da ingen Folk kom til Kirken". Var det derimot gudstjenester med barnedåp, konfirmasjon, vielse eller jordfestelse var "tilhørerne" på plass, parallelt med at antallet kommunikanter (altergjester) steg. Ministerialbøkene dokumenterer en vedvarende tendens fra midten av 1700-tallet og "så langt beholdningen rekker", til 1917, at kristne skikker for porsangersamene kun fikk mening gjennom slekten og tradisjonen som stedlige tillitskontekster. De rituelle livshøytidene var utelukkende knyttet til katolske merkedager på primstaven, som også bibeholdt naturens syklus. Sjøsamenes religiøse praksis og kontakt med kirken i siste halvdel av 1800-tallet avspeiler hvordan motmakten gjennom holdning og handling artikulerte 1700-tallets religionskonflikt.

De strukturelle sammenhengene mellom den norske og den samiske normverden viser hvordan kirken danner rommet hvorfra tiden bestemmes og overvåkes, mens troen er domene for konflikt. Det nære sambandet mellom makt og tid avdekkes på måten som Le Goff trekker linjer fra den sosiale tidsstruktureringen til den psykiske struktureringen for å vise hvordan ulike tidsrytmer hjelper til å bestemme selvforståelsen og verdensbildet (Hagen 1984:18). Jeg vil derfor gå videre med *troen* som det konsensusbærende som binder samfunnet sammen, med folkloristen Rune Hagens tilføyelse, "trots individuelle säregenheter och klassmässiga motsättningar" (Hagen 1984:8). Det er i den samiske troen, som en kosmologi av normer,

forestillinger, holdninger og verdenssyn, at jeg finner den motstand som makten forsøker å ta kontroll over.

”Pastoral power”

Å analysere virkeligheten som konstruert ut i fra maktrelasjoner krever et spesielt maktbegrep, fordi makt må betraktes ut i fra den sosiale og kulturelle praksisen. Utgangspunktet er at det råder et maktforhold om hvilke verdier og normer som skal være gjeldende. Det handler nødvendigvis ikke om hvem som har makt, men om hva makten har av karakter og hvordan den utøves, sagt med Foucault i svensk oversettelse: "Att utøva makt är att strukturera andras handlingsfält" (Svensson 1996:116). Foucault introduserer en særskilt form for makt – "pastoral power", makt formidlet av prester – i måten kirken har organisert seg som religion på. Mens denne makten i det klassiske samfunnet gikk ut på å forsikre individet frelse i en kommende verden, mener Foucault at frelsen i det moderne samfunnet skal skje i dette livet, ikke i det neste. Nå er det staten, gjennom menneskene som utformer den, som utøver den prestelige makten. Makten utøves gjennom å forandre bevisstheten hos de individer man finner motstand hos (Svensson 1996:123f).

Som moderne institusjoner i det sjøsamiske samfunnet, kan kirken og skolen studeres som steder hvor "pastoral power" utøves, og hvor den samiske identiteten blir tydelig. Det er gjennom geologen Hans Reusch' etnografiske blikk at sjøsamenes holdninger til den norske eliten på slutten av 1800-tallet kommer for dagen. Som ledd i nasjonsbyggingen og som bestyrer av Norges Geologiske Undersøkelser (NGU), reiste Reusch land og strand rundt for å kartlegge og registrere det norske jordsmonnet. Om bergarter og gråstein i Finnmark ikke skilte seg så mye ut fra resten av landet, så fattet den anerkjente geologen desto større interesse for befolkningens egenart. Under sin fjorten dager lange vandring langs Porsangerfjordens bredder noterte Reusch det meste som grep om livsførselen i lokalsamfunnet. Alt fra skole- og boligforhold, kles- og matskikker, til brennevinsdriking og gudstro, kom til gode i reiseskildringen, *Folk og Natur i Finmarken*, i 1895. Reusch malte med bred pensel i sin beskrivelse av den samiske opposisjonen: "Overhodet betragter lapperne prest, lensmand og lærere som snyltere, der lever et herreliv paa deres bekostning". Man måtte derfor ikke innbille seg at "lapperne betragter os norske med kjærlighed eller agtelse". Ikke uventet bunnet konfliktene i språkforhold knyttet til kirken og skolen som statlige maktinstitusjoner.

Ifølge Reusch så læstadianerne på statskirken som "et vrængebilde og djævelens forvanskning af, hva kirken skulde være". Reusch ville finne drivkreftene bak læstadianernes

djeveltro. Han antydte en sammenheng fra den tiden man hadde trodd at djevlen holdt til i samekvinnenes hornluer – med det til følge at de karakteristiske hodeplaggene ble avskaffet – og nå, de "lettroendes" billedlige forklaringer om at "Djevelen sitter i hullerne paa prestens pibekrave". Forestillinger av ondskap kan tolkes med filosofen Paul Ricoeurs symbolteorier (1967). Pollan viser til at Ricoeur knyttet symboler for det onde til menneskets fortolkninger av sine erfaringer med det uønskede onde som en lengsel etter det fullkomne og det gode. Ricoeur mente at djeveltroen, med røtter i den kristne syndfallsmyten, handler om hvordan mennesket gjør seg moralsk medansvarlig i Guds skaperplan (Pollan 2007:27).

Læstadianernes djeveltro kan tolkes som sosiale og kulturelle konstruksjoner av "den andre", hvis hensikt er å skape samhold innad. Historikeren Einar Richter Hanssen viser til at de læstadianske forsamlingene i Porsanger på slutten av 1800-tallet dominerte samværet mellom folk som sosiale høydepunkt selv for dem som ikke var religiøst innstilte (Hanssen 1986:263). Læstadianernes artikulering av 1700-tallets religionskonflikt uttrykker motmakt. Reusch fant ingen rimelige forklaringer på hvorfor læstadianerne valgte å stå i statskirken, slik de ute ved kysten var "fuldt av had til alle storfolk" og til "fornemmelige prester". Han gikk ut fra at "uheldige sprogforhold" – det at menighetene talte et fremmed språk i motsetning til prestene – lå til grunn for sektens utbredelse. Reusch hadde vært til stede under en gudstjeneste i Lakselv kapell der prestens norske preken av klokkeren var blitt oversatt til "lappisk" for menigheten hvis nasjonalitet var kvensk. I en tid da nasjonalismen gikk over alle grenser, ble samisk og kvensk ansett for fremmede språk i Porsanger.

De fremmede språkene skapte problemer også i skolen. Kistrand skolestyre meldte i sin *Beretning for femaaret 1891-1895* at språkforholdene hindret skolens mål. Barn og lærere vantrivdes under forhold der "Læreren maa enten gjentage alt, hva han har at sige paa 3 sprog". I tre av sognets ni skoler hadde man trespråklig undervisning, i de øvrige to. Forholdene tyder på at skolen var klar for en oppvask med fortiden, tross Reusch' påstand at skoleforhold og lærerlønninger her, som ellers i Finnmark, sto høyere enn i landet ellers. Han hadde registrert at "forældre og elever anser skolen for en unyttig plage". Som observatør i en av skolestuene i distriktet bemerket han at den tungrodde, trespråklige undervisningen foregikk ved hjelp av tyske plansjer utarbeidet for døvstumme barn i Tyskland. Geologen påpekte at illustrasjonene hadde lite å gjøre med norske kystlandskap. Norske språkplansjer som inneholdt ord som "jødedom", "jordfestelse", "inderlig", "indledning", og lignende, viser hvordan tabueringen av den samiske troen kommer til uttrykk gjennom det norske språket. I diskurspsykologien ser man på språkets rolle i fortrenningsprosesser der det *dialogisk ubevisste*, ifølge psykologen Michael Billig, handler om hvordan ytringer ikke bare uttrykker

noe, men også fortrenger (Jørgensen og Phillips 2006:119). Ved at den kristne troen indoktrineres gjennom språk og ord i norskfaget, artikuleres 1700-tallets religionsdiskurs. "Norskdøm og kristendom" samsvarer med skolestyrets timefordelingstabeller, men bekrefter også grundtvigianismens tilsyn med skolen (Elstad og Halse 2002:146).

I skolestuen manifesteres samiske barns avmektighet i møte med det norske språket. I den harmoniske fortellingen er skolen eneste fellesskapsarena som er utelatt, og som heller ikke er tradert inn av senere generasjoner. Også her spiller språket en aktiv rolle gjennom tabuering og fortrengning. Fortellingen kan tolkes som en talerutine som gjør visse temaer mulige (harmoni), ved å utelukke andre (konflikt). I neste kapittel vil jeg veve inn utviklingen av skolesituasjonen i den innledende delen av den tredje fasen av fornorskingsperioden.

Før jeg levner den fjerne fortiden, vil jeg føye til at heller ikke Reusch unngikk eventyrdiskursen. Derimot kontrasterte han folket og landsdelen med at "dette vidunderlige eventyrland beboes af mennesker, hos hvem nød og elendighed er altfor hyppig". Reiseskildringen hans var knapt nådd ut til den kritiske krets av lesere, og for den saks skyld, de eventyrlystne, før "Wexelsenplakaten" i 1898 ble spikret opp på veggene i skolestuene i Finnmark. Denne språkinstruksen – *Instruks angaaende brugen af lappisk og kvænsk som hjælpesprog ved undervisningen i folkeskolen* – målbar en befaling til lærerne om å kontrollere at samiske og kvenske barn ikke brukte morsmålet i friminuttene (Minde 2005:13). Like fullt ble det i *Norsk Kundgjørelsestidende* noen år senere, i 1902, utlyst en lærerpost i Kistrand skolekommune med følgende krav: "Kyndighed i Lappisk ønskelig". Om lærerens språkkunnskaper var ment å komme de samiske elevene til gode eller i andre forhold i lokalsamfunnet, vites ikke. Dette vil jeg forfølge i neste kapittel. Her vil jeg gå inn på hvordan "pastoral power" utøves gjennom en subtil språkpolitikk som har til hensikt å forandre bevisstheten hos de individer man finner motstand hos. En av de sentrale drivkreftene bak denne språkpolitikken var Bernt Thomassen, den nytilsatte skoledirektøren i landets første skoledirektørembete i Finnmark i 1902.

Sammendrag

For å avslutte der jeg startet, finner jeg to fellesnevner i kildene som binder delene i en meningsfull helhet: i "eventyret" og i troen. Eventyrdiskursen går igjen hos begge parter, uavhengig av hvilke epoke eller samfunnsform vedkommende uttrykte seg i fra. Hos begge parter er "eventyret" bygget opp med en romlig og en tematisk struktur omkring det flerkulturelle folkelivet i Porsanger og i Finnmark. Reusch er unntaket. Geologen fant eventyret i det norske jordsmonnet, ikke i det "fremmede" folket. Som nasjonsbygger var

Reusch framtidrettet, i motsetning til personene bak de andre kildene, som erindret den idylliske fortiden. Eventyrdiskursen kan tolkes som en mytologisering av historien. Ifølge semiotikeren Roland Barthes betyr mytologisering "forenkling". Historien løftes ut av den historiske dimensjonen, der mytens funksjon er å evakuere virkeligheten fra konflikter, gjennom en avpolitisering av historien (Barthes 1999:197f). Mytologiseringen gir i seg selv viktig informasjon om fortidens kulturmønstre og normer, og viser at også slike fortellinger uttrykker noe sant (Slettan 1999:97).

Ved å grave meg ned under de samme konfliktene som kildenes overflate dekker, finner jeg den andre fellesnevneren i *troen* – religiøs tro som rommet for konflikt mellom den norske og samiske normverden. Her møtes aktør og struktur. Som et normativt system er lokalsamfunnet etablert på denne "grunnfortellingen", som også danner fundament for analysen min. I kildene etter den geistlige eltien finner jeg at periferien er stedet hvor tiden konstrueres, mens kirken er rommet hvorfra tiden bestemmes og overvåkes. Den samme tendensen er å finne i den sjøsamiske traderingen. Kildene kommuniserer innbyrdes med hverandre og binder sammen historien i tid og rom til misjonstiden på 1700-tallet. Det er i lys av Foucaults maktbegrep "pastoral power", at kulturmøtene blir synlige som religionskonflikter. 1700-tallets religionsdiskurs reproduseres og opprettholdes både i kirken og i skolen, så vel hos læstadianerne, som i det sjøsamiske fortellermiljøet, ved inngangen til 1900-tallet. Det innebærer at *fornorskningen av samene* er en diskursorden med institusjonell forankring til kirken. Fornorskningen er praksisen, mens troen er strukturen. I neste kapittel vil jeg undersøke maktutøvelsen i forholdet mellom språket som struktur og språket som praksis, noe som står i gjeld til oppgavens hoved- og undertittel.

”At sætte børnene i vilde fremmede hænder” 1903-1950

En tilstand (...) som ikke rett meget adskiller seg fra "hedenskap". Denne tilstanden (...) "begynner" ikke, den er gammel i Finnmarken, og det er fra den vi nu søker at arbeide oss ut (Thomassen i Hoëm og Tjeldvoll 1980:70f).

Ordlyden i epigrafen er hentet fra et brev som skoledirektøren i Finnmark, Bernt Thomassen, den 13. desember 1904, skrev til Kirke- og undervisningsdepartementet (KUD). Skoledirektøren hadde mottatt klage fra biskopen på vegne av prester ute i distriktene om en "innbrytende hedenskap i Finnmarken". Kirken mente at språkinstruksen fra 1898 forhindret det kristne budskapet å nå fram til skoleelevene. Når de "lappiske" barna kom til konfirmasjonsforberedelsen hadde de ikke gode nok kristendomskunnskaper. Thomassen avviste kritikken, og mente at presten, som selvskrevet medlem i skolestyret, skulle føre tilsyn med kristendomsundervisningen på skolen. Thomassen så likevel på det som sitt store kall å ta hedenskapen ved roten (Hoëm og Tjeldvoll 1980:70f). At man i Kistrand ønsket å ansette lærer med "Kyndighed i lappisk", kan være et tegn på at problemet lot seg løse på et vis.

Umiddelbart synes Thomassens ord å bekrefte mitt syn på fornorskningen og motivene bak denne. For å undersøke hvordan "hedenskapen" tas ved roten, vil jeg legge til grunn et variert empirisk materiale, som dekker både moderne institusjoner og aviser som undersøkelsesenheter i analysen. Lokalsamfunnet, som den tredje enheten, er høyst tilstedeværende i flere av kildene. De tre feltene impliserer både kirke, skole, pleiehjem, akademia og statistikk som moderne institusjoner og "ekspertsystemer" (Giddens 1997:28). Det samme gjør presse og aviser. Eide og Simonsen mener aviser ofte bidrar til å forsterke en offentlig diskurs. Også aviser produserer virkelighet (Eide og Simonsen 2007:14).

Mitt overordnede mål i dette kapitlet er å tolke fornorskningen av samene i det offentlige rommet, mens det sideordnede målet er å oppsøke steder der begrepene "lapp", "finn" og "same" praktiseres. I en felles metodisk tilnærming til kildene vil jeg gå inn på forholdet mellom struktur og praksis, *langue* og *parole* – språket som både en underliggende sinnstilstand og aktiv formidler (Jørgensen og Phillips 2006:18). Jeg har valgt å følge Mindes avgrensning av denne tredje fasen av fornorskningen, som han omtaler som "Kulminasjonsfasen 1905-1950" (Minde 2005:15). Det lille forspranget mitt, 1903, er knyttet til lokale forhold i Porsanger. Etter min mening vil årstallet "1905" vekke for sterke assosiasjoner til unionsoppløsningen, og skygge for analysens formål. Som helhet vil denne fasen deles i flere mindre bolker for å skape bedre oversikt i analysen.

Lapper og finner 1903-1910

Den religiøse troen er en diskursiv struktur med viss tyngde og treghet som mennesket er innkapslet i, og som er vanskelig å forandre. Mennesket er avhengig av å leve i en sosial orden, men ikke i en *bestemt* sosial orden. Det betyr at all samfunnsmessighet er kontingent – mulig, men ikke nødvendig. Kun ved å se på hvilke muligheter som utelukkes, kan en få øye på hvordan "pastoral power" utøves gjennom menneskene som utformer det samiske samfunnet. En måte å undersøke hvordan makten utøves institusjonelt, er å kartlegge hvordan grupper representeres. Det er først når noen taler om en gruppe, at den konstitueres som gruppe (Jørgensen og Phillips 2006:49; 57f). Hvilke subjeksposisjoner som utpekes som relevante å tale om, vil også si noe om hvor makten møter motmakt – eller avmakt.

Noen av menneskene som levde i prestefruenes samtid i Porsanger var blant de første i landet som fikk tilsyn og pleie i en offentlig aldersinstitusjon. Kistrand Pleiehjem ble etablert i 1903 som et av de første i sitt slag på landsbygda i Norge (Hamran 2007:76). I årsberetningen om Norsk Finnemisjons virksomhet i 1904, presenterte bestyrelsen pleiehjemmet som "et asyl for de mest afglemte og lidende blandt finnefolket, baade fordi de elendigste af de elendige findes blandt dem". Deres viktigste mål var å sørge for "Guds rige komme blandt finnerne", det vil si, frelse de eldre samene før de forlot norsk jord. Pleiehjemmets virksomhet var landsens kjent, og ble drevet med støtte fra veldedige bidrag, deriblant fra kvinneforeninger i Kristiania, Flekkefjord, Hallingdal, og dalstrøkene innafor, til pengegaver fra enkeltpersoner i hovedstaden og andre steder. I årsberetningen for 1906 kunne man meddele "at der har været sporet vækkelse" i de siste to år. Dertil var man skuffet over ennå ikke å ha fullt belegg av de som "kunde trænge at komme paa vort pleiehjem". Det var vanskelig nok å holde på de eldre som var her, hos hvem rådde både "overtro", "ganning" og tro på "dauinger". De samiske beboerne, menn fortrinnsvis, trodde bestemt at "onde aander" forårsaket sykdom og død. Når døden rammet ens neste, rømte mennene hjem til sine egne. Der kunne de overleve døden og fortelle om den til yngre generasjoner. Så lenge en var i live, var døden samisk. Først med jordfestelsen ble døden norsk. Da fikk presten siste ordet – med visse forbehold. Petterson viser til at i det læstadianske miljøet i Porsanger hendte det at den lokale predikanten tok ordet ved gravkanten etter at presten hadde forlatt stedet. Han viser til kvenske begravelsskikker (Petterson 2003:66), men i en felles religiøs sfære som den læstadianske, har trolig liknede praksis rådet i det sjøsamiske miljøet. I troen på at slektsledd ville gå i graven før det norske språket var innarbeidet blant samene, holdt pleiehjemmet fast ved samenes "eget maal, forat de ikke aandelig skal forkomme". Man var samtidig fullt klar over at det fra annet hold ble arbeidet med kraft for å lære samene norsk.

Her lå "opgaver nok for sterke og dyktige mænd", fastslo skolemannen og grundtvigianeren, Jon Sørensen, etter rundreisen i Nordland og Finnmark i 1902. Sørensens "Reiseindtryk fra studenterturen" ble utgitt året etter i *Tillægshæfte til Norsk Skoletidende*. Reisen til "et ultima Thule i mørke, storm og ensomhed", var først og fremst "at bese en fjern arbeidsmark". I reisefølget var "150 studenter i alle aldre, fra graahaarede rektorer til grøn-grøn rus". Det var med andre ord mange nok øyenvitner til å bekrefte, og til å motivere et enda større publikum, at samene måtte opplyses. Den mørke samtiden drev sannsynligvis fram lyse minner om den fjerne fortiden hos både den kvinnelige eliten og sjøsamene. For Sørensen var målet "et norsk Finmarken". Midlet dertil var at både "lap" og "fin" tenkte og talte på norsk, der det kun var "én instans i det spørsmål, og det er *magten*". Sørensen henviste til Dr. Reusch og de mål som han snaue ti år tidligere hadde påpekt ved fornorskningen. Sørensen kom til å utløse en langvarig debatt i forskjellene mellom "lap" og "fin": "I Finmarken kaldes ogsaa lappen helst *fin*", noe han knyttet til "*Fin*-marken". Det skulle ta noen år før spørsmålet nådde ut i det offentlige rom, hvor en gryende samisk nasjonalisme i kraft av egen avis rettet sine polemiske penner mot fornorskningen.

I folketellingen som Statistisk Sentralbyrå (SSB) ga ut i 1904, ble samer kategorisert som "lapper", mens kvener var "finner". "Lapp" er en "utgruppe-betegnelse" som Niemi knytter til begrep brukt av omverdenen. Han skiller etnonym som uttrykk for myndighetenes *minoritetspolitikk* (utgruppe), kontra den etniske gruppens egen politiske mobilisering, *etnopolitikk* (inngruppe). I de minoritetspolitiske alternativene som Niemi ser begrepene i lys av svarer min oppgave utelukkende til *assimilasjonspolitikken*, hvis målsetting var "utvisking av etniske og minoritetskulturelle særdrag" (Niemi 2000:19ff). Som jeg vil vise til, vinner ikke "inngruppene" fram. Begrepene bestemmes over tid utelukkende av "utgrupper".

Som en av "Finnebevægelsens" fyrtårn lanserte den sjøsamiske læreren, Anders Larsen, temaet for det samiske samfunnet. Den 9. juli 1910 skrev han i den nystiftede kristne samiske avisen, *Waren Sardne*, at samene selv brukte folkenavnet "finner". De oldnorske personnavnene Arnfinn, Kolfinn og Finn hadde "god klang i de gamle nordmenns ører", mens "lap" av samene ble oppfattet som et skjellsord. Larsen gikk inn i en tidsklimatisk debatt hvor språket kan tolkes som indikator for sosiale endringer. "Lapp" og "finn" aktiviserer skillet mellom den fremmede og den talende selv i bestemmelsen av samene som folk. Begrepene kan, med Jordheims referanse til idéhistorikeren Reinhart Koselleck, tolkes som temporale begreper som står i et asymmetrisk forhold til hverandre. I motsetning til Foucaults "diskurs" som er *synkron*, romlig og samtidig, er "begreper" hos Koselleck *diakrone* og betinget av tidsstrukturer (Jordheim 2001:173f). Det kompromitterende begrepet "lapp" har temporale

strukturer til misjonærenes syn på samer som djevelbesatte folk, jf. *Om lappernes vildfarelse og overtro*, 1715 (Pollan 2007:12). Koselleck ser på konflikter som nedfeller seg i begrepene som opphavet til all historisk forandring. Spenninger mellom posisjoner som utelukker hverandre kan først utløses i tiden der den ene går under og andre består (Jordheim 2001:179).

Norsk Finnemisjon, som i 1888 ble konstituert som en fortsettelse av den kristningen av samene som Misjonskollegiet hadde administrert (Pollan 2007:39), var på det begrepsmessige nivå forut både tiden og samene. I en av avisens første utgaver, den 5. februar 1910, trykket *Waren Sardne* en liten notis om driften av pleiehjemmet i Kistrand. Målet for pleiehjemmet var å skaffe "saadanne stakler bedre pleie baade for legem og sjel". Den kristne barmhjertighetsgjerningen er i sin opprinnelse drevet av forpliktelsene overfor den andres lidelse, men i den offentlige diskursen projiseres "finner" og "lapper" som avvik fra den "sterke" nordmannen. Foucault sier at for å forstå virkeligheten og hvilke samfunnsmessige vilkår subjektet konstituerer seg ut i fra, så må vi ha kunnskap om dens objekt. For å forstå avviket, må vi vite hvordan avviket tales om og konstitueres teoretisk, sosialt og kulturelt (Svensson 1996:119). SSB var blant de fremste, men ikke første, til å påvirke de tidsmessige benevnelsene av samene som folk. Byrået hadde autoritet til å kartlegge og kategorisere folk flest i det offentlige rommet, til nasjonens beste.

Statistikkens kartlegging av fødte og døde i by og bygd, legger for dagen hvordan den moderne staten tok over befolkningens ansvar for liv og død. I *Sundhetstilstanden og Medicinalforholdene 1910 med karter, 58de Aargang*, utgitt av "Direktøren for Det Civile Medicinalvæsen" i 1912, har jeg sammenlignet livsførsel og dødsfall forårsaket av epidemiske sykdommer i Kistrand med en innlandskommune i Hedmark. En rask bearbeiding av tabeller ut i fra befolkningens mengde og antall sykdomstilfeller i det inneværende tiåret, viser at dødsfall som følge av epidemiske sykdommer (influenza, kikhoste, lungebetennelse og andre åndedrettssykdommer) i begge kommuner utgjorde 0,20 % av befolkningen. Fra Hedmark rapporterte distriktslegene Holm og Røise at "smaat stell med renligheden" fikk hjemmene til å se "rædsomt ut". Legene bemerket den høye forekomsten av usedelighet og brennevinsdriking blant mennene i hedemarksbygdene. Om rensligheten ikke var stort bedre i Finnmark eller i andre deler av landet, var derimot "drikfældigheten" meget liten og sedelighetstilstanden god i Kistrand. I rapporten om folks levekår beskrev distriktslegen i Kistrand, G. Ottesen, kun den "lappiske" befolkningen. Sammenligningen over viser at levekår og helsevilkår i Kistrand og i Finnmark som helhet, var bedre enn andre steder i landet. Offentlighetens diagnostisering av "lapper" som umoralske og sykelige svarer ikke til

virkeligheten. Statistikkens medisinalberetning trekker snarere på Finnemisjonens etablerte holdninger til "staklene".

I offentlighetens praksis målbærer begrepene "lapp" og "finn" en underordning av samer med strukturer til fortidens praksis, hvorfra man henter motivasjon til framtidig praksis. Blant samiske menn øves en viss motstand mot denne praksisen – enten man rømte fra døden på pleiehjemmet, eller at man håpet på en lysere framtid i det gammelnorske mannsnavnet Finn.

Finner, lapper og samer 1911-1920

For å vende tilbake til skoleforholdene i Porsanger, i lys av skoledirektørens disputt med biskopen i 1904, tyder inventarlistene for kretsskoler ute i distriktet på at det samiske språket ennå i 1911 hadde sin misjon. Lærer Ole Thomassen ved Indre-Billefjord og Kolvik skole har anført at både "lappiske" og norske testamenter var i bruk. Eneste tilgang av året var åtte salmebøker. Derimot er 300 "lappiske" og tolv norske stavetabeller anmerket "Benyttes vist aldrig". Lesebøker av Jensen og Rolfsen "Benyttes ikke", mens regning, naturkunnskap, historie og geografi var avspist med en bok i hvert fag. Til gjengjeld var bibelske plansjer, førti i alt, samt tjuefire plansjer til norskundervisning, i bruk. Som eneste nye tilskudd i inventaret for de tre neste årene, er "haandbok i gymnastikk" innført ved de to skolene. Til sammenligning var samiske bøker og undervisningsmaterieell fjernet fra inventarlisten ved Kistrand skole i 1912, som naturlig nok var den første skolen som ble fornorsket.

Inventarlistene viser dermed hvordan språkinstruksjonen fra 1898 ble unngått ved skolene ute i periferien, der samene bor. Den dominerende vektleggingen av kristendomskunnskap, som gikk på bekostning av andre fag, til og med norsk undervisning, dokumenter hvordan skolen overholdt kirkens krav om å motarbeide den "innbrytende hedenskapen". Skolen kom i dette tilfellet ikke til å framstå som en ren fornorskningsanstalt. Skolen ble kirkens brodd mot de svakeste i det samiske samfunnet. Noen av de sjøsamiske elevene var sannsynligvis i generasjon med Richard Berghs eldre informanter. Barna hadde ikke forutsetninger til å forstå hvilke overgrep og motiver som lå bak undervisningen. Der Nergård har pekt på sammenblanding av myndighetenes autoritet og gudsautoriteten i skolen (Nergård 2006:241), synes kirkens autoritet over skolen i dette tilfellet å være absolutt. Jeg finner heller ingen argumentasjon i Hoëms forskning som støtter mine funn, fordi hans undersøkelse bygger på Normalplanen for landsskuleloven av 1939 og skoleloven av 1959 (Hoëm 1976:81f). De to lovtekstene er ikke relevante for skoleforhold i Porsanger i perioden 1910 til 1920.

Et håndskrevet brev, datert 21. august 1912, fra en "lappisk" mor til skolestyrets formann Bye vitner om avmakt, ikke motmakt, i foreldres møte med skolen: "Vennen min tag

dit eget faderhjerter frem og kjend om det ikke var tung at sætte børnene i vilde fremmede hænder uden nogen forstaar sprog og ikke har dem vært i lame fremmede folg". Det er uvisst om brevet var rettet mot en av kretsskolene eller statsinternatet i Lakselv, som i 1909 ble reist like ved kirken på Smørstad. Jeg vil verken gå inn på internatdriften eller de høye skoleforsømmelsene som internatdriften medførte, og ble begrunnet ut i fra (Pettersen 1994:130). Innenfor denne oppgavens rammer er disse tema altfor omfattende.

Utenfor skolestuene, ute i storsamfunnet, dominerte debatter om forskjellen mellom "lapp" og "finn". Ordsiftene verserte ukentlig i *Waren Sardne*. Lørdag 29. april 1911, offentliggjorde avisen brevvekslingen mellom professor Yngvar Nielsen ved Etnografisk Museum i Kristiania og den samiske stortingsrepresentanten, Isak Saba, under overskriften "Fin – Lap – Sabmelas", med spørsmål om "hvordan vor nation skal hete paa norsk". I brev til Saba, datert 12. april 1911, ba Nielsen om synspunkter om bruk av benevnelsen "same" i egne arbeider. Nielsen, som hadde vært fadder til den tidligere nevnte "Studentarfærdens" i nord, mente at "lapper" var en nedsettende navneform som burde fjernes fra det norske språk. Saba svarte med en lang redegjørelse for opprinnelsen til begrepene – "lap" fra det finske *lappalainen*, og "fin" fra Finmarken. I lys av Kosellecks begrepsteorier, handler denne begrepsutvekslingen om et møte mellom erfaringsrom og forventningshorisont. Nielsen ville bryte kontinuiteten mellom det som har vært, og det som skal komme. Hans ønske om å innføre begrepet "same" er et symptom på denne overgangen og et "diagnosebegrep" for å forstå denne overgangen. Jordheim viser til at når begreper må defineres diskursivt og ikke essensielt, skjer en betydningsforskyvning som har til hensikt å bryte den opprinnelige betydningssammenhengen (Jordheim 2001:168f). I Nielsen og Sabas samtid peker begrepet "same" inn i en åpen og ukjent, men forventningsfull framtid.

I *Folketællingen i Norge, 1. december 1910*, utgitt i 1912, ble kvener og samer, som "Finner og Lapper" kategorisert i samme gruppe som "Hjemvendte norsk-amerikanere. Dissenterne. Blinde, døve og sindssyke". Tellingen i 1910 ble utgitt som eget hefte, avskilt fra den øvrige norske befolkning. Når samer utskilles fra nordmenn, skjer det ut i fra moralske, sosiale og etniske kriterier. Samene og samfunnets "andre" anvendes som målestokker som har til hensikt å bestemme nasjonens normative tilstand. Hos Foucault sikter begrepet normalisering til den disiplinære makten, med Svenssons ord: "Ju effektivare makten legitimerar normen, desto tydligare blir också motsatsen – avvikelser. Den kräver sin objektivisering i diskursen om den Andre" (Svensson 1996:123).

Distribusjonen av diskurser viser at ikke alle har lik tilgang til alle diskurser. Noen er eksperter og kan uttale seg med autoritet og sannhetsfordringer, mens andre posisjoneres som

vanlige mennesker som ytrer meninger, og ikke sannheter (Jørgensen og Phillips 2006:148). Dialogen mellom Nielsen og Saba skiller seg fra andre eksempler på hvordan "utgrupper" har makt til å definere "inngrupper" (Niemi 2000:19). Oberst og geograf, Per Nissen, som var en sentral aktør under unionsoppløsningen i 1905, skrev i *Fædrelandet: En Norges-beskrivelse for landsmænd hjemme og ute* i 1914, at det i de senere årene hadde vært en bevegelse "blant lapperne, spesielt i Nordland og Trøndelagen, for at faa indført lappernes eget navn paa sig selv, *same*, ogsaa som norsk betegnelse paa lapperne". At Nissen mente at "lapperne tilhører den mongolske race", som han begrunnet med fysiognomiske beskrivelser av samene som folk, var et tidsgyldig kunnskapssyn som nødvendigvis ikke vant gehør hos de geistlige.

I kraft av kirkens eget nasjonale sinnelag, insisterte biskopen i Trondheim, Peter W. Bøckman, på at *finnene* (samene) var et "eget" folk. Dette til tross for at finnene, ifølge ham, i mange hundre år hadde levd sammen med nordmennene, og blandet seg med dem og gått opp i dem. Bøckman skrev i årsberetningen *Fra Norges Kirke i 1914 (...)*, at finnene med særegen klesdrakt, eget språk og levesett, var "svake og litet dygtige" til å oppta kappestriden for livservervet med "de sterkere nordmænd". Mens kirkeklokkene i flere hundre år hadde ringt ut over Norges daler og kyster, hadde finnene bare hørt en svak gjenklang av dem eller slett ikke forstått. Biskopen slo fast fra sitt lønnkammer at "hedenskapets mørke og ulykke" fremdeles lå over finnene. Han viste til at "fattigdom og vanstell, urenlighet og uforstand, drik og usedelighet" førte til nedsatt helse hos finnene. Tuberkulosen herjet særlig blant barn og eldre, slik Finnemisjonens viktigste arbeid var å "redde de første og pleie de sidste", eksemplifisert med "staklene" ved pleiehjemmet i Kistrand. Bøckman avsluttet med at kirkens arbeid blant finner, i telt, gammer og hus, var å "føre ogsaa dem til omvendelse og syndernes forladelse" – slik det norske folk en gang var blitt velsignet av Herren. Bøckmans budskap til kirkekollegiet i 1914 var å omvende samene til levedyktige nordmenn.

Som en diskursorden forankret til kirken, vitner Bøckmans argumentasjon om en nasjonsbygging av det samiske samfunnet hvor kirken har hovedregien. Bøckman implementerer "fremmede" diskurser. Utover det teologiske, påtok kirken også det sosiale, medisinske, moralske og nasjonale ansvaret for samene som folk. I måten som en diskurs betegnes som et begrep for strukturering av et visst domene (Jørgensen og Phillips 2006:69), struktureres alle betydninger som er forbundet med samer ut i fra hva kirken vil nedkjempe: hedenskapen. Biskopens bruk av begrepet "finner" aktiviserer skillet til "nordmenn", "vi" og "dere". Ifølge Koselleck er det ikke begrepet selv som står i fokus, men dets funksjon og rolle i en argumentasjonsstruktur (Jordheim 2001:173). "Finner" er et temporalt begrep som trekker på 1700-tallets religionsdiskurs. Derfor er "finner" allerede et nedsettende begrep på samer

innen den norske offentligheten erstatter begrepet for "lapper". Begrepet viser hvordan språket som struktur formidler underliggende sinnstilstander og adferd som konstituerer den sosiale verden, sosiale relasjoner og identiteter. Jørgensen og Phillips viser til at *parole*, den konkrete språkbruken, alltid trekker på *langue* og språkstrukturen. Det er med andre ord i den konkrete språkpraksisen at strukturen skapes, reproduseres og forandres (Jørgensen og Phillips 2006:21). Potensialet til forandring er derfor forbundet til makt, og hvem som har makten til å definere virkeligheten.

Et annet eksempel på hvordan maktstrukturer binder seg til konkret språkpraksis, avspeiles i språkpolitikken ved Lakselv statsinternat i ansettelsen av ny internatbestyrer. I brevet til Kistrand skolestyre, 16. september 1916, understreket skoledirektør Thomassen at det i stillingsutlysningen ikke burde framgå noen ønsker om en lærer med kunnskap i "lappisk". Han hadde erfaringer med "hvorledes dette virker". Hvis det derimot ble behov for en lærer med "lappisk" kunnskap, gikk skoledirektøren ikke av veien for å bekoste vedkommende et språkkurs i Karasjok – på offentlige midler. I annonseteksten som skolestyrets formann, Andreas Arild, sendte til *Norsk Skoletidende* i Hamar uken etter, var kravet justert: "Hvis læreren kan lappisk, kan han bli kirketolk med 20 kroner i aarlig løn. Kirkesangerpost ved kapellet like ved, hører til". To måneder senere sendte Thomassen sin innstilling av søkerne til skolestyret i Kistrand. Ifølge ham var det en særdeles krevende oppgave å finne den rette mann ettersom stillingen som internatbestyrer i Lakselv hørte til de "vanskeligere lærerstillinger i landet". Blant søkerne var den samiske læreren, Henrik Kvandahl, som Thomassen, "ut i fra mit kjendskap til ham, ikke våger at ansette ham som bestyrer av anstalten". Kvandahl ble aldri bestyrer ved internatet i Lakselv. At historien kunne tatt en annen vei med Kvandahl som internatbestyrer – slik navnet hans gjenoppstår med full kraft litt senere i historien – tyder hvordan begrepet makt understreker kontingensen i vår sosiale verden. Derfor er makten produktiv (Jørgensen og Phillips 2006:14; 49).

I ansettelsessaken utelukkes samer på ulike nivåer og gjennom metoder som Laclau og Mouffe ser på som ideologiske handlinger som ikke kan skjelnes mellom diskursive og ikke-diskursive (sosiale) praksiser (Jørgensen og Phillips 2006:46). Ansettelsessaken peker på en dypereliggende fortrenkning av samene når en søkerkandidat med samisk språk og bakgrunn avvises. Mens det norske språket var maktpålagt samiske barn ved skoleinternatet, var det samiske språket forbeholdt den norske eliten. Samisk ble et krav i ansettelse av lærere, i kombinasjon med kirkesanger- og tolk. Et eksempel på at denne språkpolitikken vedvarte, og at den også gjaldt prester, er nyheten som *Waren Sardne* kunngjorde 1. mai 1924. Kistrand, med sine tre kirker, gamlehjem og barnehjem, hadde nå fått ny prest. Kandidat P. Slyngstad,

fra "Søndmøre", som var ordinert i Bergen i januar, var straks reist til hovedstaden for å lese "lappisk". Han ville deretter ta fatt på sin prestegjering i nord. Samisk var et språk forbeholdt kirken, ikke samer.

Både i ansettelsessaken ved Lakselv skoleinternat og i inventarlistene fra kretsskolene framkommer hvordan maktutøvelsen, "pastoral power", har til hensikt å forandre bevisstheten hos individet. I kretsskolene boikottes både språkinstruksen fra 1898 og annen undervisning i påbud av bibellære på morsmålet. På skoleinternatet boikottes morsmålet i påbud av samme språkinstruks. Begge praksisene viser hvordan språket som struktur refererer til en bestemt virkelighet som har til hensikt å skape en ny sosial orden. Det samiske samfunnet kan ikke tenkes uten det samiske språk. Derfor blir samisk maktens språk. Begge tilfellene er skoleeksempler på hvordan samer underordnes i eget samfunn. Et lignende forhold mellom struktur og praksis er den innbyrdes sammenhengen mellom Finnemisjonens sannheter om "finnene" og statistikkens kategorisering av "lapper" som avvik i samfunnet. Gjennom ulike og konkrete språkpraksiser, skapes, reproduseres og opprettholdes religionsundertrykkelsen.

Finner og samer 1921-1930

I den innledende bemerkningen til *Folketellingen i Norge, 1. Desember 1920, Første hefte*, publisert i 1922, henviste SSB til at "Oppgaver over norsk-amerikanere, kvener og finner, over abnorme og arbeidsudyktige", var under utarbeidelse. Dette materialet ble utgitt i 1923. "Finner" var nå det offisielle begrepet for samer, mens "kvener" var blitt til kvener. Begge folkegrupper ble fordelt "efter rase og erhverv". Her forsøkte man i tillegg å skille de to folkene mellom "rene raser" og "blandingsraser", med ytterligere underkategoriseringer i yrke, alder, kjønn, ekteskapelig stilling og språk. Selv om SSB innførte "finner" som et nytt begrep, peker ikke begrepet mot den samme "forventningsfulle framtid" som professor Nielsens ønske med innføringen av begrepet "same" i 1911 gjorde. Begrepet "finner" trekker på den hedenske fortiden. Når denne diskursen implementeres i den nasjonale orden, faller samene ikke helt uventet i samme kategori som "abnorme" og "arbeidsudyktige". Kirken fikk dermed offisiell anerkjennelse for sitt syn på samene.

Offentlighetens negative holdninger til samene pustet muligens nytt liv i den samiske avisen *Waren Sardne*, som i 1913 hadde gått inn. I avisens andre periode fra 1922 til 1927 var Kvandahl, som ikke fikk stillingen som internatbestyrer i Lakselv i 1916, fast skribent. Den 1. mai 1924 meldte avisen at "Vor kjendte skribent og historiegransker, lærer Henr. Kvandahl fra Ballangen, har også i år fåt bevilgning av det Akademiske kollegium for å samle folkeminner i Finmarken". Samme dag hadde Kvandahl et innlegg som bifalt Nissens syn:

"En kan ikke bli en annen nation enn man er født. Det finnes ingen naturlov som omdanner en mongol til en german". Synspunktene inngikk i føljetongen "Betragtninger over mongolerne eller finner i Norge", som ble trykket i samtlige utgaver av avisen, fra 20. desember 1922 til 1. juli 1924. Året etter, 15. mai 1925, meddelte avisen at Kvandahl atter var tildelt stipendium. Nansenfondet støttet ham i innsamlingen av samiske folkeminner, mens Holbæk Eriksens fond var øremerket til fremme av åndsvitenskapelig forskning. I avisinnlegget "Hvorledes finsk betraktet i tiden", 1. september 1925, rettet Kvandahl krass kritikk mot fornorskningsarbeidet og skoledirektør Thomassen, som ikke tålte at barn talte sitt morsmål i friminuttene. Kvandahl erkjente likevel skoleinternatene av det gode. Han minnet om at Reusch i sin tid hadde ment at fornorskningsarbeidet måtte skje uten tvang. "Innbyrdes forståelse må utvikles til et brorsamfund", skrev Kvandahl og avsluttet med at "Vi må elske vore norske venner". Kvandahl uttalte seg fra den samme akademiske diskursen som Reusch, Sørensen, Nielsen og Nissen. Denne diskursordenen er fristilt fra kirkens *permanente* diskurs, og opptrer som en *kontingent* diskurs (Jørgensen og Phillips 2006:147). Aktørene formidler et alternativt bilde av fornorskningen, som gjennom samtidens rasebiologiske termer skiller samer fra nordmenn. Skillet mellom samer og nordmenn er imidlertid en "selvfølgelighet" som alle pågjeldende diskurser deler i kraft av en overnasjonal diskursorden.

"Selvfølgeligheten" utløste debatter om forskjeller mellom "fjellsamer" og "sjøamer" på 1920-tallet. Nå ble dessuten benevnelsene "finn" og "same" oftere brukt enn "lapp". Samevennen Jens Otterbech, som hadde vært sogneprest i Kistrand fra 1894 til 1902, polemiserer mot fornorskningen i boken, *Kulturverdier hos Norges finner*. Boken kom ut i 1920, mens Otterbech virket i Finnemisjonen. Den nærværende boken er påstemplet "Volda lærarskule", noe som tyder på at boken har tjent som kunnskapskilde for studenter som var tiltenkt lærerpraksis i Finnmark. I kapitlet "Finnenes behandling av de syke" distanserte Otterbech seg fra "den store overtro" som var forbundet med sykebehandling, og "trylleformularer som de har læst over de syke". I samme kapittel påpekte han at kulturforskjeller mellom finnene var en konsekvens av livsstilen deres. Finnene, som drev "sin egentlige næringsvei, reindriften", var lite preget av sykdom, ettersom "den friske luft paa fjeldet og i teltet og den enkle levemaate gjør dem til kjernesunde mennesker". Når finner ble fastboende i gammer og i hus fikk også tuberkulose og andre kultursykdommer makt over dem, "som vi kan se rundt om i Finmarkens fjordhuller". Liksom misjonskollegiet, trekker Otterbech på den medisinske diskursen, hvorfra han etablerer kulturforskjeller mellom "finner". Hans oppfatninger av at "raceanlæg og naturomgivelser betinger forskjellige

kulturtyper" hentet næring i samtidens rasehygieniske konvensjoner som et allmenngyldig kunnskapsfelt.

Ti år etter Bøckmans vitnesbyrd skrev sogneprest og formann i Norsk Finnemisjon, N. Hornemann, til *Waren Sardne* om misjonens fortsatte påkrevdhet. Det "første og viktigste mål er å forkynne Guds ord på lappisk for finnene", men det gikk også ut på "å løfte dette folk kulturelt, socialt, sanitært og nasjonalt". Hornemann mente at "finne-misjon" var berettiget i lys av det kristelige og det moralske aspektet. Han hadde kastet seg inn i navnedebatten i avisen fjorten dager tidligere, 15. juni 1924, med innlegget "Finner, lapper, samer". Her framholdt han at "Samer er dette folks eget navn. De tilhører det samiske folk. Samer heter på norsk finn og på svensk lapp". Hornemann mente i tillegg å skjelne mellom finner og finlendere for å klargjøre *hvem* Finnemisjonen var rettet mot. At sogneprest og etterfølgende generalsekretær i Finnemisjonen, Sigurd Berg, så seg nødt til å rykke inn artikkelen "Finnemisjon og Finnmarksmisjon" i *Waren Sardne*, 1. juli 1926, tyder på at det rådde en viss forvirring omkring misjonsvirksomheten og hvem den var rettet mot. Bergs konklusjon skulle virke oppklarende nok: "Sålenge samefolket bevarer sin egenart, bevarer finnemisjonen også sin". Fra sitt hold hadde Otterbech allerede i 1911 deltatt i meningsstrider i *Waren Sardne* hvor han "stadig efter evne motarbeidet den kolossale misforstaaelse, at finnerne er hedninger". Innspillene fra Finnemisjonens aktører formidler underliggende sannheter om samer som ble møtt med kritikk i det offentlige rommet. For ikke å avbryte den pågående debatten, vil jeg i slutten av kapitlet vende tilbake til denne strukturen, som står i gjeld til Saussures syn på språkssystemet, *langue*, som en meningsbærende enhet uavhengig av historie og sosiale forhold (Glomnes 2005:35).

Blant dem som tok til motmæle, var tidligere nevnte Anders Larsen. I innlegget "Sjøsamer og fjellsamer", som *Waren Sardne* trykket 15. desember 1926, kritiserte Larsen navngitte norske vitenskapsmenn og teologer som over tid hadde framsatt påstander om at "sjøsamene skulde være efterkommere av forarmede fjellsamer som har vært nødt til å bli fiskere og slå sig ned på kysten". Disse forestillingene skulle vise seg å leve videre i offentlige oppslagsverk ennå på 1950-tallet. Når begrepet "same" blir tatt i bruk i nye språklige og historiske kontekster, i dette tilfelle som motbegreper mellom samer som folk, har konflikten samme karakter som den som Larsen selv introduserte i avisen seksten år tidligere. "Fjellsame" og "sjøsame" aktiviserer skillet mellom den fremmede og den talende selv. Begrepene står i et asymmetrisk forhold til hverandre, på tilsvarende vis som "lapp" og "finn" tidligere gjorde. Betydningen "sjøsame" har temporale strukturer til Finnemisjonens syn på "finner" som "svake og lite dyktige", mens prototypen "fjellsame" består som et resistent

begrep mot nordmannen. Begrepene trekker på kategorier som er å finne i manntallslistene fra slutten av 1600-tallet, der den etniske benevnelsen "finn" omfattet kystsamer og markebygdssamer, mens betegnelsen "lapper" ble brukt om reindriftnomadene (Hansen 2000:43). Rangeringen av samer som ulike sosiale grupper skaper et bilde av den "kjernesunde" fjellsamen som en prototyp som ekvivalerer som et diametral motsatt til den kjernesunne nordmannen. Antropologen Vigdis Stordahl (1987) har påpekt at samer flest faller utenfor det prototypiske bildet av "reinsdyrsamen" (Jørgensen og Phillips 2006:187), mens Hoëm har utpekt reindrifskulturen som en levedyktig kultur. Den har vært "eksponenten" for samisk kultur – "svært fremmed for den norsktalende del av befolkningen" (Hoëm 1976:24f).

I den nasjonale diskursen kan ikke begrepene "fjellsame" og "sjøsame" eksistere samtidig. Den nasjonale diskursen utelukker flertydigheter, fordi ideen om nasjoner ofte er strukturert i bestemte bilder om en homogen kultur, språklig og historisk enhet (Jørgensen og Phillips 2006:178). I stereotypiseringens synliggjøring av samene, usynliggjøres den samiske flertydigheten – og sjøsamene. Eide og Simonsen mener at samer er blant norske minoritetsgrupper som er "lette å beskrive gjennom stereotyper, men vanskeligere å fange som klare, avgrensede sosiale kategorier" (Eide og Simonsen 2007:17). Synliggjøring og usynliggjøring av samer inngår i myten om det norske samfunnet. I denne myten formes samene og nordmannen som resistente prototyper. I kirkens permanente diskursorden er samene "ikke-resistent", noe folketellingenes kategoriseringer av "finner" som avvik bekrefter. Når attributtet "avvik" kobles sammen med en stereotyp, oppstår en sosial situasjon som skaper stigmatisering. Ifølge sosiologen Erving Goffman (1990) handler ikke stigma om egenskaper hos individet, men om relasjoner. Et menneske kan derfor være stigmatisert i en situasjon og ikke i en annen (Öhlander 1999:15f). Stereotypisering tenderer til ytterligere fremmedgjøring av samer når akademias innskriving av "mongoler" i den nasjonale diskursen brukes som grensedrager mellom samer og nordmenn. Giddens ser på fremmedgjøringen som et fragmenterende fenomen. Han mener at moderne institusjoner og "ekspertsystemenes" inntrengning i alle aspekter av hverdagslivet underminerer tidligere eksisterende former for lokal kontroll. Kunnskaper og ferdigheter som før var relevante for hverdagslivet i lokalsamfunnet og det fysiske miljøets kontekster, og som overtas av ekspertsystemer (Giddens 1996:163), er i denne oppgaven avgrenset til språklige forhold. Den sosiale virkeligheten forandres gjennom språket. Parallelt med at det samiske språket tabueres og blir til del av ekspertsystemenes maktspråk, utløser språkets underliggende sinnstilstand gjennom begrepene "lapp", "finn" og "same" tabuerte bilder av samer. At ingen subjektposisjoner er

brakt i tale i denne perioden, har til hensikt å symbolisere maktens språk. I realiteten er tausheten et uttrykk for kildetomrom – som en respons på epigrafen.

Samer 1931-1950

I *Folketellingen i Norge 1. desember 1930, Fjerde hefte*, publisert i 1933, var "lapper" og "finner" erstattet av benevnelsen "samer". For ordens skyld brukte SSB de gamle begrepene i parentes. Fremdeles ble samer og kvener kategorisert i samme gruppe som "Andre lands statsborgere. Blinde, døvstumme, åndssvake og sinnssyke". Så lenge samene faller i samfunnsgruppen "avvik", trekker det nyinnførte begrepet "same" på den mørke fortiden. Selv om ordets ytre endres, forandres nødvendigvis ikke begrepets betydningsinnhold.

I den innledende forklaringen over metoder for bestemmelse av nasjonalitet, viste SSB til en sinnrik inndeling og underkategorisering av "rene raser" og "blandete raser" mellom samer, nordmenn og kvener. Her stilte SSB i tillegg spørsmålet "Hvilket sprog tales til daglig i hjemmet? Norsk, samisk, kvensk?". Med bakgrunn i forrige telling, kunne man i 1930-tellingen konstatere at det hadde "foregått en sterk tilbakegang av den samiske og kvenske befolkning i Finnmarksbygdene", mens det samiske språket i Kistrand utelukkende ble benyttet av "rene" samer. Folketellingene ble statens viktigste kilde til å bekrefte dens assimilasjonspolitik. Hver nye telling ble en målestokk for utforming av framtidig politikk. I neste, og siste, kapittel vil jeg komme tilbake til kartleggingen av språkforhold i Kistrand og knytte tall fra SSB til andre kilder.

At den offisielle innføringen av benevnelsen "same" overlot de gamle kategoriene "lapp" og "finn" til fortiden, skulle etter alle solemerker bety at den langvarige navnedebatten nå ble liggende død. Tvert imot, og som en konsekvens av dette, fortsatte navnedebatten i ny drakt. I *Aftenposten* og *Finnmarkens Amtstidende* (FA) oppsto sporadiske debatter om endring av fylkesnavnet Finnmark. Trolig som følge av at det ikke lenger bodde "lapper", "finner" eller "samer" i Finnmark. I *Aftenpostens* aftenutgave, 20. august 1934, skrev innsenderen Tor H. Strand, under overskriften "Finnmark. En påkrevet navneforandring", at fylket burde få et mer norsk og høvelig navn. Strands ideer var mer rettet mot den finske landegrensen og trusselen fra "Stor-Finland", enn mot den samiske befolkningen. I hans munn var Finnmarksnavnet "usmakelig". Uken etter, 29. august, ble Strands innlegg gjengitt i FA. Redaktøren skrev at finnmarksfolket sikkert ville føle "de tafsete kantene" dersom fylket ble omdøpt. Finnmarkingene var "i høi grad norske", og ville "føle sig mindre norske om landsdelen blev Sameland eller noget annet tøis". Redaktøren var enig med Strand i at navnelikheten mellom Finnmark og Finland virket villedende, for turister spesielt. *Nordlands*

Avis hadde også fått nyss om navnedebatten. 18. september 1934 skrev avisen, under overskriften "Spørsmålet om nytt navn på Finnmark fylke er reist", at Porsanger var foreslått som nytt navn på fylket, foruten Varanger, Tana og Nordkapp. En måned senere, 17. oktober 1934, trykket FA artikkelen, "Finnmark. En påkrevet navneforandring. Sogneprest Beronka skriver i *Aftenposten*". Prost Johan Beronka, som hadde vært sogneprest i Kistrand fra 1916 til 1920, koblet finnmarksnavnet til samenes fortid og mente at fylket burde hete "Lappmark fylke". Derfor burde samene omtales som "lapper". Følgelig ville de finske kvenene, "finnene", ifølge Beronka, assosieres til Finland.

En nyhetssak som dukket opp i FA tre år senere betoner redaktørens partsspesifikke holdning til fjellsamer og sjøsamere. I føljetongen "Ansvarsløse og vettløse skriverier om samene", som FA trykket 29. mai og 2. juni 1937, viste avisen til at det i den siste tiden hadde pågått "en hissig diskusjon i pressen om vårt forhold til samene". Blant aktørene i debatten var forfatteren Carl Schøyen og sosiologen Lilian Bye. Bye hadde året før avsluttet et flerårig feltopphold blant samene i Finnmark, slik *Nordlands Avis* meldte i "Kring sjå-rubrikken" at Bye hadde begitt seg på en lang tur med rein og pulk, i følge med to samer og en nordmann: "Hun startet sist lørdag fra Karasjokk, og målet er Oslo" (sic.). Fra sitt ståsted hadde Schøyen skildret samenes liv i bøkene, *Tre stammers møte* (1918), og *I sameland* (1924). Den førstnevnte boktittelen tyder på at Schøyen argumenterte ut i fra sitt kjennskap til sjøsamene.

Etter presseoppslaget å dømme, mente Schøyen at Bye skapte vrangforestillinger når hun påsto at Norge i sin kulturelle undertrykking av samene hadde et tilsvarende minoritetsproblem som Amerika. Avisen vektla Schøyens kritikk av Bye og forfektet hans meninger om fornorskningen ut i fra divergerende interesser. Schøyen trakk de historiske skillene mellom fjellsamer og sjøsamere som folk, og viste til at Norsk Finnemisjonselskap, i sin humanitære virksomhet i Finnmark, hadde løftet opp "disse fattige sjøsamere". Schøyen foreslo følgelig en navneendring av virksomheten til "Selskapet til samenes vel". Han var redd for at misjonsnavnet av utlendinger ble tolket som misjonering av "hedninger", noe verken landsdelen eller landet var tjent med. Ifølge forfatteren var samene neppe "dømt til undergang", ettersom de deltok på de fleste områder i samfunnslivet, som både lærere og internatbestyrere, håndverkere og sykesøstere, helt på linje med landets øvrige beboere. "Om noen slags sprogundertrykkelse er det selvfølgelig ikke tale", fastslo Schøyen om fornorskningen. Ut i fra sitt politiske ståsted var redaktøren i *Finmarkens Amtstidende* med på å fremme, og endog, omstøtte fornorskningspolitikken. Historikeren Stig Bjørshol viser til at avisen, som et Høyre-organ, ga Nasjonal Samling en viss omtale i perioden 1933-37 da partiet stilte lister ved valg i Norge (Bjørshol 1993:42).

Om navnedebatten ikke drev fram til historisk forandring - snarere var man tilbake til Jon Sørensen's lansering av problemet "*Fin*-marken" i 1903 – så bidro debatten til å opprettholde den dominerende diskursordenens syn på samer. I den offentlige diskursen er hvert begrep, "lapp", "finn" og "same", konstellasjoner av to begreper som anvendes til å beskrive den talende selv for å beskrive den andre. De asymmetriske begrepene omtaler "den fremmede" på en nedsettende måte. For å låne Jordheims ord om motbegrepers meningsinnhold: "De er ensidige, motparten føler seg tiltalt, men ikke anerkjent" (Jordheim 2001:173). Begrepene historie lar seg tolke inn i det som Giddens omtaler som "institusjonelle avsondringsprosesser". Avsondringen er organisatorisk og den er forbundet med moralske overtredelser, fordi den bygger på forestillinger om at mennesker kan underlegges forbedring gjennom å endre adferden hos dem (Giddens 1996:184ff). "Avviket" skapes og opprettholdes ved at teologiske imperativer omdannes til sosiale imperativer.

Spørsmålet om nytt fylkesnavn trekker på de samme kognitive strukturer til avsondring i form av gruppekonflikter. Konflikter mellom grupper stiller spørsmål om hvordan gruppe-medlemmer fortolker relasjonene mellom gruppene ut i fra deres egne kulturelle forståelsesrammer (Jørgensen og Phillips 2006:111). Avisene gjenspeiler en gryende tendens til gruppekonflikter blant finnmarsbefolkningen, og innenfor det samiske samfunnet som helhet. Nergård knytter det samiske mangfoldet direkte til den lange kolonihistorien som "splittet opp folk i et forsøk på å fornorske dem" (Nergård 2006:22). I teorien "paradokser i identitet" viser Hovland at det samiske "stigmaet har blitt symbolsk konvertert til kulturell kapital". Identiteten er en situasjon eller en prosess der det tilskrevne og fortidige forhandles til noe framtidsrettet som må tilkjempes. Ett og samme menneske kan derfor formulere seg trygt om sin samiske tilknytning i én situasjon, mens tvilen og betingingen kan komme fram i en annen (Hovland 1996:224f). Den "paradoksale identiteten" oppstår ikke som et enestående fenomen blant 1990-tallets samiske ungdommer og deres foreldregenerasjon.

I sin tolkning av skattemanntall fra århundrene *før* 1700-tallet, viser Hansen til at kystsamene helt siden senmiddelalderen (1300-1500) har "dobbeltkommunisert" sin identitet. Den doble identiteten er en kulturell ytring som inneholder flere budskap: Ett som var forståelig og tilforlatelig for det norske samfunnet og ett annet som bare var tilgjengelig for de som var fortrolig med samiske tenkemåter og forestillingsverden (Hansen 2000:38). Gjennom strategisk og subtil "dobbeltkommunikasjon" mellom samiske og norske verdier, utviklet kystsamene seg en egen tilpasningsdyktighet til flere kulturelle sfærer. Parallelt med at kystsamene innfridde minimumskravene til den katolske kirkes religiøse praksis, òg tilpasset seg norsk navnelovgivning, næringsvei, levesett, språk og draktskikk, holdt man i den private

sfæren fast ved samisk kunnskapstradisjon (Hansen 2000:42; 45). Innen angloamerikansk forskning "oppdager" og definerer pluralismen som et postnasjonalistisk, postmoderne og vestlig fenomen (Krogseth 2001:27), har kystsamene nær sagt til alle tider levd i sosiokulturelle delsfærer og operert med pluralistiske identiteter. Måten som kystsamene tilpasset seg norsk kultur *før* misjonstiden, har tjent og styrket kollektivets identitet. Misjonstiden kjennetegner derfor overgangen fra *akkulturasjon* til *assimilering*. Hansen mener assimilasjon i stor grad har vært en individuell vei – gjennom en nedtoning av egen gruppetilhørighet (Hansen 2000:45). I denne oppgaven studerer jeg assimileringen i forholdet mellom språk og virkelighet og hvordan den sosiale virkeligheten forandres gjennom språket. Gjennom begrepene "lapp", "finn" og "same" utløser språkets underliggende sinnstilstand tabuerte bilder av samer hvorfra assimileringen lar seg forklare.

Hedninger

Det er tekstenes "samhørighet" og måten de er innordnet i en bestemt argumentasjonsstruktur som er avgjørende faktor, ikke personene bak. De er ikke i stand til å overskue følgene av måten de bruker begrepene på. Jordheim ser på begrepsutvekslinger som *diskursive*. Han kobler Kosellecks begrepshistorie til Foucaults diskurser, først ved å ta utgangspunkt i begrepshistoriens tema, enkeltordet eller begrepet. Når et begrep blir anvendt av ulike mennesker i ulike sammenhenger, danner de et knutepunkt i et nettverk av tekster og utsagn, på linje med diskurser (Jordheim 2001:171). Begrepet "finner" brukes av kirken fortrinnsvis, innen statistikken innfører begrepet i 1920. I prestefruenes samtid brukes begrepene "lapp" og "finn" vilkårlig om hverandre. Her finner jeg ingen faste mønstre, annet enn at Kautokeino-opprøret kobles til "Finnernes Fanatisme", og ikke til "lappernes".

Det er i kraft av begrepet "finner" at myter om samer som "avvik" implementeres i den nasjonale diskursen, hvorpå myten om det samiske samfunnet avgrenses som en helhet med et objektivt innhold. Ifølge Laclau forblir helheten en imaginær helhet, altså et forestilt og et "umulig" samfunn. Myten er på den ene siden en misoppfattelse av virkelighetens beskaffenhet, men på den andre siden en helt nødvendig horisont for aktørens handlinger (Jørgensen og Phillips 2006:51f). Antropologen Claude Lévi-Strauss viser til at strukturer i det sosiale liv og i myter bygger på mønstre som er analoge med *langue* i Saussures språkssystem. Følgelig etableres også mytestrukturer i binære opposisjoner som sammen skaper et system. Myter er "symbolske systemer for kommunikasjon" som nødvendigvis ikke reflekterer det reelle og observerbare liv. Myter eksisterer snarere i menneskets underbevissthet. Slik språk tegn defineres i forhold til andre uttrykk og andre meningsinnhold,

mener Lévi-Strauss at mytenes "mening" defineres i forhold til resten av det mytiske universet. For å finne fram til mytens struktur, må myten ses i forhold til andre myter (Bell 1997:42f; 63f). Myten om det samiske samfunnet bærer derfor ikke mening i forhold til samene og deres virkelighet, men bør forstås i forhold til andre myter. Myten om det samiske samfunnet bygger åpenbart på kristne og bibelske myter om hedninger på apostelen Paulus' tid. Denne myten impliseres i taler og andre handlinger som står fjernt fra samenes syn på seg selv. Skoledirektørens brev er et innlysende eksempel på hvordan hedningmyten vinner aksept på departements nivå. Myten er strukturen, *langue*, som i saussuresk tradisjon er en uforanderlig og universell struktur (Jørgensen og Phillips 2006:19). Språkforskeren Eli Glomnes sier: "Vi kan gi stemme til mytene, men ikke bestemme dem" (Glomnes 2005:41). Hedningmyten reflekterer ikke virkeligheten, men gir fornorskningen "mening". Ifølge Lévi-Strauss bærer mytologiske forestillinger på såkalte *mytemer* som svarer til språksystemets *fonemer*. Mens fonemer er "tomme" og uten mening, så er mytemer i seg selv bærere av mening. Som minste meningsbærende element, er det mytemene i kombinasjon med andre meningselementer som danner mytologiske strukturer (Schaanning 1993:107). I myten om det samiske samfunnet har begrepene "lapp", "finn" og "same" den samme mening som mytemet "hedning".

Lévi-Strauss mener at det mytiske univers innenfor en enkelt kultur kan forestilles som en flerdimensjonal matrise hvor flere myter opererer side om side som utfyllende eller omvendte myter (Schaanning 1993:108). Myten om det samiske samfunnet henter vel så gjerne kraft fra "Schefferusmyten" og den svenske vitenskapsmannen, Johannes Schefferus' storverk på latin, *Laponia*, fra 1673. Verket ble til i troen på samene som et djevelbesatt folk, med røtter i norrøne og vediske myter (Pollan 2007:13; 31). Spørsmålet mitt om hvem samene er, og var, er "tolkningsnøkkelen" som ifølge Lévi-Strauss viser hvordan ulike mytemer får mening i et hendelsesforløp som angir analogier mellom mytenes og samfunnets strukturer (Schaanning 1993:108).

Sammendrag

"At sette barnene i vilde fremmede hender" handler om hvordan hedenskapen tas ved roten først og fremst ved at det samiske språket forbeholdes kirken, ikke samene. Språkpolitikken er del av alle de maktteknikker som Foucault omtaler som *governmentality* (Svensson 1996:118), og som driver fram fornorskningen som en utadrettet moderniseringsprosess. "Pastoral power" er den anonyme maktutøvelsen som har til hensikt å forandre bevisstheten hos de individer man finner motstand hos (Svensson 1996:123). På alle tre nivåer, subjekt,

samfunn og struktur, konstitueres det samiske samfunnet i forhold til en virkelighet som utelukkes. Denne virkeligheten bygger på begrepene "lapp", "finn" og "same", og det som begrepene utelukker. I det offentlige rommet skapes, opprettholdes og videreføres mytiske bilder av samer. Eide og Simonsen peker på at avislesere, som "folk flest", mangler egne korrektiver til mediebildet de blir servert (Eide og Simonsen 2007:13). Heller ikke samer flest har hatt forutsetninger for å påvirke eller endre mediebildet. Arkeologen Audhild Schanche mener at offentlighetens forestillinger har påvirket samenes syn på seg selv, med det til følge at samene i gitte situasjoner har gått i dekning med sin samiske identitet (Schanche 2000:16).

Synliggjøring og usynliggjøring av samer anskueliggjør hvordan mytene om det samiske og det norske samfunnet etableres som to diskursive ordener. Myten om det norske samfunnet rommer resistente prototyper og normalen. Myten om det samiske samfunnet rommer ikke-resistente avvik. Når Finnemisjonens forestillinger av samer i folketellingene får offisiell aksept, vinner myten om det samiske samfunnet fram. Denne myten er konstituert av en gitt struktur som har til hensikt å undertrykke den samiske religionsforståelsen, "hedenskapen". I forholdet mellom språket som struktur og språket som praksis, er myten om samene en ahistorisk og synkron struktur som praktiseres gjennom fornorskningen som en historisk begivenhet. Jordheim viser at "språket i beste fall kan bidra med en representasjon, en avbildning av denne hendelsen" (Jordheim 2001:180).

"At sætte børnene i vilde fremmede hænder" handler om å omvende samer til levedyktige nordmenn hvor maktutøvelsen konstituerer subjektets subjektivitet (Svensson 1996:123). Psykologen Wendy Hollway viser i sin objektsrelasjonsteori hvordan subjektiviteten formes av opplevelser i den preødipale fasen hvor barnet atskiller seg fra moren. Denne prosessen er sentral i utviklingen av individets selvforståelse og selvtillit og av dets følelse av ontologisk sikkerhet (Jørgensen og Phillips 2006:117). Teorien er forbilledlig i tolkningen av konsekvensene av fornorskingsprosessen i det offentlige rommet. Ettersom myten om det samiske samfunnet er umulig, må subjektet avvise egen kultur for å danne sitt norske selv som svarer til myten om det norske samfunnet. Denne sammenhengen vil jeg forsøke å belyse i neste og siste kapittel. Her vil jeg vende blikket fra det offentlige rommet til det private rommet i en videre tolkning av konsekvensene av fornorskningen.

Sjøsamene 1950-1980

Sjøfinnerne mener man nedstammer fra fjellfinnerne, og det antas at de er forarmede fjellfinner som har måttet forlate fjellbeitene for å hente sin næring fra det gavmilde hav. De lever mest av fiskeri, men har gjerne også noen kreaturer og driver tildels litt jordbruk. De står lavt både materielt og åndelig, er et ytterst nøysomt folk og har en egen evne til å bære sine lidelser (Finnmark Fylkesleksikon, 1952).

En bekreftelse på at myten om det samiske samfunnet ble hengende fast i det offentlige rommet, er å finne i *Finnmark Fylkesleksikon* fra 1952. Oppslagsverket har tjent som offisiell presentasjon av nasjonalstaten Norge og som offentlig kunnskapsbank for barn og voksne, det private og det offentlige. Ordlyden i epigrafen er den samme som Anders Larsen i 1926 kritiserte en rekke akademiske autoriteter for, i deres syn på kulturforskjellene mellom sjøsamere og fjellsamere. Likeledes vitner bruken av begrepet "finner" at teksten trekker på gamle fordommer og viderefører disse inn i en ny æra. Dette til tross for at statistikken hadde innført benevnelsen "samer" i folketellingen i 1930.

At sjøsamene har en "egen evne til å bære sine lidelser", er noe av det som denne siste delen av analysen skal handle om. Jeg vil også her oppsøke steder hvor konsekvensene av fornorskningen lar seg framtolke. Et eksempel er folketellinger og aviser. Et annet er selve lokalsamfunnet og den sjøsamiske fortellertradisjonens fortolkning av sine omgivelser. Her, som i forrige kapittel, vil jeg ta utgangspunkt i språket som struktur og praksis, og føye til både tegn- og myteteorier som står i gjeld til poststrukturalismen og strukturalismen.

Minde har omtalt den siste fasen av fornorskningsperioden for "Avviklingsfasen 1950-1980". Med den offisielle avviklingen av fornorskningspolitikken, som kom med Stortingets behandling av Samekomiteens innstilling fra 1959 (Stortingsmelding nr 21/1962-63), endte språkinstruksen fra 1898 på historiens skraphaug. Skoleforhold som skriver seg fra Porsanger viser imidlertid at "Den gamle ånd ennå gikk igjen på 1960-tallet" (Minde 2005:17).

Tall

Måten som samene har vært registrerte og kategoriserte på i statistikken, avspeiler holdninger til samer som har rådd under nasjonsbyggeprosessen. Kaldal mener at statistikken gir både tydelig og oversiktlig inntrykk av en utvikling som også kan virke omvendt (Kaldal 2003:95). Statistiske tall som gir bilder av utvikling, kan med setninger fortelle om avvikling. I *Folketellingen 1. desember 1950, Åttende hefte*, publisert i 1956, ble samer og kvener telt som

"personer som nytter samisk og kvensk i daglig tale i hjemmet", i gruppen "Personer født i utlandet – Fremmede Statsborgere – Bruken av samisk og kvensk". SSB mente at etter tellingen i 1930 lot det seg lenger ikke å gruppere samer (og kvener) etter både avstamning og språk, fordi "raseblandingen" nå var kommet så vidt langt at det var vanskelig å avgjøre hvilken rase store grupper i samfunnet tilhørte. På den annen side mente man at begrepet "rase" hadde kommet i miskreditt på grunn av forholdene under krigen. At den språklige kategorien erstattet den biologiske, vitner isolert sett ikke om historisk nytenking. Slik man i tellingen av 1946 fant det formålstjenlig å ikke ta med spørsmål om samer, ble SSB før tellingen i 1950 "fra flere hold bedt om igjen å foreta en optelling av samer og kvener". Byrået rådførte seg med en rekke autoriteter på området, og "fant under sterk tvil at en burde forsøke å hente inn oppgaver over språkforholdene i bygdene i de tre nordligste fylker".

I evalueringen av tellingen ble det satt spørsmålstegn ved tallene fra Kistrand herred, "hvor tallet på samer ser ut til å være i laveste laget". Tallmaterialet viser at blant totalbefolkningen på 3 308 innbyggere, var det kun 575 personer, eller 17,4 %, som oppga at de brukte samisk i daglig tale i hjemmet. Kun 55 personer oppga at de til daglig snakket både samisk og norsk. Resten og størsteparten av sjøsamene var angivelig språklig fornorsket. Hva tallene skjuler, eller åpenbart beretter, er at folketellingene har tjent fornorskningens interesser. En måte å undersøke tallenes tale på og lese tall som del av en tekst (Kaldal 2003:94), er å ta utgangspunkt i Faircloughs syn på relasjonen mellom "kommunikative begivenheter" og diskursordener som et dialektisk forhold. Diskursive relasjoner uttrykker sosial kamp og konflikt om å hevde og bevare bestemte strukturer i og mellom seg. Fairclough mener som sagt at diskursordenen legger begrensninger på hva man kan si, samtidig som språkbrukere har mulighet for å forandre diskursordenen (Jørgensen og Phillips 2006:83; 85). Når jeg fremdeles forholder meg til *fornorskningen av samene* som en diskursorden forankret til kirken, er det for å undersøke hvordan og hvorvidt kommunikative begivenheter trekker på tidligere praksiser som opprettholder 1700-tallets religionsdiskurs.

Å lese tallene i den konteksten de bokstavelig hører hjemme i, sier noe om hvordan, hvorfor, og overfor hvem, folk definerte sin samiske identitet. Blant dem som måtte stå til rette for å tale samisk i sitt eget hjem, var "skoleeksemplene" som en mannsalder tidligere var blitt tvunget til å fortrenge sin språklige virkelighet. At man har skjult sin identitet for myndighetene, kan tolkes både i maktens tjeneste og som en metode for motmakt. Motmakten viser hvordan sjøsamene gjennom å kommunisere en norsk identitet har kunnet forhindre nye og skjerpede fornorskningstiltak. Denne "dobbelkommunikasjonen" (Hansen 2000:38) var ikke av ny dato. I maktens tjeneste skapes konflikter mellom den norske og den samiske

identiteten, fordi individet gjennom språket må bestemme sin identitet. Individet må konstruere sin samiske identitet diskursivt, det vil si, utelukke sin samiskhet i en gitt situasjon. Ettersom det samiske språket i flere generasjoner har vært maktens viktigste våpen til "omvendelse", skulle det samiske språket i realiteten ikke lenger eksistere på 1950-tallet. Språkspørsmålet bekrefter at myten om det samiske samfunnet, det umulige samfunn, lever i beste velgående på 1950-tallet. Språkspørsmålet er i beste fall en omplassering av samer fra det offentlige rom til det private rom, hvorfra individet nå kan overvåkes. Det samiske språket er et tabu som individet strengt tatt ikke kan vedkjennes annet enn blant sine egne.

I det tidligere nevnte fylkesleksikonet skrev ordfører Peder Sivertsen, som selv var av sjøsamisk bakgrunn, at det samiske språket i Kistrand i 1950 "brukes fremdeles meget". I presentasjonen av sin egen kommune, holdt ordføreren fast ved at "det samiske folk er i flertall fordi disse har vært de første fastboende her". Denne motsatte tendensen tyder på at folk i møtet med folketellingsskjemaene har gått i dekning med sin samiske identitet (Schanche 2000:16). Ordførerens åpne holdning til den samiske overtalligheten i kommunen kommuniserer det som makten vil utelukke. Som "språkbrukere" utfordrer lokalbefolkningen den gjeldende diskursordenen, men de har få muligheter til å forandre en orden som i utgangspunktet legger begrensninger for hva man kan si (Jørgensen og Phillips 2006:83).

Språkspørsmålet hører ikke hjemme i den nasjonale diskursordenen, ut i fra det faktum at SSB fra "annet hold" ble bedt om å foreta en telling av samer. Den nasjonale diskursen utfordres av en annen diskurs som kjemper om å operere på samme terreng. I den landsomfattende folketellingen, utgitt i 1953, unnlot man å skille samer som egen kategori. Når SSB innfører den "normale" tilknytningen til nasjonen også til å gjelde samer – femti år etter unionsoppløsningen – forandrer byrået som "språkbruker" den herskende diskursordenen. Imidlertid undergraves den nye praksisen av maktrelasjoner utenfra. Oppfordring til kartlegging av det samiske språket, som kom i etterkant av den ordinære tellingen, tjente derfor maktens interesser. Språkspørsmålet vitner om en vedvarende praksis som har til hensikt å forandre den samiske virkelighetsforståelsen gjennom språket.

I folketellingene i 1960 og 1970 var registreringen av "samer" og "samisk språk" utelatt. I stedet iverksatte SSB, i samråd med samiske organisasjoner en særskilt sametelling i 1970, der både språk og subjektiv tilslutning til det samiske ble brukt som identitetsmarkører (Aubert 1978). Denne tellingen vil jeg komme tilbake til som en avslutning av prosessen.

Tekst

Parallelt med at det statistisk sett bodde altfor få samer i Kistrand herred, verserte spådommer i nordnorske aviser om at hele den samiske befolkningen med tiden ville dø ut. Felles for oppslagene er at de var nyhetsgjengivelser fra andre regionalaviser, og at sakene ble malt over førstesiden med krigsfonter. Eksempelvis gjenga *Nordlands Avis* i 1954 en kronikk fra *Lofotposten* under overskriften "Vil samene i Norden forsvinne?". Noen år senere publiserte avisen deler av artikkelen "Tvangsevakueringen ble dødsstøtet for samene", som opprinnelig var trykt i *Bergens Arbeiderblad*. Begge sakene henviste til materielle forskjeller mellom sjøsamer og fjellsamer som over tid hadde ført til "utvikling" og "død". Eksemplene gir indikasjoner på hvordan aviser før fjernsynets inntog i hjemmene var den sterkeste redskapen til å påvirke folk (Kaldal 2003:52). Avisene er ment å tolkes i en sammenheng med andre og uavhengige kilder for å vise hvordan nyheter spredde seg fra sentrum til periferi. Eide og Simonsen peker på at aviser skaper nyheter gjennom å gi noe forrang framfor noe annet, at aviser produserer virkelighet, og at pressen bidrar til å endre den virkeligheten den dekker (Eide og Simonsen 2007:14). Et førstesidesoppslag i *Nordlands Avis*, 17. november 1961, gjenspeiler hva som var viktig og relevant å formidle på den tiden. Avisen hadde intervjuet en forskningsstipendiat som i to år hadde bodd blant fjellsamer og sjøsamer i Finnmark. Vedkommende mente at sjøsamene ikke lenger kunne betraktes som en etnografisk gruppe utskilt fra nordmenn, såpass utblandet som denne befolkningsminoriteten langs fjordarmene var blitt. Til gjengjeld var nyheter om russernes massive bombesprengninger på Novaja Zemlja henvist til side fire i samme avis, kun i notisform. Avisene prioriterte en langt viktigere virkelighet som dessuten var forenlig med sjøsamenes egne oppfatninger av seg selv og sin situasjon.

Under overskriften, "Den nye tid i Finnmark dreper samenes livsform", gjenga *Finnmark Dagblad*, 2. august 1962, *Arbeiderbladets* redaktør, Per Bratlands intervju med ordføreren i Kistrand, Hans A. Opstad. Ordføreren, som hadde sjøsamisk bakgrunn, la ikke skjul på at "fornorskingsprosessen og en stille diskriminering fra den øvrige norske befolkningens side gjør at man skjuler sin identitet". Han mente at fornorskningen i tillegg hadde ført til at samefolket var delt mellom dem som klarer å plassere seg i det norske fellesmiljøet og dem som ikke greier overgangen så godt som ønskelig. Den "ulykkelige minoriteten" nå var flyttsamene, som han mente måtte hjelpes over i jordbruk og skogbruk. Kommunen hadde, i samråd med Landbruksdepartementet, utarbeidet en nødplan for å motivere flyttsamene over til et bedre liv. Reindriftsnomadene var siste skanse på slagmarken. Ordføreren, i likhet med sin forgjenger, bryter med tendensen og vender om på etablerte

forestillinger av sjøsamer. Her, som i de andre nyhetsoppslagene, bidrar avisens språkpraksis gjennom ordene "utvikling" og "død" til å forene de samiske samfunnene i en fellesskjebne som oppfyller målene bak fornorskningspolitikken. At det på den tiden bodde for få samer i Porsanger, viser hvordan kriteriet på utvikling er målt med verdier som inngår i en meningssammenheng hvor utviklingsmetaforer er umulige. Ifølge Lévi-Strauss skaper forestillinger om vestlige kulturers begivenhetsrike utvikling henimot dagens samfunn, ideer om såkalte "primitive" kulturer som stasjonære, stillestående og historieløse kulturer. Årsaken er at sistnevnte kulturer ikke kan framvise samme kvantitet historiske kilder (tekster) som vestlig kultur. Det betyr ikke at "de andre" er uten historie, men at denne historien er bevart på en annen måte. Vi ser det bare ikke, sier Lévi-Strauss (Schaanning 1993:94).

Tegn

Jeg vil derfor oppsøke rommet hvor den muntlige overleveringen kan gi innsikt i hvorfor og hvordan fortellertradisjonen i praksis har videreført og opprettholdt den samiske religionsforståelsen. Denne kunnskapen kan gi en adekvat forklaring på motivene bak språkundertrykkelsen. I samisk tradisjon har fortellingene, med Nergårds ord, "formidlet på samme tid en konkret historie og en bestemt kosmologi historien er bygget over" (Nergård 2006:25). Pollan anvender i sin tolkning av Qvigstads samlinger, *Lappiske eventyr og sagn, I-IV, 1927-1929*, den tredelte forståelseshorisonten som er å gjenfinne i de samiske runebommenes overflate, delt i oververdenen, midtverdenen og underverdenen, som tolkningsramme for samiske fortellinger. I selve kilden viser hun til sammenhenger mellom fortellertradisjonen og en gammel førkristen tid (Pollan 1997:38).

Tradisjonsfortellingene i Richard Berghs, *Tro og Trolldom* (1968/1981) er preget av holdninger, verdier og normer i det miljøet de ble fortalte i. Fortellingene kan tolkes ut i fra hvilken mening man la i den samiske identiteten i den samtiden fortellingene ble fortalt. Disse sporene blir vesentlig å tolke i lys av andre kilder. Ved å se på fortellingene som levninger fra selve intervjuetidspunktet, kan kildene belyse situasjonen da intervjuene ble til (Slettan 1999:87) i begynnelsen av 1960-tallet. Eriksen sier at "innen folkloristikken er det en sterk tradisjon for å arbeide med historisk materiale som levning". Hun mener det er mindre vesentlig å spørre om det folk har gjort til tema i sine fortellinger, er sant. At bestemte typer fortellinger virkelig eksisterte i den muntlige tradisjonen, stiller snarere spørsmål om *hvem* som fortalte, *hvordan* det ble fortalt og *hvilken betydning* fortellingene hadde i miljøet de verserte (Eriksen 1999b:177). Eriksen antyder dermed hvordan det funksjonelle kildebegrepet legger til rette for andre måter å tolke fortiden på, enn hva materialet alene ser ut til å berette.

Mens Pollan har anvendt runebommenes overflate som tolkningsramme for samiske fortellinger (Pollan 1997:38), vil jeg undersøke strukturelle sammenhenger mellom de sjøsamiske fortellingene og den sjamanistiske religionsforståelsen. For å etablere en struktur i fortellingene, har jeg tatt utgangspunkt i hvordan "det nære livet er fortalt i et språk sterkt preget av faste metaforer, formler og stereotypier" (Pollan 1997:528). Ut i fra disse kriteriene skiller tolv fortellinger seg ut, hvorav jeg vil vise til tre avkortede eksempler. Jeg har beholdt mennenes fornavn fordi jeg ikke ønsker å bryte tradisjonen:

John fortalte om Johannes og broren Lars som en lys sommerdag er ute og fisker ved Baukop. Her ser de en koftekledd kone komme opp av sjøen like ved der de har fortøyd båten. Johannes husket at da han var gutt bodde konen, som den gang var pike, i Billefjord. Senere druknet hun utenfor Stabbursneset. Hans fortalte om Mikeliheg i Kistrand der en fremmed pike i vakker kofte og glinsende sjal dukker opp på loftet i allmuestuen der det drikkes brennevin. Hun skjuler ansiktet sitt og de berusede mennene klarer ikke å vri bort armen hennes. Da en av mennene etter dette møtet blir syk, forklares jenta som "dauing" som har lagt gan på mannen. Anton fortalte om den kvelden en vakker samepike kommer til gården og ber om nattelosji. Når alle har lagt seg, lurar en av sønnene seg inn til jenta. Han får lov til å føle på henne, men bare utenpå klærne. Huden får han ikke komme nær. Når piken sovner, stryker gutten henne forsiktig over kinnet. Hun er kald som is. Han tenner en fyrstikk og ser at det er et lik han har ved siden av seg i sengen.

Fortellingene bygger på handlinger hvor flere personer, menn fortrinnsvis, har vært vitner til møter med "døde" samiske kvinner bestemte steder i Porsanger. Fortellingene er fortalte av navngitte menn, mens den samiske kvinnen er framstilt som "død", fremmed og navnløs. Kvinneskikkelsene er eksponert gjennom ytre kulturtrekk som samekofte. Alle fortellingene gir seg ut for å være fortalte lenge etter at møtene fant sted. Det er derfor vesentlig å utforske forholdet mellom mann og kvinne både i den narrative og i den historiske konteksten. Kjønsrollene svarer til Pollan som skriver at fortellerne i alt vesentlig er menn, mens kvinner har avgjørende roller som aktører i historiene. Kvinnene har forpaktet den viktigste visdommen og kunnskapen i samisk tradisjon, og vært "den som alle er avhengige av for å kunne komme seg velberget gjennom handlingen i historien – og livet" (Pollan 1997:31).

Den narrative strukturen mellom mann og kvinne bærer i seg trekk som svarer til kjønnsstrukturer i den sjamanistiske religionsforståelsen. Den mannlige fortelleren har overtatt *noaidens* rolle som formidler mellom ulike virkeligheter, den nære verden og den "usynlige" verden. Ut i fra kvinnens stilling i det tradisjonelle samiske samfunnet, kan den narrative kvinneskikkelsen ha visse likheter med personifiserte guddommer, eksempelvis den kloke *Gieddegagašáhku* (*Gieddi*, samisk, betyr frodig gresslette – *áhku* betyr bestemor, gammel kvinne). Hun var en som visste om alt og den folk søkte til når de kom i nød (Pollan 1997:519). Alternativt kan kvinnegestalten forklares som *háldier* som er underjordiske, og som også har fellestrekk med den norske huldretradisjonen (Pollan 1997:556f). At kvinnen er

sakralisert til en annen dimensjon, bekrefter uansett mannens og kvinnens ulike posisjoner og disposisjoner som kunnskapsbærere i det samiske samfunnet.

Den narrative kjønnsstrukturen kan med språkfilosofen Charles Peirces erkjennelsesbaserte tegnteorier utdypes som "tegn" for den sjamanistiske religionsforståelsen. Hos Peirce står *semiosis* for dynamikken mellom *tegn*, *referanse* og *bruker* – tegnet er noe som står for noe *for noen*. "Brukeren" er ikke en konkret person, men en abstraksjon av tolkningsfellesskapet – sender og mottaker. *Semiosis* er prosessen der mening blir til. Peirce skalerer forholdet mellom tegn og referanse i en tredeling som han kaller *ikon*, *indeks* og *symbol*. Ikoniske tegn bygger på en likhet eller etterligning mellom tegnet og det representerte. Indeksiale tegn er den logiske eller naturlige forbindelsen mellom tegnet og det representerte. Symboler forutsetter ikke likhet eller sammenheng mellom tegn og referanse, men kan være umotiverte og kulturelt bestemte. De tre relasjonene mellom tegn og referanse er tre former for *semiosis* som kombinerer, utfyller og motsier hverandre (Glomnes 2005:37f).

Selve fortellertradisjonen og den enkelte fortelling kan tolkes som *semiosis* og meningsskapende prosesser som på ulike plan refererer til bestemte virkeligheter. Hvert tegn – ikon, indeks og symbol – kan innholdsfylles alternativt med "fortelling", "mann" og "kvinne", som hver på ulike måter refererer innad til den samiske religionsforståelsen og utad til det samiske samfunnet. Den narrative kjønnsstrukturen gjenfinnes i fotografier etter den sjøsamiske kulturen hvor de mannlige amatørfotografenes formidling av ulike virkeligheter atter kan tolkes som ikon, indeks og symbol. Et gjennomgående trekk i gruppebilder fra mellomkrigstiden viser koftekledde kvinner poserende frontalt, mens det norske, gjennom mennenes klær og posisjon, er stilt i bakgrunnen. I fotografier fra etterkrigstiden er det mer eller mindre fravær av ytre samiske kulturtrekk. Unntaksvis poserer de eldre kvinnene i kofte eller i hverdagskjole med hodet tildekket av den røde kvanneluen, *ládju*. Kvinnenes samiske "utadvendthet" finnes også i Otterbechs beskrivelser av læstadianismen i Porsanger. I den tidligere nevnte boken fra 1920, skriver han i kapitlet "En finsk kristendomstype" at kun kvinner ble grepet av de læstadianske rørelsene, *lihkadus*, under gudstjenestene i Lakselv kirke. Pollan mener det er nærliggende å se dette ekstatiske elementet i sammenheng med *noaidens* transetilstand (Pollan 1997:32), mens Nergård skriver at rørelsene i læstadiansk teologi endret sin karakter ved at de ble reformulert i en kristen språkdrakt (Nergård 2006:181). Begge ser det ekstatiske elementet i gudsdyrkelsen som en nytolkning av den sjamanistiske religionsforståelsen.

Læstadianernes tilpasning til den kristne tradisjonen har vært et bevisst oppgjør med egen fortid hvor kjønne gjennom ulike praksiser for motmakt har opprettholdt og videreført

den sjamanistiske religionsforståelsen. De eldre kvinnene har i sin konsekvente bruk av *ládju* utviklet en motkultur som har manifeste slektskap til forbudet bak hornluene og misjonærenes forestillinger om at djevelen holdt til i hodeplagget. Pollan viser som kjent til Ricoeurs symbolteorier i hvordan viljen til å få kontroll over det onde peker mot en lengsel etter noe godt og fullkomment (Pollan 2007:27). I motsetning til kvinnenes utilslørte formidling av sin rolle som kunnskapsbærere, var mennene de første til å tilpasse seg en "ytre" norsk identitet. De har likevel bevart sin posisjon innad i kollektivet. Fortellerpraksisen verserte også i den læstadianske kretsen i Porsanger (Nielsen 1986:59). Den sjamanistiske religionsforståelsen har tilpasset seg nye kulturelle fenomener og på den måten latt seg formidle på tvers av kjønn og generasjoner, de strengt troende og de ikke-religiøst innstilte. Nergård anvender begrepet "kollektiv bevissthet" om en tidløs bevissthet over situasjonen her og nå. Han tar avstand fra den klassiske psykoanalysens begrep "det kollektivt ubevisste". Nergård er av den oppfatning at det er myten og fortellingen selv som skaper denne predisposisjonen. I det samiske fellesskapet kan bare den som kommer ut for situasjoner fortellingene minner om, forstå fortellingens konkrete budskap. Fortellingene bærer i seg et "grunnmateriale" som bearbeides og bygges på videre i et forhold mellom ytre manifeste sider og de mer usynlige latente sider (Nergård 2006:184; 25). De sjøsamiske fortellingene er etablert over samme kosmologi som Qvigstads eventyr og sagn. Skillet er betinget av den historiske konteksten fortellingene levde i, med tanke på at fortellingene over tid har endret karakter og blitt tillagt ny mening. Samenes myter om eget samfunn har til enhver tid referert til nåtid og fortid. I den muntlige kulturen har mytene hele tiden vært underlagt pågående tolkningsprosesser.

I den narrative kjønnsstrukturen finner jeg at de sjøsamiske fortellingene skiller seg fra Qvigstads samlinger. Her taler menneskene med både *gieddegagašáhkku* og *háldier* (Pollan 1997:519; 558). I de sjøsamiske fortellingene taler ikke mannen med kvinnen. Kunnskapsoverføringen mellom ulike virkeligheter er lukket for andre enn "brukeren". Den "døde" navnløse og koftekledde kvinnen er både ikon, indeks og symbol med referanser til en skjult verden. Under fornorskingsperioden har den mannlige fortelleren formidlet kontakten mellom ulike virkeligheter, det norske samfunnet og det skjulte samiske samfunnet. Den samme mannen har i sitt møte med folketellingsskjemaene, og på vegne av husstandsmedlemmene, formidlet denne virkeligheten i spørsmålet om "Hvilket språk brukes til daglig i hjemmet?". Statistikkens evaluering av folketellingene indikerer at svaret på spørsmålet har referert til et samisk samfunn som "utelukker" samer. Sjøsamenes fortellinger har referert til de samme mytene som ga fornorskningen "mening". Analogt med at språk tegn må defineres i forhold til andre uttrykk og meningsinnhold, viser Lévi-Strauss at mytenes

"mening" må defineres i forhold til resten av det mytiske universet (Bell 1997:43). For å finne fram til fortellingens struktur, har jeg, lik prinsippet om mytenes strukturelle fellesskap, lest fortellingene i lys av andre kilder.

Peirces tegnteorier forklarer hvordan kollektivet har tolket den språklige fortrenningen og tillagt det betydning i den sjøsamiske tradisjonen. Min tidligere henvisning til Tylors myteteorier (Bell 1997:4) sammenfaller med Nergårds tolkninger. Han viser til at forestillinger og fortellinger om møter med døde føyer seg inn i tradisjonell samisk verdensanskuelse med dype røtter i den gamle førkristne naturreligionen. Gjennom fortellingene innleves generasjoner i samisk religiøs tradisjon, så vel som tradisjonen opprettholdes (Nergård 2006:83). Sjøsamenes fortellinger om "døde" samiske kvinner åpenbarer den samiske religionens opprinnelse i kvinnen – matriarken. Lévi-Strauss' strukturelle metode (Bell 1997:63) avdekker at den binære opposisjonen til den samiske religionens opphav er den jøde kristne patriarken. Som underliggende opposisjoner opprettholdes og ivaretas kjønnsstrukturene gjennom språkssystemets slektskap med kulturelle fenomener som myter. Lévi-Strauss mener at bakenfor det innlysende slektskapsmønsteret mellom struktur og praksis, språk og myter, finnes et annet iboende nivå av mening og budskap, og strukturer av orden. Mennesket legger et meningsfullt mønster på uuttalte erfaringer ved å klassifisere verden på måter som verken er logiske eller analogiske, men likevel basert på felles likheter og opposisjonelle ulikheter. Dette rammeverket avføder en orden hvor det ellers ville rådd kaotiske tilfeldigheter av menneskelige erfaringer. For Lévi-Strauss er den underliggende opposisjonen mellom natur og kultur det mest grunnleggende og fundamentale systemet av symboler og symbolske handlinger. Opposisjonen natur og kultur er normen som gjør forestillinger og handlinger kommuniserbare og som foreskriver erfaring (Bell 1997:63). Da er jeg tilbake til startpunktet i analysen hvor jeg fant de binære opposisjonene natur og kultur i selve *troen* som det strukturelle domene for konflikt.

Før jeg oppsummerer resultatene av denne analysen, vil jeg gå inn i Auberts tolkning av sametellingen i 1970. Tallene kan i et tilbakeskuende perspektiv angi analogier mellom det samiske samfunnets strukturer og denne analysens strukturer i et historisk perspektiv.

Taushet

Denne tellingen hadde bakgrunn i den tredje nordiske samekonferansen i Enare i 1959, der det ble det vedtatt en resolusjon om gjennomføring av en demografisk undersøkelse blant samene i Finland, Sverige og Norge. Finland gjennomførte undersøkelsen allerede i 1962, mens Sverige foretok tellingen først i 1972/73. Fra norsk side henstilte Norsk Sameråd til

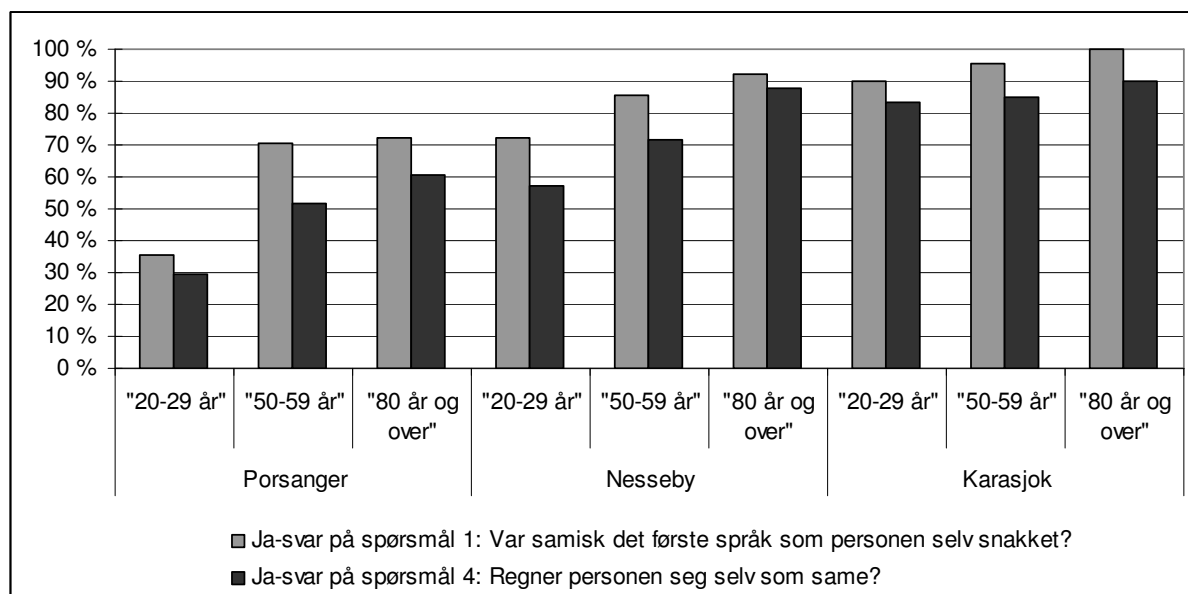
undersøkelse både i 1967 og 1968, mens SSB først gjennomførte den i 1970. Folketellingen i 1970 ble utarbeidet i samråd med Norsk Sameråd på vegne av representanter fra sameorganisasjonene i Norge. Her la man til grunn følgende spørsmål til den samiske befolkningen (Aubert 1978:15ff):

1. Var samisk det første språk som personen selv snakket? (Sett kryss i ruten foran riktig svar.) Ja/Nei. For barn som ennå ikke har lært å snakke, skal det settes kryss for Ja dersom samisk antas å bli det første talespråket. I motsatt fall settes kryss for Nei.
2. Var samisk det første språk som minst én av personens foreldre snakket? (Sett kryss.) Ja/Nei/Vet ikke.
3. Var samisk det første språk som minst én av personens besteforeldre snakket? (Sett kryss.) Ja/Nei/Vet ikke.
4. Regner personen seg selv som same? (Sett kryss.) Ja/Nei/Usikker/Ønsker ikke å svare. Foreldre eller andre foresatte avgjør om barn under 15 år skal regnes som same.

Aubert påpeker at man ved vurdering av svarene på disse spørsmålene var oppmerksom på en rekke feilkilder som følge av at spørsmålene i mange distrikter kunne være kontroversielle og ømtålige. At en god del av de som mottok spørreskjemaet, unnlot å svare, bekrefter denne sensitiviteten. Uvitenhet om besteforeldrenes språk var en annen feilkilde. Spørsmål 4, som utfordrer den subjektive identiteten, vakte protester i et distrikt fra samer som mente registreringen ble oppfattet som en klassifisering av samer i en spesiell offentlig kategori – dette som et uttrykk mot fornorskning og assimilering. Likedan kan det å svare "ja" på spørsmål 4 for mange ha blitt tolket dit hen at de ikke kunne regne seg som norske, mens i noen distrikter har "same" vært ensbetydende med flyttsame. Tilsvarende har valgmuligheten i seg selv ført til at man har valgt den identiteten som tradisjonelt har gitt høyest status. Utenfor det samiske kjerneområdet kan spørsmålet derfor ha ført til en underbetoning av samiske kjennetegn. Statistikere bak tellingen mente derfor at det blant samebefolkningen har forekommet en del underrapportering av tegn på samiskhet, mens Aubert selv, i tråd med den type utvalgsundersøkelser, grunngir representasjonsfrafallet med "feilkilder" (Aubert 1978:17f). Det er neppe å komme fra at denne tellingen, i likhet med tidligere tellinger, for mange har framstått som det Niemi med referanse til sosialantropologen Britt Kramvig (1999) omtaler som "kategoriens tvangstrøye". Kramvig mener kategorisering som beskrivende og nyttige vitenskapelige verktøy kan innebære stigmatisering og hierarkisering av folkegrupper (Niemi 2002:22). Funnene i de ulike kildene jeg har analysert bekrefter Kramvigs teori.

Med bakgrunn i tolkninger av svarmaterialet ut i fra alder og ulike grader av samiske kjennetegn (sterk, svak eller ingen samiske kjennetegn) mellom ulike generasjoner, mener Aubert at det i Porsanger på 1970-tallet bodde anslagsvis 1 898 samer. Av disse svarte kun 813 personer "ja" på spørsmål 4 – "Regner personen seg selv som same?", mens 859 personer

svarte "ja" på spørsmål 1 om samisk morsmål (Aubert 1978:135). Noen færre regnet seg som samer opp mot sin språklige tilslutning til det samiske. I diagrammet under viser jeg til lignende tendenser i kystkommunen Nesseby og i innlandskommunen Karasjok. Her sammenligner jeg tre utvalgte generasjoner i Porsanger med tilsvarende aldersgrupper i Nesseby og Karasjok. Diagrammet bygger på Auberts tabelloversikt over Finnmarkskommunene og svarfordelingen mellom spørsmål 1 og spørsmål 4 (Aubert 1978:48f). Jeg har av plassmessige hensyn utelatt enkelte aldersgrupper. I et samsvar mellom diagrammet og den fortiden jeg nettopp har lagt bak meg i analysen over, kan de ulike generasjonene "gjeninnsettes" i de tre ulike periodene jeg har undersøkt. I en aldersmessig fordeling representerer diagrammet tre generasjoner – barn, foreldre og besteforeldre. Richard Berghs eldre informanter hørte sannsynligvis til aldersgruppene født mellom 1880 og 1920.



Tallmaterialet viser at Porsanger kommune skilte seg fra Nesseby, som jeg tok for gitt som sammenligningsgrunnlag i Hoëms beskrivelser av typiske heterogene sjøsamiske samfunn. Nesseby var dessuten den eneste kommunen sammen med Kautokeino og Karasjok som viste samisk flertall ut i fra spørsmålene 1 og 4 (Aubert 1978:28). Tross den lave tilslutningen til samisk morsmål, har det samiske språket likevel holdt seg stabilt i Porsanger. Aubert sammenligner 1970-tellingen med folketellingene i 1930 og 1950 og kobler språkstabiliteten til høy fruktbarhet i de samiske familiene i Porsanger. Stadig tilskudd av samisktalende har kommet til erstatning for dem som mistet foreldrenes språk. Porsanger kommune skilte seg bemerkelsesverdig ut fra andre kommuner i det samiske kjerneområdet – både indre og ytre – ved en betydelig økning i antallet "ja" til "vet-ikke" svar fra spørsmål 3 om foreldrenes språk

til spørsmål 4 om besteforeldrenes språk (Aubert 1978:37; 39). Individet skulle ikke bare svare for eget vedkommende, men også bestemme sin identitet ut i fra sin kjennskap til foreldre og besteforeldres samiskhet i en tid det ikke var rom for samer i det norske storsamfunnet. Å underkjenne eller erkjenne sin samiskhet eller norskhet der det forekom naturlig eller påkrevd, ble ikke bare et individuelt spørsmål, men en kollektiv byrde i tillegg for den enkelte. Aubert sier at språket er, og har vært, oppfattet som det viktigste kjennemerke på samisk tilhørighet, ettersom det "tidligere har vært slik at når språket forsvant, så forsvant også den samiske identitet" (Aubert 1978:12). Det norske språket fikk spesielt gjennom skolen en dominerende rolle, til tross for at norsk i utgangspunktet var et minoritetsspråk i lokalmiljøene. Ved at det samiske språket mistet sin autoritet, ble den samiske befolkningen oppfattet som en minoritet i eget lokalmiljø. Aubert påpeker at skolen ikke har stått alene i denne språkovergangen, fordi arbeidsmuligheter og næringslivsvirksomhet for de voksnes vedkommende i tillegg har vært en motivasjon til å lære norsk språk (Aubert 1978:51).

Det er et stort gap mellom tilpasset språkopplæring og systematisk språkfortrengning. Makten utvikles i foucaulsk tradisjon nedenfra og opp (Svensson 1996:118), slik individets tilpasning til det norske språket har vært en diskursiv prosess gjennom en utelukkelse av samisk identitet. I lys av Hoëms forskning (1976), har den samiske skoleeleven i den ene generasjonen eller den neste, uavhengig om det har forekommet språklige og kulturelle variasjoner i og mellom bygdene eller om undervisningen har foregått i heterogene eller homogene klasser, på en eller annen måte erfart sin underlegenhet i forhold til skolen som kunnskapssystem. Hvorvidt skoleerfaringene var med på å styrke eller svekke det samiske verdifelleskapet, bør ikke unndras fra det faktum at barn er aktive kulturbærere og kulturskapere i samfunn generelt. Ordtaket "ingen kjede er sterkere enn dens svakeste ledd", burde derfor gi et reelt bilde av den samiske virkeligheten og de sosiale konsekvensene av fornorskningspolitikken. Der statistikkens tall har tjent som målestokker for fornorskningens egenverdi, beskriver tallene med Foucaults term "den levde erfaring" hvordan kulturen som historiens bærer nedfeller seg i kroppens rom (Foucault 2006:426).

Hovland viser til en utviklingssekvens blant foreldre som var født mellom tjuetårene og førtiårene. De lot være å lære barna samisk fordi de selv hadde erfart ydmykelser og mindreverdi av det å være samisktalende og ikke beherske norsk. Seg i mellom talte foreldre og de eldre samisk, men henvendte seg til barna på norsk. Hovland mener denne tendensen ble forsterket utover femtitallet. Han viser til at den samiske identitetstilknytningen er full av motsetninger innenfor samme landsdel og i samme kommune, selv mellom generasjoner, innenfor samme familie og selv i ett og samme menneske (Hovland 1996:105; 39). Individets

underordning i eget samfunn bekrefter hvordan myten om det "umulige" samfunn i praksis bidro til å utelukke samer i samiske samfunn.

Sammendrag

At sjøsamene har en "egen evne til å bære sine lidelser" handler om avmakt og motmakt og hvordan individet og kollektivet har håndtert sin identitet i det offentlige og i det private rommet. Statistisk sett maktet de færreste å stå i mot språkfortrengningen og den lave statusen som det samiske språket hadde under fornorskingsperioden. Ettersom den språklige tilslutningen til samisk identitet har vært i fokus i dette kapitlet, vil jeg oppsummere språkets betydning i det samiske verdifelleskapet og i den muntlige fortellertradisjonen.

Den samiske virkelighetsforståelsen har først og fremst i språket selv hatt vilkår for å leve videre, og i språket selv møtt en altomfattende motstand i form av systematisk språkundertrykkelse. I en religiøs virkelighetsorientering uten konkrete skrifter og bilder som kunne kontrolleres og sensureres av autoriteter – i en grunnleggende muntlig kultur – ble språket eneste kilde til forbud. Pollan bruker benevnelsen "trommespråket" om det religiøse språket, i det hun viser til at stadig nye situasjoner har latt seg fortolke ut fra trommenes faste strukturer og figurer. Gjennom talespråket og "trommespråket" har samene klart å bevare kontakten med sin forhistorie. Pollan viser til folkloristen Erik Therman som har framholdt at fortellingene har blitt til del av det vanlige språket, som i det daglige uttrykker kulturens kunnskap om det å være menneske (Pollan 1997:24; 30). Fra sin profesjon omtaler Nergård fortellingene som smerteerfaring, i fagspråket benevnt som en psykodynamisk prosess, *talking cure* (Nergård 2006:230). Det norske språket medbrakte en annen virkelighetsforståelse, men også forestillinger om samer som ikke var forenlig med samenes egne selvbilder og kulturuttrykk. Denne erfaringen ble til del av den muntlige kulturens måte å håndtere kunnskap på – i minnet, eller den ble fortiet og fortrent av den enkelte. Ong mener at kunnskapen i muntlige kulturer organiseres ved at "man vet det man minns". Kunnskapen i muntlige kulturer er "inrymd i den menneskelige livsvärlden" (Ong 2003:46; 57). Meningen oppstår i språket selv og i den virkeligheten språket har referanser til.

Tendenser i tallmaterialet fra 1970 viser at språket har hatt størst utbredelse blant de eldre. Det er også med den eldre generasjonen at den utbredte fortellertradisjonen gikk inn i historien. I mitt fokus på de narrative kjønnsstrukturene i fortellingene viser jeg at fortellerpraksisen har bidratt til å opprettholde og videreføre religionens ahistoriske dimensjoner, mens de historiske dimensjonene har vært underlagt forandringer. I samiske samfunn har mennene, både *noaiden* og den sjøsamiske fortelleren, opprettholdt og

videreformidlet religionens matrilineære struktur. Kjønnene har derfor hatt utfyllende roller som kunnskapsbærere i det samiske samfunnet som helhet. Fortellingene har slik Pollan påpeker, *samtidig* språkgitt både en indre og en ytre virkelighetserfaring (Pollan 1997:26).

5. Avslutning

I denne oppgaven har jeg argumentert for hvordan og hvorfor *fornorskningen av samene* som en historisk begivenhet (*parole*), var motivert ut i fra religiøs tro som en ahistorisk struktur (*langue*), "At bringe dem fram til mands modenhet". Det er med bakgrunn i språket som analytisk implikasjon til virkelighetsforståelse at jeg har kunnet tilnærme meg problemstillingen i både metodologisk, ontologisk og epistemologisk forstand. For å påvise strukturelle sammenhenger mellom den kristne og den samiske virkelighetsforståelsen, har jeg fulgt de franske mentalitetshistorikernes syn på at det er rommet som bestemmer historien (Svensson 1996:127). I en sammentolkning av et variert empirisk materiale, har jeg delt analysen i tre undersøkelsesenheter og i tre perioder som peker mot et mål.

Slik religiøs tro ofte er det private og ikke-artikulerte som lever i folks hverdagstenkende, har jeg søkt etter latente strukturer i kildene ved å framtolke motsetninger mellom den samiske og den norske kulturen. I søkelyset på de binære opposisjonene natur og kultur, finner jeg at kirken danner rommet hvorfra tiden bestemmes og overvåkes. Den religiøse troen er strukturen som binder sammen fornorskingsperioden og misjonstiden i tid og rom. Mens det samiske språket i perioden 1880-1903 hadde status som majoritetsspråk i den flerkulturelle kommunen, tar denne språkpraksisen en dramatisk vending i neste periode. I lys av Foucaults maktbegrep "governmentality" (Svensson 1996:118), tjener språkfortrengningen nasjonens interesser utad. Med maktbegrepet "pastoral power" (Svensson 1996:124), tjener språkfortrengningen religionens interesser innad, hvilket gir fornorskingsprosessen et nasjonalreligiøst og frelseshistorisk uttrykk (Thorkildsen 1996).

Resultatet av analysen viser at *fornorskningen av samene* hvilte på en myte om det samiske samfunnet. Myten bygger på kristne forestillinger om hedninger og andre autoritære innberetninger om samer som djevelbesatte folk, med røtter i norrøne og vediske myter (Pollan 2007:13; 31). Myten om det samiske samfunnet var en misoppfattelse av virkelighetens beskaffenhet og hadde derfor ikke mening for samene og deres virkelighet. Myten var derimot en helt nødvendig horisont for aktørenes handlinger. Myten ga fornorskningen "mening", og en gyldig forklaring på hvorfor og hvordan samene skulle fornorskes i ordets dypeste betydning.

I en sammentolkning av kilder fra Finnemisjonens virksomhet, statistikkens kategoriseringer av samer og avisdebatter om hvem samene var, finner jeg at myten om det samiske samfunnet vinner fram i det offentlige rommet og forvandler det samiske samfunnet

til et imaginært samfunn og et "tomt rom". Fornorskningen av samene avspeiler en orden som etableres på framtidsvisjoner og som forutsetter at fortiden i sin ytterste konsekvens ekskluderes. I sin framtidsorientering er fornorskningen av samene på parti med modernitetens skyggesider, slik Giddens har påpekt at foregripelser av framtiden blir en del av nåtiden og påvirker den faktiske utvikling av framtiden (Giddens 1997:128).

Myten verserte på departementsnivå, hvorfra en systematisk språkundertrykkelse skulle forhindre en "innbrytende hedenskap" i samiske samfunn, noe "skoleeksemplene" bekrefter. Fordi det samiske samfunnet ikke kunne tenkes uten det samiske språk, ble det samiske språket under hele fornorskingsperioden forbeholdt den norske eliten og kirken, ikke samer. Myten om det samiske samfunnet var umulig som fellesskapskonstituerende faktor blant samer fordi den utelukket samer og samisk språk. Myten projiserte forestillinger av samer som ikke var forenlig med samenes egne selvbilder og kulturuttrykk. Individet måtte følgelig konstruere sin identitet diskursivt, det vil si, utelukke sin samiskhet i gitte situasjoner. Myten om det samiske samfunnet avspeiler et av Foucaults varemerker på makt. I overgangen fra et tradisjonelt samfunn til et moderne samfunn har maktutøvelsen blitt mer diffus, mens bildet av den undertrykte har blitt tydeligere (Svensson 1996:122). Det er dette bildet som besvares i sjøsamenes fortellinger om "døde" kvinner.

Resultatet av analysen viser hvordan den langvarige religionsundertrykkelsen ennå på 1960-tallet ble tolket og fortalt i den sjøsamiske tradisjonen i Porsanger. Tradisjonen har forvaltet kollektivets samvittighet i muntlige overleveringer og i minnet. Som uttrykk for motmakt, er fortellingene språkpraksiser som har opprettholdt og videreført strukturen i den sjamanistiske religionsforståelsen. I det mytiske univers har samiske fortellinger og kristne myter versert side om side som omvendte og *inverse* myter (Schaaning 1993:108). De binære opposisjonene matriark og patriark svarer til Lévi-Strauss' syn på opposisjonen natur og kultur som den mest grunnleggende og fundamentale normen som gjør forestillinger og handlinger kommuniserbare og som foreskriver erfaring (Bell 1997:63).

Med bakgrunn i språkteorier om hvordan språk skaper vår virkelighetsforståelse, viser jeg hvordan språk og makt kategoriserer verden i natur og kultur. Ifølge biologen og filosofen Donna Haraway blir natur dels oppfattet som noe uskyldig, og dels som demonisk, opp mot det kultiverte og siviliserte. Glomnes sier: "Det er den kultiverte som er aktør og som definerer den andre som noe annet enn seg" (Glomnes 2005:114). Som underliggende opposisjoner i språket, aktiveres natur og kultur i en rekke dikotomiske begrepspar som kan leses som motpoler i selve kildekategoriene i et autoritetsforhold mellom kvinne/mann, muntlig/ skriftlig, samisk/norsk. Jeg har søkt etter meningsinnholdet i tekstene ved å finne

fram til de minste meningsbærende opposisjonene i teksten og satt dem sammen til en ny helhet.

Kildene er levninger etter samfunnsendringer og moderne "ekspertsystemer" (Giddens 1997:28) som har gitt religionsundertrykkelsen nye betingelser og større rekkevidde i en mer effektiv og skjult form, sammenlignet med de forutsetninger som misjonærene på 1700-tallet hadde med hensyn til virksomhetens utstrekning i tid og rom (Pollan 2007:159). Parallelt med at jeg i utgangspunktet har operert med svært innholdsrike kilder og et variert empirisk materiale, har jeg også måtte håndtere kildetomrom ut i fra det faktum at det ikke finnes kilder som dekker den lokale språk- og skolepolitikken i mellomkrigstiden. Forskningen min har i tillegg nedslag i en muntlig kultur med svært begrenset kildetilgang. Jeg har dessuten oversett Skoledirektørens rikholdige arkiver ved Statsarkivet i Tromsø og kommunens klausulerte arkiver etter 1945. Innenfor denne oppgavens rammer har jeg derfor sett på det som en utfordring å sette delene sammen i en meningsfull helhet som svarer til det som jeg har ønsket å frambringe av ny viten om fornorskningen av samene. Det er med bakgrunn i kulturhistoriefagets forsvar av mennesket som det erkjennende subjekt, men også i fagets teori-, metode- og kildepluralisme, at jeg i "myten om det samiske samfunnet" finner konklusjon på min teori at fornorskningen av samene var motivert av religiøs tro.

Kilder

Utrykte skriftlige kilder

- Ministerialbog for Kistrands Præstegjeld i Vest-Finmarkens Provstie, 1843-1860.*
Ministerialbog for Karasjoks Præstegjeld i Vest-Finmarkens Provstie, 1843-1871.
Beretning om Kistrand folkeskoler for femaaret 1891-1895, 15. september 1896.
Inventarliste 1911, Indre-Billefjord og Kolvik skole, undertegnet lærer O. Thomassen.
Inventarliste 1912, Kistrand skole.
Inventarliste 1912, 1913, 1914, Indre-Billefjord og Kolvik skole, undertegnet lærer O. Thomassen.
Brev til formann i Kistrand skolestyre, Anton Bye, 21. august 1912, fra en mor.
Brev til Kistrand skolestyre, 16. april 1916, fra skoledirektør Bernt Thomassen.
Brev til Norsk Skoletidende, Hamar, 23. september 1916, fra skolestyrets formann, Andreas Arild.
Brev til Kistrand skolestyre, 25. november 1916, fra skoledirektør Bernt Thomassen.

Trykte skriftlige kilder

- Reusch, Hans. *Folk og natur i Finmarken*. Kristiania: T. O. Brøgger. 1895.
Urd. 24. februar 1900, 3. mars 1900, 15. november 1902.
Norsk Kunngjøringstidende No. 59A, 22. februar 1902.
Sørensen, Jon. *Nordland og Finmarken: Reiseindtryk*. I Tillægshæfte til Norsk Skoletidende. Hamar. 1903.
Norsk Finnemission 1904. *Syttende aarsberetning meddelt af Bestyrelsen*. Tromsø: J. Kjeldseths bogtrykkeri. 1905.
Norsk Finnemission 1906. *Nittende aarsberetning meddelt af Bestyrelsen*. Tromsø: J. Kjeldseths bogtrykkeri. 1907.
Nissen, Per. *Fædrelandet: En Norges-beskrivelse for landsmænd hjemme og ute*. Kristiania: Aschehoug. 1914.
Bøckman, Peter. "Kristi Himmelfartsdag. Norsk Finnemission". I *Fra Norges Kirke i 1914: Vinesbyrd og rundskue, med bidrag fra norske geistlige og lægmænd*, redigert av A. Gundersen, 203-208. Kristiania: Steen. 1914.
Otterbech, Jens. *Kulturverdier hos Norges finner*. Kristiania: Aschehoug. 1920.
Det Norske Næringsliv – Finnmark Fylkesleksikon, redigert av Sætherskar, Johs. Bergen: Det Norske Næringsliv Forlag. 1952.
Waren Sardne, 15. januar 1910, 5. februar 1910, 9. juli 1910, 15. april 1911, 29. april 1911, 1. mai 1924, 15. mai 1924, 15. juni 1924, 1. juli 1924, 15. mai 1925, 1. september 1925, 1. juli 1926, 15. desember 1926.
Nordlands Avis, 18. september 1934, 5. november 1954, 13. september 1957, 17. november 1961.
Aftenposten, 20. august 1934.
Finnmarkens Amtstidende, 29. august 1934, 17. oktober 1934, 20. februar 1935, 8. april 1935, 29. mai 1937, 2. juni 1937.
Finnmark Dagblad, 2. august 1962.

Statistikk

- Norges Offisielle Statistikk. Fjerde Hefte. *Folketellingen i Kongeriget Norge. 3. december 1900. Folkemængde fordelt efter Nationalitet, Fødested og Trosbekjendelse. Blinde, Døvstumme og Sindssyge.* Udgivet af Det Statistiske Centralbureau. 1904.
- Norges Offisielle Statistikk V. 181. *Sundhetstilstanden og medicinalforholdene 1910, med karter.* 58de Aargang. Utgitt av Direktøren for det civile Medicinalvæsen. 1912.
- Norges Offisielle Statistikk V. 182. Andet hefte. *Folketellingen i Norge, 1. december 1910. Finner og Lapper. Hjemvendte Norsk-Amerikanere. Dissentere. Blinde, døve og sindssyke.* Utgitt av Det Statistiske Centralbyrå. 1912.
- Norges Offisielle Statistikk VII. 39. Første hefte. *Folketellingen i Norge, 1. december 1920. Folkemængde og areal. Rikets forskjellige deler. Hussamlinger på landet.* Utgitt av Det Statistiske Centralbyrå. 1922.
- Norges Offisielle Statistikk VII. 81. Fjerde hefte. *Folketellingen i Norge, 1. december 1920. Folkemængden fordelt efter fødested – Finner og Kvener – Andre lands statsborgere – Norsk-Amerikanere.* Utgitt av Det Statistiske Centralbyrå. 1923.
- Norges Offisielle Statistikk IX. 17. Fjerde hefte. *Folketellingen i Norge. 1. desember 1930. Samer og Kvener. – Andre lands statsborgere. Blinde, døvstumme, åndssvake og sinnssyke.* Utgitt av Det Statistiske Centralbyrå. 1933.
- Norges Offisielle Statistikk XI. 50. Fjerde hefte. *Folketellingen i Norge. 3. desember 1946. Folkemængden etter kjønn, alder og ekteskadelig stilling. Riket og fylkene. – Fremmede statsborgere.* Utgitt av Statistisk Sentralbyrå. 1951.
- Norges Offisielle Statistikk XI 145. Første hefte. *Folketellingen 1. desember 1950. Folkemængde og areal i de ymse administrative inndelinger av landet. Hussamlinger i herredene.* Statistisk Sentralbyrå. 1953.
- Norges Offisielle Statistikk XI 236. Åttende hefte. *Folketellingen 1. desember 1950. Personer født i utlandet – Fremmede statsborgere – Bruken av samisk og kvensk.* Statistisk Sentralbyrå. 1956.

Muntlige kilder

- Christophersen, Dikka Thinn. *En prestekones erindringer – Fra de unge dage i Finmarken.* Kristiania: Aschehoug. 1902.
- Aubert, Elise. *Fra de gamle prestegaarde.* Kristiania: Aschehoug. 1909 (1902).
- Bergh, Richard. *Tro og trolldom. Folkeminner fra Porsanger.* Oslo: Universitetsforlaget. 1981 (1968).

Arkiv

Det digitale nasjonalbiblioteket. <http://www.nb.no/>

Statistisk Sentralbyrå. Historisk statistikk. http://www.ssb.no/emner/historisk_statistikk/

Fotoarkivet, Tromsø Museum. Universitetsmuseet.

http://www.muspro.uio.no/fag/kulturhistorie/fotosamlingen/forside.shtml?sesjons_id=77932987541%27%3E%0D%0A%3CINPUT+TYPE%3D

Statsarkivet i Tromsø. Digitalarkivet. *Skanna kyrkjebøker.*

http://www.arkivverket.no/URN:kb_read?ls=1&idx_id=6770

Nasjonalbiblioteket i Oslo.

Riksarkivets lokalhistoriske samlinger - Localia, Oslo.

Kommunearkivet i Porsanger, Lakselv.

Finnmark Dagblads arkiv, Hammerfest.

Porsanger Bibliotek, Lakselv.

Privatarkiv, Bente Persen.

Litteraturliste

- Aubert, Vilhelm. *Den samiske befolkning i Nord-Norge*. Oslo: Statistisk Sentralbyrå. 1978.
- Aukrust, Knut. "Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ". I *Kulturvitenskap i felt: Metodiske og pedagogiske erfaringer*, redigert av Anders Gustavsson, 219-242. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 2005.
- Barthes, Roland. *Mytologier*. Oversatt av Einar Eggen. 3. utg. Oslo: Gyldendal. 1999 (1957).
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press. 1997.
- Bibelen*. Det Norske Bibelselskap. Oslo: Fabritius AS. 1978.
- Bing, Jon. "Rettslige aspekter ved elektronisk formidling av materiale fra arkiv, museum, bibliotek, universitet og visse andre institusjoner". I *Fra skuff til skjerm. Om universitetenes databaser for språk og kultur*, redigert av Knut Aukrust og Bjarne Hodne, 196-221. Oslo: Universitetsforlaget. 1998.
- Bjørshol, Stig. *Nasjonal Samling i Finnmark 1933-1944*. Alta: Alta Lærerhøgskole. 1993.
- Bull, Tove. "Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet". I *Samisk forskning og forskningsetikk*, 6-21. Publikasjon nr. 2. Oslo: Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH). 2002. Elektronisk publisert: <http://www.etikkom.no/HvaGjorVi/Publikasjoner/Samisk>
- Burke, Peter. *Folklig kultur i Europa 1500-1800*. Oversatt av Suzanne Almqvist. Malmö: Författarförlaget. 1983 (1978).
- *Annales-skolan. En introduktion*. Oversatt av Gustaf Gimdal og Rickard Gimdal. Göteborg: Bokförlaget Daidalos. 1992 (1990).
- Christiansen, Palle Ove. *Kulturhistorie som opposition. Træk af forskellige fagtraditioner*. Viby: Samleren. 2000.
- Dahl, Helge. *Språkpolitikk og skolestell i Finnmark 1814 til 1905*. Oslo: Universitetsforlaget. 1957.
- Eide, Elisabeth og Simonsen, Anne Hege. *Mistenkelige utlendinger. Minoriteter i norsk presse gjennom hundre år*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 2007.
- Elstad, Hallgeir og Halse, Per. *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Bergen: Fagbokforlaget. 2002.
- Engebretsen, Eivind. *Hva sa klienten? Retorikken i barnevernets journaler*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag. 2007.

- Eriksen, Anne. "Selvbiografier mellom minne og historie". I *Kunnskap om kultur. Folkloristiske dialoger*, redigert av Knut Aukrust og Anne Eriksen, 70-86. Oslo: Novus Forlag. 1999a.
- "Dialog og egenart". I *Kunnskap om kultur. Folkloristiske dialoger*, redigert av Knut Aukrust og Anne Eriksen, 169-183. Oslo: Novus Forlag. 1999b.
- Eriksen, Knut Einar og Niemi, Einar. *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940*. Oslo: Universitetsforlaget. 1981.
- Everett, Euris L. og Furseth, Inger. *Masteroppgaven. Hvordan begynne – og fullføre*. 2. oppl. Oslo: Universitetsforlaget. 2006 (1997).
- Foucault, Michel. *Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*. Oversatt av Dag Østerberg. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag. 1977 (1975).
- *Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*. Oversatt av Espen Schaanning. Oslo: Spartacus Forlag. 1999a (1970).
- *Seksualitetens historie I: Viljen til viten*. Oversatt av Espen Schaanning. Oslo: Eksil Forlag. 1999b (1976).
- *Tingenes orden. En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*. Oversatt av Knut Ove Eliassen. Oslo: Spartacus Forlag AS. 2006 (1966).
- Furseth, Inger og Repstad, Pål. *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget. 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Oversatt av Arne Jørgensen. 2. utg. Århus: Academica. 2007 (1986).
- Giddens, Anthony. *Modernitet og selvidentitet. Selvet og samfundet under sen-moderniteten*. Oversatt av Søren Schultz Jørgensen. 4. oppl. København: Hans Reitzels Forlag. 1996 (1991).
- *Modernitetens konsekvenser*. Oversatt av Are Eriksen. Oslo: Pax Forlag. 1997 (1990).
- Ginzburg, Carlo. *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*. Oversatt av Lars Lindmark. Stockholm: Ordfronts Förlag. 1996 (1976).
- Glomnes, Eli. *Alt jeg kan si. Språk, virkelighet og subjektets stemme*. 2. utg. Oslo: Landslaget for norskundervisning (NLU) og Cappelens Forlag. 2005 (2001).
- Hagen, Rune. "Historien om mentaliteterna". I *Häftan för kritiska studier*, 17 (1), 6-24. Stockholm: Föreningen Unga filosofer. 1984.
- Hamran, Torunn. "Å skape et hjem – kvinners plass i den tidlige institusjonsbyggingen. Nord-Norge før 1940". I *Sosiologi i dag*, 71-89. Årg. 37. Nr. 2. Oslo: Novus Forlag. 2007. Elektronisk publisert: <http://www.ub.uit.no/munin/bitstream/10037/1224/1/article.pdf>

- Hansen, Lars Ivar. "Den dynamiske etnisiteten og dens skiftende uttrykk". I *Historie, etnisitet og politikk*, redigert av Jan Eivind Myhre, 29-54. Tromsø: Institutt for historie, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø. 2000.
- Hanssen, Einar Richter. *Porsanger Bygdebok Bind 1. Fra eldre steinalder til 1910*. Porsanger kommune. 1986.
- Hellesund, Tone. *Kapitler fra singellivets historie*. Oslo: Universitetsforlaget. 2003.
- Hodne, Bjarne. "Dokumentasjonsprosjektet: historikk, målsetting og utfordringer". I *Fra skuff til skjerm. Om universitetenes databaser for språk og kultur*, redigert av Knut Aukrust og Bjarne Hodne, 13-18. Oslo: Universitetsforlaget. 1998.
- Hoëm, Anton. *Makt og kunnskap*. Oslo: Universitetsforlaget. 1976.
- Hoëm, Anton og Tjeldvoll, Arild. *Etnopolitikk som skolepolitikk: samisk fortid, norsk framtid?* Oslo: Universitetsforlaget. 1980.
- Hovland, Arild. *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag. 1996.
- Hvinden, Bjørn. "Ansvar for oppfølgingen av resultater. Sammenliknende perspektiver og utfordringer i forskning om minoriteter". I *Samisk forskning og forskningsetikk*, 134-150. Publikasjon nr. 2. Oslo: Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH). 2002. Elektronisk publisert: <http://www.etikkom.no/HvaGjorVi/Publikasjoner/Samisk>
- Hætta, Odd Mathis. "Samenes gamle religion og folketro". I *Alta Museums småskrifter*, redigert av Anne Merete Knudsen. Alta: Alta Museum. 2006.
- Jordheim, Helge. *Lesningens vitenskap. Utkast til ny filologi*. Oslo: Universitetsforlaget. 2001.
- Jørgensen, Marianne Winther og Phillips, Louise. *Diskursanalyse som teori og metode*. 5. opplag. Fredriksberg: Roskilde Universitetsforlag. 2006 (1999).
- Kaldal, Ingar. *Historisk forskning, forståing og forteljing*. Oslo: Det Norske Samlaget. 2003.
- Kjeldstadli, Knut. *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. 4. oppl. Oslo: Universitetsforlaget. 2005 (1992).
- Krogseth, Otto. "Pluralismen og pluraliseringsprosessene". I *Pluralisme og identitet. Kulturanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*, redigert av Jan-Olav Henriksen og Otto Krogseth, 27-37. Oslo: Gyldendal Akademisk. 2001.
- Liedman, Sven-Eric. *I skuggan av framtiden: Modernitetens idéhistoria*. Stockholm: Bokförlaget Bonnier Alba AB. 1997.
- Lindbach, Kaisa M. *Rapport fra forprosjekt – Nasjonale minoriteter i offentlige arkiv, kartlegging av kilder relatert til kvener i Nordreisa og Porsanger*. Landslaget for lokal- og privatarkiv. 2006.

- Elektronisk publisert: <http://www.llp.no/assets/files/Forprosjektrapport.pdf>
- Meløy, Lydolf Lind. *Internatliv i Finnmark: Skolepolitikk 1900-1940*. Oslo: Det Norske Samlaget. 1980.
- Minde, Henry. "Fornorskningen av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger?. I *Gàldu čàla – tidsskrift for urfolks rettigheter*. Nr 3/2005. Kautokeino: Kompetansesenteret for urfolks rettigheter. 2005.
Elektronisk publisert: <http://www.galdu.org/govat/doc/mindenorsk.pdf>
- Nergård, Jens-Ivar. *Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag. 2006.
- Nielsen, Reidar. *Folk uten fortid*. Oslo: Gyldendal. 1986.
- Niemi, Einar. "Urfolk, nasjonal minoritet, innvandrere. Minoritetspolitikken og kampen om kategoriene". I *Historie, etnisitet og politikk*, redigert av Jan Eivind Myhre, 19-28. Tromsø: Institutt for historie, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø. 2000.
- "Kategoriernes etikk og minoritetene i nord". I *Samisk forskning og forskningsetikk*, 22-44. Publikasjon nr 2. Oslo: Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH). 2002. Elektronisk publisert: <http://www.etikkom.no/HvaGjorVi/Publikasjoner/Samisk>
- "Naboer gjennom tusen år". I *Pomor: Nord-Norge og Nord-Russland gjennom tusen år*, redigert av Einar Niemi, 9-36. Oslo: Gyldendal. 1992.
- Ong, Walter J. *Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet*. Oversatt av Lars Fyhr, Gunnar D. Hansson og Lilian Perme. 2. oppl. Uddevalla: Anthropos. 2003 (1982).
- Otnes, Per. *Den samiske nasjon. Interesseorganisasjoner i samenes politiske historie*. Oslo: Pax Forlag. 1981.
- Petterson, Arvid. *Småfolk og drivkrefter. Porsanger Bygdebok, bind 2. Fra 1900 til 1960-årene*. Porsanger kommune. 1994.
- "Kvænske begravelsesskikker i Porsanger-området fram mot vår egen tid". I *Dåp og død. Din inngang og din utgang*, redigert av Sigrud Skarstein, 65-68. Museumskrift nr. 3. Vadsø: Vadsø museum. 2003.
- Planke, Terje. "Feltarbeid i fortiden". I *Kulturvitenskap i felt: Metodiske og pedagogiske erfaringer*, redigert av Anders Gustavsson, 203-218. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 2005.
- Pollan, Brita. *Samiske beretninger. I utvalg fra J.K. Qvigstads Samiske eventyr og sagn I-IV, 1927-1929*. Oslo: Aschehoug. 1997.

- *For Djevelen er alt mulig. Kristne historier om samene*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 2007.
- Rasmussen, Tarald og Thomassen, Einar. *Kristendommen. En historisk innføring*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget. 2002 (2000).
- Rydving, Håkan. "Tradisjonell nordsamisk religion omkring år 1700". I *Mytisk landskap. Ved dansende skog og susende fjell*, redigert av Arvid Sveen, 9-23. Tromsø: Orkana forlag. 2003.
- Schanche, Audhild. "Rase, etnisitet og samisk forhistorie. Et forskningshistorisk tilbakeblikk". I *Historie, etnisitet og politikk*, redigert av Jan Eivind Myhre, 3-18. Tromsø: Institutt for historie, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø. 2000.
- Schaanning, Espen. *Modernitetens oppløsning. Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. 2. utg. Oslo: Spartacus forlag. 1993 (1992).
- Sirnes, Thorvald. "Den gode normaliteten". I *Normalitet*, redigert av Thomas Hylland-Eriksen og Jan-Kåre Breivik, 119-134. Oslo: Universitetsforlaget. 2006.
- Slettan, Dagfinn. *Minner og kulturhistorie. Teoretiske perspektiver*. 3. oppl. Nr. 4 i Skriftserie fra Historisk Institutt. Trondheim: Historisk Institutt, Universitetet i Trondheim. 1999 (1994).
- Svensson, Birgitta. "Den etnologiska blicken. Att tolka vardagen och samhället med Michel Foucaults metoder". I *Kunnskapsmål, teori og empiri. Föredrag vid en humanistisk forskarkurs i Uppsala*, redigert av Anders Gustavsson, 107-131. Uppsala: Etnologiska avdelningen, Uppsala Universitet. 1996.
- Thorkildsen, Dag. *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*. KULTs skriftserie nr. 70. Oslo: Norges Forskningsråd. 1996.
- Thorsen, Liv Emma. *Det fleksible kjønn. Mentalitetsendringer i tre generasjoner bondekvinner 1920-1985*. 2. oppl. Oslo: Universitetsforlaget. 1994 (1993).
- Thuen, Trond. "Samiske studier. En oversikt og noen problemstillinger". I *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, redigert av Marianne Rugkåsa og Kari Trædal Thorsen, 107-162. Oslo: Gyldendal Akademisk Forlag. 2003.
- Widerberg, Karin. *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt. En alternativ lærebok*. Oversatt av Kari Bolstad. 2. oppl. Oslo: Universitetsforlaget. 2005 (2001).
- Öhlander, Magnus. "Utgangspunkter". I *Etnologiskt fältarbete*, redigert av Lars Kaijser og Magnus Öhlander, 9-23. Lund: Studentlitteratur. 1999.

Internett

Regional- og kommunaldepartementet. Programkategori 13.21 Nasjonale minoriteter. Pkt. 4 "Ta vare på, videreutvikle, dokumentere og formidle språk og kultur". Nettside oppsøkt 2008/9. sept.

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/krd/dok/regpubl/stprp/20032004/Stprp-nr-1-2003-2004-/4.html?id=434193>

Arbeids- og inkluderingsdepartementet. ILO-konvensjon nr. 169 om urbefolkning og stammefolk i selvstendige stater. Nettside oppsøkt 2008/9. sept.

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/tema/Samepolitikk/ILOkonvensjon-nr-169-om-urbefolkninger-o.html?id=451312>

Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon. Nettside oppsøkt 2008/9. sept.

<http://www.sn.no/article.html?id=437494&o=1&search=altasaken>