



Landskap som hjem

Landscape as home

Britt Kramvig

Professor, Institutt for reiseliv og Nordlige studier, UiT Norges Arktiske Universitet

Britt Kramvig er professor ved Institutt for reiseliv og nordiske studier ved Universitetet i Tromsø. Hun er opptatt av samiske landskapspraksiser, naturressursforvaltning, forsoningsprosesser og de effekter som koloniale prosesser har hatt og fortsatt har i Sápmi. Hun arbeider for tiden med minner og glemsel i samarbeid med kunstnere, filmskapere og kuratorer, samt bærekraft, turisme og effekten av klimaendringer.

britt.kramvig@uit.no

Sammendrag

I denne artikkelen gjør jeg en nylesing av Marianne Gullestads bok *Hverdagsfilosofier. Verdier, selvforståelse og samfunnsyn i det moderne Norge*, med særlig vekt på hennes fortolkning av sjøsamiske Einars selvbiografi – og måter Einar reflekterer rundt minner og felles hukommelse gjennom landskap. For å kunne utdype argumentasjon om minner som del av et landskap, vil jeg sette Gullestads analyse i dialog med det kunstneriske forskningsprosjektet «Kraftfull slumrende gjensidighet – (glemte) steder i det samiske landskap». I artikkelen argumenteres det for at skiftene i Einars livshistorie er del av den pågående kollektive dekolonialisering i Sápmi. Slekt, nabolag og sted har i norske lokalsamfunn vært sentrale fellesskap for konstituering av likhet og likeverd. I fororskede samiske områder er slekt, nabolag og sted ofte turbulente, motsetningsfylte og delvise fellesskap, med bruddflater som skapte friksjon i, og mellom, de ulike fellesskap man tilhører. På slike steder har *landskap som erfart hjem* gitt tilgang til kontinuitet og tilknytning, i et ellers ustabilt og omskiftelig sosialt og materielt univers.

Nøkkelord

Dekolonialisering, landskap, Sápmi, kolonialitet

Abstract

In this article, I read Marianne Gullestad's book *Everyday Life Philosophers. Modernity, Morality and Autobiography in Norway* with special emphasis on the autobiography of Einar; a Sámi from one of the coastal communities of Sápmi. In order to elaborate on memories as part of a landscape, I will bring Gullestad's analysis in dialogue with the artistic research project «Powerful slumbering reciprocity – (forgotten) places in the Sámi landscape». The article argues that shifts in Einar's autobiography that Gullestad are concerned with, are part of the ongoing decolonialization in Sápmi. Family, neighborhood and places have been central in the constitution of equality in Norway. In Norwegian-Sámi communities however, family, neighborhood and place are turbulent, contradictory and partial, with fracture surfaces that created friction between and internally in communities. In such places, landscapes experienced as home have provided access to continuity and connection, in an otherwise unstable social and material universe.

Keywords

Decolonialisation, landscape, Sápmi, coloniality

Introduksjon

Kan landskap være et hjem, og hvordan gjøres landskap til hjem i Sápmi? I denne artikkelen spør jeg om og hvordan vi kan studere det som tilsynelatende kan fremstå som glemte samiske landskap, i det som ofte blir beskrevet som fornorskede områder. Dette spørsmålet er knyttet til å tenke på nytt om *sted*, ikke bare som etnografiske undersøkelsesområder der ulike relasjoner spiller seg ut, men om *sted* skapt gjennom minner og fortellinger. I denne artikkelen er jeg særlig opptatt av at i Sápmi kan steder óg være *steder for glemsel*. Harald Eidheim og Trond Thuen med flere beskrev disse prosessene som fornorskning. Et begrep som brukes i læreplaner, i norsk offentlige utredninger om samiske språk og samfunnsforhold¹ og i den nyopprettede sannhets- og forsoningskommisjonen. I Sápmi blir begrepet kolonialisering i stadig større omfang tatt i bruk, både av politikere, kunstnere og akademikere, som i tillegg diskuterer hva dekolonialisering som prosess innebærer (Brattland, Kramvig & Verran, 2018). Disse prosessene, som i antropologien har vært analysert som revitalisering, fører til kontinuerlige og ofte svært turbulente undersøkelser av både nåtid og fortid. I arbeidet med å etablere et nytt akademisk og kunstnerisk språk om hva det koloniale/dekoloniale er, har landskapsbegrepet lenge vært sentralt (Meløe, 1988; Ingold, 1993; Bjerkli, 1997; Jernsletten, 2004; Kramvig, 2015). Jeg vil i denne artikkelen argumentere for at *landskap som hjem* kan være et nyttig analytisk/metodisk begrep som kan ivareta mangfoldige motsetninger; glemsel, tap og sorg, men og minner, stolthet og fellesskap som hører til i, og bringes frem i det samme landskapet.

For å adressere disse spørsmålene vil jeg ta i bruk to tilsynelatende ulike etnografiske øyeblikk, fra ulike teoretiske/metodiske tidspunkt av samisk forskning. Det første er Marianne Gullestads (1996) møte med Einar, slik det er beskrevet i boken *Hverdagsfilosofier. Verdier, selvforståelse og samfunnssyn i det moderne Norge*, der sjøsamiske Einar får anledning til å (re-)fortelle sitt liv gjennom Gullestads livshistorieprosjekt. Gullestad forholder seg i dette arbeidet til samisk forskning. Hvordan påvirker hennes opptatthet av hverdagsliv og livshistorier den måten hun analyserer Einars besvær med å finne et velfungerende språk om hva det samiske betyr for han?

Det andre etnografiske øyeblikket er prosjektet «Kraftfull slumrende gjensidighet – (glemte) steder i det samiske landskap», et kunstnerisk forskningssamarbeid mellom en kurator, to samiske kunstnere og to forskere med bakgrunn fra antropologi og pedagogikk og en felles interesse for dekoloniale- og posthumane teorier. Prosjektet har et utprøvende forskningsdesign som vever sammen etnografiske metode-, dokument- og arkivstudier, dialog som forskningsstrategi og kunstneriske intervensjoner. Institutt for Natur og kunst var kuratert av Hanne Hammer Stien fra Kunstakademiet UiT, Norges Arktiske Universitet for Festspillene i Nord-Norge (FINN). I tillegg deltok Hanna Guttorm som er postdoc ved Universitetet i Helsinki, lydkunstneren Margrethe Pettersen og kunstneren Katarina Pirak Sikku, fra svensk side av Sápmi, som ofte arbeider med arkivstudier. Som team har vi flere nåtidige og fortidige samarbeid, bl.a. gjennom kunstprosjektet *Dark Ecology*² (2013–2016), *Rethinking Nordic Colonialism*³ og *The Road to Mental Decolonization*, kuratert av Hilde Methi som del av *Sámi Art Festival* i 2008 (Kramvig, 2011; Kramvig & Methi, 2018).

Institutt for Natur og Kunst var en utstilling der prosjekter som samarbeidet på tvers av kunst og vitenskap var invitert, og der ambisjonen var å åpne de skapende prosesser for innsyn og deltagelse fra publikum. Vi hadde programmert daglige samtaler, vi oppsøkte

1. Se f.eks. NOU 2016: 18 Hjertespråket — Forslag til lovverk, tiltak og ordninger for samiske språk.

2. Se nettstedet <http://www.darkecology.net>

3. Se nettstedet <http://www.rethinking-nordic-colonialism.org/>

samiske hellige steder og foretok flere vandringer som vi både i forkant og i etterkant samtalte med publikum om i galleriet. Vi gjorde lydopptak, hentet inn materialer fra de områder vi vandret i, og inviterte inn andre vi tenkte hadde viktige bidrag til prosjektet.

Hverdagsfilosofi

Gullestads «Hverdagsfilosofier» (1996), vokste ut av et forskningsprosjekt der Gullestad sammen med forlaget lyste ut en selvbiografikonkurranse «Skriv ditt liv». Fire bidrag ble valgt ut av de 630 som ble innsendt. Hensikten var, ifølge henne selv, å få selvbiografier til å tale tydelig til viktige intellektuelle og moralske spørsmål i det norske samfunn. I tillegg var hun opptatt av å ikke avpersonifisere de fire forfatternes tekster gjennom oppsummerende generaliseringer, og dermed yte en viss motstand mot de akademiske tendenser til at «informantenes bidrag» blir illustrasjoner i akademiske analyser (1996, 39). Dette kan i tillegg ses som en av de første forsøk på å gjøre etnografi på norsk inspirert av Haraways etisk-metodiske begrep «situert kunnskap», som Gullestad utforsker gjennom å gjøre refleksivitet til et pågående anliggende gjennom hele forskningsprosessen (1996, 45).

Boken er skrevet med en ambisjon om å etablere en ny måte å arbeide etnografisk på, i det Gullestad beskriver som det tverrfaglige rommet mellom humaniora og samfunnsvitenskap. Hun argumenterer for at det er sentralt for antropologifagets relevans at den antropologiske praksis og forskningsspørsmålene rammes inn på nye måter i den pågående globaliseringen, der (holistisk) feltarbeid i et lite avgrenset samfunn blir stadig mer utilgjengelig for antropologer (1996, 59). Dette gjør at feltarbeid i form av deltagende observasjon bare kan gjøres i et begrenset utsnitt av de samfunn eller fellesskap som hver for seg har krav på en viss lojalitet fra antropologens side. Å invitere hverdagsfilosofier til å skrive sin egen selvbiografi ser hun som en interessant undersøkelse av om dette er et forskningsdesign som gir tilgang på en form for etno-holisme, som skaper representasjon av et liv ved at filosofene setter sammen forskjellige episoder og hendelser til én fortelling.

Selv henter hun inspirasjon fra litteraturvitenskapen for å kunne analysere samspillet mellom beretningens forskjellige tider; skivingens nå, beretningens da og individets plassering i historiske sammenhenger (1996, 15). Hun ser livshistorier som skapt av, men og skapende av sosialt liv. Dette innebærer at hun ikke ser livshistorier som oversettelser av liv til tekst, men som del av selve livet. Livshistorier er del av det livet de søker å fortelle om. Dette gjør at livshistorier berører historien på flere måter, som beskrivelser av møter mellom det historiske mennesket og dets sosiale verden, i tillegg tilgang til historisk korrekt informasjon om folk og hendelser, som er formet av kulturelle ideer og verdier. Gullestad poengterer at om det skjer vridninger i fortellingene for at de skal passe overens med spesifikke verdier, så avslører dette verdienes betydning. Hun lar seg overraske av at de skrevne tekstene gir henne som leser en nærhet og fortrolighet som den antropologiske feltarbeider vanligvis bare oppnår med noen få mennesker etter lang tid (1996, 35). Hennes (naive) forventninger hadde vært at teksten ville gi avstand, mens det motsatte viste seg å være tilfelle. Hverdagsfilosofene la vekt på å formidle ikke bare beretninger om folk og hendelser, men også følelser og tanker knyttet til spesifikke situasjoner.

Hun ønsker i boken å utvikle en analysepraksis som viser tilknytning og avstand mellom forskeren og de menneskene det skrives om (1996, 41). Det betyr at det som utgjør hennes forskningsmateriale, ikke bare er de skrevne selvbiografiske tekstene som ble sendt inn, hun har samtaler med de hverdagsfilosofene som ble valgt ut, og de ble i tillegg gitt anledning til å lese gjennom og gi kommentarer på hennes fortolkninger. Gullestad skriver; «Jeg har tatt hensyn til deres kommentarer, og vi har drøftet forholdet mellom mine fortolkninger og

deres egne forståelser» (1996, 41). Hun beskriver hvordan hun på denne måten har utviklet en oppdagelsesprosedyre som innebærer at hun så langt som mulig har forsøkt å la være å arbeide med faste, forhåndsbestemte analytiske kategorier, men heller utviklet disse etter hvert som arbeidet skred frem, i en kontinuerlig dialog med materialet og forfatterne på den ene siden, og med teorier om globalisering, moral og tekstualitet på den andre (1996, 43).

Gullestads møte med Einars livshistorie

Ut fra situasjoner i nåtid velger forfattere ut begivenheter i fortiden og gir dem form, skriver Gullestad (1996). Hun viser til at svært mange av hennes informanter, som hun velger å kalle filosofer; bruker invitasjonen til å skrive selvbiografisk som en anledning til å reflektere over de eksistensielle utfordringer i livet. I kapitlet om Einar: Fra fisker til statstjenestemann; blir *fortellingen* en materiell eksistensiell artikulering som søker å lime sammen bruddflatene mellom motsetningsfulle fellesskap og den turbulens som Einar står i. Denne fortellingen blir skrevet i en sentral historisk epoke for mange sjøsamiske samfunn; der fortid og nåtid og forbindelsen mellom disse var i bevegelse. Einar vokste opp i et lite lokalsamfunn på en øy uten strøm og innlagt vann, før han flyttet til en by i Nord-Norge. Han er blant de mange fra kystsamfunnene i Finnmark som på 80-tallet fikk en økende bevissthet om det han kaller sitt «kjødelige opphav». Hans foreldre hadde ikke stilt slike spørsmål, de levde av jorda og av havet, som generasjoner før dem. Etter at han ble voksen så han med nye øyne på sin egen opprinnelse. Han beskriver sin slekt som et resultat av «de tre stammers møte⁴»; det vil si inngiftet mellom nordmenn, samer og finner (kvener) (1996, 65). Samtidig er fortellingene, eller sporene av det samiske og det kvenske, så utvisket og utydelige at han har vanskeligheter med å finne de begrepene og fortellermessige grepene som kan ivareta den kompleksitet, taushet og de mange motsetningene som er i det stedet som han er vokst opp i. Dette gjør at en liten lydmessig detalj, som den lokale uttalen av bokstavene b og p, for han (som for mange andre) blir til et uttrykk for det samiske språkets tilstedeværelse i det norske (1996, 65). Hans foreldres likegyldighet til sin egen bakgrunn blir sett på som det han kan henge sine egen og andres følelse av skam fast i.

Gullestad skriver at familien ble identifisert med det norske, og at følelsen av underlegenhet hang fast i at deres kulturelle assimilasjon ikke ble akseptert av andre nordmenn. Med utgangspunkt i langvarig feltarbeid i Einars nærområder, ville jeg beskrevet dette noe annerledes enn det Gullestad gjør⁵. Einar søker i sin egen livshistorie å anerkjenne de motsetningene og paradoksene som er til stede i denne fortidige sammensetningen av etniske ulikheter som er hans, og hans hjemsteds biografi. Der tre ulike, men slett ikke likeverdige folk, fortellinger, og rettigheter til land og vann har eksistert samtidig. Motsetningene, uenighetene og ulikhetene har blitt del av det som Einar legger inn i det vide begrepet

4. De tre stammers møte er både tittelen på en roman, (som lokalt blir sagt å være etnografisk korrekt) fra 1918; og et begrep utdanningsforskeren Eivind Bråstad og andre tok i bruk i beskrivelsen av den mangfoldige etniske sammensetningen av kystsamfunnene i Nord-Norge. Mange av disse tekstene er kjente, og mye lest av mange fra disse lokalsamfunnene. Det er sannsynlig at Einar kjenner til denne forskningslitteraturen og at begreper derfra er del av hans hverdagsspråk og måter å søke å ordne egne erfaringer på.

5. Nord-Norge er stort i geografisk utstrekning samtidig som at stedene er kjente og nære nok til at det svært ofte er lett å identifisere, om ikke person (men ofte også denne), så i det minste stedet, og kanskje slekten i antropologiske studier. Dette kjente Gullestad godt til med feltarbeiderfaring tett på hverdagsliv i bydeler eller nabolag der nok mange av hennes informanter kunne gjenkjennes med en viss lokal innsikt. Denne situasjonen gjør etikk mer påtrengende og har for mange som har jobbet etnografisk nært til sine hjemsteder, hatt helt andre forskningsmetodiske og forskningsetiske implikasjoner enn når feltet geografisk er langt unna.

«kjødelige opprinnelse». Måter å gjøre verden på, som er ontologisk forskjellige (selv om de også har likheter) og som ikke alltid kan være til stede samtidig, materialiserer seg i møtet mellom kropp, landskap, fortid, natur og felleskap.

«Kjødelig opprinnelse» tar utgangspunkt i kroppen, kjødet og dermed seksualitet som en reproduserende kraft; kanskje mer enn blod som Gullestad antyder. Fortellingen om opprinnelse gir en slags etnisk fasthet i Gullestads analyse. Samtidig, vil jeg legge til, gir den motsetningsfulle fortellingen om opprinnelse en fleksibilitet, der fortiden holdes åpen gjennom å ikke fortelles i konkrete etniske spor (Kramvig, 2015). Denne fleksibiliteten gir Einar anledning til å åpne fortiden på nytt når han senere skriver sin livshistorie. Det gir han anledning til å brette motsetningene sammen på måter som gjør disse eksistensielt levelige og håndterbare for han selv. I den livshistorien som Einar sendte inn til «Skriv ditt liv», er samisk og kvensk identitet en del av fortiden, av hans røtter, men ikke en del av hans selv-bilde i dag; skriver Gullestad (1996, 66). Når hun møter han fem år senere så fremholder Einar at han er blitt mer bevisst med hensyn til sin samiske bakgrunn. I samtale med Gullestad viser han til Reidar Hirsti som skrev om «et folk uten fortid», noe Einar mener er en treffende beskrivelse. Noen ganger sier han «de» om samene, og noen ganger sier han «vi». Gullestad viser til at sjøsamiske erfaringer av urettferdighet og skam som den tidligere assimileringspolitikken har ført til, fører til at spørsmål om å inneha/ha mistet den kulturelle kompetansen som er knyttet til samisk identitet, blir vanskelig. Slik Einar oppfatter det, er de politiske debattene i det samiske samfunnet ekskluderende for slike som han da de tilbyr en klar, avgrenset identitet snarere enn tilgang til blandede, flytende og mangfoldige identiteter som Einar kjenner sitt sted hjemme i og som han søker å holde fast i.

Det er mulig at det samiske ble viktigere over tid, slik Gullestad beskriver det, men det er óg mulig at det er likheter mellom de tendenser jeg så i det nærliggende samfunnet der jeg tilbrakte mye tid, og Einars hjembygd. Det gikk tre år før en av de kvinnene jeg brukte å bo hos fortalte meg at hun var registrert i det samiske valgmanntallet. Det å gjøre krav på medlemskap i det samiske fellesskapet ble sett på som et svært privat anliggende i en sjøsamisk bygd, som Kolsrud, ([1955] 1978) allerede på 50-tallet hadde beskrevet som å ha tapt kjennetegn på det samiske. I bygda var det ikke (ennå) utviklet et stabilt og lokalt forankret språk for hva tilknytning til dette fellesskapet innebar.

Lene Hansen (2008) har på svært kloke måter beskrevet denne «double bind»- situasjonen fra bygda Kåfjord. Tiden før den etniske revitaliseringen; der man hverken gjorde krav på å være same eller norsk – resulterte i kulturell og språklig «tomhet» som preget hele samfunnet. I dette rommet var stolthet og nærhet til en fortid som felles tapt. Det ble gjort et arbeid for å holde fortiden i skammens grep, før den lokaliserte gjenerobringen av en samisk fortid skapte et rom der aksepten for at man kunne være både samisk og norsk, eksisterte. Fortiden som fortrent og glemt gjør de nåtidige lokale fellesskapene turbulente og fylt av konflikter. Innad i slekt, nabolag og på steder finnes ulike fortellinger om opprinnelse, der ulike tidslinjer tegnes opp – i mange av disse er de samiske fremdeles fylt av usikkerhet og mangel på kunnskap om sammenhenger. Lokalt er det lite å hente ut av måten den samiske fortiden beskrives i lærebøker. Kunnskap om det samiske lokalt, og det å veve forbindelser, er noe enkeltmennesket som oftest må gjøre selv. En felles fortelling om et lokalt samisk vi, er ikke nødvendigvis tilgjengelig. Hva som kan fortelles og av hvem, skaper usikkerhet. Et større lokalt fellesskap som man kunne ha tillit til og høre hjemme i; eller et samfunn erfart som hjem – er i slike situasjoner ingen selvfølge.

I ettertid tenker jeg meg at denne mangelen på sammenhenger jeg kjenner fra min egen hjembygd, og fra de lokalsamfunnene som jeg gjennom forskning er blitt kjent med, gir seg utslag i én (for noen) konstant emosjonell alarmberedskap der erfaring av mistillit og avvising

blir det som mange kan, òg som de kjenner seg igjen i. Denne alarmberedskaper kan bli til hendelser man deltar i reproduksjon av, både individuelt og kollektivt. Interessante spørsmål vi kan stille til slike turbulente etnografiske steder er; hva skjer når den kollektive fortellingen om hvem «vi'et» er, er full av taushet og er full av løgn? Vi trenger de perspektivene som gjør at vi både kan se, anerkjenne og skrive frem den livskraft (og ikke minst humor) som kommer ut av å leve i/med disse bruddflatene som stadig forskyves. Samtidig som at vi anerkjenner humoren og gleden, men og den smertefulle fremmedheten og skammen de fremdeles vekker opp. De er brettet inn i hverandre som fortid/nåtid er det.

Det som Gullestad har tilgang på av begreper fra samisk forskning for å analysere de doble bindingene i Einars livshistorie, er Eidheims (1971) teoretiske begreper dikotomisering/ komplementarisering som over flere tiår har vært sentrale verktøy for å kunne analysere revitaliseringsprosesser. Disse begrepene tas i bruk for å beskrive de politiske prosessene der forskjeller løftes frem; for å kunne arbeide mot å oppnå likeverd i forhold til ulike nasjonale identiteter i området (Gullestad, 1996, 67). Einar forteller at han «egentlig» er same. Gullestad fortolker dette til å uttrykke minst to ting på en gang, både at han i virkeligheten er same, og at han i det virkelige liv ikke er same. Hva betyr det så, spør Gullestad, betyr det at han egentlig er same? Inspirert av modernitetsteoretikere som Giddens (1991) og Thuen (1989), gir uttrykket «egentlig» en indikator på at langt inne eller bak overflaten finnes det noe som er mer virkelig og mer autentisk enn overflaten. «I dette perspektivet blir Einars oppfatning av selvet dermed et moderne selv: Han har et klart skille mellom innsiden, og hans selvbilde er splittet, fordi innsiden er noe annet enn utsiden» (Gullestad, 1996, 67). Jeg tenker at turbulensen er dypere og del av en mer eksistensiell erfaring av mangel på sammenheng og sammenbindinger mellom før og nå, og mellom sted, person, språk og historie. Filosofen Meløe (1988) var inspirert av Wittgenstein i utvikling av kunnskap om sammenhengen mellom praksis og de steder der praksiser skjer. Han argumenterer for at det ikke er noe indre som kommer til uttrykk gjennom handling. I artikkelen «Two Landscapes of Northern Norway» peker han på at språklige begreper får mening gjennom praktiske virksomheter, i møte mellom landskap, språk og handling. I ordene er landskapet, skriver filosofen Anniken Greve (2020), og oppfordrer oss til å undersøke hvordan den omgivende verden kan delta i livet i språket. Tim Ingold, som en periode på slutten av 90-tallet var prof. II i Tromsø, inspirerte mange, ikke minst de samiske studentenes teoretisering over landskap. Flere av disse deltok i publiseringer gjennom Sámi Instituhttas serie av landskapsstudier på begynnelsen av 2000-tallet, ikke minst gjennom en undersøkelse av det samiske landskapsbegrepet *meahcci* (Schanche, 2002; Buljo, 2002; Mazzullo & Ingold, 2008; Ween & Lien, 2012).

Glemte steder i det samiske landskap

I «Kraftfull slumrende gjensidighet – (glemte) steder i det samiske landskap» har vi fokus på Sør-Troms. De glemte samiske stedene er i sommerlandet til Talma sameby; som strekker seg fra nord for Kiruna og ut til kysten. Ved grensedragningen mellom Norge og Sverige i 1751 måtte forholdet til reindriften avklares. Dette resulterte i opprettelsen av Lappekodisillen, som var et tillegg til grensetraktaten mellom de to landene. I Lappekodisillen erkjenner traktatlandene at samene har rettigheter basert på gammel sedvane, og de forplikter seg til å sikre samenes adgang til fortsatt å kunne utøve disse. Ved å anerkjenne samiske sedvaner og næringer, herunder tradisjonell bruk av land og vann, har Lappekodisillen stått i en særstilling som folkerettslig traktat i samisk sammenheng helt fram til vår tid (Ravna, 2010).

På slutten av 1800-tallet, da Norge kjempet for å bli en selvstendig stat, ble kodusillen et stridstema i unionsoppløsningsforhandlingene mellom Norge og Sverige. I Karlstadkonvensjonen (1905) måtte norske myndigheter forplikte seg til fortsatt å «taale» at svenske flyttsamer brukte beiteland i Norge i den utstrekning «som fra gammel tid af» hadde funnet sted (Ravna, 2010, 397). En ny reinbeitekonvensjon ble vedtatt i 1919, som begrenset det området på den norske siden som kunne brukes til sommerbeite. Selv om det ikke lyktes Norge å si opp kodusillen eller avvikle den grenseoverskridende reindriften, innebar nye lovmessige reguleringer av reinbeiteområder til at 1919kodusillen ikke lenger fikk praktisk betydning (Ravna, 2010). Gradvis ble beiterettigheter for samebyene nedskalert.

Effekten av innskrenking av beiteområdene for de samiske samebyene, men og samiske bygder på den norske siden av grensen, var dramatisk. Parallelt med at beiterettighetene ble begrenset, skjedde tap av samisk språk, samiske institusjoner som *verdde* (felleskap mellom fastboende og de nomadiske samiske siidaene/samebyene) forsvant, reinmerker tilhørende fastboende (som mange på norsk side av grensen også hadde) ble forbudt ved lov. Kunnskap om, og bruk av de samiske materielle objektene, som gákti, sleder, skinn- og trearbeid og annen duodji ble borte. De viktige materialiseringene av den samiske tilstedeværelsen i landskapet ble enten glemt eller gjemt. Flere hellige samiske steder har fått norske navn i til-



legg til nye fortellinger, som en sieidegeadgi/seidestein, som nå blir omtalt som ordførersteinen. I tillegg ble samiske fortellinger, men og samiske helbredere, omskrevet eller skrevet ut av lokalhistorien. En av disse var Knut Lunde (1867–1937), som jeg skal komme tilbake til senere i artikkelen. Grenseforhandlingene og fortrenkningene av reindriften handler om at det fra statlig hold og gjennom lovmessige endringer, griper inn i hvem som hører hjemme, eller får lov til å høre hjemme, i et landskap. Det samiske og det norske landskapet som ontologisk forskjellige, men samtidig som delvis samtidig til stede i perioden før 1950-tallet forsvinner, og norske stedsnavn, slektsnavn, materielle objekter, lokalhistoriske spor og fortellinger om hvem «vi» er, legger seg som et lukket lag over det samiske landskapet, praksiser og fortellinger.

Den lokalhistoriske fortellingen om Knut Lunde gjør dette argumentet tydelig. Om Knut Lunde står det følgende på Dyrøy kommunes nettside: «Tusenvis av syke besøkte ham i årenes løp, og hurtigruten hadde nesten på hver eneste tur ekstrastopp ved Finlandsnes, der ekspeditøren med sin motorbåt enten hentet eller brakte folk. Alle kjente de Lunde og visste hva han hadde gjort for mennesker i lidelse og nød.»

I de skriftlige kildene som Lunde etterlot seg, foreligger det dokumentasjon på en utstrakt og pågående relasjon til apoteker Zapffe i Tromsø, i tillegg benyttet han urter fra sine to urtehager som fremdeles eksisterer, men ikke er i bruk. Muntlige kilder sier at han i tillegg «kunne mer enn folk flest», som hans 92 år gamle barnebarn sa i en samtale med oss da vi besøkte Lundegården som del av kunst- og forskningsprosjektet. I løpet av prosjektperioden samtalte vi med flere av Knut Lundes etterkommere, vi fikk tilgang på skriftlige kilder, tok bilder og gjorde lydopptak på de to gårdene som fremdeles er i familiens eie. Vi inviterte Randi Sørli til FINN og en av våre daglige samtaler i galleriet. Hun er Knut Lundes barnebarn, familien har et stort arkiv som dokumenterer hans praksis og vi snakket med henne om hennes bestefars virke som selvskolert helbreder. Helbredelse og landskap var et tema som kollektivt interesserte oss. Vi var interessert i den manglende beskrivelse av Lunde som samisk helbreder. I tillegg fant vi det interessant at han kombinerte ulike medisinske kunnskapstradisjoner, og ikke minst at han systematisk undersøkte urters helbredende effekt og tok disse i bruk i sine medisinske praksiser. Disse spørsmålene og samtalene vi initierte i det offentlige rom, intervenerte i den glemsel som er blitt Knut Lundes skjebne, der han; i motsetning til mange andre helbredere, ikke har vært omfattende fortalt, beskrevet eller forsket på. Randi Sørli introduserte seg selv i den samtalen vi hadde under FINN som 1/4 same – noe som i ettertid, varsomt, ble korrigeret av en av kunstnerne som deltok, som sa at det å være same var noe man er, eller ikke er.

Flerfaglige intervensjoner i et samisk landskap

«Kraftfull slumrende gjensidighet – (glemte) steder i det samiske landskap» var/er et flerfaglig møte mellom humaniora og samfunnsfag. I utstillingskatalogen skrev vi følgende;

Hvordan lytter vi oss inn til delvis glemte steder i det samiske landskapet? Hvilke kunstneriske og forskningsmessige praksiser kan sette oss i kontakt med de kraftfulle steder som generasjoner før oss har hatt stor respekt for? I prosjektet «Kraftfull slumrende gjensidighet – (glemte) steder i det samiske landskap» kommer kunstnere og forskere sammen i en pågående interesse for steder og fortellinger med en særegen kraft. Steder og hellige steiner inviterer oss til å lære å lytte og handle på nye måter i forhold til det materielle. Lytte til den materielle tilstedeværelsen til steder av betydning for mennesker og dyr. Vi ønsker å undersøke hva som er glemt – og hva som kan huskes.

Prosjektet er relevant i denne sammenhengen da det åpner for den flerfagligheten som Gullestad etterspør. Samtidig, der Gullestad går til litteraturteori for å hente inspirasjon til å tenke om de ulike tidslinjene som kommer sammen i en fortelling, så søkte vi til møte mellom samfunnsvitenskap og kunst for å undersøke de ulike tidslinjene, inkludert glemsel og hukommelse, som er skrevet inn/ut av landskapet. Begge kunstnerne i prosjektet benytter ulik metodikk i sine prosjekter, som har mye til felles med etnografi. De gjør grundige studier av historisk kildemateriale, samtaler og stedsspesifikke undersøkelser av den effekten den historiske koloniseringen og nåtidig kolonialitet har. Begrepet kolonialitet, presiserer Danbolt (2018), beskriver de underliggende filosofiske, religiøse, politiske og rasiale logikkene som muliggjorde den koloniale ekspansjonspolitikken. Selv om det kan argumenteres for at begrepet kolonialisering ikke er relevant i en norsk sammenheng; da militære invasjoner ikke er del av den norske tilstedeværelsen i Sápmi, så er historien om den vestlige «moderniteten» unektelig bundet sammen med og avhengig av «kolonialiteten» (Danbolt, 2018). Dette henger sammen med at selv om den europeiske kolonialismen i stor grad kan sies å være avvirket, er de koloniale logikker langt fra avmontert. Den dekoloniale tenkningen forsøker således ikke bare å synliggjøre og kritisere politiske og epistemologiske systemer og hierarkier, men også å «avkoble» seg fra dem, for dermed å åpne opp rom for andre tankemåter, relasjoner og sanseformer (Brattland, Kramvig & Verran, 2018; Walsh & Mignolo, 2018). I Sápmi, som i mange andre urfolksområder i verden, skjer det en kontinuerlig undersøkelse og utprøving av hvordan slike avkoblinger og omkoblinger kan gjøres og hva de innebærer. Særlig innenfor kunstneriske prosjekter er disse eksperimentelle undersøkelsene svært fremtredende.

Kunst kan som Gro Ween (2016) beskriver det, sette det materielle i sted i bevegelse, for eksempel ved å fremheve det subjektive i erfaring, i tillegg til å utdype enkeltmenneskelige verdier og fordype meninger. En kunstner kan forstyrre, berøre, vekke behag eller ubehag på flertydige måter. Under FINN ønsket vi å undersøke hvordan og hvilke akademiske/kunstneriske intervensjoner som kan skape et rom for dialog om den historiske uretten som skjedde i dette området, som i andre deler av Sápmi. For oss som team er undersøkelse av fortiden inspirert av en insistering på at vår samtid kan gjøres annerledes. En samtid der samiske rettighetskrav, landskapspraksiser, fortellinger og kampen for å beskytte landområder fra stadig mer omfattende inngrep er kontinuerlig og pågående. Samtidig er disse kravenes legitimitet (delvis) avhengig av at det samiske landskapet anerkjennes, det er dette som det fra samisk hold kjempes for. Dette er en politisk kamp, men det er og en kamp som kan beskrives gjennom Blasers begrep politisk ontologi (2009). Det er selvfølgelig ulike interessekrav i det samiske politiske bildet, men det er óg ontologiske kamper som ikke er så lett å få øye på – ikke minst siden de ikke lar seg smertefritt oversettes ved hjelp av analytiske teorier.

Landskap har vært et viktig forskningsobjekt i en nordlig filosofi (Meløe, 1989; Oskal, 1995; Greve, 2020) i tillegg til å være et viktig forskningsobjekt i samiske studier (Bjerkli, 1997; Jernsletten, 2004; Kramvig, 2005). Det som kjennetegner mange av de samiske forskningsbidragene er at de argumenterer for at det samiske landskapet ikke kan forstås uten å forstå hvordan landet, i gitte situasjoner, evner å være aktivt skapende i møte med mennesker, fortellinger, dyr og andre skapninger (Oskal, 1995). Oskal (1995) beskriver hvordan reindriftsutøvere har forholdt seg til landskapet som en motpart, blant annet ved å spørre om lov til å slå leir. Landskapet blir gitt en stemme og en subjektivitet som man må forhandle med. Tilsvarende funn er gjort i Jorun Jernslettens (2010) undersøkelse av de sørsamiske landskapsforståelser, eller som Kikki Jernsletten (2004) formulerer det, landskapet stiller krav til menneskets aktiviteter, og dette må man gjenerobre en hørsel og respekt for.

«Klokhet er knyttet til stedet, ved at stedet gir råd gjennom fortellingene som er knyttet til det. Og ved at vi gjennom generasjonene før oss vet hvordan vi skal oppføre oss på stedet, selv om vi ikke har vært der før – også gjennom kunnskap formidla gjennom fortelling» (Jernsletten 2004, 99–100). Kikki Jernsletten henviser til praksiser blant andre urfolk som beskrevet av Basso (1996, 34), som understreker at fortiden ligger begravd i landskapets trekk – i kløfter og sjøer, fjell og klipper, stein og brakklund – som sammen skjenker landets dets utallige ulike særtrekk, berører livene og former måter urfolk tenker på. Kunnskap om, eller knyttet til steder er nært knyttet til kunnskap om en sjøl, til det å fatte tingenes store sammenheng, også ens eget samfunn, og det å sikre en trygg bevissthet om hvem en er som person.

Gjennom tolkninga er vi kommet hit: Man kan snakke med landet som et selvstendig subjekt, gi det gaver, be om lov, selv om noen er verre å komme overens med enn andre. Våre historier er vår historie. Men den er glemt, gjemt, og med den verdier og moralen knytta til fortellinga, til stedet. En ny orden har funnet sted i løpet av fornorskingsnatta. Våre skrømt viser seg nå i landets hjerte, i gårdens innerste rom; feallá (nordlandfiskeren) vokter våre hellige steds innerste. Hos han er vår goahtemuorgeassi⁶ bunte-snørt. Den er tung, han klarer ikke å bære den. Alltid faller han og blir borte. Han oppslukes av landet, men kommer igjen som ånd; som mann. (Jernsletten, 2004, 103–104)

Hun forteller videre at hun dro til Čorgaš for å overnatte på stedet som Sombán Áilu forteller om. Slik gjentar fortellinga seg, og skaper nye bilder, hevder hun. For Jernsletten (2004) er det å oppsøke steder det fortelles om, en av flere dekoloniale praksiser som kan benyttes for å komme i kontakt med fortellingene og de landskapene som lever i og gjennom fortellingene. Dette har inspirert våre praksiser – der vi ikke har søkt å gå i de mest åpenbare spor i landskapet, men søke etter mer eller mindre usynlige spor etter praksiser som ikke lenger kan finne sted, men som vi likevel kan gå opp og få kjennskap til.

I boken *Arts of living on a damaged Planet* (Tsing et al., 2017) introduseres et landskapsbegrep som kan benyttes til å arbeide frem kunnskap om det sammenvevde livsrom som mennesker og dyr fremfører. Tsing et al. (2019) understreker at den multidimensjonale krisen i vår tid etterspør en antropologi som tar landskap som sitt utgangspunkt og som; «attunes itself to the structural synchronicities between ecology, capital, and the human and more-than-human histories through which uneven landscapes are made and remade» (2017, 187). Tsing et al. (2017) legger vekt på at glemsel eller det å glemme, i seg selv omgjør landskap, da vi privilegerer noen forbindelser over andre (2017, 7). Samtidig som vi gjen-skaper landskap, så glemmer vi hva som var der tidligere. Vårt nye formede ruinlandskap blir den nye realiteten. Det å beundre et landskap og dets biologiske sammenvevinger innebærer å glemme mange andre (2017, 1). Det er denne pågående glemselen vi må adressere, for å skape barrierer mot de neo-liberale tendenser til å fokusere på kortsiktige avkastninger; og gjennom dette fortellergrepet late som at miljøkatastrofen ikke eksisterer, hevder Tsing et al. (2017).

I kunstneriske-forskningsmessige arbeider med (glemte) landskap ligger det invitasjoner til allianser som flere forskere kan se som muligheter til å adressere minner og glemsel. Og i disse forskningsmessige utfordringene ligger Gullestads oppfordring om å strekke seg ut over antropologiens metoder, som et inspirerende inntak. Mange steder i det samiske

6. *Goahtemuorra* er teltstengene til *goahti*'en eller vinterboligen, og *geassit* er å dra eller trekke. Slik jeg forstår begrepet har det en viss slektskap med myten om Sisyfos som ikke holdt ord ovenfor gudene og som ble dømt til å rulle en stein opp på en fjelltopp, bare for å se den rulle ned igjen. Dette skulle så gjenta seg hver dag for evig.

samfunnet har gjenreist en felles fortelling, gjennom felles praksiser som er samlende og som gir stolthet. Men det er fremdeles andre skjørere felleskap som delvis lever i det tomme rommet der det er så utrygt og vanskelig å være at noen slipper taket i kampen for et anstendig liv. Kanskje er det i alliansen med humaniora at vi får de redskapene vi trenger til å lytte veldig nøye på den tunge pusten som nesten ikke har et språk for å si hvor vanskelig det for noen fremdeles er. I møte med hendelser som skaper stor indre uro søker Einar ut i naturen. I et brev til Gullestad skriver han;

Hvor skulle jeg ellers gå, om jeg ikke orket å være til stede?...[.] Vi gikk på jakt i fjellet, og vi delte gleder og erfaringer. I fjellet legger jeg bak meg stress og mas, og får tid og ro til refleksjon og ettertanke.

Nå Einar skal ta et viktig veivalg for sitt eget liv, er det landskapet han henter beslutningen fra. Gullestad viser til en av betraktningene han gjør seg om hvor han henter kunnskapsgrunnlaget til store beslutninger fra;

Jeg forsøkte å tenke på alle andre ting enn fisket for å komme gjennom de lange dagene. Særlig husket jeg stormfuglen havhesten. Med utspilte vinger løp den mot vinden på det opprørte havet og rev til seg lever og annet som måtte bli skylt over bord. En av disse søndagene i fiskeværet, gikk jeg opp til utkikksposten og videre oppover den avblåste fjellryggen. Ca. 300 meter over havet satte jeg meg ned og så ned på brenningen under meg. Det sydet og kokte rundt holmer og over skjær. Gjennom en sammenhengende torden fra havet, hørte jeg hese skrik fra svartbaken som kretset over meg. Den var begynt å søke reirplass, og sa vel med noen saftige uttrykk på svartbakmål at den var kommet først. Jeg bestemte meg vel ikke til noe der og da, og jeg hadde heller ingen steintavler med meg ned fra fjellet, men etter den fjellturen stod det klart for meg at det var min siste vintersesong som kystfisker. (Gullestad, 1996, 91)

Det er i den kroppslige vandringen i et landskap, i opplevelsen av og beskrivelsen av havhestens flukt og svartbakens skrik, og i lyden av torden fra havet at han finner de redskapene han trenger både for å ta beslutninger, og for å beskrive hvor disse beslutningene kommer fra. Det er disse fortellingene og i mellomrommene som de skaper, at det eksistensielle ved tilværelsen blir artikulert. Stenger (2017) oppfordrer oss alle til å gjennomtenke hva forskning er; hun skriver;

We don't know what the strange adventure of the modern sciences could have been, or could yet be, but we know that doing «better» what we are already in the habit of doing will not be sufficient for learning. It is a matter of unlearning an attitude or more or less cynical («realist») resignation, and becoming sensitive once again to what we perhaps know, but only as in a dream. It is here that the word «slow» is adequate. (2017, 70)

Vårt kunstneriske og forskningsmessige utgangspunkt er et varsomt og respektfullt inngrep med de glemte fortellingene som ble skrevet ut av landskapet og som var med å gjøre disse områdene til norske steder. Å intervensere i steder og landskapers fortellinger er å bryte frem noe, som mange kanskje ikke ønsker – eller som de i det minste trenger tid til å bearbeide. Dette opplevde vi da vi besøkte en av gårdene i området, og der vi beskrev vår interesse for «det glemte samiske» i landskapet. Det var som om lufta ble sugd ut av rommet. Det ble helt stille. Ingen sa noe. Og ingen sa noe på den måten som er fylt av spenning og motsetninger. Det ble noen småkaker, kaffekopper og småprat om felles bekjente, før vi igjen hadde etablert en samtale som hadde løst opp denne situasjonelle romlige, men fysiske spenningen som ble utløst av å sette ord på det usagte. Det å intervensere er å bryte med, og inn i det som man lokalt er blitt enige om er. Dette bør gjøres med stor varsomhet, med langsiktig relasjonsbygging og med å ta hensyn til den kompleksitet man bryter seg inn i. Lydkunstneren

Margrethe Pettersen redigerer, mens denne artikkelen går i trykken, lydopptakene fra våre vandringar. Hvor de vil føre oss vidare gjenstår å se.

Stenger (2017) påminner oss om at vi må forholde oss på nye måter til tid og hastighet;

Speed demands and creates an insensitivity to everything that might slow things down: the frictions, the rubbing, the hesitations that make us feel we are not alone in the world. Slowing down means becoming capable of learning again, becoming acquainted with things again, reweaving the bounds of interdependency. It means thinking and imagining, and in the process creating relationships with others that are not those of capture. It means, therefore, creating among us and with others the kind of relation that works for sick people, people who need each other in order to learn – with others, from others, thanks to others – what a life worth living demands, and the knowledges that are worth being cultivated. (2017, 70)

Hva er det vi vil lære, hva vil vi fortelle – på hvilken måte og hvem er de vi vil ha med i våre fortellinger i kunstneriske uttrykk eller i akademiske tekster? Dette er viktige spørsmål. Det er noen ganger slik at vi trenger tid for å finne frem til hva som er viktig kunnskap og viktige fortellinger, ikke minst når fortiden er skjør og sårbar. Da er den rytmen som en stram prosjektorganisasjon med forhåndsdefinerte måloppnåelser og tidsplan krever ikke nødvendigvis den mest operative og respektfulle fremgangsmåten. En av de som oppsøkte oss under FINN sa følgende: «Vi trodde ikke vi hadde noe av verdi. Det hadde vi lært. Det som var verdifullt og verdt å ta vare på fantes ikke her i vårt område». Det betyr at man må bruke tid til å forstå hva et landskap er, og hvilke skjulte fortellinger det inneholder (Kramvig og Verran, 2020). Det skjulte samiske landskapet bebos av andre som man må lære å kjenne og respektere. Dette er landskap som man kan henvende seg til, og som kan svare, og som frembringes gjennom gavens logikk. Dette er landskap kan helbrede, og sikre dyr og menneskers velferd og forutsigbarhet. Noen akademikere anser disse praksisene som tilhørende en nysjamanistisk bevegelse (Fonneland, 2017). Jeg er av den oppfatning at denne begrepsbruken forsterker det modernistiske perspektivet som gjør urfolk til de andre. Modernitet som perspektiv utsletter forskjeller, gjennom å gjøre det meste til varianter av seg selv. Urfolks kamp for at deres verdener skal ses og gis en rettferdig eksistens, kan man tape av syne når natur blir målt med utgangspunkt i hvilke ressurser som kan hentes ut, og hvilken markedspris denne har. Kanskje er det i samiske landskapspraksiser vi kan finne spiren til de måter vi i fremtiden må leve i sameksistens med de mange andre vi både kjenner og ikke kjenner til. Blasers lansering og bruk av begrepet «the pluriversal» inneholder en oppfordring om å anerkjenne at flere verdener sameksisterer, og at oversettelse mellom verdener ikke er noe vi må ta lett på. I tillegg ligger det en implisitt oppfordring om å undersøke om urfolk kamp for land, fjell og land har et grunnlag som strekker seg ut over identitetspolitiske og rettighetspolitiske spørsmål. Det kan en kamp for hva som har legitimitet som eksistens i verden. Pluriversal minner oss om at vi lever i en verden av mange verdener. For å kjempe frem det pluriversale må majoritetens privilegier avlæres, et norsk/samisk forsøk og ambisjon om hva det å leve med en usikkerhet om manglende innsikt i den andres livsbetingelser oppmuntres, og hva det å «stay with the trouble» (Haraway, 2016) kan bestå av i Norge: Sápmi kan være en ambisjon vi samles rundt.

I denne artikkelen har jeg søkt å sannsynliggjøre at pågående minnearbeid ses som viktig i dekolonialisering og lokalt forankrede forsoningsprosesser. Sted, slekt og nabolag som i norske sammenhenger har vært helt sentrale fellesskap for konstituering av likhet og likeverd (Gullestad, 2001), er i fornorskede bygder turbulente, motsetningsfylte delvise fellesskap, med ulike bruddflater som gjør at disse ikke nødvendigvis fungerer integrerende. I slike situasjoner kan landskap som *erfart hjem* gi inntak til den kontinuiteten som et hjem trenger å ha for å bli opplevd som et stabiliserende punkt i tilværelsen. I samiske landskaps-

studier har samiske forskere argumentert for at begrepet *meahcci* (Schanche, 2002) viser til det samiske landskapet der man lokalt forhandlet frem lokale samiske forvaltningsprinsipper og uttaksgrenser for jakt, høsting og fiske (se også Østmo & Law, 2018). *Meahcci* er et begrep som viser til fremkomsten av samiske forvaltningsprinsipper som er sammenvevingen mellom natur og kultur, mellom mennesker, dyr, land og andre som bebor disse landskapene. I de sjøsamiske områdene, der slike prinsipper er mer uklare og skjørere, får muligens landskap/havland en noe annen betydning da dette land-/havskapet tilbyr hvile og trygghet. Det å være i dette landskapet på måter som gjør at grensen mellom kroppen, landet, lydene og dyrene gir Einar et blikk på sammenhengen mellom nåtid og fremtid som gjør at han trygt kan ta de store beslutninger, som bestemmelsen om å flytte til et annet sted.

I tillegg har jeg argumentert frem at vi trenger en teoretisk nytenkning om tid, for å kunne beskrive hvordan fortid er virksom i (post-)koloniale felleskap. Historien i disse samfunnene er lokale og spesifikke historier eller fortellinger. Å få disse historiene til å være sammenhengende, og gjøre et forsonende arbeid, er et lokalt og for noen individuelt arbeid. Hvordan bygge nye broer inn i en fortid som er delvis glemt, og hvordan håndtere minner som ligger i møte mellom individet og landskapet? At arbeidet med å koble fortid og nåtid blir individualisert, er en av mange effekter av den manglende opplæringen som gis i det norske skolevesenet om de samiske kunnskapstradisjoner og konsekvensene av de koloniale prosessene.

For Einar utspiller livet seg på flere steder, og der noen av disse er samiske steder. Det er praksiser som utøves i *meahcci*, men og de som praktiseres i *mearra* (hav(landet)). Gullestad henter inspirasjon fra modernitetens dikotome forestilling om en innsiden og yttersiden som gir opphav til en tenkning om autentisitet i sin analyse. Einars begrep om det egentlige, handler om de stedene der de fortrenge sannhetene og sammenhengene sprenger seg gjennom en kolonial fortolkende overflate som lenge har ligget over et sjøsamisk område og over dets historie. Dette er ikke et spørsmål om autentisitet og identitet, som svært lenge har vært begreper som har dominert samisk forskning.

I artikkelen har jeg argumentert for at det har vært, og fremdeles er et behov for å undersøke nærmere hva dekoloniale praksiser er, og hvordan kolonialitet og teorier om etnisitet henger sammen. I tillegg er jeg opptatt av å undersøke om sammenvevingen av vitenskap og kunst gir inntak til å berøre det ujevne. Denne koblingen er særlig fruktbar siden mange samiske kunstnere er opptatt av landskap. De arbeider med metoder som ikke nødvendigvis er så ulike de antropologiske, men som tillater seg å være mer spekulative, nærere, og mer undersøkende av det som ligger utenfor det rasjonalistiske ved politikk og samfunnsliv, som har preget mye samisk forskning. Dette leder til det siste spørsmålet; hvilken type kunnskap trenger vår tid, og hvilke metoder og formidlingsformer trenger vi å ta i bruk for å adressere de neo-liberale tendensene som utsletter samisk landskap, og dermed utsletter fortellingene, praksisene, de hellige stedene og de spor av minner som ennå ikke er blitt arbeidet frem?

Denne artikkelen er dedikert den talentfulle og kreative forskeren Reni Jasinski Wright som døde fra oss så alt for tidlig. I løpet av slutføringen av avhandlingen gledet hun seg til å ha skriveid i Lásságámmi; kunsterboligen til Nils-Aslak Valkeapää i Skibotn. Høsten 2019 var jeg der uten henne i to uker. Denne teksten var en av dem jeg arbeidet med, og jeg takker stiftelsen Lásságámmi for muligheten til å være nær både Áillohaš og Reni.

Referanser

- Basso, K. (1996). *Wisdom sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: New Mexico Press.
- Bjerkli, B. (1997). Landskapets makt: Sted, ressursutnyttelse og tilhørighet i en sjøsamisk bygd. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 8(2), 132–156.
- Blaser, M. (2009). Political ontology. *Cultural Studies* 23(5/6), 873 – 896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Brattland C., Kramvig B. & Verran, H. (2018). Doing Indigenous Methodologies: Towards a Practice of the 'Careful Partial Participant'. *ab-Original: Journal of Indigenous Studies and First Nations' and First Peoples' Cultures*, (2), 74–95. <https://doi.org/10.5325/aboriginal.2.1.0074>
- Buljo, K. M. (2002). Mitt kulturlandskap. *Dieđut*, Nr. 1/2002, Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.
- Danbolt, M. (2018). Kunst og kolonialitet. *Kunstkritikk*, 101 (3), 126–132. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3029-2018-03-01>
- Eidheim, H. (1971). *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fonneland, T. (2017). *Contemporary Shamanisms in Norway*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190678821.001.0001>
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford: Policy Press.
- Greve, A. (2020, i trykken). I begynnelsen Noen betraktninger om ord, landskap og poetologi. *Nordlit*.
- Gullestad, M. (2001). *Kitchen Table Society: A case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, M. (1996). *Hverdagsfilosofier: Verdier, selvforståelse og samfunnssyn i det moderne Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hansen, A. I. (2007). *Knut Lunde fra folkelege til folklore*. Brøstadbotn: Arne Ivar Hansen.
- Hansen, L. (2008). *Storm på kysten*. Tromsø: Margbok.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25(2), 24–174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>
- Jernsletten, J. (2010). Resources for Indigenous Theology from a Sami Perspective. *The Ecumenical Review*, 62(4), 379–389. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2010.00078.x>
- Jernsletten, K. (2012). *The hidden children of Eve: Sámi poetics guovtti ilmme gaskkas* (Doktoravhandling). Universitetet i Tromsø, Tromsø.
- Jernsletten, K. (2004). Røverbøra. I L. M. Andreassen (Red.) *Samiske landskap studier. rapport fra et arbeidsseminar*. Sámi Instituhtta: Dieđut Nr. 5. Guovdageaidnu.
- Jensen, B. E. (2005). *Skoleverket og de tre stammers møte*. Tromsø: Eureka Forlag.
- Kolsrud, K. (1978 [1955]). Sjøfinnane. *Rognsund Studia Septentrionalia*, Vol. VI, 81–182.
- Kramvig, B. & Verran, H. (2020, i trykken). Stories, stones, and memories in the land of dormant reciprocity: Opening up Possibilities for Reconciliation with a politics that works tensions of dissensus and consensus with care. I J.E. Henriksen, I. Hydle & B. Kramvig (Red.). *Recognition, Reconciliation and Restoration: Applying a Postcolonial Understanding in Social Work and Healing*. Oslo: Orkana forlag.
- Kramvig, B. & Methi, H. (2018). Stories of Hope: The Dark ecology journeys. I R. van der Duim, C. Ren & G. T. Johannesson (Red.). *Co-creating Tourism Research. Towards Collaborative Ways of Knowing* (s.162–179). London: Routledge.
- Kramvig, B. (2015). Gifts of Dreams, Connecting to Sami Epistemic Practice. I B. Miller (Red.) *Traditional Sami health and healing Practices* (s.183–209). Edmonton: Polynya Press/University of Alberta Press.
- Kramvig, B. (2011). What is the landscape where I come from? I H. Methi (Red.) *Hotel Polar Capital* (s.93–96.) Kirkenes: Sami Art Festival.
- Mazzullo, N. & Ingold, T. (2008). Being Along: Place, Time, and Movement among Sámi People. I J. O. Bærenholdt og B. Granås (Red.) *Mobility and Place: Enacting Northern European Peripheries* (s.27–38). Burlington. VT: Ashgate.

- Meløe, J. (1988). The Two Landscapes of Northern Norway. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 31(3), 387–440.
- Oskal, N. (1995). *Det rette, det gode og reinlykken* (Doktoravhandling). Universitetet i Tromsø, Tromsø.
- Ravna, Ø. (2010). Lappekodisillen av 1751 og dens rettslige betydning i dag. *Lov og rett*, 49(7), 392–406.
- Schanche, A. (2002). *Meahcci*, den samiske utmarka. I S. Andersen (red.). *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati* (s.156–170). Kautokeino: Dieđut.
- Stengers, I. (2017). *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*. Cambridge: Polity Press.
- Thuen, T. (1989). «Mixed» decent and ethnogenesis-some comparative considerations of contact situations in The North. *Acta Borealia* 6(1), 52–71.
- Tsing, A., Swanson H., Gan, E. & Bubandt, N. (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tsing, A., Mathews, A.S. & Bubandt, N. (2019). Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. *Current Anthropology* 60, 186–197. <https://doi.org/10.1086/703391>
- Walsh, C. & Mignolo, W. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Ween, G. & Lien, M. (2012). Decolonialization in the Arctic? Nature Practices and Land Rights in the Norwegian High North. *Journal of Rural and Community Development* 7(1), 93–109.
- Ween, G. (2016). Anmeldelse av Vit at jeg elsker deg – Om kunst og sted. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 27(1), 76–81. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2898-2016-01-10>
- Østmo, L. & Law, J. (2018). Mis/translation, Colonialism, and Environmental Conflict. *Environmental Humanities*, 1–24. <https://doi.org/10.1215/22011919-7156789>