

**”Vi e små, men vi e mange”**

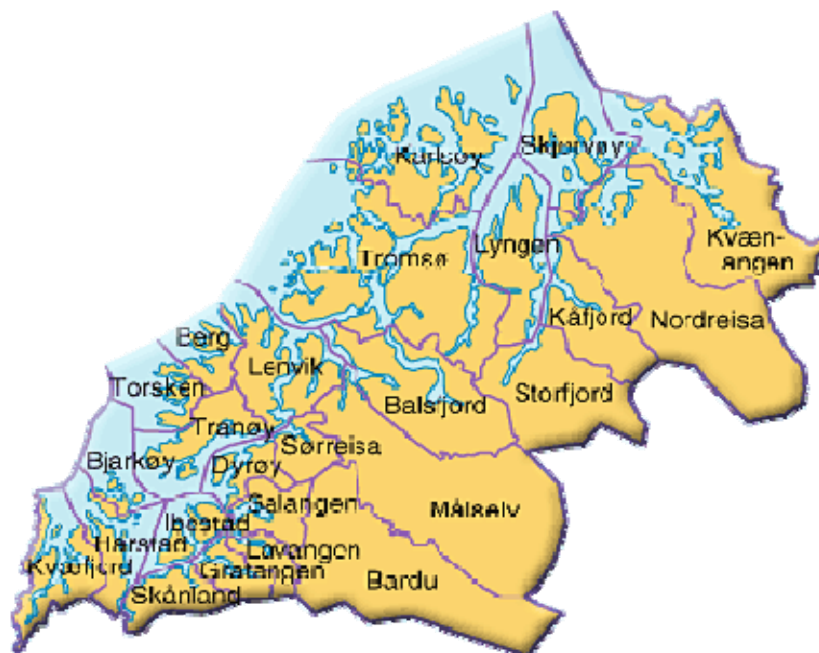


**Oppdagelsen av egen samisk fortid blant  
”Riddu Riddu generasjonen” i Gàivuotna-Kåfjord**



**Anita Lervoll**

**Hovedfagsoppgave i pedagogikk med fordypning i visuelle kulturstudier  
Institutt for Pedagogikk og Lærerutdanning  
Det samfunnsvitenskapelige fakultet  
Universitetet i Tromsø  
Våren 2007**



Kart over Troms fylke

*Eg vil gi deg et bilde på ka det innebær å være manndaling:*

*Vi må tenke på Norge som nasjon.*

*Kor stor status har Troms som e mitt fylke?*

*-Ikke så veldig stor, Finnmark har kanskje litt lavere status sett i fra et sentrumsperspektiv.*

*Så kommer vi til Troms, kor e det høy og lav status i Troms?*

*-Nord-Troms, kor vi e i fra, har definitivt lavest status.*

*Så kommer vi til Nord-Troms, kor finn vi no høy og lav status?*

*-Nordreisa, Skjervøy og Lyngen har kanskje høyest status, Kåfjord e på en måte på botn.*

*Så kommer vi til Kåfjord?*

*-Olderdalen, kommunesenteret, har tradisjonelt hatt høyest status, mens Manndalen, her kor eg kommer ifra har hatt lavest status.*

*Da kan en tenke seg kordan sentrumsperspektivet kanskje har prega sjølbilde til folk?*

*(InformantB)*

## **Innholdsfortegnelse**

<b>1.0 Innledende ord om samisk revitalisering i Kåfjord kommune</b> .....	4
1.1 Oppgavens oppbygging og problemstilling.....	6
<b>2.0 Metode og metodevalg</b> .....	8
2.1 Feltarbeid i eget samfunn og i egen kultur.....	8
2.2 Feltarbeidet.....	11
2.3 Forskning ”gjennom” kamera.....	13
2.4 Både informant og forsker.....	14
2.5 Ethiske refleksjoner.....	15
<b>3.0 Kåfjords samiske historie</b> .....	17
<b>4.0 Teorier om identitet, etnisitet og kultur</b> .....	22
4.1 Identitet.....	22
4.2 Etnisitet.....	24
4.3 Kultur.....	25
4.4 Gruppefellesskap.....	26
4.5 Praksisfellesskap.....	27
<b>5.0 ”Er det virkelig sant at Kåfjordinger er samer?”</b> .....	29
5.1 Same = reindriftssamer.....	29
5.2 Kåfjording = annerledes = same?.....	31
5.3 ”Finnlugg fra kåfjord”.....	32
5.4 ”Vi e små, men vi e mange” .....	34
5.5 Dersom ”vedkommende oppfatter seg selv som same”.....	36
5.6 Kåfjordinger ”tvinges” til å reflektere over egen identitet.....	39
5.7 ” Koffer kalle motspillerne på fotballbanen meg for fjellfinn?”.....	42
<b>6.0 Riddu Riddu: festival og identitetsprosjekt</b> .....	48
6.1 Systematisk synliggjøring av det samiske Kåfjord.....	48
6.2 ”Eg skjemte ut hele familien ved å gå i kofte”.....	50
6.3 ”I dag kan vi snakke vår egen dialekt når vi passere tromsøbrua”.....	53
6.3 ”Tenk om ikke Riddu va? Ka sku man gjort da?” .....	56
6.4 ”Selvfølgelig e eg same, e ikke alle kåfjordinga sama?” .....	59
<b>7.0 Avsluttende ord</b> .....	63
<b>8.0 Litteraturliste</b> .....	66

## **1.0 Innledende ord om samisk revitalisering i Kåfjord kommune**

I denne teksten søker jeg å forstå hva som ligger til grunn for revitalisering av samisk identitet blant folk som tidligere har forstått seg selv som norsk.

Jeg tar utgangspunkt i egne erfaringer, og den samiske kulturreisningen som har skjedd i Nord-Troms kommunen Gåivuotna-Kåfjord de siste 30 årene. Jeg er oppvokst i kommunen, og er selv en av de kåfjordingene som har valgt å endre etnisk identitet i voksen alder. Vi er mange som tidligere har omtalt oss selv som norske, mens vi i dag sier at vi også er samer. Jeg vil gjennom teksten ha et tilbakeskuende blikk for å søke å forstå revitaliseringsprosessene i en sammenheng med identitetsendringen .

Det empiriske grunnlaget for teksten er basert på studier blant mennesker som arbeider med urfolksfestivalen Riddu Ridđu. Deriblant finner jeg også meg selv. Kort fortalt kan en si at vi oppdager egen samisk tilknytning og handler ut i fra det. Jeg støtter meg til Hovland (1996) når han sier at våre foreldres tradisjoner og hverdagsliv ble gjort til tema for refleksjon, og omdannet til grunnlag for handling. Det fins ulike måter å handle på, og i Kåfjord har vi de siste 30 årene sett flere eksempler på dette.

Menneskene jeg har studert har valgt å handle gjennom å arrangere samisk festival. I likhet med Steinlien (2006) velger jeg å omtale disse menneskene som ”Riddu Ridđu generasjonen”. Flesteparten av disse er født etter 1960, og det som kjennetegner denne generasjonen er at de er svært bevisst egen identitet, og har reflektert mye rundt temaet. Disse menneskene har vært pådrivere i revitaliseringsprosessen som har funnet sted i Kåfjord, og jeg finner det interessant å stille spørsmål ved hvorfor?

Den samiske festivalen som for første gang ble arrangert i Manndalen i 1991, har vokst fra å være en liten lokal grillfest til en arena der urfolk fra store deler av verden får muligheten til å synliggjøre deler av sin kultur. Navnet på festivalen Riddu Riđđu, som med norsk oversettelse betyr ”en liten storm ved kysten”, kan sies å være betegnende for den prosessen som har funnet sted i Kåfjord de siste 15 årene. På festivalens hjemmeside, [www.riddu.com](http://www.riddu.com), finnes følgende beskrivelse av Riddu Riđđu:

*Å gi ett enkelt svar på hva Riddu Riđđu er, blir som å beskrive et sammensatt, abstrakt kunstverk med fire-fem ord.*

*Riddu Riđđu vekker ulike assosiasjoner, sterke følelser og mange meninger. Den er elsket, men også hatet. Den er mest glede men også til refleksjon. Den skuer bakover på nedlatende holdninger mot det samiske, men peker også framover med nyvunnen stolthet og identitet.*

*Det startet nyttårsaften 1991. Noen ungdommer i Manndalen - i kjølvannet av Alta-konflikten og i startfasen av en sterkere samisk bevisstgjøring - begynte å stille spørsmål: Hvorfor tok de fra oss det samiske språk? Hvorfor gjemmer vi bort vår sjøsamiske identitet og historie? Hvorfor skammer vi oss?*

*I Kåfjord i Nord-Troms ble det så stiftet en samisk ungdomsforening - som stilte kritiske spørsmål om fortida og som ville forme den samiske framtida. Konflikten rundt samepolitiske spørsmål var på denne tiden sterk i Kåfjord. Samiske skilt ble skutt og familier ble splittet. Midt i denne konfliktsonen vokste Riddu Riđđu seg stadig større. Den samepolitiske debatt trengte en kulturarena, og festival var et språk ungdom forsto og sluttet seg til. Stadig flere unge står i dag fram som samer - stolte og mangfoldige.*

*Riddu Riđđu er en arena for produksjon, dokumentasjon og formidling av urfolkskunnskap og kultur fra de nordlige områder. På scenen møtes samiske- og urfolksartister fra de nordlige områder av verden. Festivalen har også hatt gjester fra sørligere breddegrader, både Australia, Sør-Amerika, Afrika og Asia.*

*Med festivalen ønsker Riddu Riđđu å synliggjøre, utfordre og utvikle samisk kultur og identitet. Riddu Riđđu gir folk i Nord-Troms, Nord-Norge, Norge, og urfolk i hele verden en møteplass utenom det vanlige.*

## 1.1 Oppgavens oppbygging og problemstilling

Hensikten med denne oppgaven er å søke å forstå revitalisering av samisk identitet på bakgrunn av historiske fakta, egne erfaringer og intervju foretatt under feltarbeid. Med revitalisering mener jeg ”å gi nytt liv”, fornying eller gjenreising.

Teksten kan sees i sammenheng med en film jeg har laget ved navn ”Større enn oss sjøl” som delvis omhandler samme tema. Film og tekst er begge deler av mitt hovedfagsstudie. De bygger på hverandre, men kan også stå hver for seg.

Jeg redegjør for de metodiske valg jeg har foretatt under feltarbeidet og i forbindelse med skriving av denne teksten. I og med at jeg har gjort feltarbeid i egen kultur vil jeg reflektere over min egen posisjon innenfor denne gruppen av mennesker.

Som en tilnærming til å forstå mer av dagens samfunn i Gåivuotna/Kåfjord, vil jeg kort beskrive noen av de mest sentrale kulturelle og politiske endringer som har skjedd i forhold til samiske problemstillinger i Kåfjord, Norge, Sapmi og internasjonalt.

Begreper som identitet, etnisitet og kultur vil være nyttig i forhold til å analysere datamaterialet for denne oppgaven, og jeg vil derfor redegjøre for disse i et eget teorikapittel.

Det empiriske grunnlaget for oppgaven består av informasjon hentet i fra observasjoner, intervju og filmopptak under feltarbeid, egne erfaringer fra å vokse opp i Kåfjord, samt medias beskrivelse av Kåfjord og Riddu Riddu festivalen. Jeg lar stemmene til mennesker med tilknytning til Gåivuotna/ Kåfjord som har reflektert over egen etnisitet være i fokus. Mange av mine informanter har fortalt meg at de trodde de fikk en tradisjonell norsk oppvekst og at de var etnisk norske, helt til de gjennom møter med mennesker utenfor kommunen opplevde en udefinert ”annerledeshet”. Gjennom teksten søker jeg å forstå bakgrunnen for denne opplevde og udefinerte ”annerledesheten”, og knytter dette opp mot forståelsen av egen identitet. Dette må sees i sammenheng med kåfjordingers håndtering av begrepet ”same”.

På grunn av oppgavens rammer velger jeg å forholde meg til et ”lite stykke Kåfjord”. Jeg har valgt å begrense meg til et av Kåfjords samiske miljø, Riddu Riddu miljøet. Det vil si at mine informanter, inklusivt meg selv, er knyttet til arbeid med Riddu<sup>1</sup> festivalen. Gjennom teksten vil jeg la enkeltmenneskenes refleksjoner i forhold til egen identitetstilskrivelse være i fokus, men vil til slutt også kort nevne festivalens sosiale betydning i forhold til identitetstilskrivelse.

Jeg finner det interessant å studere denne generasjonen kåfjordinger, da en i dag ser markante endringer i forhold til egen identitetstilskrivelse sammenlignet med forrige generasjon. Spørsmålene jeg stiller er:

**Hvorfor velger ”Riddu Riddu generasjonen” å aktivt bidra til samisk revitalisering i Kåfjord?**

**Hvilken betydning gir dette for tilskrivelse av egen identitet?**

---

<sup>1</sup> Riddu Riddu og Riddu brukes synonymt. Informanter omtaler ofte festivalen/organisasjonen med et ord: Riddu.

## **2.0 Metode og metodevalg**

I dette kapittelet vil jeg presentere stedet for feltarbeidet og de ulike metodiske grep jeg har benyttet meg av. Jeg har gjort feltarbeid på mitt eget hjemsted, og vil drøfte hvilke fordeler og ulemper dette kan innebære. Jeg vil videre beskrive den praktiske gjennomføringen, valg av informanter og bruk av kamera i forskning. Til slutt vil jeg reflektere over min egen rolle som informant, i tillegg til etiske refleksjoner rundt forskningsprosjektet.

### **2.1 Feltarbeid i eget samfunn og i egen kultur**

Jeg har gjort feltarbeid på mitt eget hjemsted. Bygda Manndalen ligger i Kåfjord kommune i Nord-Troms, og har i dag rundt 800 innbyggere. Som andre bygder i distriktene har også Manndalen opplevd en betydelig nedgang i befolkningstallet de siste 30 årene. Da jeg vaks opp her på 1970-80- tallet, bodde det over 1000 mennesker i bygda og over 3000 i hele kommunen. I løpet av den siste generasjon (33 år) har kommunen mistet over 1000 innbyggere, som tilsvarer over 30 % av sitt folketall (Høgmo og Pedersen 2004).

Jeg har studert urfolksfestivalen og organisasjonen Riddu Ridđu, som jeg selv har vært delaktig i å bygge opp siden starten i 1990. Det vil si at jeg har gjort feltarbeid innenfor et meget kjent område. Hovedoppgaven min består av denne tekst, og en film av 35 minutters varighet med tittelen ”Større enn oss sjøl”. I filmen møter vi noen av festivalarbeiderne og får et innblikk i ”festival-livet”, samt at en blir kjent med motivasjonene for dugnadsinnsatsen i tilknytning til festivalavvikling. Kort oppsummert, så kan en si at filmen viser hvordan Riddu Ridđu festivalen bidrar til å revitalisere sjøsamisk kultur i dette området.

Jeg har gjort ulike metodiske grep gjennom arbeidet med filmen og rundt skrivning av denne tekst. På forhånd hadde jeg ikke forventet at disse skulle gripe så mye inn i hverandre som det jeg opplevde både under feltarbeidet og skrivning av teksten. Jeg vil konsentrere meg om de metodiske valg som er knyttet til teksten, men velger likevel å kommentere hvordan bruk av kamera påvirket feltarbeidet siden det i stor grad påvirket datamaterialet jeg innhentet.



Før jeg ”inntok” forsker-rollen i møte med dette kjente samfunnet, mente jeg at det var nødvendig å reflektere over hvilken ”ny posisjon” jeg ville stille meg innenfor. Jeg ville innta en ny og ukjent rolle, og måtte derfor spørre meg selv: ”hva skal jeg se etter?” Som medlem av samfunnet er jeg ekspert på å ”leve *det*”, og ikke til å diskutere *det*. Dette drøftet jeg grundig i en oppgave som inngår som deleksamen i metodologi på dette studiet. Oppgaven har tittelen ”Feltarbeid i eget samfunn og i egen kultur”(Lervoll, 2002).

Med feltarbeid i eget samfunn og i egen kultur, mener jeg feltarbeid på et sted jeg kjenner godt, og som jeg føler tilknytning til. Jeg er selv et ”medlem” av dette samfunnet, og deler gjensidig felles kunnskap med de jeg studerer. Wadel (1991) har skrevet mye litteratur om temaet, og han mener at det ikke er den faglige innsikten som i første omgang gjør feltarbeideren i egen kultur i stand til å forstå hva han observerer, men den gjensidige felleskunnskapen som han deler med de han studerer. Denne gjensidige felleskunnskapen er internalisert gjennom sosialiseringprosessen. Han mener (ibid) likevel at det ikke er lett å si hva betegnelsen ”egen kulturkrets” er siden mange av våre grunnleggende verdier, og store deler av kulturelle kunnskap er uutalt og ubevisst. I Kåfjord, som i de fleste andre ”kulturkretser”, er mange av våre grunnleggende verdier og store deler av vår kulturelle kunnskap uutalt og ubevisst. På bakgrunn av sosialiseringprosessen fra oppveksten i Kåfjord mener jeg at jeg er i stand til å forvalte stort sett samme forståelse i forhold til virkelighetsoppfatning, verdier og normer som mine informanter. Jeg kjenner språket og dets lokale uttrykk, kulturelle koder, symboler, hendelser, historier og personer. Det at vi har dette felles, vil hjelpe meg i å oppnå kontakt med informanter. Jeg bør likevel reflektere over at min kjennskap til stedet og personer også kan hindre meg i å oppnå kontakt med enkelte mennesker. Historien vi bærer med oss som medlemmer av familiefellesskap, religiøse eller etniske kategoriseringer osv. kan bidra til å åpne eller stenge muligheter for ytterligere kontakt.

Opp igjennom tidene har det vært diskusjoner om hvorvidt en forsker bør velge å gjøre feltarbeid i egen kultur. Nergård (1994) mener at det er en fordel at en forsker innenfor et kjent område da en allerede har en streng fortrolighet med det som skal studeres. I følge Nergård er det forankret i ham/henne som person og

kulturbærer, og en slik forskning vil derfor kunne tenkes å avdekke forhold den ”fremmede”, men profesjonelle forsker, aldri ville komme på sporet av. Også forskeren, Paulgaard (1997, 2000) som har gjort feltarbeid på sitt eget hjemsted argumenterer for at det både kan være fordeler og ulemper ved å gjøre feltarbeid innenfor egen kultur. Hun støtter seg blant annet til dagens hermeneutiske vitenskapsperspektiv når hun sier: forståelse vil alltid innebære et prinsipp om ”oversettelse” på bakgrunn av den forutforståelse forskeren har. Forskerens subjektive forutforståelse sees ikke som en feilkilde som sperrer for innsikt, men som en forutsetning for innsikt. Med støtte fra Rosaldo (1989), uttaler hun også: om forskeren står fjernt fra sine informanter når det gjelder erfarings- og kunnskapsgrunnlag kan det sees på som hinder for forståelse. Fra et slikt ståsted kan det argumenteres for at nærhet mellom forsker og informanter når det gjelder biografiske erfaringer, kan være en fordel for forståelse (Paulgaard i Fossåskaret, Fuglestad, Aase, red.1997).

Selv om flere argumenterer for fordeler knyttet til forskning innenfor egen kultur, mener mange at den felles kunnskapen som forskeren deler med de han/hun studerer ikke er faglig innsikt. Wadel (1991) problematiserer dette når han sier at arsenalet av en gjensidig felles kunnskap er mer omfattende ved feltarbeid i egen kulturkrets enn ved feltarbeid i fremmede kulturer. En av ulempene ved dette er at mye blir tatt for gitt, og det blir derfor ikke så lett oppdaget og satt ord på: ”Familiar things happen and people don` t bother about them. It takes an unusual mind to discover the obvious” (Whitehead i Wadel 1991:19). Det å opparbeide seg nødvendig distanse til temaet man forsker på vil være en av de største utfordringene forskeren på eget hjemsted vil møte. En annen ulempe som er verdt å reflektere over, er at forskeren kan bli en dårligere observatør på grunn av at han allerede har kategorier å putte observasjoner i.

I følge Paulgaard (1997) kan det at man har en fortrolighet til kulturen føre til kulturblindhet. I mitt tilfelle vil det kunne bety at jeg velger bort, eller ikke ser ulike sider ved emnet. Min forforståelse kan hindre innsikt fordi at jeg ikke evner å se annet enn det som bekrefter tidligere antagelser, og slik kan dette bli en feilkilde.

## 2.2 Feltarbeidet

Min aktive feltarbeidsperiode varte i vel ett år, fra januar 2003 til januar 2004. Innenfor dette året gjennomførte jeg omtrent 15 feltopphold i Kåfjord. Lengden på disse varierte mellom korte helgebeseøk og lengre perioder som hele sommeren 2003. Denne perioden balanserte jeg mellom ulike posisjoner. Fra å være et medlem av den gruppen jeg skulle studere, - en "innenfraperson", og til å være forsker der jeg blant annet skulle prøve å observere samfunnet med et "utenfra"-blikk. Jeg prøvde stadig å stille spørsmål ved det kjente jeg observerte, men det å holde seg stødig innenfor denne balansegangen opplevde jeg som en stor utfordring. Jeg ønsket ikke å miste mine fortrinn som "innenfra", samtidig som det ble vanskelig å beholde denne posisjonen når jeg inntok forskerrollen. Samtidig ønsket jeg ikke bare å bli oppfattet som en "innenfraperson", jeg ønsket også å oppnå anerkjennelse og respekt i kraft av forskerrollen.

Tilnærmingen til feltet ble gjort ved at jeg valgte å ha en åpen og ærlig fremgangsmåte vedrørende feltarbeidet og min "nye" rolle som forsker. Jeg kontaktet styret for Riddu Riddu festivalen, og fortalte om prosjektet der jeg vektla at hovedfokuset ville være å stille spørsmål ved hvorfor Ridduarbeiderne bruker så mye tid og krefter i forhold til å arrangere festival?, og at prosjektet ville kunne ut i en film, og en skriftlig oppgave. Jeg fikk positive tilbakemeldinger om at de ønsket å bidra, noe som gjorde at jeg bestemte meg for å utføre dette. Jeg informerte relevante parter forut for feltarbeidets oppstart om at jeg ikke lengre skulle delta i aktivt arbeid, og jeg meldte prosjektet inn til NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS) og fulgte de retningslinjer som derav krevdes.

Jeg sendte videre et skriv til de av festivalens arbeidere som hadde stabsfunksjon der jeg forklarte jeg hva mitt prosjekt gikk ut på. Jeg spurte om de kunne tenke seg å være mine informanter, og om tillatelse til å lage en film der de deltok. Det var viktig for meg å åpne for mulighet til avklaring av spørsmål knyttet til prosjektet. Ved et fellesmøte i forkant av prosjektoppstart inviterte jeg til åpen dialog og spørsmålsrunde. Etter en runde med spørsmål som jeg svarte på, tillot en enstemmig gruppe på 36 personer meg å ta fram kameraet for å begynne og filme.

Jeg ønsket at utvalget av informanter skulle gjenspeile mangfoldet blant arbeiderne, og var bevisst på at jeg også skulle kontakte de jeg vanligvis ikke tidligere hadde snakket så mye med. Jeg utførte rundt 50 feltsamtaler blant riddearbeidere, tilreisende artister og gjester. På forhånd valgte jeg ut 10 hovedinformanter ut ifra kriterier om at kjønnsfordelingen skulle være balansert, og at de hadde ulike erfaringer rundt arbeidet med festivalen og innenfor ulike arbeidsområder. I tillegg ønsket jeg en størst mulig aldersspredning ut i fra populasjonen, ulik oppfattelse av etnisk identitet og ulikt stedstilhørighet ut ifra oppvekststed.

Under feltarbeidet var det interessant å se hvordan grensene mellom deltakende observasjon, feltsamtaler og mer eller mindre strukturerte intervju gled over i hverandre. Jeg var deltagende og observatør hele tiden fordi jeg studerte mitt eget samfunn. Gjennom hverdagens gjøremål observerte jeg samtidig andres atferd, samhandling og relasjoner mellom enkeltindivider og grupper, samtidig som jeg var en aktiv samtalepartner. Plutselig var man midt oppe i en samtale eller diskusjon som var relevant for feltarbeidet, hvordan håndtere denne utfordringen?

Som observatør fikk jeg tilgang til de møter som ble avholdt i løpet av året, både styremøter og møter der alle arbeiderne deltok (stabsmøter). Under møtene deltok jeg aktivt lyttende uten å stille spørsmål. Jeg tok notater, opptak på lydbånd eller med kamera. Spørsmål og intervju ble gjort i forbindelse med festivalarbeidet som ble utført. Jeg arrangerte ikke intervjusituasjoner, dvs. jeg intervjuet/samtalte med informantene der jeg følte at jeg naturlig kunne gripe inn uten å forstyrre for mye i deres arbeid. For eksempel utførte jeg flere intervjuer når arbeiderne tok pauser. Jeg fulgte de mens de gikk til eller fra arbeid, eller jeg intervjuet og filmet mens de utførte et arbeid. Jeg varierte mellom å intervjuer eller samtale med enkeltpersoner og grupper. Gjennom gruppesamtaler fikk jeg tilgang til diskusjoner rundt ulike tema, mens individuelle intervju ga meg tilgang til enkeltpersonens refleksjoner. Dette krevde at jeg hadde tenkt igjennom spørsmålene på forhånd, og også hvilket utvalg av informanter jeg ønsket. Etter at det aktive feltarbeidet var over, har jeg hatt jevnlig kontakt med flere av mine informanter. Når jeg ved skriving av teksten har manglet informasjon, eller vært

usikker på om jeg har forstått utsagnene riktig, har jeg fulgt opp med ”oppfølgingsspørsmål”.

### **2.3 Forskning ”gjennom” kamera**

Min rolle som forsker ble ofte møtt med litt vennskapelig latter og utsagn som: *”du vet jo det sjøl, treng du å spørre?”*, eller *”du treng jo ikke å være tilstede for å skrive om det... du vøit jo ka som skjer her likevel”*. De fleste visste på forhånd at jeg hadde omtrent like mye erfaring fra arbeidet som de selv, og det var nok en av grunnene til at jeg opplevde å få flere ufullstendige svar. Et eksempel kan være i forhold til svar på spørsmål om hvorfor begynte du å jobbe for Riddu Riddu? *”nei, du vet no....dokter trengte jo hjelp så da.....”* Jeg oppdaget at uten bruk av kamera så skjedde dette flere ganger. Mange slike svar gjorde at jeg bestemte meg for alltid å bruke kamera aktivt under feltarbeidet. Jeg oppdaget at ved bruk av kamera ble svar gitt i hele setninger. Dette har nok sammenheng med at det var vanskelig for mine informanter å snakke til meg som at jeg var ”uvitende” om deres engasjement. Gjennom kamera snakket de ikke bare til meg, men også til seeren og lytteren som ikke hadde noen erfaring med Riddu Riddu. Dette har selvfølgelig påvirket de svar jeg fikk, da intervjuobjektet med kamera rettet mot seg var velvitende om at han/hun ikke bare snakket til meg.

Å være foran kamera er for mange en ny opplevelse som kanskje kan føles skremmende. Jeg ønsket at alle arbeidere/ informanter skulle føle at de jobbet under trygge forhold, og brukte derfor flere uker på å gjøre informantene vant til min tilstedeværelse med kamera. Jeg fulgte de ulike arbeiderne på møter, og i deres praktiske gjøremål i forhold til festivalen. Jeg filmet for å trene meg selv til å justere inn riktig lyd, lys og øve på gode kameragrep, samtidig som informantene skulle bli vant til å jobbe og snakke til kamera, og i kameraet sitt nærvær.

I og med at jeg kunne ”gjerde inn” meg selv og min forsker-rolle bak et kamera under dette feltarbeidet, oppnådde jeg at mine informanter forstod bedre hvorfor jeg måtte være tilstede og hvorfor jeg stilte mange spørsmål under arbeidet. Kameraet kan slik sees på som et verktøy som hjalp meg i rollen som ”innenfra” i møte med informanter. Ved å arbeide bak kamera var jeg likevel med på å sette et

fokus for oppmerksomhet. Oppmerksomhet ble satt der jeg ”pekte” med kamera, noe som trakk oppmerksomhet mot det stedet, hendelsen eller personen. Publikum rundt, for eksempel arbeidere, som deltok på samme arena ville derfor preges av dette, og ble kanskje forstyrret eller fulgte ubevisst/ bevisst kameraarbeiderens fokus. Dermed kunne jeg aldri være helt objektiv som observatør eller forsker med kamera.

## **2.4 Både informant og forsker**

I forhold til mitt prosjekt kan jeg nok sammenlignes med studenten som uttaler ”*jeg har ikke empiri- jeg er empiri*” i boka ”Nærmere kommer du ikke” av Finn Sivert Nielsen (Nielsen 1996:45). Innenfor mitt utvalgte feltarbeidsområde ønsket jeg å utnytte meg selv som informant. I denne teksten vil dette vise seg gjennom ”fortellerstemmen” som er tilstede gjennom oppgaven, og også der jeg skriver ”vi” eller ”jeg”. Wadel (1991) sier at det er lettere å bli sin egen informant i kjent kultur pga. at en selv tidligere har innehatt en rekke roller i kulturens rollerepertoar, og en har førstehåndskunnskap til å håndtere hverdagen innenfor denne kulturen. Selv om jeg har muligheten til å bruke meg selv som informant betyr ikke dette at jeg kunne bygd hele denne oppgaven på egne refleksjoner. I dialog med andre vil jeg få bekreftet, eller avkreftet, om jeg og de andre har de samme oppfatninger av de ulike hendelser som inntreffer i hverdagen. Gjennom samtaler vil jeg implisitt se og forstå om de andre har samme oppfatning som meg, og der jeg er usikker vil jeg spørre om jeg har forstått det riktig. I og med at jeg allerede har mange roller som medlem av lokalsamfunnet, og arbeider for festivalen, i tillegg til at jeg gjennom oppvekst og erfaring har internalisert store deler av kåfjordingers tankemønster, vil jeg kunne delta i samhandlinger etter spilleregler som er uskrevne, implisitte og uuttalte. Jeg vil kunne tolke det ”usagte” på en annen måte enn en ”fremmed” forsker, og jeg vil få innblikk i nye momenter innenfor et gitt fenomen på grunn av det jeg allerede vet som medlem av samfunnet. Innenfor dette samfunnet blir jeg allerede ansett som en person som viser respekt og forståelse, og det vil trolig hjelpe meg i å oppnå nye erkjennelser på et tidligere stadium enn utenforstående ville gjort, om de i det hele tatt ville fått tilgang til dette.

Siden jeg allerede har en formening og forklaring på hendelser, vil jeg nok møte en del utfordringer i forsøket på å analysere dette ut i fra et forskerperspektiv.

En vil finne ulike verdier som er viktige og gyldige, alt etter hvilken posisjon en ser dette ut ifra. Som forsker har jeg en rekke teorier som kan brukes til å forklare de ulike fenomen. I løpet av min utdanning, er jeg instruert til å møte fenomener på bestemte måter, og jeg har et spekter av begrep som kan brukes til å forklare disse.

## 2.5 Etiske refleksjoner

I følge Nielsen (1996) kan alle de forhold vi kjenner til fra dagliglivet oppstå i felten, men med en helt fundamental forskjell:

*grunnen til at disse forholdene i det hele tatt oppstår, grunnen til at vi er i felten og blir kjent med folk der, er at vi forsker på dem, vi er der for å få informasjon. Uansett hvor engasjert vi blir i enkeltmenneskers liv, vil vi alltid huske et sted i bakhodet at det som skjer kan vise seg å være relevante "data" som vi senere kan nyttiggjøre oss i det vi skriver. Hver gang vi tenker at "dette kan jeg bruke", tenker vi samtidig: "bør jeg, tør jeg bruke det?" Ordet "informant" fremmer, etter mitt skjønn, en skjerpet oppmerksomhet om disse høyst problematiske forholdene. Det gjør oss bevisst det ansvar vi alltid bærer, og den makt vi av og til kan få, som forskere som rapporterer fra andres liv. (Nielsen,1996:14).*

Som forsker bør en også være klar over at mange av informantene ikke har kjennskap til hva det vil si å være informant, de er også informant i kraft av sine egne lokale roller, som for eksempel fisker, husmor, nabo osv . Dette var viktig for meg å være bevisst i møte med mennesker på feltarbeidsstedet. Ved å lytte til andres samtaler, eller ved å være tilstede der folk samhandler med meg, enten i form av nabo, venn, slektning osv, fikk jeg tilgang til mye informasjon som var relevant for temaet jeg ønsket å forske på. En kan så spørre seg om det etiske ved dette? "- hva er feltarbeid, og hva er mitt hverdagsliv?"

I og med at min rolle balanserte mellom å være forsker, samarbeidspartner og venn var det ikke alltid like enkelt å skille mellom når jeg ble snakket til som forsker eller venn. Rundt temaer der jeg har følt meg usikker på om jeg kan gjengi dette videre har jeg spurt informanten om det er greit. Avklarings spørsmål som: "snakket du til meg som venn eller informant nå?" eller "Kan jeg bruke dette i oppgaven?" Svarene hjalp meg til å skille mellom rollene som forsker og venn/medarbeider. Ved behandling av datamaterialet og refleksjoner i etterkant av

feltarbeidet, ser jeg at den muntlige avtalen vi ble enige om i forkant av feltarbeidet fungerte greit både for meg og for informantene. Utfordringene med nye roller overfor hverandre løste vi sammen. Jeg vet likevel ikke hvorvidt enkelte arbeidere muligens følte seg ”presset” til å bidra? Det kan være vanskeligere å si nei til et menneske du kjenner, særlig siden andre ga positive tilbakemeldinger om det å delta i prosjektet. Etter hvert som jeg valgte ut ”karakterer” til filmen lot jeg disse bli kjent med hvilke valg jeg hadde truffet, og spurte nok engang disse om tillatelser. Gjennom å handtere datamaterialet mitt på denne måten, i stadige dialoger med informantene, mener jeg at det etiske aspektet er ivaretatt.

Ved behandling av datamaterialet i ettertid har jeg opplevd det som utfordrende å ivareta informantenes anonymitet. Tilknyttet dette temaet lar stedet seg ikke anonymisere, og i filmen står informantene fram under fullt navn. Ved skriving av denne teksten har jeg valgt å kategorisere informanter ved bokstavkoder slik: Informant A, Informant B osv. I og med at miljøet er lite og svært vanskelig å anonymisere har jeg valgt å ikke oppgi informantenes alder eller kjønn, da jeg heller ikke betrakter det som relevant for oppgavens problemstilling. I teksten omtales informanten som han eller hun, men dette må sees på som et hjelpemiddel for teknisk skriving.



### 3.0 Kåfjords samiske historie

De siste 20-30-årene har det vært mange og høylydte debatter omkring det å *være same eller å ikke-være-same* i Kåfjord. Er flertallet av kåfjordinger samer? Det har vært både et nasjonalt og et lokalt fokus rundt debattene. Blant kommunens befolkning fins det delte meninger som henger nøye sammen med forståelsen den enkelte legger i begrepet ”same”. For å bidra til større forståelse rundt debatten vil jeg gi et kort historisk tilbakeblikk hvor jeg legger hovedvekten på Kåfjords kulturelle og politiske historie.

Kåfjords historie må sees i sammenheng med den øvrige samiske historien i Norge der fornorskningen spiller en sentral rolle (Bjørklund 1985, Braastad Jensen 1991, 2005, Eidheim 1971, Hætta 1992, Høgmo 1996, Niemi 2001 og Stordahl 1996). Kristning av samene gjorde seg gjeldende i landet fra begynnelsen av 1700-tallet, og den læstadianske vekkelse på siste halvdel av 1800-tallet fikk raskt et sterkt fotfeste i Kåfjord, og lever videre også i dag (Bjørklund 1985, Steinlien 1984).

På 1800-tallet rådde sosialdarwinismen og nasjonalismen som konkluderte med at samer var en ”laverestående rase”. Rundt 1860 mente norske myndigheter at det var en sikkerhetspolitisk risiko i nord, da de nordligste landsdeler var befolket av ”fremmede nasjoner”. ”Den finske fare” førte til en sterk fornorskningsspolitikk fra myndighetenes side som blant annet bestod av kirkebygging, jordbrukskolonisering, statsinternatutbygging, eget skoledirektørembete i Finnmark og jordsalgsloven i 1902. Jordsalgsloven innbefattet at man måtte kunne ”tale, lese og skrive det norske Sprog og benytte det til daglig Brug” om man skulle få kjøpt jord (Stordahl i Eriksen, 1997).

Noen av de synligste resultatene fra fornorskningen kan en spore til slutten av forrige århundre da befolkningen i området Stor-Lyngen, som også innbefattet Kåfjord, sluttet å bruke samiske klesdrakter (Antonsen 1995). Tysk okkupasjon under 2. verdenskrig med den brente jords taktikk førte til at 75 % av bebyggelsen i Kåfjord-området ble totalt ødelagt. Evakueringen under krigsårene førte til at kåfjordingene ble bedre kjent med en norsk kultur og et norsk språk. I følge

Steinlien (2006) kan det i ettertid se ut som at det i forbindelse med evakueringen under og etter 2. verdenskrig, skjedde en kollektiv beslutning om å slutte og lære barna samisk. Han viser til familier som hadde store barnekull med barn født både før, under og etter krigen, og hvordan språket ble skiftet fra samisk til norsk for de barna som ble født under og etter krigen. Resultatet ble at foreldre og besteforeldre hadde samisk morsmål, de eldste barna var tospråklige, mens de yngste bare lærte norsk. Gjennom denne prosessen ble dagligspråket etter hvert norsk i Kåfjord. Dette stemmer godt overens med mine erfaringer og funn.

I følge Stordahl (1996) bidro tyskernes brenning og evakuering av Finnmark og Nord-Troms, sammen med Norges engasjement i FN's menneskerettighetsarbeid, til at det utviklet seg en gryende solidaritetsfølelse for minoriteter blant nordmenn. Det var ikke lengre grobunn for en minoritetspolitikk som bygde på ideer om den ene folkegruppens, nordmenns, overlegenhet. I 1956 tok Norge ansvar for samene i Norge gjennom å nedsette samekomiteen som skulle utrede ”de prinsipielle sider av samfunnsforhold som knytter seg til samene, og foreslå konkrete tiltak av økonomisk og kulturell art for å gjøre det mulig for samene å dyktiggjøre seg og utfolde seg i samfunnet”. Samene benyttet straks mulighetene som lå i det nye minoritetspolitiske klimaet, Nordisk Sameråd ble etablert i 1956, og i høyt tempo ble ulike samiske foreninger og interesseorganisasjoner stiftet. Som samlebegrep har disse fått navnet samebevegelsen. I Norge eksisterte det en grense mellom ”oss” og ”dem”. Samer var annerledes, men også et laverestående folk. Som følge av norsk minoritetspolitikk var samer sterkt stigmatiserte, og det å være same var for mange forbundet med et negativt selvbilde. Den nye samebevegelsens mål var å gradvis bygge opp opplevelsen av, og bevisstheten om, en ny og ikke-stigmatiserende kontekst. De ville skape et nytt samisk selvbilde og en ny relasjon til det norske samfunnet, bygd på en aksept om at samene var et folk likeverdige og likestilt med det norske folket. De kulturelle trekk samebevegelsen tok i bruk var språk (norsk/samisk), folkemusikk (stev/joik), nasjonaldrakt (bunad/kofte) og territorium (Norge/Sapmi). I kampen for å få tilbake det tapte uttrykkes kampformer gjennom poesi, musikk, organisasjonsoppbygging, resolusjoner, seminarer, kurser, festivaler, demonstrasjoner og institusjonsoppbygging (Stordahl i Eriksen, 1997).

I Kåfjord ble den første sameforeningen, Manndalen NSR, stiftet i 1977. I følge Steinlien (2006), som for øvrig var første leder av foreninga, skjedde det da en endring i mulighetene til å håndtere samisk identitet. Gjennom den etnopolitiske organiseringen ble det samiske igjen synlig da deltagelse krevde en offentlig markering av samisk identitet.

Etter den store konflikten rundt utbygginga av Alta-Kautokeino vassdraget på slutten av 70-tallet ble det i 1980 nedsatt et Samerettsutvalg for å utrede ”samenes rettigheter til land og vann, og andre juridiske spørsmål”. De skulle prioritere spørsmålet om grunnlovsendring og opprettelse av et folkevalgt samisk organ.

21.april 1988 vedtas følgende tilføyelse til Norges grunnlov § 110 a:

*Det paaligger Statens Myndigheter at lægge forholdene til Rætte for at den samiske Folkegruppe kan sikre og udvikle sit Sprog, sin Kultur og sit Samfundsliv,*  
og i 1989 ble en ny og viktig milepæl i norsk samehistorie skrevet da det nye Sametinget ble åpnet av kongen den 9. oktober.

Historien så langt viser at betingelsene for anerkjennelse av samene har endret seg betraktelig i Norge de siste 50 år. Vi opplever likevel store politiske motsetninger i myndighetenes anerkjennelse av samer som urfolk, i tillegg til hvert enkelt lokalsamfunns varierende anerkjennelse. Innenfor de ulike lokalsamfunn i Norge er kunnskapen om samer og samisk kultur sterkt varierende. Innenfor samiske lokalsamfunn er også kunnskapen svært varierende, og den lokale aksept om at en lever innenfor et område der også samisk kultur er tilstedeværende, eller har vært tilstedeværende, er omdiskutert. Det diskuteres blant annet om ”hva som er det samiske?”, noe som Kåren Elle Gaup (2006) drøfter i artikkelen Historie, minne og myte i moderne samisk identitetsbygging, hvor hun blant annet sier

*for hvor mange ganger har ikke samene vært nødt å svare på og forklare om de er ”ekte” samer akkurat som det også eksisterte en opposisjon: ”uekte” samer!*  
(Gaup i Stordahl, red 2006:95)

I sjøsamiske områder som Kåfjord har det skjedd en markant utvikling i forhold til det å synliggjøre og utvikle samisk språk og kultur lokalt de siste 20 årene. Revitaliseringen av sjøsamisk kultur kommer til uttrykk gjennom at flere og flere omtaler seg selv som sjøsamere, og mange legger vekt på å synliggjøre den

samiske delen av kåfjords historie gjennom for eksempel koftebruk og opplæring av samisk språk og kultur på ulike arenaer. I denne sammenheng må Riddu Riddu festivalen spesielt trekkes frem, noe som også Høgmo og Pedersen (2004) uttrykker det gjennom å si at det er gjennom dette miljøet at den største kulturelle nyskaping innen sjøsamisk historie utviklet seg.

Andersen (2006) mener at ordet vitalisere kan defineres som ”å gjøre (mer) vital”, og i følge henne inneholder ordet to betydninger. Det kan både dreie seg om å gi liv til noe som er dødt, eller å gjøre noe mer levedyktig eller livskraftig. For Andersen er betydningsforskjellen viktig i forhold til begrepet samisk revitalisering, fordi det kan dreie seg om ulike prosesser, for eksempel kan revitalisering av samisk identitet forstås som å vekke til live noe som er ”dødt” eller uutviklet eller å gjøre noe mer livskraftig (Andersen i Stordal, 2006). I Kåfjord forholder vi oss til begge prosessene samtidig. For eksempel gir vi nytt liv til språket som var i ferd med å ”dø” ut, men vi bygger på det språket vi allerede har, og slik gjør vi det mer levedyktig. Vi vekket koftebruken som var dødd ut til live igjen, mens vi gjorde eldre håndverks- og mattradisjoner mer livskraftig. De siste årene er det blitt arrangert mange kurs i opplæring av tradisjonelle mattradisjoner og håndverk/duodji i Kåfjord.

Ulike samepolitiske vedtak fra Kåfjord kommunes side har ført til at kommunen i løpet av de siste 15 årene har vært en del av forvaltningsområdene for samisk språk og kultur med de endringer dette har medført<sup>2</sup>, og i kjølvannet av de politiske beslutningene har det vært mange og høylydte debatter omkring det å *være same eller å ikke-være-same* i Kåfjord. I løpet av disse årene er de interne debattene omkring de samiske spørsmålene i Kåfjord blitt viet mye oppmerksomhet gjennom media, og slik har folk flest blitt kjent med stedet Kåfjord, og også ”problem-stedet Gáivuotna/Kåfjord”, der det hersker store uenigheter internt blant kommunens befolkning om hvorvidt kåfjordinger er samiske eller ikke.

---

<sup>2</sup> Synliggjøring av samisk språk og kultur gjennom skilting og offentlige skriv på begge språk, samiske flaggdager, opplæring i samisk språk og kultur på skoler og i barnehager, kursing av kommunalt ansatte i samisk språk og kultur.

De samepolitiske vedtak som ble gjort fra kommunens side førte til intern strid blant befolkningen i kommunen om hvorvidt kommunen var å oppfatte som samisk eller ikke. Kommunen vedtok på bakgrunn av dette i 2001 å foreta en ekstern evaluering av fattede vedtak og de ulike tiltak som kom i kjølvannet av disse. Evalueringen ble gjort av forskerne Høgmo og Pedersen i 2004, og fikk tittelen Kamp, krise og forsoning. (Høgmo og Pedersen, 2004). I ettertid kan en si at tittelen på rapporten, ”kamp, krise og forsoning”, kan være oppsummerende for den prosessen kåfjords befolkning har vært gjennom de siste 15 år hva angår samiske problemstillinger (jmf seminar, Åja samisk senter, Mandalen 2. -3. september 2004).

Som et resultat av de politiske vedtak som ble besluttet har kommunen fått flere offentlige samiskspråklige og kulturelle tilbud. Det er opprettet et eget samepolitisk utvalg i kommunen, samelovens språkregler om at norsk og samisk språk skal likestilles er vedtatt<sup>3</sup>, samisk språksenter er etablert, og undervisningen i forhold til samisk språk og kultur ved kommunens skoler og barnehager er kraftig forbedret etter 1994, og siden i 1997 har skolene fulgt den samiske læreplanen, L-97S<sup>4</sup>. Det er etablert en egen samisk avdeling ved barnehagen i Mandalen, og de siste årene er økt kunnskap om samisk språk og kultur vektlagt i forhold til kursing og etterutdanning av kommunalt ansatte.

---

<sup>3</sup> Kåfjord er i dag en av 7 kommuner som hører til under forvaltningsområde for samisk språk og kultur

<sup>4</sup> L-97S er samisk læreplan som er gjeldende i kommunene som hører til under samisk forvaltningsområde

## 4.0 Teorier om identitet, etnisitet og kultur

Siden 1970-tallet har det vært utallige spørsmål om hvem samene er, hvor de kommer fra, hvor mange de er, hvordan man er same, og ikke minst om det å være same skulle innebære noen form for rettigheter (Stordahl 2006).

Flertallet av mine informanter har opplevd at deres selvtilskrivelse av samisk identitet har vært debattert i det offentlige rom gjennom media fra begynnelsen av 1990-tallet og fram til i dag. Disse har i løpet av ungdomstida eller i voksen alder ”endret identitet”, eller rettere sagt, de har endret deler av sin identitet. Tidligere omtalte de seg selv som norske med referanse til stedet Kåfjord hvor de er oppvokst. I dag omtaler de samme menneskene seg som samer, og refererer fortsatt til samme sted. Jeg skal ikke drøfte betydningen av sted og identitet i denne oppgaven, selv om dette også kan være en tilnærming til å forstå revitalisering av samisk identitet i Kåfjord. Jeg vil gjennom teorier om identitet, etnisitet og kultur vise hvordan vi kan forstå og analysere selvtilskrivelse av identitet.

### 4.1 Identitet

Mead (1934) mener at selvet (identiteten) dannes gjennom sosial samhandling med andre. Vi utvikler bevissthet om oss selv gjennom interaksjon med andre. Vi tolker andres holdninger og reaksjoner på våre handlinger, og skaper slik et bilde av oss selv.

*The self is something which has a development; it is not initially there at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process.*  
(Mead, 1934:144)

Ifølge Mead utvikles selvet i møte med andre. I denne sammenhengen er to begreper sentrale: ”den signifikante andre” og ”den generaliserte andre”. En utvikling av selvet kommer som et resultat av to stadier:

*“at the first of these stages, the individual’s self is constituted simply by an organization of the particular attitudes of the other individuals toward himself and toward another in the specific social acts in which he participates with them.*

*But at the second stage in the full development of the individuals self that self is constituted not only by an organization of these particular individual attitudes of the generalized other or the social group as whole to which he belongs. These social or group attitudes are brought within the individuals field of direct experience, and are included as elements in the structure or constitution of his self, in the same way that the attitudes of particular other individuals are; and the individual arrives at them, or succeeds in taking them, by means of further organizing, and then generalizing, the attitudes of particular other individuals in terms of their organized social bearings and implications.*

(Mead, 1934: 158)

Selvbilde og identitet er to begreper som ligger tett opptil hverandre.

Identitet kommer av det latinske ordet ”idem” som kan oversettes med ”den samme” eller ”en og samme” (Fink, 1991:205). Fink ser på begrepet identitet som mangfoldig og med mange ulike sider. Vi har kun en identitet som er opprinnelig, uforanderlig og umistelig, samtidig har hver og en av oss mange forskjellige identiteter. Disse er ikke der i utgangspunktet, vi må søke dem, bygge dem opp eller tilskrives dem. Identitet kan oppfattes som noe dypereliggende som bestemmer vår atferd, men kan også være overflatiske roller som vi selv bestemmer over, eller som blir bestemt av våre forskjellige møter med omverdenen.

*”Identitet er det man objektivt er, men også det man subjektivt føler seg som, og det man mer eller mindre ideologisk, stereotyp og klicheaktig stempler som eller stempler seg selv som. Identitet kan oppfattes som noget verdifullt, som man har et fundamentalt og legitimt behov for; men identitet kan også oppfattes som noget, der sætter en i bås, og som man helst vil have seg frabedt”*  
(Fink: 1991:205)

Hylland Eriksen (1997) snakker om identifikasjon (identitet) som noe som foregår relasjonelt, i kraft av og i kontrast til andre, og situasjonelt. Det vil si at personer kan ha flere forskjellige identiteter som kan variere etter hvilke personer de omgås, og etter hvilke situasjoner de befinner seg i.

Identitetsutvikling og sosialisering er også begreper som ligger nært opptil hverandre. Når vi sosialiseres inn i et samfunn og inn i en kultur, så utvikles også identiteten. Höem (1978) definerer sosialisering som den prosess som fører til at

individet vokser seg inn i samfunnet. Det innebærer at individet påvirkes av sine omgivelser, men er også med på å påvirke selv. Höem fremhever at positive erfaringer og opplevelser gir verdi som har avgjørende betydning for identitetsutvikling.

I følge teoretikerne Mead, Fink, Hylland Eriksen og Höem dannes ethvert menneskes identitet og selvbilde gjennom samhandling og i samspill med andre. Vi påvirkes av det samfunnet og den kulturen vi internaliseres inn i, og vi har selv muligheter til å skifte ut flere av våre forskjellige identiteter etter de ulike situasjoner og personer vi omgås. For å forstå prosessen rundt identitetstilskrivelse, må vi likevel, i følge Barth (1996) og Hylland Eriksen (1997), observere og analysere de erfaringene som identiteter blir formet gjennom. Dette vil jeg utdype nærmere gjennom eksempler i neste kapittel.

#### **4.2 Etnisitet**

Begrepet etnisitet er et stort, internasjonalt og flerfaglig forskningsfelt, og i følge Hylland Eriksen (1997) er begrepet *etnisk* et problematisk analytisk begrep ettersom det vanskelig lar seg definere eller beskrive empirisk. Etnisitet kan brukes om medlemmer av språklige kategorier, religiøse kategorier, nasjonalstatlige kategorier og fra mer eller mindre ulike definerbare geografiske områder. Etniske grupper defineres ofte ut ifra at de er bærere av ulike kulturer, men det er ikke alltid et samsvar mellom den allmenne oppfattelse om hvilken kultur de ulike representerer, og hva gruppene selv definerer som sin kultur. I følge Barth (1994) og Hylland Eriksen (1997), er etnisk identitet noe som etableres gjennom menneskelige erfaringer. Personer vil ikke legge lik vekt til de ulike erfaringer, og de har dermed ulikt handlingsrom å ”plukke” sin identitet ut ifra. Samtidig er etniske kategorier en del av folks erfarings- og forestillingsverden, som ulike mennesker med sine erfaringer og forestillinger legger ulik betydning i (Barth 1994, Eriksen 1997).

Etnisitet kobles ofte sammen med begrepet identitet. Mette Andersson (i Ytrehus, Riina og Berg red, 2002) har definert etnisk identitet som en kategorisk og tilskrevet identitet basert på forestillinger om annerledeshet. Hun skiller mellom etnisk identitet som sosial identitet skapt gjennom sosial interaksjon og personlig



identitet. Selvdefinisjonen kommer som et resultat av refleksjoner og motstand, eller ved tilpasninger til de identiteter som du blir tilskrevet (ibid). Hylland Eriksen (1997) bruker ikke ordet annerledes, men snakker om kulturforskjeller. Han mener at etnisitet dreier seg om organiseringen av grupper på grunnlag av kulturforskjeller, og at vi derfor må se mot den sosiale gruppens grenseprosesser og rekrutteringsprosesser. Opprettholdelse av grensene produseres under spesifikke samhandlingsmessige, historiske, økonomiske og politiske omstendigheter betinget av den lokale situasjonen.

I følge Hylland Eriksen (1997) skiller kulturelle trekk ulike grupper fra hverandre, samtidig som de fungerer som grensemarkører og identitetsmerker. Etniske fellesskap er fellesskap hos medlemmer som mener at de har felles historie, at de har en felles opphavsmyte. Denne myten skaper en kollektiv identitet ("vi-følelse") innad og eksklusjon utad som skaper systemer av gjensidige utelukkende identitetskategorier. Slik er etnisk identitet et trekk ved sosial organisasjon, snarere enn et aspekt ved kultur. Medlemskap i en etnisk gruppe beror på tilskrivelse og selv-tilskrivelse. Det må være en identitet som andre erkjenner og forholder seg til, og som medlemmene selv opplever som forpliktende.

### **4.3 Kultur**

Som vi har lest av Barth (1994) og Hylland Eriksen (1997) så defineres ofte etniske grupper ut ifra at de er bærere av ulike kulturer, men det er ikke alltid et samsvar mellom den allmenne oppfattelse om hvilken kultur de ulike representerer, og hva gruppene selv definerer som sin kultur. I likhet med begrepet etnisitet er begrepet kultur en del av folks erfarings- og forestillingsverden, som ulike mennesker med sine erfaringer og forestillinger tillegger ulik betydning. Det fins uttallige måter å beskrive kulturbegrepet på. I følge Eriksen og Sørheim(2000) utformet den engelske antropologen Edward Tyler følgende definisjon av det sosialantropologiske kulturbegrepet i 1817:

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

(Eriksen og Sørheim, 2000: 33)

Definisjonen er blitt stående som klassisk, og den er fremdeles aktuell fordi den vektlegger menneskets livsverden som premissleverandør for de utfordringer mennesker møter og de erfaringer det gjør. Kulturen utgjør en integrert helhet som rommer alt som ikke er natur. Dette er i tråd med Fredrik Barths (1994) forståelse av begrepet. Han foreslår å erstatte begrepet ”kultur” med begrepene ”kunnskap” og ”erfaring” for å understreke at kultur egentlig ikke eksisterer uavhengig av individet og dets ervervede kunnskaper og erfaringer gjennom livet. I følge Barth (ibid) er forståelsen av kultur i dag utviklet til at kulturen stadig er i forandring. Ideer og forestillinger er ofte selvmotsigende og usystematiske, og de er ulikt fordelt blant personer avhengig av hvordan de er posisjonert.

*Kultur bygges opp i hver enkelt av oss bare som en avleiring av våre egne erfaringer. Dette gjelder aller sterkest for vår følelse av identitet: selv om den ikke er vår egen oppfinnelse, må den vokse fram gjennom vår egen erfaring, og vi kan bare utvikle den ved å handle i verden og samhandle med andre.*

(Barth, 1994).

Hylland Eriksen(1997) vektlegger også erfaringer når han sier at det er våre erfaringer som gjør oss til dem vi er, og som plasserer oss i skjæringsfeltet mellom fortid og fremtid, mellom individualitet og gruppefellesskap.

#### **4.4 Gruppefellesskap**

Gjennom erfaringer og samhandling med andre dannes vår identitet. Noen samhandlinger og gruppefellesskap er viktigere enn andre, og på det personlige plan medfører dette at noen identiteter veier tyngre enn andre. Flere av informantene fra ”Riddu Riddu generasjonen” forteller om at gruppefellesskapet og tilhørigheten til ”Riddu- miljøet” betyr mye for dem som enkeltpersoner året rundt. Hylland Eriksen (1997) mener at de identitetene enkeltpersonene har ”investert” mest i, og derfor forventer å ”få mest igjen” fra, er de viktigste. Han sier videre at identitetsfellesskapet defineres både ved felles interne interesser og ved felles avgrensning utad, og ethvert identitetsfellesskap vektlegger likhet innad og forskjell utad. Hvilke likheter og forskjeller som betones, er avgjørende for hvilket fellesskap man får.

Det er likevel ikke alltid en selv som avgjør hvilken identitet en tilskrives, dette tar blant annet Cohen (1985) opp når han sier at betydningen av å ”være en del av en gruppe” kan innimellom kollidere med vår egen selvoppfattelse. I denne forbindelse er det vesentlig å skjerpe oppmerksomheten mot den kompleksitet som internt finnes blant folk, og som utenfra synes å ha noe til felles. Enkeltmenneskers opplevelser av hvem de er, sammenliknet med andre, farges av og brytes mot kompleksiteten i deres egne individuelle livssituasjoner.

#### **4.5 Praksisfellesskap**

Skrøvseth og Stjernstrøm (2006) benytter Wengers forståelse av praksisfellesskap når de omtaler arbeidsfellesskap som praksisfellesskap i yrkesrelaterte sammenhenger. I følge Skrøvseth og Stjernstrøm (ibid) som viser til Wenger (1998), må det være et gjensidig engasjement hos medlemmene, og de må være involvert i en felles virksomhet med et felles repertoar om vi skal kunne kalle dette fellesskapet et praksisfellesskap. Ut i fra Skrøvseth og Stjernstrøms tolkning av Wengers definisjonen av praksisfellesskap, mener jeg at dette kan være en definisjon som fungerer på samhandlingen som skjer under produksjon og utvikling av Riddu Riddu festivalen. Vi tilhører ulike fellesskap, og har ulike posisjoner innenfor dem. Riddu Riddu kan sees på som et slikt praksisfellesskap. Gjennom arbeidet med å utvikle Riddu Riddu festivalen møtes en gruppe mennesker jevnlig i løpet av året. Under møtene og i forbindelse med praktisk arbeid har disse menneskene mer eller mindre faste roller og posisjoner å fylle. Skrøvseth og Stjernstrøm (ibid) sier videre at mennesket konstruerer sin identitet i sosiale fellesskap, og mener med dette at man gjennom de aktiviteter man engasjerer seg i, definerer hvem man er. Gjennom å engasjere seg gjennom sosiale aktiviteter på en ”samisk arena” definerer menneskene som hjelper til at de er positive til samisk kultur, og mange vil nok også ut ifra dette skape en identitet.

I følge Skrøvseth og Stjernstrøm (ibid) er praksisfellesskap verken gagnlige eller skadelige i seg selv, men de er en kraft man må regne med på godt og vondt, fordi de rommer engasjement for handlinger, relasjoner, felles kunnskaper og det som har innvirkning på og betydning for menneskers liv og utvikling. Videre sier de (ibid) at tilværelsen gir mening og skapes når vi selv er med i situasjoner som betyr noe for oss. Livet kan slik sees på som en konstant prosess av

meningsforhandling som betegner den prosess som gjør vår opplevelse av verden og vårt engasjement meningsfull. I praksisfellesskapet foregår forhandlingene som er viktige for identitetskonstruksjonen, fordi de foregår mellom individer som betyr noe for hverandre. De har kvalifisert seg for medlemskapet ved å vise at de besitter den kulturelle og symbolske kapital som er nødvendig for å delta i fellesskapet.(Stjernstrøm og Skrøvseth i Møller og Fuglestad red.2004).

Riddu Ridđu kan sees på som et praksisfellesskap da disse har utviklet felles rutiner, redskaper, symboler, begreper, handlinger og felles historier om sin virksomhet. Dette felles repertoar inngår i den diskurs som medlemmene anvender når de skal gi meningsfulle utsagn om omgivelsene og representerer en stil som uttrykker deres deltakeridentitet (ibid).

Praksisfellesskaper er erfarte fellesskap, og i likhet med Barth (1994) og Eriksen (1997) vektlegger også jeg erfaringer i møte med identitet, etnisitets og kulturbegrepet. Både erfaringer i praksisfellesskap og erfaringer gjort i sosialiseringprosessen i forhold til kulturverføring. Disse er begge vesentlig i forhold til dannelse av identitet. Det er i møte med andre at vi finner fram til vår selvforståelse, og det er gjennom disse erfaringene at vår selvoppfattelse og vektlegging av identitet dannes.

## 5.0 ”Er det virkelig sant at kåfjordinger er samer?”

I dette kapittelet vil jeg anvende teori som analytisk verktøy for å søke og forstå empirien. Jeg stiller spørsmål ved om økt kunnskap om egen samisk fortid har bidratt til endring av identitet fra å være norsk til å bli same? Innenfor dette står forståelsen av begrepet `same` sentralt.

### 5.1 Same = reindriftssame

Flere av dagens Riddu-arbeidere (født etter 1960 og senere) fortalte meg under feltarbeidet om barndomsminner de husker spesielt godt. De kan blant annet huske at sambygdinger reiste til Alta/Stilla for å demonstrere mot utbyggingen av Alta-Kautokeinovassdraget på begynnelsen av 1980-tallet. Gjennom refleksjoner i ettertid sier noen av informantene at dette var første gang de koblet personer fra sin egen kommune til en samisk sammenheng. Demonstrasjonen ble av barna definert som en samisk situasjon, og de opplevde at sambygdinger reiste til Stilla for å hjelpe samene i kamp mot den norske staten. De husker at foreldrene var svært opptatt av saken, og at tv-bildene gjorde inntrykk på dem. Noen av mine informanter kunne fortelle at de som barn ”lekte demonstrasjonen ”ved å ”lenke” seg fast til hverandre, og rollene med å være politi og demonstranter ble byttet om på. De lekte at de var demonstrerende samer. Leken krevde blant annet bytte av dialekt, og de snakket, i deres øyne, gebrokkent norsk.

Gjennom flere generasjoner med sterk fornorskning hadde sjøsamere, spesielt de som er født etter andre verdenskrig, lært å betrakte seg selv som norske (Høgmo 1996, Bjørklund 1985). Begrepet same ble stort sett knyttet til reindriftssamene. Svanhild Andersen (1997) skriver om begrepet `same` som er ”opptatt” fordi det er knyttet til reindriftssamer, og i følge Steinlien (2006) er det årsaken til at begrepet `same` som betegnelse på den lokale sjøsamiske befolkningen ofte blir misforstått. Derfor oppstår det en reaksjon mot bruken av begrepet, og nye benevnelser som `nysamer` og `plastikksamer` dukker opp. Dette kan fungere som et eksempel på Barth (1994) og Eriksens (1997) beskrivelse av at etniske kategorier legges ulik betydning etter folks erfaringer og forestillinger.

Mine informantutsagn viser at forståelsen av begrepet same har endret seg i Kåfjord de siste 30-årene. Påfølgende informantutsagn bidrar til å synliggjøre en del av endringsprosessen i forhold til begrepet:

*I Kåfjord va det ingen sama da eg vaks opp på 70-80-tallet. Eg såg ingen som brukte kofte utenom flyttsaman som kom til Kåfjord med rein på sommerbeite. Dem hadde kofte, rein og snakka samisk- eg trur dem joika også(.... )  
Å joike e omtrent like synd som å plystre, det lærte eg av bestemor som strengt følge læstadianismens verdia. Eg brukte å være med bestemor på samlinge<sup>5</sup>, der blei det tolka til samisk, og der va det mange som snakka samisk seg i mellom, akkurat som hjemme hos bestemor og bestefar. Eg hørte det samiske språket kvær uke hjemme hos besteforeldrene mine eller på besøk hos naboa. Eg trudde dem va norsk selv om dem snakka samisk seg i mellom, til meg snakka dem bare norsk. Hjemme hos oss snakka vi ikke samisk. Eg har aldri hatt behov for å snakke samisk, alle rundt meg skjønne norsk så vi har alltid brukt det.  
(Informant E)*

Her kan vi se at informanten knytter begrepet same til tradisjonelle, synlige samiske symboler som kofte, rein og joik, som hun videre knytter til flyttsamene<sup>6</sup>. Det samiske språket ble av henne *ikke* knyttet til begrepet same. Flesteparten av mine informanter ga meg lignende uttalelser. Selv om de ukentlig lyttet til samisk språk gjennom besteforeldres, naboers, foreldres eller læstadianske samlingers aktive bruk av språket, så opplevde ikke de at det ble stilt spørsmål ved om hvorfor de selv snakket norsk, mens besteforeldregenerasjon snakket samisk. Det ble heller ikke stilt spørsmål ved om de selv, eller deres besteforeldre, var samer. Dette var en del av kåfjordingers hverdag som ikke ble reflektert over. Det kan sies å være en del av kulturen som konstitueres gjennom kulturell praksis, det som Bordieu (1989) kaller habitus<sup>7</sup>.

Med utgangspunkt i Berger & Luckmanns (1999) beskrivelse av den samfunnsskapte virkeligheten, kan vi forstå kåfjordinger slik vi forstår alle mennesker og samfunn. Gjennom oppvekst og sosialisering lærer vi å ta den virkelighet vi lever i for gitt. Et eksempel er bruken av det samiske språket blant

---

<sup>5</sup> Læstadianske forsamlinger

<sup>6</sup> Flyttsamer brukes synonymt med reindriftssamer

<sup>7</sup> Begrepet habitus viser til kulturelt baserte normer og samfunnsmessige strukturer som inkorporeres i oss via sosial praksis, og som fungerer som disposisjoner som er bestemmende for vanemessige måter å oppfatte på, forholde seg til og handle ut fra.

besteforeldregenerasjonen, som var en del av virkeligheten som var objektivisert før jeg dukket opp. Besteforeldrene mine snakker samisk, mens mine jevnaldrende snakker norsk. I følge Berger & Luckmann (ibid) består relasjonene til andre av et mangfold av virkeligheter, og som menneske erverver jeg kunnskaper om å håndtere disse i samhandling med signifikante andre. Kunnskapen om at jeg snakket norsk, mens besteforeldregenerasjonen snakket samisk inngikk som en del av de vanemessige handlingene som ga mening i hverdagslivet i Kåfjord. Begrepet ”same” ga mening når det ble knyttet til reindriftssamer.

## 5.2 Kåfjording = annerledes = same?

I møte med mennesker utenfor kommunen har jeg, i likhet med flere av mine informanter, opplevd å føle meg ”annerledes” om jeg sammenlignet med majoriteten av Nord-Norges befolkning. Om det å føle seg annerledes uttrykker en av informantene seg slik:

*Det va ikke enkelt å sette ord på ka annerledesheten bestod av, at vi va små av vekst va en ting, dem bruke å si at ”vi e små, men vi e mange”,  
- men det va lissom nåkka anna som ” hang i lufta” ....*  
(Informant D)

Informanter forteller om at de i møte med andre, ”ikke-kåfjordinger”, har opplevd å føle seg annerledes, men at det har vært vanskelig å sette ord på hva dette ”annerledes” kunne være. Det var noe udefinerbart som de relaterte til det å være kåfjording. Under intervjuene fulgte jeg opp med spørsmål som ”hva vil det si å være kåfjording?” I denne sammenheng kan følgende formulering fra en av informantene fungere som svar:

*Eg har erfart det å bli flirt av for at eg snakke litt ” breiddt”,  
eg har hørt at kåfjording blir brukt som skjellsord,  
og eg veit om fleire som har fått kommentara på utseende og  
dialekta si i møte med andre som bodde utenfor kommunen.*  
(Informant B)

Ut ifra dette utsagnet kan en lese at kåfjordinger har knyttet flere negative erfaringer opp mot det å være kåfjording. Erfaringer knyttet opp mot det å bli latterliggjort på grunn av sin egen dialekt og erfaringer med at ”kåfjording”, plasseres sammen med et skjellsord, eller at det blir brukt som skjellsord.

Informantene forteller at de særlig opplevde å føle seg annerledes om de reiste bort fra Nord-Troms, og i alle fall om de tok veien sørover. Disse erfaringene deler jeg med dem. Vi erfarte spesielt at dialekten vår var svært forskjellig dersom vi sammenlignet med dialekter fra andre steder. Vi trengte ikke å reise lenger enn til nærmeste nabokommune før vi oppdaget forskjellene. Til og med innad i kommunen kunne vi av og til oppdage store dialektforskjeller. En av informantene sier det slik:

*Ved å reise ut av kommunen ble man oppmerksom på at Kåfjord hadde en "utpreget" dialekt.*  
(Informant A)

Samiske ord som "måstoråndi", "doiva" og "naggat"<sup>8</sup> er eksempler på ord som blir brukt i det daglige "norske" språket av flere mennesker bosatt i Kåfjord. Utenfor kommunen opplevde vi å møte på mennesker som ikke hadde hørt disse ordene før. Ord som kåfjordingene hadde en felles forståelse av ble ikke forstått av mennesker som bodde noen mil utenfor kommunen.

### **5.3 "Finnlugg fra Kåfjord"**

I denne teksten velger jeg å kategorisere informanter ut ifra hvilke erfaringer de har i forhold til det å være kåfjording. Den første kategorien er beskrevet ovenfor. Jeg velger å benevne det ved kategori 1, som består av informanter som forteller om negative opplevelser knyttet opp mot det å være kåfjording i møte med andre. De har erfart det å bli sett ned på, de er blitt hermet etter når de snakker, og de har fått kommentarer på sin lave størrelse eller sitt utseende. De har opplevd at stedet de kommer i fra brukes som del av skjellsord, "forbainna kåfjording, finnlugg fra Kåfjord, komagfinn, slogfinn" osv. De sier videre at slike utsagn ofte var ment som vennskapelig fleip, men det gjorde likevel at de stilte spørsmål om hva som var galt med kåfjordinger, eller som denne informanten uttrykker det:

*Som ung trur du at kritikken rettes mot deg personlig, og du bøye deg og blir litt skamfull.*  
(Informant B)

Noen av mine informanter kjenner til flere som har følt seg underlegen og skamfull pga. sin annerledeshet, og de vet at de har prøvd å gjøre en innsats for å

---

<sup>8</sup> Måstoråndi = vanske, doiva = søle, ikke få helt til et arbeid, naggat = trassig



bli mer lik ”de andre” gjennom for eksempel skifte av dialekt. Det er kun et fåtall av mine informanter som sier at de selv har følt det slik.

I kategori 2 finner vi informanter som forteller at de ikke har hatt negative erfaringer i forhold til det å være annerledes. De har erfart en annerledeshet, og koblet denne mot det positive ved å være kåfjording. For eksempel det at kåfjordingene innehar mye kunnskap som de deler seg i mellom, og det å ”alltid berges”<sup>9</sup>. De trakk i denne sammenheng fram at det er positivt at ”alle kjenner alle”, og om man trenger hjelp så vet man hvor hjelpa er å finne.

I tredje, og siste, kategori finner vi informanter som heller ikke har negative opplevelser i forhold til det å være annerledes. Disse forklarte annerledesheten med at man er ”kåfjordinger”, og hadde ikke flere refleksjoner rundt dette. De forteller om at de aldri har tenkt over hva det innebærer å være kåfjording kontra for eksempel Balsfjording eller Tromsø-væring.

*Man kommer fra forskjellige steder, nærmere forklaringer  
behøver man vel ikke?  
(Informant H)*

Felles for disse tre kategoriene av kåfjordinger som jeg har intervjuet, og inklusivt meg selv, er at vi har følt oss annerledes i møte med mennesker utenfor kommunen. De som har reflektert over annerledeshet sier at det har vært vanskelig å sette ord på hva annerledesheten bestod av. Oppsummert så kan en si at vi har erfart en annerledeshet, men har ikke hatt redskaper i form av begreper eller andre analytiske verktøy som har gjort oss i stand til å forstå vår annerledeshet.

Følelsen av å være annerledes er ulikt erfart. Enkelte knytter dette sammen med negative opplevelser, mens andre ikke gjør det.

Om en tar i betraktning Mette Anderssons (2001) definisjon på etnisk identitet som en kategorisk og tilskrevet identitet basert på forestillinger om annerledeshet, kan en ut ifra foregående informantuttalelser kategorisere kåfjordinger på bakgrunn av deres egne erfaringer og forestillinger om annerledeshet med en egen

---

<sup>9</sup> Berges (birget) = klare seg om uforutsette hendelser dukker opp, har et nettverk å støtte seg til

etnisk identitet, en kåfjord-identitet. Kåfjordingers bruk av ordet annerledes, kan sammenlignes med Hylland Eriksens (1997) beskrivelse av kulturforskjeller. Han mener at etnisitet dreier seg om organiseringen av grupper på grunnlag av kulturforskjeller, og at vi derfor må se mot den sosiale gruppens grenseprosesser og rekrutteringsprosesser. I denne sammenheng er det å ”være fra stedet Kåfjord” med på å opprettholde grensene med de spesifikke samhandlingsmessige, historiske, økonomiske og politiske omstendigheter som betinges av den lokale situasjonen. Rekruttering skjer ved at nye kåfjordinger vokser opp eller flytter til stedet, og sosialiseres inn i ”kåfjord-kulturen”.

#### **5.4 ”Vi e små, men vi e mange”**

Mange kåfjordinger, deriblant meg selv, og flere av mine informanter, oppdaget i samme tidsperiode, fra slutten av 1980-tallet og fram til midten av 1990-tallet, på ulikt vis at Kåfjord hadde en samisk historie. Den mest konkrete oppdagelsen ble gjort gjennom ”den utprega dialekta” som var svært synlig i møte med andre. Gjennom refleksjoner og undersøkelser av egen dialekt kom det fram at det ikke bare dreide seg om dialektforskjeller, innimellom ble det snakket to forskjellige språk: samisk og norsk. Eksempel på setninger kan være: ”Ka du boilddre<sup>10</sup>?” ”Koffer du e så smotsjas<sup>11</sup>?” I første eksempel ser vi at setningen inneholder norske ord i tillegg til en blanding av et ”norsk-samisk” ord. Neste setning viser et eksempel på hvordan vi blander samiske ord inn i det norske språket. Setningsoppbyggingen bærer preg av at de er direkte oversatt fra samisk til norsk: ”Maid don buljardit?”. På norsk vil en riktig setningsoppbygging være noe slikt som ”Hva er det du sier?”, i stedet for ”Hva du sier?/ Ka du sir/boilddre” som er setningsoppbyggingen i vår lokale dialekt.

For mange av oss ble dette den første konfrontasjonen med det samiske. Hvordan kunne det ha seg at dialekten vår inneholdt samiske ord? Vi hadde jo bare snakket norsk. Det var besteforeldrene våre som snakket samisk, ikke vi.

Jeg har ikke intervjuet generasjonen født før meg, men gjennom kjennskap til mennesker, historie og kultur i egen kommune, og ut ifra litteratur skrevet av

---

<sup>10</sup> Buljardit = å prate utydelig

<sup>11</sup> Smotsjas = påtatt beskjeden ( igjensnurpet munn om kvinner)

andre (Høgmo 1996, Bjørklund 1985, Bjerkli 1995, Steinlien 1994) er det nærliggende å trekke slutninger om at også de har opplevd annerledeshet i møte med andre, spesielt gjennom dialektforskjeller og forvaltning av hverdagskunnskap. En kan spørre seg om hvilke forklaringer de hadde på sin annerledeshet, om de tilhørte kategori 3 som jeg tidligere har vist til, de som ikke reflekterte over egen annerledeshet? Det mest nærliggende i dette tilfellet er vel også her at annerledeshet er erfart, men begrepene for å forstå eller forklare dette har manglet. Vi har også en tredje mulighet, som tidligere nevnt; forståelsen av begrepet ”same”, kontra begrepet ”kåfjording”. Utsagnet av sambygding, Mary M. Trollvik som forteller om Manndalen Husflidslag rolle i forhold til å vedlikeholde og utvikle sjøsamisk håndverk kan fungere som et svar på forklaringen:

*”Vi visste ikke i begynnelsen at det var en sjøsamisk kulturarv vi drev på med, men vi visste at det var en del av vår kultur”*  
(Høgmo og Pedersen, 2004: 51)

I Kåfjord kan vi forstå identitetstilskrivelse innad i kommunen som at befolkningen følte seg lik hverandre, og dannet seg derfor et selvbylde som harmonerte med det å være ”kåfjording”. Utsagnet om at ”vi er små, men vi er mange” er noe alle kåfjordinger kjenner til. Vi dannet oss et identitetsfelleskap med kåfjordinger, og det var først i møte med mennesker utenfor kommunen at vi merket oss de store forskjellene, jmf Hylland Eriksens(1997) beskrivelse av organiseringen av grupper på grunnlag av kulturforskjeller. I denne sammenheng er det verdt å nevne identitetsfelleskapene som ble dannet på tvers av bygder i Kåfjord, og innad i de ulike bygdene selv om jeg i denne teksten har valgt å ikke vektlegge dette. I mange sammenhenger var det langt viktigere å markere seg som manndaling, olderdaling, nordmannviking osv. som viste til bygdetilhørighet, og som i mange sammenhenger fungerte som en motvekt til ”kåfjording-begrepet” som innbefatter alle kommunens innbyggere. Historien viser at det har vært flest samer bosatt i indre deler av Kåfjord. (Statistisk sentralbyrå, folketellinger, 1920, Høgmo og Pedersen 2004)

”Kåfjord-identiteten” kan sammenlignes med ”B-fjordunger” som Høgmo (1986) beskriver i artikkelen det tredje alternativ. I følge Høgmos beskrivelse av

”andregenerasjon” tok de som en selvfølge at de var norske, og deres identitet var ”B-fjordunger”.

*De lekte i en barneverden som nok talte mange med samme etniske bakgrunn. Etnisk tilhørighet ble aldri problematisert, og her ble aldri noen stemplet som samisk. Det forelå i slike situasjoner ikke behov for differensiering samtidig som en felles trussel og å bli stemplet som same, skapte en stilltiende solidaritet mellom dem. Deres identitet var ”B-fjordunger”*

I min tekst vil B-fjordungene kunne være generasjonen født før meg, og mine informanternes foreldre. I følge Høgmo (ibid) har de symbolsk lært å handtere den kategoriseringstvang som møtet mellom den norske og samiske verden underkaster dem ved å definere seg som verken-eller-kategori. Verken same eller norsk.

Jeg skal fokusere videre på den generasjonen som flyttet ut av kommunen på midten av 1980- begynnelsen av 1990-tallet. Som tidligere nevnt, ved å flytte ut av kommunen ble kåfjordinger konfrontert med sin ”annerledeshet”. Samfunnsendringer i Nord-Norge gjorde at flere ungdommer flyttet fra distriktene for å få seg utdanning. Endringer i de tradisjonelle næringene som fiske og jordbruk var merkbare i forhold til effektivisering i form av maskiner og større driftsenheter. De tradisjonelle yrkene gikk ikke lengre i arv, og ble heller ikke delt mellom flere familiemedlemmer. Gjennom opprettelsen av Universitetet i Tromsø på midten av 1970-tallet ble det satt et fokus på Nord-norske problemstillinger, og vi opplevde en betydelig økning blant befolkningen i Nord-Norge som valgte å ta en høyere utdanning. Alle disse faktorene var med på å forme ungdommene som vaks opp i denne perioden. I tillegg opplevde vi et økt internasjonalt fokus på urfolksspørsmål i vår ”utflyttingsperiode”. Det økte nasjonale fokuset på samiske problemstillinger gjennom opprettelsen av Sametinget i 1989, og derav oppfordringen om at kåfjordingene burde skrive seg inn i samemanntallet bidro til refleksjoner rundt egen etnisitet. Dette er nok hovedårsaken til at mange fra Kåfjord begynte å reflektere over begrepet ”same” i samme tidsperiode.

### **5.5 Dersom ”Vedkommende oppfatter seg selv som same”**

I følge sametingets hjemmeside ([www.samediggi.no](http://www.samediggi.no)) finnes det ingen entydig definisjon på hvem som er same, og det finnes ulike kriterier i Norge, Sverige,

Finland og Russland. Kriteriene som må oppfylles for å stemme til sametingsvalget i Norge, er den mest nærliggende definisjonen å bruke her i landet:

*A) Personen må ha samisk som hjemmespråk, eller minst en av foreldrene, besteforeldrene eller oldeforelderne har eller har hatt samisk som hjemmespråk.*

*B) Vedkommende oppfatter seg selv som same.*

Kriterie A kan krysses ut av flertallet av kåfjordinger. Kåfjordinger flest født etter 1950 vil måtte vise til at en av forfedrene har hatt samisk som hjemmespråk. Dette kan jeg påstå på bakgrunn av egne erfaringer, støtte fra folketellinger og Steinlien (2006), samt via informantutsagn som opplever å ha, eller å ha hatt beste- og/ eller oldeforeldre som foretrekker/ foretrakk å bruke det samiske språket i samtaler med deres jevnaldrende.

Kriteriet om å oppfatte seg selv som same var, og er, likevel ikke like enkelt å oppfylle for alle. Følgende informantutsagn viser dette slik:

*Eg jobba lenge med meg sjøl for å godta at eg va same, eg nekta for meg sjøl, og eg nekta overfor alle som spurte meg i mange år. Du kan si det sånn at eg va en av de "aktive fornekeran".*

*Besteforeldrene mine snakka samisk seg i mellom, dem e ikke sama av den grunn. Det va et argument som eg nekta "å kjøpe". Eg e oppvokst i Kåffjord- eg e ikke same av den grunn.*

*Foreldrene mine har verken gårdsbruk eller drevve fiske, eg kan verken slakte eller sløye, ikke kan eg sy, strikke eller veve grene heller. Eg hørte ikke på samisk musikk, og kan ikke et ord samisk!*

*Eg blei forbanna når folk skulle ha det til at eg va same, eg fikk en motstand mot alt som va samisk- eg kjente meg ikke igjen i nåkka.*

*Eg syns åsså det va frekkt av kåffjordinga å påberope seg en samiskhet. Ka har vel kåffjordinga å stille opp med om man sammenligne med Kauto eller Karasjok, der det virkelig bor sama?*

*...etter som åran gikk, eg trengte nok over 7 år på å venne meg til tanken...det samiske ble mer og mer synlig i Kåffjord. Skilt på både samisk og norsk kom opp på skolan og butikka, venna av meg skaffa seg kofte og dem begynte å jobbe på Riddu Riđđu....*

*Etter en stund så oppdaga eg at man kunne være seg sjøl..., folk va sånn som dem alltid hadde vært sjøl om dem va blitt sama. Eg veit ikke..., eg hadde en ide om at man måtte bli annerledes når man va same, trur eg, det va derfor eg va så opprørsk og i mot det så lenge. I dag e det greit for meg å si at eg e same, eg e jo meg sjøl likevel. Det e egentlig ingen forskjell sjøl om eg e blitt same.*  
(Informant C)

Gjennom dette utsagnet får vi muligheten til å ta del i refleksjonene rundt egen identitetstilskrivelse, og om hvordan begrepet `same` har skiftet innhold for denne informanten. Kåfjordinger, som Norges befolkning for øvrig, har tidligere knyttet begrepet `same` til reindriftssamer. Reindriftssamers livsform er grunnleggende annerledes enn kåfjordingers, og derfor vil ikke kåfjordinger kjenne seg igjen i forståelsen av begrepet `same`, noe som informantutsagnet ovenfor viser. Her reflekteres over tilknytning til samisk identitet gjennom egen slekt, språk, stedstilhørighet, ”tradisjonell” virksomhet og symboler som kofte. I tillegg knyttes sammenligninger opp mot tidligere tradisjonelle oppfattelser om hvem som er samer (de som bor i Kautokeino og Karasjok). Ut ifra utsagnet kan det virke som om informanten også er konfrontert med oppfattelse av egen identitet via utsagnet ”*eg nekta overfor alle som spurte meg i mange år*”. Informanten hadde tidligere en forståelse om at `same` var noe annerledes enn det hun selv oppfattet seg som, og gjorde etter hvert erfaringer med at hun ”kunne være seg sjøl” selv om hun var same. Dette utsagnet kan fungere som et eksempel på at begrepet `same` har endret innhold for mange i løpet av de siste 30 årene.

Gjennom informant C sitt utsagn ser vi et eksempel på hvordan hun gjennom år er påvirket av sine omgivelser, og hvordan hun selv har hatt, og fortsatt har, mulighet til å påvirke sine omgivelser gjennom egen identitetsutviklingsprosess slik Höem (1978) beskriver dette som en del av sosialiseringprosessen. Utsagnet ”*Etter en stund så oppdaga eg at man kunne være seg sjøl..., folk va sånn som dem alltid hadde vært sjøl om dem va blitt sama*” fungerer som et eksempel på hvordan identitet og selvilde dannes gjennom samhandling og i samspill med andre, slik vi tidligere har sett det gjennom teoriene til Mead, Fink, Hylland Eriksen.

Gjennom Barths (1996) vektlegging av at vi må observere og analysere de erfaringene som identiteter blir formet gjennom, har vi gjennom utsagnet til informant C fått stadfestet viktigheten av dette.

*”I dag e det greit for meg å si at eg e same, eg e jo meg sjøl likevel. Det e egentlig ingen forskjell sjøl om eg e blitt same”*

Gjennom observasjoner og analyser av erfaringer kan vi forstå hvordan vi påvirkes av det samfunnet og den kulturen vi internaliseres inn i. Vi ser også et eksempel på hvordan vi selv har muligheter til å vektlegge og/eller skifte ut flere av våre forskjellige identiteter etter de erfaringer vi gjør i ulike situasjoner, og i møte med de ulike personer vi omgås, slik informant C viser.

### **5.6 Kåfjordinger tvinges til å reflektere over egen identitet**

Gjennom informant C sitt utsagn får vi et innblikk i hvordan diskusjonene omkring etnisk identitet kan utarte seg. I Kåfjord var tida rundt begynnelsen av 1990-tallet preget av at vi tok del i diskusjoner knyttet til egen etnisitet.

Kåfjordinger ble aktivt oppfordret om å skrive seg inn i samemanntallet, samtidig som kommunen gjorde vedtak om at Kåfjord skulle høre inn under forvaltningsområdet for samisk språklov. Gjennom økt engasjement for å synliggjøre Kåfjords samiske historie fra frivillige samiske organisasjoner, opplevde vi i løpet av få år merkbare endringer i forhold til vektlegging og fokus på kommunens samiske kultur.

Alle disse faktorene bidro til at mennesker som bodde innenfor Kåfjords grenser mer eller mindre ble tvunget til å reflektere over begrepet same, og over egen etnisk identitet. Det ble stilt spørsmål ved om kåfjordinger virkelig er samer? Noen av diskusjonene ble referert som avisinnlegg, spesielt i lokalavisa Framtid i Nord. (Framtid i Nord 1989-d.d) og landsdelsavisa Nordlys (Nordlys 1989- d.d.). Gjennom media fikk hele kommunen, og også folk utenfor Kåfjord, ta del i argumentasjonene fra ”begge sider”. Det ble argumentert for at man var samisk, at man var kvensk og at man var norsk. Media bidro således til en offentlig debatt om hvorvidt kåfjordinger var samer eller ikke.

Kåfjordinger var oppvokst med førkrigsgenerasjonens samiske dagligspråk, men hadde ikke tidligere koblet dette opp mot samisk identitet. Gjennom kriteriene for å melde seg inn i samemantallet er språket en viktig målestokk på om du kan melde deg inn eller ikke. Førkrigsgenerasjonens samiske språk ble i denne sammenheng det synligste ”beviset” på samisk kultur i Kåfjord, og dette ble vektlagt av de menneskene som ønsket å melde seg inn i samemantallet. En av informantene sier det slik:

*Besteforeldrene mine snakker samisk, men sier selv at de er norske. Da er det litt rart at det er på grunn av deres samiske språk at jeg her rett til å melde meg inn i samemantallet. Altså, jeg snakker kun norsk og er same, mine besteforeldre snakker samisk, men er norske.*  
(Informant A)

Dette viser hvordan forståelsen av begrepet same har endret seg over generasjoner, og hvordan vektlegging av identitetsmarkører praktiseres ulikt. En del av Kåfjords befolkning valgte bevisst å holde et fokus mot stedets samiske historie. Gjennom dette arbeidet ble mange kåfjordinger oppmerksom på at mange stedsnavn fortsatt bærer samiske navn, og at en norsk oversettelse ikke finnes. Gjennom fordypning i studier av lokale stedsnavn forteller en av informantene meg om hvordan hun oppdaget tilknytning til samisk kultur:

*For meg va det en oppvåkning da eg skrev en særoppgave på gymnasen om lokale stedsnavn i min hjembygd. Det va stort sett samiske navn. I den oppgaven fikk eg vist kordan det samiske systematisk e blitt undergravd hos oss, både i og utafør folk.*  
(Informant B)

I likhet med mine informanter hadde ikke jeg tidligere reflektert over hvorfor vi brukte samiske stedsnavn i vår kommune. Det var også en del av vår kulturelle virkelighet som ikke ble reflektert over, og kan sammenlignes med tidligere omtale av besteforeldregenerasjonens bruk av samisk språk (jmf. Berger & Luckmann, Bourdieu)

Det ble for mange viktig å markere grenser i debatten, grenser mellom det som ble oppfattet som norsk, og det som ble oppfattet som samisk. I følge Hylland Eriksens(1997) beskrivelse av identitetsfellesskap som defineres ved felles interne interesser og ved felles avgrensning utad, har vi tidligere i denne teksten sett at de ”interne” interesser gjennom opplevd likhet, og også annerledeshet i møte med



andre har bundet kåfjord-identiteten sammen i et fellesskap. Fellesskap kan være ulik i størrelse, og kan spenne fra familiefellesskap, yrkesfellesskap, bygdefellesskap og opp til ”verdensfellesskap”. Hylland Eriksen (ibid) sier at det er hvilke likheter og forskjeller som betones som er avgjørende for hvilket fellesskap man får. Jeg vil i denne sammenheng vektlegge kommunefellesskapet. Vi har tidligere i denne teksten sett at kåfjordinger har vektlagt ”kåfjord-fellesskapet” for å forklare deres opplevelse av annerledeshet i møte med andre. Andre begreper var ikke lett å finne. Etter at en del av befolkningen på 1980- og 1990- tallet begynte å forklare annerledeshet opp mot samisk tilknytning opplever kommunen at det vokser fram et ”samisk fellesskap” som omfatter kåfjordinger bosatt i ulike bygder i Kåfjord. Majoriteten av disse er bosatt i indre Kåfjord. Innad i dette fellesskapet blir likheter som knytter kåfjordingers kultur opp mot samisk kultur vektlagt.

Språket, og særlig de samiske stedsnavnene som var i daglig bruk, symboler via klær som kofte og komager og tidligere boliger i form av gammer ble trukket fram som de synligste tegn på samisk kultur i Kåfjord, mens tradisjonell næringsvirksomhet, virkelighetsforståelse i form av gudstro (læstadianismen) og annen tro (folketro), mattradisjoner og handverk/duodji ikke entydig ble definert som samisk under debattene. (Nordlys og Framtid i Nord 1989-d-d). Innunder sistnevnte finnes fortsatt rom for tolkninger, og vi ser at begrepene tillegges ulikt innhold etter hvem som definerer, på samme måte som begrepet same defineres med ulikt innhold.

Under debattene av begrepet ”same” kan det se ut som at folk i Kåfjord, og andre steder, har dannet seg subjektive fortolkninger av innholdet. Ut ifra tidligere erfaringer knyttet til begrepet, velger de å vektlegge disse i sin forståelse av begrepet.

Forståelsen av begrepet knyttes av mange opp mot forståelsen av stedets kulturhistorie, som igjen bidrar til at befolkningen i hele kommunen knyttes opp mot denne felles historien. Slik blir kåfjordinger en gruppe mennesker med noenlunde samme kulturbakgrunn. Når den samiske kulturbakgrunnen vektlegges av enkeltindivider og gjennom kommunale vedtak, er det flere kåfjordinger som ikke kjenner seg igjen i deres fortolkning av samisk kulturbakgrunn.

Dette tar Cohen (1985) opp når han sier at betydningen av å ”være en del av en gruppe” av og til kan kollidere med vår selvoppfattelse. Han sier videre at det i denne forbindelse er vesentlig å skjerpe oppmerksomheten mot den kompleksitet, som internt finnes blant folk, som utenfra synes å ha noe til felles. I forhold til forståelse av identitetstilskrivelse i Kåfjord må en ta med Cohens perspektiv. Det finnes en kompleksitet internt blant befolkningen i Kåfjord, som utenfra synes å ha noe felles.

### **5.7 ”Koffer kalle motspillerne på fotballbanen meg for fjellfinn?”**

For å forstå den ulike vektleggingen av samisk kulturbakgrunn i Kåfjord kan Barths (1994) beskrivelse av at ”kultur bygges opp i hver enkelt av oss bare som en avleiring av våre egne erfaringer” være til hjelp. Han vektlegger kulturoppbygging gjennom ”våre egne erfaringer” i samhandling med andre. I forhold til kåfjordingers forståelse av seg selv gjennom erfaringer i møte med andre, for eksempel erfaringen ved å føle seg annerledes, kan vi slik forstå en del av prosessen i identitetstilskrivelse. Hvilke erfaringer har den enkelte kåfjording gjort gjennom møte med andre? Har deler av kåfjordkulturen, som for eksempel dialekten, blitt positivt eller negativt møtt av andre?

Flere av informantene har til felles at de i løpet av årene har endret oppfatning om hvilken etnisitet de innehar. Som barn oppfattet de seg selv som norske, i ungdomsårene oppdaget de en udefinerbar annerledeshet om de sammenlignet seg med ungdommer fra andre områder, og da var det viktig å kalle seg for Manndaling, Birtavarring, Olderdaling eller Kåfjording som refererte til stedet de kom fra. Etter hvert som kunnskapen om sjøsamisk kultur økte, koblet flere av informantene annerledesheten opp mot samisk identitet.

Dette eksempelet bidrar til å synliggjøre at vektlegginga av den samiske kulturen i Kåfjord har vært skiftende gjennom de siste generasjoner. Om forståelse av kultur sier Barth (1994) at kulturen stadig er i forandring. Han foreslår å erstatte begrepet ”kultur” med begrepene ”kunnskap” og ”erfaring” for å understreke at kultur egentlig ikke er noe ut over individet og dets ervervede kunnskaper og erfaringer gjennom livet.(ibid)

På bakgrunn av dette er det nærliggende å trekke følgende konklusjoner i forhold til egen identitetstilskrivelse: Kjennskap og likhetstrekk gjennom egen opplevd kultur knyttet mot forståelsen av samisk kultur, kombinert med positive eller negative erfaringer knyttet til etnisk identitetstilskrivelse vil være avgjørende for hvilken identitet du velger å vektlegge.

I løpet av endringen til en samisk identitetstilskrivelse ser jeg visse fellestrekk ved informantutsagnene. De forteller at de først prøvde seg med en definisjon om at de er norske med samiske røtter. For mange er dette i dag blitt til: vi er same. Andre definerer seg fortsatt som norsk med samiske røtter, eller norsk og samisk. Mine funn kan her sammenlignes med Steinlien (2006) som beskriver tre ulike lokale tilnærminger til etnisk identifisering i området. Han mener at disse uttrykkes i utsagn som:

- jeg er av samisk slekt, men er ikke same
- mine foreldre og besteforeldre er same, men jeg er halvsame
- jeg er same, men mine søsken er norske

I følge Høgmos (1996) beskrivelse av det tredje alternativ har den generasjonen, som tidligere nevnt, lært å definere seg som verken-eller-kategori. Verken same eller norsk. Han sier videre at selv om personen subjektivt vil kunne representere et ”positivt tredje alternativ”, et verken-eller, vil omgivelsene sannsynligvis tvinge han til å velge. (Høgmo 1996).

Dette bekreftes av alle mine informanter, som gjerne uttrykker seg slik i forhold til dette:

*I mange år va det ikke så viktig for meg sjøl ka eg va, men venna rundt meg ville ha et svar, e du same eller norsk? Eg blei på en måte tvungen til å velge ”side...”.*

(Informant G)

Utsagnet er et konkret eksempel på Høgmos ”positive tredje alternativ”, som blir tvunget til å velge. Dette viser også at identitet ikke kan velges fritt, men defineres i relasjon til andre. Andres respons har betydning for hva som godtas og ikke godtas når det gjelder egen identitetstilskrivning. Som Fink (1991) uttaler:

*”Identitet kan oppfattes som noget værdifullt, som man har et fundamentalt og legitimt behov for; men identitet kan også oppfattes som noget, der sætter en i bås, og som man helst vil have seg frabedt”*

Utsagnet viser at informant G har svart på mange spørsmål angående egen oppfattelse av etnisitet, selv om dette ikke ble oppfattet som viktig av informanten selv.

Når vi kommer til min generasjon, som i dette tilfellet vil bli Høgmos fjerde generasjon, så skiller forståelsen av begrepet ”Kåfjordinger” seg fra Høgmos ”B-fjordinger”. Sistnevntes sentrale identitetsforvaltningsstrategi har vært omkodning av elementer med en bestemt etnisk betydning til etnisk nøytrale. Mine informanter, som vil være Høgmos ”fjerdegenerasjon”, har ikke omkodet elementene, de har opplevd dem som norske, og hatt en klar formening om at de omgir seg med norske elementer. Dette kommer blant annet til uttrykk i en artikkel i avisa Nordlys (01.12. 2004) som fokuserer på at det i dag er populært å være same. På forsiden ser vi bilde av en ung mann i samekofte. Overskriften er ”*Alle*” vil være same. Koftekjennere vil kunne se at mannen er ikledd den rekonstruerte Lyngenkofta som brukes i området hvor jeg har gjort feltarbeid. Artikkelen fokuserer på at samer fra hele landet skriver seg inn i samemanntallet som nylig passerte antall innmeldte med 10.000 navn. Hele avissiden er viet saken hvor overskriften er: *Stolt same*. På bildet ser vi at mannen smiler bredt, og det er derfor nærliggende å tolke at han er fornøyd. Under bildet leses følgende tekst:

*SJØSAME Da Håkon Rundberg var yngre, skjønnte han ingenting når folk ropte fjellfinn etter han. I dag er han bevisst sin samiske bakgrunn - og stolt av den.*

I artikkelen kan vi blant annet lese:

*I dag er musikeren og læreren Håkon Rundberg stolt av å være same. Det har han ikke alltid vært. Da han var liten visste han rett og slett ikke at han var same. – Det var noe det var helt taust om i Kåfjord hvor jeg er ifra, sier Rundberg. Derfor skjønnte han ingenting da motspillerne på fotballbanen kalte han fjellfinn.*

Artikkelen forteller videre at han i ungdomsårene ble bevisst sin samiskhet, og at han lenge har planlagt å skrive seg inn i samemanntallet.

*Han tror en årsak til at tallet på samer som er registrert i manntallet øker, skyldes den unge generasjon samer som bærer sin etnisitet med stolthet.*

Dette er i samsvar med mine egne erfaringer, og de funn jeg har gjort under feltarbeid. I følge mine informanter har de vært absolutt uvitende om egen samisk bakgrunn, og de kjenner seg ikke igjen i beskrivelsen om at å være same er forbundet med skam, som artikkelen videre fokuserer på:

*-Det er et generasjonsskifte nå. Mange unge folk identifiserer seg ikke med de som syter og klager over problematikken rundt det samiske. Vi vil være samer- og bære vår bakgrunn som en styrke. (Nordlys 01.12.04)*

Jeg har ikke intervjuet mennesker fra nabokommunene, ”motspillerne på fotballbanen” som kalte kåfjordinger for ”fjellfinner”, men ut ifra utsagnet er det nærliggende å tolke at nabokommuner har hatt en oppfatning om at kåfjordinger er samer? Uttalelser som ”finnlugg fra Kåfjord” viser også til at andre har hatt samme oppfatning. I dette perspektivet er det interessant å prøve og forstå hvorfor kåfjordingene selv var uvitende om egen samisk bakgrunn?

Enkelte av informantene forteller at de har opplevd skammen/ mindreverdighetsfølelsen opp mot det å være annerledes, men det var som norsk eller kåfjording, ikke som same. Da de endelig fant begrepet sjøsame som kunne beskrive ”annerledesheten” ble det i følge enkelte informantutsagn for mange enklere å være kåfjording.

*Da skjønte eg at det e ikke meg det e nåkka galt med, det e ikke folk, men det e den samiske arven våres som pekes på og som blir flirt av. Det e den dårlige og negative biten.*  
(Informant B)

Utsagnene kan kanskje forklare en del av skamfølelsen over det å være annerledes. Annerledesheta var ikke lengre noe du personlig måtte bære, den var rettet kollektivt mot mennesker oppvokst i samme område. Mennesker som deler samme kulturhistorie som synliggjøres gjennom dialekt/ språk og annen kunnskapsoverføring. Det er ikke menneskene i seg selv som er annerledes, som opplever at de blir latterliggjort, det er kulturen som menneskene bærer med seg som kan virke fremmed og annerledes i møte med andre. I denne sammenheng fungerer det for mange, som jeg har vist i denne tekst, å begrepsfeste annerledesheten med same eller sjøsame.

I dag ser vi at kåfjordinger, i vår identitetsforvaltningsstrategi, har gjort det motsatte av Høgmos B-fjordinger. Annerledesheten, som en i dette tilfellet kan sammenligne med det ”etnisk nøytrale” ble av kåfjordingene/ Riddu Ridđu generasjonen aktivt omkodet fra norske til samiske, mens Høgmos B-fjordinger omkodet elementene til etnisk nøytrale (Høgmo1996). Flertallet i den gruppen informanter jeg har intervjuet forteller at det for dem var godt å få et svar der de kunne plassere ”annerledes-følelsen” i. En av informantene oppsummerer dette slik:

*I dag, etter 10 år med tankevirksomhet, ser eg at eg kan sette likhetstegnan sånn: kåfjording = annerledes = same.*  
(Informant A)

Jeg lar refleksjonene til en annen informant fungere som sluttreplikk på diskusjonen om min generasjon av kåfjordingers identitetstilskrivelse fordi jeg mener at han gjennom dette utsagnet synliggjør deler av både den norske og den samiske identitetstilskrivninga, Høgmos verken-eller identitet (Høgmo 1996):

*Et absolutt skille mellom det norske og det samiske er vanskelig å finne. Vi har også innslag av kvensk kultur hos oss. Tror vi i Kåfjord har en lett blanding av alle kultura som finnes på Nordkalotten. Det e vanskelig å rangere det ene framfor det andre.*  
(Informant F)

Det blir her sagt at det er vanskelig å ”rangere det ene framfor det andre”. Flere av kåfjordingene må likevel sies å ha foretatt en aktiv ”rangering”. Den delen av befolkningen som ut ifra tidligere følelse av annerledeshet knyttet denne opp mot samisk identitet tok, og tar fortsatt, aktivt del i arbeid som er med på å synliggjøre deres egne og forfedrenes samiske historie i Kåfjord. Informanter har fortalt om hvordan de aktivt tok del i innsamling av samiske stedsnavn i kommunen, om hvordan de lette i kirkebøker for å finne ut hvem som står oppført som samisktalende, hvordan er det med min slekt? Som en av informantene forteller:

*Vi brukte tid på å lete etter ”bevis” i ulike skriftlige kilder. Det var synlige bevis vi jakta på. Vi fant ”bevis” i vårt eget ”norske” språk som hadde mange innslag av samiske ord. Vi oppdaget at samiske navnetradisjoner alltid har stått sterkt i kommunen, og at de fortsatt va i daglig bruk. Sakte men sikkert blei vi bevisst våres samiske historie, og da bestemte vi oss for å lage festival.*  
(Informant D)

Informant D som sier ”*da vi ble bevisst vår samiske historie, bestemte vi oss for å lage festival*” kan oppsummeres som forhistorien til Riddu Ridđu festivalen, som jeg vil beskrive nærmere i neste kapittel. Festivalen har vært, og er fortsatt, svært betydningsfull for samisk revitalisering i hele Sapmi, og i den internasjonale urfolksverden. Dette støttes opp gjennom uttalelser verden over, som for eksempel utsagnet til tidligere leder i FNs urfolksforum, Ole Henrik Magga, som sier til Dagbladet i 2004 at festivalen er så unik at den har fått enorm global betydning i urfolkskretser.( Dagbladet 13. 07.2004)

## 6.0 Riddu Riđđu: festival og identitetsprosjekt

Som en tilnærming og oppsummering for å forstå prosessene rundt revitalisering av den samiske kulturen som fant sted blant befolkningen i Kåfjord på slutten av 1980- begynnelsen av 1990-tallet, og derav oppstarten av Riddu Riđđu festivalen må en ta flere momenter med i betraktningen:

- økt kunnskap om samer/ urfolk og bekjentskap med en ”videre” definisjon av begrepet same
- opplevelsen av ”annerledeshet” og det å være ”kåfjording” ble koblet mot samisk kultur
- kommunens vedtak om at Kåfjord skulle tilhøre virkeområdet for samisk utviklingsfond<sup>12</sup> og innlemmes forvaltningsområdet for samisk språklov og
- opprettelsen av sametinget, og derav oppfordringa om at kåfjordinger burde skrive seg inn i samemanntallet
- økt globalt fokus på urfolkssaker

### 6.1 Systematisk synliggjøring av det samiske Kåfjord

Ungdommene, deriblant meg selv, som har knyttet opplevelsen av ”annerledeshet” til vår samiske kulturhistorie anså det som viktig å ha en arena der vi kunne jobbe med samiske saker. Som nevnt innledningsvis så bestemte vi oss for å danne den samisk ungdomsforeningen Gàivuona samenuorat / Kåfjord sameungdom<sup>13</sup> i 1991. Arrangement av samiske kulturdager ble fort en betydelig del av GSN sin virksomhet. De samiske kulturdagene finner sted hver sommer i Kåfjord, og er i dag kjent som Riddu Riđđu festivalen.

En av informantene som har vært med siden begynnelsen beskriver prosessen rundt oppstarten slik:

*Vi begynte som en protestfestival med det samiske som det viktigste, det va politisk og sosialt motivert, og den oppstod samtidig som den store konflikten i forhold til det samiske i kommunen.*

---

<sup>12</sup> Deler av indre Kåfjord kom med i fondets virkeområde i 1984 som skulle stimulere til økt engasjement og styrke virkemiddelapparatet i det lokale tiltaksarbeidet i samiske områder. I 1998 ble hele kommunen omfattet av fondets virkeområde.

<sup>13</sup> Gàivuona Same Nuorat forkortes ofte til GSN og oversettes til Kåfjord Same Ungdom



*Festivalen va ikke stor i begynnelsen, men den va viktig, fordi den var synlig og fordi den rettet oppmerksomhet mot sjøsamiske problemstillinger.*

(Informant I)

Ut ifra utsagnet kan vi lese at det var en svært bevisst handling av de ungdommene som bestemte seg for å arrangere samisk festival. Vi ønsket å rette oppmerksomhet rundt sjøsamiske problemstillinger, samtidig som vi ønsket å skape en sosial arena, ”*det va politisk og sosialt motivert*” som informant I hevder.

Prosessen rundt koblingen mellom annerledeshet = kåfjording = same kan vi, i følge Hovland (1996), kalle etnisk bevisstgjøring. Man kan selvsagt være klar over en slags annerledeshet hos seg selv uten å gjennomgå etnisk bevisstgjøring og stå for organisering av etnisk baserte fellesskap. I følge Hovland (ibid) handler det første om kunnskap, og det andre trekker kunnskapen over i aktiv refleksjon og handling. Ungdommene som bestemte seg for arrangere samisk festival i Kåfjord må sies å ha trukket kunnskapen over i aktiv refleksjon og handling. Et eksempel på dette synliggjøres gjennom følgende informantutsagn:

*Da eg som 19-åring oppdaga at eg va same blei det viktig for meg å gjøre nåkka positivt ut av det samiske.  
Vi har den samiske arven med oss enten vi vil eller ikke.  
Eg har valgt å forholde meg til det, og gjøre nåkka med det, trekke det fram i lyset som en ressurs, og gjøre nåkka positivt ut av det, både for meg sjøl, og for bygdas øvrige befolkning som har grunn til å være stolt over det, og for kommunen, og for kysten for øvrig. Eg vil bidra til å skape forståelse. ’*

(Informant B)

Informanten kunne valgt å forholde seg inaktiv etter erkjennelse om egen samisk identitet, men valgte å trekke ny kunnskap over i aktiv handling. Motivasjonen, slik jeg tolker dette utsagnet, ser ut til å være å skape forståelse for sin samiske arv, og samtidig skape noe positivt ut av dette. Dette samsvarer med uttalelser fra samtlige informanter som forteller at motivasjonen for å bidra er ønsket om å øke kunnskap, og å skape en større forståelse for samisk og urfolkskultur.

Oppsummert hittil i denne teksten har jeg konkludert med at kåfjordinger har hatt ulike oppfatninger av begrepet same, og at de har gjort seg ulike erfaringer når de selv har begynt å nærme seg en samisk identitetstilskrivelse. Jeg vil videre

fokusere på hvilken betydning Riddu Riđđu har hatt i denne prosessen. Gjennom teksten har jeg søkt å forstå hva som ligger til grunn for revitalisering av samisk identitet blant folk som tidligere har forstått seg selv som norske, og kommet fram til at følelsen av ”annerledeshet” tvang fram refleksjoner i en tid da det var et økt nasjonalt og internasjonalt fokus på urfolkssaker. Dannelsen av Riddu Riđđu festivalen må sees som et resultat av disse prosessene, men en kan også se dette motsatt: Riddu Riđđu bidrar til identitetsendringsprosesser.

Jeg mener at en kombinasjon av disse vil være det mest riktige ut i fra det vi i dag vet om Kåfjords historie (jmf kapittel 3), teorier om identitetsdannelse (Mead, Fink, Barth, Høem), og de funn jeg har gjort gjennom informantutsagn og egne erfaringer. Jeg vil utdype dette nærmere, men vil først nevne at det som skjer rundt festivalen også må sees i sammenheng med den samiske revitalisering langs hele kysten av Nord-Norge, og ikke bare i Kåfjord. Vi må også se prosessene i en internasjonal sammenheng i forhold til økt global etnisk mobilisering, grunnleggelsen av Verdensrådet for urbefolkninger, og internasjonale konferanser for urfolks ungdom, slik som Hovland (1994) beskriver det i *Moderne urfolk i bevegelse*.

## **6.2 ”Eg skjemte ut hele familien ved å gå i kofte”**

Gjennom egne erfaringer, og informantutsagn, vet jeg at ulike familiemedlemmer har hatt, og har fortsatt, ulike subjektive oppfatninger tilknyttet egen etnisitet, men mange har likevel blitt stemplet med en etnisitet som de helst ville hatt seg frabedt. Det fins uttallige eksempler på at det ikke alltid er mennesket selv som avgjør hvilken identitet han/hun tilskrives, noe som også Cohen (1985) påpeker gjennom ”å være en del av en gruppe” kan innimellom kollidere med vår selvoppfattelse. Et eksempel kan være denne informantens utsagn:

*Eg va den eneste samem i våres familie i flere år. I begynnelsen va det ikke så enkelt å forsvare at eg har samisk bakgrunn siden hele familien mente at det eg definerte som samisk va norsk. I den perioden va det godt å ha riddu-folkan å støtte seg til- der blei eg godtatt som same, vi va mange i samme situasjon. I dag er vi blitt flere sama i min familie, no har eg to søsken som er sama og to som er norske- vi har samme foreldre.*

(Informant A)

Denne informanten er en del av en ”familie-gruppe” som vektlegger egen etnisitet ulikt. Innad i denne familien vil alle oppleve at det ikke bare er en selv som avgjør hvilken identitet som tilskrives, i og med at familiemedlemmene har ulike oppfatninger av egen etnisitet. I følge Fink (1991) har vi mange ulike identiteter, og vi vektlegger disse forskjellige ut ifra hvilke personer vi omgås og etter hvilke situasjoner vi befinner oss i. Riddu Riddu kan i denne sammenheng sammenlignes med en samisk situasjon, og personene som arbeider innenfor denne situasjonen har positive holdninger til det å være same fra Kåfjord. Slik kan Riddu Riddu sees på som en arena der du kan søke, bygge opp, og tilskrives en identitet (ibid).

Informantutsagnet som sier at ”vi var mange i samme situasjon” viser at det var flere med samme behov. Mange av mine informanter fortalte meg at Riddu Riddu har fungert som en arena der de har fått muligheter til å ”prøve ut” sin ”nye” identitet, blant annet i forhold til å bruke samiske symboler som synliggjør samisk identitet. En av informantene uttalte følgende om det å bruke kofte:

*På Riddu e det greit å bruke kofte, men i familieselskap kan eg ikke bruke den, iallefall ikke enda...*

(Informant J)

Gjennom debatter i media, kjennskap til debatter lokalt i Kåfjord samt informantutsagn, vet jeg at koftebruk har skapt sterke reaksjoner innenfor enkelte familier, og innenfor Kåfjords befolkning. Kofte er et synlig symbol på samisk tilhørighet, og ved å kle seg i kofte bidrar en til synliggjøring av samisk identitet. Lyngenkofta som brukes i Kåfjord er rekonstruert gjennom dokumentasjonsarbeid basert på skriftlige kilder, og bilder som dokumenterer at det tidligere ha vært brukt en slik kofte<sup>14</sup> i Kåfjord (Antonsen, 1995). Dokumentasjonsarbeidet ble avsluttet på begynnelsen av 1990-tallet, og vi opplevde at kofte fort ble tatt i bruk av kåfjordinger. Mange dresser, nordlands- og tromsbnader som hittil hadde vært brukt som stasplagg i denne regionen ble byttet ut med lyngenkofter (Antonsen 1995, Lervoll og Traore 2003).

---

<sup>14</sup> Kofte som brukes i Kåfjord kalles Lyngenkofta, og er rekonstruert av kofte som ble brukt i området ”Stor-Lyngen” som omfattet Kåfjord, Lyngen og Storfjord. Rundt 1880 sluttet man å bruke kofte i dette området (Antonsen, 1995)

Informanter forteller at de gjennom kofta fikk et synlig symbol som kunne være med på å stedfeste deres samiske identitet. Uten å beherske det samiske språk hadde det i tida før vi fikk kofte vært vanskelig for mange å synliggjøre samisk tilknytning. Kofta ble et symbol som forteller at vi er sjøsamere fra Lyngenområdet. En av mine informanter forteller dette slik:

*Eg va gla den dagen eg kunne ta kofta i bruk- det va lett å legge bort bunaden, eg har ikke savna den en dag. No e det en selvfølge å bruke kofta- det blei fort en naturlig del av meg. I begynnelsen va eg spent på reaksjonan fra omgivelsan,(...) eg brukte kofta første gang på Riddu og fikk kun positive kommentara.*

(Informant A)

Denne informanten opplevde at omgivelsene rundt han responderte positivt på hans valg å bruke kofte, noe som videre betyr at omgivelsene responderer positivt på hans ønske om å utrykke samisk identitet. En annen av mine informanter hadde ikke samme positive erfaring med å ta kofta i bruk, og forteller følgende

*Da eg begynte å gå i kofte fikk eg høre av den nærmeste familien at eg skjemte ut hele slekta. Det va sårt, det va ingen i familien å støtte seg til. Til og med bestemor som snakka samisk til daglig syns ikke nåkka om den "fattigslige" kofta, og komagan hadde ho bare dårlige minna om, det va "fattigmanns" sko som ho måtte bruke som barn, ho skulle aldri mer ta slike på beina. Eg visste ikke kordan eg skulle surre komagbandan, kæm skulle eg spørre om hjelp? Eg visste godt at eg ikke kunne spørre noen hjemme. Det va mine vænna som hjalp meg, vi ungdomman som fant ut av det i lag...og på Riddu øvde vi oss å bruke kofte...der fikk eg bare positive tilbakemeldinge, helt motsatt av det eg hørte hjemme...*

(Informant E)

Utsagnet forteller at informanten har tatt et aktivt valg for å synliggjøre egen samisk identitet gjennom koftebruk på tross av familiens ønsker. Familien, som er å betrakte som informantens signifikante andre, sine holdninger var i følge informanten "sårende", men hun valgte likevel å kle seg i kofte, og søkte støtte i et annet signifikant miljø, Riddu- miljøet, der hennes ønske om å tilskrive seg en samisk identitet ble akseptert. Hylland Eriksen (1997) sier at gjennom samhandling med andre dannes vår identitet, og at noen samhandlinger og gruppefelleskap er viktigere enn andre, og på det personlige plan medfører dette at noen identiteter veier tyngre enn andre. Om gruppefelleskapet til Riddu veier

mer enn gruppefellesskapet til familien er vanskelig å si? Om en tar i betraktning at Hylland Eriksen (ibid) mener at de identitetene enkeltpersonene har ”investert” mest i, og derfor forventer å ”få mest igjen” fra, er de viktigste, så kan vi ut ifra utsagnet tolke at informant E har ”investert” mye i hennes ønske om å synliggjøre samisk identitet. På tvers av familiens vilje valgte hun å bruke kofte. Gjennom utsagnet kan en således tolke at det er viktig for denne informanten å synliggjøre samisk identitet. Informanten opplever å få støtte og aksept for sitt valg blant Riddu-arbeiderne, mens det motsatte oppleves blant hennes familie.

### **6.3 ”I dag kan vi snakke vår egen dialekt når vi passere Tromsøbrua”**

Som tidlige omtalt i denne teksten så har kåfjordinger gjennom de siste generasjoner snakket norsk, men kåfjord-dialekta bærer likevel med seg en ”annerledeshet”, om en sammenligner med de typiske norske dialektforskjellene. Dialektforskjellene er synlige, og de gjør således kåfjordinger annerledes. Et eksempel som illustrerer dette kan være min egen opplevelse fra videregående skole i Tromsø, da jeg opplevde at medelever ikke forstod ord som jeg brukte i dagligtalen. For eksempel ved bruk av en setning som ”*det va så mye måstoråndi*<sup>15</sup>, at eg fikk ikke gjort det eg hadde planlagt”. Verken medelever eller lærere hadde hørt ordet `måstoråndi` før, og jeg fikk spørsmål om hvilket språk jeg egentlig snakket. Jeg var ikke den gang klar over at `måstoråndi` var et samisk ord, og fant det vanskelig å gi ordet en betydning som de andre kunne forstå. Argumentet om at `måstoråndi` betyr `måstoråndi` gjorde ikke omgivelsene rundt meg klokere. For meg var ordet integrert i min norske dialekt, og jeg hadde aldri stilt spørsmål ved om dette tilhørte et annet språk.

Ved utflytting fra kommunen hadde vi to muligheter: å tilpasse oss dialekta slik majoriteten snakket på det nye stedet vi flyttet til, eller å beholde kåfjord-dialekta. Ved valg av sistnevnte valgte vi også å få stadige påminnelser om at vi snakket annerledes, som igjen for mange betydde ”jeg er annerledes”. Kåfjorddialekta passer godt inn i denne beskrivelsen av Bull og Gaski (1994):

*I dei gamle sjøsamebygden der samisken ikkje lenger er i bruk eller er i ferd med å gå av bruk, blir barna einspråklige. Men den norsken dei snakkar, ber klare bod om hopehavet med samisk.*

---

<sup>15</sup> Måstoråndi = vanskelighet, vanske

*Deires norske dialekt er alltid annleis enn den til folk i ei eventuell einspråkleg nabobygd. Ved å skape seg ein ny dialekt markerer språkbrukarane i slike samfunn kor dei hører heime, etnisk og identitetsmessig. Dei ber framleis fortida til bygda og slekta si med seg, også språklig, jamvel om dei ikkje lenger kan samisk. Jamvel om samisken er tadd frå dei markerer dei det samiske gjennom norsken sin (Bull og Gaski,1994:258).*

Dialekt forbindes med sted og tilhørighet, og gjennom dialekten blir man plassert på det geografiske kartet, og følgelig egenskaper som forbindes med dette stedet.

Norske dialekter som er preget av det samiske har gjennom årtier blitt latterliggjort gjennom vitsing og harselering gjennom revyer.

*Ein kan t.d syte for at den dialekten av et nasjonalspråk som ei bestemt gruppe snakker, ikkje blir tolerert, blir latterliggjort eller sett ned på (Bull og Gaski, 1994:256).*

Flere av mine informanter har fortalt om hvordan dialekten deres tidligere er blitt kommentert eller latterliggjort, men dette ser ut til å ha endret seg, i alle fall i følge noen av mine informanter:

*No tør du å snakke din dialekt, du legg ikke lengre over til Tromsø-dialekt når du krysse tromsø-brua, og det e for meg veldig viktig; at du tør å være deg sjøl uansett kor du drar. I dag e vi kåfjordinga med våres egen dialekt uansett kor vi drar. I forhold til den saken har Riddu bidratt positivt.*

(Informant F)

Som tidligere beskrevet er dialekter svært synlig og kan fremheve følelsen av ”annerledeshet”. Utsagnet ovenfor kan tolkes som at det i dag er mer positivt å være kåfjording fordi du nå tør å snakke din egen dialekt. Det kan virke som at redselen for å bli latterliggjort er blitt mindre. Når vi tar i betraktning uttalelsene fra informant B som forteller om negative opplevelser knyttet til det å bli latterliggjort for at de snakker litt ”breiddt”, og at de har opplevd at kåfjording blir brukt som et skjellsord, kan vi forstå av uttalelsen til informant F om at ”du tør å være deg sjøl uansett kor du drar” at det i dag ikke er like negativt å møte mennesker utenfor kommunen med sin ”annerledeshet”. Informanten sier videre at ”i forhold til den saken har Riddu bidratt positivt”

Ut i fra dette kan en forstå det som at festivalen har bidratt til at det i dag ikke er like negativt å være kåfjording. Nå tør du å snakke kåfjorddialekt i møte med andre, for eksempel i Tromsø, som informanten viser til.

At festivalen har hatt stor betydning for økt selvfølelse snakker flere av informantene om:

*Du ser jo at selvfølelsen til de som kommer i fra småbygden rundt omkring e blitt bedre. Når du ser på folk i fra våres område, så har de no fått større selvtillit.  
Om du ser på forholdet ”bona og byfolk”, du står ikke lengre med hua<sup>16</sup> i handa slik du gjorde før.  
Vi er blitt mer akseptert etter at Riddu begynte å formidle sitt budskap. Flere ser seg tilbake, og forkaste ikke lengre det de har lært fra områdene her, de tar no vare på sin kultur og jobbe for å fremheve det, i stedet for å usynliggjøre det som man gjorde før.  
No e vi stolt over å være herifra.  
Det gir selvtillit å være en av de som jobbe med festivalen, fordi at Riddu Riddu e så kjent, og får mye positiv oppmerksomhet utenifra.  
(Informant D)*

Utsagnet sier at ”folk fra våres område har fått større selvtillit, og at selvfølelsen er økt”. Gjennom dette utsagnet sies det også noe om hvordan det har vært tidligere ”du står ikke lengre med hua i handa slik du gjorde før”, ”no e vi stolt over å være herifra” og ”etter at Riddu begynte å formidle sitt budskap er vi blitt mer akseptert”. Her nevnes ”bona og byfolk”. Implisitt kan nok dette tolkes som at bønder og byfolk, i informantens øyne i dag er blitt mer likeverdige, og at bona betyr kåfjordinger i denne sammenheng. Det kan virke som at denne informantens signifikante andre, som han sammenligner kåfjordinger mot, er byfolket. I følge informanten har folk som bor i Kåfjord nå sett verdien av sin egen kultur, og jobber for å fremheve denne, i stedet for å usynliggjøre den som man gjorde tidligere.

Utsagnet sier også noe om utviklingen av selvbylde, at selvfølelsen er blitt bedre, og informanten knytter dette opp mot den positive oppmerksomheten som festivalen høster utenfra. Gjennom år med festivalarbeid og fokus på samisk kultur i Kåfjord, har kåfjordingene etter hvert erfart at annerledesheten er blitt positivt mottatt gjennom positiv oppmerksomhet utenfra. ”Utenfra”, kan i denne sammenheng bety områdene utenfor Kåfjord, og spesielt nærmeste by som er Tromsø, som for mange kåfjordinger er å betrakte som et signifikant område. Det har hatt, og har fortsatt, betydning hvordan omgivelsene oppfatter oss, noe som

---

<sup>16</sup> hua = lue

også Meads (1934) vektlegger i forhold til utviklingen av selvet i samspill med signifikante andre. Oppsummert hittil i teksten vil jeg si at ”annerledesheten” som mange tidligere forsøkte å usynliggjøre, ble stilt ut til offentlig skue gjennom festivalen. I stedet for å skjule sin annerledeshet, har kåfjordingene gjennom Riddu Riddu festivalen valgt å fremheve denne. Dette kan vi se som et tydelig resultat etter oppdagelsen av samisk fortid og de påfølgende revitaliseringsprosessene.

#### **6.4 ”Tenk om ikke Riddu va? Ka sku man gjort da?”**

Ut i fra denne tekst kan man lese at samisk identitetstilskrivelse, og deltakelse i Riddu Riddu festivalen er tett knyttet opp mot hverandre. Omkoding av begrepet same til også å gjelde kåfjordinger i tillegg til vektlegging av samisk kulturbakgrunn brukes som utgangspunkt for å tilskrive seg samisk identitet. Gjennom aktivt arbeid med samisk kulturarbeid bidrar riddu-arbeiderne til å synliggjøre egen kulturhistorie i praksis. Disse forsterker hverandre gjensidig. Ingen av disse aspektene ville vært en realitet utenom sosial samhandling, som jeg vil ta for meg i siste del av denne teksten.

*”Tenk om ikke Riddu va? Ka sku man gjort da? ”*

(Informant L)

spurte en av informantene meg da jeg stilte spørsmål om hvorfor han jobber for Riddu Riddu? Han fulgte videre opp med viktigheten av å ha Riddu som et fast møtested gjennom uka, og gjennom hele året. Som han sier:

*Riddu er med på å skape liv, det er et levende samisk møtested som er med på å ta vare på tradisjonene i bygda. Her møtes vi jevnlig, det er sosialt, samtidig som man vet at man gjør nytte for seg i forhold til samfunnsutviklinga i vårt område.*

(Informant L)

Kombinasjonen mellom å ”gjøre nytte for seg” samtidig som man har det sosialt er momentene samtlige informanter vektlegger på spørsmål om hvorfor de jobber for Riddu. De ser det som meningsfullt å bruke tid på denne type aktivitet, og ser på Riddu som en sosial arena der du kan lære mer om egen kulturbakgrunn. Slik uttrykker en annen informant dette:

*Riddu e en møteplass i kværdagen. Du kan se på Riddu som en kulturbærer, både festivalen, organisasjonen og all sosial aktivitet som skjer mellom festivalene. Det er et samisk møtested, her lærer vi mye om det samiske, og ikke minst, vi lære mye om våres egen samiskhet, og vi utveksler erfaringer. Her har vi mange gode samtala, ofte dreie dem seg om det samiske, vi lære*



*mye, og vi får utført praktisk arbeid. Det føles meningsfullt å gjøre en jobb her, eg jobbe ikke bare for meg sjøl,- om eg velge å se stort på det, så jobbe eg for hele urfolksverden.*

*Det e jo etterkvært blitt en del av min kværdag, menneskan e blitt en del av mitt sosiale nettverk, det e trivsel å jobbe sammen med andre menneska.*

(Informant I)

Gjennom slike utsagn kan en tolke Riddu Riddu som en viktig arena som fungerer som et sosialt samlingspunkt, et møtested, i nærmiljøet sitt. Et samisk møtested, som informanten I uttrykker det. Slik jeg erfarer arenaen Riddu Riddu, gjennom egne opplevelser og informantutsagn, kan denne sees på som en samisk arena der deltakere gjennom positiv samhandling lærer mer om sjøsamisk kultur, samtidig som de opplever en anerkjennelse av egen etnisitet. Festivalen oppleves som et sosialt samlingspunkt, men flere momenter må tas med i betraktningen.

Informanter forteller at dette er meningsfullt å bruke tida på, ikke minst på grunn av at det oppleves lærerikt, og de opplever å høste anerkjennelse av enkeltmenneskets betydning i en større og positiv sammenheng. Etter mange års arbeid gjennom festivalarbeid forteller informanter at de er blitt svært knytt til hverandre, og Riddu Riddu opplever at mange vennskapsbånd er knyttet. I følge disse informantene er fellesskapet og den sosiale samhandlinga gjennom hele året, vel så viktig som selve festivalarrangementet. Dette uttrykker blant annet informant A:

*Etterkvært e riddu-folkan blidd mine nærmeste venna. Vi har mye felles utenom Riddu åsså, for eksempel så veks ongan våres opp i lag.*

(Informant A)

Slike utsagn bekrefter at verdien av samhold, felleskap og trivsel er en like stor motivasjon for å arbeide med prosessen rundt det å skape festival, som selve produktet, festivalarrangementet. Som en betegnelse på dette fellesskapet kan en bruke Wengers (1998) begrep praksisfellesskap som kjennetegnes via et gjensidig engasjement hos medlemmer som er involvert i en felles virksomhet med et felles repertoar (Wenger i Stjernstrøm og Skrøvseth, 2004).

Informanter forteller at fellesskapet er oppbyggende, støttende og motiverende, og de opplever at deres engasjement bidrar til at de blir respektert og anerkjent innad

i gruppen, men også av tilreisende publikum, artister og gjennom positive mediaoppslag. Som denne informanten uttrykker det:

*Eg jobbe ikke bare for meg sjøl, eg e med på å sette et fokus på miljø- og urfolksspørsmål. Når vinterkulingan øke på i mørketia, e det godt å sitte inne og tenke på at eg bidrar med nåkka meiningsfullt som har stor betydning for andre*  
(Informant H)

Gruppen av mennesker som jobber for Riddu Riđđu kan sies å danne et (eller flere) identitetsfellesskap. Hylland Eriksen (1997) sier at slike fellesskap defineres ved felles interne interesser og ved felles avgrensning utad.

En kan se på Riddu-fellesskapet som en kollektiv Riddu-identitet med de verdier og normer som festivalen/organisasjonen har et ønske om å være, samtidig som personene som arbeider innenfor organisasjonen har mange forskjellige identiteter. Flere av informantene vektlegger betydningen av at gruppefellesskapet er viktig gjennom hele året, og som jeg tidligere har vist til sier Hylland Eriksen (1997) at noen gruppefellesskap er viktigere enn andre. I denne sammenheng veier nok "Riddu-identiteten" forskjellig hos de ulike arbeidere, og i ulike situasjoner.

I følge flere av utsagnene kan en se på Riddu Riđđu som en identitetsskapende arena, en arena hvor en kan lære mer om kårfjordingers måte å være samer på. En kan slik se på Riddu som en "opplæringsarena" i forhold til å finne fram til egen etnisitet. I følge Mead(1934) utvikles selvet i møte med signifikante andre, og de vennskap som er etablert gjennom mange år, må kunne kalles signifikante andre. Uttalelsen fra informant E som ikke fikk støtte fra sin familie i forhold til koftebruk, kan være et eksempel her.

*Eg visste ikke kordan eg skulle surre komagbandan, kæm skulle eg spørre om hjelp?*  
(Informant E)

På Riddu Riđđu, blant sine jevnaldrende, sine signifikante andre, fikk hun støtte til å bære kofta som for henne var et viktig symbol for å vise samisk tilhørighet. Dette på tross av at hennes familie ikke deler hennes oppfatninger om at hun er same. På Riddu Riđđu fant hun en arena der hun kunne få lære mer om samiske tradisjoner, blant annet det å surre komagbåndene som hører til kofta. Her ser vi et

eksempel på hvordan identitet selvtilskrives som samisk av henne selv og mennesker i riddu-miljøet, mens hun tilskrives med en norsk identitet av sin familie. Vi ser også hvordan oppfatninger til signifikante andre jevnaldrende vektlegges, og vi ser betydningen av å samles på en felles arena i praksisfellesskapet.

### **6.5 ”Selvfølgelig e eg same, e ikke alle kåfjordinga sama?”**

Ut i fra empiri og teori som er drøftet gjennom denne teksten ser jeg at samisk identitetstilskrivelse, aktivitet gjennom festivalarbeid samt sosial betydning knyttet til ”felles arena” er tett knyttet opp mot hverandre, der felles kulturbakgrunn er det sterkeste ”limet” mellom disse tre. På ”riddu-arenaen” er det positivt å være same, og der blir din egen definisjon av begrepet same akseptert. På bakgrunn av dette kan det virke som at dette er ensbetydende med at mennesker med samme kulturbakgrunn lett vil få tilgang til denne felles arenaen, Riddu-miljøet, gjennom å oppdage eller erkjenne egen samisk identitet?

Under feltarbeidet opplevde jeg at dette ikke er tilfelle. Informanter som ikke har tilhørighet til Kåfjord forteller at de blir godt mottatt i riddu-miljøet, og opplever at det er en inkluderende holdning blant arbeiderne, som denne informanten uttrykker det:

*Jeg har ingen oppfatning om at vi må være samer for å hjelpe til, heller tvert i mot, vi er utrolig mange ”ikke-samer”, som har til felles at vi vil jobbe for å skape en god festival. Det er morsomt å være her -ved å hjelpe til blir jeg kjent med flere mennesker....*  
(Informant M)

Mennesker oppvokst i Kåfjord, som ikke har vært med i ”riddu-miljøet” siden oppstarten forteller at de opplever at det kan være vanskelig å komme innenfor det ”etablerte riddu-miljøet”, noe som synliggjøres gjennom følgende utsagn:

*Det e ikke så enkelt å ”komme seg innenfor” riddu-miljøet, om du skjønne ka eg mene...? Eg hadde hatt lyst til å bidra i flere år, men fant ikke rom for å få innpass. Selv om Riddu sier at de ønsker alle velkommen, så er det ikke så enkelt likevel. Alle kjenner jo alle, og akkurat da er det ikke så enkelt å komme innenfor et miljø når du før har stått på yttersia på en måte(...) og når man ikke har vært same før, så er det på en måte lissom litt dumt at man va så sein å finne ut at man e same og vil hjelpe til..., det tok tid for meg å finne ut at eg va same. Eg blei lissom sittandes igjen med en følelse av at ”kor dum du e som ikke har*

*fatta det". Eg blei spurt av ei venninne som jobbe her om å bli med- da blei eg med- eg vet ikke kordan eg skulle fått innpass ellers.*

(Informant C)

Informant C forteller at det kan være vanskelig å komme innenfor det etablerte "Riddu-miljøet", og hun har gjort erfaringer i forhold til det å ikke være en del av den "kollektive" riddu-identiteten. Hun sier at hun ikke vet hvordan hun skulle fått tilgang til fellesskapet, til riddu- miljøet, uten at ei venninne hjalp henne inn. Gjennom sosial samhandling fikk hun tilgang til arenaen, og ikke gjennom ønske om egen samisk identitetstilskrivelse, eller kvalifikasjoner for å hjelpe til med å arbeide. Hylland Eriksen (1996) sier at etniske fellesskap er fellesskap hos medlemmer som mener at de har felles historie, en felles opphavsmyte. Denne myten skaper en kollektiv identitet ("vi-følelse") innad og eksklusjon utad, og den skaper systemer av gjensidige utelukkende kategorier. Gjennom informantutsagnet overfor kan vi ved hjelp av Eriksen (1996) forklare hvordan hun "som va så sein med å finne ut at hun var same" ikke fikk tilgang til den kollektive Riddu- identiteten. I dette tilfellet kan det synes som at riddu-miljøets kollektive "vi-følelse" bidrar til eksklusjon utad, og slik er festivalen med på å skape utelukkende kategorier. I et lite lokalsamfunn der "alle kjenner alle" har vi allerede forutinntatte holdninger og oppfatninger om hverandre. Vi er plassert, og plasserer selv andre, i ulike roller ut ifra tidligere erfaringer vi har gjort i møte med de ulike menneskene. Informantutsagnet ovenfor viser at det ikke er enkelt å bryte opp et slikt mønster, og det kan derfor være enklere for mennesker utenfra Kåfjord som ikke er gitt et rolle- repertoar, som same eller norsk, å søke innpass i det samiske riddu-miljøet.

Selv om mine funn viser at det kan være vanskelig å få innpass i det "etablerte Riddu-miljøet", er hovedinntrykket mitt likevel at stadig flere kåfjordinger slutter opp om arbeidet med festivalen, og at de finner et "innpass" for å være deltaker i avvikling av festivalen. Informanter forteller om at flere og flere kåfjordinger velger å hjelpe til med festivalen, som denne informantens uttalelse viser:

*Eg blir stadig overraska over kãm som kommer hit for å hjelpe oss. Eg veit at flere av dãm som e her i dag, har brukt mye krefter på å jobbe mot det samiske da vi starta opp på 90-tallet. Eg syns det e positivt at flere og flere blir med, men eg savne*

*fortsatt et større innslag av besteforeldregenerasjonen og læstadianerne, - og skiltskytteren<sup>17</sup>, men dem kan vi vel ikke forvente å få med?*  
(Informant L)

Gjennom utsagnet får vi et inntrykk av at flere kåfjordinger velger å hjelpe festivalen, noe som implisitt betyr at flere og flere er positive til samisk revitalisering i Kåfjord. Samtidig får vi vite at det fortsatt er mange kåfjordinger som ikke ønsker å bidra til avvikling av festivalen, besteforeldregenerasjonen, læstadianerne og skiltskytterne nevnes spesielt. Ut i fra gitte rollerepertoar og derav oppfatninger, så forventes det heller ikke av denne informanten at disse blir med. Her ser vi nok et eksempel på hvordan etniske fellesskap opprettholdes av myten om kollektiv identitet innad og eksklusjon utad (Hylland Eriksen 1996). I denne teksten vil jeg ikke drøfte eventuelle grunner for at flere kåfjordinger ikke deltar i arbeidet med festivalen, men ser absolutt verdien av å drøfte dette i en annen sammenheng. Det vil være interessant å stille spørsmål ved refleksjonene rundt ulike vektlegginger av etnisitet som begrunnes fra samme kulturelle område?

En av mine yngste informanter er vokst opp med foreldre som har endret identitet fra norske til samer. Hun forteller at hun har fått litt opplæring i samisk språk og kultur på skolen, og at hun har brukt lyngenkofter hele livet. Hele familien hennes er norskspråklige, med unntak av hennes avdøde oldeforeldre, de behersket det samiske språket. Hennes besteforeldre omtaler seg som norske. For henne er det en selvfølge å omtale seg som same. Hun skjønner ikke hvorfor jeg spør om hun omtaler seg som same, og svarer slik på mitt spørsmål:

*selvfølgelig e eg same, e ikke alle i Kåfjord sama?*  
(Informant N)

Her ser vi et eksempel på hvordan dagens unge kåfjordinger kan forholde seg til begrepet `same`. Denne informanten er vokst opp med Riddu Riđđu festivalen, og med at hennes nærmeste signifikante andre (foreldrene) har vektlagt familiens samiske identitet. Om en tar i betraktning Höems (1978) sosialiseringsteori ser vi her et eksempel på hvordan denne informanten er påvirket av sine omgivelser.

---

<sup>17</sup> Det vises til mange samisk språklige skilt som er blitt skutt på, malt over eller revet bort i løpet av år. Et av de skutte skiltene er utstilt på Tromsø museum.

Hun har møtt positive erfaringer knyttet til samisk identitetstilskrivelse, og dette er for henne en naturlig del av hennes kulturelle kapital (Bourdieu, 1989).

Ut i fra informant N sitt perspektiv på egen samisk identitet er det interessant å se dette i sammenheng med min egen generasjons vei mot dette perspektivet. Gjennom teksten har jeg drøftet identitetsendringsprosessen som har funnet sted blant Riddu Riđđu generasjonen. Her ser vi tydelige og markante endringer i forhold til identitetstilskrivelse gjennom de tre-fire siste generasjonene i Kåfjord. På bakgrunn av feltarbeidet, og denne teksten, kan jeg si at følelsen av å være ”annerledes” ikke lengre oppleves som like negativt av mange kåfjordinger. Dette bekrefter også festivalleder Lene Hansen gjennom intervju i Dagbladet (2003) når hun sier:

*I min ungdomstid følte jeg skam over min bakgrunn. I dag skjønner ikke en samisk ungdom hva du mener når du snakker om ”den samiske skammen”.*

Det har vært interessant å observere prosessen rundt min generasjons vektlegging av innholdet i begrepet `same`, og hvordan begrepet ”kåfjording” derav har endret karakter fra fra skam til stolthet. Dette må sees i sammenheng med foreldregenerasjonens taushet om sin samiske fortid, som jeg ikke har drøftet i denne teksten, men viser til gjennom andre (Stordahl 1996, Høgmo 1994). I dag er det interessant å se hvordan dagens unge kåfjordinger definerer seg selv inn i begrepet same. En av mine informanter reflekterer slik over prosessen:

*Tenk at neste generasjon veks opp med en visshet om at dem e sama. Riddu e samisk, og dermed veks ongan opp i et samisk miljø- dem oppleve seg sjøl som sama som deltagera i Riddu. - det som ikke vi visste da vi va onga, - tenk at det va vi som måtte fortelle og lære våres foreldre at dem e sama....??*  
(Informant G)

Dette utsagnet kan fungere som oppsummerende for de siste 3- 4 generasjoner kåfjordingers håndtering av begrepet `same`. Samtidig kan vi ut fra utsagnet, kombinert med analyse og teori i denne teksten, forstå litt av det som ligger til grunn for revitalisering av samisk identitet blant folk som tidligere har forstått seg selv som norsk.

## 7.0 Avsluttende ord

Som denne teksten viser så ble flesteparten av kåfjordinger på 1990-tallet mer eller mindre ”tvunget” til å reflektere over sin etniske identitet. Gjennom opprettelsen av Sametinget, kommunens samepolitiske vedtak, opprettelse av samiske organisasjoner, og ikke minst Riddu Riddu festivalens bidrag fikk kommunens innbyggere en daglig påminnelse om Kåfjords samiske historie og tilstedeværelse.

Forskerne Høgmo og Pedersen (2004), har gjort en evaluering av de samepolitiske vedtak som ble fattet av Kåfjord kommune fra 1984 og fram til 1997. Tittelen på evalueringsrapporten ” Kamp, krise og forsoning”, kan sies å være beskrivende og oppsummerende for historikken etter vedtakene. Kåfjordinger flest har forsonet seg med å være en samisk og norsk kommune, men dette betyr ikke at alle har mulighet, eller ønsker å skrive seg inn i samemantallet av den grunn. Dette synliggjøres for eksempel gjennom følgende informantuttalelse:

*Eg vil ikke stå på nåkka liste over kæm som e same eller ikke.  
Alle e like gode sama, med eller uten manntallet, dessuten følg eg  
ikke med i politikk, og det e kun når eg skal stemme eg har bruk  
for å stå i manntallet*  
(Informant F)

Det er fortsatt mange kåfjordinger som ønsker å definere seg som norske, men som denne teksten viser, velger flere og flere å definere seg som samer etter hvert som de blir kjent med, og får mer kunnskap om Kåfjords samiske historie. Som teksten også viser, så er Riddu Riddu festivalen langt fra alene om å arbeide for å synliggjøre det samiske og for å bidra til ytterligere samisk vekst, men den har stor betydning både lokalt og internasjonalt.

Oppdagelsen av egen samisk fortid blant ”Riddu Riddu generasjonen” gjorde at de bestemte seg for å være aktive bidragsytere til revitalisering av samisk kultur. Dette har blant annet bidratt til at mange kåfjordinger har begynt å finne svar på hva ”annerledesheten”, ”kåfjording”, ”komagfinn”, ”fjellfinn”, og ”plastikksame” betyr. Gjennom økt kunnskap om sin egen historie, har dette bidratt til større selvinnsikt, og en forståelse for sin ”annerledeshet”. For de som har valgt å forklare dette gjennom vektlegging av samisk fortid betyr dette større innsikt i og

forståelse for sin egen historie, som igjen kan bidra til et sterkere samisk selvbilde. En bør i denne sammenheng spørre seg om hva som skjer med selvbildet til de av kåfjordingene som fortsatt betrakter seg selv som norske i en kommune som mange definerer som samisk? Dette ville vært interessant å forske videre på i en annen sammenheng.

Fra flere hold jobbes det aktivt med å granske og å synliggjøre den tidligere bortgjemte historien. Ikke bare i form av lovpålagte oppgaver som tospråklig skilting, og opprettelse av samiske institusjoner, men også gjennom økende antall elever på skolene som ønsker å lære samisk språk, økt pågang av deltakelse til opplæring av samisk språk og kultur blant kommunalt ansatte, opprettelse av samisk sangkor og duodji-foreninger, i tillegg til økt bruk av synlige samiske symboler som kofte, komager, smykker, t-skjorter med samisk design osv.

Ut ifra informantutsagn og deres beskrivelser angående tilnærming av samisk identitet, ser jeg tydelig at Riddu Riddu festivalen har bidratt aktivt til kåfjordingers samiske identitetstilskrivelse. De definerer selv etter egne erfaringer og oppfatninger hva deres samiskhet skal inneholde på bakgrunn av historikk og de synlige og usynlige tegn som preger deres hverdag i et samspill med den øvrige befolkningen. I dag harmonerer forståelsen av begrepet `same` sammen med store deler av befolkningen i Kåfjord sin identitetsoppfatning. Det samiske selvbildet kan slik sies å være bærekraftig.

Festivalens arbeidere, har investert mye tid og krefter i ”prosjektet Riddu Riddu” for å finne fram til kunnskap om egen samisk kultur og identitet. De har gjennom mange års arbeid bidratt til å synliggjøre egen kultur som de er stolte over. Oppfattelsen av å være annerledes/kåfjording/same er ikke lengre negativt, heller tvert i mot. I dag er kåfjordinger stolte over annerledesheten ved ”den utprega dialekta”, fordi de vet at den bærer med seg en samisk fortid. Økt kunnskap om seg selv har slik bidratt til å utvikle et positivt og bærekraftig samisk selvbilde for mange i Kåfjord.



Som avsluttende ord på denne teksten vil jeg gjengi svarene fra denne informanten på spørsmål om hvorfor hun jobber så mye for Riddu Riđđu, da jeg mener at dette kan være oppsummerende for min søken etter å forstå hva som ligger til grunn for prosessene bak revitalisering av samisk identitet blant folk som tidligere har forstått seg selv som norsk:

*Det handle om å skape forståelse.  
Det e på så mange nivå, man kan trekke det ned på  
identitetsnivå, om seg sjøl og bearbeiding av egen identitet, om  
bygda og revitalisering av sjøsamisk identitet.  
Vi trekker fram en historie som ikke har vært fortalt offentlig før.*

*Lokalt sett handle det om å gi verdigheta tilbake til folk, at man  
ikke skal skamme seg over den fortida man har med seg, men snu  
det til nåkka positivt.*

*Det handle om å utvikle samisk kultur, vi kan ikke sitte som  
museumsgjenstander med ryggen vendt mot framtida og gråte  
over det som har vært, og det som vi har mista. Vi må gi  
tradisjonene nytt liv.*

*Så handle det om urfolk, og om at vi har et globalt ansvar. Vi  
kommer fra verdens rikeste land, og vi har et ansvar for verdens  
mest plaga folk.*

*Som sama har vi ansvar for verdens andre urfolk.  
Vi må skape forståelse i majoritetsbefolkninga for at minoriteter og urfolk  
skal få den verdigheta og den anerkjennelse som dem bør ha.  
(Informant B)*

## 8.0 Litteraturliste

- Andersen, S (2006): Landskap , forvaltning og samisk identitet i Stordahl (red.) *Samisk identitet kontinuitet og endring* Diedut 3/2006, Nordic Sami Institute
- Altern, I og Holtedahl, L (1995): "Kunnskap om oss og andre" *Norsk antropologisk tidsskrift nr 1,*
- Antonsen L(1995): *Sjøsamisk klesbruk i gamle Lyngen,* Kåfjord sameforening
- Balto, A (1997): *Samisk barneopdragelse i endring,* Ad Notam Gyldendal AS
- Barabash I and Taylor L (1997): *Cross-Cultural Filmmaking.* University of California Press, Berkeley
- Barth, F (1994): *Manifestasjon og prosess,* Universitetsforlaget, AS Oslo
- Beck, C W & Hoëm (red) (2001): *Samfunnsrettet pedagogikk – nå*
- Berger L. og Luckmann, T (1999): *Den samfundsskabte virkelighed,* Nørhaven A/S, Viborg
- Bjørklund, I (1985): *Fjordfolket i Kvænangen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980.* Universitetsforlaget; Oslo
- Bull, T (1994): "Nordnorsk språkvariasjon" i Drivenes, E, Hauan, M og Wold, H (red.): *Nordnorsk kulturhistorie,* Gyldendal Norsk Forlag; Oslo
- Bull, T og Gaski, H (1994): "Fornorskningspolitikk og språkundertrykking" i Drivenes E, Hauan M og Wold, H (red.): *Nordnorsk kulturhistorie,* Gyldendal Norsk Forlag; Oslo
- Cohen, A. P (1985): *The symbolic construction of community,* Ellis Horwood Ltd
- Eidheim, H (1971): *Aspects of the Lappish Minority Situation.* Universitetsforlaget, Oslo
- Eidheim H, red, (1999): *Samer og nordmenn;* Cappelen Akademiske forlag
- Eriksen, K og Niemi, E (1981): *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og Minoritetspolitikk i nord 1860-1940.* Universitetsforlaget, Oslo.
- Eriksen, T.H. (1994) *Kulturelle veikryss,* Universitetsforlaget, Oslo
- Eriksen T.H, red (1997): *Flerkulturell forståelse* Tano Aschehoug 1997

- Eriksen T.H og Sørheim T.A (2000): *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*, Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Erke R og Høgmo A (red) (1986): *Identiteter og livsutfoldelse*; Kautokeino/Oslo
- Fink, H (1991): “ Identiteters identitet” I Fink, H og Hauge, H (red): *Identiteters forandring*. Center for Kulturforskning, Aarhus Universitet
- Fossåsskaret E, Fuglestad ,O og Aase T, red (1997:)*Metodisk feltarbeid*,Universitetsforlaget Oslo,
- Gaup, K(2006): Historie, minne og myte i moderne samisk identitetsbygging i Stordahl (red.)*Samisk identitet kontinuitet og endring* Dieđut 3, Nordic Sami Institute
- Geertz, C (1983): *Local knowledge*, Basic Books, Inc., Publishers, New York
- Gerrard, S og Rønning Balsvik, R (red): *Globale kyster, liv i endring- kjønn i spenning*, Kvinnforsk, UiTø, 1/1999
- Gilje, N og Grimen H (1993): *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger*. Universitetsforlaget AS
- Grimen, H: *Taus kunnskap og organisasjonsstudier*, LOS-senter Notat 91/28
- Guneriussen, W (1996): *Aktør, handling og struktur*, Tano Aschehoug
- Hanem T (1999): *Kartlegging av nokre folkelege førestellingar om sjukdom, død og ulukke i et samisk område. Drøfting av kliniske implikasjoner i møte med vestlig psykologi*\_ Sàmi Instituhtta
- Hovland, A (1996)*Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. Cappelen Akademisk forlag
- Hætta, O (1992): *Samene- en arktisk urbefolkning* Davvi Girji o.s
- Høem A (1978): *Sosialisering- en teoretisk og empirisk modellutvikling*, Universitetsforlaget, Oslo
- Høgmo, A (1986): *Det tredje alternativ*\_ barns læring av identitetsforvaltning i samisk-norske samfunn preget av identitetskife. Tidsskrift for samfunnsforskning 27. nr 5
- Høgmo A (1989):*Norske idealer og samisk virkelighet 1989*, ad Notam Gyldendal
- Høgmo A, Pedersen P (2004 )*Kamp, krise og forsoning*\_ NORUT Samfunnsforskning rapport 4

- Jensen E Braastad (2005): *Skoleverket og de tre stammers møte*, Eureka Forlag, Høgskolen i Tromsø
- Jensen E Braastad (1991): *Fra fornorskningsspolitikk mot kulturelt mangfold*, Nordkalottforlaget
- Lervoll, A (2002): *Feltarbeid i eget samfunn og i egen kultur*\_Metodologi oppgave, Universitetet i Tromsø
- MacDougall (1998): *Transcultural Cinema*. Edited by Lucien Taylor. Princeton University Press, USA
- Mead, G.H (1934): *Play, the Game, and the Generalized Other* i C.W: Morris (red): *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934
- Mead, M (1971): *Broen over generasjonskløften*, Universitetsforlaget
- Møller, J og Fuglestad, O.I (red) (2006): *Ledelse i anerkjente skoler*\_, Oslo: Universitetsforlaget
- Nergård, J (1994): *Det skjulte Nord-Norge*\_. Ad Notam, Gyldendal, Oslo
- Nielsen, F: *Nærmere kommer du ikke...*, Fagbokforlaget 1996
- Niemi E (2003): *Kvenene og den norske staten. Et anstrengt forhold. Samora*. Årgang 2001.23.nr 5
- Norderval, Ø og Nettet S (red): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*. Ravnetrykk, Universitetet i Tromsø
- Palme, M og Broady, D (1993): *Kultursociologiska texter*, Brutus Østlings bokforlag, Stockholm
- Paulgaard, G (2000): *Ungdom, lokalitet og modernitet, om kulturbrytninger og identitetsutforming i et kystsamfunn nordpå*. Avhandling for graden Doctor Rerum Politicarum.SVF. UiTø. Institutt for pedagogikk.
- Roald, K (2004): *Organisasjonslæring i skolar Teoretiske og praktiske perspektiv*\_, Høgskolen i Sogn og fjordane
- Rossvær V (1998): *Ruinlandskap og modernitet*\_, Spartacus Forlag A/S Oslo
- Sand, Therese og Walle-Hansen, Wenche (red.) (1992): *Sosialisering i dag* Ad Notam Gyldendal A/S
- Sommerschild, Hilschen og Gjærum, B (red) (1998) *Mestring som mulighet* Tano Aschehoug
- Spradley, J. P (1980): *Participant observation*, Holt, Rinehart and Winston, USA

- Stordahl, V (red) (2006): *Samisk identitet kontinuitet og endring*. Dieđut nr 3  
Nordic Sami Institute
- Stordahl, V (1996): *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi Girji o.s
- Steinlien, Ø (1984): *Kulturell endring og etnisk kontinuitet*. Hovedoppgave, Universitetet i Tromsø
- Steinlien Ø (2006): *Kontinuitet og endring i håndtering av identitet* i Stordahl (red.) Samisk identitet kontinuitet og endring Dieđut 3/2006, Nordic Sami Institute
- Thuen T (red) (2003): *Sted og tilhørighet*; Kristiansand Høyskoleforlaget As
- Ytrehus, L, Reinvelt, R, Berg, M (red) (2002) *Etnisk kompleksitet: nordliga länder-kulturvetenskapliga perspektiv*, Etnologiska föreningen Västsverige
- Vaage S og Thuen H (1989): *Oppdragelse til det moderne*. Universitetsforlaget, Oslo
- Wadel, C (1991) *Feltarbeid i egen kultur. En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Flekkefjord: Forlaget SEEK AS

**Andre kilder:**

- Kunnskapsforlagets fremmedord – blå ordbok H. Aschehoug & Co og A/S  
Gyldendal norsk Forlag, Oslo 1989
- Stor norsk-samisk ordbok, Davvi Girji 2000

Filmer:

- Lervoll og Traore (2003): *Dressing Up in Sami Identity*, Uitø
- Asanji og Wright (2003): *Olivas kitchen*, Uitø
- Lervoll (2004): *Greater than ourselves*, Uitø

Aviser:

- Nordlys: (*Nordlys 01.12.04, s. 15*) og fra 1990-d.d
- Framtid i Nord: 1990- d.d
- Dagbladet: 13.07.04

**Forsidefoto:** Bjørn Joacimsen

