

Samefeministiska perspektiv på nordisk kolonialism, samisk laestadianism och nyschamanism

*Religioners potential att förtrycka
och/eller kraftfrigöra kvinnor*

Jannica Grönroos, 36824

Magistersavhandling i religionsvetenskap

Handledare: Jan Svanberg

Opponent: Elisabeth Diljaj

Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi

Åbo Akademi

Våren 2020

ÅBO AKADEMI – HUMANISTISKA FAKULTETEN

Abstrakt, magisteravhandling

Ämne: Religionsvetenskap	
Författare: Jannica Grönroos	
Arbetets titel: <i>Samefeministiska perspektiv på nordisk kolonialism, samisk laestadianism och nyschamanism. Religioners potential att förtrycka och/eller kraftfrigöra kvinnor</i>	
Handledare: Jan Svanberg	
<p>Samerna är ett av Europas ursprungsfolk, bosatta i Norge, Sverige, Finland och på ryska Kolahalvön. Ett urfolk är en åtskild kulturell minoritet i samhället, vars status bottnar i <i>kolonialistiska relationer</i>. Den nordiska kolonialismen och koloniala kristendomen skapade ett förtryckt av samisk etnisk identitet samt av samisk traditionell tro och kultur, vilket hade en negativ inverkan på samiska kvinnor och deras traditionella samhällliga roll och status.</p> <p>I min avhandling intresserar jag mig för religioners potential att förtrycka och/eller kraftfrigöra samiska kvinnor. Jag undersöker samisk laestadianism och samisk nyschamanism, samt tvångskristnandet under den nordiska kolonialismen, ur ett samefeministiskt, intersektionellt och dekolonialiserat perspektiv.</p> <p>En stor inspirationskälla för min avhandling har varit Valkonen och Wallenius-Korkalos (2016) intervjustudie, där laestadianismens potential till förtryck och kraftfrigörelse bland samiska kvinnor undersöks. För att beskriva den samiska kolonialistiska historien, den traditionella tron och det moderna samiska samhället, har jag använt mig av verk av Louise Bäckman (1982), Veli-Pekka Lehtola (2004), Christina Åhrén (2008), Anna-Lill Ledman (2012) samt elektroniska artiklar publicerade på de svenska samernas officiella nätsida under Samiskt Informationscentrum. Jag lyfter fram det samefeministiska perspektivet främst genom den framstående samiska urfolksforskaren Rauna Kuokkanens akademiska artiklar. Det nyschamanistiska perspektivet grundar sig på Kraft m.fl. (2015). Det postkoloniala perspektivet kommer ur Bastien m.fl. (2003), som ger förslag på vad den dominerande kulturen kan göra för att förbättra urfolkens situation, samt Andersen m.fl. (2015), som för en viktig diskussion om de nordiska nationalstaternas vana att placera sig utanför den europeiska kolonialismen.</p> <p>Samiska kvinnor sökte religiös agens och kraftfrigörelse genom laestadianismen i medlet av 1900-talet, samt senare genom den samiska kulturella renässansen och nyschamanismen under det sena 1900-talet. De upplevde religiös kraftfrigörelse, genom att omkonstruera och utveckla sina religiösa övertygelser med hjälp av nyandliga feministiska och/eller samefeministiska koncept. Samtidigt skapade de också en dekolonialiserad medvetenhet.</p>	
Nyckelord: Dekolonialisering, intersektionalitet, laestadianism, nordisk kolonialism, samefeminism	
Datum: 28.5.2020	Sidoantal: 119

Innehållsförteckning

1 Inledning.....	1
1.1 Syfte.....	3
1.2 Varför religion och genus.....	5
1.3 Situerad vithet och reflexivitet.....	7
1.4 Litteratur och material.....	11
2 Infallsvinkel.....	18
2.1 Intersektionalitetsteori.....	18
2.2 Dekolonialisering.....	23
2.2.1 Kolonialism och imperialism.....	24
2.2.2 Olika typer av kolonialt våld.....	28
2.2.3 Postkolonialism och dekolonialisering.....	32
2.2.4 Kolonialismen och patriarkatet i symbios.....	37
2.3 Att kombinera intersektionalitet och dekolonialisering.....	39
2.4 Etnicitet, etnocentrism och stigmatisering.....	40
3 Samernas historia och etnopolitiska utveckling i Norden.....	43
3.1 Kolonialiseringen av Sápmi.....	46
3.2 Den traditionella samiska tron.....	50
3.2.1 Tvångskristnandet: utrotning av samernas religion och kultur.....	53
3.2.2 Laestadianismen.....	56
3.3 Rasbiologiska undersökningar.....	59
3.4 Modern historia: 1900-talets politiska vändningar och samisk urfolksrätt.....	61
4 Samefeminism: att värna om kvinnorna och självbestämmanderätten.....	67
4.1 Den traditionella samiska kvinnokönsrollen.....	69
4.2 Den samefeministiska rörelsen.....	73
4.2.1 Etnopolitiken som möjliggörare eller motverkare.....	75
4.2.2 Kvinnovåld och självbestämmanderätt i Sápmi.....	76

4.2.3 Samiska kvinnorepresentationer i svensk-samisk media.....	82
4.3 Samisk maskulinitetskonstruktion.....	84
5 Förtryck och kraftfrigörelse: kristendomens och laestadianismens könsroller.....	89
6 Den samiska nyschamanismen.....	93
6.1 Akademisk bakgrund: Áilo Gaups nyschamanism.....	94
6.1.1 Autenticitet genom historifiering.....	96
6.1.2 Kulturell kolonialism: appropriering av urfolksandlighet.....	97
6.2 Nyschamansk samefeminism: två personporträtt.....	99
6.2.1 Mari Boine: från laestadiansk same till världsartist och nyschaman.....	100
6.2.2 Ellen Marit Gaup Dunfjeld: från traditionell nåjd till kärleksstyrd nyschaman.....	104
7 Sammanfattning och diskussion.....	108
Litteratur- och källförteckning.....	114

1 Inledning

Samerna är ett av Europas ursprungsfolk, som uppskattas vara 60 000–100 000 individer beroende på hur det räknas: i Norge lever 40 000–50 000 samer, i Sverige 15 000–20 000, i Finland åtminstone 7 000, samt på ryska Kolahalvön 2 000 (Lehtola 2004:9–10). Antalet samer är beroende av hur ”same” definieras som identitet (Ledman 2012:67); dessutom är det förbjudet enligt internationell lag att räkna folk efter etnicitet, för att undvika etnisk diskriminering (Heilborn 2013). I Finland, Sverige och Norge definieras samiskhet i dag genom samiskt ursprung, samisk språkkunskap och självidentifikation – i Ryssland handlar den samiska identiteten däremot *endast* om självidentifikation (Kuokkanen 2007b:143).

Same – på nordsamiska ”sápmelaš” – är en etnisk markör för ett folk och en kultur som skiljer sig från den dominerande kulturen (Lehtola 2004:10). Det ursprungsfolksstatus som samerna åtnjuter, innebär en speciell status i jämförelse med andra minoritetsgrupper; ett urfolk är en åtskild kulturell minoritet i samhället, vars arv önskas bevaras. Anna-Lill Ledman (2012:69) betonar i sin doktorsavhandling *Att representera och representeras: samiska kvinnor i svensk och samisk press 1966–2006*, att urfolkets status bottnar i *kolonialistiska relationer*, snarare än i ”vem som var först” på ett geografiskt område.

Inhuman behandling och förtryck av urfolk är tyvärr inget främmande för historien; det har skett i kulturmötena mellan urfolken och omvärlden i alla tider. Urfolken har tvingats överge sina landområden, sitt språk och sin kultur, och värre – fallit offer för folkmord i kolonialiseringens tecken. Kolonialismen och förtrycket i Norden lever fortfarande kvar genom marginaliseringen av Nordens urfolk, samt exploateringen av Sápmis (Samelands) natur (*Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013:11). Det är en förfärligt skrämmande historia av förtryck som ligger i det fördolda, bakom diskurser som nordisk jämställdhet, menar genusvetaren Katarina Kyrölä (2017). Den nordiska kolonialismen hade för avsikt att förinta samernas sociokultur och traditionella religion, till fördel för kristendomen och de nordiska nationalstaternas territoriella utökningsvisioner (Bastien m.fl. 2003:26; Kuokkanen 2015:278–279).

Då imperialism och kolonialism diskuteras i europeisk kontext, avses främst Spaniens, Storbritanniens och Frankrikes erövringar av tredje världen – det är alltför lätt hänt, att den kolonialisering nordbor själva gjort sig skyldiga till glöms bort (Andersen m.fl. 2015:240; Ledman 2012:29). Spanien, Portugal och Nederländerna inledde den europeiska kolonialiseringen av Amerika 1492 med Christoffer Columbus i spetsen (Hipfl och Loftsdóttir 2012:5). Många förkrossande exempel på omvärldens behandling av urfolk är situerade i denna latinamerikanska kontext, allt sedan *conquistadorernas* ankomst i slutet av 1400-talet. Ursprungsbefolkningens

landområden beslagtogs inte bara av kolonialistiska erövrare, utan likväl av nybyggare som sökte lyckan i Det nya landet, samt av missionärer, som ville omvända urfolket. I modern tid är problemet med exploateringen av naturrikedomar stort i dessa områden, till exempel i form av gruv- och oljebolags verksamhet (Skietla 2015a).

I slutet av 1400-talet sköljde likväl den franska och brittiska koloniala vågen över Afrika, vilket medförde det flera sekellånga slaveriet och tvångsförflyttningarna av afrikaner till Amerika. Ytterligare massiva tvångsförflyttningar till Australien – där aboriginerna röjdes undan med våld av nybyggare – faller in under den europeiska imperialismen (Hipfl och Loftsdóttir 2012:5–6). ”Inom olika offentliga diskurser och debatter . . . talas det ofta om rasism som om det inte hade något med Europa eller dem som klassas som 'vita' att göra”, skriver den österrikiska docenten i mediastudier, Birgitte Hipfl, och den isländska professorn i antropologi, Kristín Loftsdóttir. Men det går inte att motsätta sig, att rasismen präglade den europeiska identiteten sedan århundraden tillbaka, ända fram till i dag (a.a.:1).

Det var genom mötet med den moderna jojken som samernas värld och situation i Norden gav sig till känna för mig. Jojken blev bekant för mig via den finsk-samiska jojkartisten Ulla Pirttijärvi, vars musik förtrollade mig under de jullov jag spenderade i finska Lappland. Under den kurs jag tog del i vid musikvetenskapen, ”Europeisk folkmusik”, fick jag reda på jojkens bakgrund i den samiska schamanistiska traditionen, vilket väckte mitt religionsvetenskapliga intresse. Efter att i min kandidatavhandling gjort en historisk översikt över jojken och dess koppling till den traditionella samiska tron, kändes det lämpligt att, som biämnestuderande i genusvetenskap, förkovra mig i samefeministiska perspektiv på nordisk kolonialism, laestadianism och nyschamanism i min magisteravhandling.

Innan mitt möte med jojken, var jag antagligen lika omedveten om vårt nordiska urfolk som gemene person bland majoritetsbefolkningen i Finland verkar vara. I Sara Silvennoinens (2019) artikel på Yle Arenan, diskuteras den generella okunskapen om samerna bland finländare i samband med den rapport *European Commission against Racism and Intolerance* (ECRI) utfärdad:

ECRI granskar och bedömer EU medlemsstaternas lagstiftning, politik och andra medel för att förebygga rasism. I ECRI:s senaste rapport får Finland beröm för de redan vidtagna och pågående åtgärderna för att öka medvetenheten och kunskaperna om samerna. Men rapporten pekar också ut kunskapsbristen som fortfarande råder hos majoriteten av befolkningen (Silvennoinen 2019).

Jag önskar att med min avhandling bidra till en kunskapsspridning om samerna och deras situation både historiskt och i nutid. Nordisk kolonialism är alltså ett aktuellt ämne; samernas kamp för

sina rättigheter har förts allt sedan 1900-talets början, framför allt sedan den etnopolitiska mobiliseringen på 1960-talet. Det är på tiden att också majoritetsbefolkningen tar sitt ansvar.

Jag vill i detta skede uppmärksamma läsaren på ordval jag gjort i min avhandling. Ordvalen kopplar till det feministiska projekt som jag valt att ta mig an; jag söker att använda ett mer könsneutralt och inkluderande språkbruk. Jag använder först och främst ”hen” framom könsbinären ”han/hon”. Jag väljer även att skriva ”en” i stället för ”man” (jämför med engelskans ”one”). Jag föredrar vidare att använda begrepp som kön, ”könande”, ”könsgörande” och könsroll framom begreppet genus, hänvisande till den butlerianska tanken om, att också det så kallat naturliga eller biologiska könet är en social konstruktion, varav uppdelningen i kön och genus blir missvisande – enligt Butler (2011) splittrar uppdelningen det feministiska subjektet. Butler diskuterar språkbrukets makt att bekräfta och befästa maktrelationer och normer; i vårt samhälle uttrycker vi oss på ett sätt som förstärker t.ex. könskategorierna. Därför borde en diskussion föras om hur en ska gå tillväga för att ändra språkanvändningen, så att språket inte kan missbrukas som den normativa maktens vapen.

I finlandssvensk genusvetenskap har forskare rätt så långt hållit fast vid begreppet kön framom genus, på samma sätt som ”sukupuoli” på finskt håll inte ersatts med någon motsvarighet för svenskans ”genus” och engelskans ”gender”. I Sverige har genus dock blivit ett utbrett begrepp, och i sammanhang där jag brukar termen genus, gör jag det för att vara konsekvent, då termen används i min källa. I regel syftar jag dock till en och samma sak med begreppen kön och genus.

Jag talar vidare om genusvetenskapliga begrepp som situering och positionering, vilka syftar på forskarens egen bakgrund och hur denna påverkar forskningen. ”Situerad kunskap” är ett begrepp myntat av Donna Haraway. Hon anser att forskaren alltid befinner sig mitt i och är delaktig i det som analyseras, varav en objektiv bild av verkligheten, på ett neutralt avstånd från det analyserade, inte kan ges. Den enskilda forskaren kan dock genom ”medveten reflektion över sin situering”, samt sina forskningsmetoder, -teorier och sin forskningskontext, komma till ”partiell insikt” om verkligheten utifrån sin situation i tid och rum (Lykke 2009:20–21).

Jag har översatt den engelska termen ”empowerment”, som jag använder främst i kapitel fyra om samefeminism, till ”kraftfrigörelse”. Slutligen vill jag påpeka, att jag själv översatt samtliga citat ur engelskspråkiga verk till svenska.

1.1 Syfte

I min avhandling intresserar jag mig för religioners potential att förtrycka och/eller kraftfrigöra samiska kvinnor. För att undersöka detta tema, synar jag samisk laestadianism och samisk

nyschamanism, samt tvångskristnandet under den nordiska kolonialismen, ur ett samefeministiskt, intersektionellt och dekolonialiserat perspektiv.

En stor inspirationskälla för min avhandling har varit artikeln *Practising postcolonial intersectionality: Gender, religion and indigeneity in Sámi social work* av Valkonen och Wallenius-Korkalo (2016). Artikelförfattarna forskar i hur samiska laestadianska kvinnor upplevt kraftfrigörelse, genom att omförhandla sina förhållningssätt till laestadianismens patriarkala normverk och skapa nya former av religiösa uttryck. Jag redogör för denna studie i kapitel ”5 Förtryck och kraftfrigörelse: kristendomens och laestadianismens könsroller”.

Min tanke är med andra ord inte, att skapa en dualistisk eller förenklad bild av laestadianismen som förtryckande och nyschamanismen som kraftfrigörande. Feministisk kritik har visserligen riktats mot laestadianismens konservativt patriarkala och kvinnoförtryckande element, men laestadianismen bär också på potential att kraftfrigöra kvinnor. Att inte medvetandegöra religioners förmåga att både förtrycka *och* kraftfrigöra, påvisar inom feministisk forskning en nonchalans mot intersektionella perspektiv och religioners komplexitet, samt ”en ytlig, homogeniserande och negativ attityd mot religion” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:616).

Efter att ha presenterat min intersektionella och dekolonialiserande infallsvinkel, beskriver jag Nordens koloniala historia ur ett samiskt perspektiv sedan ett årtusende tillbaka, fram till den samiska kulturella renässansen, etnopolitiska mobiliseringen och kampen för urfolksrättigheter i modern tid. En postkolonial, intersektionell läsning av historien behövs, för att förstå den roll laestadianismen, nyschamanismen och samefeminismen spelar i det moderna samiska samhället. Härefter redogör jag för samefeminismen, en förgrening av den så kallade urfolksfeminismen, som fick spridning i och med urfolksrörelsen (Knoblock 2015:275) och kritiken mot konventionell vit, västerländsk medelklassfeminism under 1980-talet (Lykke 2009:109).

De olika delmomenten i min avhandling bildar pusselbitar i det samefeministiska projektet. Den nordiska kolonialismen och den koloniala kristendomen skapade ett förtryckt av samisk etnisk identitet, samisk traditionell tro och kultur, vilket hade en negativ inverkan på samiska kvinnor och deras traditionella, samhälleliga roll. Samiska kvinnor sökte religiös agens och kraftfrigörelse genom laestadianismen i medlet av 1900-talet, samt senare genom den samiska kulturella renässansen och nyschamanismen under det sena 1900-talet.

Jag exemplifierar samefeministisk nyschamanism med två personporträtt av norska samiska nyschamaner: jojkartisten Mari Boine och schamanen Ellen Marit Gaup Dunfjeld. Bägge började kämpa för samernas sak under det etnopolitiska uppvaknandet och fick erkännande för sin verksamhet på internationellt plan. Tanken är inte, att min avhandling ska kulminera i personporträtten, utan att de ska konkretisera och fungera som exempel på min teori och infallsvinkel.

1.2 Varför religion och genus

På det religionsvetenskapliga fältet faller min studie in på ämneskombinationer som religion, genus/kön och etnicitet/ras. I sin artikel ”Where have we been? Where do we need to go? Women’s Studies and Gender in Religion and Feminist Theology”, konstaterar den amerikanska feministiska teoretikern Rita Gross följande fakta: Vetenskap, som inte ser kön/genus som intersektionella kategorier som påverkar andra sociala orättvisor och förtrycksstrukturer, är inte längre giltig. Kvinnornas erfarenheter kan inte längre godtyckligt behandlas som specialfall (Gross 2005:19–21).

Den norska religionshistorikern Jeanette Sky hävdar att ”religiöst tankegods och religiösa myter lever kvar i sekulariserade kulturer och påverkar förståelsen av kvinnlighet och manlighet”. Hennes grundantagande är, att religion konstruerar könsroller, samt att världsreligioner, som kristendomen, utövar kvinnoförtryck i någon form (Sky 2007:9–11). I religiösa skrifter och läroböcker eller till och med vetenskap skriven om religion, är mannen den underförstådda representanten för religionen, medan t.ex. kvinnan lyfts fram som något avvikande, ett särfall och en dualistisk särart (a.a.:40). Oftast riktas allmänna påbud i religioner till männen, medan specialarrangemang och -omnämmanden krävs för icke-män/kvinnor. Sky anser att en allmän konsensus länge har rått över att religionsstudiet handlar om den religiösa *könlösa* människans relation till det sakrala, men under ytan har religioner tydligt åtskilda, binära regelverk för kvinnor och män, som skyls av ovanstående tankegång (a.a.:22).

Den tyska teologen Ursula King (2005:8–9) sammanfattar samspelet mellan religion och genus i följande fyra punkter. (1) Det går inte längre att studera eller analysera religion på ett godtyckligt, vetenskapligt korrekt sätt, utan att ta hänsyn till genus som kategori. (2) Genusfrågor och -problematiker genomsyrar all religion, samt blottar religioners ambivalenta och mångtydiga förhållande till genus. (3) Kategorierna religion och genus är sammanvävda så till den grad, att genus är svårt att utskilja inom religioner för ett otränat öga; (4) genus är ofta subtilt på en annan nivå än vad ras och klass är inom religioner och går inte direkt att jämföra som analytisk kategori.

”[R]eligion har skapat och legitimerat genus, påtvingat förtryckt och förvrängt genus, men också nedbrutit, överstigit, förvandlat och befriat det”, skriver King (2005:8). Hon och den brittiska teologen Tina Beattie hävdar att religions- och genusvetenskapen kunde ha stor nytta av varandra – men medan genusvetenskapen i stora drag är religionsblind är religionsstudiet övergripande genusblind, anser de (King och Beattie 2005:1–2). För att göra ett exempel på genusvetenskapens religionsblindhet, har t.ex. negligeringen av religionens betydelsefullhet för kvinnorörelsens utveckling varit utbredd bland genushistoriker, som enligt den svenska historikern Inger Hammar hellre vänt sig till psykologin och materialistiska förklaringar (Markkola 2000:10). Nämnas kan att

andra forskare, t.ex. de norska religionsvetarna Sælid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson (2003) i *Nya perspektiv på religion* anser att religionsvetenskapen var en av de *första* disciplinerna som tog till sig genusvetenskapen. Vidare menar genus- och religionsvetaren Darlene M. Juschka (2010) i ”Gender” ur *The Routledge Companion to The Study of Religion*, att religionsvetenskapen och genusvetenskapen växte fram samtidigt i slutet av 1960-talet.

Kvinnovetenskaplig forskningshistoria i Norden tog fart i Sverige under 1960–1970-talet, då ett synliggörande projekt av kvinnor, kvinnlighet och patriarkala strukturer var på agendan (Sky 2007:12). Sky (a.a.:30) skriver, att det var 1970-talets kvinnliga feministiska religionsvetare och teologer som återgick till religiösa källor och verk skrivna om, för och av män, samt analyserade dessa i en värld dominerad av manliga religionsvetenskapliga tolkningar. Ett projekt för att återkalla kvinnlig religionshistoria, kvinnornas religion och kvinnliga gudomligheter, inleddes. I vissa kretsar drogs den nystiftade forskningstraditionen till sin spets; det kritiska omvandlades till något idealiserande och romantiserat, och nyreligiösa rörelser med kvinnlig religiositet i fokus såg dagens ljus, t.ex. Gudinnerörelsen.

Genusvetenskapen och feminismen har problematiserat religionsstudiers metodologi och forskarens medvetenhet om sin egen subjektivitet och situering. Härigenom rubbar nya metodologier etablerade paradig (King 2005:1). Genusläsningens agenda är att bryta ned vedertagna eller normativa ”sanningar” och stereotyper, samt ibland också konstruera något nytt i deras ställe (Sky 2007:35–36). Röster har höjts för att betona, att forskning om kvinnor inte är genusvetenskaplig om den inte beaktar maktstrukturer (a.a.:13). Genusläsningen bör med andra ord lägga makt och maktrelationer i fokus; det, som vid första anblicken verkar handla om kön, döljer också hierarkier av makt (a.a.:18–19). Dualismer som man och kvinna skapar maktsystem och annanskap enligt vad som definieras som normativt, men vi finner normen (det önskvärda) och det icke-normativa (det udda, marginaliserade och mindre önskvärda) inte bara i samband med köns-kategorier, utan också t.ex. sexualitet, kultur, religion och geografisk placering (King 2005:1–3).

Under 1980–1990-talet välkomnade kvinnovetenskapen genusforskningen, men Sky påpekar att detta skifte i stort uteblivit inom religionsstudiet, som fortfarande i första hand koncentrerar sig på hur kvinnor förtrycks av patriarkal religion. Därför har analyserna ofta förblivit enögda och snarare bestyrkt tanken om kvinnlighet som något avvikande, laddat och objektifierat, i ständigt kontrastförhållande till det normativa, osynliggjorda, outtalat manliga. Kvinnor och män görs felaktigt till ett motsatspar och homogena grupper; i maktanalysen glöms intersektionerna till andra kategorier som skapar orättvisor (Sky 2007:34–35). Detta försöker jag undvika genom ett intersektionellt perspektiv. Jag infogar också ett maktperspektiv genom dekolonialiserandet av samernas historia och situation i dag, samt genom att utmana normen i delkapitel 4.3 om samisk

maskulinitetskonstruktion, där Torjer Olsen (2015) undersöker den normativa samiska mannen.

Gross (2005:18–21) anser att kvinnorna tvingas axla hela ansvaret för genusproblematiker och genusanalyser, samtidigt som männen fortsätter att leva i ovisshet om vad genusvetenskapen innebär eller har att komma med. Samma dynamik som går att finna mellan män och genusvetenskap gäller för den stora massan och minoritetsstudier, vare sig de gäller etniska, sexuella, ras- eller könsminoriteter. Majoriteten behöver sällan befatta sig med minoritetsstudierna; de blir sällan ställda mot väggen och kommer därför inte heller att förändra sitt beteende.

1.3 Situerad vithet och reflexivitet

Deborah F. Sawyer menar att 1990-talet präglades av den postmoderna tredjevågsfeminismen som ville betona kontextualitet och mångfald. Den postmoderna feminismen stod på sig mot argument som att deras agenda kunde rubba enhetligheten i konventionell feministisk politik. Kritiken mot vit, utbildad, kolonial, västerländsk – och jag vill tillägga, heterosexuell – medelklassfeminism som den normativa formen av feminism, etablerades under denna tid och fick feminismen att hörsamma också marginaliserade kvinnoidentiteter (Sawyer 2005:162). T.ex. den indiska feministiska teoretikern Chandra Talpade Mohanty (2003) ville i sin banbrytande essä *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* kritisera försök att applicera vit, västerländsk – främst europeisk – feminism på tredje världens kvinnor. Mohanty konstaterar att både kategorin ”kvinna” och ”östvärlden” marginaliseras, samtidigt som deras position i marginalerna fungerar som en motpol för (den västerländska) mannen, som befinner sig i centrum (a.a.:353).

Hipfl och Loftsdóttir skriver att ”makten inom samhället vilar på normaliserandet av den vita kroppen”, vilket leder till ojämlika maktrelationer (Hipfl och Loftsdóttir 2012:10). Ras är ett socialt och kroppsligt fenomen, ett historiskt arv, som möjliggör eller begränsar vårt handlingsutrymme på olika sätt. Kolonialismen har gjort världen ”vit”, och denna värld är endast beredd på att emotta och gynna vita personer (Ahmed 2011:131). Elizabeth Ellsworth och C. Carr har teoretiserat kring vithet och ser vitheten varken som en identitetskategori, etnicitet eller subjektsposition, utan snarare som en dynamik som uppstår i skapandet av en viss sorts kultur (Keller 2005:86); vithet är en social konstruktion kopplad till den vita kroppen och historien (Hipfl och Loftsdóttir 2012:10)

Den brittisk-australiensiska kulturforskaren Sara Ahmed anser att vithet är en osynliggjord och privilegierad situation, samt teoretiserar kring den ”vita kroppen” och ”icke-vita kroppen” (Ahmed 2011:126). När icke-vita kroppar endast ”passerar” vita utrymmen blir de osynliggjorda och marginaliserade, men när de väljer att stanna och ta utrymme, bekräftar de rummet som vitt och

förvandlas till något avvikande och iögonfallande, malplacerat och obekvämt (a.a.:138). När vitheten och osynliggörandet av rasismen ifrågasätts av folk som anses ”utomstående” i den vita, västerländska medelklasshegemonin, möts dessa röster med protest, kritik och anklagelser (Dahl 2014:87–88). De icke-vita bemöts som om de inte ”hörde hemma” i landet, akademien eller feminismen (a.a.:90).

Den svensk-argentinska genusvetaren Diana Mulinari frågar sig, om svensk *och* nordisk ”feminism kunde betraktas som passivt etnocentrisk, eller om den faktiskt aktivt har arbetat för att privilegiera vita kvinnor” (Dahl 2014:87). I ”Rapport från (vita) feministers planet” ur *Skamgrepp: Femme-inistiska essäer*, skriver den svenska genusforskaren och aktivisten Ulrika Dahl om hur vita, västerländska, heterosexuella medelklasskvinnor fortfarande innehar makten att bestämma vem som är kvinna, samt vilka frågor om kvinnlighet som är viktiga (a.a.:85–86). ”Vi skulle kunna säga att vita feministerna om och om igen återupptäcker en huvudfiende: männen, samtidigt som dessa förblir den viktigaste samtalspartnern”; denna onda cirkel skapas när den feministiska dialogen endast förs kring kategorin kön (a.a.:103). Alla kvinnor har dock olika upplevelser, erfarenheter och utgångspunkter; inte ens könet är en gemensam erfarenhet, eftersom patriarkatet tar olika form i kvinnors liv i olika kontexter, påpekar Dahl. Om vi påstår att förtrycket alltid ser likadant ut, ignoreras också hur kvinnor omedvetet bekämpar varandra (a.a.:102; Lorde 2009:44).

Vithet blir ett obekvämt samtalsämne i en miljö där systerskap förespråkas, men diskussionen måste ändå föras (Dahl 2014:97). Alcoff och Bailey har argumenterat för att vita feministerna skulle kunna vidga sina vyer genom ett dubbelt medvetande, där de å ena sidan ser hur de själva *blir* förtryckta av patriarkatet, å andra sidan hur de själva *är* rasistiska förtryckare (Keller 2005:90). För att jobba för förändring och antirasistisk vetenskap måste en se till hur vithet görs i institutioner, vanor, kroppar och rumsligheter, samt vilka konsekvenser detta får för vetenskapen och kropparna (Dahl 2014:89–90). Feminister och forskare bör syna sin egen situation och maktposition samt den akademiska världens maktstrukturer, hävdar Sky. Vad lyfts fram som värdefull forskning, och varför, samt vems forskning är detta? (Sky 2007:31–32)

Det går att tala om en pågående aggressiv kolonialisering av samerna inom den akademiska världen, enligt Maj-Britt Öhman, genusforskare inom urfolksforskning och feministisk teknovetenskap vid Uppsala Universitet. De flesta forskare som engagerat sig i samernas ärenden har varit och är icke-samer. Öhman menar att det inte ”finns några tydliga akademiska fält för kritiska och kvalitativa studier om urfolk, inom vilka samiska teoretiker med samiska perspektiv kunde studera samerna och deras land”. Det finns ett stort behov att rasera tron på objektiv vetenskap, för att kunna behandla kolonialiseringen av och rasismen mot samerna (Helldén 2014).

Under hösten 2017 tog jag del av Katarina Kyröläs gästföreläsning vid avdelningen för

genusvetenskap vid Åbo Akademi, då hon presenterade sitt nya forskningsprojekt under titeln *Queering Nordic Indigeneity: Media, Nature, Sexuality*. Kyrölä är universitetslärare i genusvetenskap sedan 2017. Hennes avsikt var att studera den nordiska mediabilden av det samiska folket, Sápmis natur och landskap ur ett queer-feministiskt perspektiv (Kyrölä 2017).

Kyrölä (2017) ville också diskutera kolonial kunskapsproduktion i sin forskning. Kyrölä – som vit majoritetsinvånare och akademiker – fick stöd för sitt projekt av *Cimo*, en av de största stipendiefonderna för forskning inom humaniora och estetiska ämnen. Senare fick hon veta att också samiska forskare och konstnärer ansökt om pengar för ett liknande projekt om samiska queer-perspektiv – men fått avslag. Att *hon* och inte de samiska forskarna och konstnärerna erhöll stipendiet, försatte henne i centrum av koloniala maktrelationer i kunskapsproduktionen. Hon gjorde det mycket klart i sin ansökan att hon inte är samisk, utan att hon är en vit, finsk person med djupa rötter i sydvästra Finland.

Å ena sidan ansåg Kyrölä (2017) att feministisk urfolksteori inte endast borde brukas av urfolk. Om inte urfolksteorier och urfolksfeminism ges erkännande och utrymme i centrum av traditionell, vit kunskapsproduktion, kommer de alltid att vara ”ghettofierade”, enligt henne. Också Salla Peltonen, doktorand vid genusvetenskapen, ansåg att det bör finnas ett utrymme för kritiska innovationer; att kunna göra mer än att blott konstatera att ”detta är maktstrukturerna, jag är delaktig i dem och i reproducerandet av deras kunskap”. Till och med den samiska etnologen Christina Åhrén (2008:30) påpekar, att också ”samer har skilda erfarenheter och bakgrunder. Att vara av samisk härkomst betyder inte automatiskt att forskaren har ett inifrånperspektiv”.

Å andra sidan ifrågasatte Kyrölä (2017) ifall det är en kolonialistisk praxis att som vit person studera samer: Blir en då ytterligare en vit forskare som kommer utifrån för att studera samerna på oreflekterade och oetiska grunder? ”Is Sámi embodied knowledge to be exploited by the public?”, frågade hon. Det hela handlar i stort om vad Kyrölä ämnar göra med sin makt som vit akademiker, samt vad denna makt producerar; i sammanhanget behöver en medvetandegöra inte bara de begränsningar som maktstrukturerna skapar, utan också de akademiska, teoretiska och metodologiska begränsningarna. En del av den situerade kunskapsproduktionen kunde vara att ifrågasätta institutionell auktoritet; Kyrölä fick trots allt finansiering för något hon inte ens är en del av, medan de samiska forskarna avvisades.

Frågan om ens egen situation som vit forskare i studiet av ett urfolk är viktig också i min avhandling. Utövar jag själv makt när jag som vit, finländsk akademiker vill studera samernas kolonialistiska historia, samefeminism och nyschamanism, samt använder samiska teoretikers forskning? I mitt material återger jag det som samiska teoretiker redan beskrivit, eftersom jag vill lyfta fram deras goda bidrag och betona deras urfolkliga kunskap som intressant och värdefull

också för vita akademiker – *inte* för att jag upplever att samiska teoretiker inte kunde tala för sig själva eller för att jag vill appropriera deras idéer. Frågan är om skapar jag möjligheter för samiska filosofier och teorier – eller tror jag mig bara göra det? Hur kan jag låta samiska röster få talan framom min egen? Samtidigt bör en skilja på person- och strukturkritik; det handlar kanske inte om *vem* får skriva *vad*, utan om *kontext*, samt att mycket inom det västerländska litteraturfältet genomgår vit censur eller vit översyn.

Den amerikanska sociologen och antropologen James V. Spickard skriver i *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes* att en kan komma långt i sin vetenskap som vit akademiker genom ödmjukhet, självreflektion och självkritik, snarare än kritik mot andra, samt en medvetenhet om och aktiv kamp mot undermedvetna mönster och maktstrukturer (Spickard 2017:253). Den svenska sameforskaren Anna-Lill Ledman tar i sammanhanget upp sociologen Rangvald Kallebergs *intellektuella ödmjukhet* – att erkänna sin egen okunskap och sina egna begränsningar – samt Spivaks ord om att forskarens utmaning är att erkänna sitt eget privilegium som sin svaghet i forskningen. Hon citerar även den samiska teoretikern Rauna Kuokkanen, som anser att etisk urfolksforskning borde ”etablera nya, mer respektfulla och ansvarsfulla relationer, diskurser och praxis” i förhållande till urfolk, samt erkänna och behandla sitt arv av kolonialism, maktförhållanden och utnyttjan (Ledman 2012:54). Vita kvinnor har inte som uppgift att varken befria, ignorera eller tysta ner icke-vita kvinnor. I stället borde vi erkänna våra misstag, dekolonisera vår praxis, idka solidaritet samt lojalt lyssna till och lära oss av icke-vita (Dahl 2014:101, 104), vilket är något jag försökt göra i min avhandling.

Joy anser att också religionsvetenskapen kommit till korta i att uppvisa respekt för icke-västerländska kulturer och kontexter (Beattie 2005a:14). När icke-västerländska kvinnor studerats, har det främst varit av manliga vetenskapare och deras partiska metoder som reflekterar en västerländsk, kolonial kontext. Typiskt i detta sammanhang är att se andra kulturer, med annorlunda sociokulturella system och värderingar, som underställda, mindre värda och stundvis ointressanta att studera. Också sexuellt laddade uppfattningar om andra kulturers kvinnor är stundom närvarande i forskningen (Joy 2005:28–29).

Ens religionsförståelse bygger ens religiösa bakgrund och identitet, vilket gör en partisk på ett sätt som en bör medvetandegöra och reflektera över, för att inte den ”religiösa Andra” – det vill säga ens studiesubjekt som kommer från en annan religiös kontext – ska påverkas negativt (Beattie 2005b:68). I detta sammanhang förefaller det sig passande för mig att erkänna, att även om jag hör till den Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, tillskriver jag mig inte den kristna tron, utan ser den snarare som ett kulturarv. Jag känner i stället dragningskraft till nyandligheten och inser, att min hållning även reflekteras i min avhandling.

1.4 Litteratur och material

Mitt material utgörs av litterära verk, akademiska artiklar och elektroniska källor. Jag vill synliggöra min vithet och bruka denna maktposition genom att skapa möjligheter för att icke-vita och samiska röster ska få träda fram ur marginalerna; enligt bästa förmåga har jag därför använt mig av samiska källor i den del av min litteratur och mitt material som berör samerna. I egenskap av att vara väl insatta i samernas situation, har också vetenskapligt material av de vita västerländska sameforskarna Anna-Lill Ledman (2012), Siv Ellen Kraft, Trude Fonneland och James R. Lewis (Kraft m.fl. 2015), Katariina Kyrölä (2017) samt Matts Arnberg och Håkan Unsgaard sida vid sida med den samiska språkforskaren och politikern Israel Ruong (1969), inkluderats i min avhandling.

Eftersom det är samernas röster som ska bli hörda, ser jag användningen av samisk forskning, litteratur och samiskt material som ett politiskt ställningstagande å min sida. Jag upplever inte det inomsamiska perspektivet som problematiskt, eftersom jag vill lyfta fram hur samerna representerar sig själva samt hur de konstruerar sin historia, traditionella tro och feminism, snarare än hur vita forskare gjort det.

För att beskriva den samiska kolonialistiska historien, den traditionella tron och det moderna samiska samhället, har jag använt mig av verk skrivna av Veli-Pekka Lehtola (2004), Christina Åhrén (2008), Louise Bäckman (1982) och Anna-Lill Ledman (2012), samt Anna Skietlas (2015a, 2015b) artiklar publicerade på SO-rummet, en digital läsresurs och Sveriges största länkbibliotek för skolans samhällsorienterade ämnen. Jag använder även ett flertal elektroniska artiklar publicerade på de svenska samernas officiella nätsida under Samiskt Informationscentrum, samer.se – däribland artiklar författade av Åsa Vird Kroik (a, b, c, u.å.), samisk forskare inom fälten urfolks- och religionsvetenskap samt postkolonialism (ResearchGate, u.å.). Frånsett Ledman presenterar jag samernas historia ur ett inomsamiskt perspektiv i min avhandling.

Finsk-samiska Veli-Pekka Lehtola är professor i nordisk kultur, litteraturvetare och journalist (Veli-Pekka Lehtolan kotisivut, u.å.). I *The Sámi People: Traditions in Transition* från 2004, ger Lehtola en omfattande översikt över samernas situation. I kapitel ett, ”Multifaceted Sápmi”, presenteras en mångfacetterad bild av Sameland, vars folk skiljs åt av landgränser och olika samiska språk, men fortfarande är ett etniskt enat folk. Omvärldens bild av samerna, som de beskrivits sedan Tacitus 98 e.v.t. fram till lappologernas tid på 1900-talet, presenteras också. I kapitel två, ”Milestones of Sámi History”, gör Lehtola en översikt över samernas historia. I kapitel tre, ”Participants in Modern Society”, redogör Lehtola för den samiska identitetens utveckling i förhållande till tradition och modernitet, samisk kultur och västerländsk kultur, samt lyfter fram den samiska kulturella renässansen och etablerandet av samerörelsen. I kapitel fyra, ”Sámi Art – New

and Old Limits”, beskrivs frukten av den samiska kulturella renässansen i form av samisk litteratur, musik, handarbete, konst, teater och film. I ”Nils Aslak Valkeapää’s Two Lives”, diskuterar Lehtola sin inspirationskälla, Valkeapää, och hans liv.

I förhållande till Lehtolas verk blir en diskussion om *insider/outsider*-perspektiv nödvändig, eftersom en sådan diskussion inte förs i *The Sámi People: Traditions in Transition*. Om Lehtola *inte* vill profilera sitt verk som en akademisk utgåva, kan han givetvis ducka för denna problematik. Den samiska feministen och antropologen Jorunn Eikjok har sagt att endast samer har inblick nog i det samiska samhället för att bedriva samisk forskning (Ledman 2012:56) – men jag tycker inte detta befriar forskaren från att kritiskt blicka över sin egen situation, samt hur denna kan ge en skev bild i ens studie eller utsagor – även om en är en insider. Lehtolas språk är stundom känsloladdat och perspektivet är inte direkt objektivt; en nyansskillnad lär också märkas i min text i de stycken jag oftare hänvisar till Lehtola. Det finns inte heller någon källhänvisning i Lehtolas text – ska en då utgå från, att allt det Lehtola skriver utgör hans egen kunskap, och hur hållbart är detta? Jag giltigförklarar dock själv verket i sammanhanget för min avhandling; Lehtola representerar en samisk akademisk röst, även om verket i sig inte är författat inom ramarna för akademisk text. Det samma gäller för artiklarna av Kroik (a, b, c, u.å.) och Skietla (2015a, 2015b).

Den samiska etnologen Christina Åhréns doktorsavhandling *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete* bidrar med ytterligare ett mångsidigt perspektiv på samiska identitet och etnicitet samt identitetssökande och -konstruktion (Åhrén 2008:169). Åhréns avhandling blir intressant i och med dess jämförande aspekt på olika samiska identiteter – på agendan är inte att finna det ”autentiskt” samiska, utan tvärtom att utöka förståelsen för samisk mångfald. Genom intervjuer med 26 samiska unga vuxna (a.a.:26) har Åhrén kunnat dra slutsatsen, att det samiska samhället bygger på hierarkiska strukturer och heterogenitet, som påverkar eller till och med försvårar den samiska identitetskonstruktionen bland unga samer. Hon har kategoriserat sina informanter i olika grupper i förhållande till renskötseln: Vilka samer räknas som renskötare och vilka faller utanför, vilka strävar efter att bli del av den samiska renskötargemenskapen, och vilka upplever sig sakna friheten att välja något annat? Åhrén använder en så kallad livsformsmodell som analysmetod (a.a.:22). Hon förklarar livsformen som ”ryggraden som fungerar som stommen för samisk kultur. De delar som ingår i stommen är slakten, renägaren, hushållet och siidan. Dessa fyra begrepp är helt grundläggande för det samiska renskötarsamhället” (a.a.:25–26) och skapar gränsdragningar av olika slag (a.a.:69).

Anna-Lill Ledman är doktor i historia med urfolksmetodologi, genus, postkolonial teori, etik och utbildning som sina främsta intresseområden (Anna-Lill Ledman.wordpress: *Home*). I sin doktorsavhandling, *Att representera och representeras: samiska kvinnor i svensk och samisk press*

1966–2006, förkovrar sig Ledman (2012) i samiska kvinnors medierepresentation ur majoritets- respektive minoritetsperspektiv under åren 1966, 1986 och 2006. Ledman utför en jämförande studie av den svensk-samiska tidskriften *Samefolket* och svensk media (a.a.:201). Ledman ämnar att ur ett postkolonialt perspektiv ”problematiska hur bilden av 'den samiska kvinnan' har konstruerats och representerats i pressen, i relation till (re)produktionen av normalitet och avvikelse, med särskild uppmärksamhet på koncepten etnicitet och genus” (a.a.:4). Ledman kompletterar sitt material med semi-strukturerade intervjuer (a.a.:63).

Skärningspunkterna mellan religion och genus är viktiga för denna avhandling. I boken *Genus och religion* för Jeanette Sky (2007) en grundläggande diskussion om kön och religion, vilket ger en djupare förståelse av de genusproblematiker inom kristendomen, som är aktuella i förhållande till samernas tvångskristnande. Sky vill i sin bok belysa de patriarkala maktstrukturer och könsroller som genomsyrar kristendom, islam och hinduism, samt diskutera de liknande trender som förekommer i New Age-rörelsen, även om Sky snarare uppfattar nyandligheten som inneboende matriarkal. I boken inleder Sky med en allmän diskussion om skillnaden mellan socialt, biologiskt och religiöst kön samt diskuterar religionsvetenskapens eventuella kön, binära könsmodellen, osynliggjord manlighet, postmodernism, social klass samt feminismens och den feministiska religionskritikens historia. I sitt genusperspektiv på kristendomen fokuserar Sky bland annat på sekulariseringen, Bibelns son- och fadersgestalter, patriarkala könsroller, ”underkastelsens teologi” samt kristendomen i förhållande till militarism och modern manlighet.

Sky (1969–2016) var frilansjournalist och doktor i religionshistoria vid Trondheims universitet i Norge (Gilhus m.fl. 2017). Skys bok lutar åt det populärvetenskapliga hållet, då ett allmänt språkbruk i stället för ett klart akademiskt språk (t.ex. genusvetenskapliga termer) används. Sky har heller inte alltid ett genusmedvetet eller inkluderade språk; hon talar t.ex. oreflekterat om ”de två könen” eller ”båda könen” (Sky 2007:22, 42) i stället för t.ex. ”traditionella könen”, ”könsbinären” eller ”könsrollerna” (a.a.:28).

Också King och Beatties (2005) *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* bidrar med en bra översikt och teoretisering av teman som är viktiga i min avhandling, däribland postkolonialism, ras, kön och vithet. Genusvetenskapens tvärkulturella och tvärdisciplinära metoder har utvecklat religionsvetenskapen, skapat nya möjligheter och synliggjort kontroversiella problematiker; speciellt religioners könade natur och makt samt religiösa kanons och institutioners auktoritet står i fokus i boken, liksom behovet av forskares situering. Bokens främsta styrka sägs vara dess mångfald bland artikelförfattarna, som representanter olika nationaliteter samt olika fält inom religionsstudiet.

Den samiska sociologen och professorn i sameforskning, Sanna Valkonen, samt Sandra

Wallenius-Korkalo, universitetslektor och doktor i samhällsvetenskap, lyfter fram anknytningspunkterna mellan religion och urfolkskultur i sina analyser av fem samiska kvinnors retrospektiva berättelser om ”upplevelser av kraftfrigörelse och subjektivitet i skärningspunkterna mellan första generationens laestadianism . . . och samisk kultur” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:614). I sina autobiografiska intervjuer drar deras informanter till minnes sina erfarenheter av medlemskapet i den kristna väckelserörelsen, laestadianismen; informanterna är 40–60 åriga samiska kvinnor från *Ohcejohka* (Utsjoki), och intervjumaterialet omfattar allt från barndomsminnen av laestadianismen strax efter andra världskriget till utsagor om rörelsen i modern tid (a.a.:618). Åtminstone i tiden för sin uppkomst under 1800-talet var laestadianismen ”konservativ, exkluderande och patriarkal samt känd för sina starka ideal av asketism och pietistisk religiositet”. Artikelförfattarna vill synliggöra koloniala makthierarkier och -relationer, samt utröna metoder för att på ett mer kulturellt känsligt sätt kunna studera förhållandet mellan religiösa och etniska strukturer. Studien blir intressant, eftersom den traditionella samiska tron påstås ha haft matriarkala drag, medan laestadianismen beskrivs som en konservativt lutheransk och patriarkal rörelse. Enligt författarna ger bland annat kvinnornas *samiska* ursprung möjligheter till att förhandla och till och med överskrida laestadianismens normer och trossystem (a.a.:614).

Jag lyfter fram det samefeministiska perspektivet främst genom Rauna Kuokkanens akademiska artiklar. Kuokkanen är ett stort namn både inom det samefeministiska och det urfolksteoretiska fältet, och har bidragit till utvecklingen av bland annat metodologi, epistemologi och forskningsetik inom urfolksforskningen (Knoblock 2015:275). Hon jobbar som ”forskningsprofessor i arktiska urfolksstudier vid Lapplands universitet” (rauna.net: *Home*) och var 2008–2018 professor i Politisk vetenskap och programmet för ursprungsfolksstudier vid Toronto universitet (Knoblock 2015:275). Eftersom Kuokkanen har ett stort kunnande inom samiska kvinnofrågor och även är insatt i t.ex. kanadensiska urfolksfrågor, har jag valt att främst använda hennes material, då det passar in i det jag jobbar med i min avhandling. Kuokkanen är framför allt intresserad av ”urfolkspolitik, feministisk urfolksteori, urfolkskvinnors rättigheter samt arktisk urfolklig självbestämmanderätt” – teman som även genomsyrar min avhandling (rauna.net: *Home*).

Rauna Kuokkanens (2013) artikel *Violence Against Women, Indigenous Self-Determination and Autonomy in Sami Society* diskuterar självbestämmanderätten bland samiska kvinnor samt kvinnovåldet i det samiska samhället. Kuokkanens huvudargumentet är, att alla samers självbestämmanderätt hänger på att kvinnornas situation kan beaktas politiskt och socialt, samt att deras behov, trygghet och frihet från kvinnovåld tillses. Kuokkanen behandlar hur könat våld porträtteras i samisk media, med följderna att synen på samer som ”fredligt naturfolk” tappats på kredibilitet (a.a.:436). Kuokkanen (2015) fortsätter på samma tema i *Gender, Violence and Politics*

in *Indigenous Communities*, där hon studerar depolitiseringsen av våldet. Kuokkanen hävdar ett ”pressande behov att granska de sätt på vilka könat våld bortförklaras, behandlas och sanktioneras i urfolkssamhällen”. Som teoretiskt stöd tar Kuokkanen till Kimberlé Crenshaws politiska intersektionalitet.

I Kuokkanens (2007a) artikel *Myths and Realities of Sámi Women: A Post-colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sámi Society* ges flera exempel på samiska samhällsreliga element, som endera levtt kvar sedan kolonialiseringsen tid eller som är subtila uttryck av kolonialismen i sitt moderna format. Ett exempel på det senare är myten om ”den starka samiska kvinnan” (a.a.:72). Att genom dylika myter intala sig att kvinnorna i det samiska samhället inte utsätts för patriarkalt förtryck är sexistiskt och bakåtsträvande, samt styrker kolonialismen, menar Kuokkanen. Hon förespråkar en postkolonial feministisk analys, som påvisar hur kolonialismen och patriarkatet samverkar och upprätthåller varandra.

I *Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio* skriver Kuokkanen (2004) om samernas kritiska hållning gentemot den konventionella, vita feminismen, som överser samernas ärenden. Genom en sammanslagning av urfolkliga och feministiska teorier och diskurser vill hon motverka samernas missuppfattningar om feminismen, å andra sidan lära vitfeminismen något om kolonialismens och patriarkatets symbiotiska förhållande (a.a.:143). I *Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä* behandlar Kuokkanen (2007b) postkolonialismen och dess relevans i den finsk-samiska kontexten, där postkoloniala analyser ännu är en bristvara. Kuokkanen tar upp nationalstaternas kolonialistiska, strukturella våld och maktutövning mot samerna genom begrepp som ”hegemoni”, ”worlding” och konceptet ”sinnets kolonialisering”. Hon diskuterar hur synen på de nordiska staterna som ”välfärdsstater” motarbetar samiska folkrättsliga ärenden med slagord som ”jämsställdhet” och ”individualism”.

Torjer A. Olsens (2015) *”Masculinities” in Sami studies* erbjuder i sin tur en möjlighet till diskussion om samisk maskulinitetskonstruktion. Olsen vill bidra till ett fortfarande begränsat forskningsfält i den akademiska världen, nämligen manligt kön och maskulinitet i en samisk kontext. Olsen drar slutsatsen att det finns ett flertal samiska maskuliniteter, och att själva konceptet samisk maskulinitet är pluralt. Teoretiskt talar Olsen ut en norsk, genusvetenskaplig och urfolkvetenskaplig synvinkel, och han uppmanar till vidare forskning i de andra nordiska länderna.

I *Decolonizing Feminism in the North: A Conversation with Rauna Kuokkanen* intervjuar Ina Knoblock, genusvetare och doktorand vid Universitetet i Lund, Rauna Kuokkanen om hennes syn på och upplevelser av samefeministernas samtida ställning i Norden, i jämförelse med urfolkfeminismens situation på Grönland och i Kanada. Knoblock är speciellt intresserad av vad feministiska urfolksteorier kunde bidra till på det socialteoretiska fältet, framför allt i förhållande till

konventionell feministisk teori. I sitt nuvarande forskningsprojekt om samefeminism intervjuar hon självuttalade samiska feminister (Knoblock 2015:275–276).

Jag har, som nämnt, valt intersektionalitet och dekolonialisering som analysverktyg i min avhandling. Den norska författaren Nina Lykkes (2009) bok *Genusforskning – en guide till feministisk teori, metodologi och skrift*, Avtar Brah och Ann Phoenixs (2004) artikel *Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality* samt Jennifer C. Nashs (2008) *Re-thinking Intersectionality* ger god och grundläggande information om vad intersektionalitet handlar om, samt presenterar eventuella problematiker inom den intersektionella teoribildningen. Nash är genusvetare och docent i afroamerikanska studier, medan Brah är professor emeritus i sociologi och Phoenix professor i psykosociala studier.

Vad gäller det postkoloniala perspektivet, använder jag mig av *Healing the Impact of Colonization, Genocide, and Racism on Indigenous Populations*, i vilken Bastien m.fl. (2003) definierar begreppen ”urfolk”, ”folkmord” och ”våld”. De diskuterar olika former av våld genom vilka kolonialismen tar sig i uttryck, samt ger förslag på vad en utomstående representant ur den dominerande kulturen kan göra för att förbättra urfolkens situation samt motverka kolonialism och olika former av folkmord (a.a.:35). De listar också fyra helande metoder för kolonialiserade grupper (a.a.:31–32), vilka jag behandlar i delkapitel 2.2.3 och i den avslutande diskussionen.

Jag använder mig även av ledaren ”Feminism in Postcolonial Nordic Spaces” av Andersen m.fl. (2015) för *NORA—Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, som uppmuntrar till att föra en icke-arrogant dialog om de nordiska nationalstaternas vana att placera sig utanför den europeiska kolonialismen, då de *de facto* gjort sig skyldiga till koloniala företag, inte bara under de europeiska imperialstaterna utan också i sin behandling av de arktiska urfolken. I diskussionen lyfter Andersen m.fl. fram begrepp som ”nordisk exceptionalism”, ”medbrottslighet”, ”aktiv tystnad” samt Åsa Össbos ”Blue Water Thesis” (a.a.:240–242). De förespråkar intersektionell, feministisk postkolonial analys för att undersöka kolonialismens följder i urfolkssamhället.

Valkonen och Wallenius-Korkalos forskning är ett exempel på en dekolonialiserande och intersektionell analys av samernas laestadianska kontext. De hänvisar till Lehtolas utsagor om den finländska koloniala kontexten; enligt honom verkar kolonialismen ”på många olika nivåer” av samernas liv, och formar därigenom deras handlings- och tankemönster. Utgående från detta väljer artikelförfattarna att dekonstruera ”hegemoniska maktrelationer, genom att analysera den sociala organiseringen av urfolkssamhället från kvinnornas perspektiv” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:617–618). I Anna-Lill Ledmans (2012:29) doktorsavhandling tar den intersektionella, dekolonialiserande analysen form i etiska, reflexiva diskussioner om identitetsprocesser, kunskap, makt samt majoritet- och minoritetsgruppernas relation sinsemellan. Ledman analyserar

sameforskningen för att synliggöra och utmana det västerländska perspektivets hegemoni. Dessa verk har varit viktiga stöttepelare för mig i min avhandlingsprocess.

Det nyschamanistiska perspektivet samt mina personporträtt av Mari Boine och Ellen Marit Gaup Dunfjeld grundar sig på redaktörerna Siv Ellen Kraft, Trude Fonneland, och James R. Lewis verk *Nordic Neoshamanism* från 2015. Kraft är professor i religionsvetenskap vid Tromsø universitet (Universitetsförlaget, u.å.). Fonneland är professor i kulturvetenskap vid Norges arktiska universitetsmuseum (UiT – Norges arktiske universitet, u.å.) och Lewis är professor i religionsvetenskap vid nämnda universitet, samt ”seniorteoretiker på fältet nyreligiösa rörelser” (Academia, u.å.). Redaktörerna har delat in *Nordic Neoshamanism* i tre teman: ”Bakgrund”, ”Senmodern schamanism i de nordiska länderna” samt ”Nyschamanism i sekulär kontext”, där bilden av nyschamanism i museum, film, musik och på festivaler presenteras. Redaktörerna vill i sitt val av artiklar påvisa den mångfald av nyschamanism som går att påträffa – också genom att utföra ett jämförande studium av nyandlighet, New Age och nyschamanism. Den nyschamanism som presenteras i boken strävar efter att utmana också forskningens stereotypa uppfattningar om nyschamaner, det vill säga: att de skulle vara urbana romantiker och ”förnäma vildar” utan kontakt till naturen; att de önska återskapa sitt förlorade förflutna eller skapa en elektisk ny tradition; samt att de inte skulle ha något med New Age-rörelser att göra. Fokus ligger på samisk schamanism, som enligt författarna representerar den mest komplexa formen av nyschamanism i Norden (Kraft m.fl. 2015:1–5).

Bente Gullveig Alver gör i ”More or Less Genuine Shamans!: The Believer in an Exchange between Antiquity and Modernity, between the Local and the Global”, ett personporträtt av den samiska (ny)schamanen Ellen Marit Gaup Dunfjeld, samt synar hennes karriär genom koncept som *genuinitet* i förhållande till komplexa förhandlingar mellan lokala traditioner och globala strömningar (Kraft m.fl. 2015:7). Alver är professor emeritus vid ”Institutet för arkeologi, historia, kulturvetenskap och religion” (University of Bergen, u.å.). Hon kom i kontakt med Dunfjeld i sin forskning om alternativa behandlingsformer inom den norska hälsovården och utförde flera intervjuer med Dunfjeld under hennes livstid (Alver 2015:141–142).

Siv Ellen Kraft analyserar i ”Mari Boine – World Music, Shamanism and Indigenous Soundscapes” den norsk-samiska världsstjärnan Boines musik, scenkarisma och offentliga person, med siktet på schamanistiska element. Kraft menar att Boine befrämjat och mildrat motvärdet mot ett ”schamanistiskt kulturarv”, både inom samiska och icke-samiska grupper (Kraft m.fl. 2015:7–8). Kraft analyserar ”mediaintervjuer, dokumentärer, [Boines] officiella hemsida . . . sångtexter, album och uppträdanden” samt akademiska artiklar (Kraft 2015:236).

2 Infallsvinkel

Jag kombinerar dekolonialisering och intersektionalitet som perspektiv på mitt material. När det kommer till studier i intersektionalitet, erbjuder samiska kvinnors perspektiv ett ypperligt sådant. Inte bara kön, utan också etnicitet, tidsperiod, rumslighet, social klass och så vidare spelar in i de samiska kvinnornas upplevelser, vilket väcker frågor om vithet och postkoloniala feministiska infallsvinklar (Helldén 2014). Trots detta lyser det samiska med sin frånvaro inom nordisk genusforskning (Kuokkanen 2004:154; Helldén 2014; Knobblock 2015:278; Andersen m.fl. 2015:243; Andrews, u.å.). Genom så gott som hela forskningshistorien har samiska kvinnor dessutom marginaliserats till fördel för samiska män, deras perspektiv och agens. Feministisk analys och kritik blir enligt Kuokkanen (2004:144) viktig i detta sammanhang, där kunskapsproduktionens partiskhet och normativitet bör synliggöras.

Ulla Wikander, professor i ekonomisk historia, har gått så lång som att säga: ”Den som inte har använt postkolonial teori eller teori om intersektionalitet, utan har valt att forska om makt och underordning från andra teoretiska utgångspunkter” sviker kvinnorörelsens kamp. Wikanders poäng är inte att rätt och slätt ställa hård kritik mot den enskilda forskaren, utan att kritisera tendensen ”att se rasism eller historiska fenomen som kolonialism som ett slags teoretiskt utgångspunkt som går att välja eller avfärda” (Dahl 2014:92).

2.1 Intersektionalitet

Den amerikanska feministen och juridikprofessorn Kimberlé Crenshaw myntade 1989 begreppet ”intersektionalitet”, hänvisande till det marginaliserade subjektets levda erfarenhet på ett mångdimensionellt plan (Nash 2008:2). Crenshaw ville problematisera ”anti-diskrimineringslagen, som erkänner diskriminering endast med grund i ras *eller* genus”, vilket förblindar lagen inför hur olika former av förtryck kan vara sammanflätade och samverkande (Hipfl och Loftsdóttir 2012:9). Hon var ingalunda den första att presentera en dylik teori, men hennes term intersektionalitet befäste teorin inom feminismen på allvar (Lykke 2009:106); termen härstammar från det engelska ordet för korsning eller skärningspunkt, *intersection*, och Crenshaw föreställde sig en person som ett kluster av korsningar eller skärningspunkter mellan olika identitetskategorier. Hon betonade vikten av att tala mot exklusivism och marginalisering, utmana etablerade institutioner samt införa radikala, politiska projekt där en lystrade till nedtystade röster. Detta gav diverse akademiska discipliner nya intellektuella pussel att lösa gällande frågor om essentialism, exkludering och komplexa identiteter (Nash 2008:2).

Intersektionalitetsteorin har sedan termens myntande varit på tapeten för genusvetenskapen. Teorin omfattar studiet av skärningspunkterna och samspelet mellan olika identitetskategorier, som kön, genus, social klass, ras, etnicitet, nationalitet, funktionsduglighet (Sky 2007:42–44), ”ålder, religion och sexuell inriktning”. Sammanfattningsvis sammanstrålar olika identitetskategorier i kombinationer som påverkar varandra på olika sätt. Teorin skapades för att utröna hur t.ex. ovan nämnda identitetskategorier samspelar med varandra och tillsammans bidrar till identitetskonstruktionen i ”en ’mångfald av sociala, historiska och kulturella diskurser’”. Det handlar med andra ord om en förståelse av identiteten som komplex och informerad av sociala strukturer, på ett sätt där makt och förtryck sammanstrålar i individen/gruppen och inverkar på dynamiken mellan hen/dem och andra. I kombination med feministisk och postkolonial teori bär intersektionalitetsteorin på potentialen att både identifiera, närmare utreda och omdana osynliggjorda och normaliserade maktstrukturer som orsakar förtryck (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:617).

Intersektionalitetsbegreppet har haft stor genomslagskraft i feministisk forskning både internationellt och i nordiska sammanhang (Ledman 2012:32). Många inom den feministiska forskningen har åberopat begreppet som en av genusvetenskapens främsta insikter och skiften (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:617), samt en av feminismens främsta bidrag till den akademiska världen; de beskriver intersektionalitet som en ”gyllene standard”, ett tvärdisciplinärt verktyg för identitets- och förtrycksanalys och som sådan viktig för feministisk och anti-rasistisk forskning. Intersektionalitetsteorin har blivit ”ett ledande feministisk paradigim”: en kan t.ex. inte diskutera begreppet ”universell kvinnlighet” utan att ta intersektionalitet i beaktande. Att enas om att maktstrukturer råder över identitetskategorier och subjektiviteter, som redan i sig själva är mångfacetterade, är bara början; det är en sak att tala om samverkan mellan identitetskategorier som kön, ras, etnicitet, klass, funktionsduglighet och sexualitet, och en helt annan att få rätsida på *hur* dessa kategorier är sammanflätade (Nash 2008:1–3).

I Sverige har diskussionen om intersektionalitet inom feministisk forskning varit aktuell sedan början av 2000-talet, genom bland annat konferenser och *Kvinnovetenskaplig tidskrift* (Lykke 2009:111). Det finns ett flertal olika infallsvinklar på intersektionalitetsteorin. Den feministiska författaren Nina Lykke menar dock att den gemensamma nämnaren för dem alla är tanken om att olika identitetskategorier utgör dimensioner av det sociala livet som inte kan reduceras till separata entiteter; Lykke poängterar att en komplex analys bör göras simultant av de olika kategorierna och deras samverkan, i stället för att en börjar med att analysera t.ex. kön och först därefter ser till andra kategorier (a.a.:106–108). Att betona endast en av identitetskategorierna inom den levda erfarenheten är ofruktbart även enligt Brah och Phoenix (2004:76).

En feministisk, intersektionell analys bör sträva efter att skifta den konventionella

feminismens fokus från det normativa feministiska subjektet, det vill säga den vita medelklasskvinnan (Brah och Phoenix 2004:78). Redan under 1970-talet ställde marxistisk feminism sig emot den borgerliga feminismens systerskapstankar som inte tog klassamhället i beaktande (Lykke 2009:111). Också den samefeministiska rörelsen tog sedan sin begynnelse i början av seklet (Ledman 2012:82) ny sats under 1970-talet (a.a.:108). Ledman förklarar dock att intersektionalitetsbegreppet har sina rötter i kritiken mot vita feministers rasifierade eller privilegierade perspektiv, som felaktigt applicerats på icke-vita och/eller icke-västerländska kontexter (a.a.:32).

Intersektionalitetsteorin tog sig konkret i uttryck i den debatt som mörkhyade, amerikanska feminister förde. Det handlade här om missar gjorda på grund av en vit, västerländsk medelklassfeminism och andra diskurser som inte ser fenomen utifrån ett könsmaktperspektiv. Insikten om detta har t.ex. kommit från boken *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* av Hull, Scott och Smith från 1982 och Mohantys artikel *Under Western Eyes* från 1988, vilka kritiserar att det som egentligen är vit, västerländsk medelklassfeminism globaliseras och omtalas som något slags ”universellt systerskap” (Lykke 2009:109) – jag nämnde redan Mohantys artikel i delkapitel 1.3. År 1988 var ett viktigt årtal också inom samefeminismen, då kvinnoorganisationen *Sáráhkka* etablerades (Andrews, u.å.) – det går kort och gott att säga att mycket var i rörelse inom det icke-vita samhället under denna tid.

En av många kritiska hållningar som kategorin ”kvinnor” och drömmen om ett ”globalt systerskap” gett upphov till längsmed åren, framfördes på Womens Right's Convention i Ohio så tidigt som 1851 i ett tal av Sojourner Truth, till en början en mörkhyad slav och senare en kvinnorrättsaktivist som kämpade mot slaveriet under 1800-talet. Truth utmanade ”den ahistoriska och essentialistiska uppfattningen och konceptualiseringen av begreppet 'kvinnor'” som hegemonisk grupp, genom att fråga: ”Ain't I a Woman?” – Är inte jag en kvinna? Som mörkhyad slav var det ingen självklarhet att Truth kunde relatera till det kvinnorrättsaktivisterna jobbade för. Truth kritiserade könsproblematikerna i slavarnas patriarkala, sociala verklighet, och uppmärksammade det subjektiva lidande som slavarna tvingades utstå i händerna på sina slavägare eller andra vithyade, som vägrade erkänna sitt eget privilegium. Truth problematiserade också de ”sociopolitiska, ekonomiska och kulturella processer” som skapar annanskap, genom att påvisa hur konceptualiseringen av ”identiteten” är bunden till maktstrukturer. Truths tal symboliserar för eftervärlden ”det politiska subjektets historiska makt att utmana” normativt förtryck samt att skapa nya insikter; hon demonstrerade ett dekolonialiserat sinne genom hur hon rörde upp diskussionen om intersektionalitet (Brah och Phoenix 2004:76–77).

Att beakta multipla identitetskategorier som orsaksfaktorer bakom differentiering och

förtryck i t.ex. kvinnors liv, har ”avbrutit den inom feminismen homogena synen på kategorin ’kvinnor’”, vilken endast fokuserar på könsdifferentiering (Brah och Phoenix 2004:82). Enligt Mary Keller (2005:84) kunde analysen av t.ex. det dubbla förtryck som sker både på grund av ras och kön vara nyckeln till en mer omfattande religionsanalys, vilket är en viktig poäng också i förhållande till min avhandling.

Det finns dock en del paradoxer gällande intersektionalitetsteorin. T.ex. har konsensus om en begreppsdefinition av intersektionalitet och dess metodologi fortfarande inte uppnåtts, vilket satt käppar i hjulet för teorins framfart (Nash 2008:3–5). Att uppfatta mörkhyade kvinnor som intersektionalitetsteorins grundläggande och ”normativa” subjekt blir problematisk; det mörkhyade kvinnosubjektet har främst använts för att belysa tillkortakommanden då vita feminister och teoretiker sett till kön *eller* ras i stället för till bägge två i samspel – men en får heller inte glömma ytterligare identitetskategorier som t.ex. sexualitet, nationalitet, etnicitet, språk, religion och social klass, som likväl berörs av förtryck och differentiering (a.a.:8–9). Interna feministiska konflikter har gett upphov till olika förgreningar, och inte heller så kallad *black feminism*, intersektionalitetsteorins ”grundmodell” om en så vill, är en ”perfekt” eller homogen form av feminism, utan har likväl sina inre motsättningar (a.a.:8, 12).

Därutöver har betoningen av mörkhyade kvinnor som intersektionalitetsteorins ”normativa” subjekt fördunklat hur intersektionalitet gäller *alla* identiteter, inte endast de marginaliserade och icke-normativa identitetskategorierna. Identitetsformationer som helt eller delvis grundar sig på privilegium – t.ex. vita, västerländska medelklassmän eller vita kvinnor – har ofta glömts bort i diskussionen om intersektionella subjekt (Nash 2008:11–13). Intersektionerna berör dock också de privilegierade: de vita, manliga, heterosexuella, funktionsdugliga medelklassmännen på toppen av makthierarkin. Intersektionalitetsteorin tangerar med andra ord normativitet, samt de processer där normen osynliggörs medan det icke-normativa lyfts fram som avvikande; normer gör vissa identitetskategorier och kombinationer av identitetskategorier socialt accepterade i större utsträckning än andra (Sky 2007:42–44).

Intersektionalitet kan hjälpa forskare att förstå sig på identitetens komplexitet samt hur sociala normer och strukturer formar människors liv på olika sätt, genom makt, förtryck och privilegium (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:617). Att tillhöra vissa identitetskategorier kan skapa privilegier på viss nivå och förtryck på en annan nivå i ens liv – privilegier och förtryck kan sammanstråla i samma identitet (Brah och Phoenix 2004:80). Ta undertecknads identitet som exempel; som vit och västerländsk åtnjuter jag privilegier, och även om jag som kvinna i ett patriarkalt samhälle underordnas männen, är jag som vit kvinna mer privilegierad än icke-vita kvinnor. Att jag är vit akademiker förser mig likväl med orättvisa fördelar som icke-vita

akademiker inte åtnjuter. Sexualitet, socioekonomisk situation och funktionsduglighet och så vidare spelar på samma sätt in och väger upp ”summan” av ens identitet på olika sätt.

Genom intersektionalitet synliggörs också den maktdynamik som råder inte bara mellan olika grupper, utan också internt bland gruppens medlemmar (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:617). Även om jag etniskt är en finländare, uppvuxen och bosatt i Finland, är jag samtidigt svenskspråkig i ett land som visserligen är tvåspråkigt enligt lag, men där svenskan i praktiken inte innehar den status som den borde t.ex. hos myndigheterna. Det finska samhällsklimatet har, som jag uppfattar det, blivit alltmer diskriminerande gentemot svenskspråkiga på grund av nationalistiska strömningar, som har gynnat nationalistiska politiska partiers frammarsch. Språkfrågan har sedan länge sått split mellan finländare.

Inom det akademiska arbetet är en både influerad och begränsad av sin situation. Vilka kategorier en ser till beror till stor del på hur medveten en är; om en är medveten om genus och maktstrukturer kring kön kommer en att vilja se till denna kategori – om inte, är en kanske medveten om andra strukturer kring t.ex. ras, klass, religion, nationalitet, sexualitet eller ålder och lyfter fram någon av dem i stället. Detta leder till en diskussion om vilka kategorier som är viktiga i vart sammanhang och varför. I olika situationer blir vissa kategorier speciellt belysta; det är därför viktigt att problematisera vilka kategorier som borde användas. Som forskare borde en se till hur olika identitetskategorier blir relevanta i olika situationer, utan att fränse eller prioritera någon enskild kategori totalt.

Nina Yuval-Davis (2006:201), professor i genus-, sexualitets- och etnicitetsstudier, diskuterar frågan om vilka identitetskategorier, eller ”sociala divisioner” som hon kallar dem, som borde finnas bland ens preferenser. Yuval-Davis (a.a.:202) hänvisar till Helma Lutz, som listat 14 intersektionella kategorier – även om listan givetvis kunde vara längre: ”genus; sexualitet; ’ras’/etnicitet; nation/stat; social klass; kultur; funktionsduglighet; ålder; bosättning/ursprung; förmögenhet; Nord–Syd; religion; skede i den sociala utvecklingen”. Den triad av identitetskategorier som oftast är representerade inom intersektionell forskning är dock kön, ras och social klass. Också jag själv upplever att nämna tre kategorier ofta betonas framom andra i mitt material.

Hur kan en gå vidare med detta delkapitels insikter? Sky (2007:26–27) föreslår två intersektionella strategier: (1) ”Att verkligen lyssna där materialet, historien själv, faktiskt talar” genom att se till sådana källor som förkastats på grund av diverse normer – här blir det viktigt att öppna upp för en större mängd material samt att anta ett icke-normativt perspektiv i sina frågeställningar, samtidigt som en är medveten om mångfalden som existerar och de normer som ändå styr människors liv. (2) När icke-normativt källmaterial inte finns till hands, vilket tyvärr ofta är fallet, bör en ”läsa texterna inte bara med den textproducerande eliten, utan också mot den”

– denna lässtrategi kallas postmodern, kritisk läsning och innefattar att lusläsa texterna ”mothårs” på jakt efter olika uttryck av makt. Vad lämnas osagt och vad omnämns med nöd och näppe? Vilka röster hörs inte?

Jag har själv velat lyfta fram icke-vita teoretikers och forskares källor i så stor utsträckning som möjligt, samt lägga tonvikt på samiska forskare i den del av mitt material som direkt berör samerna. Eftersom det rätt så långt varit samer som beskrivit sin förtryckta situation (Andrews, u.å.), samt icke-vita som teoretiserat kring t.ex. intersektionalitet (Ledman 2012:32), råder det ingen större brist på icke-vita perspektiv och material; de utmaningar denna agenda orsakar är dock att jag aktivt bör vara medveten om mitt val av material, min egen situering och mina egna perspektiv.

2.2 Dekolonialisering

I de folkrättsliga definitionerna som gjorts av urfolk framgår deras förhållande till kolonialistiska erövringar och kvarlevande kolonialistiska strukturer. Varje urfolks unika historia, sociokultur och ekonomiska förhållanden gör det utmanande, om inte omöjligt, att finna en enda världsomspännande definition av begreppet urfolk. Flera urfolksrepresentanter motsätter sig strävan till att finna en enda definition, medan andra frikostigt använder sig av något av de bud som cirkulerar, när de önskar föra fram ärenden inom urfolksrätt. Den internationella arbetsorganisationen ILOs definition ur Konvention 169, ”allmänavtal om självständiga staters ursprungs- och stamfolk”, är utbredd och välanvänd i urfolkssammanhang (Kuokkanen 2007b:142–143):

I ILO-avtalets första artikel 'definieras det folk som urfolk vilken härstammar från mark eller område och bebott det under erövring, nybygge (kolonialisering) eller då de nuvarande gränserna drogs'; detta med förutsättningen att 'folket har bevarat åtminstone en del av sina egna samhällliga, ekonomiska, kulturella och politiska institutioner' (Kuokkanen 2007b:143).

ILO-konvention 169 hävdar att ett urfolk är ett ”stamfolk inom självständiga stater, vars sociala, kulturella och ekonomiska omständigheter skiljer dem från andra sektioner inom det nationella samfundet, samt vars status regleras helt eller delvis av deras egna sedvanor och traditioner” (Bastien m.fl. 2003:25). ILO 169 är i dagsläge det starkaste rättsliga skyddet för samerna, liksom för alla urfolk världen över, t.ex. artikel åtta berättigar dem bland annat till att ”kontrollera sin egen ekonomiska, sociala och kulturella utveckling i så lång utsträckning som möjligt” (a.a.:26).

Ofta är den kollektivistiska synen på urfolksidentiteten en gemensam utgångspunkt i

definitionen av urfolklighet. Denna kollektiva identitet anses härstamma från en specifik lokalkultur. ”Genom att medvetet använda begreppet 'folk' betonas att det inte är frågan om vilken som helst minoritet på statens område, utan om ett *fristående folk*, som har en egen, särskild identitet, kultur, ett särskilt samfund och egna traditioner”, förklarar Kuokkanen. Ofta används nämligen termerna ”minoritet” och ”(ur)folk” som varandras ekvivalenter, även om de inte är synonyma; speciellt då vi talar om urfolk, är den historiska kopplingen till nationalstatens territorium av annan rättslig kaliber. ”Urfolkens rättigheter skiljer sig med andra ord från mänskliga rättigheter och minoritetsrättigheter specifikt på grund av sin kollektivistiska natur”, konstaterar Kuokkanen. Även om samerna enligt finsk, svensk och norsk lag erkänts som urfolk, behandlas de i praktiken ofta enligt minoritetsrätten, vilket givetvis är felaktigt (Kuokkanen 2007b:143).

2.2.1 Kolonialism och imperialism

Kort och koncist är kolonialismen en idélära och ett handlingsmönster, som föddes under den europeiska renässansen och eskalerade i den europeiska imperialismens guldålder under 1800-talet. Beroende på lokala omständigheter har imperialismen tagit till olika kolonialistiska metoder. Frånsett detta är imperialismens och kolonialismens följder ofta likartade: ”assimilationspolitik, rasism, diskriminering, samt utplånandet av de kolonialiserande folkens egen världsbild och värderingssystem”. Oavsett kontext, bygger kolonialismen nämligen på tanken om vit, europeisk överhöghet, och att denna överhöghet har rätt att underkuva icke-europeiska och icke-västerländska folk och kulturer. Enligt idéläran är det till och med *eftersträvansvärt* att erövra främmande landområden, utnyttja dess resurser och skapa en nybyggarkultur där (Kuokkanen 2004:143–144).

Enligt nybyggarkolonialismens logik ses land som en tillgång att utforska och därigenom använda för nybygget eller i diverse utvecklingsprojekt av kolonialmakterna. För urfolket medför [denna logik] upplösningen av [folkets] relation till landet och, slutligen, underminerandet av deras fortsatta sociala och kulturella existens (Andersen m.fl. 2015:242).

Edward W. Said skiljer i sitt verk *Culture and Imperialism* från 1993 på imperialism och kolonialism. Imperialismen omfattar maktinnehavarnas idévärldar och läror, vilka fungerar som stödpelare för kolonialismen, som i sin tur omfattar invaderandet och ockuperandet av samt nybygget på andra länders eller folks områden (Kuokkanen 2004:143).

Ledman hävdar den postkoloniala teorins relevans också i Norden; hennes grundantagande är *de facto* att nordbor – i hennes fall svenskar – styrs av koloniala diskurser (Ledman 2012:29).

Kolonialismen tar sig i uttryck bland annat i normativ och osynliggjord vithet, som jag diskuterade i föregående kapitel. Ahmed menar att det är svårt för den vita majoritetsbefolkningen, kategorin ”vi” i Norden, att se sanningen om sitt ”postkoloniala och imperialistiska arv” i vitögat (Dahl 2014:93).

Vetenskapliga analyser av kolonialismen i en nordisk-samisk kontext är en bristvara, på samma sätt som diskussioner eller problematiseringar av nordisk kolonialism generellt. Ledman tänker sig att det handlar om att de nordiska länderna inte hade någon framstående roll som kolonisatörer på internationellt plan. ”Själva definitionen av svenskhet bygger på tankar kring rättvisa, frihet och mänsklighet, vilket gör det svårt att acceptera skildringar av ett kolonialt förflutet och en historia av förtryck, och kolonialismen har istället definierats som något som skett utanför Sveriges gränser”, förklarar Ledman. Samtidigt förändrar detta inte det faktum att också Sverige – liksom de övriga nordiska länderna – influerats av västerländsk, europeisk identitetskonstruktion som bygger på koloniala och imperialistiska strukturer (Ledman 2012:29). Att ras som kategori och kolonialism som arv är så frånvarande diskurser i Norden får grava konsekvenser för samerna, som utsatts och utsätts för kolonialt förtryck och förtjänar upprättelse.

Också inom genusvetenskaplig postkolonial forskning har kritik riktats mot ovan nämnda problematik. Begreppet ”nordisk exceptionalism” myntades av Loftsdóttir och Jensen med avsikt att lyfta fram de nordiska ländernas problematiska vana att positionera sig utanför kolonialismen, samt att se utvecklingen av sin nordiska identitet som fristående och frånkopplad från både den europeiska identitetsutvecklingen och samtida globaliseringsprocesser (Andersen m.fl. 2015:240). T.ex. vithetsforskaren Ylva Habel diskuterar om svensk exceptionalism som tar sig i uttryck i ogiltigförklarandet av några som helst kolonialistiska eller rasistiska interna eller externa relationer samt hyllandet av ”en lång historia av solidaritet” (Dahl 2014:87). Även om den exceptionalistiska trenden var påtaglig redan i början av 1900-talet, var det framför allt i efterdyningarna av andra världskriget som oskyldighetspåståendena i förhållande till kolonialismen etablerades som en del av den nordiska identiteten. Genom en slags kollektiv förträngning av de gångna århundradenas kolonialism, associerades frågor om ras och rasism till nationalsocialismen och dess säte i Tyskland, som om det varit ett särfall av grymhet i Europas historia – i stället för att de europeiska staterna skulle ha erkänt att rangordnande efter ras *de facto* varit ett inneboende karaktärsdrag hos den europeiska världsmakten och Europa som konstitution sedan århundraden tillbaka, allt sedan Upplýsningen (Andersen m.fl. 2015:240).

Åsa Össbo, historiker, har skrivit om den så kallade ”Blue Water Thesis” i förhållande till Sveriges roll i kolonialismen. Tesen handlar om den vedertagna nordiska uppfattningen om ”att kolonialism endast kan äga rum bortom haven . . . kolonialiseringen inom samiska områden, som

konstruerats som obebodda periferier i utkanten av den svenska staten, har därmed osynliggjorts” konstaterar Össbo (Andersen m.fl. 2015:241).

Keskinen m.fl. har i sin tur utarbetat begreppet ”medbrottslighet” (eng. *complicity*), för att förklara och förtydliga de nordiska nationalstaternas roll i kolonialismen. Fennoskandia må spela en perifer roll i kolonialismen på världsnivå (eventuellt frånsatt Danmark), i jämförelse med de europeiska kolonialmakterna, men gjorde sig inte mindre skyldiga till koloniala företag bland annat genom att delta i nybyggarkolonierna eller missionen i de europeiska kolonialmakternas namn. ”Medbrottslighet hänvisar emellertid också till det faktum att de nordiska länderna 'generellt deltog i produktionen av Europa som det globala centret och drog nytta av denna erfarenhet”, skriver Andersen m.fl. (2015:240).

Om en tar till termer som *rum* och *rumslighet*, förefaller Nordens kolonialistiska rumslighet lokalisera sig annorlunda än resten av Europa, medbrottsligheten till trots. ”Positioneringen och historien hos ursprungsfolken – samerna och inuiterna – i de nordiska länderna påminner oss om att medbrottslighet kanske inte är en avbildning av nordisk kolonialism som inkluderar alla”, påpekar Andersen m.fl. Nordiska urfolk har, liksom urfolk globalt sett, fallit offer för ”mycket direkta kolonialisering- och exploateringsprocesser under historiens gång, i form av stölden på deras land och naturresurser samt assimilations- och separationspolitik som bygger på rasifierade diskurser”, förklarar Andersen m.fl. (2015:241). De nordiska nationalstaterna har dock både deltagit i de europeiska stormakternas kolonialism och intern fungerat som kolonisatörer av sitt eget urfolk.

Kolonialismens tid är ingalunda över. Än i dag lever samerna i efterdyningarna av hur kolonialismen fördärvat deras traditionella och lokala näringar. Exploateringen av Sápmi genom gruvdrift, ”skogsbruk, hydroelektriska kraftverk och turism” är olika former av modern kolonialism (Bastien m.fl. 2003:27). Kolonialismen är likväl livskraftig i form av nationalstaternas förpassande av samerna från sitt traditionella territorium ”samt statliga interventioner som regleringar kring [renskötsel] och språkpolitik, vilka begränsar samisk social praxis” – för att inte tala om ”det koloniala arvet av ekonomiskt avbemyndigande och sociala tragedier” (Andersen m.fl. 2015:241). Kuokkanen anser att:

. . . det [finns] litet erkännande av att även om det finns kritiska skillnader mellan de nordiska staterna och koloniala nybyggarstater, bygger de nordiska staterna mycket väl på exploateringen av Sápmi och vräkande [av samer] från deras traditionella territorium. Och liksom i de koloniala nybyggarstaterna, kommer mycket av de nordiska staternas rikedomar från det samiska territoriet. Kolonialismen är en existerande struktur i [det nordiska] samhället, och inte en förgången händelse (Knoblock 2015:279).

Det är med andra ord oundgängligt för Sápmis överlevnad att förkovra sig i och råda bot på den kolonialism som varit samt hur den fortlever i det samiska samhället (Kuokkanen 2007a:72). Om en endast ser till samernas materiella levnadsstandard i samtid, kunde en förvilla sig att tro att samerna undkommit kolonialismen (Bastien m.fl. 2003:28).

Generellt taget lider samerna inte av sociala problem, som fattigdom, arbetslöshet, hemlöshet eller brist på hälso- och socialservice – inte på nära håll så mycket som många andra av världens urfolk i den så kallade första världens länder som Kanada, Förenta staterna och Australien. Åtminstone delvis är orsaken bakom detta den efterkrigstida integreringen av samerna i den nordiska välfärdsstaten (Kuokkanen 2007b:147).

Ur denna synpunkt har kolonialismen fullbordat sitt syfte, ”genom att ideologiskt förkläda sitt våld” (Bastien m.fl. 2003:28). Det är nämligen på grund av kolonialismen som samernas moderna vardag knappt går att skilja från majoritetsinvånarnas. Trots det är analyser av t.ex. kolonialismens inverkan på och följder för det samiska samhället få (Kuokkanen 2007a:84).

Den kanadensiska statsvetaren Peter Jull har påpekat, att trots att samerna materiellt har det väl ställt i jämförelse med världens andra urfolk – samerna är högutbildade, arbetsförmögna och politiskt engagerade på en nivå som få urfolk uppnår – har samerna folkrättsligt hamnat på efterkälken. Samernas ”egna kulturella och politiska målsättningsprogram” har inte realiserats till den grad som t.ex. hos Kanadas urfolk. Peter Jull menar, att en av orsakerna står att finna i samernas blåögda tilltro till majoritetssamhället och dess myndigheter. Då Kanadas urfolk gått in för att bygga sina egna regeringssystem från gräsrotsnivå, har samerna förlikat sig med majoritetssamhällets regeringsformer. Samerna har helt enkelt valt en annan strategi i hopp om att deras röster ska få bli hörda. ”Vid sidan om symboliskt erkännande har den samiska kulturella och politiska rörelsen med andra ord uppnått minimalt litet, vilket av någon orsak verkar räcka för en stor del av samerna” – de kanadensiska urfolken däremot kräver långt mer än symboliska gester från myndigheternas sida (Kuokkanen 2004:153).

Psykiatern och filosofen Franz Fanons analytiska modell som beaktar de psykosociala följder kolonialismen får, var banbrytande inom den postkoloniala forskningen. ”Hans modell för fram t.ex. hur de [assimilerade] invånarna eller medborgarandelen är redo att gömma sig bakom kulturens och privilegiernas 'vita mask'”, skriver Kuokkanen. Fanon talar om ”sinnets kolonialisering”, ett omdebatterat koncept bland postkoloniala teoretiker; konceptet innebär förintelsen av lokalinvånarnas egen livsåskådning samt tvånget att anamma eurocentrerade, västerniserade värderingar och världssyner. Sinnets kolonialisering ger sig till känna främst genom hur den samiska politiska kulturen och de politiska institutionerna formats av kolonialistiska

tankevärldar (Kuokkanen 2007b:150).

Kuokkanen tar till begreppet ”hegemoni” för att tydliggöra samernas samhällssituation. Hegemonibegreppet innebär de handlingsmönster och maktens verktyg som nationalstaterna – allt från myndigheterna till den enskilda invånaren – tar till, för att intala samhällsinvånarna att maktinnehavarnas avsikter och strävan gagnar var och en. ”Dylik makt grundar inte sig på maktutövning utan på subtila ekonomiska strukturers, utbildningssystemets och informationsmediers kontroll”, skriver Kuokkanen. De grupper som är av lägre rang i samhället anammar maktinnehavarnas riktlinjer som om de vore naturliga, och rekonstruerar omedvetet ”majoritetssamhällets begreppsliga och institutionella strukturer”. Med andra ord har också samerna internaliserat majoritetssamhällets konventionella diskurser och värderingar till den grad att de själva ser sin egen samiskhet och samiska kultur genom kolonialiserande glasögon (Kuokkanen 2007b:149): ”Den hegemoniska kontrollen har också för sin del hjälpt att skapa sådana omständigheter i vilka pressen till anpassning och konformitet är stor”, förklarar hon (a.a.:150).

En motsvarighet till hegemonibegreppet går att finna i *worlding*-begreppet som myntats Gayatri Chakravorty Spivak. Begreppet omfattar processen ”där den kolonialistiska diskursen 'ingraveras' i det kolonialiserade rummet”. Spivak exemplifierar *worlding*-processen med t.ex. ”kartläggande”, det vill säga då kolonialmakten omdöper det koloniala territoriet på ett sätt som skyler dess lokalhistoria och -kultur. Också i Sápmi har samiska Ortsnamn omdöpts och platsens kulturhistoria därmed skylts över. Men även mer subtila former av *worlding* brukas, t.ex. att enkom garantera majoritetsinvånarnas representation (Kuokkanen 2007b:151).

Spivak påvisar att denna [representation] i många fall tvingat lokalinvånarna att syna och tolka den för dem sedan tidigare bekanta kulturella, sociala, historiska och fysiska omgivningen ur storsamhällets representanters ögon och . . . värderingsvärld. På detta sätt deltar lokalinvånarna själva i förstärkandet av storsamhällets kontroll (ibid.).

2.2.2 Olika typer av kolonialt våld

Efter andra världskrigets slut uttalade sig FNs Generalförsamling 1946 om folkmord, då de definierade begreppet som frångående av en hel folkgrupps rätt till existens. Chrisjohn, Young och Maraums begrepp ”ordinärt folkmord” (eng. *ordinary genocide*) passar dock bättre in på bland annat samernas situation (Bastien m.fl. 2003:26) – ett annat begrepp användbart begrepp är ”kulturellt folkmord” (Lewis 2015:132). Det folkmord som samerna utsatts för hade aldrig som agenda att förinta hela det samiska folket, utan handlade i stort om assimilering: ”. . . meningen med våldet . . . är att förstöra en markerad kategori (en nation, stam, religiös sekt) som livskraftigt

samfund'." (Bastien m.fl. 2003:26). Sápmi har under kolonialismens tidevarv uppspjälkats mellan fyra nationalstater, som alla utsatt samerna för kolonialt förtryck (Kuokkanen 2007a:72) som "assimilationspolitik, rasism, marginalisering och radering av [samiska] epistemiska grunder och värderingssystem" (a.a.:84) samt övergivandet av samiska landområden (a.a.:72).

Utöver det direkta våldet som samerna utsatts för, finns det även indirekta våldsformer som används mot samerna på mer subtil nivå än i dag: *kulturellt våld* (rasism), *strukturellt våld* (påtvungade strukturer, statlig politik och myndigheternas agerande), *epistemologiskt våld* (kolonial och imperialistisk praxis som skapar och forcerar koloniala normer) samt *psykospirituellt våld* (förtryckandet av folkets världssyn). De indirekta våldsformerna tar sig i uttryck t.ex. genom ogiltigförklarandet av urfolkets traditionella, ekonomiska, politiska, juridiska (ofta "muntlig lag och historiska rättigheter") och religiösa system liksom ersättandet av dessa med majoritetssamhällets motsvarigheter. På socialt plan ogiltigförklaras urfolkets kulturella övergångsriter, på intellektuellt plan urfolkets språk och världsbild, samt på spirituellt plan religiösa ceremonier och kunskaperna kring dessa. På psykologiskt plan orsakar både det direkta och indirekta koloniala våldet bland annat posttraumatiskt stressyndrom hos urfolket (Bastien m.fl. 2003:26–27). De posttraumatiska stressyndromen tar sig i uttryck bland annat i höga siffror i statistiken över självmord, sexuella övergrepp och familjevåld; urfolkets illamående blir tydlig genom dylik statistik (a.a.:30).

Det epistemologiska våldet är kolonialismens främsta verktyg i osynliggörandet av sin agenda, menar Bastien m.fl. (2003:28):

'Spivaks (1990) koncept om epistemologiskt våld erbjuder antagligen det bästa verktyget för att förstå denna situation. Samisk *episteme*, deras kunskapssystem, har ersatts av kolonialt skandinaviskt och andra europeiska system till den utsträckning att det skapat samiska subjekt med utländska världssyner. En samisk person må tala samiskt språk flytande, men använder det för att uttrycka den dominerande kulturens världssyn. Det samiska språkets överlevnad sammanfaller inte med den samiska urfolkliga världssynens överlevnad' (ibid.).

Samtidigt är de samiska språkens utrotningshotade ställning ett akut problem inom Sápmi (Knoblock 2015:278).

Skönjandet av urfolk som "nobla vildar" eller som ett utdöende folkslag var tankar som cirkulerade under början av 1900-talet, och är exempel på socialvetenskapligt epistemologiskt våld (Bastien m.fl. 2003:25). Nomad- och internatskolorna, som under 1800–1900-talet förtryckte samiskheten med allt vad det innebär, är dock ett av den nordiska kolonialismens resultatrikaste maktmedel. Samebarnen avskildes från sin uppväxtmiljö i månader och tvingades in i majoritetssamhällets kulturella värderingar och språkvärld (Kuokkanen 2007b:151). Samiska

traditionella utbildningssystem snärjdes till under början av 1900-talet genom tvånget att delta i internatskolornas undervisning (Bastien m.fl. 2003:27).

I modern tid har samerna återtagit en del av kontrollen över utbildningssystemet via olika samiska råd och styrelser, grundandet av det samiska universitetet för lärarutbildning samt genom att kunna erbjuda språklektioner i samiska i ett flertal skolor i Sameland (Bastien m.fl. 2003:27). Trots detta är den samiska representationen samt kunskapen om samisk historia, leverne, samiska seder, bruk och samhällsstrukturer i läroböckerna och läroplanen ytterst bristfällig. Skolbarnen får i stället ta del av ”stereotypa etnografiska presentationer i dåtidsform”. Avsaknaden av samisk representation inom t.ex. läroböcker – men också på andra områden, som i politik och media – skapar en ond cirkel, där samebarnens identitet liksom samisk kultur över lag försvagas. Samebarnen har inga samiska modeller att spegla sig i, vilket är skadligt för deras självbild. Okunskapen om samerna är givetvis även skadlig på ett bredare plan; samiska ärenden riskerar att inte behandlas pragmatiskt och riktigt (Kuokkanen 2007b:152).

”I Finland har samernas ställning i utbildningssystemet och deras osynlighet i läroplanen och läroböckerna inte diskuterats nästan alls”, menar Kuokkanen. Det finska utbildningssystemet har sin beskärda del i undanröjandet ”av samernas egna kunskapsformer, värderingsvärld, historia och världsbild” (Kuokkanen 2007b:151). I sin artikel *Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä* diskuterar Kuokkanen inte bara urfolks – i detta fall samers – förhållanden ur en postkolonial infallsvinkel, utan bryter också ner följande vedertagna uppfattningar om Finland: (1) att finländare lever i ett välfärdssamhälle, och (2) att finländsk utbildning är av världsklass. ”Bägge övertygelser representerar strävan till att integrera samerna i nationalstats-samhället, och ingendera uppfattnings problematiska följder har hittills begrundats i forskning eller bland samer”, anser Kuokkanen (a.a.:142).

Den bristande förståelsen hos finska myndigheterna för samer som del av ett kollektiv – som ett eget folk – i stället för som enskilda individer, både vad gäller nationell politik och diskurs, får problematiska följder (Kuokkanen 2007b:142). Det som gör situationen svår i samernas fall är att välfärdsstatsideologin motarbetar samernas rättigheter: ”Den nordiska välfärdsstatssystemet grundar sig å ena sidan på jämställdhetens och sociala konformitetens principer, å andra sidan på individualism och fullständighet. Dessa principer står ofta i konflikt med rättsbegrepp”, hävdar Kuokkanen. För den nordiska välfärdsstaten är koncept som ”individualism och social jämställdhet” oundgängliga byggstenar i det ideala samhällets grundval. Samtidigt förbises samernas unika situation som urfolk genom dylika koncept; utöver de rättigheter som tillfaller individen i välfärdssamhället krävs kollektiva rättigheter specifikt för samerna för att erkänna deras urfolksstatus. ”Detta faktum har fallit i skugga i den offentliga debatten, vilket kan vara delorsak till att samernas självstyre varit

svårt att förverkliga”, förklarar Kuokkanen (a.a.:148).

Samiska politiska framsteg har skett på den samiska epistemologins bekostnad. Trots att det t.ex. går att tala om ett samiskt parlament, samiskt välfärdssystem och samisk utbildning, vilar inget av dessa på en samisk grundval, utan bygger på majoritetssamhällets system (Bastien m.fl. 2003:28). Samerna i Finland, Sverige och Norge väljer ut representanter för Sámediggi, samiska parlamentet, som har rådgivande makt i relation till staternas regeringar (Lehtola 2004:10). I stället för att t.ex. samiska politiska och representativa institutioner som Sametinget eller Siidasystemet skulle bygga på urfolkliga modeller, värderingar och utgångspunkter, följer de nu nordiska regeringsmodeller, system och ideologier, som om dessa självklart vore de mest praktiska och gynnsamma för samerna. I verkligheten behöver det inte alls vara så – snarare tvärtom, menar Kuokkanen (2007a:78; 2007b:150–151).

Urfolkspolitiken har makten att synliggöra urfolket, samt att pressa statens politik – dock endast inom ramarna för en kolonial diskurs och koloniala strukturer; för att skapa ett diskursivt utrymme måste urfolket bli del av det system som diskurserna ingår i, vilket i praktiken innebär en omformulering av identiteten och världssynen enligt majoritetssamhällets ramverk och normer. Ta till exempel den västerländska tanken om ”rätten till land”, en diskurs som ständigt är på tapeten när samerna diskuteras i majoritetsmedier, respektive den samiska tanken om att ”ingen *kan* äga land” – det handlar om olika tankesätt ur olika kulturella världar som inte är förenliga utan att bygga bryggor av förståelse. På samma vis som hos flera andra urfolk (Ledman 2012:40), hade samerna ursprungligen inte hade något landegendomskoncept (Kyrölä 2017).

Inte bara är de samiska politiska institutionerna begränsade av majoritetssamhället när det kommer till beslutsfattande makt, då majoritetssamhället fortfarande kontrollerar samisk självbestämmanderätt; också de beslut som de samiska politiska institutionerna *gör* är informerade av det samma patriarkala system som styr nationalstaternas politik (Kuokkanen 2007a:78). Samernas rättigheter negligeras och kränks på grund av denna kollektiva ovetskap om och likgiltighet mot kolonial historia, och upprätthåller således nuvarande koloniala makthierarkier det i nordiska samhället. Kuokkanen (2007b:152) konstaterar att: ”I Finland bestämmer finländska . . . [myndigheterna] om samiska ärenden. Om en tar i beaktande hur litet myndigheterna generellt taget vet om samerna, finns det orsak att anta, att deras beslut grundar sig på ytterst bristfällig och ofta förvrängd information”.

Problemen sprider sig som ringar på vattenytan; då majoritetssamhällets kunskaper om samerna är så bristfälliga, är det lätt att korruptera och manipulera beslutsfattandet kring samernas ärenden för maktinnehavarnas vinning, i enighet med hegemonibegreppet eller worlding-processen som jag nämnde tidigare (Kuokkanen 2007b:152). ”Ärenden såsom hälsa, socialvård, utbildning

och andra ärenden gällande det interna samiska samhället negligeras ofta”, hävdar Kuokkanen (2007a:78). Samernas händer är i situationen bundna: ”Om samerna inte förstås som urfolk, och om deras nuvarande situation inte granskas i ljuset av den kolonialistiska historien, kommer de inte heller i den offentliga debatten eller i storsamhällets vetenskap anses vara ett säreget folk med egna rättigheter” (Kuokkanen 2007b:152). Mot denna bakgrund ser jag min avhandling som ett politiskt projekt, där jag i den akademiska kontexten vill synliggöra samiska perspektiv och den kolonialism som samerna fallit och faller offer för.

Enligt Ledman är själva ”urfolksstatuset” en kolonial konstruktion och positionering, som betonar det marginaliserade och avvikande vilket i sin tur formar urfolksrepresentanternas möjligheter. Inom politiken måste urfolkets behov av autonomi och eget status nämligen ofta motiveras genom särskiljandet av en gruppidentitet med eget språk, egen religion och kultur – här kommer den strategiska essentialismen in. Strategisk essentialism handlar om att utnyttja sin situation – t.ex. sin etnicitet – för politiska och sociala syften, som synliggörande eller för att erhålla utrymme. Med strategisk essentialism följer enligt den postkoloniala teoretikern Trin T. Minh-ha dock faran att ”cementera koloniala attityder och reproducera bilden av 'den Andra' . . . [samt] konstruera skillnader som inte finns, eller bidrar till att heterogena grupper uppfattas som homogena”. Enligt historikern Patrik Lantto har den strategiska essentialismens konsekvenser för samerna bland annat varit marginaliserande och stereotypifierande genom en felaktig uppfattning om att alla samer är renskötare (Ledman 2012:39–42).

2.2.3 Postkolonialism och dekolonialisering

Dekolonialisering och postkolonialism är termer som strålar in i varandra. Filosofie doktor May-Britt Öhman hävdar att dekolonialiseringen ursprungligen uppfattats handla om ”en formell process för överlämnande och övertagande av den institutionella makt[en] [över] ett koloniserat område”. Men i kontexten som samerna lever i – i Sápmi, samernas traditionella hemvist, samlever *både* majoritetsbefolkningen som koloniserare och samerna som kolonialiserat urfolk – måste dekolonialisering omfatta mer än så, resonerar Öhman. ”Det handlar då om en långvarig process där både koloniserad och koloniserare behöver förstå den historiska kontexten och vilken betydelse den har i nutiden, för relationer, identiteter, känslor”, skriver hon (Öhman 2012). Kuokkanen (2007a:73) definierar i sin tur postkolonialism som ”den kritiska analysen och dekonstruktionen av koloniala diskurser, praktiker och maktrelationer”, som enligt henne påvisar att kolonialismen består intill denna dag.

Jag använder både begreppet dekolonialisering och postkolonialism, och med dem åsyftar

jag till samma sak eftersom bägge termer används i mitt material, ibland även synonymt. En kunde tänka sig att begreppet postkolonialism uttrycker en teori, och att dekolonialiseringen i så fall innebär hur en praktiskt brukar denna teori. Termerna befinner sig dock i gränslandet mellan teori och metod, och det verkar inte finnas någon entydig konsensus åt varken det ena eller andra hållet.

Begreppet postkolonialism har mött motstånd bland urfolksteoretiker på grund av dess konnotationer till en tid *efter* kolonialismen, trots att kolonialismen tvärtom är allttjämt närvarande bland urfolken, t.ex. i konflikter mellan urfolket och nationalstaten om exploaterandet av naturresurser på urfolkens traditionella territorium som är av kulturell betydelse för urfolken. Bland annat av dessa orsaker tar många urfolksteoretiker avstånd från begreppet postkolonialism till fördel för begrepp som dekolonialisering, dekonstruktion etc. (Kuokkanen 2007b:144). Både Kuokkanen och Ledman (2012:30–31) sluter sig till en syn på postkolonialism inte som ett begrepp som påpekar en linjär utveckling från kolonialism till postkolonialism, utan som en påminnelse om att den koloniala tiden inte är förbi; kolonialismen har normaliserats och osynliggjorts och kan därför fortgå i samhället. För Ledman representerar begreppet postkolonialt ett försök att nå bortom koloniala identiteter och gränsdragningar, vilket även är utgångspunkten i min avhandling.

Sameteoretikern Veli-Pekka Lehtola anser att dekolonialiseringen bör ”behandla de subtila former genom vilka kolonial makt har opererat på många olika nivåer” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2006:617). Dekolonialisering handlar om att blotta, genomskåda och bryta ner kolonialistisk makt i dess olika förklädnader, bland annat inom sociokulturella strukturer och institutioner. Den kolonialistiska maktens verktyg som används kan t.ex. vara ekonomisk kontroll och det tvång som ställs på urfolket att internalisera majoritetssamhällets eller kolonisatörernas världsbild, kulturella modeller och regeringsformer. Framför allt utbildningsväsendet och kunskapsproduktionen har gjort sig skyldiga till eurocentrism och kolonialism, och behöver härav omorganiseras (Kuokkanen 2007b:146). Att kritiskt granska myndigheternas handlande ur ett dekolonialiserande perspektiv i en strävan efter att förändra situationen till det bättre för samerna är härmed önskvärt, inte bara i förhållande till utbildningen utan likväl majoritetssamhällets exploatering av Sápmis naturresurser (Öhman 2012). I kapitel tre om samernas historiska bakgrund vill jag därmed syna myndigheternas handlingar och bestämmelser genom kritiska, dekolonialiserande glasögon.

Postkolonialismen handlar också om att genomskåda kolonialistiska världsåskådningar och socialt konstruerade kategorier samt vad de innebär; postkolonialismen ”synliggör den process i vilka koncept som etnicitet, ras och kultur”, samt annanskap i förhållande till dem, myntas och etableras. Vilken specifik mening tillskriver folk vissa binära motsatspar, som överordnad och underställd, europeisk och icke-europeisk, vit och icke-vit eller färgad, asiatisk, mellanösterländskt,

västerländskt eller afrikanskt? Men postkolonial teori handlar inte bara om att synliggöra, utan om att förstå något i sin kontext, ur ett historiskt och socialkonstruktivistiskt perspektiv. Postkoloniala teorier utmanar den dominerande, hegemoniska förståelsen och diskursen; marginaliserade identiteter lyfts fram och får tala, vilket skapar en annorlunda diskurs (Khan m.fl. 2007:230–231).

Postkolonialismens uppgift är att uppnå samhällelig jämställdhet genom att motverka rasism och kulturism (kulturrasism) inom områden som utbildning, juridik, politik och arbetsmarknad. Sedan 1970-talet har urfolk världen över upplevt ett etnopolitiskt uppvaknande, börjat kämpa för sin självbestämmanderätt och rätten till sin traditionella tro, samt etablerat urfolkliga institutioner. Kuokkanen menar att forskare av vägande skäl bör se till de urfolksdiskurser och -rörelser som i tiderna befrämjat postkolonialismens framfart (Kuokkanen 2007b:145):

Om postkolonialismen kan sägas ha rötter i 1960-talets folkrättsrörelser och anti-rasistiska rörelser samt i den så kallade Tredje världens självständighetssträvanden, härrör sig de politiska och vetenskapliga diskurser som fötts bland urfolken ur ett behov av att få nationsstaternas regeringar att erkänna de kollektiva rättigheter som urfolken [åtnjutit] innan kolonialiseringen (ibid.).

Tack vare postkolonial teori genomgår urfolksforskningen ett paradigmskifte: ”Framför allt kritiken mot kolonialismen, analysen av samhälleliga maktförhållanden samt raserandet och övergivandet av eurocentriska antaganden och synsätt förklädda som universalism, har befrämjat urfolksdiskursens utformning och igenkänning”, skriver Kuokkanen. Medvetandegörandet av forskningens västerniserade och eurocentriska utgångsläge har banat väg för urfolksteori och urfolkens röster inom politiken, konsten och akademien (Kuokkanen 2007b:144).

Postkolonialismen omfattar också en kritisk granskning av akademien. Said, pionjär inom postkolonialistisk forskning, diskuterar den postkoloniala infallsvinkeln som en kritik mot västerländsk, klassisk vetenskap. Att koloniala strukturer fortfarande genomsyrar de nordiska samhällena gör att en kan ifrågasätta hur nordiska vetenskapare klarar av att positionera sig utanför strukturerna (Ledman 2012:30). Dekolonialiseringen har bemötts både av motstånd och förnekelse, även inom akademien; t.ex. har historikern Jouko Vahtola förnekat kolonialismen i Sápmi:

T.ex. kritiserar . . . Vahtola inte bara prat om Lappland som koloni och föremål för imperialism, utan konstaterar att: 'Det, att syd skulle erövra nord, är det inget fel på, om det inte heller ansågs vara det under tiden för händelserna' . . . 'Samerna skulle inte på 1600-talet ha kunnat förbli ett åtskilt sametrummornas, jaktkulturens och bondlurkens [heinäkenkän] land, som det nu är lätt att idealisera och romantisera', skriver Vahtola i sitt verk *Lapin valtaus historiallisessa katsannossa* från 1991 (Kuokkanen 2007b:146).

Vahtolas problematiska, kolonialistiska påstående hävdar att samerna *behövde* kolonialismen för att kunna utvecklas in i moderniteten. Kuokkanen skriver: ”[K]ritiserandet av och motståndet mot kolonialistisk analys [kan] hejda viktiga forskningsområden vid sina primfaktorer”. Samernas kolonialiseringshistoria och de koloniala samhällselement som fortgår att existera har visserligen forskats kring, men forskningen har inte burit frukt; aktionsforskningen har inte nått de resultat som vore nödvändiga för att förbättra samernas situation (Kuokkanen 2007b:147). ”Jämfört med många andra urfolk, hänger samerna och det samiska samhället på många sätt efter i den kritiska analysen av kolonialiseringens och assimilationspolitikens inverkan på samesamhället och -kulturen, samt i dekolonialiseringen och omorganiseringen av samesamhället”, argumenterar Kuokkanen (a.a.:148).

Tillsammans med Bastien m.fl. diskuterar Rauna Kuokkanen vad en utomstående representant ur den dominerande kulturen kan göra för att förbättra urfolkens situation och motverka kvarlevorna av kolonialismen. De anser att en öppen diskussion om epistemologiskt våld, samt konfrontationen och skapandet av ett narrativ kring det koloniala arvet, är mest brådskande (Bastien m.fl. 2003:35). Det är av yttersta vikt att ta urfolkens verklighet på allvar. Så kallade överlevnadsberättelser öppnar upp möjligheter för helandet av kolonialismens skador hos urfolket; genom urfolkliga överlevnadsberättelser har urfolket chansen att stiga ur rollen som ett offer, utsatt för dominans och tragedi (a.a.:25). Samtidigt borde en se till det strukturella våldet och reflektera kring sin egen situation: bidrar en explicit eller implicit till ett fortsatt kolonialt förtryck genom sitt arbete – eller sin blotta närvaro i urfolkskontexten? Den icke-urfolkliga forskaren bör vara redo att dekolonialisera *sig själv* och konfrontera sitt koloniala arv, för att kunna bryta den onda cirkeln (a.a.:35). Det är något jag genom min diskussion om vithet samt genom min genomgång av den samiska historien ur ett kolonialt perspektiv ämnar göra.

Att ty sig till kulturellt tillgängliga källor är steg ett i åminnelsen och bekräftelsen av den kolonialism som urfolken genomlidit (Bastien m.fl. 2003:35). På detta sätt kringgår en problemet med psykologiserandet av det kulturella-strukturella våld som riktas mot urfolket, samt frånsäger sig ”den dominerande kulturens idealiserande eller diskriminerande projektioner” (a.a.:32). Härav har jag i mitt material prioriterat samiska forskare och teoretiker samt urfolksteoretiker med urfolksbakgrund i de utsagor som berör samerna respektive urfolken.

I helandet av den skada kolonialismen försakat urfolken, är den traditionella urfolkliga kulturella kontexten ett oumbärligt hjälpmedel. Som forskare bör en se ”uttryck av det urfolkliga självet och samfundet inte som retroromantisk folklöre, utan som genomförbar, livskraftig och kreativ kunskap för framtida generationer – suveränitet”, som motverkar eurocentrism och olika former av kolonialt våld (Bastien m.fl. 2003:35). T.ex. Mari Boines urfolksmusik eller Ellen Marit Gaup Dunfjelds schamanism samt andra samiska nyschamanistiska uttryck, kunde ses som dylika

kreativa, urfolkliga kunskapsuttryck.

Att uppvisa kontextuell och kulturell sensitivitet samt yrka vikten av tillit i sitt bemötande av urfolket och deras situation är andra grundpelare i dekolonialiseringsprocessen (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:615). Dekolonialiseringen är en mångfacetterad process; också samerna behöver delta i processen, t.ex. genom ”en kartläggning av den egna koloniala historien”, samt bereda sig för att bearbeta det svåra och smärtsamma kollektiva minnet av kolonialiseringen. ”Ett av dekolonialiseringens skeden är offerskapets och förlustens erkännanden och sörjande”, menar Kuokkanen; om denna fas förbises blir det desto svårare att skapa en godtycklig analys av samtiden, visualisera en dekolonial framtid samt rekonstruera och vidareutveckla samhället mot denna vision (Kuokkanen 2007b:147).

Bastien m.fl. (2003:31–32) listar fyra helande metoder för kolonialisierade grupper: (1) att erkänna kolonialismen och dess förödelse, samt låta denna kunskap leva kvar som ett kollektivt minne, samtidigt som en låter all ilska och illvilja rinna av; (2) att ta till urfolkliga, traditionella helande metoder; (3) att nå ut och ty sig till varandra, skapa en gemenskap med vilken en konfronterar förtrycket; (4) att rekonstruera urfolkliga, traditionella koncept kring gemenskap, sammanhållning och samfund. Jag diskuterar dessa fyra helande metoder i förhållande till samisk kvinnlig kraftfrigörelse sammanfattningen.

Bastien m.fl. (2003:35) betonar även betydelsen av att bruka urfolkets språk i sammanhanget. Språket fungerar inte bara som ett verktyg för kulturell hågkomst, utan också som bekräftelse av och ett uttryck för urfolket och det urfolkliga självet. Språk bär på makt (se t.ex. Foucault 1976 eller Butler 2011) att t.ex. betona, sammanlänka och osynliggöra. Av denna orsak lyfter jag i min avhandling fram t.ex. samiska begrepp med koppling till den traditionella samiska tron, samiska gudanamn samt samiska Orts- och platsnamn, för att synliggöra de orter som är del av Sápmi, och präglas av en samisk historia, även om nationalstaterna ersatt de samiska Ortsnamnen.

I sammanhanget bör påpekas, att det faktum att jag författar min avhandling på svenska blir exkluderande i olika samiska och nordiska rumsligheter, där min avhandling *kunde* ha något att bidra med om det inte vore för språkbarriären som skapas. Att använda svenska för att beskriva samernas förehavanden i blir ohjälpligt kolonialiserande, speciellt med tanke på att samiska språk sedan kolonialiseringen varit underställda och influerade av nationalstaternas officiella språk (Lehtola 2004:14), samt att utrotningen av de samiska språken historiskt ansetts ha en ”kultiverande” effekt på samerna (a.a.:34). Om jag kunde mer samiska, skulle jag givetvis använda fler samiska begrepp för att beskriva samiska ting. Den samiska litteraturvetaren Lehtola gör en viktig poäng gällande språk och översättning; det handlar inte bara om ett annat språk, som finner motsvarighet till våra termer och begrepp, utan om ett annorlunda tankesätt i sin helhet. Språk är

inte bara ett kommunikationsmedel, det förmedlar också kulturella element (a.a.:14).

Språkbarriärer skapas också mellan samer ur olika samiska eller nordiska språkkulturer, då de författar samiskt material på ett språk som inte är tillgängligt för alla samer. Inom det samiska samhället råder viss polemik kring användningen av nordsamiskan – det samiska majoritetsspråket – som ett slags officiellt eller ”allmänsamiskt” språk, på bekostnad av de övriga åtta samiska språkvarieteterna. Flera av de samiska språken är nämligen utrotningshotade, och åtnjuter inte det juridiska skydd som nordsamiskan till viss del erhållit på grund av sin utbredning (Ledman 2012:68). Språkfrågan skapar splittringar inom den samiska gruppen, där alla inte ens *kan* tala samiska (a.a.:124). Det finns mycket mer en kunde säga om detta ämne, men jag får lov att spara den diskussionen till en annan gång.

2.2.4 Kolonialismen och patriarkatet i symbios

Valkonen och Wallenius-Korkalo lyfter fram dekonstruktionen av patriarkala mönster som en fundamental del i dekolonialiseringen av det samiska. De hänvisar till Rauna Kuokkanen, som menar att för att dekolonialiseringsprocessen ska vara uttömmande, behövs en dekonstruering av patriarkala system och praktiker (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2006:616); nyckeln till att förstå kolonialiseringsprocessen är att erkänna patriarkala strukturers centrala roll i kolonialiseringen, förklarar hon (Kuokkanen 2004:144).

Det går att dra flera paralleller mellan urfolkens och kvinnornas erfarenheter och samhällssituation i västvärlden, eftersom kolonialismen och patriarkatet som förtrycksstrukturer är så lika till sin karaktär och sina tillvägagångssätt. Följaktligen är också feministisk respektive postkolonial analys besläktade till sin teori och praxis (Kuokkanen 2004:151). Patriarkatet och kolonialismen lever i tät symbios med varandra; för att kunna rucka på det ena eller det andra förtryckssystemet, bör en som forskare kunna se till denna symbios och utforska dess historiska rötter. Bland annat Andrea Smith lyfter fram sexismen och det könade våldet som både patriarkatets, vithetens och kolonialismens resultatrikaste metoder (Kuokkanen 2007a:86).

Den franska feministiska filosofen, språk- och kulturvetaren Lucy Irigaray har argumenterat för att kvinnor inte ska söka att bli som normativa män, utan skapa egna strukturer och modeller, samt anta nya utmaningar och kamper. På samma vis bör också urfolk söka sig bortom koloniala, patriarkala ramverk som utgör den så kallade ”maktens fälla”, och genom feministisk analys nå de dekolonialiserande strategier de eftersträvar (Kuokkanen 2007a:84–85); en kritisk feministisk analys av den patriarkala hegemonin kan vara ett verktyg för att begripa sig på koloniala processer. Samtidigt kan det föra samerna framåt i sin kamp om rätten till självstyre (Kuokkanen 2004:144)

och hjälpa att belysa samiska kvinnors roll i historien och nuet. Liksom inom den historiska vetenskapen, har kvinnoperspektiv negligerats i samisk kontext (Kuokkanen 2007a:83–85).

Postkolonial feministisk analys har som uppgift att dekonstruera rasifierade, klassifierade, etnofierade, könade, sexualiserade strukturer, både globalt och nationellt (Kuokkanen 2004:151). Tack vare kritiken som riktats av postkolonial feminism mot imperialistiska och patriarkala strukturer, har en mer nyanserad förståelse av identitets- och könskonstruktion i en kolonialistisk kontext uppnåtts (Kuokkanen 2007a:83), vilket också blir tydligt i min avhandling. Postkolonial feminism har kunnat bidra med mer raffinerade analysmetoder som beaktar socialt kön och dess mångfacetterade roll i ”kolonialistiska och imperialistiska processer” (Kuokkanen 2004:151).

”Tidiga postkoloniala feministiska kritiker som Chandra Mohanty, Gayatri Spivak, Himani Bannerji och Sara Suleri” (Kuokkanen 2004:151) har lyft fram den könade skillnaden mellan kvinnors och mäns upplevelser av kolonialismen. De menar, att om en inte erkänner könsskillnaden, reproducerar en endast de patriarkala modellerna av suveräniteten, trots antkoloniala försök. Urfolkskvinnor blir *dubbelt* förtryckta och *mångfaldigt* marginaliserade på grund av sin subjektsposition och situering; på samma sätt som mörkhyade kvinnor förtrycks samiska kvinnor som ”icke-vita” och i egenskap av att vara kvinnor (Kuokkanen 2007a:83).

Av vikt i dekolonialiseringsprocessen är, att på allvar begrunda samiska kvinnors situation och livsmöjligheter, vilket omfattar *mer* än en analys av den traditionella könsrollen. Kolonialismen och patriarkatet formar urfolkets vardag genom historien fram till denna dag, varav en förståelse för kolonial och patriarkal politik, seder och bruk är oundgängligt i dekolonialiseringen och skapandet av ett självstyre som gynnar hela det samiska samhället, i stället för en liten samhällselit (Kuokkanen 2004:148). Av denna orsak har jag valt att i kapitel fyra om samefeminism lyfta fram bland annat kvinnovåldet inom det samiska samhället.

Kuokkanen anser att det i samernas fall framför allt är laestadianismen som borde synas genom feministiskt kritiska glasögon. Kristendomen och senare laestadianismen skapade en maktobalans mellan de binära könen i det samiska samhället; i en laestadiansk kontext blir obalansen framför allt påtaglig i tabustämplantet av den kvinnliga sexualiteten, liksom av sex i största allmänhet. Kuokkanen menar att laestadianismens normverk försvårar kvinnans position i det samiska samhället. När det kommer till samiskt välmående och identitetskonstruktion är laestadianismen en av de springande punkterna. Valkonen och Wallenius-Korkalo ”ser laestadianismen som en del av de komplexa koloniala relationer som strukturerar självförståelsen, mentala och samhällseliga strukturer samt normer i samiska samfund och därmed deras vardagsliv” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:616).

Kolonialismen och patriarkatet är inte endast de samiska kvinnornas last och stöttesten, utan

får negativa följder för hela det samiska samhället, vilket blir påtagligt i nivån av lidande på grund av mental ohälsa, ”självhat och identitetskris”, sociala problem som alkoholmissbruk och våld, som inte bara river sönder familjer, utan hela det samiska samfundet (Kuokkanen 2004:148). Om en endast skrapar patriarkala och kolonialistiska strukturer på ytan, kan en bli lurad att tro, att männen drar fördel av förtrycksstrukturerna. Sanningen är att endast en minoritet av män, som sammanfaller med en normativ ”machomanlighet”, gynnas. Det här perspektivet lyfter jag fram i delkapitel 4.3.

2.3 Att kombinera intersektionalitet och dekolonialisering som perspektiv

Då postkolonial teori har kritiserats för sin oförmåga eller ovilja att gå bortom manliga intressen och maktstrukturer genom att inkludera feministiska perspektiv, menar Ledman att inkluderandet av intersektionalitet som ytterligare perspektiv i analysen är ett sätt att kringgå problemet. Intersektionalitet handlar som sagt om att olika maktstrukturer och identitetskategorier befinner sig i symbiotiskt förhållande till varandra, och att en inte kan göra en fulländad analys utan att ta i beaktande intersektionerna mellan olika identitetskategorier (Ledman 2012:32). Också Anne McClintock har föreslagit att en intersektionell, postkolonial analys av kolonialism kunde utföras med t.ex. ras/etnicitet, genus/kön och klass som intersektionella kategorier, eftersom dessa kategorier existerar i ett motsägelsefullt förhållande till varandra (Brah och Phoenix 2004:80).

Kuokkanen (2007a:73) förespråkar en sammanslagning ”av urfolkliga och feministiska diskurser” för att å ena sidan motverka de missuppfattningar om feminismen som råder inom urfolkssamhällen som Sápmi, samt å andra sidan fördjupa förståelsen för hur kolonial praxis och patriarkal praxis är sammanflätade i varandra, historiskt och i samtid. Här passar samefeminismen in; jag dyker in i det samefeministiska perspektivet i kapitel fyra.

I sin postkoloniala feministiska metodik stöder sig Khan m.fl. (2007:231) på Reimer Kirkham och Andersons fyra punkter för *postkolonial feministisk teori*: (1) att använda ett analytiskt ramverk för att kunna greppa intersektionella identitetskategorier samt hur maktförhållanden och samhällliga konstruktioner av dessa formar individers liv och upplevelser; (2) att i sin analys använda den så kallade ”trattmetoden”, det vill säga ”gå från det specifika till det generella”, från individens levda erfarenheter till historiska, nutida, sociokulturella, könade, politiska och ekonomiska samhällsstrukturer, och koppla ihop dessa sinsemellan; (3) att föra fram marginaliserade och nedtystade röster i sin forskning; samt (4) att idka ”transformativ” forskning som jobbar för jämställdhet och social förändring. I min avhandling vill jag uppfylla dessa fyra punkter. Reimer Kirkham och Andersons modell producerar i bästa fall ”transformativ kunskap”, som kan omvandlas till praxis och politiska riktlinjer. Modellen tangerar centrala element inom

kritisk feministisk forskning, såsom ”reflexivitet, ömsesidighet, transformativ forskning”, men tar steget vidare genom att omkonceptualisera elementen så de tar intersektionellt förtryck i beaktande.

”En intersektionell infallsvinkel applicerad i förbindelse med feminism och postkolonial teori erbjuder sätt att igenkänna, utforska och potentiellt förvandla förtryckande strukturer, som annars kan förbli osynliga eller normaliserade”, skriver Valkonen och Wallenius-Korkalo (2016:617). Även om det samiska samhället kan uppfattas vara homogent för en utomstående, präglas det – liksom den samiska identiteten – av mångfald. Det blir viktigt att se till denna mångfald också när det kommer till kultur, tradition och subjekspositioner. ”Kontextuell och historisk medvetenhet efterlyser känslighet, en kritisk insikt om att en inte bör göra någon kategori – samisk identitet, religiositet, genus – till den enda referensramen när en arbetar med samerna”, konstaterar Valkonen och Wallenius-Korkalo. Varje kontext har sina egna säregenheter, vilket en som forskare bör medvetandegöra (a.a.:624).

Själva produktionen av ett dylikt material som det som t.ex. Valkonen och Wallenius-Korkalo (2016:618) bidragit med, det vill säga intervjuer om samiska kvinnors erfarenheter av laestadianismen, blir på sätt och vis dekolonialiserande: ”Kvinnornas berättelser formar ett motnarrativ [counter-narrative] till både laestadianismens och samiskhetens hegemoniska narrativ, samt exemplifierar verbal historia bortom det koloniala ramverket”. Valkonen och Wallenius-Korkalo väljer att se både den samiska kulturen och laestadianska rörelsen som ”överlappande kulturella ordningar” vilka deras informanter relaterar till på olika sätt: ”Intersektionalitet förmår oss att utforska hur individuella subjekt anpassar sig till och förhandlar maktladdade sociala relationer samt de villkor de är inbäddade i”, förklarar de (a.a.:617).

2.4 Etnicitet, etnocentrism och stigmatisering

Den samiska etnologen Christina Åhrén använder i sin doktorsavhandling det etnologiska konceptet ”identitetskonstruktion”, en 1990-talsterm (Åhrén 2008:34) som kopplar till Åhréns intersektionella perspektiv; ens självuppfattning och identitet, liksom ens förhållande till olika normer och värderingar, är summan av ett kluster av identitetskategorier som påverkar varandra på olika sätt i mötet med omvärlden, i den kontext en lever i. Tid och rum styr våra möjligheter till vem vi kan och vill vara; vi är alla en del av ett sammanhang, och spelar olika roller i dess helhet. Ens självuppfattning sätts på prov av samhället omkring en, genom upplevelser som bekräftar eller diskrediterar identiteten (a.a.:16–17).

En väsentlig identitetskategori i denna avhandling är etnicitet. Samerna kategoriseras av omvärlden som en säregen etnisk grupp, och genom sin etnopolitik har samerna likväl själva skapat

en bild av det etniskt samiska (Åhrén 2008:18). Allmänt definieras etnicitet enligt ens gemensamma sociokulturella bakgrund, samt ens interaktion och gruppidentitet som folk; det handlar om en medvetenhet om det gemensamma för en grupp, den delade identiteten och kulturen – något som åtskiljer etniciteten från andra grupper. Detta omfattar både genetiskt och *andligt släktskap* (t.ex. enhet, lojalitet), samt innehavandet av kunskap om detta släktskap, dess ursprung, historia och kulturella traditioner. FN:s *Kommission om Mänskliga Rättigheter* och ILO-konventionen 169 tillskriver ursprungsfolken rätten att definiera sina etniska medlemmar, någon som i dag också gäller samerna enligt lag (Lehtola 2004:87).

Enligt Åhrén definieras ens etnicitet efter karakteristik, härstamning eller kultur. Samtidigt är dessa definitionskriterier problematiska på grund av deras potentiella essentialism, det vill säga att etnicitet skulle uppfattas som något medfött och oföränderligt (Åhrén 2008:18). Rauna Kuokkanen ser i stället den samiska identiteten som *johtti*, ”migrerande”, det vill säga någonting föränderligt, en process (Lehtola 2004:86). Samerna har i dag sammansmält så pass mycket med majoritetsbefolkningen att de aktivt behöver *välja* sin samiska identitet. *Både* ens rötter och individualitet är viktiga i denna process (Åhrén 2008:147–148). Genom dekolonialiserandet av samernas historia och samtida situation, vill jag se den samiska kvinnoskapet och nyschamanismen som en gränslandsidentitet – mer om detta i den avslutande diskussionen.

Identiteter i ständig utveckling är svåra att definiera, men rent teoretiskt behövs ändå ibland en definition av olika etniciteter (Lehtola 2004:86). Problematiken med definitionen av vem som är *same* går hand i hand med svårigheterna i att räkna samernas antal; antalet *samer* är beroende av hur ”*same*” definieras som identitet (Ledman 2012:67). I Finland, Sverige och Norge definieras samiskhet i dag genom samiskt ursprung och samisk språkkunskap liksom självidentifikation. I Ryssland handlar den samiska identiteten *endast* om självidentifikation (Kuokkanen 2007b:143). Det gäller att själv tala samiska eller att vara barn eller barnbarn till någon som gör det. Det är i dag samepolitikens prioritet att återuppliva och bevara de samiska språken, av vilka flera hotas av utrotning (Ledman 2012:67–68). De samiska språken är djupt rotade i samisk kultur; det handlar med andra ord inte bara om språkbevarande, eftersom språken kunde anses vara ”en av de viktigaste enande solidariska elementen i ett samhälle”. De speglar en kulturell verklighet (Lehtola 2004:87).

Etniska markörer som traditionell klädsel, renar, slöjd, språk eller samiska namn kodos som meningsfulla för samerna – men en ska inte låta sig luras till att tro att dessa representerar *allt* som är av betydelse för samerna. Speciellt mediernas etniska markörer förefaller ofta blinda för heterogenitet och historisk kontext. Markörerna får olika laddning och betydelse över tid: t.ex. har *jojken*, den samiska musiktraditionen, gått från att vara ”fyllesång” eller ”djävulsdyrkan” under tvångskristnandets era till att uppfattas som ”samisk folkmusik” i samtid (Ledman 2012:42–43). De

samiska språken som kallades utdöende i början av seklet kallas i dag modersmål och den stigmatiserade kolten har blivit nationaldräkt (Åhrén 2008:64).

Den amerikanska sociologen William Graham Sumner myntade 1906 begreppet *ethnocentrism*, för att beskriva hur individer utgår endast från *sin* etnokultur, sin *personliga* position och *sina* upplevelser i skapandet av sin världsbild; dessa individer anser att deras normer och värderingar är de *enda* rätta och giltiga, så till den grad att de borde gälla för alla (Åhrén 2008:20). Den enade fronten i etnopolitiken döljer heterogeniteten inom den samiska gruppen, eftersom endast vissa kulturella kompetenser och samiska stereotyper synliggörs i en etnocentrisk process (Åhrén 2008:149). Kolten, jojken och renen (a.a.:167) fungerar som samhörighets- och kulturella symboler som skiljer den samiska gruppen från omvärlden (a.a.:152), men eftersom den samiska symbolvärlden och de etniska markörerna ordnas hierarkiskt, med *traditionalitet* och ursprunglighet som parametrar, blir de exkluderande (a.a.:20, 167). Osämjan inom det samiska kollektivet blir tydlig i minoritets- och etnopolitiken, där samerna inte bara för en kamp mot det omgivande samhället för att bli hörda, utan olika samiska grupper även internt kämpar om *vems* röst som ska bli hörd (a.a.:13). Det går t.ex. att skönja etnogeografiska splittringar bland samerna; en del röster talar om hur nordsamerna är mer ”autentiska” samer på grund av att språk- och kulturgränserna mot omvärlden är tydligare, medan andra röster höjs för att sydsamerna är ”mer äkta” på grund av sin renkultur (a.a.:160). Men även om samiska symboler skapar splittring i den etnocentriska debatten, sammanbinds fortfarande de flesta samer av vissa specifika symboler, t.ex. flaggan, släktens betydelse och drömmen om ”det enade Sápmi” (a.a.:181).

En problematik som Ledman påpekar att fortfarande är värd att ta i beaktande, är spänningen mellan att *erkännas* som same *versus* att vara *icke-normativ* same (Ledman 2012:82). Omvärldens syn på etniska markörer har stor inverkan t.ex. inom politik och media, eftersom etniska markörer lätt hänt omvandlas till stereotyper för omvärlden (a.a.:44–45). Samernas traditionella sammankoppling med nomadlivet i fjällen, renskötsel och det samiska språket blir besvärlig, då unga samer i dag mer sällan passar in i denna bild av det samiska (Lehtola 2004:86).

Etnocentrismen har frodats i kölvattnen av samernas historia, som kännetecknas av den vita majoritetsbefolkningens sekellånga segregerings- och assimilationspolitik, rasism, rasteorier och stigmatisering av samiskheten (Åhrén 2008:183), genom påståendet att samerna som ras var underordnad den vita överhögheten. Diskrimineringen mot samerna inskränkte avsevärt deras handlingsutrymme och valmöjligheter (a.a.:48). Internaliseringen av stigmat skapade ambivalenta känslor i samerna, då de började se ned på sig själva och det samiska. Situationen ledde till diskriminering *inom* det samiska kollektivet; samerna tog för vana att trycka ned dem som var mer stigmatiserade än de själva, vilket normaliserade omvärldens diskriminering (a.a.:184).

3 Samernas historia och etnopolitiska utveckling i Norden

Under 11 000–10 000-talet f.v.t. följde de första folken, som jagade ren och älg, med den smältande inlandsisens rand upp till norr, mot Fennoscandia. Forskare är i dagsläge försiktiga med att tala om ifall folken kom från öst eller väst; det talas dock om en migration norrut mot Ishavet, samt om migrationen från öst till nuvarande finländska områden. Folken bildade i rask takt kulturella zoner på de nya områdena och levde sida vid sida, spridda över hela det finländska området redan under årtusendet efter istiden – motsägande tidigare forskning som antagit att stora områden dåför tiden ännu var obebodda. Det samma kunde antas beträffande de svenska områdena och Kolahalvön; dessa landmassor var jämt befolkade, även om befolkningen var liten (Lehtola 2004:19).

Samernas traditionella kultur har väckt många frågor om folkets ursprung. Norska arkeologer har lyckats skapa en bild av den samiska kulturens karaktäristik redan från 800-talet f.v.t., främst genom fynd som människoskallar, men också ornament, ben och hjorthorn som använts som bruksföremål, samt kvarlevor av renskötseln (Lehtola 2004:20–21). Omarbetningar av historieskrivningen görs i takt med rönen av nya arkeologiska fynd (Skietla 2013).

Genom mötet med agrikulturen urskildes det samiska nomadlivet ur mängden under bronsåldern, 2000 f.v.t. (Lehtola 2004:20). Samebefolkningen gjorde sig känd bland annat för skinntälten de bebodde, samt med tiden för sin huvudnäring, vildrensjakten (Skietla 2015); vildrenen hade i och med förändringarna i klimatet sökt sig till allt nordligare breddgrader, och blev en populär jaktfångst 1800–900 f.v.t. (*Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013). Det samiska folket skapade sin egen samhällsorganisation, *siddjasamhället*, som uppdelades i så kallade *siidor* – det vill säga avgränsade jakt- och fiskeområden som huserades av två till tre familjer (Skietla 2015). Siidan var en slags ”permanent socioekonomisk och politisk institution”, ett bybosamfund som erbjöd aktiviteter och tilldelade rättigheter åt sina medlemmar. På siidans land- och vattenområde hade ingen annan än dess invånare rätt till tillträde, om det inte gällde affärer eller giftermål (Lehtola 2004:23). Siidan påvisar det samiska samhällets kollektivistiska ideologi; lojalitet mot siidan krävdes i alla lägen av dess medlemmar, och siidans styrka låg i antalet medlemmar, eftersom ärenden sköttes genom röstning på siddjasamhällets stämmor (Åhrén 2008:107–110). Kolonistörerna, som senare tog över, antog felaktigt att samerna inte hade något strukturerat samhälle. Lehtola beskriver hur samerna senast under Vikingatiden började bygga vintertillhåll, så kallade ”vinterbyar” för större samfund. De största vinterbyarna besöktes av köpmän, och senare också skatteindrivare och statliga tjänstemän. Under 1000-talet påbörjade samerna även pälshandel, vilket gjorde dem kända som ”vildmarksleverantörer” bland romarna (Lehtola 2004:22–23).

Historiskt finns det många verk som skildrar samerna – men däremot ytterst få som samerna

själva författat om sin egen kultur (Bäckman 1982:126; *De skrivna orden*). Lehtola hävdar att samerna är Europas mest studerade folkslag (Lehtola 2004:5); skrifternas struktur, tematik och agenda, samt hur samerna avbildats, påverkas dock starkt av skribenternas sociokulturella bakgrund (a.a.:16).

De tidigaste utsagorna om samerna som ingår i modern nordisk historieskrivning bygger på verk, som kommit till först efter renässansen. De få verk som tros behandla samerna, daterade *innan* 1500-talet, exotiserar och främmandegör samerna, samt förpassar dem till en rumslighet bortom gränserna för det ”civiliserade samhället”. Utan personlig erfarenhet delger flera av författarna hörsägnar; bland annat väckte utsagorna om samernas könsneutrala jakttradition häpnad (*Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013). ”Den som vill utforska den samiska religionen får lägga ett pussel, där olika källor ger olika information med olika grad av trovärdighet” (Kroik c, u.å.).

En av de tidigaste källorna som antas behandla samerna härstammar från romaren Publius Cornelius Tacitus, 98 e.v.t. (*Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013). Liksom andra dåtida skribenter blandade Tacitus verklighet med myt. I sitt verk *Germania* skrev han om samerna som primitiva vildar, vilket var typiskt för tiden (Lehtola 2004:16). Samerna, ”fenni”, var enligt honom ett djuriskt, fattigt folk som sov på marken, bodde i kojor, klädde sig i skinn, inte hade ordentligt boskap och åt enkla örter (a.a.:22; *Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013). Tacitus var dock originell i sin beskrivning av jakten bland samerna (Lehtola 2004:16); han skildrade hur både samiska män och kvinnor jagade med pil och båge, samt hur de trots sitt enkla liv utan ägodelar framstod som lyckliga. På denna tid livnärde sig samerna på jakt, fiske och samlade vad skogens växtlighet hade att erbjuda under olika årstider. De levde främst som skogssamer och jagade vildrenen, vilket innebar en nomadisk livsstil (a.a.:22).

De skribenter som kom efter Tacitus talade om samerna som ett skidande folk med magiska krafter, bosatta i en del av världen där solen aldrig sjönk: ”[S]anna observationer feltolkades ofta och blev därmed myter som födde andra myter”, förklarar Lehtola (2004:16). Den bysantiska historikern Prokopios skrev cirka 550 e.v.t. om Skandnaviens diverse folk, och ett av dessa var de så kallade ”skridfinnarna”, skinnbädda jägare – med sannolikhet samerna. Snorre Sturlasson i sin tur porträtterade 1100–1200 samerna som ett folk som hade flitig kontakt till de övriga nordiska folken (a.a.:22; *Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013).

Etnologen och den svenska prästen Olaus Magnus skildrade samerna i mitten av 1500-talet i *Historia de gentibus septentrionalis*, vilket han gjorde på ett revolutionerande sätt; Olaus Magnus grundade åtminstone delvis sina beskrivningar på egna erfarenheter från sina resor i norr. Hans berättelser om midnattssolen, köldvintrar, köpstaden Torneå och fiske vid Torneå älv samt ”lapparnas” vänlighet och väluppfostran, väckte ett nytt intresse för Nordkalottens folk. Någon som

starkt tog inflytande av Olaus Magnus, var den tyska akademikern Johannes Schefferus, som i *Lapponia* från 1673 beskrev den samiska schamanismen på ett likartat sätt, samt kontextualiserade schamanismen i Sveriges dåtida krigstid. Fienden spred rykten om hur svenskarna utnyttjade så kallad samisk trollkonst för krigslycka, och Schefferus verk var ett beställningsarbete av den svenska kronan för att bevisa motsatsen. *Lapponia* var den första monografin som enkom behandlade samerna, och kan därmed ses som en representant för ”teoretiskt tänkande”, enligt Lehtola. Schefferus beskrev kvarlevande myter om samerna, men skrev också om samernas kulturella karaktäristik – språk, mytologi och historia – på ett välorganiserat och rationellt sätt (Lehtola 2004:16).

Dessa är endast några av många forskare och kringresande som kan nämnas i sammanhanget (Lehtola 2004:5). Under 1600-talet uppkom allt fler skildringar av samer i böcker, till en början skrivna av missionärer och köpmän som blivit hänfödda av berättelserna om Sápmi (a.a.:17). Samernas tro beskrevs framför allt av kringresande katolska missionärer som inte aktivt tog del i den statliga tvångskristningen, utan nöjde sig med att samerna uppvisade någon form av kristen livssyn (Kroik b, u.å.).

Samernas diversifierade ekonomi fick vid sekelskiftet till 1600-talet ge vika för renskötelse och nomadlivsstilens framfart, när vildrenarna började minska i antal på grund av oproportionerligt stor jakt – den europeiska marknaden överkonsumerade nämligen renskinn. Den nya ekonomin förespråkade privategendom och privatföretagande samt krävde betesmark, vilket orsakade stora förändringar i siidasamhället. Renskötelsen utvecklades snabbt till att bli den mest utbredda livsföringen bland samerna. Den bestod så i två århundraden, fram till kolonialiseringens kulmen. Trots att renskötelsen inte är en gammal tradition inom samisk kultur har den, vid sidan om nomadlivsstilen, kommit att bli starkt sammankopplad med samerna (Lehtola 2004:26–27). En stereotyp om samerna är att de *är*, alltid *varit* och *kommer att vara* renskötare – men t.ex. i Finland äger endast en femtedel av samerna renar och många av dem idkar heller inte renskötelse som huvudsyssla (a.a.:10).

Under 1700-talet blev reseskildringar populära i och med upplysningen och romantiken, och utomstående berättelser om samerna fanns i överflöd; å ena sidan romantiserade skildringar om samerna som naturfolk, å andra sidan beskrivningar gjorda av den svenska kronans tjänstemän som sänts upp till norr för att rapportera. Dessa texter utgjorde en salig blandning av egna erfarenheter, allmänna uppfattningar och äldre litteratur med sina stereotyper kring ”lapparna” (Lehtola 2004:16–17). Den skrivna textens makt – i form av litteratur, ritningar, kartor med mera – bidrog till att dessa utomstående skildringar och representationer av samerna befästes och fortlevt, på gott och ont. På olika sätt har representationerna genom tiderna pekat på samernas gagnlöshet som eget folk i

önskan om att assimilera dem med nationalstaterna (a.a.:5). Reselitteratur som skildrar Sápmi, samerna och deras seder och bruk ger oss kunskap om en svunnen tid, liksom av samernas religion – men resenärernas skildringar färgas dock fortfarande av förutfattade meningar, hörsägnar och romantiseringar av samerna (Kroik c, u.å.).

En spridd missuppfattning som är påtaglig än i dagens lokala historiker, är att samerna och den samiska kulturen inte förändrats över de gångna årtusendena. Sanningen är dock, att den samiska förhistorien genomgått ett flertal kriser som format kulturens utveckling: naturens nycker, behovet av anpassning i förändringens tid, samt förtryck och tvång till assimilation, både i historisk och modern tid. Att följa årstidernas gång och migrera med dem var ett sätt för nomadfolket att anpassa sig till naturen. Samerna har knappast levt så isolerat som vissa källor anger, utan snarare i ständig samverkan med sina grannsamhällen, vars inflytande och förtryck skapade förändring (Lehtola 2004:19).

Ett *insider*-perspektiv på samerna som folk och deras kultur har över huvud taget inte fått samma utrymme, status och spridning som ovannämnda *outsider*-skildringar (Lehtola 2004:5). Samhällsklimatet har dock förändrats i Norden; uppenbart rasistiskt hat mot samerna tolereras inte längre och samernas människovärde har höjts, om än diskrimineringen fortfarande existerar på en mer subtil nivå (Åhrén 2008:179). I och med det senaste sekelskiftet har tron på samernas ”utdöd” som folk och absoluta integration motbevisats, då samerna livskraftigt fortlevt och utvecklats sida vid sida med nationalstaterna (Lehtola 2004:5). Den samiska kulturens uppsving eller så kallade renässans ledde bland samerna till en nyfunnen uppskattning för det samiska; utvecklingen gick från skam över sitt samiska ursprung till skam för att ha dolt ursprunget (Åhrén 2008:137). Samiska författare, vetenskapare, filosofer och konstnärer har sedan dess bidragit med sina egna *insider*-skildringar om samerna, samernas säregna identitet och kulturella arv, både på samiska och andra språk, för världen att ta del av (Lehtola 2004:5).

3.1 Kolonialiseringen av Sápmi

I slutet av 1300-talet var de norra gränserna för Finland, Sverige och Danmark-Norge ännu inte definierade, varav nämnda stater började blicka mot norr med lystna tankar om att utöka sina landområden. Redan under 1200-talet hade norska jordbrukare tagit över stora delar av ishavskusten och svenskarna hade likväl plöjt väg norrut (Lehtola 2004:22). De nordiska nationalstaternas intresse för Sameland – eller, som de uppfattade det, ”ödemarken” i norr – samt oenigheterna om vem dessa landområden och naturrikedomar egentligen tillhörde, utmynnade i århundraden av konflikter och sammandrabbningar mellan Sverige-Finland, Ryssland och Danmark-Norge. Sápmi

blev så att säga en krigszon (Skietla 2015b).

Kolonialiseringen påverkade hela Sápmi gravt, speciellt under 1600–1800-talet (Lehtola 2004:31). Under 1600-talet gjordes svenska statliga kolonialiseringsförsök, då jordbrukare flyttade norrut till ”Ingenmansland”. Den svenska kronan började kräva skatt av sitt ”nyerövrade” folk i norr för rätten till att bruka ”Skattelandet” som Ingenmanslandet kommit att bli; marken som utgjort samernas hemvist i flera generationers tid beslagtogs nu av den svenska staten (Ledman 2012:70–71). Norge erövrade i sin tur ishavskusten och krävde skatt av folket där (Lehtola 2004:30). Ishavskusten väckte inte bara Norges och Sverige-Finlands tjusning, utan också Danmarks och Rysslands, vilket ledde till att också de begärde skatt av kustinvånarna på sina erövrade områden i norr. Det var inte ovanligt att samerna tvingades till skatteskyldighet under två eller till och med tre stater samtidigt (Skietla 2015b). Dessa skatter betalades inte i pengar, utan med fisk samt kläder, fällar och kött av ren, vilket berövade samerna både på renhjordar och välfärd (Andrews, u.å.).

Kolonialistiska svenska kungörelser utfärdades 1673 och 1695, och slog fast att samer och koloniatörer skulle leva sida vid sida (Lehtola 2004:31–32). Den svenska staten resonerade, att eftersom samernas och nybyggarnas sysselsättningar var ”så olika” till sin karaktär, kunde de idkas simultant på ett och samma område. Sanningen var dock en annan; stridigheter mellan nybyggare och samer uppstod på grund av jakt- och fiskerättsfrågor, som staten negligerat, eftersom samerna enbart var (er)kända som renskötare och inte som ett folk med sin huvud- eller binäring i jakt och fiske (Ledman 2012:70–71). Medan nybyggarna, mycket till samernas förtret, tog sig friheten att fiska i sjöarna på siddjeområdet, förargades nybyggarna över att de renskötande samerna vallade sina hjordar över odlingsmarkerna (Skietla 2015b).

Staten ville dock hålla fast vid sitt ”nyerövrade” samiska folk, som blivit värdefulla i egenskap av att vara skattebetalare. Detta ledde till föreskrifter som förbjöd nybyggare och jordbrukare att på något sätt förhindra samernas näringsutövning, t.ex. genom odling på siddjeområdet (Skietla 2015b). Siidorna fick inte kolonialiseras, eftersom samerna enligt svensk lag hade ägorätt till sitt land ända in på början av 1700-talet – men jordbrukarna fortsatte bränna och kultivera samernas landområden, trots att de dömdes för det i domstol (Lehtola 2004:31–32).

I *Soadegilli*-regionen (Sodankylä) i Finland blev situationen tvetydig redan under 1600-talet, då samerna själva kunde utnyttja situationen och bli koloniatörer över egen mark. Eftersom de övergick till kolonialt jordbruk fick de status som finländare i registreringsdokument, och erhöll samma efternamn som det finska namn som jordbruket döptes till. Dessa samer anammade det finska bynätverket, språket och den finska livsstilen, samt tog avstånd från det samiska som börjat koda som skamligt (Lehtola 2004:32).

En mer utbredd och framgångsrik kolonialisering av Lappmarken i Sverige ägde rum under

1700–1800-talen, då folkmängden i Sverige-Finland ökat och odlingsmarkerna inte räckte till inom rikets fasta gränser. Statens äganderätt till markerna genom skatteindrivning omvandlades vid denna tid, då markerna i stället klassades som statens nyttoland, vilket orsakade ökad kolonialisering och konflikter mellan samer och nybyggare om rätten till land och vatten (Ledman 2012:70–71). Agrikulturen ställdes som motpol till samernas livsföring; snart började jordbruket ses som de nordligaste områdenas stora räddning, och bönderna som ”civilisationens kämpar” i en vildmarksterräng (Lehtola 2004:17). Under 1700-talets senare hälft tynade respekten för samernas siidor, då också auktoriteterna började bryta mot lagen. På det finländska området låg orsaken i kriget mellan Sverige och Ryssland, som utmynnade i Finlands autonomi under Ryssland 1809; härefter avskaffades sakta men säkert samernas rättigheter, genom praxis snarare än lagstiftning (a.a.:31–32). Freden 1809 efter det dansk-svenska kriget fick ett liknande utfall i Sverige (Skietla 2015b).

En avgörande händelse i samernas situation under 1800-talet var med andra ord, att Sápmi splittrades av fyra gränser, mellan Sverige, Finland, Ryssland och Norge. Gränspolitiken orsakade ett förbud mot rörelsefriheten över gränserna. Den samiska kulturen skakades i grunden och den traditionella renskötselnomadismen utdelades sin dödsdom, då renskötarsamerna blev tvungna att välja sitt värdland för gott. I denna internationella samiska kris blev samerna både pressade till anpassning och anammande av nya kulturer för sin överlevnad (Lehtola 2004:36–37).

Även om samernas rättigheter redan varit på nedgång, blev de få rättigheter som kvarstod nedtrampade av norrmännen, som under mitten av 1800-talet inledde vad som på engelska kallas ”the Norwegianization Policy”, en assimilationspolitik (Lehtola 2004:45) riktad mot samerna. Även om alla de nordiska länderna genom historien har stiftat diskriminerande lagar mot samerna, kunde förtrycket sägas ha drabbat de norska samerna hårdast enligt Torjer Olsen, samisk professor i urfolksforskning vid Universitetet i Tromsø – Norges arktiska universitet (Olsen 2015:38). Den så kallade ”förnorskningen” gick hand i hand med den europeiska kolonialiseringstrenden 1870–1914 och nådde under denna period sin klimax. Förnorskningen byggde på socialdarwinism, som upphöjde den vita europeiska överhögheten, och blev slagkraftig genom att den styrktes av lagstiftningen. Tanken bakom förnorskningen var, att Norges grepp om de norra områdena skulle hårdna i skuggan av det ryska hotet om att erövra ishavskusten (Lehtola 2004:44).

Förnorskningen tvingade effektivt samerna att avsäga sig sin kultur och etniska identitet samt att assimilera sig med den norska majoritetsbefolkningen – annars kunde de dömas inför lag lagen (Olsen 2015:38). Framför allt rätten till det samiska språket användes som ett maktmedel mot samerna och inom utbildningen var agendan att utplåna det samiska språket tydlig. Andra maktens verktyg var den ekonomiska politiken samt rätten till bosättning. En kan således tala om både

explicit och implicit kolonialisering; den sistnämnda blir påtaglig genom att samerna inkluderades i det ”civiliserade samhället” – det vill säga den norska kulturen och det norska språket – efter vissa krav, nämligen genom bekännelse till kristendom samt kultivering via ”raffinerad samisk litteratur” (Lehtola 2004:44–45).

Också den svenska lagen gynnade öppet den normativa svensken under slutet av 1800-talet, vilket skapade ojämlika maktrelationer mellan majoritets- och minoritetsgrupper. Diskriminerande och rasistiska attityder nedvärderade och omyndigförklarade samerna, som fick anseendet som ett ”utdöende” och ”lägre stående” folk i majoritetsbefolkningens ögon (Ledman 2012:71–72). Även i Sverige var det segregationspolitik som gjorde sig gällande för samerna, även om den inte nådde samma vidder som i Norge. Den svenska allmänheten uppfattade samerna som en klart åtskild grupp, med rättigheter som endast kunde bevaras genom att den samiska nomadiska kulturen ”tryggades” från yttre hot (Lehtola 2004:46). Den så kallade *lappologen* K. B. Wiklund förespråkade att en ”lapp måste förbli lapp”, det vill säga att samerna skulle förbli underställda det ”högre utvecklade” majoritetssamhället. Lehtola nämner även den norska lappologen J. K. Qvigstad och den finska T. I. Itkonen, som under sent 1800-tal studerade samernas historia, språk och etnografi på ett detaljrikt och insiktsfullt sätt, men vars studier genomsyrades av fördomar och darwinistisk politik (a.a.:16–17).

”Lapparna” och ”Lapland” är sina egna termer med egen ordhistoria, egna diskurser och kontexter. Samerna har kallats ”lappar” sedan 1100-talet, men termen bör inte längre användas, eftersom den på ett nedsättande sätt syftar till ett folk som levde i periferin och upplevdes som ociviliserade, då de inte var jordbrukare (a.a.:10).

I slutet av 1800-talet hade stereotypen om den renskötande samens som ”levde fritt” ute i vildmarken tagit form och blivit livskraftig i Norden. På grund av stereotypen sågs samerna som civilisationens antites – också lagstiftningen reflekterade denna stereotyp. Samerna utanför renskötselnäringen hamnade i en juridisk gråzon och blev diskriminerade eftersom den renskötande nomadiska fjällsamens utgjorde normen (Ledman 2012:71–72). Omvärldens gränsdragningar mellan ”autentiska” renskötande samer och ”icke-autentiska” samer i lagstiftningen ledde till splittringar inom den samiska gruppen. Åhrén diskuterar dessa splittringar i sin doktorsavhandling *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*. Den första svenska renbeteslagen stiftades 1886 och byggde på vad myndigheterna kallade ”lappprivilegiet”, samernas ensamrätt till rennäringen, men samtidigt utelämnade den en definition på vem som egentligen räknades som same. Antagligen såg myndigheterna identitetskategorin ”lapp” som något självklart och okomplicerat, så till den grad att en definition var överflödig. Så vitt myndigheterna visste var ”lapparna” samiska siidamedlemmar som ägde en renhjord, även om dessa samer i verkligheten

endast utgjorde en samisk minoritet; samerna har aldrig varit en kulturellt eller språkligt homogen befolkning, även om nationalstaterna gärna sett den som sådan. Emedan renbeteslagarna under 1800-talet åtminstone på någon front önskat beskydda samernas rätt till den nomadiska renskötseln, präglades lagen från 1928 av en direkt nedlåtande och försummande attityd mot samerna, som konstaterats vara en ”utdöende etnisk grupp” (Åhrén 2008:45–48).

Segregationspolitiken på 1800-talet tog sig även i uttryck i etablerandet av nomadskolor, då myndigheterna påstod sig vilja bibehålla den nomadkultur som samerna ansågs fysiskt och psykiskt ”speciallämpade” för. Å ena sidan menade den svenska staten att de ”skyddade” de nomadsamiska barnen mot den svenska kulturens inflytande genom att ge dem sämre utbildning i isolerade förhållanden, å andra sidan separerades de samiska barnen från sina föräldrar, sin hemmiljö, kultur och sitt språk – eleverna i nomadskolan assimilerades in i majoritetssamhället genom utläring av kristendom och det svenska språket (Ledman 2012:71–73). Påföljden var att traditionella kunskaper som hantverk eller renskötsel sakta tynade bort, liksom samisk klädsel, andlighet, seder och bruk inte fick utrymme på internatet. De samiska barnen blev ofta mobbade och trakasserade av det omgivande samhället för sitt främlingskap, och fostrades på detta sätt in i en skam inför det samiska (Lehtola 2004:62).

Efter första världskriget hade alla samiska barn skolplikt (Lehtola 2004:62). Ledman skriver att ”många samer som gick i nomadskola vittnar om svåra minnen av . . . skolan som en otrygg tillvaro med utrymme för diskriminering och övergrepp” (Ledman 2012:71–74). Även om utvecklingen gått framåt, råder i modern tid en förträngningstrend av den egna samiska identitet bland samerna. Vissa samer hade i mötet med moderniseringen anammat majoritetssamhällets värderingar så till den grad att de förnekade sitt eget ursprung – en stor orsak var nomad- och internatskolesystemet (Lehtola 2004:62).

3.2 Den traditionella samiska tron

I dagsläge ligger en stor del av kunskapen om samernas tidiga religion i det fördolda (*Förkristen tid*, u.å.). Den nordiska kolonialismen använde kristendomen som maktmedel, och samerna tvångskristnades aktivt under 1600–1800-talet, då samiska sociokulturella traditioner blev förtryckta och korrumpierade av nationalstaterna (Kuokkanen 2015:278–279). På grund av kolonialiseringen förstördes mycket av samernas religiösa kulturarv, men samernas traditionella tro blev också påverkad av kontakten med fornnordisk religion och kristendomen innan kolonialiseringens tidevarv (Kroik b, u.å.). Samerna hade nämligen ett rikt utbyte av kulturella kunskaper med andra nordiska folk, både vad gällde det andliga och materiella. De hade kommit i

kontakt med kristendomen redan under 1100-talet genom katolska munkar och missionärer (*Förkristen tid*, u.å.) – dessutom hade de första kyrkorna upprättats i Sameland redan århundradet därförinnan (Bastien m.fl. 2003:27).

Den äldsta återfunna historiska skriften, som skildrar samisk traditionell tro, härstammar från 1100-talets Norge. Texten förtäljer om nåjden, den samiska schamanen, som utför en rit med nåjdtrumma för att komma i trans och därigenom undsätta en insjuknad individ. I skriften återges också nåjdtrummans utseende samt symbolerna på trummskinnet (Kroik b, u.å.). Härefter kan en läsa om samernas traditionella tro i verk från 1600-talet, skrivna av kyrkans män i början av kolonialiseringen av Sápmi, vilket följdriktigt innebar att perspektivet på den samiska religionen i skrifterna i regel var negativt (Bäckman 1975:25–38; Kroik b, u.å.). De flesta existerande källskrifterna – som endast ger en fragmentarisk bild av samernas trosuppfattning och religionshistoria – härstammar från 1600–1700-talet. Eftersom skrifterna författats av icke-samer utan reflektion över hur utanförskapet färgar berättelsen om samerna, är det viktigt att ifrågasätta vad som är fakta eller fördom och fiktion. Ofta upprepade missionärerna och prästerna hörsägnar och andrahandsuppgifter i sina verk. Samernas tro klassades dessutom som ”hedendom” och ”trollkonster” i pietismens ögon (*Förkristen tid*, u.å.). Framför allt nåjden väckte förskräckelse och skriftliga källor från bland annat kolonialiseringens tid påvisar, hur omvärlden avvisade samiska traditionella religiösa koncept som anskrämliga, helt enkelt för att de var svåra att få grepp om (Bäckman 1982:122).

Forskningen har kunnat konstatera att samerna till en början tillskrev sig en naturreligion (Kroik b, u.å.). På samernas officiella svenska nätsida under Samiskt Informationscentrum, samer.se, står att den traditionella samiska tron påvisar släktskap med andra jägar- och urfolks religioner, såsom hos Sibliens och Amerikas ursprungsbefolkningar samt inuiterna (*Religion*, u.å.). Livsåskådningen inom samernas jakt- och samlarkultur – och senare nomadsamhället – var starkt sammankopplad med levnadsförhållandena på Nordkalotten. Både den samiska livsstilen och mytologin var naturbundna. Den cykliska synen på livet reflekterade årstiderna, migrationen (Lehtola 2004:28) och den traditionella samiska tron (Kroik b, u.å.). Som naturfolk lärde sig samerna att bli mäterliga tolkare av väder och natur – bland annat därför missförstods de av utomstående, som trodde att de utövade magi. Resenärer kunde till och med besöka samerna för att be dem framkalla visst väder (Lehtola 2004:29).

Samerna ansåg naturen vara besjälad, varför den krävde människans respekt och varsamhet och skulle vördas genom riter. Endast i samarbete med naturkrafterna kunde människan leva ett gott liv (Lehtola 2004:88; Kroik b, u.å.). ”Sjöar, forsar, kallkällor och lugna vattendrag” eller hela fjäll har figurerat som heliga platser för samerna och tillägnats offer (*Sejte*, u.å.). I den besjälade naturen

bodde *sieidi* (sejter) och rådare, en slags skyddsandar (*Gudar och gudinnor*, u.å.) som var väktare över djuren och växtligheten på ett visst område (*Sejte*, u.å.). Liksom gudarna kunde sejter och rådare förse människorna med nådegåvor, såsom jaktbyten eller beskydd från vilddjur – men trotsade människorna dem, vände lyckan (*Gudar och gudinnor*, u.å.). Sejten blir symbolisk för samernas förhållande till sin omgivning. Det var ett slags kultobjekt i form av en speciell sten eller naturformation, som markerade ett heligt område och försåg samerna med förnyade krafter, varav det tillägnades offer (Bäckman 1987:498; *Förkristen tid*, u.å.). Sejten kunde också vara tillverkad av människohand; en figurin av trä som offrades till gudarna (*Sejte*, u.å.).

Enligt traditionell samisk tro uppbyggdes världen av tre parallellt existerande sfärer: ”den himmelska, den jordiska och den underjordiska”. Alla sfärer beboddes av gudar och andar, och den jordiska sfären var dessutom människornas och djurens värld. I den underjordiska sfären bodde de avlidna (Skietla 2013; *Gudar och gudinnor*, u.å.). Samernas religiösa panteon bestod av gudar som manifesterade sig i naturen (*Gudar och gudinnor*, u.å.); naturelementen, himlakropparna samt väder och vind uppfattades som gudomliga väsen enligt samisk mytologi (Kroik a, u.å.).

Enligt den traditionella samiska tron var också människan tredelad, i en kropp och två själar: den kroppsbundna själen och den fria själen. I trans- eller drömtillstånd kunde den fria själens resa från kroppen börja. *Noaidi* (nåjden), den samiska schamanen som utsetts av andarna, kontrollerade själaresandets förmåga. Nåjden var både gudarnas sändebud, medicin- och spåman eller -kvinna, samt religiös expert. Hen var bron mellan människornas värld och andevärlden, förmedlaren mellan det jordiska/materiella och andliga/immateriella. Hens främsta uppgift var att resa till andevärlden för att rådfråga, blidka eller medla med gudar och andar – detta för att bibehålla balansen mellan de parallellt existerande världarna, framför allt i underjorden där de döda höll till (Bäckman 1982:123–125; Lehtola 2004:28). Enligt samernas cykliska livsfilosofi sågs döden inte som något slutgiltigt, utan snarare som ett annat livsstadium i en parallell värld. De döda uppfattades fortfarande som delaktiga i familjens vardagsliv, varav de också skulle vördas; negligerade döda familjemedlemmar troddes i sin förargelse kunna orsaka olycka och sjukdomar, medan de ihågkomna och belåtna döda andarna fungerade som familjens och renhjordens beskyddare (*Mission bland samer*, u.å.).

I jaktsamhället blev nåjdens arbete viktigt för att upprätthålla jaktlycka och god hälsa bland folket och boskapen; allt detta kunde nåjden förse dem med genom att utföra offerriter (Lehtola 2004:28). Nåjden uppnådde i riten ett transliknande tillstånd genom att jojka och trumma (*Kontakt med andarna*, u.å.) på *goavddis*, den rituella samiska trumman (Lehtola 2004:28). Den samiska ceremoni- eller spåtrumman gjorde sig känd som ”trolltrumma”; målningarna på trumskinnets skulle symbolisera det samisk-mytologiska kosmos, som nåjden orienterade sig i under sin resa i andevärlden eller i sina spådomar. Genom att placera en visare av mässing eller horn på skinnets

sedan trumma, tydde nåjden visarens rörelser som tecken för vad framtiden skulle föra med sig (*Trumman*, u.å.). Så kallat ”hamnskifte”, det vill säga att själen ändrade skepnad och beklädde sig som ett själsdjur, var en utbredd tro bland skandinaviska folk; hos samerna ändrade dock nåjdens själ inte skepnad, utan hens hjälppandar eller själsdjur ledde själen genom andevärlden (Bäckman 1982:126). Nåjden omtalades som ”*guovdi ilmme vázzi*, en som vandrar i två världar” (a.a.:123). Ytterst få källor beskriver nåjdernas personliga upplevelse av transen – oftast antar skrifterna åskådarens perspektiv. Men enligt den samiska skribenten Lundius källa från 1600-talet, vaknade nåjden ur sin trans då den fria själen ledde den kroppsbundna själen tillbaka till kroppen (a.a.:125).

Nåjderna var samernas religiösa ledare och centrala gestalter i den samiska traditionella livssynen (*Kontakt med andarna*, u.å.); de kunde beskrivas som en slags ”mytopoeter”, som skildrade samisk mytologi och ”förnyade de religiösa traditionerna med hjälp av sina poetiska talanger” (Bäckman 1982:123). Nåjdens förmågor sades överskrida mänskligt förstånd på grund av sin koppling till det heliga och till andevärlden, som försåg hen med övernaturliga krafter. I tid och otid har nåjdens förmågor både fascinerat och avskräckt utomstående. Trots att flera koncept ur samisk traditionell tro finner någon slags motsvarigheter bland dåtida skandinaviska religiösa koncept – t.ex. kopplingen mellan de skandinaviska sångbesvärjelserna, *galdrarna*, och samernas jojk – uppfattade skandinaverna att samerna utövade så kallad ”svartkonst”, ond trollkonst, som kyrkan fördömde speciellt under medeltiden (a.a.:122–124). Av omvärlden uppfattades nåjderna som trollkarlar och häxor, varför de utsattes för förföljelser under tvångskristnandet (*Kontakt med andarna*, u.å.). Nåjden ”kallades *náejtie* på sydsamiska, *noaidi* på nordsamiska och *noajdde* på lulesamiska” (*Förkristen tid*, u.å.); termerna har en slående likhet med det finska ordet för häxa, *noita*. Även om nåjden i regel var en man fanns också kvinnliga nåjder, och framför allt under 1800-talet tillkom desto fler berättelser om dessa kvinnor (*Kontakt med andarna*, u.å.).

3.2.1 Tvångskristnandet: utrotning av samernas religion och kultur

Under häxjaktens tidevarv blev nåjden anklagad av kristna för häxeri och djävulsdyrkan (Lehtola 2004:29). Nationalstaterna spelade kristendomen som ett trumfkort i kolonialiseringen av Sápmi, för att kunna hissa sin flagga på samisk mark; som medlemmar i statskyrkan ställdes å ena sidan samerna under nationalstatens lag som skattepliktiga medborgare, å andra sidan placerades siidorna under statlig kontroll (Skietla 2015b). ”När religionen blev ett maktmedel begicks många övergrepp mot samerna, precis som mot andra urfolk i världen” (*Mission bland samer*, u.å.).

Sjösamerna kristnades på papper redan under 1500-talet, men det var under 1600-talet som tvångskristnandet, våldet och skräcken fick sin början på en bredare front. Den politiska agendan

bakom befallningen som utfärdades av Kung Karl IX av Sverige om att tvångskristna samerna, var att få mer mark och fler skattebetalare under den svenska kronan (Lehtola 2004:30). Speciellt intresserad var Karl IX av den norra ishavskusten, som var ett värdefullt landområde inte bara på grund av fiskenäringen och handeln vid kusten, utan också för sina naturrikedomar, t.ex. malm (Skietla 2015b). Karl IX lät resa kyrkor i det norra området. Samtidigt tog kriget mellan Sverige och Ryssland sin början och pågick till Stolbovafreden 1617, då gränsen mellan Sverige-Finland och Ryssland drogs (Lehtola 2004:30).

I Sverige utfärdades redan under 1600-talet ett kungligt påbud om att samiska skolor skulle grundas under kyrkan. Utmaningen blev direkt att få de samiska eleverna till skolorna på grund av den samiska nomadlivsstilen och migrationen. Det enda fungerande utbildningssystemet var de kristna konfirmanderna, kringresande kristnade samer, som lärde ut det kristna livet enligt eget exempel och organiserade religiösa ceremonier. Tanken här var att ”hämta ’grundläggande civilisation’ till befolkningen i periferin”. Eftersom samiskan var krånglig för svenska och finska präster – ofta tog de hellre till våld än till ett knaggligt språk – var det ett strategiskt drag att låta de kristnade samerna lära ut sin tro åt andra samer (Lehtola 2004:34).

Många kristna präster och missionärer tog som sin uppgift att tillintetgöra både den samiska schamanismen och samernas traditionella tro i sin helhet (Lehtola 2004:28). Den kallblodiga behandlingen av samerna och av deras kultur avfärdades med en religiös agenda om att ”leda” samerna ”till ljuset”, det vill säga till den kristna tron. Eftersom det till en början inte fanns så många kyrkor i Sápmi och avstånden var långa, var det inte ovanligt att samerna fortsatte att utöva sin traditionella tro ute i naturen; på så vis samexisterade den samiska religionen och kristendomen i långa tider. En del samer som ville fortsätta att utöva sin traditionella tro flydde högre upp i Sápmi, till områden dit kyrkans makt ännu inte nått (*Mission bland samer*, u.å.).

Förbud utfärdades mot olika element av samernas religion; i rättegångsprotokoll från 1700–1800-talet kan en läsa om hur framför allt spåtrumorna skapade konflikter som förde samerna till rättssalen (Kroik c, u.å.). Jojkens och den orala traditionens koppling till den traditionella schamanistiska tron kapades av genom tvångskristnandet (Lehtola 2004:28), och platser som ansågs heliga enligt samisk traditionell tro skändades och jämnades med marken. Samerna hotades inte bara med böter och fängelsestraff, utan till och med dödsstraff om de vägrade överge sin traditionella tro i förmån för den kristna tron, eller vägrade delta i undervisningen och gudstjänsterna som kyrkan anordnade (*Mission bland samer*, u.å.). Brännandet av nåjder och ceremonitrummor på bål (Bastien m.fl. 2003:27; Kroik b, u.å.) var en skrämstaktik som kolonisateurerna tog till för att demonstrera sin egen och kristendomens dominans över samerna. Samiska familjer tvingades överlämna sina barn till myndigheterna, som satte samebarnen i kristna

bibelskolor. Där manipulerades eller pressades de samiska barnen till att ange de släktingar som fortfarande utövade den traditionella tron (Kroik b, u.å.; *Mission bland samer*, u.å.).

Kyrkans agenda att utbilda och tvångskristna samerna utmynnade i flera kristna publikationer (Lehtola 2004:34). Redan 1619 utkom den första alfabetboken på samiska, skriven av Nicolaus Andrae, och därpå publicerades ett flertal kristna böcker på samiska (a.a.:30). Samerna själva högaktade sitt språk framför allt i religiösa kretsar, medan majoritetssamhällets kyrkomän allt som oftast motsatte sig samiskan på någon front. Präster både i Finland och Norge har avvisat samiskan som ett ”djävulens språk” som ”inte ens Gud kan förstå”. I Sverige försökte utbildningsväsendet inom kyrkan från och med 1700-talet byta ut samiskan mot andra minoritetsspråk som finska. Bakom stängda dörrar utsattes en del av de samer som inte talade god finska för fysisk bestraffning av lokala präster. År 1751 bestämde den kristna kyrkan i finska Lappland sig för att avskaffa samiskan som utbildningsspråk i utbyte mot finskan, eftersom samiskans utrotning ansågs ha en ”kultiverande” effekt på samernas kunnighet och uppförande. I Norge tog förnorskningen effektivt kål på samiskan, men i Sverige och senare i det ryska autonoma Finland fortsatte samiskan som utbildningsspråk att vara livskraftig, mot alla odds. Bland annat prästerna Jacob Fellman och Lars Levi Laestadius blev viktiga för det samiska språkets överlevnad i en finsk-svensk kontext (a.a.:34).

Övergången till ett kristet liv var allt annat än smärtfritt för samerna, inte minst på grund av renskötseln och nomadlivsstilen som många samer idkade. I vardagen ställde de obligatoriska gudstjänsterna till med problem, då rensköterna blev tvungna att lämna sina renar. Samernas polyteistiska panteon bestod av gudar som var närvarande i vardagens sysslor, vare sig det handlade om renskötsel, jakt och fiske eller om livet i kåtan, med tillredning av mat och barnskötsel; den kristna guden uppfattades i detta avseende som avlägsen (*Mission bland samer*, u.å.).

Den största stötstenen för samerna var dock förbudet kyrkan ställde mot förfädersdyrkan, eftersom detta rubbade hela den samiska livssynen: ”För samerna betydde tvångskristnandet ett stort ingrepp i den egna kulturen, eftersom en viktig del av familjen plötsligt inte ansågs existera”. Kyrkans tvång till att försumma den samiska andevärlden och förfäderna väckte stor oro bland många samer, som ansåg att samerna förut levit lyckliga i sämja med naturen och dess andar, medan fattigdom utbredd sig i och med tvångskristnandet (*Mission bland samer*, u.å.).

Under 1800-talet bedömde den svenska staten inte längre den traditionella samiska tron som något hotfullt för kyrkan, då de flesta samiska barnen nu döptes till ett kristet liv (Kroik b, u.å.). Tvångskristnandet lyckades utrota nåjderna innan 1800-talet; längst överlevde nåjderna på Kolahalvön, eftersom tvångskristnandet där inte var lika omfattande. Nåjderna tiden därefter var i regel narrar och turistattraktioner, som alkoholiserade sig för att kunna spå – alkoholism var över

lag ett vanligt problem bland samerna under förtryckets tid (Lehtola 2004:29). Tiden efter att nåjderna utplånats på papper framträdde helare, som genom t.ex. handpåläggning eller magiska stenar botade sjuka; dessa personer sades ha en signifikativ utstrålning (*Kontakt med andarna*, u.å.). Också kristna siare framträdde, och eftersom siarna var starkt sammanbundna med agrikulturen, blev andevärlden ett hot och naturen en fiende som tvingade folk att streta i jordbruket. Vissa siare förde dock vidare schamanernas helande krafter och naturkunskap (Lehtola 2004:29).

Glimtar av den traditionella samiska världssynen är närvarande än i modern tid, bland annat i den moderna jojken, samisk folklöre och de samiska nationaldräkterna. Bäst bevarades den så kallade levda religionen i sin vardagliga skrud (Kroik b, u.å.; Kroik c, u.å.). Offerriterna förflyttades till kyrkan, den polyteistiska traditionella trons gudar blev jordandar (Lehtola 2004:28) och ortsnamn som Trumholmen och Heligfjället, som tillåtits fortleva, skvallrar om var samernas heliga platser i fordom låg (Kroik c, u.å.). Den traditionella tron kallades nu ”föregångarnas religion” bland samerna och klassades offentligt som hedendom i stället för en regelrätt religion (Kroik b, u.å.). Den religiösa specialkunskapen som nåjderna besatt gick dock förlorad (Bäckman 1982:125).

”Inom samisk populärtradition, är minnet av nåjden och hans extraordinära förmåga fortfarande levande”, skriver den svensk-samiska religionshistorikern Louise Bäckman (1982:123). I dagsläge har en del samer försökt ta udden av tabut kring den traditionella samiska tron genom att praktisera sin kristna tro med samiska, schamanistiska undertoner (Kroik b, u.å.) eller genom att fullhjärtat ansluta sig till den samiska nyschamanismen, t.ex. i form av *Sjamanistisk forbund*, Norges schamanistiska förbund (Fonneland 2015:33–34). I dag framträder också nåjder i det samiska samhället; medan en del håller en lägre profil – i vissa delar av Sápmi är nåjdyrket dock fortfarande tabustämplat – är andra öppnare med sina förmågor, t.ex. att de kan förutspå saker och tolka naturen på sätt som andra inte kan (*Kontakt med andarna*, u.å.). I personporträtten tar jag upp två samiska nyschamaner som öppet praktiserat sin schamanism.

Samtidens uppfattningar om tvångskristnandet av samerna har stundom hävdats vara simplifierad; kanske var det inte så enkelt, att missionärerna kodade den traditionella samiska tron som ”primitiv”. T. I. Itkonen diskuterar sammanhanget i sin bok *Suomen Lappalaiset vuoteen 1945*, bland annat genom begreppen folklöre, magi och mytologi; här anses schamanismen ha varit kopplad till den samiska världssynen snarare än att ha varit en religion i sig (Lehtola 2004:28).

3.2.2 Laestadianismen

Laestadianismens framfart under 1800-talet var en ödesdiger vändpunkt i samernas historia (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.). Laestadianismen grundades i medlet av seklet i norra Sverige

och spreds till Norge år 1848. Rörelsen slog rot bland samerna och kom att bli en stark samhällelig influens; inte minst förde rörelsen med sig konservativa kristna könsideal och ett tabu kring ”sexualitet och sexuell identitet” (Olsen 2015:40). Rörelsens inverkan på samernas liv har varit tydlig från början, och än i dag är laestadianismen välkänd i Sápmi (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.).

Lars Levi Laestadius, väckelserörelsens grundare och största påverkare, föddes 1800 i närheten av *Árjepluovve* (Arjeplog) i en fattig familj bestående av lutheranska präster och lappländska kyrkoherdar. Även om Laestadius far var präst, levde han inte som han lärde; han tog lätt till flaskan och blev våldsam, samt var inte heller närvarande i sin sons liv (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.). Född i Ume Lappland och uppväxt i Lule Lappland i Sverige fick Laestadius inte bara ta del av de bägge lokala samiska kulturerna, utan även av sin mammas samiska påbrå från *Bihtán* (Piteå). Han lärde sig totalt fyra samiska språk under sin uppväxt och skapade sedan av dessa en egen blandning som han kallade ”tältsamiska”, vilken han senare kom att använda i sina predikningar. Innan Laestadius själv kom till tro inom laestadianismen, var han intresserad av samisk mytologi, vilket framgår ur det opublicerade manuskriptet *Fragment i lappisk mytologi* som han skrivit. Efter sitt religiösa uppvaknande använde han folklöre ur detta verk i sin argumentation mot traditionell samisk tro; han ville nå samerna på deras egen nivå, genom insikt i deras trosuppfattning (Lehtola 2004:38), och kan med facit i hand sägas ha lyckats.

Laestadius centrerade till en början Laestadianismen i *Gáresávvon* (Karesuando, Kiruna), Sveriges nordligaste kyrkby (Lehtola 2004:38). År 1826 erhöll han posten som kyrkoherde i *Gáresávvon*, där majoriteten av invånarna var nomadiska renskötarsamer (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.). Laestadianismens popularitet bland samerna berodde, utöver dess genklang med den traditionella samiska tron, på den sociala situation samerna befann sig i under 1800-talet (Lehtola 2004:40). Den sociala misären var stor; samerna utsattes för hårt förtryck av nationalstaterna och det samiska samhället låg vid avgrundens kant också ekonomiskt (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.). Lars Haetta återger i sin autobiografi samesamhällets ”moraliska förfall” och synd, bland annat i form av utbredd alkoholism och renstöder (Lehtola 2004:40). Svenska och norska handelsmän, präster och klockare sålde brännvin till samerna för egen vinning, och på grund av sin förkärlek till brännvinet klarade samerna inte av att hålla fast vid varken sina pengar eller renhjordar. Laestadius gick hårt åt samernas alkoholmissbruk och uttryckte sitt misstycke både i sin predikan liksom i försöken till anstiftande av en förbudslag mot alkohol. Senare ställde han också nykterhetskrav inom sin religion (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.).

Laestadianismens fundamentalistiska världssyn medförde ordning i samernas instabila och osäkra situation, och dess ”renande” agenda väckte vördnad bland samerna (Lehtola 2004:40).

Laestadius talade om Guds nåd och uttalade sin avsmak för de handelsmän och präster som livnärde sig på samernas missbruk. Laestadius uppmuntrade samerna till syndabekännelser och att nå ett extatiskt tillstånd i sina förlåtelseböner. Trots att laestadianismen mötte motstånd både hos handelsmän och kyrkans män, hindrade det inte att rörelsen spreds (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.).

Laestadius instiftade också ett jojkförbud, eftersom han sett hur jojken tog sig i uttryck i samband med alkoholmissbruket; samerna jojcade t.ex. sina antagonister och sex högljutt och i en respektlös ton (Arnberg, Ruong, Unsgaard 1969:96). Arnberg, Ruong och Unsgaard (a.a.:100) citerar Samuli Paulaharjos utsagor i *Lapin Muisteluksia* om den laestadianska synen på jojken i sin negativa tappning:

Ty då Gud i tidernas morgon kastade ut djävulen från himlen så började denne strax i sin djävulskhet och sitt vredesmod att jojka och tralla med full röst. Och alltsedan dess har lapparna också haft denna gräsliga och syndfulla vana att jojka och tralla på samma sätt som den onde (ibid.).

Noteras kan att Laestadius inte hade något emot jojken i sig självt, då han såg den som ett ”rent känslouttryck” – han medgav till och med att jojken kunde uppfattas som angenäm för den som blivit invand i traditionen (Arnberg, Ruong, Unsgaard 1969:98). Det är talande i sig, att Laestadius anses vara en av de första författarna som diskuterade jojken på ett sakligt vis. Laestadianismen såg inte jojken som ett nödvändigt ont, så länge en inte jojcade det som var av ondo enligt laestadiansk tro (a.a.:100).

Laestadius utbildade egna missionerande predikanter, varav två var författarna Anders Baer och nämnda Lars Haetta. Medan Baer tog skarpt avstånd från den evangelisk-lutherska kyrkan och beskrev de påstådda alkoholproblemen hos de kristna prästerna, attackerade Haetta den traditionella trons nåjder i sina skrivelser. Lehtola menar att Haetta och Baer förde laestadianismen vidare till en sorts ”fanatism”. Bägge fängslades senare för det så kallade *Guovdageaidnu-upproret* (Lehtola 2004:38–40).

Veli-Pekka Lehtola beskriver samerna som ”Europas fredligaste folk” med endast en våldsam historisk händelse i bagaget, nämligen *Guovdageaidnu-upproret* (Kautokeinoupproret) den 8 november 1852 i Norge – ett uppror som allmänsamiskt har fördömts. I upproret mördade en samisk-laestadiansk grupp *Guovdageaidnus* länsman samt en välkänd brännvinshandlare, och brände sedan ned deras hem. Den lokala prästen (Lehtola 2004:40) och andra lokala invånare – både samer och normän – misshandlades svårt (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.). Upprorsmakarna drog Laestadius läror till sin spets; de ville inte bara rena det samiska folket, utan

hela regionen. De fördömde auktoriteterna som ”djävulsdyrkare” och de norska lagarna som ”djävulens påfund”, samtidigt som de satte sig emot alla som inte slog följe med dem (Lehtola 2004:40). Senare fängslades upprorsmännen; upprorets två ledare dömdes till döden och fjorton av deras anhängare dömdes till livstids fängelse (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.).

Fanatisk laestadianism har historiskt skuldbelagts för brottet, men sedermera pekar forskare också på samernas sociala situation; den norsk-finska gränsen hade slutits några månader tidigare, vilket fått svåra konsekvenser för många samiska renskötarfamiljer, samtidigt som den norska staten hade återupptagit kolonialiseringen av samerna. Denna gång stöddes kolonisateurerna med andra ord av staten själv, av lagen och lokala domstolar (Lehtola 2004:40). Prästerskapet i de norska kyrkorna gjorde dessutom hårt motstånd inte bara mot den traditionella samiska tron, utan också mot samernas nyfunna religiositet, laestadianismen. Detta väckte naturligtvis frustration bland samerna, och laestadianernas relation till statskyrkan blev snabbt konfliktartad (*Lars Levi Laestadius och samerna*, u.å.).

3.3 Rasbiologiska undersökningar

Vid sekelskiftet till 1800-talet ledde nationalismens uppsving till att tankarna om olika värda raser ökade; ”vi”- och ”de Andra”-grupperingar, samt upphöjandet av en kollektiv nationalanda, fick fotfäste under denna tid (Hipfl och Loftsdóttir 2012:4). Under 1800-talet tappade mysticismen sin prägel på beskrivningarna av samerna och en mer ”vetenskaplig” syn fick fotfäste. Vetenskapens agenda var att dra skiljelinjer mellan det ”primitiva urfolket” i sitt ”naturliga läge” och det ”civiliserade och vidareutvecklade majoritetssamhället”. Socialdarwinismens rasläror, tron på att det finns överordnade respektive underställda raser, kulminerade under 1800-talets senare hälft (Lehtola 2004:17). Enligt antropologen Ashley Montague är så kallad raslära bland ”de farligaste av människans myter”. Läran har funnits till för att ge befogenhet åt makthierarkier och hegemoni ”inom olika historiska kontexter”; det finns ingen biologisk validitet för kategoriseringar enligt ras, men följderna har likväl varit grava (Hipfl och Loftsdóttir 2012:2).

Under 1800-talet upptogs rasläror i akademien genom rasistiska evolutionsteorier och tron på vetenskapen som människans öde. T.ex. Longa Schiebingers forskning påvisar hur mörkhyade exotiserades inom den vita, mansdominerade akademien. Under samma tider uppstod tanken om underkategorier av raser, som åtskilde människor inte bara enligt hudfärg, utan likväl efter ”kulturella eller sociala egenskaper” (Hipfl och Loftsdóttir 2012:3–5).

Kraniet och hjärnan var rasbiologins främsta studieobjekt; skallmätningar på samer gjordes redan under 1830-talet under ledning av arkeologen Sven Nilsson för att ”vetenskapligt” kunna

konstatera vem som tillhörde Nordens urfolk. Bland annat Anders Retzius, professor i anatomi, argumenterade under 1830–1840-talet att ett så kallat ”skallindex”, det vill säga mätningar av skallens form, kunde avgöra folks karaktärsdrag. Utgående från sina mätningar myntade Retzius en ”civilisationsteori”, vilken kategoriserade människor i ”primitiva” kortskallar – till vilka bland annat ”samerna, finnar, ungrare, slaver och basker” hörde – samt ”högre utvecklade” långskallar – vita europeiska folk – vars arvs massa utkonkurrerade kortskallarna. Ur dylika teorier föddes senare tankarna om samerna som utdöende folkslag. För att samla in kranier gjordes ”forskningsexpeditioner”, t.ex. den franska medicinska *Recherche*-expeditionen till Norden: ”I en tidningsartikel beskrivs hur man vid denna expedition samlade två säckar 'fulla med Lappsallar och människoben'.” Insyltad i expeditionen var ingen mindre än Lars Levi Laestadius, som i likhet med andra präster hjälpte till med insamlingen (Edbom 2005:7–8).

Rasläran uppfattades som vedertagen vetenskap ännu i början av 1900-talet. I en svensk kontext etablerades ett rasbiologiskt institut i Uppsala 1922, där forskarna idkade ”fysisk antropologi” på samerna, vilket omfattade bland annat ”medicinskt inriktad rasbiologi” och skullmätningar. Diskursen om så kallad ”rashygien” var livskraftig på alla samhällsnivåer, också i Norden och Europa. De etniskt rasistiska föreställningarna om rashygien handlade om en tro på att så kallad rasblandning mellan människor ”smutsade ned” den överordnade rasens goda arvs massa med sjukdomar, fallenhet för kriminalitet och andra negativt uppfattade egenskaper. Till och med den svensk-samiska tidningen *Samefolket* påstod att de rasbiologiska undersökningarna skulle komma att gynna samerna (Edbom 2005:8–10).

I Finland slog socialdarwinismen först rot på allvar under 1920–1930-talet, på grund av kampen för landets självständighet samt dess egna identitetssökande. I den nationella identitetskonstruktionen sattes ryssar, svenskar och ”primitiva” folk liksom samerna i kontrast till den finländska identiteten (Lehtola 2004:46). Rasbiologiska undersökningar på samerna utfördes i alla nordiska länder, men i Sverige drogs rasläran till grymma vidder då samiska kvinnor till och med tvångssteriliserades för att undvika rasblandning mellan samer och svenskar (Lewis 2015:130–131). Fotokonstnären Katarina Pirak Sikku har forskat i arkivmaterialet för den svenska statens rasbiologiska institut, och har funnit nakenfotografier, mätningar av kranium, hudfärg med mera – allt enligt ”de matriser som användes inom fältet för vetenskaplig rasism” (Helldén 2014).

Efter terrorn och den etniska utrensningen under Andra världskriget började européerna av förståeliga skäl starkt ställa sig emot och förakta rasläran och socialdarwinismen, men tanken om ras levde ändå vidare under begrepp som ”kulturtillhörighet” och ”etnicitet”. Rasismen ”fortgår i nya former och uttryck, genom referenser till kultur och religion”, skriver Hipfl och Loftsdóttir (2012:4–5).

3.4 Modern historia: 1900-talets politiska vändningar och samernas urfolksrätt

Under 1900-talet framställdes samerna i fiktion och prosa fortfarande som ett folk med ”primitiv urkraft”, vilken civilisationen med hjälp av kristendomen och agrikulturen skulle komma att kuva (Lehtola 2004:16–17). I och med majoritetssamhällets ökade dominans och hämmandet av samernas leverne, både genom lagstiftning och praxis, stod snart det så kallade ”Sápmis uppvaknande” på tröskeln. Under 1900-talet började samerna komma till insikt om vikten av samiskt samarbete på internationell nivå; själva konceptet ”Sápmi” uppstod, vilket symboliserade en längtan efter att förena det land som splittrats av nationalstaterna (a.a.:46).

Samernas liv omformades av anpassningen till majoritetssamhället genom ny teknologi, formell utbildning och fast bosättning, varav det traditionella samiska levernet och kulturen hamnade i djup kris. Det nya kommunikationsnätverket och kunskapsflödet skapade dock känslor av gemenskap och solidaritet bland samerna; genom samhörighetskänslorna till Sápmi väcktes den samiska etniska identiteten (Lehtola 2004:57). Den samiska etnopolitiska mobiliseringen förde bland annat med sig grundandet av lokala sameföreningar, samiska tidskrifter samt år 1918 i det svenska samiska landsmötet, som arrangerades av *Lapparnas Centralförbund* (Ledman 2012:78).

Lehtola menar att uppvaknandet till en början var en motreaktion på de orättvisor och den diskriminering samerna mötte i lokalsamhället, snarare än en deklaration av den samiska identiteten. Den sydsamiska föreningen *Fatmomakka* (sedermera *Vilhelmina-Åsele sameförening*) från 1904 medlade fred mellan renskötarsamer och jordbrukande kolonistörer i Sverige, samt pressade den svenska regeringen till att etablera nomadskolor och en statskommitté för samiska ärenden. Föreningens agenda var att ”förbättra samernas societala, ekonomiska och politiska situation”, och dess ledare var Elsa Laula Renberg (Lehtola 2004:46).

Också kapitalismen som följt med kolonialismen förändrade Sápmi (Kuokkanen 2004:152). Tillverkningen av saker hemma övergavs för färdigt köpta produkter och migrationen med årstiderna upplevdes efter kriget som en ineffektiv livsföring även bland samerna, som sökte sitt leverne i nya ekonomiska system (Lehtola 2004:53). Den samiska renskötelsen under 1900-talet utvecklades i samband med kapitalismen från en naturahushållning, där familjen levde på det som renen gav dem, till kapitalinriktad näring, där renköttet och -skinnet såldes för kapitalinkomster. Det innebar effektivisering och modernisering i stället för traditionalisering och bevarande som tidigare varit en trend, t.ex. i internatskolornas segregationspolitik (Ledman 2012:76–77). Rationaliseringen och mekaniseringen av renskötelsen under 1960-talet ledde till att fattigare renskötare, som inte hade råd att investera i tekniska hjälpmedel, föll utanför systemet (a.a.:95–96).

I Vinterkriget 1939–1940 kämpade finländska samer mot de sovjetiska samerna från

Kolahalvön, och i Norge enades samerna i kriget mot Tyskland. Under Försättningskriget mot Sovjet 1941–1944 blev Finland tvunget att evakuera hela den lappländska befolkningen till Österbotten, bort från krigszonen där tyskarna sökte sig till sin norska bas genom Lappland. Tyskarna gavs omöjligt litet tid på sig att retirera 200 000 män med packning från Finland; i ”gengäld” brände de tyska trupperna ned så gott som hela norska och finska Sápmi i sin reträtt och värst gick de åt det nordligaste finska Lappland. I den tyska förstörelsen av Sápmi försvann områdets materiella kultur och det är i dag svårt att säga vad som funnits där dessförinnan. Rekonstruktionen av de brända markerna ledde till ett förändrat Sápmi i och med finska och norska myndigheternas inflytande (Lehtola 2004:52).

Slutet av andra världskriget fick oaktat assimilationspolitikens negativa följder också positiva konsekvenser; samernas människovärde och rättigheter som minoritetsfolk skärptes till enligt internationella strömningar (Lehtola 2004:53) som motreaktion på andra världskrigets antisemitism (Olsen 2015:39). FN tillade ursprungsfolkens rättigheter till sin *Deklaration om mänskliga rättigheter*; den nya ideologin, som värderade individens och minoriteters rättigheter, trängde undan nationalismen. I Norden ledde ideologin till ändrade attityder och forskning som sakta började bryta ned både fördomarna och rasismen mot samerna. Resultaten var dock varierande och alltid ledde välmeningarna inte till handlingar, speciellt inte i Finland och Norge, där socioekonomiska element och återuppbyggnaden efter kriget gjorde situationen komplicerad (Lehtola 2004:58).

I och med det samiska etniska identitetsbygget förändrades omvärldens attityder mot samerna, vilket blir påtagligt bland annat genom utbytet av svenskans och norskans ”lapp” till ”same”, finskans ”lappalainen” till ”saamelainen” samt ryskans ”lopari” till ”saamskii”. Inspirationskällorna var nordsamiskans uråldriga term ”sápmelaš” och den skandinaviska 1800-talstermen ”sámi”, som även använts i finskan under tidigt 1900-tal. Nu användes det målmedvetet av samerna i benämningen av organisationer, aktiviteter och kommittéer. Det var inte längre omvärlden, utan samerna, som definierade sig själva (Lehtola 2004:58).

Den finsk-samiska alliansen *Samii Liitto* bildades under påsken 1945. Det var Samii Liitto som pressade den finländska regeringen till att bilda en kommitté för samiska ärenden. Dessvärre negligerades kommitténs arbete och verkställdes aldrig av finska myndigheterna. Det var framför allt förslaget om ett eget samiskt landområde, där samerna skulle inneha specialrättigheter, som väckte starkt motstånd hos myndigheterna (Lehtola 2004:58).

Samma år bildades den svensk-samiska organisationen *Sámi-Ätnam* med Israel Ruong i spetsen (Lehtola 2004:58) för bevakandet av samisk tradition, historia, språk och konst (Ledman 2012:79), samt år 1948 den norska organisationen *Sámi Sær’vi*. Den första samiska konferensen

ordnades 1953 i *Johkkamohkki* (Jokkmokk) i Sverige av Sámi-Átnam, Sámi Sær'vi och *Lapin Sivistysseura*. Efteråt, 1956, grundades den internationella organisationen *Sámirađđi*, ett samisk fullmäktige, till vilket även samerna på Kolahalvön ansökte om medlemskap 1991 (Lehtola 2004:58–60).

Lagstiftningen efter andra världskriget var fortfarande diskriminerande mot samerna, men på mer subtil nivå. Olsen talar om en ”statlig ignorerande politik”, och lyfter fram avsaknaden av samisk representation och kunskap i läroböckerna som ett talande exempel (Olsen 2015:39) – ett påstående jag själv kan skriva under; så vitt jag minns har jag inte lärt mig om samerna i skolan, trots att de är Nordens urfolk. Utbildningssystemet var en av de största influenserna i den samiska assimilationen. Under 1940-talet moderniserades den svenska nomadskolan, som fick nya, hälsosamma lokaler och elevhem, och under 1960-talet blev nomadskolan frivillig och öppen för alla samiska barn, som även gavs alternativet att gå i svensk grundskola. Den svenska staten ville bygga en kulturell brygga för samerna till majoritetssamhället. Det blev obligatoriskt för samer att läsa samiska i skolan; lärare i samiska började utbildas enbart i detta syfte under 1970-talet och en sameskolstyrelse, som värnade om det samiska, tillsattes under 1980-talet (Ledman 2012:74).

Gränsdragningarna i Sápmi hade skapat åtskilda samiska språk och kulturer, vilket påverkade gemenskapskänslorna negativt (Lehtola 2004:58). Från och med 1960-talet började samerna dock delta i nordiskt och internationellt samarbete med andra urfolk, vilket stärkte samerna både kulturellt och politiskt (Ledman 2012:79). Slutet av 1960-talet var den samiska rörelsens begynnelse, då den första samiska generationen med erfarenheter från internatskolorna vuxit upp. På internationellt plan hade den efterkrigstida diskussionen om minoriteter och deras rättigheter bäddat för den samiska etnopolitiska rörelsen i Norden, men också den assimilationspolitik som rådde efter kriget, samt trenden att förtrycka sin kulturella tradition, inverkat (Lehtola 2004:70).

Återuppbyggandet av Sápmi efter världskrigen och den internationella samiska samhörigheten utvecklades snabbt till en kamp om samisk rätt och sökandet efter en samisk identitet. Lehtola skriver: ”Denna identitet är uppbyggd på många olika nivåer; samisk politik överlappar kultur, mediernas utveckling överlappar den nationella identiteten, och konsten känslan av samhörighet” (Lehtola 2004:57). Unga samer började efter en lång period av assimilation återupptäcka och kämpa för sitt samiska arv, sin samiska identitet och samisk symbolik. De ville förena det traditionella med det moderna, vilket var föga nytt för det samiska folket, som levt i gränslandet mellan kulturer och anpassat sig enligt det dominerande samhällets influenser i en ständig samverkan mellan traditionellt och modernt. Denna process skapade nya former av samisk politik, media och konst (a.a.:9) samt förenings- och organisationsverksamhet. Den samiska kulturella ”renässansen” hade fått sin början och talade till världspubliken framför allt genom

samisk litteratur och musik (a.a.:70). Känslor av stolthet över det samiska började bli allt mer påtagliga, vilket skapade en positivare självbild och aktörskap hos samerna (Ledman 2012:80).

I Norge etablerades 1973 ett vetenskaps- och utbildningscentrum i Guovdageaidnu (Kautokeino), *Sámi Instituhtta*, på Sámiráđđis begäran under konferensen som de ordnat 1971. Institutionen innebar en nyfunnen respekt och ett erkännande för samisk politik, utbildning och vetenskapliga aspirationer och skulle verka på nordisk nivå (Lehtola 2004:70). Under 1970-talet grundades även den samiska *ČSV-rörelsen* i Norge, en motsvarighet till de amerikanska Black- och Red Power-rörelserna. ČSV-rörelsen ville lyfta fram det samiska genom kulturella symboler, samt modifiera maktstrukturerna mellan stat och minoritet (Ledman 2012:80). I Finland bestämde regeringen 1973 om att ett samiskt parlament, bland samerna känt som *Sámi Parlameanta* (Sametinget), skulle grundas – det första egentliga samiska beslutsfattande organet med enkom samiska medlemmar (Lehtola 2004:70).

Under 1970-talet skedde ett globalt etnopolitiskt uppvaknande bland världens urfolk, och den internationella urfolksrörelsen såg dagens ljus (Olsen 2015:48). Trots att samerna endast utgör en liten del av 300 miljoner urfolkspersoner, spridda över 70 länder i världen, har de länge varit aktivt involverade i urfolkspolitiken. Det finns en stark gemenskap urfolken emellan i och med deras liknande upplevelser och historia. Tack vare mötet mellan samer och grönländska inuiter i Köpenhamn på *Arctic Peoples Conference* 1973, grundades *World Council of Indigenous Peoples* (WCIP) 1975, där både samer, inuiter, nyzeeländska maorin, australiensiska aboriginer samt Hawaiiis och flera av Amerikas ursprungsfolk möttes. Det tidigare nämnda Sámiráđđi är medlem bland annat i WCIP och i Arctic Council (Lehtola 2004:79–82).

Inom WCIP har samerna jobbat för sin rätt till land och vattenområden i Sápmi – en debatt som går tillbaka till 1960-talet och ett krav som nationalstaterna ännu inte har bemött. Konflikterna har blivit synliga genom olika historiska händelser under 1900-talet: Skattefjällsmålet i Sverige, en rättslig tvist, som pågick i femton års tid från och med 1966, mellan staten och de jämtländska samerna om äganderätten till skattefjällen; 1970-talets landsreforms lag i Finland, vilken hänsynslöst uppdelade de lappländska land- och vattenområden som samerna juridiskt upplevde som sina egna; samt *Gičžu Álttá-Guovdageain* (Alta-Kautokeino-konflikten) i Norge (Lehtola 2004:84).

I Sverige och Norge har samerna protesterat mot uppbyggandet av dammar sedan 1960-talet. Den största och kändaste demonstrationen skedde i samband med Álttá-konflikten (Lehtola 2004:72); den samiska etniska identitetskonstruktionen kulminerade i konflikten, då samerna allierade sig över nationsgränserna i protest mot fördämmandet av den norska Álttá-floden 1980–1981 (a.a.:57). Enligt den ursprungliga planen, skulle den hydroelektriska dammen över Álttá ha lagt under sig samebyn Masi samt ”en avsevärd mängd av viktiga betesmarker och

kalvningsområden för renskötelsen i hjärtat av renskötelsesregionen”. Planerna gick dock i stöpet då dammbygget vid floden mötte hårt motstånd både från norska miljöaktivister och samer som förenades i sin gemensamma ekopolitiska agenda. Massiva demonstrationer anordnades kring floden då dessa två grupper slog ihop sig (Kuokkanen 2007a:76–77; Lehtola 2004:76).

Den lokala konflikten utmynnade snart i en nationell ekopolitisk konflikt på grund av majoritetssamhällets exploatering av Sápmis naturresurser mot samernas vilja. Den kom att bli en ledstjärna för den samiska etnopolitiska mobiliseringen samt startskottet för den moderna samiska ekopolitiken (Olsen 2015:39). Samerna hänvisade till den svensk-norska gränspakten från 1750, vilken tilldelat samerna rätten till Sápmi – en rätt som inte utan vidare kunde avfärdas. Samerna krävde ”erkännande som ursprungsfolk i den norska konstitutionen”, innefattande socioekonomiskt skydd, språklig och kulturell status och ett eget samiskt politiskt beslutsorgan (Lehtola 2004:72).

Alla samer stod ingalunda på samma sida i konflikten. En del allierade sig med den norska staten och etablerade en egen förening, *Sámiid Áednansævi*, Samernas norska landsförbund, som ansåg att statens beslut skulle respekteras (Lehtola 2004:76). Den norska staten ställde i sin tur hårt mot hårt; de röjde undan demonstranterna med våld och fortsatte dammbygget under 1980-talet. I sitt bemötande av samerna väckte de liv i till och med de mest förnorskade samiska grupper, samt i samiska konstnärer och artister, som genom konsten uttryckte sina åsikter om orättvisorna och sökte den samiska etniska identiteten (a.a.:72). Några av dem är den prisbelönta jojkartisten och schamanen Mari Boine (Kraft 2015) samt schamanen, journalisten och sameaktivisten Ellen Marit Gaup Dunfjeld (Alver 2015), vilka jag kommer presentera genom var sitt personporträtt.

Lehtola beskriver Álttá-konflikten som den viktigaste vändpunkten i samisk kulturhistoria (Lehtola 2004:9). Vad som till stor del påverkade utvecklingen, var det globala etnopolitiska uppvaknandet bland världens urfolk: ”Inskrivandet av det samiska i en global urfolksidentitet och -rörelse” har spelat en avgörande roll i samernas rättsfrågor, menar Olsen (2015:48). Efter konflikten hade Norge fått dåligt anseende internationellt och var illa tvunget att förändra sin minoritetspolitik. Under omvärldens blick pressades de norska myndigheterna till att ge samerna rättigheter och bara ett årtionde senare hade många av kraven som samerna ställt i Álttá-konflikten bemötts till någon mån. Erkännandet som ursprungsfolk kom 1988 (Lehtola 2004:73), vilket möjliggjorde etablerandet av sameparlamentet 1989 (Olsen 2015:39). Det norska Sámediggi för samiska politiska ärenden upprättades samma år och det nordsamiska språket säkrades enligt lag 1990. Urversionen av den samiska flaggan kom till som en samisk nationell symbol i samband med Álttá-konflikten (Lehtola 2004:72–73). Flaggan utgörs av en cirkel omgiven av fyra färger (rött, grönt, gult och blått) och symboliserar en internationell samisk enhet över landsgränserna (a.a.:56). Färgvärlden går även att finna i de samiska nationaldräkterna.

Den norska staten ratificerade 1990 ILO 169-konventionen berörande ursprungsfolks rättigheter, vilket i samernas fall erkänner samer som urfolk, och inte bara som en etnisk minoritet (Lehtola 2004:84). ”ILO-konventionen kräver och uppmanar till respekt och jämställdhet samt förutsätter rättvis och rimlig behandling av ursprungsfolk i bevarandet av deras språk och kultur” – här faller bland annat frågan om landsägorätt in, varav konventionen borde behandlas som specialärende. Varken Finland, Sverige eller Ryssland har ratificerat konventionen på grund av oenigheterna kring samernas land- och vattenrättigheter. Finland var dock först med att ratificera ”den preliminära överenskommelsen om minoritetsrättigheter”, som innefattar säkrandet av samiska språk, 1995 (a.a.:85), och i Sverige etablerades Sametinget 1993. Det gav samerna större möjligheter att påverka sin situation, då de fick en viss politisk makt som är unik för dem som ett ursprungsfolk (*Samer – ett ursprungsfolk i Sverige* 2013:13).

I Finland och Sverige har diskussioner om en ”samisk lag” som ”kunde överföra ’statliga landområden’ i samisk administration” förts i omgångar under 1900-talet. Samerna har uttryckt stor frustration över att en sådan lag – eller ratificerande av ILO-konventionen för den delen – aldrig blivit av. I nuläget äger staten Sápmi i Finland, Ryssland och Sverige. Bland den icke-samiska lokalbefolkningen har rädslor för att bli utkastade ur Sápmi väckts i och med debatten och konflikterna – samerna har dock betonat att de främst av allt önskar att få använda Sápmi som de vill, det handlar inte om en ägorättskamp *per se* (Lehtola 2004:85).

Samerna har deltagit i ett intensifierat internationellt urfolkssamarbete sedan 2000-talet bland annat tack vare grundandet av FNs urfolksforum 2000. Samernas aktiva roll i FNs verksamhet har lyft fram samiska ärenden från marginalerna; ärenden, vars betydelsefullhet anspelar på ”nationella regeringars förmåga att fungera med internationell kapacitet” (Lehtola 2004:80). Samernas situation och rättigheter kan under 2000-talet sägas ha förbättrats rent ideologiskt på internationellt plan – i Norden har utvecklingen dock inte varit lika stor, menar antropologen Carola Green. Vigdis Stordahl, doktor i antropologi vid Universitetet i Tromsø, anser att samerörelsens framgång finns att finna i utvecklingen av språket, kulturen och välfärdsrätten, oaktat att folkrättsligt har dock rörelsen ännu mycket att jobba för (Ledman 2012:81–82).

Det finns saker som ligger utanför samernas kontroll och ekopolitiska inflytande. Naturförstörelsen på grund av utnyttjande av naturens resurser har varit katastrofal framför allt på Kolahalvön. År 1986 utlöstes den ödesdigra kärnvapenkatastrofen i Tjernobyl. Då den radioaktiva brandröken kom med regnet till Sápmi, förorenades framför allt lavarna som renarna åt av; hösten därpå slaktades bland annat i svenska Sameland 30 000 renar vars kött förorenats av cesiumet. Kärnvapenkatastrofen i Tjernobyl är ett exempel på ett naturfolks sårbarhet (Lehtola 2004:73).

4 Samefeminism: att värna om kvinnorna och självbestämmanderätten

Andersen m.fl. (2015:239) har i nordisk kontext kunnat konstatera att ”feminismen verkar vara överväldigande vit . . . Urfolksfeminismen är frånvarande”. Under tredje vågens feminism äntrade icke-vita kvinnor och feminister estraden i hopp om att utveckla den dåvarande – och eventuellt fortfarande rådande – vita, västerländska medelklassfeminismen till en multikulturell rörelse. När det kommer till ursprungsfolkskvinnor kan en dock spåra en feministisk agens tillbaka till 1492, då ursprungsfolkskvinnorna med gemensamma krafter motsatte sig kolonialismen. I ljuset av detta kan en påstå, att feminismens historia har flera olika tidslinjer som går att spåra till olika samhällen och kulturer (Smith 2011).

Den samiska genusvetaren Ina Knoblock skriver att urfolksfeminism är ”en teoretisk uppfinning, situerad i intersektionen mellan ursprungsfolks politiska kamp för dekolonialisering och självbestämmanderätt, samt urfolkskvinnors engagemang i ärenden som gäller jämställdhet mellan könen och social rättvisa i både urfolklig och icke-urfolklig kontext” (Knoblock 2015:275). Samefeminismen är en förgrening av urfolksfeminismen.

Samerna har främst på eget bevåg beskrivit sin förtryckta situation som urfolk; samekvinnornas situation, som fick synlighet genom samefeminismens födelse på 1970-talet, är ett nytt ämne i Sameland (Andrews, u.å.). Asta Balto, samisk socialpedagog och forskare, har 1991 diskuterat samiska könsroller och könade restriktioner i ”*Ruhtagiehta*” ja ”*Bállobiigá*”. *Sohkabealrollat ja kontrolla ovtta sámi birra*. Balto menar att västerländska patriarkala ideologier omvandlat samernas traditionella könsroller och könsrelationer samt arbetsfördelningen i samesamhället; också kristendomen har inverkat negativt på samiska kvinnors situation. Fysiskt och sexuellt våld mot kvinnor är fortfarande ett i stort obehandlat ämne bland samerna (Kuokkanen 2004:147) – jag återkommer till detta i delkapitel 4.2.2. Kuokkanen (a.a.:151) anser, att endast genom att motarbeta den interna könsdiskrimineringen kan urfolkssamhället utvecklas. Sexismen inom samesamhället omfattar kvinno- och familjevåld, sexuellt våld, olika former av strukturellt våld, kvinnodiskrimineringen inom traditionella sysselsättningar, etc.

Moderniseringen och tvånget att sammansmälta med majoritetskulturen har försatt samekvinnorna i trångmålet att omdefiniera sin plats i det moderna nordiska samhället (Andrews, u.å.). Samiska kvinnor har lärt sig gå balansgång mellan traditionella samiska samhällsliga krav – t.ex. arbetsuppgifter inom traditionell sysselsättning – och de krav som ställs på kvinnor i det moderna nordiska samhället. Med tanke på bristen på stödande nätverk för att hjälpa samiska kvinnor att upprätthålla sin roll i bägge samhällssystem, drar den norsk-samiska feministen och författaren Jorunn Eikjok slutsatsen, att det hela handlar om internaliserade sociala hierarkier med

grund i patriarkala ideal. Värdeminskningen av kvinnors arbetsinsats både inom det samiska och nordiska samhället har försämrat samekvinnornas ställning både i det privata och offentliga livet (Kuokkanen 2007a:73–74).

Linda Tuhiwai Smith är maoriforskare och en förespråkare för *dekolonialiseringsfeminism*, som urfolksfeminism. Hon menar att ”kolonialismens förödande inverkan på urfolkens könsrelationer” bör behandlas som den samtida urfolkspolitiken mest brännande ämne. Hon anser vidare att dekolonialiseringsfeminismen är nyckeln till omskapandet av traditionell urfolksrätt. ”Att skapa och befrämja feministiska teorier som grundar sig på [samernas] samhälle och kultur är med andra ord oundvikligt för att förstå [same]kvinnornas och -flickornas livsförhållanden, som skiljer sig från männens behov och realiteter”, skriver Kuokkanen (2004:151).

Genom så gott som hela forskningshistorien har samiska kvinnor marginaliserats till fördel för samiska män, männens perspektiv och agens. Feministisk analys och kritik blir enligt Kuokkanen viktig i detta sammanhang, där kunskapsproduktionens partiskhet och normativitet bör synliggöras. För Vuokko Hirvonen, samisk professor i litteraturvetenskap, erbjuder feministisk analys en möjlighet att skärskåda samisk forskning på ett sätt som synlig- och medvetandegör samiska kvinnors perspektiv, samt den könshierarki inom forskningen som tystar ner kvinnor och deras perspektiv (Kuokkanen 2004:144).

Torjer Olsen gör en historisk överblick över det feministiska forskningsfältet i samisk kontext. Bland de första som skrev om ämnet var pedagogen, författaren och språkpolitikern Måret Sárás, då hon 1990 lyfte fram samiska kvinnor i rollen som arbetstagare, aktivister och medlemmar i kvinnoorganisationer. Efter Sárás har andra teoretiker tagit till orda, och beskrivit genusstrukturer samt den komplexa genusediskurs som råder i Sápmi (Olsen 2015:41). Vuokko Hirvonen har i *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* från 1999, jämfört samiska kvinnors situation med mörkhyade kvinnors (Kuokkanen 2004:144). Jorunn Eikjok har belyst mansdominansen och mansnormen som det samtida samiska samhället bygger på, och hänvisar bland annat till rennäringslagarnas kvinnodiskriminerande element – mer om detta i delkapitel 4.1. Genus- och statsvetaren Beatrice Halsaa har skrivit, att dylika lagar, som endast gav samiska män juridiskt skydd inom renskötseln, gett upphov till den samiska kvinnorörelsen. Emellertid erhöll rörelsen inget större samhällsligt utrymme i samisk kontext (Olsen 2015:41).

Den samiska kvinnoaktivismen sträcker sig dock längre bak i tiden. I Sverige grundades *Vilhelmina-Åsele Lapska kvinnoförening* 1905, med den viktiga samiska rättskämpen Elsa Laula Renberg (1877–1930) som frontfigur. Tanken var att de samiska kvinnorna genom föreningens hjälp skulle bli mer delaktiga i den samiska rättskampen (Ledman 2012:82–83). Renberg var en pionjär inom såväl samepolitik som samefeminism. Hon sände ett starkt budskap till samerna om

att ta kontroll över sin egen samiskhet och den kunskap som spreds om det samiska. Problemen, som var aktuella inom samesamhället redan under Renbergs tid, fortlever än i dag; det handlar om ”överlevnad, möjligheten att livnära sig på jorden, utveckla den samiska kulturen – det handlar i grunden om möjligheten att existera [som same]” och ”återkräva den samiska historien”, konstaterar Maj-Britt Öhman (Helldén 2014).

Renberg höll inte bara i trådarna för den samiska kvinnoorganisationen, utan stod även bakom etablerandet av samernas första organisation, *Lappska Centralförbundet*, år 1904, samt olika svensk- och norsk-samiska lokala sammanslutningar. Hon var även en förespråkare för alla samers, inklusive kvinnors, utbildning (Kuokkanen 2004:145). År 1904 skrev hon dessutom den samhällskritiska pamfletten *Inför lif eller död? Sanningsord i de Lappska förhållandena* i vilken hon ställde svenska kolonisationer mot väggen, krävde samiska landrättigheter och samisk rösträtt, samt förespråkade ett internationellt samiskt samarbete (Lehtola 2004:46). Renberg skickade pamfletten till den svenska riksdagen. År 1905 skrev hon till Sveriges kung Oscar II, som gav henne audiens som samerepresentant (Johansen 2013).

Tack vare Renbergs ambitioner, gick den första samiska konferensen genom tiderna av stapeln den 6–9 februari 1917 i *Troanddin* (Trondheim) i Norge. Det internationella stormötet gick till historien som en milstolpe i samernas politiska kamp, och ansågs så viktigt att det satte datumet för samernas självständighetsdag, den 6 februari (Lehtola 2004:46–48). Sina många politiska bravader till trots, glöms Renberg ofta bort vid sidan om sina samtida manliga, samiska rättskämpar (Kuokkanen 2004:145).

4.1 Den traditionella samiska kvinnokönsrollen

Kyrölä (2017) lyfter fram möjligheten att det inom det samiska kollektivet funnits genussystem, som är motstridiga i förhållande till västerländska definitioner av man och kvinna, samt till den västerländska traditionella könsbinären. I urfolkssamfund runtom världen har det funnits queer-identiteter som inte kan förklaras genom det västerländska eller eurocentriska könssystemet. T.ex. nordamerikanska ”two-spirited people” uppfattas som både manliga och kvinnliga eller ingetdera, eftersom urfolksfilosofiska förståelsen av manligt och kvinnligt inte nödvändigtvis korrelerar med den västerländska förståelsen. Ett annat exempel är så kallade ”sister-girls” och ”brother-boys” bland aboriginerna, vilka i västerländska termer kunde förstås som en motsvarighet till transkvinnor och transmän. Samernas genussystem var troligtvis ett av de första elementen som förstördes genom nybyggarkolonialismen och missionsarbetet i Sápmi, och eftersom samerna idkade en oral tradition finns litet kunskap kvar om det genussystem som härskade före kristendomens intåg.

Forskare och samer har kunnat sålla fram följande element ur den traditionella samiska kvinnokönsrollen. Enligt historikern Wenke Brenna byggde samekvinnornas traditionella samhällliga roll framför allt på moderskap – *de facto* till högre grad än den konventionella, västerländska kvinnorollen, eftersom det också hör till samemödrarnas traditionella uppgifter att bevara och överföra det samiska kulturarvet till sina barn. En kunde tolka samemödrarnas roll i det kulturella flödet som ett matriarkalt element – så resonerar den samiska författaren Rauni Magga Lukkari, som hävdar att den traditionella samiska kvinnan innehade stor makt (Andrews, u.å.).

I det traditionella samesamhället eftersträvades en ”symmetrisk komplettering av domäner, roller och uppgifter”. Tack vare detta ideal erhöll samiska kvinnor både självständighet och makt inom vissa samhällsområden. Ofta föll ansvaret och kontrollen över hemmet på samekvinnans axlar, men ibland hade hon också kontroll över familjens andra förehavanden, såsom familjeekonomin t.ex. inom renskötseln (Kuokkanen 2007a:74). Andra ”traditionella samiska avsättningsområden”, där samiska kvinnors makt blir synlig, är förberedande av renskinn eller klädproduktion; renskinnen och kläderna har historiskt varit livsnödvändiga i Sápmis kalla landskap (Andrews, u.å.).

Traditionellt hade samiska kvinnor också rätt till egen egendom; exempelvis ”ägde de koltsamiska kvinnorna allt det som de själva tillverkat, sin makes kläder inkluderat”. Samiska kvinnor och män behandlades jämlikt när det kom till arv, och om en samisk kvinna blev änka, hade hon rätt att flytta familj och egendom till sitt barndomshem eller sin barndomsby. Erik Solem har även i *Lappiske rettstudier* från 1970 ”konstaterat att samiska namngivnings seder och terminologi pekar på en stark matrilineäritet och matrilocaltet” (Kuokkanen 2004:147). Asta Balto anser att ”både matrilineäritet och patrilineäritet [var] vanliga och viktiga i samesamhället” som det såg ut i sitt traditionella format (Kuokkanen 2007a:75).

I den traditionella polyteistiska sametron hade också kvinnorna sina egna förebilder i form av samiska gudinnor. Gudinnornas roller och närvaro i vardagslivet kunde anses bevisa samekvinnornas dåtida höga ställning, spekulerar den svensk-samiska journalisten och författaren John E. Utsi. *Máttaráhkka*, urmodern, var den viktigaste av gudinnorna, och därefter följde *Máttaráhkka*s döttrar (Andrews, u.å.), *Sáráhkká*, *Uksáhkka* och *Juoksáhkka*. *Máttaráhkka* var hemmets gudinna i den samiska mytologin. Också hennes döttrar vakade över samernas hem; gudinnorna levde tillsammans med människorna i kåtan och tillbads exempelvis under graviditeten, vid förlossning samt under spädbarnets första levnadsår (*Gudar och gudinnor*, u.å.).

Sáráhkká sägs ha varit något av en favoritgudinna bland samerna (*Gudar och gudinnor*, u.å.). Hon bodde i eldstaden och familjen offrade mat och dryck åt henne för hemmets beskydd: ”Hon bär drag av den livgivande Eldmodern, som ärades av många folk i norra Sibirien och till vilken offrades i eldstaden” (*Berättelsen om en människas födelse*, u.å.). *Uksáhkka*, i sin tur, bodde

under dörrposten och välsignade människorna som trädde över den. Hon var också spädbarnens beskyddare (*Gudar och gudinnor*, u.å.).

Máttaráhkkas centrala roll för mänskligheten framkommer t.ex. i samernas skapelseberättelse. I 1600–1700-talslitteraturen som beskriver samernas traditionella tro finns endast fragment av denna skapelsemyt. Beskrivningarna av myten om den första människans födelse är de mest omfattade, och har kunnat återges relativt detaljerat. Lokala skillnader i återgivningen av myten finns givetvis, men den röda tråden är densamma: en tredelad värld med människornas sfär i centrum; råddaren *Raedie* eller *Rádienáhttje* som tilldelar sin son, ”hornråddaren” *Tjåervieraedie*, uppgiften att skapa människosjälens; urmodern Máttaráhkká, som skapar själens skal, det vill säga människokroppen; samt urfadern *Maadteraaja*, som reser med solstrålarna till Máttaráhkkas döttrar för att överlämna människan som skulle bli till. Det var Sáráhkkás uppgift att sedan ”placera [människosjälens] i moderlivet” (*Berättelsen om en människas födelse*, u.å.). Den traditionella samiska tron dikterade, att alla foster som Sáráhkká gav liv åt automatiskt blev flickor. Om en ville ha en pojke behövde en tillbe Juoksáhkká under graviditeten; Juoksáhkká bodde djupt inne i kåtan, bland jaktvapnen och intill den rituella trumman (*Gudar och gudinnor*, u.å.).

Kuokkanen (2007a:87) föreslår att samerna ”kunde börja förespråka och implementera de kraftfulla kvinnliga arv som går att finna, t.ex. i den samiska livsåskådningen och kosmologiska ordningen, som kan ha centrerats kring den kvinnliga gudomen Máttaráhkká . . . och hennes tre döttrar”. Gudinnornas kraftfullhet kunde fungera som en ledstjärna i den samiska samhällsutvecklingen, men också i rekonstruktionen av samiska traditionella, kulturella modeller. Detta skulle möjliggöra kvinnlig kraftfrigörelse och stärka självbestämmanderätten.

Det traditionella samesamhällets matriarkala drag kan dock ”inte hållas som bevis för samiska kvinnors jämställda position i det nutida samhället”, förklarar Erik Solem (Kuokkanen 2004:147). Moderniseringen, som omfattar bland annat kristendomens framfart, assimilationen in i majoritetsbefolkningens kultur och förlusten av den egna traditionella kulturen, tros ha inverkat negativt på samekvinnornas ställning. Samekvinnorna utförde inte längre livsnödvändiga uppgifter inom familjen, eftersom de berövats på ansvarsuppgifterna de dittills haft; kläderna behövde inte längre sys själva, då de kunde köpas, och renskötseln minskade drastiskt på grund av socioekonomiska och miljömässiga faktorer (Andrews, u.å.). Givetvis finns det fortfarande samiska kvinnor som åtnjuter status och makt utöver det vanliga; ofta bygger denna makt på familjeförmögenhet eller på att kvinnan kommer från en respekterad samisk släkt. Men framför allt under 1950-talet skedde förändringar som speglar hur patriarkala ideologier fått fotfäste bland samerna: ”I dag är matrilokalitet inte längre vanligare än patrilokalitet och traditioner har ersatts av praktiska faktorer som anställningsarbete” (Kuokkanen 2007a:74–75).

Rauni Magga Lukkari argumenterar för att ekonomiseringen och rationaliseringen av renskötseln har rubbat samekvinnornas status inom renskötselns domän (Andrews, u.å.). En maskuliniseringsprocess skedde i samband med mekaniseringen av renskötseln på 1960-talet, vilket ledde till att de samiska kvinnorna uppmuntrades till andra sysselsättningar. I sin avhandling beskriver Ledman hur samekvinnorna började söka sig till den svenska arbetsmarknaden, vilket väckte uppståndelse i tidningarna. Noteras kan att kvinnorna generellt hade blivit fler på arbetsmarknaden, då arbetsvärlden öppnats upp för kvinnor efter 1950-talet – men enligt svenska mediers koloniala tankesätt ”övergav” samiska kvinnor sin kultur och etnicitet då de etablerade sig i det svenska arbetslivet (Ledman 2012:95–97) och moderna svenska samhället, alltmedan det samiska renskötarsamhället och de samiska männen förblev stagnerade och marginaliserade. Samtidigt fördömde majoritetspressen de samiska kvinnornas ”flykt” som ett hot mot den samiska kulturens överlevnad (a.a.:130). De samiska kvinnorna uppfattades fly det hårda renskötarlivet, som de som *kvinnor* inte ansågs klara av – en chauvinistisk uppfattning om kvinnan som det svagare könet, vilken frontalkrockar med den stereotypen om den starka samiska kvinnan (a.a.:97).

Samtidigt har nationalstaternas lagstiftning kring renskötseln genom tiderna varit kvinnodiskriminerande. I renbeteslagen från 1886 erhöll samiska renskötarkvinnor rättigheter vid sidan om de samiska männen. Renbeteslagen från 1928 diskriminerade dock renskötande kvinnor, i likhet med majoriteten av samerna, som inte idkade renskötsel och därför inte erhöll några rättigheter alls. Enligt denna lag var de renskötande kvinnorna tvungna att gifta sig med en *renskötande* samisk man för att få behålla sina rättigheter (Ledman 2012:84–85) – en renskötande samisk man som ingick äktenskap med en *icke-renskötande* kvinna kunde emellertid föra in henne i det samiska samhället och dess rättigheter (Åhrén 2008:49; Andersen m.fl. 2015:243). Genom rennäringslagen har myndigheterna kunnat kontrollera den samiska identiteten, samt vilka samer som åtnjöt rättigheter. Framför allt har de samiska renskötande kvinnorna drabbats av myndigheternas kontroll över reproduktionen, då de var tvungna att gifta sig och bilda familj inom den samiska gruppen. De samiska kvinnorna hade inte heller samma möjligheter att skilja sig som de samiska männen (Andersen m.fl. 2015:242); de samiska kvinnornas renar blev i praktiken hennes äkta mans egendom på bekostnad av ”kvinnornas status och erkännande inom sysselsättningen” (Kuokkanen 2007a:79). Det hela reflekterar en omyndigförklarande praxis som stödde tanken på mannen som kvinnans förmyndare.

År 1971 jämställdes renskötande samiska män och kvinnor till pappers, tack vare rationaliserings- och mobiliseringstankarna som syftade till att göra renskötseln lönsammare. Formellt var lagen könsneutral, men i praktiken fortfarande diskriminerande, då det främst var män som idkade renskötsel på grund av tidigare lagstiftning (Ledman 2012:85). Det är också tydligt att

den samiska rennäringspolitiken anammat majoritetssamhällets stereotypa syn på renskötelsen, vilken exkluderar kvinnor ur näringen. Jorunn Eikjok skrev 1992 i artikeln *The Situation of Men and Women in the Reindeerherding Society* om hur den moderna renskötelsen blivit manskodad, samt hur endast männen får erkännande och makt inom sysselsättningen (Kuokkanen 2004:146). I Åhréns (2008:96–98) studie beskriver de samiska informanterna hur traditioner som bottnar i de tidiga renbeteslagarna än i dag skapar könsdiskriminering.

4.2 Den samefeministiska rörelsen

Rennäringslagarna utgör bara en aspekt av de könade konflikterna inom samesamhället – de är dock viktiga utgångspunkter för diskussionen om jämställdhet bland samerna (Åhrén 2008:174). Den samefeministiska rörelsens födelse under 1970-talet var en reaktion bland kvinnorna mot de ojämlikheter som rådde mellan könen inom renskötelsen; samekvinnorna ville åtnjuta samma rättigheter som männen, och menade att de berövats dessa på grund av det förtryck som ”moderniseringen, överbeskyddande nationella lagar och icke-samisk lagstiftning orsakat” (Andrews, u.å.). Under 1970-talet ordnades seminarier och konferenser för urfolkskvinnor i Norden, tack vare vilka samiska kvinnors jämställdhetskamp fick genomslag (Ledman 2012:108). Politisk, social och ekonomisk jämställdhet mellan könen var över lag en viktig politisk fråga under 1970-talet (a.a.:82).

Samernas egen kvinnoorganisation heter Sáráhká efter den samiska gudinnan, och bildades 1988 i samband med *Nordic Council's Women Conference*. Inom organisationen betonas samekvinnorna som en unik grupp i en säregen situation, inte bara för att samerna är en etnisk minoritet och ett ursprungsfolk, utan även i förhållande till den traditionella samiska kvinnorollen som barnfostrare och kulturförmedlare (Andrews, u.å.). Samefeminismens främsta uppgift är att analytiskt granska intersektionerna mellan urfolksidentiteten, kön, ras/ethnicitet och Nordens kolonialistiska arv. Dessa intersektioner väcker frågor om dekolonialisering och självbestämmanderätt när det kommer till bland annat kapacitets- och nationsuppbyggnad samt motverkandet av våldet mot samiska kvinnor (Knoblock 2015:277).

Den konventionella feminismen har inte klarat av att nå samekvinnorna, bland annat eftersom samerna inte kunnat identifiera sig med den konventionella feministiska syn på kvinnan som ett offer, hävdar den samiska författaren Kirsti Paltto (Andrews, u.å.). Också Sojourner Truth hade svårt att lika sig med den konventionella synen på kvinnan som ett hjälplöst offer, trots sina erfarenheter av slaveriet – tvärtom upplevde hon sig ”lika stark som en man” efter det hårda slavarbetet på plantagen. Hon fick aldrig heller vara en moder till de nio barn hon fött, eftersom de

såldes som slavar, vilket fick henne att fråga: Är jag inte en kvinna? Den överordnade feminiteten var den enda representerade kvinnomodellen, och denna kvinna var ”passiv, hjälplös, moderlig, känslomässig, oförmögen och icke-intellektuell” (Dahl 2014:83–84). Truths nästan 170 år gamla problematisering har fortfarande slagkraft, även i en samisk kontext, och bör diskuteras i feministiska rum, ”eftersom den handlar om på vilka grunder vi artikulerar en feministisk politisk vision eller teori om makt och kön” (a.a.:86).

”Många [samiska] kvinnor upplevde också, att kvinnorörelsen, som fått etiketten 'radikal', hotade samiska familje- och andra sociala strukturer”, menar Kuokkanen. Enligt Kuokkanen kan samiska kvinnors avståndstagande från konventionell feminism böttna i en rädsla för att utsättas för förlöjligande och förakt av samiska män. Alternativt kan det handla om att feminismen missuppfattas som ”betydelselös och irrelevant” (Kuokkanen 2004:154). Feminismen har ett dåligt rykte i urfolkssammanhang, menar Jorunn Eikjok; feministerna uppfattas felaktigt som ”manshatare”, snarare än förkämpar för kvinnornas rätt (Kuokkanen 2007a:86). ”Det står klart, att dylika stereotypa uppfattningar tjänar specifika intressen och upprätthåller den rådande ordningen, varav också medier och andra offentliga diskurser är snabba nog att bekräfta och upprätthålla dem”, skriver Kuokkanen insiktsfullt, och syftar på hur den normativa eliten genom dylika metoder säkrar och upprätthåller sin maktposition (Kuokkanen 2004:154).

I detta fall är det ytterst viktigt att poängtera att feminismen inte bara handlar om kvinnofrågor, utan om att motarbeta allt förtryck (Kuokkanen 2007a:86). Att strukturell diskriminering, såsom sexism, inte är ett problem för en personligen, är en sak för sig, men det förändrar inte kvinnoförtrycket och mansnormerna (Kuokkanen 2004:154). Kuokkanen deklarerar för sina urfolksfränder: ”I stället för uttalanden om feminismens irrelevans för samiska eller urfolkliga kvinnor över lag, kan vi återkräva den som en av våra strategier för att återställa vårt samfund och stärka vårt folk” (Kuokkanen 2007a:86).

Också den konventionella feminismen bör ta sitt ansvar. Det finns ett pressande behov av att rannsaka den nordiska feminismens koloniala strukturer och praxis genom dekolonialisering, hävdar Kuokkanen. En av urfolksfeminismens största meningsskiljaktigheter med den konventionella feminismen, är hur könsdiskrimineringen lyfts framom alla andra förtrycksformer (Knoblock 2015:278). Samer har på grund av sin etnicitet anklagats av vita feminister för att inte hantera genusproblematiker: ”Då tolkningsföreträdet i jämställdhetsfrågor utgår från etniskt svenska kvinnors uppfattningar, erfarenheter och ideal betraktas andra kvinnor, i det här fallet samiska, i stället som traditionsbundna och ojämslidda”, skriver Ledman (2012:203). I detta sammanhang går det att tala om en vit, svensk normativ jämställdhet, där jämställdheten anses ekvivalent med svenskhet. Här spökar även diskussionen om vit, västerländsk medelklassfeminism.

Konventionell nordisk feminism motarbetar visserligen inte samefeminismen offentligt, men nog indirekt genom sin ovilja att engagera sig i samefeministiska frågor; samiska ärenden som renlagarna, exploateringen av Sápmi eller de samiska språkens utrotningshotade ställning ses som ärenden som faller utanför feminismens ramar. Enligt Kuokkanen avvisas samefeminismen både av den vita liberala feminismen och nordisk akademisk feminism genom ”icke-erkännande, likgiltighet eller direkt ignorans” (Knoblock 2015:278).

Kuokkanen anser att ett omfattande problem är, hur den konventionella feminismen styr formerna för samarbetet mellan olika feminismer; inte bara berättigar de sig själva till vetorätt i alla beslut, utan ”kontrollerar samarbetsformerna, forskningsarrangemangen och -frågorna, varav det endast kvarstår för urfolkskvinnorna att delta och 'smälta in' i sin roll i redan existerande strukturer och projekt”. Denna tråkiga erfarenhet har t.ex. Jorunn Eikjok vittnat om i sina försök till samarbete med vita feminister (Kuokkanen 2004:150).

Den akademiska feminismen kunde beakta samiska perspektiv genom några relativt enkla steg: genom att föra en öppen dialog med urfolksfeminismen på jämlika villkor och att lyssna till det som samerna har att komma med, utan ”akademisk arrogans” (t.ex. kolonialt betingade antaganden och analyser). Den konventionella vitfeminismen och samefeminismen kan inte skapa en konstruktiv dialog sinsemellan, om ett dekolonialistiskt och intersektionellt tänkande, som inkluderar samiska perspektiv, saknas (Knoblock 2015:278–279).

4.2.1 Etnopolitiken som möjliggörare eller motverkare

Den samiska kvinnorättsrörelsen tog fart, tack vare folkrörelser av olika slag, i samband med samernas etnopolitiska uppvaknande (Kuokkanen 2004:144). Av Sáráhkás grundare var flera aktiva inom den etnopolitiska rörelsen och den samiska kvinnorörelsen har över lag också varit aktiv på flera områden vid sidan om jämställdhetskampen, t.ex. gällande samisk kultur, ekonomi och politisk utveckling samt landsrätts- och språkfrågor (Ledman 2012:83–84).

Den samiska kvinnorörelsens sammankoppling till den samiska etnopolitiska rörelsen har visserligen skapat en mångsidig, intersektionell agenda hos kvinnorörelsen, men samtidigt orsakat ett marginaliserande inom etnopolitiken av samiska kvinnors intressen. Etnicitetsdiskursen och koloniala samhällsstrukturer pressar nämligen kvinnofrågorna åt sidan till fördel för bilden av det samiska kollektivet (Ledman 2012:83–84). T.ex. sameteoretikerna Linn-Marie Lillehaug Pedersen, Eikjok och Kuokkanen har argumenterat för att etnopolitiken fått förkörsrätt på bekostnad av genusfrågorna och kvinnokampen (Olsen 2015:48). Diskursen att urfolkskvinnor i första hand är sin etnicitet och i andra hand sitt kön, gör att samefeministerna riskerar exkludering ur den egna

gruppen genom att föra könspolitik, menar sameforskare Andrea Amft (Ledman 2012:118).

Den inomgruppsliga homogeniseringen av samerna handlade om att skapa en enad front mot majoritetssamhället, men bakom kulisserna pågick en intern konflikt; de samiska kvinnorna kritiserade männen för att inte uppmärksamma könsfrågor och strukturell chauvinism (Ledman 2012:108). Att skapa konflikt inom den ”redan diskriminerade [samiska] gruppen” ansågs som ett svek bland en del samer (a.a.:84). De samiska kvinnorna som jobbar för feministiska ärenden anklagas ofta för att vända sitt eget samiska samfund ryggen och i stället ty sig till majoritetssamhällets värderingar och ideologier. Maoriforskaren Kathie Irwing har dock avvisat dylika anklagelser som ett maktens verktyg för att ”kontrollera kvinnor och deras politiska aspirationer”. Kuokkanen (2004:150) anser att det härav ”är tydligt att erkännandet av komplicerade hierarkiska könsrelationers inverkan inte nödvändigtvis är ens i urfolkens intresse”.

Många samer upplever fortfarande diskriminering och marginalisering, som kommer till uttryck i intersektionerna mellan etnicitet, klass och genus, men också på grund av ”få resurser, små samfund och mycket begränsade valmöjligheter” (Olsen 2015:39). Det finns enligt Ledman ett behov av omfattande strukturella förändringar, såsom: samisk genusforskning; synliggörande av okunskapen och historielösheten som råder bland allmänheten, när det gäller samerna; förändring av utbildningssystemet och skolpolitiken; vetenskaplig etik och behovet av en urfolksdiskurs inom nordiska akademien; samt uppmärksammande av kolonialistiska strukturers ständiga närvaro (Ledman 2012:211–212). Dock har nya framsteg gjorts, t.ex. i form av Sametingets jämställdhetsplan samt uppmärksammandet av könsfrågor i samisk media och olika forum för samiska kvinnor (a.a.:84).

4.2.2 Kvinnovåld och självbestämmanderätt i Sápmi

I Rauna Kuokkanens forskning ligger fokus på det våld som riktats mot kvinnorna i det samiska samhället, samt den självbestämmanderätt som kvinnorna har i dag. Kuokkanens huvudargumentet är, att samiska kvinnors ärenden måste lyftas fram, ifall samisk självbestämmanderätt ska kunna byggas på en betydelsefull grund (Kuokkanen 2013:438). Våldet mot kvinnor är inget nytt i en samisk kontext, men har först på senare tid börjat behandlas som ett samhällsproblem (Kuokkanen 2007a:76).

Kuokkanen hänvisar till den definition Catharine MacKinnon gjort av våld mot kvinnor. MacKinnon skriver i *Are Women Human? And Other International Dialogues*:

'Med våld mot kvinnor menar jag systemisk och systematisk aggression mot och exploatering av

kvinnor eftersom de är kvinnor. Systemisk betyder socialt mönstrat, omfattande sexuella trakasserier, våldtäkt, kvinnomisshandel av närstående, sexuellt missbruk av barn samt kvinnomord i en kontext av fattigdom, imperialism, kolonialism och rasism. Systematiskt betyder internationellt organiserat, omfattande prostitution, pornografi, sex tours, rituell tortyr och officiella myndigheternas tortyr genom vilken kvinnor exploateras och kränks för sex, politik och fördelar i en kontext av, och i intrikat samverkan med imperialism, kolonialism och rasism' (Kuokkanen 2013:438).

Könet våld har under senare tid uppmärksammas på global nivå, och allt mer utbrett omtalats som ett brott mot mänskliga rättigheter: ”Enligt Amnesty International är våldet mot kvinnor det största brottet mot mänskliga rättigheter i vår tid”, påpekar Kuokkanen (2013:437). Trots den synlighet våldet mot kvinnor fått internationellt, har bekämpningen av problemet inte fått fotfäste i Norden, speciellt gällande samhällligt, strukturellt våld; våldet mot kvinnor har i stället privatiserats.

Enligt FN bör bekämpningen av det könade våldet bland urfolk ses som en hörnsten i strävan till självbestämmande och fullföljandet av mänskliga rättigheter, då speciellt bland urfolkets myndigheter och institutioner. Rent praktiskt innebär detta, enligt *UNPFII 2012 paragraf 14*, att diskriminerande och patriarkala strukturer, förhållanden, politik och lagar bör utgallras och urfolkskvinnornas rättigheter stadgas inom urfolkliga institutioner. I *paragraf 32* förklarades vidare, att en väsentlig del av projektet är ”att förändra samhällliga attityder som tolererar våld och aggression och vidmakthåller ojämställdhet mellan könen.” Ifall problematiska koloniala normer som våldet mot urfolkskvinnor går utan att bli utmanade, internaliseras och naturaliserad de av alla inblandade, även av de kvinnor som faller offer för våldet (Kuokkanen 2015:271–272). Depolitiseringsen av det könade våldet inom urfolkssamhällen är en kvarleva av internaliserande kolonialistiska och patriarkala tankevärldar (a.a.:279) och normaliserandet av dessa i kulturen (a.a.:281). Kuokkanen vill se depolitiseringsen av det könade våldet i urfolkskontext; för att uppnå det som nämns i paragraf 14, krävs en närmare analys av våldet mot urfolkskvinnor, hur utbrett det är och hur det ter sig till sin natur, samt vilka andra former av förtryck som går att skönja i urfolkssamhället (a.a. 272).

Assembly of First Nations, en ursprungsamericansk organisation, har erkänt allvaret i det könade våldet bland urfolk och vill prioritera motarbetandet av våldet i sin politik, bland annat med en handlingsplan från 2012 som yrkar på det ansvar urfolksledarskapet har. I jämförelse blir det slående, att Sameparlamenten verkar se våldet mot samiska kvinnor som en bifråga (Kuokkanen 2015:281). Att våldet mot urfolkskvinnor inte tas på tillräckligt allvar på våra nordiska breddgrader är tydligt i och med hur litet forskning, statistik och rapporter det finns om ämnet. De, som tolkar detta som ett bevis på att ett problem med könet våld inte finns bland samer, misstar sig. FN har rekommenderat en internationell studie i ämnet, och Kuokkanen (a.a.:274) kan själv intyga om

behovet av dylika studier genom sina egna intervjustudier:

Intervjuer utträttade i flera samiska samfund under de gångna fyra åren uppdagar att olika former av könat våld – inkluderande fysiskt, sexuellt, psykologiskt och strukturellt [våld] – sannerligen är pressande problem som till stor del döljs och inte tas i tu med på ett adekvat sätt av politiska institutioner (Kuokkanen 2015:274).

Andrea Smith, urfolksteoretiker specialiserad på det ursprungssamerikanska cherokeeserfolket, anser att könat våld är intimt sammankopplat med kolonialismen; koloniserarens dominans över ursprungsfolket i imperiets nya områden hängde på införandet av könsroller som underordnade kvinnorna i urfolkssamhället. ”Eftersom urfolkssamhällena till stor del var egalitära, karakteriserade av komplimenterande könsroller, var det framgångsrikt att kolonialisera dem genom att först etablera och naturalisera [patriarkal] hierarki”, förklarar Kuokkanen (2013:441).

Framför allt internatskolornas traumatiska våldsarv tydliggör hur statligt våld är sammanflätat med interpersonellt våld. Också samerna har upplevt sin beskärda del av psykiskt, fysiskt och sexuellt våld i de internatskolor som upprättades för dem under 1800–1900-talet. Det är frågan om ett tabustämplat folktrauma, som inte behandlats seriöst eller systematiskt varken av same- eller majoritetssamhället, även om det enligt Kuokkanen (2013:441) ”tydligt finns ett behov och en önskan om ett individuellt och kollektivt helande” bland samerna. Hon sluter sig till, att detta obearbetade trauma utmynnat i oproportionerlig personlig skam och skuldbeläggning, men också i våld riktat mot en själv och andra. Det är för Kuokkanen av yttersta vikt, att våldet som samerna utsattes för i internatskolorna erkänns som ett brott mot mänskliga rättigheter.

Samerna har det visserligen bättre ställt än många andra urfolk, men att därför påstå att samiska kvinnor inte utsatts för strukturellt förtryck är naivt; t.ex. kultur- och språkbarriärer har sin del i försvårandet av samiska kvinnors situation då de söker sig till stödtjänster som är till för våldsoffer – ofta med utfallet att de samiska kvinnorna isoleras ytterligare (Kuokkanen 2015:274).

Utöver det koloniala förtryck som drabbat hela det samiska samhället, har de samiska kvinnorna i skuggan av laestadianismens könsideal blivit särskilt sårbara för mäns våldsbrott och sexism inom det samiska samhället (Kuokkanen 2007a:76). Det laestadianska tabut kring kvinnlig sexualitet försvårar på ett problematiskt sätt den offentliga diskussionen om sexuellt våld inom samesamhället. Det är inte ovanligt att kvinnorna och flickorna själva får bära skulden för det sexuella våld de utsatts för, med hänvisningar till att de t.ex. inte klätt sig eller uppfört sig ”passande” – det vill säga anspråkslöst (Kuokkanen 2015:278–279). Ofta ”hanteras” fall av sexuellt våld också med att nedtysta kvinnorna med hänvisning till traditionell uppfostran. I traditionell

samisk kontext, ligger ansvaret på flickor och kvinnor att lägga band på den man som gör sexuella närmanden, men paradoxalt nog förväntas kvinnorna dessutom ge sig in i en slags lek där de säger nej, trots att de egentligen menar ja. När de verkligen nekar men inte blir hörda och när mannen inte längre kan behärska sig, då är det kvinnans eget fel. Detta gäller i varje fall i Guovdageaidnu (Kautokeino) i Norge, enligt den samiska psykiatern Marit Triumf (Kuokkanen 2013:438–439).

Kuokkanen frågar sig varför en dylik lekfull tradition – som kan få grava konsekvenser – existerar, och om detta verkligen är en samisk tradition. Samtidigt ser Kuokkanen själva konceptet ”tradition” som problematiskt och ytterst laddat. Hon hänvisar till den feministiska teoretikern Cynthia Enloe, som menar att det handlar om ett koncept som möjliggör att saker ses som självklara och förutsatta, näst intill immuna mot ifrågasättande och protester. Hon tar också upp den postkoloniala feministiska forskaren Shrene Razacks kritik mot ett kulturaliserande av kvinnovåld, eftersom kulturaliserandet skyler över våldets ursprung och orsakerna till dess vidmakthållande (Kuokkanen 2013:438–439). I traditionaliserandet och kulturaliserandet av seder och bruk med kvinnodiskriminerande element, är det lätt hänt att en återinskriver patriarkala maktförhållanden (a.a.:445). Vad detta egentligen kostar kvinnorna – att ett verkligt endemiskt problem inte får synlighet eller motverkas – finns det liten medvetenheten om (Kuokkanen 2015:281).

I efterdyningarna av historisk kolonialism, är det lätt att overse interna former av förtryck inom urfolkssamhällen och påstå att de har sin grund i det illamående kolonialismen orsakat (Kuokkanen 2015:272). En diskurs, som är närvarande i denna debatt, är att urfolksmännen tar till våld för att hantera sina egna känslor av förlust. I det kolonialiserade urfolkssamhället kan urfolket ha förlorat sina traditionella identiteter, levebröd och samhällseliga roller (Kuokkanen 2013:440). På dylika sätt normaliseras och rationaliseras våldet: ”Snarare än att själva vara offer för könat våld, blir kvinnorna endast medlet för hur diskrimineringen mot urfolkssamhället i stort kan igenkännas”, hävdar Kuokkanen (2015:272).

Samerna, som förtryckt urfolk i en kollektivistisk kultur, behöver hålla ihop. Våldet mot kvinnor läggs åt sidan i rädslan för, att det kunde ge upphov till sprickor i fasaden för det samiska folkets enade etnopolitiska front, genom att stigmatisera samiska män ytterligare (Kuokkanen 2015:279). Stereotyper som samiska män dragits med sedan 1800-talet är, att de är ”ociviliserade och smutsiga suputer”, vilket givetvis är stereotyper de önskar undvika. Paradoxalt nog är det inte de kvinnliga våldsoffren, utan de manliga förövarna, som behöver beskydd; de samiska männen är normen för och förkroppsligandet av den samiska nation som de önskar bygga. ”Resultatet blir, att det indirekta övergreppet på samisk mandom genom negativa populärrepresentationer anses vara ett övergrepp på det samiska folket, medan det direkta övergreppet på individuella samiska kvinnan inte ses så”, skriver Kuokkanen (a.a.:280) slagkraftigt.

Kuokkanen tror, att en delorsak till osynliggörandet av våldet mot samiska kvinnor är diskursen om samerna som ”ett fredsälskande folk”. Diskursen är en myt som härstammar från 1960-talets välmenande antropologers utsagor om samerna, då de genuint ville hjälpa samerna mot det yttre samhällets nybyggen i och exploatering av Sápmi (Kuokkanen 2013:438). I samtid har denna myt börjat krackelera, då ”fall av fysiskt och sexuellt våld mot kvinnor och barn börjat uppstå”, både ur det förgångna och i nutid (Kuokkanen 2004:147). Sedermera upprätthålls denna myt av personer och krafter i samhället, som inte vill låta samiska våldsincidenter komma upp till ytan (Kuokkanen 2013:438) och det är värt att notera att även sameteoretikern Veli-Pekka Lehtola (2004:40) hävdar denna myt vara sann. Föga reflekterar han kring hur dylika diskurser påverkar bilden av samerna, både inom och utanför Sápmi.

Kuokkanen diskuterar också ”myten om den starka samiska kvinnan” eller ”den samiska matriarken”, en könskonstruktion som åsidosatt genusdebatten. Myten deklarerar nämligen att samiska kvinnor är starka och har en stark position i det samiska samhället, varav genuspolitik är överflödigt (Olsen 2015:38). En av informanterna i Valkonen och Wallenius-Korkalos studie menar, att laestadianismens och samiskhetens inskränkningar och bekymmer gett upphov till myten eller diskursen om den starka samiska kvinnan (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:621). Det var även typiskt för samerörelsen under 1970–1980-talet att i sin identitetspolitik åtskilja samiska kvinnor från majoritetssamhällets underordnade kvinnor; de hävdade att jämlikhet mellan könen rådde i samesamhället och befäste detta påstående med myten om den starka samiska kvinnan. Samerörelsen ville skapa en skillnadsmarkör som fick samesamhället att framstå i positiv dager, men jämlikhetspåståendena var inte verklighetstroga, varken då eller nu (Kuokkanen 2004:146).

Många samiska kvinnor lever upp till detta seglivade ”ideal” som ”starka kvinnor”, eller konstruerar sin identitet efter det, vilket blir problematiskt ifall de faller offer för våld. Starka kvinnor ”borde inte” bli slagna, och ifall de blir det, borde de ”klara av” att hantera situationen på egen hand (Kuokkanen 2015:279). Också av samfundsdynamiken blir de kvinnliga våldsoffren alltmer alienerade och sårbara i sin situation (a.a.:276). Det är en starkt rotad norm i det kollektivistiska samesamhället att familjens rykte och ära går framom individens besvär, t.ex. när det gäller att upprätthålla goda familjerelationer, både till andra och inom ens egen familj (a.a.:279). Som om förbudet mot att skada familjens ära eller samernas rykte samt att bli bemött av förnekelse och misstro inte vore nog, är samesamhället ett litet samfund där ”alla känner alla”, vilket gör det svårt att söka och få hjälp: ”Avsaknad av privatliv, rädsla för utfrysning, hotelser och förnedring genom skvaller” utgör seriösa problem (a.a.:276). De våldsutsatta kvinnorna kan mötas av en socialservice som saknar tillräckliga resurser och kunskapen för att hjälpa samt varken kan garantera konfidentialitet eller opartiskhet på grund av samiska familjefejder (a.a.:277). Om det är

frågan om icke-samisk service, finns det kanske inte en insikt om samisk kultur eller ett gemensamt språk att ta till. Det råder dessutom brist på skyddshem för våldsutsatta kvinnor i Sápmi (a.a.:280).

Myter, som ”det fredsälskande samiska folket” och ”den starka samiska kvinnan”, drabbar framför allt de sårbara i samhället, det vill säga fattiga kvinnor och barn i sociala trångmål, samt osynliggör deras lidande. De fördunklar strukturell ojämlikhet (Kuokkanen 2004:147–148), det vill säga den roll som patriarkala strukturer spelar för att få folk att internalisera kolonialismen. Urfolkskvinnorna samt deras välmående, önskningar och behov, ordnas hierarkiskt under männen (Kuokkanen 2015:273).

Våldet och den bristfälliga självbestämmanderätten är de största problemen för urfolkskvinnor på världsnivå (Knoblock 2015:276). Självbestämmande ur ett genusperspektiv är ännu helt främmande för den akademiska världen, hävdar hon; få studier har tagit sig an denna intersektion eller temat självbestämmanderätt i förhållande till könat våld. ”Realiteten är, att existerande arrangemang kring urinvånarens självbestämmanderätt ofta misslyckats med att beskydda kvinnorna från social och ekonomisk fördrivning samt från det mångfacetterade våld [kvinnorna] upplever i sina egna samfund liksom i samhället i stort”, förklarar Kuokkanen (2013:437).

Kuokkanen (2013:442) utförde 2008 intervjuer med femton samiska kvinnor om temat *samiskt självbestämmande*. Ur intervjuerna framgår, att uppfattningen om självbestämmande som koncept är könat till sin natur; Kuokkanen anser att det för kvinnor är typiskt att vara mer lokalt inriktade i sin syn på självbestämmanderätt (Knoblock 2015:276). Med få undantag definierade Kuokkanens informanter självbestämmande som ”en förmåga, frihet eller rättighet att göra beslut om ens egna ärenden både på individuell och kollektiv nivå” (Kuokkanen 2013:442). Rätten att leva ett samiskt liv – vad än detta innebär – samt jämställdhet mellan kvinnor och män lyftes också fram. Renskötseln utpekades som ett område där kvinnor fortfarande saknar jämlika rättigheter. Samtidigt som flera av informanterna trodde sig ha goda förutsättningar att som kvinnor vara delaktiga i samepolitiken och samesamhället, är deras möjligheter inte så stora som de tror (a.a.:442–444).

I skenet av våldet mot samiska kvinnor och deras kroppars utsatthet – det vill säga att som kvinna sakna integritet över sin egen kropp – blir det tydligt att konceptet självbestämmande handlar om mer än bara politisk autonomi (Kuokkanen 2013:444). Att ha en autonom kontroll över sin egen kropp och reproduktion, liksom att inte leva under hot om våld eller utsättas för våld, är grundläggande för självbestämmanderätten – statistiken talar dock starkt för att denna rätt inte uppfylls inom urfolkssamhällen. Kuokkanen tar urfolkssamfundet i Kanada som exempel, där 1 500 fall av ”saknade eller mördare urfolkskvinnor” låg på polisens bord 2015. Hon frågar sig: ”hur bygger vi regeringsinstitutioner och urfolksregeringar på ett sätt som inte reproducerar patriarkala

ordningar där kvinnor [lever] underordnade och i rädsla för våld?” (Knoblock 2015:276).

Det är inte överdrivet att påstå, att samesamhället är i kris på specifika [punkter]. Vi befinner oss i en situation där vi förlorar människor på grund av ökat fysiskt och sexuellt våld – t.ex. genom självmord, familjevåld, våldtäkt, psykiska problem, alkohol och drogmissbruk – men också på grund av strukturellt våld, vilket tar sig i uttryck t.ex. i uteblivet deltagande samt ökande assimilation och sammansmältande med nationalstatssamhället (Kuokkanen 2004:155).

Jämställdhet handlar inte bara om positiva procentenheter i kvinnorepresentationen, utan det handlar i grund och botten om de sedvänjor, strukturer, hierarkier och diskurser som dominerar samisk politik samt de processer som för politiken framåt (Kuokkanen 2004:154). Kuokkanen anser att urfolkskampen för självbestämmanderätt är manligt betingad; den åsidosätter urfolkskvinnornas strävan till jämställdhet och skyler över sexismen som ett ”vita medelklassens bekymmer”, trots att det tvärtom handlar om könat, rasifierat våld som är ett uttryck för att urfolkskvinnor är dubbelt förtryckta (Kuokkanen 2015:273). Kuokkanen får medhåll av t.ex. Kirsti Paltto, som hävdar att samekvinnorna förtrycks på grund av den rasism som samesamhället internaliserat (Andrews, u.å.). Kvinnornas röster nedtystas konsekvent både av majoritetssamhället och urfolkssamhället (Kuokkanen 2015:273).

Många samiska kvinnor är skeptiskt inställda mot betonandet och differentieringen av kvinnoärenden från urfolkssamhället som helhet när det kommer till ”kulturellt och politiskt självstyre”; differentieringen går i kors med det kollektivistiska idealet som traditionellt upprätthållits i samesamhället. Skepsisen motbevisar dock inte att samiska kvinnor befinner sig i underläge jämfört med samiska män vad gäller ”ekonomi, politik och utbildning” (Kuokkanen 2004:150). Sedermera har feministiska urfolkskvinnor efterlyst en granskning av de schablonmässiga och utslitna förståelserna av urfolks självbestämmanderätt och suveränitet. De förespråkar i stället ”kvinnors individuella och kollektiva agens och autonomi” (Kuokkanen 2013:446).

4.2.3 Samiska kvinnorepresentationer i svensk media

Samekvinnorna har i media och politik skapat ett rum för sina ärenden och för att få sina röster hörda. Genom media har de också tillgång till någon form av makt och resurser som tidigare varit utanför deras räckvidd, anser den norsk-samiska författaren och litteraturvetaren Harald Gaski (Andrews, u.å.). I sin doktorsavhandling förkovrar sig Ledman i samiska kvinnors

medierepresentation ur majoritets- respektive minoritetsperspektiv från åren 1966, 1986 och 2006; hon utför en jämförande studie av å ena sidan den svensk-samiska tidskriften *Samefolket* samt å andra sidan diverse svenska tidningar (Ledman 2012:201).

Minoritetsmedia innefattar både chansen till ett kollektivt identitetsbygge *och* risken för att återskapa stereotyper och homogeniserande avbildningar. Urfolksmedias potential att motarbeta majoritetsbefolkningens stereotyper och romantisering av urfolk hos blir påtaglig i frågor om identitetspolitik, rätten till hav, land eller kultur och tradition ständigt är på agendan i urfolksmedia. Minoritetsmediernas situation är dock kontextbunden och styrs av villkor uppställda av majoritetssamhället, t.ex. ekonomiska, politiska och sociala villkor (Ledman 2012:122–123).

Två primära uppdrag för samisk media har varit att sprida kunskap och information, samt att vidareutveckla samesamhället. Ledman skriver att samisk media i Sverige har jobbat för att skapa en kollektiv identitet och känsla av det samiska, och därigenom bidragit till den etnopolitiska mobiliseringen, på samma sätt som de nationalsamiska symbolerna: flaggan, nationalsången, nationaldagen, tanken om det enade Sápmi och så vidare. En tidskrift som t.ex. *Samefolket* representerar dock inte den samiska kulturen i sin helhet, utan ger *ett* perspektiv på samiska ärenden (Ledman 2012:122–123).

Majoritetsmediers bild av den samiska kvinnan är och har varit tydligt kulturfokuserad; ”äkta samiska kvinnor” innehar kulturell kompetens, ansågs det i svensk media under 1960-talet. Jojk och slöjd var, utöver renen, symboler för det autentiskt samiska (Ledman 2012:98) som belyste det icke-normativa i motvikt till den osynliggjorda normen, det vill säga den vita svenska mannen. Vid denna tid levde den samepolitiska mobiliseringen sin guldålder, vilket medförde stolthetskänslor över den samiska härkomsten. Diskrimineringen och rasismen mot samerna var dock fortfarande närvarande i pressmaterialet (a.a.:106).

Både under 1960 och 1980-talen associerades samiska kvinnor med ämnet kultur också i tidskriften *Samefolket*. Kulturen blev i detta sammanhang dock ett rum för samiska kvinnor att uttrycka sig och sitt perspektiv, samt ett medel för dem att konstruera sin (kollektiva) identitet. Ledman skönjer en avsikt att osynliggöra och prioritera bort kvinnofrågor i *Samefolket* under 1966 (Ledman 2012:132–133). Frågor om könsrelationer och identitet, etnicitet, modernitet och tradition blev dock alltmer uppmärksammade med tidens gång, och synen på samisk etnisk identitet gick från tystnad till stolthet. Tidningen påvisar också en vilja att förena västerländska perspektiv med det etnokulturellt samiska (a.a.:150).

Då samiska kvinnor under 1960-talet ännu var osynliga inom politiken och i politiska diskussioner i samisk media, var dessa kvinnor under 1980-talet politiska aktörer med egen röst (Ledman 2012:107–108), vilket också påvisas i grundandet av *Sáráhkká* (Andrews, u.å.). Samiska

kvinnor tog t.ex. upp könsroller, könsfrågor och sitt missnöje kring osynliggörandet av kvinnors intresseområden. Identitetskänslorna bland samiska kvinnor var ambivalenta vid denna tid; de kände å ena sidan stolthet över sitt samiska påbrå och kultur, men kämpade å andra sidan med kvarlevorna av det kolonialistiskt och rasistiskt konstruerade stigmat kring samiskhet. Kvinnors ökade deltagande i politiken och deras ökade representation i Samefolket mötte motstånd i form av samiska mäns chauvinistiska uttalanden och förlöjligande av kvinnorna, vilket möjliggjordes av mansdominansen i tidskriften Samefolket (Ledman 2012:135–137). Kvinnornas nya maktpositioner ifrågasattes, eftersom samiska män kände sig hotade av den ”moderniserade” eller ”försvenskade”, utbildade och arbetande samiska karriärskvinnan (a.a.:149).

Under 1980-talet utvecklade majoritetsmedierna en mer mångfacetterad bild av det samiska kvinnoskapet, nämligen synen på samiska kvinnor som kvinnor mellan två kulturer. Efter de samiska kvinnornas tillträde på den svenska arbetsmarknaden, blev de en mer självklar del av det svenska samhället (Ledman 2012:104–106). Samiska kvinnor kom med tiden att både i majoritets- och minoritetsmedia representeras som ”dubbelkulturella gränsöverskridare” (a.a.:148), med intresse för och insyn i det omgivande samhällets kultur liksom i sin egen. Samiska kvinnor har alltmer börjat experimenterat på gränserna mellan det samiska och västerländska t.ex. i sina konstnärliga uttryck och kulturproduktioner (a.a.:151–152).

Även år 2006 vägde samiska kvinnors roll som aktörer inom kulturen tyngst i kvinno-representationen i Samefolket (Ledman 2012:140). Kulturen fungerar här som förstärkare av samisk identitet *och* som medel att undersöka densamma, samt att ge den samiska kulturen utrymme och positiva konnotationer hos omvärlden (a.a.:109). Genom erfarenhet av kulturmöten på den svenska arbetsmarknaden, förstod samiska kvinnor de problem som kulturkrockarna kunde orsaka, men ansåg dem inte olösbare för den sakens skull (a.a.:142).

Ledman noterar också hur jämställdhetsperspektiv inom politiken var ett allt mer eftertraktat ämnesområde bland Samefolkets läsare under 2006 – en direkt reaktion på Sametingets jämställdhetspolitiska arbete (Ledman 2012:142–143). I motvikt till jämställdhetsdiskursen höjdes dock röster som menade, att jämställdhet var en västerländsk konstruktion som hotade samisk tradition och kultur till vilka också samiska traditionella könsroller hörde (a.a.:146).

4.3 Samisk maskulinitetskonstruktion

Torjer Olsen (2015) diskuterar samisk maskulinitetskonstruktion och samiska queer-identiteter i sin artikel *“Masculinities” in Sami studies*. Olsen erbjuder chansen att ge en mer mångfaldig syn på samisk etnicitets- och könskonstruktion, då jag nischat in mig på den kvinnliga, samiska

genuskonstruktionen i min avhandling (Olsen 2015:38).

Jorunn Eikjok har hävdad att de samiska männen har sig själva att skylla för sin frånvaro i genusdebatten, då de yrkat etnopolitik framom genuspolitik och begränsat kvinnorörelsens framfart. Eikjok får medhåll av Kuokkanen (Olsen 2015:38). Enligt Sawyer har dock feministisk teori och kritik ofta glömt bort att analysera konstruerad maskulinitet vid sidan om konstruerad femininitet (Sawyer 2005:166). Genom att rikta blicken mot avsaknaden av både empirisk och teoretisk forskning kring samisk maskulinitet, ställer Olsen frågor och listar framtida utmaningar för forskningsfältet. Vad gäller genusforskningen, har den främst riktat in sig på samiska kvinnor och deras situation, varav Olsen ställer krav på forskningen att omfatta också män och queer-identiteter (Olsen 2015:37–38). Han menar att den samiska genusforskningen kan påstås vara ”mansblind”, då den frånsatt maskulinitet som ett forskningsfält, värt att utforska närmare. ”Detta påvisar svårigheterna i att se på ett flertal identitetsaspekter på samma gång”, hävdar Olsen, och syftar på intersektionalitetsteorin (a.a.:49).

I detta sammanhang kan en dock fråga sig om inte det Olsen kallar ”mansblindhet” egentligen är ett medvetet val, snarare än en oförmåga i den mening Olsen påstår. Jag tänker här på den feministiska teologen Ursula Kings utsagor; hon verkar värdera lyftandet av kvinnornas perspektiv över de nya rönen av mansstudier, som hon uppfattar ”mindre akuta” (King 2005:7). Samtidigt är det visserligen viktigt att inte fastna i ett förstavågsfeministiskt projekt att belysa kvinnoperspektivet, utan att ta steget vidare. Också t.ex. mäns och queer-personers identiteter behöver blottas och diskuteras på den samiska genusforskningens arena, för att förstå hur olika former av maktstrukturer samspelar.

Stereotyp uppfattas samer som renskötare, och mansnormen inom renskötselns är tydlig (Olsen 2015:38). Av den forskning som behandlar män och maskulinitet i en samisk kontext, ligger fokus allt som oftast på renskötselns, och då framför allt på ”övergången från ett traditionellt samhälle med förhärskande, primära levnadssätt, som renskötsel, fiske och agrikultur, till ett modernt samhälle med mer komplexa levnadssätt, urbanisering och en ökad användning av teknologi” (a.a.:42). T.ex. är diskursen om samisk machokultur, som ofta förekommer i den offentliga debatten, ett frånvarande studieobjekt i forskningen (a.a.:40).

Mansnormen gynnar ingalunda alla män. I Åhréns studie beskriver de samiska informanterna hur traditioner, som bottnar i de tidiga renbeteslagarna, skapar diskriminering, både i förhållande till kön och heteronormativitet. En av Åhréns manliga informanter, Anders, är homosexuell och önskade sig ett annat liv än den renskötarkontext han fötts i, men det traditionsbundna familjelivet och siidans konservativa tänkande nekar honom både hans sexualitet och önskan att lämna renskötselns. Han är nämligen familjens enda son, och hotades med total

exkludering om han valt en annan väg än den som var honom tilltänkt. Trots att Anders till en början gjorde motstånd, mot det orimliga ansvar för hela familjens framtid som lades på hans axlar, ledde situationen till slut till att han förträngde sin sexualitet, gifte sig med en renskötande kvinna och stannade inom renskötseln för att upprätthålla familjerelationerna och den kulturella gemenskapen (Åhrén 2008:101).

Olsen menar att det finns förväntningar på samiska pojkar att leva traditionellt samiska liv, eftersom det moderna livet är sameflickornas lott. Också Kristine Nystad har noterat, att samiska familjer ofta räknar med att söner ska upprätthålla familjetraditionen, medan döttrarna i stället utbildar sig. Det är vanligt att samiska pojkar oftare hoppar av skolan (Olsen 2015:42–43) medan samiska flickor avvisas i renskötseln (Åhrén 2008), vilket blir paradoxalt med tanke på att samiska kvinnors och framför allt mödrars uppgift enligt tradition är, att vara kulturbärare för kommande generationer (Ledman 2012:133). Samtidigt är det främst samiska män som utsätts för diskriminering på arbetsmarknaden (Olsen 2015:39). Kanske är detta en oundviklig konsekvens av förnorskningen och de diskriminerande rennärlagarna; samiska kvinnor har varit en del av den norska arbetsmarknaden längre än de samiska männen (Ledman 2012:96–97).

Själv mord är vanligare bland urfolk än bland majoritetsbefolkningen, och enligt svensk forskning desto vanligare bland renskötarna. Omma, Holmgren och Jacobsson har genom sin studie med unga svenska samer kunnat påvisa, att över 50 procent av informanterna upplevde ”dålig behandling på grund av sin etnicitet”, i detta fall framför allt renskötarna. Den norska filosofen Arnt-Ove Eikeland har i sin tur påvisat, att självmorden även är vanligare bland samiska män än bland kvinnorna, men vill ändå betona hur etniciteten spelar in framom kön i detta fall (Olsen 2015:43). Samtidigt är det fler män än kvinnor som begår självmord på global nivå enligt Världshälsoorganisationen WHO:s statistik (Folkhälsomyndigheten.se 2018). ”Oavsett är det viktigt att betona att detta inte kan generaliseras till [att gälla] alla samiska män”, skriver Olsen (2015:43).

Den fortgående kolonialistiska exploateringen av Sápmi belastar renskötseln, bland annat genom exploateringen av naturresurser och fördrivningen av samerna från sina områden, t.ex. renarnas betesmarker eller samernas fiskevatten. Detta statliga våld går hand i hand med den höga självmordskvoten bland unga renskötande samer, och borde därmed behandlas som ett kolonialistiskt problem. Marie Kathrine Poppel har i artikeln *Are Women Taking over Power and Labour from Men? Gender Relations in Pre- and Post-colonial Greenland* argumenterat för att ”nedgången i sysselsättningen inom traditionella yrken” pressar urfolksmännen ut i samhällets marginaler, och skapar en så kallad maskulinitetskris. Det står klart, att det existerar ett akut behov av att undersöka ”interna förhållanden mellan feministiska, koloniala och urfolkliga problematiker över nordiska postkoloniala rumsligheter” närmare, för att råda bot på illamåendet som också plågar

samiska urfolksmän. Problemet påträffas också inom andra urfolkssamfund; som Poppel påvisat, i Grönland (Andersen m.fl. 2015:242), och som Kuokkanen (2015) påvisat, i Kanada.

Olsen diskuterar även samiska queer-perspektiv. Begreppet ”queer” innebär enligt honom ”könsidentiteter och sexuella läggningar som bryter med heteronormativiteten på ett eller annat sätt”. Begreppet har varit totalt främmande för sameforskningen fram till 2013 (Olsen 2015:44), då redaktörerna Bergman och Lindqvist utgav publikationen *Queering Sápmi*. Boken återger samiska queer-personers berättelser om ”att vara queer i Sápmi”, samt hur marginaliserande denna identitetsposition är, med agendan att föra fram ett samiskt queerperspektiv som skakar om vedertagna uppfattningar om genusidentiteter och sexualitet (a.a.:40). Olsen anser, att boken belyser ett ”behov att bryta tystnaden” kring queerperspektiv i Sápmi, eftersom heteronormen är starkt förhärskande och anknyter till den föredragna samiska identiteten (a.a.:44–45).

Också laestadianismen karaktäriseras av ett negativt förhållningssätt till samkönade relationer, som totalt avvisas inom rörelsen. Det är sannolikt att laestadianismen påverkat den tystnad som finns kring sexualiteter och identiteter som inte passar in i heteronormativiteten. Inom sameforskningen råder tystnad kring detta ämne. Ketil Lenert Hansen har något flyktigt diskuterat de homosexuella situation i samesamhället och kommit fram till att homosexuella rent statistiskt är mer utsatta för diskriminering. Sociologen Merethe Giertsen har förklarat detta med den ”dubbla minoritetsidentitet” som homosexuella samer utgör (Olsen 2015:44).

Ett mycket viktigt ämne gällande queer-identiteter är, hur normavvikelse kan få negativa konsekvenser för queer-personernas hälsa och sociala liv på grund av diskrimineringen icke-normativa personer utsätts för. Den nämnda ”machoidentiteten” är starkt kopplad till samisk maskulinitet. Olsen kallar den samiska machoidentiteten för en ”föredragen samiskhet och föredragen maskulinitet” och intygar om att denna norm är vad alla icke-heteronormativa identiteter speglas emot i samisk kontext – detta framhålls även i *Queering Sápmi*, där denna könsstereotyp har orsakat problem för flera av informanterna. Samtidigt är machoidentiteten givetvis inte något säreget för samesamhället, utan är tvärtom typiskt över kulturella och etniska gränser där mansdominans råder (Olsen 2015:44–45).

Ett stort tema i *Queering Sápmi* är hur maskulinitet inte är ekvivalent med eller begränsat till män, liksom femininitet inte är med kvinnor (Olsen 2015:40). Olsen påpekar redan i sin inledning skillnaden mellan ”maskulinitet” och det som berör eller ”relaterar till män”; även om dessa begrepp är ofrånkomligt sammanflätade med varandra, är de ingalunda liktydiga ord (a.a.:37). Något kan vara maskulint respektive feminint, utan att nödvändigtvis handla om män respektive kvinnor – bägge kan finnas i samma företeelse till olika nivå, och olika kroppar kan, oberoende av kön, förkroppsliga bägge. ”Det finns ingen singular samisk maskulinitet, på samma sätt som det inte

finns ett singulärt samiskt perspektiv eller tankesätt eller handlingsätt”, skriver Olsen (a.a.:50). Queer-identiteter blir även intressanta i ljuset av traditionell urfolkssexualitet och urfolkliga könssystem (Kyrölä 2017) – men denna diskussion lämnar jag till en annan gång.

Olsen sluter sig till att det ”troligtvis [är] mer korrekt att eftersträva forskning grundad på plurala samiska perspektiv . . . av samiska män, queer, kvinnor eller vilken än kategori du önskar använda” (Olsen 2015:50). Gloria Anzaldúa (2012) menar att mannen är desto mer kedjade till sin könsroll än kvinnan; männen förblindas av sitt privilegium och missar att könsroller egentligen skadar *alla*. Anzaldúa anser att en manlig revolution motsvarande kvinnorörelsen vore på sin plats och att alla förtryckta kunde lära sig av homosexuella och queer-personer som möter förtryck i många moderna kulturer – och som därmed också förstår olika kulturella former av förtryck.

5 Förtryck och kraftfrigörelse: kristendomens och laestadianismens könsroller

Ur intervjuerna i Helander och Kailos verk *No Beginning, No End: The Sami Speak Up* från 1998 framgår kristendomens förgörande makt i samesamhället. I antologin enas den samiska musikartisten Inga Juuso samt de samiska författarna Kirsti Paltto och Rauna Magga Lukkari om det negativa inflytande kristendomen haft på samesamfundet; religionen har inte bara fört med sig kvinnodiskriminerande könshierarkier, utan dessutom skadat samiska kvinnors självkänsla (Kuokkanen 2004:147; 2007a:75). Paltto hävdar att kristendomen underställer den samiska kvinnan som en mannens tjänare. Hon får medhåll av Kerttu Vuolab, som beskriver sin fars konvertering till kristendomen som en konvertering in i en machoidentitet (Andrews, u.å.).

Heliga skrifter är sällan könsneutrala och som genusmedveten religionsvetare bör en kontextualisera skrifterna för att kartlägga hur de använts i tid och rum (Sky 2007:20–22). Den kristna Bibeln är skriven av män, i första hand om män och reflekterar gångna årtusendens könssyn och genusförståelse. Männen utgör den mänskliga och gudomliga normen och kvinnor och barn är deras bihang eller undersåtar. T.ex. i Moseboken talar Gud till sin trogna anhängare, profeten Moses, och kallar det heliga landet Israel samt sitt folk för sin ”förstfödde son”. Manliga relationer och släktled betonas genomgående i skrifterna, liksom fader-son-relationen till Gud (a.a.:55–58).

Kristendomen kan samtidigt historiskt uppfattas ha varit exkluderande och paranoid gentemot andra religioner och icke-kristna religiösa element. Naturtro och animism, den nordiska mytologin som fortfarande hade sitt tillhåll i Norden, samt samisk schamanism, för att nämna några exempel, undanröjdes för att manifesteras och etablera kyrkans makt. Även om kyrkan inte godtagit ”hedningar” och mystiker, var kvinnorna på grund av sitt kön särskilt utsatta; kvinnans religiositet ansågs i flera århundraden totalt avskild från mannens, och väckte därför både förundran, uppmuntran, misstankar eller skräck (Sky 2007:71).

Som helig och auktoritär skrift utövar Bibeln patriarkal kontroll över religionens anhängare. Även om utsagor om jämställdhet mellan könen stundvis går att finna, profilerar sig Bibeln frekvent sexistiskt mot kvinnor (Hammar 2000:31–32). Också i Norden användes Bibeln för att reglera sociala strukturer och könsroller. Men detta till trots utmanades dessa könsroller av nordiska kvinnor, som under sekelskiftet till 1900-talet omtolkade bibliska budskap för kvinnors rätt – ett mer eller mindre medvetet strategiskt drag för att kunna diskutera, utöka och omforma kvinnans roll i det dåtida samhället, präglad av en kristen livssyn (Markkola 2000:18–19). T.ex. Inger Hammar poängterar att tidiga svenska feminister använde teologiska argument i sin kvinnokamp (Hammar 2000:57–58). Kvinnobefrielsen ansågs av dessa feminister gå hand i hand med befrielsediskursen i Nya Testamentet – att Kristus genom sin korsfästelse befriade mänskligheten från syndens bojor –

men att detta budskap förtryckts genom patriarkala bibelläsningar (Kinnunen 2014:61). Religionens potential att både förtrycka och kraftfrigöra kvinnor blir härigenom tydlig.

I Valkonen och Wallenius-Korkalos (2016:619) dekolonialiserande och intersektionella analys av samernas laestadianska kontext framträder två huvudteman: ”[1] intersektionerna mellan laestadiansk och samisk andlighet, samt [2] att finna en personlig tro genom att tänka om kring normer”. Artikelförfattarna (a.a.:623) önskar att deras analys ska fungera som ett exempel på behovet och nyttan av dekonstruktionen av religiösa och kulturella symboler, som ”den starka samiska kvinnan” eller ”laestadianska modern”, vilka annars tillåts fördunkla ”individuella och sociala problem” samt ”specifika mentala strukturer och vardagspraktiker som folk socialiseras in i, men [också] kan upplevas som begränsande och till och med skadliga”.

Laestadianismen har haft stor genomslagskraft bland samerna och befäst kvinnoideal som ”fromhet, ödmjukhet och anspråkslöshet vid sidan om kristendomens sedvanliga dualistiska bild av kvinnor” som goda och gudfruktiga eller onda och olydiga (Kuokkanen 2004:147). Denna dualistiska kvinnoideal finns rotad i biblisk kristendom och tangerar dynamiken mellan ”den onda, syndiga fresterskan Eva” och ”den goda, fromma jungfru Maria” som t.ex. Sky (2007:20–22, 58–59) skrivit om. Det står klart, att den kvinnliga samiska könsrollen skapats i en smältdegel, där diverse maktsystem från olika tider påverkat slutresultatet. Vad som är ”traditionellt” kan i sammanhanget bli svårt att sålla fram (Kuokkanen 2004:147).

Kristendomen generellt, men laestadianismen framför allt, är krafter inom det samiska samhället, där kolonialistiska och patriarkala strukturer sammanstrålar och bör härledes skärskådas enligt Rauna Kuokkanen. Valkonen och Wallenius-Korkalo (2016:616–617) konstaterar i detta sammanhang, att också de uppfattar laestadianismen som delaktig i den kolonialism som konstruerar samisk psykosocial självuppfattning och samiska normverk; rörelsen påverkar inte bara samisk identitetskonstruktion, utan också samernas välmående. I Valkonen och Wallenius-Korkalos studie belyser den postkoloniala infallsvinkeln, hur samtiden fortfarande lever i kölvattnet av kolonialismen och dess arv, på samma vis som laestadianismens föreskrifter och inverkan inte lämnade informanterna, bara för att de lämnade rörelsen.

Laestadianismen listar restriktioner för kvinnor t.ex. vad gäller passande beteende, sätt att klä sig och leva ut – eller snarare låta bli att leva ut – sin sexualitet (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:617). Moderskapet är också det laestadianska kvinnoidealet, som ”reglerar social ordning” och befäster könsdiskriminerande praxis ”som 'att ta emot alla barn Gud beviljar’”. En utbredd åsikt bland informanterna var, att laestadianismen förtrycker och begränsar kvinnor genom sina strikta och stundom till och med brutala riktlinjer. Informanterna upplevde att laestadianismen gav upphov till en ofördelaktig – och ibland så gott som kvinnofientlig – attityd mot kvinnor, och

även sexuell utnyttjning och våld var närvarande i en del informanternas utsagor. ”En del av kvinnorna ansåg laestadianismen vara ett 'sinnets kolonialisering' som starkt påverkar hur kvinnorna kan tänka kring och leva ut sin samiska kultur och sitt kvinnoskap”, förklarar Valkonen och Wallenius-Korkalo (a.a.:621).

Forskning om laestadianismen har kunnat ådagalägga de sätt på vilka samfundet är kapabelt till ”processer och problematiker som är skadliga för individuella rättigheter”. Individerna förhindras att tala öppet om eller ens formulera sina negativa upplevelser av rörelsen på grund av att rörelsens ”intensiva gemenskap och anspråk på doktrinisk renhet skapar ett nätverk av kontroll” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:621). Feministisk kritik har också riktats mot laestadianismens konservativt patriarkala och kvinnoförtryckande element (a.a.:616).

Religion bär dock på potentialen att både förtrycka *och/eller* kraftfrigöra kvinnor. Kvinnor i fundamentalistiskt religiösa sammanhang upplever ofta kraftfrigörelse när de förhandlar kring sin religiösa identitet som den ser ut i praktiken (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:616). I Valkonen och Wallenius-Korkalos artikel undersöks laestadianismen inte ”som rumsligheter för mångfaldigt förtryck” (a.a.:623), utan i förhållande till informanternas ”potentiellt kraftfrigörande och subjektifierade upplevelser” av laestadianismen, både som samiska kvinnliga medlemmar i rörelsen *och* i den process, där de tog avstånd från rörelsen. Den styrka och kraftfrigörelse laestadianismen gett upphov till hos informanterna kan nämligen också ha att göra med de negativa element som slutligen drev dem till att bryta med rörelsen och efteråt skapa mekanismer för att bearbeta sina upplevelser (a.a.:618).

Valkonen och Wallenius-Korkalo skriver: ”Att producera detta sorts material kan ses som en del av dekolonialiseringsprocessen. Kvinnornas berättelser formar ett motsatt narrativ till både laestadianismens och samiskhetens hegemoniska narrativ, samt exemplifierar verbal historia bortom det koloniala ramverket” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:618). Informanterna i denna studie redogör genom sina berättelser för samtida och förgångna subjektpositioner, som är intersektionella och fluktuerande, skapade och möjliggjorda inom samisk-laestadiansk kultur. ”Att vara en samisk kvinna inom första generationens laestadianism är inte en fix subjektposition”, enligt författarna, utan subjektpositionen utvecklas ständigt t.ex. i hur informanterna fann egna alternativ till att leva ut sin religiositet både innanför och utanför väckelserörelsens gränser, ofta med hänvisning till sin samiska etnicitet (a.a.:623–624). Informanterna uppfattade ett visst spelrum inom laestadianismens ramverk gällande religiöst aktörskap och religiös subjektivitet, på grund av det faktum att de var *samer* (a.a.:619–620).

En av informanterna talade om religion som en andlig resurs, säkerhet och existentiell grundval, från vilken hon kunde navigera arbete, fritid och relationer – samtidigt som hon upplevde

religionen som ett viktigt arv. Trots att hon inte längre var medlem i den laestadianska rörelsen, såg hon sig fortfarande som mentalt och spirituellt bunden till den *på grund av* sin samiskhet; Laestadius själv hade som nämnt samiskt påbrå, och en del av den traditionella, samiska religionens element levde vidare i rörelsen genom t.ex. naturnära ceremonier, helare och ”tolkande av naturens tecken” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:619–620).

En annan av informanterna tolkade t.ex. nåd som en av laestadianismens grundteser och motiverade möjligheten till att göra en egen tolkning med diskursen om samiska kvinnors styrka: ”[E]n stark samisk kvinna är kapabel att göra sina personliga bedömningar i relation till laestadianismens dogmatik och normer”, ansåg hon. Här var det med andra ord den samiska etniska identiteten som bjöd in till kraftfrigörelse och överglänste laestadianismens patriarkala kvinnosyn. Laestadianismen kunde för kvinnorna vara en personlig övertygelse utan att för sakens skull diktera hela deras liv (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:620). En annan informant använde argumentet om starka samiska kvinnor som följer sin egen väg i sitt val att lämna rörelsen (a.a.:619)

En ytterligare källa till kraftfrigörelse var moderskapet, som både återupprättade informanternas koppling till det religiösa – till Gud – och distanserade dem från religionen. Moderskapet skapade nämligen ett andrum, där kvinnorna reflekterade över sin spiritualitet ur barnets synvinkel; en hurdan tro ville de ge i arv till sina barn? (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:622). Detta för tankarna till samiska kvinnors traditionella roll som kulturbärare för kommande generationer (Ledman 2012:133).

Informanterna i studien började sakta med säkert erfara laestadianismen i sig självt som omoralisk och hypokritisk, vilket drev dem till att söka egna, olikartade sätt att utöva sin tro (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:619–620). Artikelförfattarna beskriver detta som ”en omvänd religiös kraftfrigörelse”, en ”subversiv subjektivitet” sprungen ur kvinnornas personliga bedömning av laestadianismen som eggade dem till att trotsa rörelsens normverk och religiösa auktoritet. En av de primära kraftkällorna för den nya religiösa identitetskonstruktionen var bönen, som genom att vara en kanal till Gud ingav tröst, stöd och bekräftelse; genom den upplevde informanterna att de kunde läka de sår och trauman laestadianismen åsamkat dem. Bönpraxisen var inget nytt för informanterna, utan något som de burit med sig sedan barndomen (a.a.:622).

6 Den samiska nyschamanismen

Trots den kristna tradition som går århundraden bakåt, har de skandinaviska länderna på senare tid utvecklats till religiöst pluralistiska samhällen i och med invandring, nyandlighet och sekulariseringsprocessen. Den till en början anspråkslösa nyandligheten och New Age-rörelsen har genom den ekonomiska marknaden etablerat sig och blivit allt mer konventionell i Norden; speciellt trender som healing och mindfulness har fått grogrund (Kraft m.fl. 2015:3–4). Nyschamanismen – som föddes i den ockulta vågen på 1960–1980-talen (Lewis 2015:129) – är en av de nyreligiösa eller paganistiska rörelser, där naturdyrkan och urfolkliga, religiösa element spelar stor roll (Selberg 2015:90). Nyschamanismen tillräknas i dag en av de religiösa rörelser som har störst tillväxt i den västerländska samhälleliga sfären (Fonneland 2015:51), och nyschamanerna hävdar ofta att schamanismen är världens urreligion, gemensam för alla urfolk. Kanske tack vare detta, har nyschamanismen blivit ett globalt fenomen (Lewis 2015:127).

Nyschamanismen har även globaliserats tack vare den religionsantropologiska och religionshistoriska forskningen, som studerat och fört fram schamanism i sina olika former, och därmed inspirerat nya rörelser, både med beskrivningar av det förgångna och med nya definitioner (Kraft m.fl. 2015:2–3). Att schamanismen har väckt stort intresse och förundran i västvärlden blir påtagligt i bredden av litteratur skriven kring ämnet, samt i hur själva begreppet ”schaman” har plockats från ett akademiskt religiöst och antropologiskt språkbruk till folkmun (Hammer 2015:13).

Många nya former av schamanismen, dess riter och praxis har uppstått i samband med fascinationen kring schamanism (Hammer 2015:13). Lewis drar paralleller mellan nyschamanismen och så kallad ”romantiserad primitivism” samt diskursen ”Nobla vildar”, som levt stark i det västerländska samhället sedan tidig modern tid. En sådan livsstil blev attraktiv framför allt eftersom den uppfattades fri från socioekonomiskt tryck och internaliserade kulturella normer. Redan under 1800-talet blev den romantiserade primitivismen ett fiktivt fenomen i böcker, snarare än något verkligt, och en slags ambivalens skapades gentemot den; fascinationen levde vidare, men så gjorde likväl uppfattningar om ”primitiva kulturer”, som ansågs underställda och lätt utspelade av det mer civiliserade samhället. Från och med 1960-talet ökade åter intresset för icke-västerländska folk och stammar, framför allt för deras livsstil och andlighet; dessa ”motkulturer” erbjöd alternativa andligheter, som ”kultiska sociala miljöer”, ockultism och New Age (Lewis 2015:128–129).

Nyschamanismens dragningskraft har på ett likartat sätt legat i romantiserandet av ursprungsfolkens livsstil och schamanistiska andlighet (Fonneland 2012:165). Idealiserandet av urfolkskulturer har blivit ett globalt fenomen. Lewis poängterar att stadgan *Förenta Nationernas Deklaration om Ursprungsfolks Rättigheter* från 2007 reflekterar en romantiserande primitivism.

Till och med FN deklarerar sitt antagande om, att urfolk lever i större sämja med naturen än västvärlden och att deras andliga relation till sitt land är så speciell, att det ger dem rätt till detta land (a.a.:129–130).

6.1 Akademisk bakgrund: Áilo Gaups samiska nyschamanism

Lewis menar att även om urfolksfilosofiska drag kan påträffas i nyschamanismen, uppstod den i en totalt annorlunda sociopolitisk situation än traditionella urfolksschamanismer. Vetenskapen innehar litet information om samernas traditionella tro – nutida samisk nyschamanism har snarare inspirerats av Michael Harners läror och New Age-filosofier kring en universal, urfolklig andlighet (Lewis 2015:127). Mircea Eliade skapade grunden för både den akademiska och populära förståelsen av schamanismen i början av 1950-talet i sin bok ”Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy”, genom att förklara själva konceptet, samt hur en ska närma sig det. Harner i sin tur presenterade i ”The Way of the Shaman” från 1980, en version av nyschamanism som förkastades av den akademiska världen, men som mottogs varmt bland allmänheten (Hammer 2015:14). Harner övergav till slut akademien för att i stället lära ut sin kärnschamanism på sin schamanistiska institution, *Foundation For Shamanic Studies* (Lewis 2015:128). Liksom Eliade före honom, skapade Harner ett essentialistiskt system i sin kärnschamanism; Harners tanke var dock att skapa en global grogrund för olika kulturella schamanismer (a.a.:137). Hans läror är lätt applicerbara på olika religiösa symbolspråk tack vare deras perspektiv; Harner sökte en samhällsbefriad, sociokulturellt oberoende schamanism – en schamanismens kärna. Harner hade rest omkring i norska Finnmark för att finna spår av den traditionella samiska tron och schamanismen, och fann där den samiska schamanen Mikkel Gaup. Harner blev också en inspirationskälla för samén Áilo Gaup, Mikkel Gaups släkting och den första norska nyschamanen, som etablerade den nyschamanistiska rörelsen i Norge (Fonneland 2015:35).

Det samiska nyschamanistiska uppvaknandet går att spåra till två modernhistoriska händelser: spridningen av Gaups nyschamanism och New Age-rörelsens framfart i Norden. Det samiska etniska och kulturella uppvaknandet under 1970-talet lade grunden för bägge (Lewis 2015:133–134). Den amerikanska nyschamanismen slog rot i Norden tillsammans med New Age-rörelsen och ”ockulta impulser” under 1980-talet. Inom den nordiska nyschamanismen är amerikanska inflytanden påtagliga (Kraft m.fl. 2015:3). Nyschamanismen i den nordiska kontexten var *de facto* mycket lik sina globala västerländska motsvarigheter fram till 1990-talet. Därefter började ett mer säreget, lokalt format ta form, då intresset för att återuppliva och bevara samisk traditionell schamanism samt dess praxis och ritualer, växte fram (Fonneland 2015:33–34). Detta

skedde främst tack vare flera individers egna företag: Jørgen I. Eriksson i svensk paganistisk kontext; Annette Høst, som förespråkade den nordisk-mytologiska riten *sejdr* i dansk kontext; samt Ailo Gaup i norsk kontext (Kraft m.fl. 2015:3). Fonneland (2015:37–38) förklarar att den nya trenden att värdesätta sina lokala rötter och traditioner är en eventuell motreaktion mot Harners globala kärnschamanism. Hela den samiska nyschamanistiska rörelsen förespråkar lokala traditioner, i en önskan om att distansera sig från sina amerikanska rötter och legitimera sitt arbete.

Efter 2005 började flera norska nyschamaner profilera sig som samiska traditionella nåjder, och också inom New Age blev samiska traditioner, schamaner och samisk symbolik ofta förekommande. T.ex. utgav Áilo Gaup 2005 den självbiografiska boken ”The Shamanic Zone”, med inslag av sina egna studier av vetenskapliga verk som behandlade traditionell samisk tro. I boken skildrar han hur han i sin barndom som föräldralös var tvungen att lämna Guovdageaidnu (Kautokeino) för en fosterfamilj i Oslo, och hur han återvände till sitt ursprungsland för att finna både sina rötter och den schamanistiska tron (Fonneland 2015:35–37).

När Gaup på 1970-talet sökte samiska nåjder i sina förfäders hemtrakter i Finnmark, Norge, fann han den chilenska flyktingen Ernesto, som lärde honom chilensk schamanritual samt att uppnå trans med hjälp av en afrikansk djembetrumma (Kraft m.fl. 2015:1). Till en början hade Gaups nyschamanism med andra ord litet med den samiska nåjden att göra. Efter mötet med Ernesto studerade Gaup i flera omgångar i Ensalen, Kalifornien vid *Michael Harner's Foundation For Shamanic Studies*, och återvände till Norge ett årtionde senare som professionell schaman, auktoriserad av Harner. Gaup hamnade mitt i Álttá-konflikten, i vilken han ställde sig på de protesterandes sida. Då politiken kring Álttá-konflikten generellt kan sägas ha väckt den etnopolitiska samiska identiteten, stärkte den en samisk schamanistisk religiositet i Gaup (Fonneland 2015:35–36). Han beskrev schamanismen som världens ursprungsreligion, den främsta av forntida religioner och ett andligt arv från den neolitiska tiden (Selberg 2015:96–98).

Efter 1990-talet, då den nordiska nyschamanismen börjat bilda sin egen särart av schamanism, grundades också Sjamanistisk forbund, Norges schamanistiska förbund (Fonneland 2015:33–34), av schamanen och helaren Kyrre Gram Franck, för att säkra nordisk-mytologisk och samisk schamanism (a.a.:38). ”Utvecklingen av en nyschamanistisk rörelse inställd på att bevara och rekonstruera nordisk-mytologiska och samiska traditioner är begriplig i skenet av det bredare etnopolitiska sökandet efter en samisk identitet, liksom sökandet efter ett nordiskt arv”, skriver Fonneland (a.a.:49).

Sjamanistisk forbund var till en början en organiserad lokal rörelse, som kom att utvecklas till en enligt lag erkänd denomination, som i första hand representerar nyschamanismen i Norge, med politisk makt och många anhängare (Fonneland 2015:38). Rörelsen erhöll som första

europiska schamanistiska förbund status som religiöst samfund 2012, med rätt att utföra officiella religiösa ceremonier som bröllop, dop och begravningar i Norge (a.a.:33–34). Sjamanistisk förbund fungerar som en enande kraft, öppen för nyschamanism i sin mångfald, med en önskan om att locka nya anhängare genom cykliska ritualer bekanta från statskyrkan och anknytna till milstolpar i livet (a.a.:39). Samfundet försöker skapa en ny kulturell miljö. I Sverige lever t.ex. nordisk-mytologiska organisationer på kristendomens villkor, och som statsreligion ses den evangelisk-lutherska kyrkan som det ”främsta” och ”bästa” alternativet för nordbor; ett sådant tankemönster försöker Sjamanistisk förbund bryta (a.a.:44–45).

Flera i Sjamanistisk förbunds styrelse är inte ursprungligen samiska, och en genomgående debatt om vem som har rätt till samiska traditioner förs. Att söka schamanismens rötter tillbaka till en tid då lokala variationer var små, också mellan nordisk-mytologisk schamanism och samisk schamanism, är ett försök att ducka för anklagelser om traditionsstöld eller andra konflikter som kan uppstå mellan de nämnda grupperna (Fonneland 2015:43–44).

I Sjamanistisk förbund behandlar tematiken ”vår natur, våra förfäder, rötter, klimat och tankesätt”. En tro på naturens förmåga att avslöja uråldrig kunskap och energier är påtaglig, och kopplas till naturfenomen som midnattssol och norrsken. Naturen och landskapet tros bära på spår av och ingångar till förfädernas värld. Det förflutna är ständigt närvarande och ens förhistoria är tolkningsbar, vilket skapar mystik. För att skapa kredibilitet för sina egna urfolksrötter används också samisk sejd samt traditionella offerriter och platser inom nyschamanismen. Genom sejd kan en även anknyta tron till lokala platser. Inom sejden används alla sinnen för att tillkalla förfäder och naturandar (Fonneland 2015:46–47).

6.1.1 Autenticitet genom historifiering

Den nordiska nyschamanismen har befogenhet att hävda sig bevara och beskydda Nordens kulturella arv och gemensamma (religiösa) traditioner, vilket gör samfundet till en socioekonomisk, kulturell kraft (Fonneland 2015:51). Inom nyreligiösa rörelser är ursprung och kontinuitet viktiga teman. Trots att samisk nyschamanism föddes århundraden efter det samiska tvångskristnandet, kopplades nyschamanismen från början till traditionell samisk tro som den beskrivits i tidigare källor. Också under tvångskristnandet och bålbrännandet av nåjder och sametrummor, menar nyschamanerna att vissa samiska traditioner levt kvar under ytan bland annat i laestadianismen; teorin kallas ”preservation theory”, direkt översatt ”teorin om bevarande”, enligt vilken också laestadianismen erbjöd en tillflyktsort för samerna som förtryckt folk och kultur under förnorskningen (Kraft 2015:238–239).

Selberg förklarar att nyreligiositet är tolkningar av det förflutna som cirkulerar i det moderna samhället. Diskursen om ett kulturellt arv innefattar att vi är sammanlänkade till forntida och historiska folk, och blir deras arvingar genom kännedom om deras historia. Diskursen om nyschamanismen som ett ”andligt världsarv” bör förstås inom samma ramar som kulturellt arv; också synen på schamanismen är en samtida kulturell produkt med koppling till det förgångna, som ”skapar identitet, autenticitet och mening” (Selberg 2015:98–100).

”Uppdraget att finna ett nordiskt, nyschamanistiskt arv innefattar frigörelse från etablerade diskurser om det förgångna, och öppnar det förflutna för individuella infallsvinklar” (Fonneland 2015:45–46). En ny trend av etnisk lokalpaganism är skönjbar, där anhängarna spårar rötterna till en viss religiös tradition som de upplever samhörighet med (a.a.:34). Fonneland hänvisar till Galina Lindquist, som menar att nyschamanistiska rörelser har för vana att söka efter traditioner så långt bakåt i tiden, att det inte finns ett mänskligt minne att varken stöda eller utmana dem. Det handlar om en slags ”uppfunna traditioner”, som endast gått att bilda genom personliga nyschamanistiska upplevelser, ”narrativ, populärkultur, myter, legender och sagor”. Allt handlar dock inte om påhitt eller rekonstruktion enligt egna önskemål; inom nyschamanistiska rörelser är också forskning kring det förhistoriska vanligt för att komma närmare en autentisk koppling till det förflutna (a.a.:45–46).

6.1.2 Kulturell kolonialism: appropriering av urfolksandlighet

Nyschamaner, som inspirerats av ursprungsamerikanska religiösa traditioner, har mött hård kritik för att idka kulturell kolonialism (Lewis 2015:127) och imperialism. I århundraden berövades ursprungsamerikanerna sina landområden under de vita euroamerikanernas kolonialistiska framfart. Ursprungsamerikanerna menar att det samma nu sker med deras andliga arv; de uppfattar nyschamanistiska icke-nativa utövares selektiva plock av ursprungsamerikanska religiösa traditioner som kulturellt beslagtagande. Anklagelserna är utbredda, de har funnits med sedan nyschamanismens födelse och kommit till uttryck över flera medier. T.ex. Pam Colorado, urfolksteoretiker med härstamning från den ursprungsamerikanska oneidafolket, talar om både psykiskt, ideologiskt och konceptuellt underkuvande av ursprungsamerikaner genom denna imperialistiska andlighetsstöld. Hon avvisar den som ännu ett medel för den vita majoritetsbefolkningen att få makt över urfolket – denna gång över deras världssyn och kulturarv, så att vithyade snart kan diktera vad som är och inte är ursprungsamerikanskt och beröva urfolket också på sitt tolkningsföreträde. Med en tillbakablick på historien är det inte svårt att förstå ursprungsamerikanernas reaktion. Också icke-nativa personer har ställt sig emot nyschamanismen med liknande argument (a.a.:130–131).

Enligt Lewis kan samernas situation vid första anblicken verka mycket lik ursprungssamerikernas. Också samerna har diskriminerats av majoritetssamhället i alla fyra länder som Sápmi sträcker sig över; de har blivit förtryckta på grund av sin etnicitet samt berövade på land, religion, kultur och språk. ”I likhet med situationen i Amerika, har de nordiska länderna under senare år tagit steget mot att [åtminstone] delvis tillintetgöra århundraden av kulturellt folk mord”, menar Lewis (2015:132).

Lewis betonar dock skillnaderna mellan den amerikanska och nordiska kontexten: (1) icke-samerna kom inte från fjärran länder och invaderade Sápmi, utan var redan i tiden för invasionen en majoritetsbefolkning; (2) samernas etniska utseende är i allmänhet inte avvikande från den icke-samiska befolkningens, även om det debatterats; (3) även om den kristna missionen kan sägas ha misslyckats bland ursprungssamerikanska, var tvångskristnandet av samerna betydligt mer slagkraftigt, och utplånade den samiska traditionella tron så gott som helt; och (4) i motsats till ursprungssamerikernas förhållande till nyschamanism, är det i en nordisk kontext dessutom ofta samerna själva som anammat diskursen om urfolksandlighet samt nyschamanismen, med grund i Harners kärnschamanism och i det lilla eftervärlden vet om den samiska traditionella tron och nådjen (Lewis 2015:133). Eftersom samisk nyschamanism främst består av anhängare med samiskt påbrå, har rekonstruktionen av den traditionella schamanismen generellt autentiserats och fått ett varmt välkomnande, till skillnad från den vita nyschamanismen i en ursprungssamerikansk kontext. Lewis spekulerar i att kritiken mot samisk nyschamanism sällan når fram eller får publicitet på grund av de skuld känslor liberala nordbor känner gentemot sin historia av förtryck mot och kolonialisering av samerna. I sin postkolonialistiska medvetenhet vill liberala nordbor snarare positivt uppmärksamma nutida samisk religiositet, och framför allt behandla ämnet med stor känslighet för att undvika att bli rasiststämplade (a.a.:136–137).

Medierna påverkar i stort hur allmänheten tar emot religioner eller religiösa rörelser, vilket bland annat religionshistorikerna Siv Ellen Kraft och Cora Alexa Døving kommit fram till i sina studier: ”[R]eligion inte bara förmedlas via media, utan omformas och omskapas också genom dess kommunikationsprocesser”. Tack vare norsk media har nyschamanismen fått ett relativt varmt mottagande hos den norska allmänheten. Både lokal och nationell media följde flitigt med processen, då Sjamanistisk forbund erkändes som religion. Rörelsens miljövänliga och världsliga agenda sågs i positivt ljus, och de norska medierna var genuint intresserad av organisationen, som uppfattades som ett nödvändigt alternativ till statskyrkan. Av norsk media har nyschamanismens anhängare kallats ”andligt ansvarsfulla”, med en ”böjelse för att återuppliva förkristna traditioner”. Det offentliga mottagandet av New Age- och nyreligiösa rörelser har i kontrast varit mycket mer negativt betonat på grund av mediernas inflytande; Kraft menar att norsk media inte uppfattar New

Age som en äkta, giltig eller acceptabel religiositet (Fonneland 2015:49–50).

”Nordiska akademiker har, givetvis, noterat diskrepansen mellan samiska nyschamaners hävdanden om att representera antika traditioner, och deras romantiserade rekonstruktioner”, skriver Lewis – men kritiken i den amerikanska urfolkscenon har antagit helt andra dimensioner (Lewis 2015:136). Nordisk nyschamanism anses i dag mer autentisk än sin amerikanska motsvarighet – måhända för att den amerikanska nyschamanismen kommersialiserats mer öppet världen över (Fonneland 2015:49). Framför allt New Age-rörelsen har i norsk kontext granskats kritiskt av medierna och fördömts för sitt ekonomiska vinstsökande (Lewis 2015:134–135).

Kraft m.fl. menar att den ekonomiska marknaden också kan vara orsaken till de flytande gränserna å ena sidan mellan nyandlighet och nyschamanism, å andra sidan mellan religiositet och sekularism i stort. ”Många nyschamanismer specialiserar sig inom en specifik tradition, men tillåter kombinationer, ser till kundernas olika behov och intressen, och erbjuder sina produkter på arenor typiska för New Age, som festivaler och mässor”. Det finns i dag många bud på vad ”schaman” innebär, varav flera inte har något med ”regelrätt” schamanism att göra. Nordisk-mytologisk och samisk schamanism är vanlig inom turismen och på turistattraktioner, inte minst på marknader på historiska platser, och praktiseras av både professionella och ”sekulära” schamaner (Kraft m.fl. 2015:4–5). Kraft m.fl. skriver om hur ”den samiska schamanismen [etablerat] upplevelse- och underhållningsinstitutioner som museer, festivaler, turistattraktioner, teatrar, musik och filmer” samt hur den presenterat sig ”som en del av det samiska nationsbygget och det etnopolitiska fältets urfolkliga återupplivande” (Kraft m.fl. 2015:5).

6.2 Nyschamansk samefeminism: två personporträtt

Redan under 1990-talet skrev den afroamerikanska feministiska teoretikern bell hooks om hur den feministiska teoretiseringsprocessen håller på att ”segregeras och institutionaliseras” vid universiteten, då akademiker börjat lägga större vikt vid skriven teori än vid orala utsagor. Ett skifte har skett från den tidigare uppfattningen av feministisk teori, enligt vilken teorin var mest livskraftig när den ”uppmuntrade till och möjliggjorde feministisk praxis”, det vill säga, när teori och aktivism hade starkare sammankoppling (hooks 1991:3). Det förvånar hooks att det finns så litet feministisk teori, som hjälper individer att integrera feministiskt tänkande i vardagslivet för att skapa förändring sitt liv. Teori som inte kan kopplas till den levda verkligheten, erbjuder ingen hjälp för dem som lever i största nöd i samhällets marginaler. Det är bara patriarkatet som gynnas av exkluderande teoretisering, som skapar splittringar och avgrunder mellan sociala klasser och andra identitetskategorier i samhället. Feministisk teori borde vara tillgänglig för alla, i stället för att

endast cirkulera inom en akademisk elit (a.a.:5).

Jag håller med hooks till punkt och pricka. Den levda erfarenheten är viktig i akademisk teoretisering, eftersom den konkretiserar vetenskapliga koncept som annars kan förbli alltför abstrakta och svåra för gemene person att greppa och ännu mindre implementera i sitt liv. Hur kan vi som akademiker skapa förändring i samhället, om vi skriver på ett sätt som gör våra utsagor otillgängliga, och skapar barriärer mellan akademien och ”världen utanför”? Härav har jag valt att konkretisera temana i min avhandling genom personporträtt av två samiska kvinnliga (ny)schamaner, för att påvisa hur deras livsberättelser genomsyras av nordisk kolonialism, dekolonialisering, samisk etnopolitik och samefeminism. Jag vill tro, att samisk urfolkstro och urfolkliga koncept har något att lära den vita akademien. Mari Boine och Ellen Marit Gaup Dunfjeld representerar samisk levd erfarenhet, som är av värde både för samefeminismen och postkolonialismen.

Rösterna från samhällets marginaler, som bryter normativa tystnader, framträder inte alltid i akademiskt föredragna format, och det är bra; det för med sig nya akademiska utmaningar och en mångfaldigare akademisk praxis. Tänk bara på Sojourner Truth, som varken kunde skriva eller läsa, men vars tal skapade en ny feministisk förgrening och teoribildning (Brah och Phoenix 2004:76). Vad kan Mari Boines och Dunfjelds livsberättelser lära oss? Mycket av den kunskap vi kunnat ha om traditionell samisk kultur och tro förstördes i och med kolonialiseringen och tvångskristnandet. I mina öron låter det rimligt, att urfolket ska få använda sin röst och sina levda erfarenheter i kunskapsproduktionen om det samiska.

6.2.1 Mari Boine: från laestadiansk same till världsartist och nyschaman

Jojkartisten Mari Boine kom att bli känd som norsk världsartist och en av de främsta samiska ambassadörerna. Siv Ellen Kraft menar att Boine hyllats bland annat för ”sina helande processer, återuppbyggandet av delvis förlorade traditioner och identiteter, samt [omvandlandet] av stigmatiserade symboler och praxis” till något positivt. Ole Henrik Magga, det samiska parlamentets första ordförande, har hävdade att Boine hade en högre politisk slagkraft än det samiska parlamentet. Boine föddes 1956 i en samisk-laestadiansk familj i Nordnorge, Finnmark, där samerna förtrycktes inte bara av en näst intill fundamentalistisk kristendom, med fokus på synd och förbud i alla dess former, utan också av norsk assimilationspolitik. Psalmen var den enda godkända musikformen, medan jojken fördömdes som djävulens musik, allt sedan tvångskristnandet under 1700-talet (Kraft 2015:235).

Enligt samernas officiella svenska nätsida samer.se, kan jojken anses som Europas äldsta

musiktradition. I västerländska termer är jojken en traditionell samisk sångstil, men den kunde snarast kallas sin egen musiktradition, på grund av att den är så mångfacetterad. Uttrycket att ”jojka något” (nordsamiska: *juoigat*) i stället för att ”jojka om något” vill påvisa samernas tanke om, att jojkaren blir ett med det hen jojkar; enligt den traditionella livsfilosofin skapar jojken ”en känslomässig förbindelse” till det jojkade. För samerna har jojken traditionellt varit en slags minnestradition; genom att jojka något – vare sig det är frågan om nära och kära, avlidna släktingar, omvälvande händelser, vardagssysslor och arbete, platser en håller kär eller något en saknar – håller en dess minne i liv. På detta sätt, säkras en det jojkade i en slags ”kollektiv minnesbank”. Jojktraditionen kopplar till den traditionella synen på döden, där döden inte innebär slutet, utan där det förlorade kan leva vidare genom att en minns och hedrar det, t.ex. genom jojk. Samtidigt gäller också det motsatta; det är då en glömts bort, som en förgås (*Jojken är minnets tradition*, u.å.).

I historiska skrifter förmedlas omvärldens bild av jojken. I utomstående öron har jojken stundom klingat illa, och speciellt under tvångskristnandet användes jojken emot samerna och kallades för ”trolldomskonst” eller ”djävulssång”. År 1609 utfärdade kung Christian IV av Danmark-Norge ett dödsförbud på samisk trollkonst, vilket omfattade jojken, eftersom den användes inom den samiska schamanistiska riten. Det tabu som uppstod kring jojken ekar fram till våra dagar, då jojken fortfarande uppfattas som något syndigt och fult bland en del av samerna och det inte hör till god sed att jojka i kyrkorna. Tabu kring jojken har fått musiktraditionen i sitt ursprungsformat att falla i glömska (*Jojken är minnets tradition*, u.å.).

”Utanför laestadianska cirkel är jojken . . . en markör för samisk identitet. Jojken klassificeras i dag som samisk urfolklig kunskap . . . samt har till och med tjänat som bevis för ens urfolkighet”, skriver Kraft. Den moderna jojkens så kallade ”indigenization”, som kunde översättas till ”etnisk anpassning”, går enligt henne att härleda till den internationella urfolksrörelsen och globaliserandet av musikindustrin (Kraft 2015:243).

Boines berättelse präglas av mångahanda känslor; till en början skam över sitt samiska ursprung, men senare ilska och uppror riktat mot det kolonialistiska förtrycket. Kraft spekulerar att Boine aktivt väljer att berätta sin berättelse på ett sätt som kopplar till en bredare kontext. Boines barndom präglades av förnorskingsprocessen och synen på det samiska som stigmatiserat – något att skämmas för och undvika – varav samerna i hennes samhälle hade mycket liten kontakt till och kunskap om sin traditionella kultur (Kraft 2015:235–237).

Under tiden för Álttá-konflikten studerade Boine på lärarinstitutionen i Álttá. Vad som började som en lokal proteströrelse för miljön, eskalerade till en kamp för samernas rätt och erkännande som urfolk. Konflikten väckte inledningsvis liv i Boines känslor av skam inför sin samiska identitet, men snart väcktes också rebellen i henne. I sina lärarstudier kom hon i kontakt

med samisk historia och kultur – hon fick framför allt positiva konnotationer till jojken. När hon väl tog upp yrket som jojksångare, förkastade hennes far henne, och sade att hon ”sålt sig till djävulen”. Efter föräldrarnas död ansåg Boine att deras relation förbättrades; enligt sin schamanistiska tro kunde hon fortfarande kontakta föräldrarnas själar i naturen och tala till dem där (Kraft 2015:237).

Boines första, folksångsbetonade album, ”Jaskatvuoda manjá” (Efter tystnaden), utkom 1985 och dess lyrik behandlade förnorskingen, skolsystemet och skamstämplandet av det samiska. Albumet uttrycker Boines ilska och starka politiska ställningstagande. Följande album, ”Gula Gula, The Voice of the Foremothers” (Lyssna, lyssna, till förmödrarnas röster), utkom 1989 och presenterade en sammansmältning av jazz och jojk men också andra urfolkliga musiktraditioner, och var startskottet för Boines internationella karriär (Kraft 2015:237–238).

I Boines musik är förmödrar, döttrar och systrar närvarande. Likväl har naturen, miljövänlighet och Moder Jord har varit Boines viktigaste teman genom hennes musikaliska karriär. ”Again they want to remind you, that the Earth is our Mother. If we take her life we die with her”, sjunger Boine i låten *Gula Gula*, där de vita västerlänningarna utgör ”de andra” som ”förtryckt och kolonialiserat Moder Jord och hennes barn” samt förorenar planeten, medan samerna på sin höjd beskylls för medlöperi. På musikalbumet med samma namn finns även låttitlar som går att översätta till ”De vita tjuvarna” och ”Mästarrasen” – i Boines musik är klyftan mellan vita västerlänningar och urfolk ett genomgående tema. I låten *Gods of Nature* från albumet ”Room of Worship” ställs det västerländska maskinella livet i kontrast till urfolkens ”holistiska och dynamiska” livsföring; Boine sjunger om hur det ”förhårdnade” västerländska livet kväver henne. Samtidigt sjunger hon om ”familjen”, som representeras av det världsomspännande urfolkliga samhället (Kraft 2015:244–245). Boine ansåg att det som enade urfolken i urfolksmusiken var det ”urmänskliga” och dess naturkontakt, samt att urfolkssångares röster är vad de sjunger medan västerländska sångares röster alltid befinner sig utanför lyriken och melodin (a.a.:246). Påståendet kopplar till den samiska tanken om att bli ett med det en jojkar.

Under 1990-talet sökte Boine tröst för sin ilska och frustration i Áilo Gaups dikter, vilka väckte i henne ett nyschamanistiskt medvetande; hon började bejaka krafter hon känt av sedan ungdomen, men aldrig vågat tro på. Efter att ha deltagit i Gaups schamanistiska kurs i Tromsö, fann hon genom trumresor sina själsdjur, som hjälpte henne att hantera sina rädslor. Hon uppfattade musiken som det främsta bandet till den traditionella samiska kulturen och menade, i enighet med teorin om bevarande, att även om laestadianismen varit en tyngd som hon försökt axla av sig under merparten av sitt liv, hade religionen också burit på det samiska och gett henne jojken – i den laestadianska psalmsången fann Boine nämligen spår av jojken. Hon såg jojk som en ”visdomskälla, en koppling till det förflutna, en transteknik för (schamanistiska) själsresor, till och

med ett translikt tillstånd”. Nyschamanismen blev i sin helhet en källa för Boines känsla av kontinuitet inom det samiska samfundet och livet i övrigt (Kraft 2015:238–241).

Boines anseende bland laestadianer är dåligt, inte bara på grund av hennes hårda offentliga kritik av sin barndomsreligion, utan också för att hon har använt sig av några av laestadianismens mest förbjudna element: jojken, trumman och själsresor genom trans. Att hon dessutom uppträtt i kristna kyrkor och fristäder samt offentligt kombinerat psalm och jolk, t.ex. på den norska kronprinsens bröllop, har väckt protester bland laestadianerna (Kraft 2015:248).

Boine har stått fast vid sin tro om att det fanns magi i djupet av varje same och att denna magi kan väckas till liv, så som skett i henne. Genom sina låtar, som ofta är repetitiva, och genom sina scenuppträdanden, försöker Boine än i dag uppbringa själsresor och kontakt med andarna i sin publik (Kraft 2015:240–241). Boine har själv talat om sin schamanism, varav det går att koppla henne både till det samiska kulturella återuppvaknandet och till nyschamanismen. Boines schamanism är dock säregen på olika sätt, bland annat för att hon använder musiken som ”främsta metod och källa för schamanismen” (a.a.:235).

En del lyssnare talar om magi och spiritualitet i Boines musik, medan andra inte erkänner några schamanistiska element över huvud taget. Boine har trots det frekvent lyft fram schamanismen i sin musik i intervjuer och översatt de samiska sångerna för sina lyssnare under uppträdandena. För dem som ändå inte uppfattar Boines schamanistiska budskap, kan modern psykologi finnas nära till hands t.ex. vad gäller teman som intuition samt brödra- och systerskap bland urfolk. I recensioner av Boines musik används begrepp som magi, extas och ”urfolklig kraft”; begreppet magi i recensionerna handlar oftare om något ”extraordinärt” snarare än om osynliga krafter, även om det övermänskliga och religiösa ofta är del av magidiskursen. Ofta diskuteras även Boines ”aura” och hennes ”trolska” musik för att beskriva hennes scenkarisma, medan publiken beskrivs som extatisk under hennes uppträdanden. I mer kritiska recensioner tas också en negativ religiös vokabulär till hands, för att beskriva Boine som ”högsta präst” bland samerna och som en artist som utövar kontroll över sin publik (Kraft 2015:248–250).

Boine har hjälpt till att utveckla tanken om jojken, sametrumman och schamanismen som samiska kulturarv och stolthetsämnen (Kraft 2015:250). Hon har använt samiska traditionella och religiösa element i sin musikaliska karriär på ett sätt som tvingat samerna att acceptera det samiska schamanistiska arvet och till och med bemöta det med positiva attityder – Boine blev trots allt en internationellt erkänd världsstjärna under en tid, då situationen i Sápmi var under snabb förändring (a.a.:235–236).

”Boine är tydligt medveten och engagerad i sin musiks politiska betydelse, samt i sin artistiska och politiska integritet”, skriver Kraft (Kraft 2015:246). Boines musik ”har bidragit med

en religiös-kulturell dimension i processen av samisk nationskonstruktion, genom att uppföra, artikulera och återerövra den samiska identiteten på ett bredare spektrum av global ursprungsfolkighet”. På så sätt har hon också deltagit i den globala urfolk rörelsens och samiska rörelsens projekt att ”hela kolonialistiska sår, återuppliva delvis förlorade traditioner och ompositionera stigmatiserade symboler. Boine själv verkar uppfatta musik som viktig på alla nivåer av dylik restaurering, helande och utveckling”, skriver Kraft (a.a.:252). Vidare har Boine bidragit till ”upptäckten av en vidsträckt urfolksfamilj – folk med vilka [samerna] delar ett liknande öde som kolonialismens offer” (a.a.:251).

I dag, nästan ett tjugotal musikalbum och hundratals konserter senare (både på urfolksfestivaler i Sápmi och på internationella konserter), har Boine både dubbats till riddare av Kungliga norska S:t Olavs orden, tilldelats Samiska rådets hederspris och Nordiska rådets musikpris samt erhållit ”statsstipendiat”, vilket innebär ett livslångt statligt understöd för sin karriär. Hon nominerades 2005 som en bland nio andra kandidater för titeln som ”Årtiondets viktigaste norrman” (Kraft 2015:237–238).

6.2.2 Ellen Marit Gaup Dunfjeld: från traditionell nåjd till kärleksstyrd nyschaman

Den norska schamanen Ellen Marit Gaup Dunfjeld (1944–1991) gjorde karriär som en ”vis kvinna” samt medlare mellan människor och det transcendenta (Alver 2015:141). Även om det ytligt kan verka som att Dunfjeld hade litet valutrymme i sitt liv – född som kvinna och same i en renskötarfamilj och kallad till schaman av andarna redan i ung ålder – hade hon en stark vilja som genomsyrar hela hennes berättelse (a.a.:168–169). Ur Dunfjelds släkt hade flera kvinnliga och manliga schamaner framträtt; trots att majoriteten av de samiska schamanerna historiskt varit män, presenteras också kvinnliga shamaner i äldre samiska källor (a.a.:157–158).

Dunfjeld föddes i Masi i norska Finnmark som den äldsta i en syskonskara på nio, och växte upp i förändringarnas tid, då ”ekonomisk centralisation, marknadsekonomisk förvaltning och en ökande kapitalintensiv ekonomi” förändrade industri, leverne och bosättning (Alver 2015:141). Dunfjeld sörjde den alltmer förlorade kontakten mellan samer och naturen; hon ansåg att hon representerade den sista generationen av samer som levde i närkontakt med naturen, ute i vildmarken i sina tält (a.a.:141–142).

Dunfjelds familj hade stark anknytning till den traditionella samiska tankevärlden. Redan som liten upptäckte hon sina schamanistiska förmågor och ledsagades i tonåren in i kontakten med andevärlden av sin far, Mikkel ”Mirakel Mikkel” Gaup, en både nationellt och internationellt känd schaman, vis man och helare. Utanför Norge kallades han ”Healing Fox”, Den helande räven.

Dunfjelds far var hennes livslånga andliga mentor; hon beundrade honom och beskyddade honom från omvärldens påtryckningar. Dunfjelds nära relation till sin far, till naturen och till det transcendentala ledde till, att hon uppfattade sig och fadern som ”äkta” schamaner, i motsats till de ”icke-genuina” nyschamanerna (Alver 2015:142–143).

Mikkel Gaup var vida känd för sin karisma och sina helande krafter. Privat var han blyg och reserverad, men insiktsfull och kunnig. Under sin livstid besöktes han bland annat av nyschamaner som törstade efter hans kunskap. En av dem var släktingen Áilo Gaup, som hyste stor respekt för Mikkel Gaup och hans kunskap. Också Harner, kärnschamanismens grundare, besökte Mirakel Mikkel – något Dunfjeld var allt annat än förtjust över; hon tyckte fadern var alltför godtrogen mot nyschamanerna. Dunfjeld såg det som sin uppgift att beskydda både sin far och det andliga från att utnyttjas av nyschamaner och medier, samt krävde omvärldens respekt. Ett helgande av naturen och magi som praxis inom den schamanistiska trons spektrum förenade visserligen både Dunfjeld, hennes far och nyschamanerna, men Dunfjeld ansåg att en föddes till schaman, utvald av andarna – det var inget en kunde lära in studera eller kontrollera, enligt Dunfjeld (Alver 2015:143–147).

Dunfjeld var ung under det samiska etniska medvetandes uppvaknande på 1960–1970-talet, då samerna började sträva efter och kämpa för självstyre. Hon befann sig i kläm mellan två världar; hon kände lojalitet gentemot det gamla samiska lokalsamhället och den gamla religiositeten, men var likväl förväntansfull inför den nya globaliserade världens möjligheter. Hennes livsöde blir symboliskt för ”den mångfald och framför allt den komplexitet som verkar inom populärreligiositet, i synnerhet inom tro”, skriver Alver (2015:142). Dunfjeld gifte sig som 20-åring med en sydsame och flyttade till södra Norge, där hennes man utbildade sig till jurist med visionen om att kämpa för det samiska. Inspirerad av sin man fann den dittills blyga Dunfjeld sin egen politiska styrka. Dunfjeld bestämde sig för att utbilda sig till journalist; härefter blev hon en offentlig figur genom olika nöjesprogram och jobbade hårt för samernas rätt i Álttá-konflikten (Alver 2015:151–152).

Álttá-konflikten innebar stor förändring i Dunfjelds liv, och blev både en ”milstolpe och vändpunkt”. Dunfjeld deltog i konflikten både som samisk schaman och politisk aktivist. För henne handlade det inte bara om miljöpolitik, utan om ett kulturellt arv och identitetspolitiska ståndpunkter. I samband med konflikten drev Dunfjeld internationella kampanjer för att synliggöra samernas rättsliga situation. I sin politiska aktivism ledsagades hon alltid av andevärlden; genom ritualer och drömtolkning tog hon reda på sina nästa steg, som förde henne bland annat till Vatikanen för en kort audiens med påven, där hon diskuterade samernas situation, samt till FNs kontor för mänskliga rättigheter i New York, där hon lämnade in en appellationsrörande samernas rätt. Dunfjeld var tacksam över samernas nyfunna synlighet som urfolk, men förargade sig över att kvinnornas ansträngningar i Álttá-konflikten åsidosattes av männens handlingar och kamp, samt

sörjde renskötarnas negativt förändrade situation (Alver 2015:153–155).

Dunfjeld kallade sig på efterhand för en ”modern nomadsame”, som bar hemmet med sig och jojkede hemlandet för att förbli i kontakt med det. Tanken om jojken som minnestradition, som ett medel för att i sinnet tillkalla det du saknar, men också som en port till andevärlden, levde stark i henne: ”[J]ojken är en av de mest fantastiska sakerna i andligheten”, ansåg hon (Alver 2015:152). Som vuxen, när hon till fullo accepterat sin schamanska identitet, flyttade hon tillbaka till hemtrakterna för att söka faderns andliga mentorskap samt för att själv finna ro och kraft på heliga platser ute i naturen (a.a.:153). Kontakt med andevärlden upprätthölls på dessa platser, och Dunfjeld talade om magi som hon erhöll från andevärlden, naturen och underjorden (a.a.:156–157).

Av sin far hade Dunfjeld lärt sig att andevärlden är farofylld, och resorna dit skulle förberedas omsorgsfullt genom bland annat ritualer – också själva ritualerna satte stora makter i gungning. Dunfjeld kunde avläsa andarnas vilja i sina visioner, drömmar eller i händelser omkring sig. I sin schamanism fokuserade hon snarare på medicinskt kunnande än på världens stora skeenden. Dunfjeld skildrade otaliga möten med andar – både sådana som antog mänsklig eller djurisk form, eller sådana som hon kände till ur den samiska mytologin – som i mötet satte hennes styrka och mod på prov (Alver 2015:156–159).

Dunfjelds far lärde henne också att rollen som schaman var tung att axla. Dunfjeld fick i tidigt skede varsel om att hennes söner skulle komma att dö före henne, vilket också skedde. Mikkel Gaup försökte få Dunfjeld att förstå att stor sorg, isolation och nedslagenhet över sönerns bortgång inte gynnade henne som schaman inför andarna; han ansåg att hon måste acceptera och lyda andarnas vilja, se döden som en annan del av livet, samt behandla sorgen genom kollektiva ritualer. Mikkel Gaup talade till henne genom äldre samisk tradition, han bemötte henne som same och schaman. Faderns bemötande fick Dunfjeld att för första gången i sitt liv ifrågasätta hans andliga värld och värderingar, andarnas dominans och andevärldens hotfullhet. Kort efteråt blev hon bjuden på kvinnokonferens i Göteborg, där minnet av alla liv förlorade i bombningen av Hiroshima firades med ett ljushav. Konferensen förändrade hennes syn på andevärlden till något ljusare, mer humant, eventuellt mindre kraftfullt och åtminstone mindre farofyllt (Alver 2015:160–163). Sönerns död fick henne att börja tro på ett dödsrike av kärlek (a.a.:167).

Under denna tid kom Dunfjeld i kontakt med den nyreligiösa gudinnerörelsen på en feministisk, nordisk konferens i Danmark och reste till Amerika för att knyta ytterligare band till rörelsen (Alver 2015:163–164). ”De amerikanska gudinnorna uppfattade Ellen Marit som en intressant bekantskap, eftersom hon för dem var en ’fortidskvinna’, en schaman och ikon för deras sökande efter naturens krafter, beskyddande av miljön och Moder Jord, och av det sanna och ursprungliga”, förklarar Alver (a.a.:164). Influerad av sina feministiska och nyreligiösa kontakter,

blev Dunfjeld mer ”rebellisk” mot den dominerande andevärlden; t.ex. omformande hon strikta, traditionella samiska riter till något mer kreativt och personligt (a.a.:165–166).

Senare i livet började Dunfjeld forma tanken om att det var en kärleksmakt som styrde hennes liv och handlingar, i stället för en nyckfull, ondsint och dominerande makt. Hon ansåg att spiritualiteten fanns i varje människa, men att förmågorna och möjligheten att utveckla dem var olika stora; hon började uppfatta människan som gudomlig i sin potential att bruka makterna, snarare än som ett makternas verktyg. Gudinnerörelsen hade så format hennes begreppsliga och konceptuella värld. Men också den starka viljan, eller till och med den rebelliska ådran som fanns i Dunfjeld, förändrade henne. Efter att till en början nedvärderat nyschamanismen, kom hon att i slutet av livet influeras av nyreligiösa idéer, bland annat gudinnerörelsens syn på den gudomliga människan, kärlekens makt och behovet av Moder Naturs beskydd. Tack vare gudinnerörelsen kunde hon lysa upp den traditionella, mörka samiska andevärlden. Mikkel Gaup var Dunfjelds klippa och hans andevärld och andlighet smalt till slut samman med gudinnerörelsens, omformande en värld där den heliga naturen var det som band de olika trossystemen samman (Alver 2015:167–169).

7 Sammanfattning och diskussion

Kolonialismen påverkade hela Sápmi gravt. I kapitel två lyfter jag fram de nordiska ländernas problematiska vana att positionera sig utanför kolonialismen. Speciellt i efterdyningarna av andra världskriget etablerades de koloniala oskyldighetspåståendena som en del av den nordiska identiteten. Det råder ett ”trauma omgivet av tystnad” (Helldén 2014) kring exploateringen både av samerna som urfolk och av deras traditionella områden; den historiska kolonialiseringen, liksom den moderna, har lämnat djupa spår hos samerna. För att ett fritt och självständigt framtidsbyggande ska kunna inledas i samesamhället, behöver majoritetsbefolkningen erkänna och motverka den kolonialism som riktats och riktas mot samerna. *Dekolonialisering*, som fungerar som infallsvinkel för denna avhandling, handlar om att blotta, genomskåda och bryta ner kolonialistisk makt i dess olika förklädnader, bland annat inom sociokulturella strukturer och institutioner.

I västvärlden går det att dra flera paralleller mellan urfolkens och kvinnornas erfarenheter av förtryck, eftersom kolonialismen och patriarkatet som förtrycksformer är så lika till sin karaktär och sina tillvägagångssätt. Patriarkatet och kolonialismen lever i tät symbios med varandra; för att kunna rucka på det ena eller det andra förtryckssystemet, bör en kunna se till denna symbios och utforska dess historiska rötter.

Syftet med denna avhandling är att påvisa religioners makt och potential att förtrycka och/eller kraftfrigöra kvinnor. I kapitel tre behandlar jag samernas koloniala historia, samt hur den nordiska kolonialismen använde kristendomen som maktmedel. Samerna tvångskristnades aktivt under 1600–1800-talet, för att de nordiska nationalstaterna skulle kunna förverkliga sina territoriella utökningsvisioner. På grund av kolonialiseringen förstördes mycket av samernas religiösa kulturarv; koloniserarna demonstrerade sin egen och kristendomens dominans över samerna t.ex. genom att bränna nåjder – den samiska schamanen och religiösa ledaren – samt ceremonitrummor på bål. Laestadianismen kom under 1800-talet att bli en ödesdiger vändpunkt i samernas historia. Den kristna väckelserörelsen, med sina konservativa kristna könsideal och tabu kring ”sexualitet och sexuell identitet” (Olsen 2015:40), blev en stark samhällelig influens i samesamhället.

Under 1800-talet splittrades Sápmi av gränsdragningarna mellan Sverige, Finland, Ryssland och Norge. Samerna blev både pressade till anpassning och var tvungna att anamma nya kulturer för sin överlevnad inom nationalstaternas gränser. I Norge riktades en aktiv assimilationspolitik mot samerna; den så kallade ”förnorskningen” byggde på socialdarwinism, som upphöjde den vita europeiska överhögheten, också enligt lag. I Sverige var det segregationspolitik som gjorde sig gällande för samerna, då svenskarna ansåg att ”lapp måste förbli lapp”, det vill säga att samerna skulle förbli underställda det ”högre utvecklade” majoritetssamhället.

Det var först efter det samiska etnopolitiska uppvaknandet och den samiska kulturella renässansen under 1960–1970-talet, som vinden började vända för samerna, efter århundraden av exploatering och förtryck. I kapitel ”3.4 Modern historia: 1900-talets politiska vändningar och samisk urfolksrätt” diskuterar jag detta skifte. På internationellt plan hade den efterkrigstida diskussionen om minoriteters rättigheter bäddat både för den samiska etnopolitiska rörelsen i Norden och ett globalt etnopolitiskt uppvaknande bland världens urfolk. Från och med 1960-talet började samerna delta i nordiskt och internationellt samarbete med andra urfolk, vilket stärkte samerna både kulturellt och politiskt.

Liksom jag skriver i kapitel fyra, föddes också samefeminismen på 1970-talet. Samernas egen kvinnoorganisation, Sáráhká, bildades 1988 som en del av den tredje vågens feminism, som kritiserade vit, västerländsk medelklassfeminism och sökte en intersektionell feministisk agenda. Samefeminismen har dock till en stor del fått ge vika för den samiska etnopolitiken, som vill upprätthålla bilden av det samiska kollektivet som en enad front. Urfolkskvinnorna samt deras välmående, önsknningar och behov, underordnas hierarkiskt männen. Den samiska urfolksteoretikern Rauna Kuokkanen anser, att endast genom att motarbeta den interna könsdiskrimineringen, kan urfolkssamhället utvecklas (Kuokkanen 2004:151) och verklig självbestämmanderätt påbyggas (Kuokkanen 2013:438).

I kapitel fyra diskuterar jag även hur införandet av kristna patriarkala strukturer i samesamhället och förbud mot den traditionella samiska sociokulturen ledde till förtryck av samiska kvinnor; de matriarkala dragen i den traditionella samiska kvinnorollen har påverkats negativt av kristendomen. Asta Balto anser att de västerländska patriarkala ideologierna, som följde med kolonialismen och assimilationspolitiken, omvandlat samernas traditionella könsroller och könsrelationer samt arbetsfördelningen i samesamhället.

I kapitel fem behandlar jag i sin tur laestadianismens potential till förtryck och kraftfrigörelse genom Valkonen och Wallenius-Korkalos (2016) artikel. Artikelförfattarna uppfattar laestadianismen som delaktig i den kolonialism som konstruerar samisk psykosocial självuppfattning och samiska normverk. Utöver det koloniala förtryck som drabbat hela det samiska samhället, har de samiska kvinnorna i skuggan av laestadianismens könsideal blivit särskilt sårbara för samiska mäns våldsbrott och sexism, skriver Kuokkanen (2007a:76); tabu kring kvinnlig sexualitet försvårar på ett problematiskt sätt den offentliga diskussionen om sexuellt våld i Sápmi. Enligt laestadianismen ska kvinnan bland annat uppvisa ”fromhet, ödmjukhet och anspråkslöshet” (Kuokkanen 2004:147). En utbredd åsikt bland Valkonen och Wallenius-Korkalos informanter var, att laestadianismen förtrycker och begränsar kvinnor genom sina strikta riktlinjer och ibland så gott som kvinnofientliga attityd.

Trots att det går att tala om den konservativa laestadianismens negativa inflytande på ”samiska kvinnors liv och kroppsliga självbestämmanderätt” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:619), har laestadianismen för informanterna också fungerat som en andlig resurs, säkerhet och existentiell grundval, samt som ett viktigt arv, eftersom rörelsen uppfattats bära på traditionella, samiska religiösa element. En del nyschamaner talar om ”teorin om bevarande”, enligt vilken laestadianismen erbjöd en tillflyktsort för den förtryckta samiska kulturen, undan nationalstaternas assimilationspolitik.

Den feministiska forskningens ofta partiska förståelse av laestadianismen som endast patriarkalt förtryckande, har frånsatt religionens potential till kraftfrigörelse. ”Kvinnor kan bli kraftfrigjorda av religion och som religiösa subjekt genom att producera sin egen tolkning av religiös tradition och praxis, medan de fäster sin identitet till den religiösa traditionen”, skriver Valkonen och Wallenius-Korkalo (2016:619). Den kraftfrigörelse som laestadianismen gett upphov till hos informanterna, kan också ha att göra med de negativa element som slutligen drev dem till att bryta med rörelsen. Informanternas intersektionella identitet som *samiska* laestadianska kvinnor, spelade en stor roll i kraftfrigörelsen: ”[D]en samiska identiteten samt dess kraftfrigörande och befriande potential” överskred laestadianismens normverk. Informanterna sökte sina egna tolkningar av laestadianismen för att praktisera religionen ”som en personlig övertygelse”, men lämnade själva rörelsen och de föreskrifter, som de upplevt begränsande, bakom sig (a.a.:620).

Valkonen och Wallenius-Korkalos (2016:618) informanter motiverade sitt deltagande i intervjustudien, med att de fann studiens agenda att ”avslöja dolda erfarenheter och maktstrukturer, samt bidra till helandet och dekolonialiserandet av det samiska samfundet” som betydelsefull. Informanternas berättelser blir en slags retrospektiva narrativ av samernas koloniala förflutna. Med tanke på de helande metoder för kolonialiserade grupper som Bastien m.fl. fört fram, fungerar informanternas berättelser som röster för de urfolksnarrativ som behövs i helandeprocessen av de skador kolonialismen medfört. Informanterna påvisar ett dekolonialiserat sinne, som både erkänt kolonialt förtryck, också genom laestadianismen, samt bearbetat det genom olika *coping*-strategier, t.ex. bön och samiska diskurser, som ”den starka samiska kvinnan” – diskursen var i denna kontext emancipatorisk, även om den i andra sammanhang skapat bekymmer. En av informanterna i intervjustudien ansåg dock, att diskursen är ”ett resultat av att ha varit tvungen att överkomma de många begränsningar och svårigheter som både laestadianismen och samiskheten orsakat” (Valkonen och Wallenius-Korkalo 2016:621).

En ytterligare källa till kraftfrigörelse var moderskapet, eftersom kvinnorna reflekterade över sin religiositet ur barnets synvinkel; en hurdan tro ville de ge i arv till sina barn? Det för tankarna till samiska kvinnors traditionella roll som kulturbärare för kommande generationer.

Samemödrarnas roll i det kulturella flödet kunde anses påvisa en matriarkal status.

Genom kapitel ”6 Den samiska nyschamanismen” argumenterar jag för, att också den samiska nyschamanismen i samband med samfeministisk aktivism har inbjudit till kvinnlig kraftfrigörelse och dekolonialisering. Det samiska etniska och kulturella uppvaknandet under 1970-talet lade grunden för det samiska nyschamanistiska uppvaknandet. Unga samiska schamaner och konstnärer började göra revolt mot assimilationspolitiken och förtrycket av samisk kultur, samt blickade modigt tillbaka på det traumatiska förflutna som påverkat deras etniska självbild.

(Ny)schamanerna Mari Boine och Ellen Marit Gaup Dunfjeld fann en samefeministisk identitet i och med det samiska etnopolitiska uppvaknandet. Både Boine och Dunfjeld upplevde religiös kraftfrigörelse genom att utveckla sina egna religiösa övertygelser kring samisk (ny)schamanism, men också i den process där de tog avstånd från sina respektive barndomsreligioner och de element som de uppfattade som negativa, genom att omkonstruera dem till något positivt. Även om bägges familjer med största sannolikhet menade väl, levde både Dunfjeld och Boine under en slags patriarkal dominans, och kunde förverkliga sitt religiösa jag och sin samiska identitet först då de funnit sin egen röst, tack vare Áltá-konflikten och nyreligiositeten.

Boine och Dunfjeld är samefeminister, som motarbetat koloniala och patriarkala kulturella element. De är samiska kvinnor med röster som klingat utanför Sápmis gränser, vilket gjort dem till ambassadörer för det samiska. De är feminister även genom sin schamanism, som söker samiskt, kvinnligt religiöst aktörskap. Bägges livsresor blir symboliska för samernas emancipation, och står som exempel för vad som utformats av det samiska folkets historia och etnopolitiska kamp.

Boine och Dunfjeld är både bärare av ett samiskt kulturarv och återupplivare av samisk tradition. Bägge kämpade för att skapa ett format av samisk schamanism och ge den ett utrymme i världen, framför allt bland samerna. Då traditionell samisk tro sagts ha matriarkala drag, kunde Boine och Dunfjeld ses som samiska matriarker, som lett samerna tillbaka till sin kultur och att känna stolthet för den samma. Framför allt Dunfjeld, som upphöjdes som ”fortidskvinna” av den amerikanska gudinnerörelsen och som härstammade från en samisk familj ur vilken flera både kvinnliga och manliga shamaner framträtt, kunde beskrivas som en samisk matriark i en mer traditionell mening.

Boine och Dunfjeld kunde anses representera så kallad *feministisk andlighet*. Feministisk andlighet är ett paraplybegrepp för en mångfald religioner, men handlar i regel om ett vördande och upplyftande av kvinnan, kvinnlighet och natur i en slags kvinnlig kraftfrigörelse. Typiskt för feministisk spiritualitet är också en könkritisk historieläsning; t.ex. i Gudinnerörelsen talas det om ett matriarkalt, förkristet förflutet, där naturen och Modergudinnan dyrkades, innan patriarkala religioner och samhällssystem, samt ett försummande av miljön, tog sin början. Feministisk

andlighet står för en ekologisk politik, enligt vilken underordnandet av kvinnan och naturen faller inom ramarna för samma fenomen. En del ekofeminister har likat människans behandling av naturen med männens behandling av kvinnor (Pesonen och Utriainen 2014:200–204) och menar att ”dagens patriarkala kultur är alienerad från naturen” – detta vill ekofeministerna ändra på (a.a.:202).

Mycket av detta låter i mina öron bekant i förhållande till Boine och Dunfjeld, vilka lägger högt värde på naturen och människans förhållande till den. De har båda en ekopolitisk agenda; Boine genom sin musik samt Dunfjeld genom sin journalistisk och politiska aktivism. Medan Boine i sin jojkmusik lyfter fram matriarkala element som förmödrar och Moder Jord, anammade Dunfjeld Gudinnerörelsens kärleksbudskap och tanken om Moder Naturs beskydd, samt medlade mellan detta och den samiska religiösa tradition hon själv fostrats i. En ledstjärna i strävan efter kvinnlig kraftfrigörelse kan vara att söka sin styrka i kvinnliga gudomligheter, något som verkar stämna för Boine och Dunfjeld.

Boine och Dunfjeld kunde sägas uppfylla de fyra helande metoderna för kolonialiserade grupper, vilka Bastien m.fl. förespråkar. Boine riktar postkolonial kritik mot nationalstaternas förtryck i sin musik; hon ”jojkar av sig” sin ilska. Jojken är för henne ett sätt att helas och genom sin musik och sina konsertuppträdanden har Boine inte bara nått ut till samerna, utan till en världspublik. Hon har skapat en gemenskap med den globala urfolkliga ”familjen”. Hon skapar dessutom en schamanistisk gemenskap under sina konserter, genom sökandet efter andekontakt, t.ex. via trans.

Dunfjeld, å sin sida, sörjde förlusten av samernas kulturella koppling till naturen och de förändringar som moderniseringen fört med sig; hon var också till en början skeptisk mot de yttre religiösa influenser som påverkade den samiska schamanismen. Hon såg både kontakten med andevärlden, livet ute i naturen och jojkandet som källor till urfolklig kraft, varav hon önskade att samerna skulle hålla fast vid dessa traditionella element. I mötet med gudinnerörelsen fann hon dock en ny gemenskap som sträckte sig över kulturella gränser.

Liksom andra samiska konstnärer och schamaner, som under och efter Áltá-konflikten sökte en mellanform för den samiska identiteten och etniciteten mellan tradition och modernitet, levde Dunfjeld och Boine i många kulturer samtidigt. Ledman skriver:

I detta gränsland öppnade sig nya möjligheter . . . Kvinnornas konst [och aktivism] fick funktionen av en brygga mellan minoritets- och majoritetskultur där det samiska beskrevs ha en självklar och viktig position. Dessa kvinnor satte kulturkrockar och gränsöverskridande identiteter i fokus, och lyfte fram frågor som manade till debatt inom både svenskt och samiskt samhälle . . . [de tog] tillfället i akt att lyfta fram och återskapa samisk historia och bidrog därmed till en ökad medvetenhet om det förflutna såväl i det samiska som i det svenska samhället (Ledman 2012:208–209).

Gränslandsidentiteter, ”dubbelkulturella identiteter”, ger utrymme för möjligheter och provokationer (Ledman 2012:183). Ledmans utsagor blir intressanta i förhållande till chicanafeministen Gloria Anzaldúas (2012) teori om identitetskonstruktion i gränslandet. Anzaldúas text beskriver gränspolitik och kulturkrockar mellan första och tredje världen – Mexiko och Nordamerika – men också mellan raser, etniciteter och kön. Hon vill utmana ”gränstänkandet” och synen på gränsdragningar som ”självklara”; även om gränsernas funktion är att skapa dualismer genom att skilja ”oss” från ”dem”, är själva gränslandet en obestämd, ambivalent rumslighet. Folket som lever där korsar gränserna för både det normativa och icke-normativa.

Anzaldúa (2012) talar om den kvinnliga blandrasmexikanens medvetande, *la conciencia de la mestiza*, det vill säga mångfaldigt förtryckta kvinnors dekolonialiserade medvetenhet. I gränslandet skapas ett gränslandsmedvetande, som formar *la mestiza*. Olika kulturer kommunicerar olika normer, diskurser, värderingar och livssyner; genom kulturkrockarna lär sig *la mestiza* att hantera motsägelserna mellan dessa. Endast genom att hållas flexibel i sin mångfaldiga identitet, kan *la mestiza* vidga sitt sinne och se bortom gränsdragningarna.

I krockarna mellan olika kulturer, samt mellan det traditionella och moderna, fann också Boine och Dunfjeld ett gränslandsmedvetande, då de på ett innovativt sätt förenade olika identiteter. I egenskap av att vara samiska kvinnor, medlade de mellan laestadianismen/det traditionellt samiska och det norska, kristna majoritetssamhället. I egenskap av att vara schamaner, levde de i gränslandet mellan den andliga och den jordiska sfären, då de medlade mellan andar och människor. Och i egenskap av att vara nyschamaner, sökte de sin religiösa identitet mellan traditionell samisk tro och nyandliga influenser. Genom gränslandsmedvetandet kunde de bli kraftfrigjorda.

De laestadianska samiska kvinnorna i Valkonen och Wallenius-Korkalos intervjustudie representerar också gränslandsidentiteter. Genom att förena en tro på styrkan i det samiska kvinnoskapet – jag skulle vilja kalla detta samefeminism – med samisk tradition och laestadianism, skapade de nya religiösa uttryck och kraftfrigörelse som kvinnor och religiösa subjekt; samtidigt skapade de också en dekolonialiserad medvetenhet.

Litteratur- och källförteckning:

Academia (u.å.): *James Lewis*, profil på sidan Academia, besökt 8.8.2019:

https://uit.academia.edu/JamesLewis?fbclid=IwAR3kQ3AnOuX6LQXuKF5QmoSuj9EN8xskbplRJS7xj-51_uKC4bBP6sZFGZ4

Alver, Bente Gullveig (2015): "More or Less Genuine shamans!: The Believer in an Exchange between Antiquity and Modernity, between the Local and the Global", kapitel åtta ur *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillian, New York

Andersen, Astrid; Hvenegård-Lassen, Kirsten; Knobbloch, Ina (2015): *Feminism in Postcolonial Nordic Spaces*, Editorial ur NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research, vol. 23, nr. 4, Routledge Taylor & Francis Group, sid. 239–245:

<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/08038740.2015.1104596?needAccess=true>

Andrews, Sarah (u.å.): *Women in Saami Society*, Sami Culture, Home > Dieda > History > Women in Saami Society, besökt 10.12.2019: <https://www.laits.utexas.edu/sami/dieda/hist/women.htm>

Anna-Lill Ledman.wordpress (u.å.): *Home*, Anna-Lill Ledmans officiella hemsida, besökt 8.8.2019: <https://annalilledman.wordpress.com>

Anzaldúa, Gloria (2012): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, fjärde upplagan

Ahmed, Sara (2011): "Vithetens fenomenologi", ur *Vithetens hegemoni*, redaktör Rasmus Redemo, översättning Maria Åsard och Patricia Lorenzoni, Tankekraft förlag, Hägersten, sid. 125–148

Arnberg, Matts; Ruong, Israel; Unsgaard, Håkan (1969): *Joik - en presentation av samisk folkmusik*, Sveriges Radios Förlag, Stockholm

Bastien, Betty; Kremer, Jürgen W.; Kuokkanen, Rauna; Vickers, Patricia (2003): "Healing the Impact of Colonization, Genocide, and Racism on Indigenous Populations", ur *The Psychological Impact of War Trauma on Civilians. An International Perspective* av red. Stanley Krippner och Theresa M. McIntyre. Praeger, sid. 25–37:

https://rauna.files.wordpress.com/2012/09/2003-healing_colonization.pdf

Beattie, Tina (2005a): "Theoretical perspectives" ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London

Beattie, Tina (2005b): "Religious Identity and the Ethics of Representation: The Study of Religion and Gender in the Secular Academy", kapitel fem ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London

Berättelsen om en människas födelse (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 23.1.2020: <http://www.samer.se/1798>

Brah, Avtar och Phoenix, Ann (2004): "Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality", *Journal of International Women's Studies*, vol. 5 nr 3, sid. 75–86, besökt 3.3.2019: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol5/iss3/8>

Butler, Judith (2011): *Genustrubbel. Feminism och identitetens subversion*. Daidalos AB, Göteborg

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

Bäckman, Louise (1987): "Saami religion", ur *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, red. Mircea Eliade, Macmillan, New York, sid. 497–499

Bäckman, Louise (1982): ”The Noajdie and his Ecstasy—A Contribution to the Discussion”, ur *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981*, red. Nils G. Holm, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 11, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, sid. 122–127, besökt 23.5.2020: <https://journal.fi/scripta/issue/view/4691>

Dahl, Ulrika (2014): ”Rapport från (vita) feministers planet”, ur *Skamgrepp: Femme-inistiska essäer*, Leopard förlag, Stockholm, sid. 83–106

De skrivna orden (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 24.1.2020: <http://www.samer.se/laestadianismen>

Edbom, Gunilla (2005): *Samiskt kulturarv i samlingar. Rapport från ett projekt om återföringsfrågor gällande samiska föremål*, arkeologisk rapport från Åjtte – Svenskt Fjäll- och Smaemuseum, andra upplagan, Europeiska regionala utvecklingsfonden, besökt 4.5.2020: <http://www.ajtte.com/wp-content/uploads/2010/01/Samiskt-kulturarv-i-samlingarna-utan-bilagor.pdf>

Folkhälsomyndigheten.se (2018): *Suicid i världen*, suicidprevention.se > Statistik om suicid, besökt 24.7.2019: <https://www.folkhalsomyndigheten.se/suicidprevention/statistik-om-suicid/suicid-i-varlden/>

Fonneland, Trude (2015): ”The Rise of Nordic Neoshamanism in Norway: Local Structures – Global Currents”, kapitel två ur *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillian, New York

Förkristen tid (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 24.1.2020: <http://www.samer.se/1143>

Gilhus, Sælid och Mikaelsson, Lisbeth (2003): *Nya perspektiv på religion*, Natur och kultur/Tholin & Larsson, Stockholm

Gilhus, Ingvild Sælid; Døving, Cora Alexandra; Lothe, Jakob och Kraft, Siv Ellen (2017): *Minnesord Jeanette Sky*, Din: Tidsskrift for religion og kultur, vol. 1/2017

Gross, Rita (2005): ”Where have we been? Where do we need to go? Women’s Studies and Gender in Religion and Feminist Theology”, kapitel ett ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London

Gudar och gudinnor (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 23.1.2020: <http://www.samer.se/1140>

Hammar, Inger (2000): ”From Fredrika Bremer to Ellen Key: Calling, Gender and the Emancipation Debate in Sweden, c. 1830-1900”, kapitel ett ur *Gender and Vocation: Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940* av Pirjo Markkola (red.), Finnish Literature Society, Helsinki

Hammer, Olav (2015): ”Late Modern Shamanisms: Central Texts and Issues”, kapitel ett ur *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillian, New York

Heilborn, Christina (2013): *Varför är det förbjudet med registrering på grund av etnicitet*, Unicef Sveriges Blogg, blog.unicef.se, besökt 10.5.2020: <https://blog.unicef.se/2013/09/24/varfor-ar-det-forbjudet-med-registrering-pa-grund-av-etnicitet/>

Helldén, Ulrika (2014): *The Sami Feminist Struggle*, Göteborg Universitet, Swedish Secreteriat for Gender Research, genus.se: News > 1.12.2014: The Sami Feminist Struggle, besökt 22.1.2020: <https://genus.gu.se/english/news/news/detail//the-sami-feminist-struggle.cid1345444>

- Hipfl, Birgitte och Loftsdóttir, Kristín (red.) (2012): ”Teaching “Race” with a Gendered Edge – Introduction”, ur *Teaching “Race” with a Gendered Edge*, del av bokserien Teaching with Gender. European Women’s Studies in International and Interdisciplinary Classrooms, ATGENDER – The European Association for Gender Research, Education and Documentation, Utrecht och Central European University Press, Budapest–New York, sid. 1–22
- hooks, bell (1991): *Theory as Liberatory Practice*, Yale Journal of Law and Feminism, vol. 4, nr 1, besökt 10.5.2020: <https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1044&context=yjlf>
- Jojken är minnets tradition* (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/1201>
- Johansen, Kjetil (2013): *Elsa Laula Renberg*, tidningen Allt om Historia, internetversionen, nummer 13, besökt 7.5.2019: <http://www.alltomhistoria.se/artiklar/elsa-laula-renberg>
- Joy, Morny (2005): ”Postcolonial and Gendered Reflections: Challenges for religious studies”, kapitel två ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London
- Juschka, Darlene M. (2010): ”Gender”, ur *The Routledge Companion to The Study of Religion*, red. John Hinnells, andra upplagan, Taylor & Francis Ltd, London
- Keller, Mary (2005): ”Raced and Gendered Perspectives: Towards the Epidermalization of Subjectivity in Religious Studies Theory”, kapitel sex ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London
- Khan, Koushambhi Basu; McDonald, Heather; Baumbusch, Jennifer L.; Reimer Kirkham, Sheryl; Tan, Elsie; Anderson, Joan M. (2007): *Taking up Postcolonial Feminism in the Field: Working Through a Method*, Women's Studies International Forum 30, sid. 228–242
- King, Ursula (2005): ”General introduction: Gender-critical Turns in the Study of Religion”, introduktionskapitlet ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London
- King, Ursula och Beattie, Tina (red.) (2005): *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*, Continuum, London
- Kinnunen, Tiina (2014): ”Alexandra Gripenberg’s Feminist Christianity”, kapitel tre ur *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels* av Terhi Utriainen och Päivi Salmesvuori (red.), Palgrave Macmillan, New York.
- Knoblock, Ina (2015): *Decolonizing Feminism in the North: A Conversation with Rauna Kuokkanen*, NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research, vol. 23, nr 4, sid. 275–281: <http://rauna.net/wp-content/uploads/2007/10/080387402E20152E1090480-2.pdf>
- Kontakt med andarna* (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/1139>
- Kraft, Siv Ellen (2015): ”Mari Boine – World Music, shamanism and Indigenous Soundscapes”, kapitel tolv ur *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillian, New York
- Kraft, Siv Ellen; Fonneland, Trude; Lewis, James R. (red.) (2015): *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillian, New York

Kroik a, Åsa Viridi (u.å.): *Heliga områden*, Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/2265>

Kroik b, Åsa Viridi (u.å.): *Samerna och religionen*, Sámpí – samer.se, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/1138>

Kroik c, Åsa Viridi (u.å.): *Kunskap om den samiska religionen*, Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 24.1.2020: <http://www.samer.se/laestadianismen>

Kuokkanen, Rauna (2004): ”Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio”, ur *Tasa-arvon haasteita globaalín ja lokaalín rajapinnoilla* av red. Kaarina Kailo, Vappu Sunnari, Heli Vuori, Northern University Studies 5, Oulu och Lapplands universitet, sid. 141–156: <https://rauna.files.wordpress.com/2012/09/2004-saamelaisnaiset-ja-feminismi.pdf>

Kuokkanen, Rauna (2007a): ”Myths and Realities of Sámi Women: A Post-colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sámi Society”, ur *Making Space for Indigenous Feminism* av red. Joyce Green. Fernwood, sid. 72–92: https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/sami_women_myths_realities.pdf

Kuokkanen, Rauna (2007b): ”Saamelaiset ja kolonialismín vaikutukset nykypäivänä”, ur *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi* av red. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen och Olli Löytty. Gaudeamus, sid. 142–155: https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/saamelaiset_kolonialismi.pdf

Kuokkanen, Rauna (2013): ”Violence Against Women, Indigenous Self-Determination and Autonomy in Sami Society”, ur *L'Image du Sápmi 2* av K. Anderssons (red.), Örebro University Press, sid. 436–452: <https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/2012-violence-against-women-self-determination-and-autonomy-in-sami-society.pdf>

Kuokkanen, Rauna (2015): *Gender, Violence and Politics in Indigenous Communities: The Cases of Aboriginal Women in Canada and Sámi Women in Scandinavia*, ur International Feminist Journal of Politics, vol. 17, nr 2, sid. 271–288: <https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/146167422e20142e901816.pdf>

Kyrölä, Katarina (2017): *Queering Nordic Indigeneity: Media, Nature, Sexuality*, gästföreläsning under Genusvetenskapen vid Åbo Akademi, den 4.10.2017.

Lars Levi Laestadius och samerna (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 24.1.2020: <http://www.samer.se/laestadianismen>

Lehtola, Veli-Pekka (2004): *The Sámi People: Traditions in Transition*, Kustannus-Puntsi Publisher, Aanaar-Inari, andra utgåvan. Översatt av Linna Weber Müller-Wille

Ledman, Anna-Lill (2012): *Att representera och representeras: samiska kvinnor i svensk och samisk press 1966–2006*, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Skrifter från Centrum för Samisk forskning, nr 15. Print & Media, Umeå universitet

Lewis, James R. (2015): ”New Age Medicine Men Versus New Age Noaidi: Same Neoshamanism, Different Cultural-Political Situation”, kapitel sju ur *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillan, New York

Lorde, Audre (2009): ”Sexism: An American Disease in Blackface”, kapitel två ur *I Am Your Sister. Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*, redaktörer Rudolph P. Byrd, Johnnetta Betsch Cole, Beverly Guy Sheftall, Oxford University Press, sid. 44–49

Lykke, Nina (2009): *Genusforskning – en guide till feministisk teori, metodologi och skrift*, Forlaget Samfundslitteratur och Nina Lykke, Liber AB, Stockholm

Markkola, Pirjo (red.) (2000): *Gender and Vocation: Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940*, Finnish Literature Society, Helsinki

Mission bland samer (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/1141>

Mohanty, Chandra Talpade (2003): ”Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, ur *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham & London, sid. 17–42

Nash, Jennifer C. (2008): ”Re-thinking Intersectionality”, ur *Feminist Review*, nr 89, Sage Publications, Ltd, sid. 1–15, besökt 3.3.2019: <https://www.jstor.org/stable/40663957>

Olsen, Torjer A. (2015): ”Masculinities” in *Sami studies*, ur *Journal of Northern Studies*, vol. 9, nr. 2, sid. 37–53

Pesonen, Heikki och Utriainen, Terhi (2014): ”Finnish Women Sacralizing Nature”, kapitel tio ur *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels* av Terhi Utriainen och Päivi Salmesvuori (red.), Palgrave Macmillan, New York

rauna.net (u.å.): *Home*, Rauna Kuokkanens officiella hemsida, besökt 2.5.2020: <https://rauna.net/>

Religion (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/1008>

ResearchGate (u.å.): *Åsa Virdi Kroik*, Researchgate.net > Home > Åsa Virdi Kroik, besökt 30.4.2020: https://www.researchgate.net/profile/Asa_Virdi_Kroik

Samer – ett ursprungsfolk i Sverige (2013): svenska Jordbruksdepartementets och svenska Sametingets bok om samer, internetversionen, besökt 22.12.2019: <http://www.samer.se/2136>

Sawyer, Deborah F. (2005): ”Biblical Gender Strategies: The Case of Arbaham's Masculinity”, kapitel tolv ur *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* av Ursula King och Tina Beattie (red.), Continuum, London

Sejte (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 24.1.2020: <http://www.samer.se/1211>

Selberg, Torunn (2015): ”Shamanism – a Spiritual Heritage? The Significance of the Past in Shamanic Discourses”, kapitel fem ur *Nordic Neoshamanism*, Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities, Palgrave macmillian, New York

Silvennoinen, Sara (2019): *Vet du tillräckligt om samerna? Rapport prickar Finland för brist på kunskap om samer*, Yle Arenan, Inrikes, besökt 25.4.2020: <https://svenska.yle.fi/artikel/2019/10/03/vet-du-tillrackligt-om-samerna-rapport-prickar-finland-for-brist-pa-kunskap-om>

Skietla a, Anna (2015), *Ursprungsfolk och minoriteter*, SO-rummet, digital läsresurs och Sveriges största länkbibliotek för skolans samhällsorienterade ämnen, besökt 22.12.2019: <http://www.so-rummet.se/kategorier/historia/historiska-teman/ursprungsfolk-och-minoriteter>

Skietla b, Anna (2015): *Samernas historia*, SO-rummet, digital läresurs och Sveriges största länkbibliotek för skolans samhällsorienterade ämnen, besökt 22.12.2019: <http://www.so-rummet.se/kategorier/historia/historiska-teman/ursprungsfolk-och-minoriteter/samernas-historia>

Sky, Jeanette (2007): *Genus och religion*, originaltitel *Kjonn og religion*, Pax Förlag, Oslo. Den svenska utgåvan översatt av Malin Ericson, Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm, 2009

Smith, Andrea (2011): *Indigenous feminism without apology – Unsettling American Decolonization in Theory & Practice*, besökt 26.9.2017:

<https://unsettlingamerica.wordpress.com/2011/09/08/indigenous-feminism-without-apology/>

Spickard, James V. (2017): ”Postscript. Living in a Global World”, ur *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes*, New York University Press, sid. 251–255

Trumman (u.å.), Sámpí – samer.se, samernas officiella svenska nätsida, Samiskt Informationscentrum, besökt 24.1.2020: <http://www.samer.se/1209>

University of Bergen (u.å.): *Bente Gullveig Alver*, uib.no > Persons, besökt 30.4.2020:

<https://www.uib.no/en/persons/Bente.Gullveig.Alver>

UiT – Norges arktiske universitet (u.å.): *Trude Fonneland*, profil på nätsidan för Norges arktiske universitetsmuseum > Ansatte > Fonneland, Trude A., besökt 8.8.2019:

https://uit.no/om/enhet/ansatte/person?p_document_id=76267&p_dimension_id=268852&fbclid=IwAR3VO_RN9kWxnTMitbTuYpACv-AH6O74ra1CB426yyAcBhyGV9Z7GS7BzQw

Universitetsförlaget (u.å.): *Siv Ellen Kraft*, profil på nätsidan för Norges ledende bok- og tidsskriftforlag Universitetsförlaget AS, Våra författare > Siv Ellen Kraft, besökt 8.8.2019:

https://www.universitetsforlaget.no/Bli-forfatter/Vaare-forfattere/Siv-Ellen_Kraft?fbclid=IwAR0INR2sOvFyLpnM2KACSyWb0ZMIRp_w509Aeu35w119K_Fz6do_OZaMeqM

Utriainen, Terhi och Salmesvuori, Päivi (red.) (2014): *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*, Palgrave Macmillan, New York

Valkonen, Sanna och Wallenius-Korkalo, Sandra (2016): *Practising postcolonial intersectionality: Gender, religion and indigeneity in Sámi social work*, International Social Work 2016, Vol. 59, nr 5, sid. 614–626

Veli-Pekka Lehtolan kotisivut (u.å.): *Lyhyt elämäkerta*, Henkilö > Lyhyt elämäkerta, besökt 8.8.2019:

<https://www.veli-pekkalehtola.fi/Lyhyt+elämäkerta/>

Yuval-Davis, Nira (2006): *Intersectionality and Feminist Politics*, European Journal of Women’s Studies, vol. 13 nr 3, SAGE Publications (UK and US), sid.193–209, besökt 28.4.2020:

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00571274/document>

Åhrén, Christina (2008): *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*, Institutionen för kultur- och medievetenskaper, Etnologi, Umeå universitet

Öhman, May-Britt (2012): *Älvar, Motstånd, Resiliens: Hållbara framtider i Sápmi och i andra urfolks territorier*, Formas projektdatabas, Centrum för genusvetenskap, Uppsala universitet. Besökt 26.9.2017:

<http://proj.formas.se/detail.asp?arendeid=28673&x=250&y=20&sprak=1&redovisning=0>