

MASTEROPPGAVE

Emnekode: SO330S

Navn: Randi Breivik

Ikke norsk nok – ikke samisk nok. En kvalitativ studie av sjøsamisk identitet i Porsanger.

Dato: 01.06.21

Totalt antall sider: 102

Sammendrag

Ikke norsk nok. Ikke samisk nok: En kvalitativ studie av sjøsamisk identitet i Porsanger.

Denne oppgaven handler om hva som utgjør en sjøsamisk identitet og hvilke faktorer som kan påvirke den sjøsamiske identiteten i positiv eller negativ retning. Informantene kommer alle fra Porsanger i Finnmark og er i alderen 20-70 år.

Datamaterialet er innhentet ved kvalitative semistrukturerte intervjuer vinteren 20/21. Det er totalt 11 informanter hvor seks er kvinner og fem er menn. Informantene er anonymiserte i studien. Teoretiske perspektiver som benyttes i oppgaven er symbolsk interaksjonisme og Bourdieus teori om praksis, i tillegg til Goffmans begreper om stigma og identitet.

I oppgaven drøftes aspekter ved en sjøsamisk identitet slik informantene definerer det. I tillegg presenteres fire analysekapitler som materialiserte seg som naturlige temaer i arbeidet med kodingen og rekodingen av datamaterialet. Analysene viser at det å beherske samisk språk er viktig for en trygg samisk identitet, men at informantene ikke opplever at samisk språk er det viktigste for en samisk identitet. De eldre sjøsamene har en tryggere samisk identitet enn de yngre har. Videre viser analysene at sjøsamene har liten tillit til både norske myndigheter og Sametinget når det kommer til sjøsamiske rettighetsspørsmål. Til sist viser analysene at sjøsamenes identitet kan være situasjonell og at de kan velge å skjule eller vise den etter hvor de er og hvem de er med.

Forord

Å skrive denne masteroppgaven har vært både krevende og interessant. Arbeidet med den har fått meg til å se samiskhet med andre øyne og jeg forstår mye mer om hvor kompleks nåtiden kan være på bakgrunn av fortiden. Det trenger ikke engang være ens egen fortid, men forfedrenes opplevelser og historier preger oss i dag på måter vi aldri tenker over.

Det er mange å takke for at jeg kom i mål med prosjektet, og først og fremst alle informantene. Uten dere hadde det ikke blitt noen studie, så takk for at dere delte av deres erfaringer og tanker.

Takk også til min arbeidsgiver, Samisk videregående skole i Karasjok, for å ha lagt til rette arbeidstiden min slik at jeg fikk tid til å jobbe med masteroppgaven.

Jeg vil videre takke min ektemann Tor Kjetil Kristoffersen for ikke å ha tatt ut skilsmisse i perioden jeg har arbeidet med masteroppgaven. Han må ha vært inne på tanken noen ganger.

Til sist vil jeg takke min veileder Trude Karine Olaus Gjernes for all oppmuntring, støtte og konstruktive tilbakemeldinger.

Randi Breivik

Lakselv, mai 2021.

Innhold

.....	0
1.0 Innledning	1
1.1 Tema	1
1.2 Bakgrunn	1
1.2.1 Sjøsamere	3
1.2.2 Fornorskningspolitikken	3
1.2.3 Fra 1980 til i dag	4
1.2.4 Sametinget	4
1.3 Tidligere forskning	5
1.4 Motiv og formål	8
1.5 Problemstilling og forskningsspørsmål	10
1.6 Disposisjon for oppgaven	11
2.0 Teori	11
2.1 Innledning	11
2.2 Symbolsk interaksjonisme	12
2.3 Georg Herbert Mead og Herbert Blumer	14
2.4 Identitet i et symbolsk interaksjonistisk perspektiv	16
2.5 Erving Goffman og stigma	17
2.5.1 Erving Goffman og situasjonell identitet	17
2.6 Pierre Bourdieu og maktstrukturer	18
2.6.1 Habitus	19
2.6.2 Kapitalformer	19
2.6.3 Det sosiale rom og felt	20
2.6.4 Symbolsk makt og symbolsk vold	20
2.7 Avslutning	21
3.0 Forskningsdesign og metode	21
3.1 Innledning	21
3.2 Forskningsdesign	22
3.3 Kvalitativ metode	24
3.4 Forforståelse	25
3.5 Datainnsamling	27
3.5.1 Utvalg og informanter	27
3.5.2 Rekruttering	28
3.5.3 Intervjuguide og testintervjuer	29
3.5.4 Gjennomføring og transkribering	30

3.5.5 Koding.....	32
3.6 Vurdering av forskningen kvalitet.....	33
3.7 Etiske betraktninger og anonymisering.....	34
3.8 Avslutning.....	35
4.0 Sjøsamisk identitet.....	36
4.1 Innledning.....	36
4.2 Sentrale trekk ved sjøsamisk identitet.....	36
4.3 Naturen.....	37
4.4 Barneoppdragelse.....	37
4.5 Storfamilien.....	39
4.6 Kofta og andre identitetsmarkører.....	41
4.7 Avslutning.....	43
5.0 Språk, halvspråk, og mangel på språk.....	43
5.1 Innledning.....	43
5.2 Internat og fornorskning.....	44
5.3 Man er litt lat og det er så anstrengende.....	45
5.4 De «språkløse».....	47
5.5 Funksjonelle samiskbrukere.....	48
5.5 Avslutning.....	52
6.0 Sametinget er ikke for oss.....	53
6.1 Innledning.....	53
6.2 Sametinget og sjøsamene.....	53
6.3 Et samisk hierarki.....	55
6.4 Sametinget må begynne å jobbe.....	56
6.5 Lua i handa.....	57
6.6 Nussir og DPS.....	58
6.7 Avslutning.....	60
7.0 Man får jo ikke definere seg selv.....	61
7.1 Innledning.....	61
7.2 Hvem du er kommer an på hvor du er.....	61
7.3 Det samiske sosiale rommet.....	63
7.4 EDL uten definisjonsmakt.....	66
7.5 Tatt for å være norsk.....	67
7.6 Kulturelle hybrider.....	68
7.7 Mellomrom og mulighetsrom.....	70
7.8 Avslutning.....	71

8.0 Skvis – men måtte de ta alt?	71
8.1 Innledning.....	71
8.2 Sjøsamene i Porsangerfjorden	72
8.3 Kulturen blir regulert vekk	73
8.4 Reindriffta.....	77
8.5 Den offisielle sammen.....	80
8.5 Avslutning	82
9.0 Avsluttende drøftinger	83
9.1 Innledning.....	83
9.2 Samisk språk.....	83
9.3 Sametinget.....	84
9.4 Identitet og definisjonsmakt	85
9.5 Skvis	87
9.6 Videre forskning.....	87
9.7 Avslutning	88
10.0 Litteraturliste	vi
11.0 Vedlegg	xi
11.1 Informasjonsskriv	xi
11.2 Intervjuguide	xii
11.3 Tillatelse fra NSD.....	xiii
11.4 Samtykkeerklæring.....	xiii

1.0 Innledning

1.1 Tema

Samene er regnet som Norges urfolk, og Norge har ratifisert ILO-konvensjon nummer 169, som gir urfolk spesielle rettigheter og beskyttelse. Men er samene ett folk, en nasjon¹, når det kommer til opplevd likebehandling? Eller sagt på en annen måte: Opplever sjøsamene at det finnes en samisk nasjon, og hvis de gjør det, opplever de seg inkludert i denne? Er den samiske nasjonen, representert av det Kjell Olsen (1997) kaller «felles samiske symboler» og Sametinget, en nasjon slik det oppleves fra sjøsamisk side?

Temaet mitt for denne oppgaven er vidt forklart sjøsamisk identitet, men i snevrere forstand hva som påvirker den sjøsamiske identiteten eller opplevelsen av å være sjøsame/same. For å finne ut dette, vil jeg først undersøke hva sjøsamere opplever som viktig for en sjøsamisk identitet, og så hva som påvirker identiteten i positiv eller negativ retning. I en studie fra Kåfjord og Kautokeino finner Hovland (1996) mange paradokser i den samiske identiteten, for eksempel at en samisk identitet representerer ulike ting for til dels svært nærstående mennesker. Studien, som fokuserer på ungdom, viste også at ungdommene ikke nødvendigvis regnet seg som samisk eller norsk, men at de kunne være begge deler etter hvilken situasjon de befant seg i. Den situasjonelle identiteten var tydeligere i Kåfjord enn i Kautokeino.

1.2 Bakgrunn

De siste årene har det vært flere større konflikter rundt arealbruk i Finnmark. Vindmøller har det, som også i andre deler av landet, vært mye strid om. Nussir-prosjektet i Repparfjorden, hvor gruveavfall skal lagres i sjødeponi, er et annet eksempel. Det ferskeste eksemplet, og en debatt som foregår for fullt nå (mai 2021), er Statnetts planlagte utbygging av en kraftlinje gjennom Porsanger til Øst-Finnmark. Alle disse sakene viser at det er et press på de frie arealene.

Sametinget krever oftere og oftere at søkere på stillinger skal beherske minst ett samisk språk, og når man vet at fornorskningen var langt hardere og varte lengre i sjøsamiske områder, i tillegg til at samiskopplæringen har vært svært mangelfull i de samme områdene til forholdsvis nylig, kan det oppfattes som en ekskludering av den delen av den samiske befolkningen som ikke behersker samisk språk.

¹ Jeg vil i denne oppgaven bruke begrepet *nasjon* i betydningen: *En gruppe mennesker med felles sosial og kulturell identitet*. Dette både fordi flere og flere samer gratulerer hverandre med nasjonaldagen, og ikke samefolkets dag den 6. februar, fordi det etter hvert har utviklet seg en forståelse i samfunnet over at nasjon og nasjonalstat ikke er det samme, og fordi *nasjon* bedre dekker det jeg skal belyse enn for eksempel *folk* eller *fellesskap*, som jeg betrakter som langt mindre presise.

Høsten 2020 har det dessuten vært et hardere ordskifte mellom NSR (Norske samers riksforbund) som per i dag sitter med makten i Sametinget og Nordkalottfolket, som også er representert på Sametinget. Hovedårsaken til debattene har vært at Nordkalottfolket er engstelige for at samisk makt over landområder i Finnmark vil bli ytterligere styrket, på bekostning av nordmenns og kveners interesser. Partiet representerer selv samiske interesser på Sametinget, men synes samtidig å være redde for samisk makt.

Det hardere ordskiftet i den samiske debatten representert ved NSR og Nordkalottfolket har fortsatt vinteren og våren 2021. Nordkalottfolket blir av NSR beskyldt for å tilrettelegge for vindkraft og gruver på bekostning av samisk bruk av områdene, og for å så splid blant samer. Nordkalottfolket på sin side har beskyldt NSR for å ta på seg offerrollen for å få økonomiske midler fra det offentlige, og for å forsøke å kneble andre samiske stemmer til det kun er «elitesamene» som høres.

I det dette skrives, i begynnelsen av april 2021, så er det flere debatter i aviser og i sosiale medier rundt «samiske saker», for eksempel en språkdebatt som handler om bruken av fornorskede samiske navn på fjell og vann (<https://www.ifinnmark.no/vi-er-samisk-nok-nar-det-gagner-sametinget/s/5-81-1376512>, som sett 08.04.21). NSR har utpekt Nordkalottfolket som sin hovedmotstander ved sametingsvalget til høsten, i stedet for Bargiidbellodat (kalt same-AP, da det er det samiske Arbeiderpartiet) som er det neststørste partiet nå, og som har vært i posisjon på Sametinget flere ganger.

Jeg har fulgt med i samepolitikken i mange år, og inntil nå har ikke «samiske saker» vært særlig synlig blant sjøsamere i sosiale medier. Nå er det annerledes. Bare i dag har jeg lest debatter som omhandler retten til historien (er det slik at all samisk historie er en lidelseshistorie, og blir samer som hevder at det også fantes lyspunkter under fornorskningen forsøkt kneblet og fordummet), retten til utmark (har dalonat, fastboende, samer i Karasjok like stor rett som reinsamene til utmarka i kommunen), om samer i Porsanger ikke er ordentlige samer (i forbindelse med at Porsanger blir kalt «randsone» for det samiske) og om norsk kan være et samisk språk (Torill Bakken Kåven i Nordkalottfolket har tidligere skrevet innlegg i lokalavisene om at norsk er det samiske språket for de samene som ble fratatt samisk språk på grunn av fornorskningen og konsekvensene av denne.) Mitt inntrykk er, samlet sett, at interessen for «samiske saker» har økt betydelig og skaper mer debatt enn tidligere, og at sjøsamere engasjerer seg mer i debattene. Om det tilsynelatende økte engasjementet vil vise seg i økt innmelding til sametingets valgmannstall, og til valgdeltagelse ved sametingsvalget, gjenstår å se.

1.2.1 Sjøsamere

Store norske leksikon (<https://snl.no/sj%C3%B8samer>, som sett 04.04.21) definerer sjøsamere som de samene som bor langs kyst- og fjordstrøkene og som tradisjonelt har hatt fiske og husdyrhold som næringsvei. I dag er det ikke mange igjen av den «tradisjonelle sjøsamen», slik at de som definerer seg som sjøsamere nå, gjerne er etterkommere av den sjøsamiske fisker- og bondebefolkningen. Nøyaktig når sjøsamere gikk over til å kalles sjøsamere, og ikke bare samer, er uvisst, men opprinnelsen er den samme for sjø- og innlandssamer hvor begge gruppene har drevet jakt og fangst og hatt en delvis nomadisk tilværelse, før en gruppe valgte å temme reinen, og den andre å bosette seg fast i kyst- og fjordstrøkene.

Vestsiden av Porsangerfjorden, fra Lakselv til Smørfjord er tradisjonelt sjøsamiske områder, mens selve Lakselv og østsiden av fjorden har mange innslag av kvensk avstamning i tillegg til de norske (Aubert, 1978, side 29) ifølge folketellingen i 1970.

Språklig finnes det egne sjøsamiske dialekter av nordsamisk, og selv om mange av dem i praksis er utdødd på grunn av fornorskningen, så har den samisk som snakkes på vestsiden av fjorden mange særegne ord og uttrykk.

1.2.2 Fornorskningspolitikken

Fornorskning er betegnelsen på den assimileringspolitikken norske myndigheter bedrev mot samer, og senere kvener, på 18- og 1900-tallet. Dette traff samene i kyst- og fjordstrøkene ekstra hardt da samene var i mindretall i de fleste av disse områdene (Aubert, 1978).

Politikken ble offisielt avsluttet i 1963, men det finnes mange beretninger om at fornorskningen i for eksempel skoletiden, hvor det kun var lov til å snakke norsk, fortsatte i hvert fall ut 60-årene.

Konsekvensene av fornorskningspolitikken er mange og det har de siste årene kommet mer og mer fram i lyset, og nå er det satt ned en offentlig kommisjon som skal belyse dette, kalt Sannhets- og forsoningskommisjonen. Etter år med systematiske nedvurderinger, internering av barn, og forbud mot å snakke samisk på skoler og internater, begynte mange sjøsamere å fornekte og å skjule sin identitet. De lyktes i den grad at flere i dag har stått fram med sine historier om hvordan de ikke visste at de var av samisk avstamning, som for eksempel i filmene «Min mors hemmelighet» (2009) og «Familiebildet» (2013). Mange tok også et aktivt valg om ikke å lære barna samisk. Foreldre og andre foresatte kunne snakke samisk seg imellom til hjemmebruk, men med ungene snakket de norsk. Ute blant folk snakket de helst norsk, også til andre samer, og man brukte norske klær i offentligheten.

Aubert (1978, side 20) viser til at hovedtyngden av samene fortsatt bodde ved kysten ved folketellingen i 1888, mens tyngdepunktet i 1930 hadde forskjøvet seg til innlandet som en konsekvens av assimileringspolitikken og fortrenning. Ved folketellingen i 1930 var samene i klart flertall i Porsanger (da Kistrand kommune) med en befolkningsandel på 42,5%. Kvener utgjorde 32,5% av befolkningen, mens 26% var norske (Det statistiske centralbyrå, 1933).

I tillegg til presset fra norske myndigheter og nedvurderinger gjort av mange i den norske befolkningen, kom 2. verdenskrig, og med den nedbrenning og tvangsevakuering. Da befolkningen vendte tilbake skulle bygdene gjenoppbygges etter en norsk standardisering, og mange av de visuelle arkitektoniske sjøsamiske sporene forsvant helt. Mange sjøsamere så også sitt snitt til å «bli» norsk ved gjenoppbyggingen, noe folketellingene viser (Aubert, 1978).

1.2.3 Fra 1980 til i dag

Altasaken traff hele landet i 1979-1982 da det var både demonstrasjoner og sivil ulydighet, ved for eksempel å lenke seg fast i anleggsområdet, og sultestreiker. Formålet med aksjonene var å stoppe utbyggingen av Alta/Kautokeinovassdraget og både reindrifta og miljøvernorganisasjoner var involverte. Saken om utbyggingen gikk helt til høyesterett hvor det ble konkludert med at utbyggingen var lovlig. Aksjonene ble formidlet via TV-nyhetene, og den økte oppmerksomheten rundt samenes situasjon førte til en reform av norsk samepolitikk. I 1989 åpnet Sametinget i Norge, og året etter ratifiserte Norge ILO-konvensjon 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater (Andresen et al, 2021). I 1992 meldte Porsanger kommune seg inn i forvaltningsområdet for samisk språk, noe som betyr at samisk og norsk var likestilte språk fra da. I dag er Porsanger offisielt trespråklig, med samisk, norsk og kvensk som offisielle språk (<https://www.porsanger.kommune.no/trekulturelle-og-trespraaklige-porsanger.394137.no.html>, som sett 16.04.21).

1.2.4 Sametinget

Sametinget ble opprettet i 1989 og perioden 2017-2021 består det av 39 representanter fordelt på hele 11 partier (12 om man tar med en utbryter fra same-AP som nå er uavhengig). Drøyt 18 000 personer er oppført i sametingets valgmanntall som har hatt en jevn økning etter 1989. Valgdeltagelsen i 2017 var på 70,3%. Selv om den var høyere enn i 2013, må den fortsatt kunne betegnes som forholdsvis lav. Spesielt siden de stemmeberettigede har tatt et aktivt valg om å melde seg inn i valgmanntallet.

1.3 Tidligere forskning

For å finne relevant litteratur om sjøsamisk identitet søkte jeg på bib.sys og munin, men det ga ikke så mange resultater.

Temaet og problemstillingen min er veldig stort og veldig lite på samme tid. Det finnes forholdsvis mye forskning på samer, men ikke på sjøsamere. De sjøsamene jeg har intervjuet er dessuten nært de kjernesamiske områdene Karasjok og Kautokeino, og kommunen ble allerede i 1992 en del av forvaltningsområdet for samisk språk. Det er derfor naturlig å tenke seg at revitaliseringsprosessene har kommet lengre her enn i for eksempel sjøsamiske områder i Nordland, som Tysfjord, slik at forskningen som er gjort lengre sør i sjøsamiske områder kanskje ikke er like relevant for meg.

Sjøsamisk identitet, og hva som påvirker den, er hovedfokuset for min oppgave, og selv om det er gjort mye forskning på identitet, og noe på samisk identitet, finnes jeg ikke like mye om sjøsamisk identitet. Det finnes noe, og i enkelte forskningsprosjekter, for eksempel Dankertsen (2014) og masteroppgaver, for eksempel Nilsen (2013), så kommer sjøsamisk identitet fram enten implisitt eller eksplisitt uten at det nødvendigvis er temaet for studien.

Hva som ligger i begrepet *identitet* kan diskuteres, men i dagligtalen er det gjerne noe som forklarer hvem man er og hvor man kommer fra. I faglige sammenhenger ser man ikke identitet på denne måten, som noe fast og uforanderlig, men heller noe som både bevisst og ubevisst kan endres, og man har heller ikke kun *én* identitet. For eksempel skriver Thomas Hylland Eriksen (2008, side 7) at selvet ikke har en fast, men en situasjonsbestemt karakter. Et av mine spørsmål til informantene er om deres samiske identitet alltid har vært den samme, og gitt seg uttrykk på samme måter. Jeg legger altså til grunn at identitet er en pågående prosess og har et konstruktivistisk syn på begrepet. Individet konstrueres i relasjoner til andre. Jeg viser ellers til hva jeg skriver om identitet i kapittel 2.

Søket etter studier om sjøsamisk identitet ga mange treff på Harald Eidheim. I essaysamlingen *Aspects of the lappish minority situation* (1971) beskriver han hvordan etnisk identitet er en flytende kategori for sjøsamene, hvor de ønsker å framstille seg som norske og i kontrast til flyttsamene, men opplever å selv bli identifisert som samer av dazaene (nordmenn). Han skriver også om hvordan sjøsamene velger å lære barna kun norsk, for eksempel når han skriver at «*People in the fjord community thinks it is «necessary», and therefore «right» to speak Norwegian to children. «They shall not have the same handicap as we had», they say*» (Eidheim, 1971, side 57).

I en artikkel i Finnmark Dagblad 12. juni 1969 (finnes i Finnmark Dagblads arkiv med innlogging her: <http://arkivsok.ifinnmark.no/>, som sett 17.04.21), og er sjekket korrekt gjengitt her <http://skuvla.info/skolehist/eidheim-tn.htm> som sett 05.05.21) sier Eidheim dette om samisk identitet:

«Identitetsproblemet er kanskje likevel det aller alvorligste. Et par tydelige problem har i generasjoner ligget og ulmet. I dag har disse problemene slått ut i lys lue. Det er to forskjellige problem. Det ene er: Hvordan skal vi kunne hevde oss som samer? Det andre er: Hvordan kan vi skjule at vi er samer? Til den første kategorien hører unge, "obsternasige" sameradikalere, som vil kreve å være same.»

Videre i artikkelen sier han at det å anse samer som mindreverdige er inngrodd i sjøsamene etter at det har blitt innpodet i årtier, at de vil anse seg som norske, og at samisk har blitt et hemmelig språk [et språk man bruker hjemme og ikke i offentlighet, min anmerkning].

Det er viktig å påpeke at artikkelen gjengir hva Eidheim sa i et foredrag kalt «Etnologiske aspekter» som han holdt på et sosionomseminar i Alta. Det kan se ut som harde ord når han for eksempel sier at fornorskingsprosessen har ført til at sjøsamene ble «sky og nevrotiske individer». Ordene ble ikke brukt for å nedvurdere sjøsamene, men som et ledd i å beskrive de sosiale problemene fornorskningen skapte.

Mye har skjedd etter at Eidheim gjorde sine studier, men en del av det han skriver er likevel relevant for min studie. Flere av mine informanter har opplevd at samisk var et hemmelig språk, de over 50 forteller om nedvurderinger av alt samisk, og ikke minst: Det å kunne hevde seg som samer, og hvordan man får det til enten det er inne i gruppen eller overfor myndighetene, er noe alle mine informanter snakket om.

I Eidheims essaysamling (1971) er samiskhet noe som må skjules eller underkommuniseres og det har vært en del av det kontinuerlige identitetsarbeidet.

Vigdis Stordahl (1996) har undersøkt Karasjoksamfunnet på leit etter hva som gjør at noen tar avstand fra sin samiskhet, mens andre bruker enhver anledning til å markere den. Hun beskriver to prosesser som hun kaller «integrering av det samiske i det norske» og «etnisk inkorporasjon». Store deler av boken er naturlig nok viet Karasjoks historie, særlig den samepolitiske historien, ettersom hun undersøker prosesser som har ført til at samfunnet «er der det er». Hennes perspektiver på samisk identitet, som «forankringspunkt for personlig identitet» i en globalisert verden (1996, side 11) og om etnisk inkorporasjon kan være relevant for min studie. Hun viser at det foregikk sosial rangering av samene i Karasjoksamfunnet på 70-tallet (1996, side 83).

Stordahl (1996) viser at den samepolitiske bevegelsen presenterte enkelte samiske tradisjoner mange samer ikke kjente seg igjen i som allmenne, noe som førte til at flere satt med en følelse av at de ikke *behersker å være samisk* og ikke var fortrolige med det som ble framhevet som samiske kulturelle kompetanser (Stordahl, 1996, side 154-155).

Arild Hovland (1996) var også opptatt av hva det vil si å være samisk. Han har sammenlignet Kåfjord og Kautokeino, der Kåfjord er en sjøsamisk kommune som ble fornorsket på lik linje med Porsanger. I tillegg er også Kåfjord både samisk, norsk og kvensk. Hovland skriver etter hva han observerer på ungdomsklubben i Birtavarre: *«Det som imidlertid ikke er så tydelig, er det potensialet nesten hver eneste av disse ungdommene har til å bli same. Det er lite og ingenting ved oppførselen deres eller utseende deres som peker i retning av noe samisk.»* (Hovland, 1996, side 81). Han vender tilbake til dette med å «bli samisk»/nysamer flere steder, og med dette mener han at selv om en samisk tilknytning er uomtvistelig, så er den ikke uomgjengelig. Det kan føles som et valg om man skal være samisk eller ikke, og selv om man avviser at man er samisk i dag, så kan man senere finne ut at det samiske er noe man vil ta vare på. At det ikke bare er gamle minner i en fjern fortid, men noe som er her nå (ibid, side 81-82). Dette er interessant for meg ettersom mine informanter i varierende grad driver identitetsarbeid og strever med å bli ordentlig godtatt som samer på forskjellige arenaer. Videre viser han også at kultur kan bli en tvangstrøye hvor kultur og identitet behandles som avgrensede størrelser med klare forpliktelser, spesielt hos minoriteter.

Hovland (1996, side 39) velger å bruke begrepet «samisk tilknytning» fordi han mener det er mer nøytralt og åpent, enn «samisk identitet». Jeg selv har valgt å bruke samisk identitet, da man gjerne kan ha en eller flere samiske tilknytninger, uten at man har en samisk identitet.

Kjell Olsen (1997) skriver om det han kaller materialisering av en offisiell samiskhet, hvor kofte, lavvo, joik og reindrift framstår som felles samiske symboler. Dette er noe jeg samtaler om med mine informanter.

Christina Åhrén (2008) skriver fra Sverige om svenske samer, men problematikken er overførbar til Norge. Hun skriver blant annet om hvordan samer ofte blir gitt forskjellig verdi etter for eksempel språklig og kulturell kompetanse, og dette er noe mine informanter også snakker om. Åhrén beskriver dermed en etnosentrisme hvor noen dyr er likere enn andre, og hvor forskjellige grupper samer kan ha en ambivalens i forhold til hverandre. *«Individer betrakter [på dette viset] sin egen spesifikke posisjon som universell og tar det for gitt at*

andre individer deler, eller burde dele, de kulturelle forestillingene og normene som de selv har» (Åhrén, 2008, side 20. Min oversettelse).

Åhrén viser hvordan samer, som hel gruppe, utad kan gi inntrykk av at man står sammen og er en noenlunde homogen masse blant annet for å vinne politisk terreng, mens innad vet samene selv at det er konflikter (2008, side 164-167).

I sin masteroppgave i folkløstikk viser Elin Anita Sivertsen (2009) hvordan unge samers etniske tilhørighet (og mangel på denne) kan reise spørsmål knyttet til identitet og ha noe å si for relasjonen til andre. Sivertsen beskriver hvordan kofta er med på å understreke, eller skape, en samisk identitet, og videre hvordan andre samiske, eller samiskinspirerte, «plagg» (sko, smykker, belter, klær – utvendige symboler) markerer tilhørighet. Videre skriver hun om samisk språk, hjertespråket, og hvordan hennes informanter (ikke-samiskspråklige) har en ambivalent holdning til det, ved både å se på det som en viktig del av det å være samisk, men samtidig kunne mangle motivasjonen til å lære det. Hun beskriver også hvordan mange av de som kan litt samisk kvier seg for å bruke språket.

I sin masteroppgave i sosialt arbeid (2013) beskriver Malene Stensrud Nilsen hvordan hennes informanter føler seg mer samiske i fornorskede områder, enn i kjernesamiske områder som Karasjok og Kautokeino, og hvordan de da kan velge å være samisk hjemme, men norsk hvis de er i kjerneområdene (side 57-58).

Astri Dankertsen beskriver i sin doktorgradsavhandling (2014) det hun skriver frem som «samisk melankoli». Hun skriver blant annet om hvordan deltagerne i hennes prosjekt er nødt til å forholde seg til forhandlinger om eksklusjon/inkludering i samiske fellesskap, og hvordan «tomrommet kan fylles med noe nytt», altså hvordan man kan skape nye samiske fellesskap.

Bidragene jeg har listet ovenfor gir på forskjellig vis nyttige perspektiver til mine data og muligheten til å sammenligne likheter og ulikheter på tvers av sted og tid.

1.4 Motiv og formål

Jeg har selv sjøsamisk bakgrunn. Jeg har opplevd restene og konsekvensene av fornorskningspolitikken, og jeg er opptatt av samepolitikk. Jeg har sett Porsanger kommune og befolkningen gå fra å mene at samisk er helt unødvendig, til i dag å både ha et språksenter, det eneste oppvekstsenteret for sjøsamere, og høsten 2020 har også Lakselv videregående skole fått status som ressurskole for sjøsamisk og kvensk kultur og tradisjon. Ved Billefjord skole har sågar alle barna samisk språk og kultur på skolen som en del av den naturlige undervisningen.

Da jeg begynte på skolen i Billefjord i 1978 var det helt trygt å forfekte min samiske identitet, men da familien to år senere flyttet og jeg startet 3. klasse i kommunesenteret Lakselv, så måtte jeg, bokstavelig talt, slåss for min samiskhet. Der var det ikke godtatt. Senere har det vist seg at det var andre sjøsamere i klassen min, men jeg så dem ikke da. På den tiden, tidlig 80-tall, var det fortsatt tryggest å holde det skjult.

Da jeg begynte på ungdomsskolen flyttet familien tilbake til vestsiden av fjorden, og jeg var igjen på Billefjord skole. Jeg ønsket å ha samisk i stedet for nynorsk, men det gikk ikke gjennom hos skolen. Det manglet ikke på samisk kompetanse ved skolen, men det lot seg likevel ikke gjøre.

Oppveksten min var også preget av en kulturell ambivalens. Den eneste som snakket samisk med meg av og til var bestemor, men hun sa samtidig at samisk var noe jeg ikke burde kaste vekk tiden min på. Det var ikke noe jeg kom til å få bruk for. Vi praktiserte sjøsamiske lokale tradisjoner med egganking om våren, slått om sommeren, multer og innlandsfiske på fjellet i august, saueslakt om høsten, rensing av laksegarn (små fingre er visstnok best på det), og historier. Så mange historier! Noen ble fortalt oss barn, andre snek vi oss til å lytte på når de voksne snakket. Det var historier om huldra, om čáhcerávga (nøkken), om eahpáraš (utburd), om å ikke slå opp teltet på stier - da ville man ikke få fred til å sove, om forsyn og hjelpere, formødrene og nordlyset. Det var historier om alt. Vi fikk også være med på absolutt alt og ble oppmuntret til å prøve selv framfor å «mase». Vi ble ertet av de voksne, på samisk kalt *nárrideapmi*, for å herdes. Og så lenge det ikke var skole, så fikk vi gjøre som vi ville – natt som dag. Vi hadde familie i alle husene i nærheten, og den nære familien strakk seg til tremenninger. Samtidig var vi også norske, og vi skjønnte instinktivt at en del av det vi drev med, som å dra på lange fisketurer uten voksne, var noe vi skulle holde for oss selv. Det samiske var hemmelig på mer enn én måte.

Som beskrevet tidligere så murrer det litt under overflaten i den samiske nasjonen, og anerkjente politiske kommentatorer, som Skjalg Fjellheim i Nordlys, og politikere, som Helga Pedersen (nå ordfører i Tana), har tatt til orde for at det sjøsamiske har blitt glemt og forsøkt visket vekk. Først av fornorskningen, og senere i gjenoppbyggingen av den samiske nasjonen og da også av andre samer (Kilde: https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/xl/nar-er-man-samisk-nok_-1.13364696 , som sett 05.04.21).

De siste 2-3 årene har dessuten EDL (organisasjonen Etnisk og demokratisk likeverd) blitt mer synlig og/eller aktiv. Det er et mål for organisasjonen at samer ikke skal regnes som urfolk, og de mener at sjøsamisk kultur ikke finnes som forskjellig fra den norske kulturen.

Formålet med oppgaven er både å beskrive hva som er viktig for en sjøsamisk identitet og hva som påvirker identiteten i positiv eller negativ retning.

Oppgaven bør være interessant for alle som bor og arbeider i sjøsamiske områder. Videre bør det også være interessant for Sametinget, den viktigste samiske institusjonen, da jeg er spesielt interessert i, i hvilken grad Sametinget oppleves som viktig i den sjøsamiske befolkningen.

I tillegg kan nevnes at sannhets- og forsoningskommisjonen er i full gang med sitt arbeid, og denne oppgaven kan være med å belyse noe av den problematikken de arbeider med.

1.5 Problemstilling og forskningsspørsmål

Problemstillingen min er som følgende:

Hvilke faktorer kan påvirke opplevelsen av å høre til et større samisk fellesskap/den samiske nasjonen og hvordan påvirker dette sjøsamisk identitet?

Jeg har utarbeidet tre forskningsspørsmål som kan konkretisere problemstillingen og gi mer retning for analysen.

1. Hvilke faktorer er vesentlige for sjøsamisk identitet og på hvilke måter «gjør» deltakerne i undersøkelsen sin sjøsamiske identitet?
2. Hva påvirker deltakernes opplevelse av å tilhøre en samisk nasjon og hva er viktig for deres sjøsamiske identitet?
3. Hvilken relasjon har sjøsamer til Sametinget og andre samiske institusjoner?

Hensikten med spørsmål en er å undersøke hvordan informantene «gjør sin samiskhet» og hvilke faktorer det er som fremstår som sjøsamiske markører for dem.

Spørsmål to henger sammen med nummer en, da jeg går ut fra at de faktorene deltakerne har identifisert som sjøsamisk identitet/sjøsamisk kultur er de samme som gjør at de oppfatter seg som mer eller mindre sjøsamisk i utgangspunktet. Her vil jeg undersøke hva som kan rokke ved opplevelsen av å være ett folk, en del av en samisk nasjon.

Formålet med det tredje spørsmålet er å gi en oversikt over hvilke roller samiske institusjoner, og spesielt Sametinget, spiller for om en opplever å ha en samisk identitet.

1.6 Disposisjon for oppgaven

I kapittel en, innledningen, skriver jeg om bakgrunnen og begrunnelsen for valg av tema og problemstilling. Deretter følger et kort historisk bakteppe og en oversikt over tidligere forskning på området. Til sist følger problemstillingen, forskningsspørsmål og formålet med disse, i tillegg til gangen for oppgaven.

Kapittel to er viet teori. Teorigrunnlaget legger føringer for analysen og drøftingene av datamaterialet. I kapittelet defineres og forklares begrepene jeg bruker i analysen, som for eksempel symbolsk makt, stigma og selvoppfatning. Perspektivene er hovedsakelig hentet fra symbolsk interaksjonisme og teoretikerne Mead/Blumer og Goffman, i tillegg til den franske sosiologen Bourdieu og hans teori om praksis.

I kapittel tre skriver jeg om valg av metode og refleksjoner rundt både metodevalg og forskningsprosessen, i tillegg til forskningens kvalitet og etiske betraktninger.

I kapittel fire beskriver jeg hva informantene oppfattet som bestanddeler i en sjøsamisk kultur og identitet og drøfter dette.

Kapittel fem til åtte vil være viet analyse av funnene, og kapittel ni er en avsluttende diskusjon og oppsummering, i tillegg til forslag til videre forskning rundt temaet.

2. 0 Teori

2.1 Innledning

I dette kapittelet vil jeg presentere de teoretiske perspektivene og begrep jeg vil bruke i analysen og drøftingen av mine data.

Denne oppgaven handler mer om å forstå enn å forklare og det er hovedgrunnen til at jeg har valgt symbolsk interaksjonisme som utgangspunkt. Jeg er interessert i aktørperspektivet, hvordan informantene selv opplever de spørsmålene vi diskuterte og hva som beveger deres handlinger og oppfatninger. Jeg vil gjøre rede for hva som kjennetegner symbolsk interaksjonisme og definere noen begreper som hører hjemme i dette perspektivet.

Hovedtyngden her vil være deler av teorien til Mead slik den framkommer hos Blumer (1969) i tillegg til Goffmans (1963) begreper om stigma og situasjonell identitet. Goffman ville ikke selv kalt seg symbolsk interaksjonist, men mange lærebokforfattere hevder at det finnes grunnlag for å plassere ham i denne kategorien, for eksempel Dennis et.al (2013, side 2) eller Levin og Trost (2005, side 236) som kaller Goffmans dramaturgiske tilnærming en «*variasjon innen symbolsk interaksjonisme*».

I tillegg til Mead og Goffman vil jeg benytte noen av teoriene og begrepene til Pierre Bourdieu i hans *teori om praksis*, som habitus, kulturell kapital, klassifisering og felt. Bourdieu kalte seg selv en konstruktivistisk strukturalist, og med det mente han at sosiale handlinger er strukturelt betinget, men at det er snakk om en strukturalisme som forholder seg til aktivt handlende individer og ikke bare automatisert atferd (Wilken, 2019, side 26).

2.2 Symbolsk interaksjonisme

Mange har hatt stor betydning for framveksten av retningen symbolsk interaksjonisme, men det assosieres nok først og fremst med Chicagoskolen, som var det samfunnsvitenskapelige miljøet ved University of Chicago på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet. Selve termen symbolsk interaksjonisme oppsto ikke før i 1937, da Herbert Blumer nærmest ved en feil, eller en tilfeldighet, brukte den (Levin og Trost, 2005, side 9). Fordi begrepet raskt fikk fotfeste ble det stående slik, selv om opphavsmannen selv ikke var fornøyd med den.

Blumer dro veksler på *pragmatismen*, og fra det utgangspunktet ble teorimodellen *Symbolsk Interaksjonisme* født. Teorien hviler på tre premisser:

1. Vi reagerer på ting ut fra deres mening. Meningen ligger ikke der i selve tingen, men er mer en «mening for meg»
2. Meningen oppstår, eller springer ut av, interaksjonen med andre, og
3. Meningen blir håndtert, eller tilpasset, gjennom fortolkning.

(Blumer, 1969, side 2-6).

Sagt veldig enkelt, så kan interaksjon forstås som alt en person foretar seg av samhandling, både med seg selv og andre. Man interagerer også når man egentlig ikke gjør noe.

Kommunikasjon kan skilles fra interaksjon ved at det førstnevnte krever en mottaker, mens man kan være i interaksjon med seg selv (Levin og Trost, 2005, side 101) gjennom tanker.

Levin og Trost (2005) definerer fem hjørnesteiner for symbolsk interaksjonisme:

1. Definisjon av situasjonen.

Dette blir ofte kalt Thomas' teorem i litteraturen (ibid, side 16) og omhandler at situasjoner som oppleves som virkelige, får virkelige konsekvenser. Det betyr at det vi oppfatter ikke kun er vår virkelighet, men at det også blir bestemmende for vår atferd.

Blumer skriver at «...*human beings interpret or «define» each other's actions instead of merely reacting to each other's actions. Their «response» is not made directly to the actions*

of one another but instead is based on the meaning they attach to such actions.» (1969, side 79). Hvordan mennesker handler er altså avhengig av hvordan de definerer situasjonen. Hvordan man definerer situasjonen vil avhenge av hva andre aktører i situasjonen foretar seg. Måten en person handler på, vil gjøre at den andre sannsynligvis handler på en bestemt måte, selv om det ikke er en absolutt sammenheng ettersom mennesket selv bestemmer sin atferd. Vi blir påvirket i interaksjonen med andre (ibid, side 79-89). Det må også bemerkes at situasjonen ikke bare utgjøres av de personene en interagerer med, men av den sosiale konteksten eller sammenhengen hele situasjonen befinner seg i (Levin og Trost, 2005, side 14).

2. All interaksjon er sosial.

Sosial interaksjon innbefatter all kommunikasjon, både verbal og nonverbal. Man kan interagere selv om man ikke snakker, og man kan interagere med seg selv ved å tenke. Mye av den sosiale interaksjonen foregår via språk, talt eller skrevet, men den kan også skje via for eksempel klær og utseende (Levin og Trost, 2005, side 93-96).

3. Vi interagerer ved hjelp av symboler.

Levin og Trost (2005) skriver at de vanligste og mest åpenbare symbolene vi forholder oss til er ord, og for at ord skal bli symboler kan de ikke gi mening kun for oss selv, men må ha samme mening for de i våre nærmeste omgivelser. Et ords betydning er dessuten avhengig av definisjonen av situasjonen. Et symbol er et tegn som for alle berørte i sammenhengen har en gitt betydning, og alle symboler er meningsfulle. Vi skal mene omtrent det samme med symbolet, både den som benytter det (snakker eller rører på seg) og den som ser eller hører det. Det skal være tilsiktet og ikke noe som «bare ble sånn» (ibid, side 123). Levin og Trost viser til Stryker (1980) og hvordan han vektlegger hvordan vi navngir de sosiale objektene slik at termen eller navnet man gir et sosialt objekt ikke bare er en etikett for et begrep, men også styrer meningen og relasjonen til objektet (2005, side 126).

I Allan (2013, side 39-42) kan man lese at mennesker er orientert mot å bruke tegn og symboler. Symboler er verbale og non-verbale signaler som er meningsbærende, krever fortolkning og er gjensidige. Vi har også sosiale objekter, som kan være abstrakte og vilkårlige. Meningen et sosialt objekt eller et symbol har, er de organiserte responsene eller mulige handlinger objektet/symbolet frambringer. For eksempel vil meningen av et bestemt ord være de handlingene som springer ut av ordet i en gitt situasjon. En kniv er objektet kniv,

men mening får den ikke før man vet hva den skal brukes til. Menneskelig oppførsel er også alltid fortolket.

4. Mennesket er aktivt.

Innen symbolsk interaksjonisme som perspektiv ligger fokuset på vår atferd som sosiale vesener. Perspektivet forutsetter forandring, og mennesket *er* ikke, mennesket *gjør* (Levin og Trost, 2005, side 18). Dette gjør mennesket vanskelig å forutsi hvis man ikke kjenner den gitte situasjonen. Dette kommer jeg tilbake til i kapitlet om Mead og selvets inndeling i «I» og «me».

5. Vi handler, oppfører oss og befinner oss i nået.

Vi er i nået, vi definerer situasjonen i nået og vi interagerer med våre symboler i nået (Levin og Trost, 2005, side 21). Mennesket er i stadig endring, men vi benytter oss likevel av alle erfaringene vi har, og bruker det i nået. Menneskets atferd er en konsekvens av hele dets historie.

2.3 Georg Herbert Mead og Herbert Blumer

Georg Herbert Mead (1863-1931) og hans tankegang synes for mange å være omtrent identisk med symbolsk interaksjonisme, og det kan henge sammen med at hans student, Herbert Blumer (1900-1987), aktivt arbeidet for å gjøre Meads ideer kjent. Mead publiserte nemlig lite selv, og en meget stor del av det som finnes publisert og tilgjengelig med henvisning til Mead, er egentlig basert på notater som studentene tok under forelesningene hans og et par bøker som er knyttet til ham, men ikke skrevet av ham selv (Levin og Trost, 2005, side 38-42). De skriver videre at Blumer ofte henviser til Mead der han like gjerne kunne henvist til andre, men at Mead uansett tilhører en av de viktigste grunnpilarene for perspektivet symbolsk interaksjonisme. Et viktig poeng hos Levin og Trost (2005, side 38) er at materialet etter Mead kan framstå som noe uklart da det ikke er tidfestet og derfor er vanskelig å vite når han har sagt hva. Dette kan skape selvmotsigelser og av den grunn må Meads teori tolkes og brukes med varsomhet.

Jeg skal i denne oppgaven bruke Meads teori om selvet, slik Blumer beskriver den i *Symbolic Interaction: Perspective and Method* (1969), og i Mead (1934) *Mind, self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*.

Mead vektlegger andres reaksjoner som signifikante for opplevelsen av egen identitet. Selvet kan ikke danne seg noen opplevelser av seg selv kun av seg selv, for man observerer ikke seg

selv direkte, men via de andres reaksjoner på seg selv. Dette forutsetter at man kan ta den andres sted, altså perspektivtaking. Det er ikke her snakk om enkeltreaksjoner fra andre, men de kollektive reaksjonene, kalt *den generaliserte andre*. Dette er holdninger og forventninger fra fellesskapet, enten det er større eller mindre grupper. Det som er summen i individets totale miljø. Dette blir også ofte kalt *speilingsteori*.

Speilselvet forbindes først og fremst med Charles Horton Cooley (1864-1929) som ser på det sosiale selvet som bestående av i hovedsak tre komponenter: Vår forestilling om hvordan vi ter oss for andre, vår forestilling om den andre personens bedømming av oss, og en selvfølelse som oppstår ut fra disse forestillingene (Levin og Trost, 2005, side 79).

Vi utvikler et selv/en følelse av et selv, gjennom å ta på oss roller. Vi starter med «play-stage», hvor vi leker at vi er noen andre. Vi er fortsatt ikke i stand til å se oss selv utenfra, og spiller en annen, for eksempel når barn leker at dukken er den selv, og barnet er mor/far. Denne fasen er mest et etterapingsstadium hvor man kan ta på seg én annen rolle.

I neste fase, «game-stage», så kan barnet ta mange andres perspektiv, og de kan ta innover seg reglene for «spillet», enten det er regler for et spill, eller regler for samfunnet, men evnene er fortsatt ikke veldig utviklet, det kommer først når barnet kan ta *den generaliserte andres* perspektiv. Gjennom dette perspektivet tar man inn perspektivene fra mange/alle på en gang, og har evnen til å se seg selv gjennom andres øyne. Gjennom den generaliserte andres øyne.

Og det er her selvet utvikles. Før vi kunne ta innover oss den generaliserte andre, så besto vi av et «I». Med den generaliserte andre, så oppstår det også et «me», det perspektivet hvor vi kan observere og analysere oss selv. Selvet oppstår i en intern kommunikasjon mellom det umiddelbare jeg'et, og det observerende og korrigerende meg'et. Det (selvet) finnes ikke «i seg selv», men er et sosialt objekt. Dette må ikke forstås som om selvet er delt i to. Det er to prosesser i en helhet som gjensidig påvirker hverandre.

Selvet er altså en intern kommunikasjon som eksisterer i og gjennom språk. Det er refleksivt, og vi holder orden på oss selv gjennom det. Vi overvåker også andre i interaksjonen og organiserer selvet i forhold til dem.

Også måten vi adresserer oss selv og andre på er viktig. Gjennom dette forventer vi visse responser og sier noe om hvor vi hører hjemme i akkurat denne interaksjonen. Like viktig er det da at andre bekrefter det selvet vi viser dem. Og med dette følger også et ansvar for å leve opp til det bildet vi har gitt av oss selv gjennom det vi sier og viser. Selvets funksjon er

gjennom det jeg har sagt til nå, altså å kontrollere hvordan vi oppfører oss slik at vi handler og ikke bare reagerer.

I forbindelse med Mead er det også vanlig å snakke om *den signifikante andre*. Mead brukte ikke dette begrepet selv, men det viser til at ikke alles tilbakemeldinger påvirker selvpoppfatningen i like stor grad. Den signifikante andre finnes ikke bare i oppveksten, hvor de fungerer som viktige i innlærings- og sosialiseringssprosessen, men de finnes der hele tiden, selv om antallet varierer gjennom livet. Begrepet viser til de menneskene vi bryr oss om og lytter til, de som er viktige for oss (Levin og Trost, 2005, side 58-59), men kan også være en ting, en rolle eller en posisjon.

2.4 Identitet i et symbolsk interaksjonistisk perspektiv

Et menneske har ikke bare én identitet, ettersom den gitte identiteten er knyttet til menneskets definisjon av situasjonen og varierer avhengig av situasjon og omstendigheter. Et menneskes identitet er ikke statisk, men forandres hele tiden alt etter som situasjonen forandres eller defineres på en annen måte. Identiteten er alltid sosial og en del av personens medlemskap i en eller flere sosiale relasjoner (Levin og Trost, 2005, side 146-149). Levin og Trost viser til Stone (1962/1972) når de skriver at en identitet har en når en av andre er plassert som sosialt objekt på samme måte som en tilskriver og tilkjenner seg selv. En persons identitet er dermed ikke isolert sett ens egen, men er også avhengig av de andre menneskene i omgivelsene (Levin og Trost, 2005, side 147).

De viser videre til Stone når de deler identiteten inn i fire typer:

1. Universelle ord som angir noe om mennesket, som alder og kjønn,
2. Navn, også klengenavn og kjæle navn,
3. Titler, slik som yrkes- eller utdanningstitler, eller sivilstand og
4. «Relasjonskategorier» som kunde, kinobesøkende, jazzelsker og lignende (ibid, side 148).

Identiteten er dermed helt klart situasjonsbetinget, med unntak av det Levin og Trost (2005, side 151-156) kaller «allestedsnærværende identitetsaspekter», som for eksempel kjønn og alder, som er identiteter vi blir plassert i av andre uansett hva vi ellers presenterer oss som, men nøyaktig hva plasseringen innebærer, avhenger av kulturen.

2.5 Erving Goffman og stigma

Erving Goffman (1922-1982) er kanskje mest kjent for sitt dramaturgiske perspektiv på samfunnet. Metaforene han bruker der er med på å poengtere at samfunn oppstår via interaksjon og relasjoner (Allan, 2013).

Opprinnelig hadde jeg tenkt å bruke Goffmans dramaturgiske perspektiv i oppgaven, fordi tanken også var å observere hvilken selvpresentasjon sjøsamer har i forskjellige sosiale sammenhenger. Koronarestriksjonene stoppet imidlertid alle sosiale sammenkomster, og jeg fikk ikke drevet observasjon. Jeg skal likevel bruke Goffmans stigmabegrep, slik han selv legger det fram i *Stigma: Notes of the Management of Spoiled Identity* (1963).

Goffman (1963) skiller mellom en tilsynelatende (virtual) sosial identitet og en faktisk (actual) sosial identitet. Den første er den kategorien en umiddelbart forventer at en person skal tilhøre, og man tillegger personen forventede egenskaper etter dette. Forventningene kan senere bli bekreftet eller avkreftet. Den faktiske sosiale identiteten er den kategorien man faktisk kan henvises til, i tillegg til de egenskapene man faktisk kan påvise å ha. Dersom en person skiller seg ut fra de forventningene som ligger til kategorien, risikerer den å bli negativt stemplet og stigmatisert.

Goffman (1963) skiller videre mellom det å være diskreditert og det å være diskrediterbar. Den diskrediterte har et tydelig stigma som omgivelsene blir bevisst. En diskrediterbar derimot, har i utgangspunktet ikke et synlig stigma, og dermed må den vurdere om den skal fortelle om dette, eller prøve å holde det skjult.

2.5.1 Erving Goffman og situasjonell identitet

Goffmans syn på hvordan et selv dannes skiller seg fra Meads. Der Mead ser dannelsen av selvet som en prosess hvor individet internaliserer generaliserte og signifikante andres forventninger, ser Goffman dannelsen av selvet som en stadig prosess gjennom i ulike situasjoner å styre andres inntrykk av hvem man er. Goffman har et interaksjonistisk syn på identitet, det dannes i samhandling med andre, men det er en situasjonell identitet. Goffman (1959/1992) benytter begrepet inntrykksstyring når han analyserer interaksjon. Som mennesker vil vi forsikre oss om at andre oppfatter oss slik vi ønsker at de skal gjøre.

Hva vi ønsker å skjule og hva vi ønsker å framheve kan variere etter situasjon, og da blir også identiteten skiftende².

Når vi har gitt et spesielt inntrykk av oss selv, bevisst og ubevisst, så skaper vi forventninger hos andre i interaksjonen. Identiteten vi viser fram i den aktuelle situasjonen vil føre til visse antagelser hos de andre deltakerne, som igjen fører til forventninger og krav til at man virkelig er den typen person man foregir. I møte med andre er vår identitet i stadig fare fordi andre kan oppfatte oss, og dømme oss, på en måte vi ikke ønsker (Goffman, 1963).

2.6 Pierre Bourdieu og maktstrukturer

Pierre Bourdieu (1930-2002) kaller seg verken strukturalist eller konstruktivist, men *konstruktivistisk strukturalist* (Wilken, 2019, side 26). Med det mener han at man både må interessere seg for strukturelle forhold og for folks erfaringer og sette de to formene for forståelse i relasjon til hverandre. Han sier selv i forbindelse med bruddet med den rene strukturalismen:

«Bruddet besto i å gå fra å snakke om regler til å snakke om strategier, fra struktur til habitus, og fra systemer til å snakke om den sosialiserte agenten, en som selv er bærer av strukturene gjennom de sosiale relasjonene som har skapt ham eller henne» (Bourdieu, 2004/2008, side 72).

Bourdieu var opptatt av å avdekke hvordan bestemte makt- og dominansforhold skapes og reproduseres og hvordan disse kan forandres innen sosiale felt (Wilken, 2019). Teorien hans om praksis er omfattende og består av mange elementer som alle henger sammen i en helhet. Man må kjenne folks habitus og deres doxa og hvordan deres kapitaler er fordelt, i tillegg til hvordan kapitalene vektes i det sosiale rommet eller det sosiale feltet. Man må finne ut hva som står på spill, hva den symbolske makten består av, og hvor i feltet aktørene er plassert. Man må vite hvordan ting er klassifisert og hvem som klassifiserte dem. Først da kan man nærme seg en viten om virkeligheten slik den er og forklare det folk gjør, og hvorfor de gjør det.

Jeg skal ikke i denne oppgaven benytte alle delene av Bourdieus teori, men vil her kort oppsummere og definere hva de forskjellige delene består av.

² Goffman (1963) Skiller mellom personlig identitet, sosial identitet og ego. Personlig identitet er den som de i vår nærmeste krets av mennesker som kjenner oss godt oppfatter. Ego er den identiteten vi tillegger oss selv, det vi forteller oss selv om hvem vi er og som vi blir følelsesmessig knyttet til. Sosial identitet er den vi viser for resten av verden og er den mest skiftende.

2.6.1 Habitus

Habitus er den første byggesteinen i Bourdieus teori om praksis (Wilken, 2019). Dette er den gjennomførte organiseringen av kroppen og dens plassering i verden. Begrepet viser til tillærte tanke-, atferds- og smaksmønstre. Livsstil og smak er viktige ingredienser, og ofte kan ulike grupper ha utviklet ulik smak og livsstiler som fører til avsmak for andre gruppers smak. Habitus skaper felles perspektiver på omverdenen og på individers selvforståelse – og en avgrensning mot andre grupper. Til hver habitus svarer en måte som omgivelsene viser seg på. Helt kort kan man forklare habitusbegrepet med summen av levd liv (Allan, 2013). Det er en idé om mentale vaner som regulerer valg og handlinger, og habitus vil som hovedregel medvirke til å reprodusere de sosiale forholdene agentene lever i, men forandring er mulig (Wilken, 2019). Bourdieu opererer også med begrepet splittet habitus, der habitusen er ute av takt med den virkeligheten man lever i, altså en habitus som er skapt i forhold til motstridende sosiale erfaringer og forventninger. En splittet habitus kan føre til selvmotsigende strategier og sosial elendighet, slik Bourdieu beskriver det om seg selv i *Utkast til en selvanalyse* (2004/2007, side 108-112).

Begrepet *doxa* refererer til alt som tas for gitt i et samfunn eller et felt, det innlysende, det uuttalte, det som ikke trengs å diskuteres. Doxa er både styrende for posisjonene agentene har, meningen de kan gi uttrykk for, og beslutningene de kan treffe. Det er det som ikke uttrykkes språklig, men som likevel gjør agentenes valg og handlinger meningsfulle. Analytisk betyr det at man også må interessere seg for det som ikke blir sagt (Wilkens, 2019, side 55-56).

2.6.2 Kapitalformer

Bourdieu sier at mennesker har fire forskjellige typer kapital: Økonomisk, sosial, symbolsk og kulturell. Som Marx, så ser Bourdieu den *økonomiske kapitalen* som grunnleggende, men mener at den er viktigst sett i forhold til hvordan den påvirker de andre kapitalene. *Sosial kapital* er det sosiale nettverket man besitter, altså mennesker man kjenner og hvor i samfunnet de hører til.

Kulturell kapital er kanskje den viktigste hos Bourdieu og han viser til tre former av den: Kroppslig form som en del av habitus og viser seg blant annet som «smak» og språkbruk, objektivert form som for eksempel er malerier og litteratur (du trenger ikke eie det, men du kan skille det ene fra det andre, Manet fra Monet), og institusjonalisert form, for eksempel vitnemål eller akademiske titler (Wilken, 2019, side 57-62).

Symbolsk kapital er evnen til å bruke symboler for å solidere fysiske og sosiale realiteter. Bourdieu erkjenner at alle menneskelige relasjoner er symbolsk skapt, og at ikke alle har den

samme symbolske kapitalen (Allan, 2013, side 180). Han sier videre at objektive kategorier og strukturer, som kjønn og klasse, blir produsert gjennom symbolsk kapital. Høy symbolsk kapital gir dermed makt til å konstruere virkeligheten (ibid). Sagt på en annen måte, så kan symbolsk kapital sies å være en egenskap som er slik at andre er i stand til å gjenkjenne den og anerkjenne den på en måte som gir den verdi. Uten anerkjennelsen, ingen symbolsk makt.

2.6.3 Det sosiale rom og felt

Samfunnet består av sosiale rom, som er en hierarkisk struktur av objektive sosiale posisjoner, hvor posisjonene er basert på volumet og komposisjonen av **alle** kapitaltypene agentene innehar. Det er ideen om forskjeller, om avstander, som ligger til grunn for selve begrepet om sosialt rom (Bourdieu, 1979/1995). Det sosiale rom kan også ses på som et felt av sosiale klasser hvor forskjellige livsstilgrupper kjemper om status og dermed makt og innflytelse, der noen sosiale kollektivs klassifikasjoner har større gjennomslagskraft enn andres (Wilken, 2019).

Det sosiale rommet er delt opp i en rekke *felt* som er et system av posisjoner som er relatert til hverandre, og som får betydning gjennom deres relasjon til andre posisjoner i feltet. Innenfor disse feltene er det forholdet mellom de forskjellige posisjonene som er viktig – ikke menneskene, gruppene, eller interaksjonen mellom dem. Feltene er direkte beslektet med kapitalene, men innen hvert felt kan kapitalene vektes ulikt. Den ulike vektleggingen definerer feltet, og feltet gir gyldighet og funksjon til kapitalene (Allan, 2013). Innenfor feltene foregår en maktkamp om posisjoner og hvordan feltet skal defineres. At kapitalene i feltene vektes forskjellig gjør at agentene kan ha forskjellig posisjon i forskjellige felt.

Det er viktig å understreke at det sosiale rom og sosiale felt er teoretiske modeller, en slags grunnstruktur som gjør det mulig å kartlegge det empiriske grunnlaget for sosiale posisjoner og på bakgrunn av det analysere hvordan sosiale kollektiver klassifiseres og status distribueres (Wilken, 2019). Også klasser er teoretiske, men ikke fiktive, og for Bourdieu er en teoretisk klasse en gruppering av mennesker som har flest mulig faktorer til felles og derfor samme posisjon i det sosiale rom (Bourdieu, 1979/1995). At mennesker har forskjellig smak og livsstil, og hvilke feltkamper de deltar i, er ikke tilfeldig, men henger sammen med deres posisjon i det sosiale rom (ibid).

2.6.4 Symbolsk makt og symbolsk vold

Bourdieu definerer symbolsk makt som «makten til å konstruere virkeligheten» og «makten til å få folk til å se og forstå verden på en spesiell måte» (sitert i Wilken, 2019, side 90). Dette er en usynlig form for makt fordi virkelighetsforståelsen som følge av symbolsk makt blir en

del av habitus og er en del av samfunnets doxa. Symbolsk makt utøves gjennom symbolsk vold, som også er usynlig. Symbolsk vold utøves gjennom navngiving og klassifikasjoner. Har man makten til å navngi og klassifisere, har man også makten til å få sosiale kollektiver og sosiale grenser til å eksistere (ibid, side 91). Bourdieu (1979/1995, side 237-238) skriver at: «*Stridens eple i kampene om den sosiale verdens mening er makten over klassifikasjonsskjemaene og det klassifikasjonssystemet som ligger bak forestillingen om ulike grupper – og dermed også bak mobiliseringen eller demobiliseringen av dem.*»

Språk spiller en særlig viktig rolle i Bourdieus analyser av sosial reproduksjon og symbolsk vold, og i hans tidlige arbeider er kulturell kapital først og fremst et spørsmål om språklig kapital. For Bourdieu er språk ikke kun formidling, men et medium i en maktrelasjon. Språket er både et middel til å forstå verden med, og et medium for å kommunisere en verdensforståelse. Den symbolske makten språket har, er at det medvirker til de dominerende klassers verdensbilde fordi det er deres språk som klassifiserer, definerer og omskriver, og med dette formidles en bestemt forståelse av virkeligheten (Wilken, 2019, side 108-111).

2.7 Avslutning

I dette kapitlet har jeg redegjort for de perspektivene som ligger til grunn for analyser og drøftinger av mine data. Først redegjorde jeg for perspektivet symbolsk interaksjonisme knyttet til Blumers (1969) teorimodell av retningen. Deretter rettet jeg blikket mot Mead (1934) og hans teori om selvets utvikling, før jeg gikk videre til Goffmans (1963) begrep om stigma, situasjonell identitet og inntryksstyring (1959/1992). Til sist har jeg redegjort for Bourdieus *teori om praksis*.

3.0 Forskningsdesign og metode

3.1 Innledning

I dette kapitlet skal jeg redegjøre for undersøkelsens valg av forskningsdesign og metode for å belyse problemstillingen min: ***Hvilke faktorer kan påvirke opplevelsen av å høre til et større samisk fellesskap/den samiske nasjonen og hvordan påvirker dette sjøsamisk identitet?***

Jeg vil beskrive hele prosessen og de valg som ble gjort underveis fordi mine valg og metoder påvirker hvilke konklusjoner man kan trekke fra dataene. Kunnskapen er skapt i konkrete relasjoner med informantene, og jeg vil være så gjennomsiktig som mulig i hvordan dataene har framkommet.

Jeg vil starte med å si noe om forskningsdesign og valg av metode og hvorfor den er egnet for å belyse problemstillingen. Deretter vil jeg komme inn på egen forforståelse. Videre vil jeg beskrive fremgangsmåten ved datainnsamling, behandling av data og dataanalysen.

Undersøkelsens kvalitet vil bli drøftet, før jeg til sist drøfter de etiske betraktningene og anonymisering.

3.2 Forskningsdesign

Jeg fulgte Blaikies og Priests (2019) «oppskrift» for design. De identifiserer fem nøkkelementer i forskningsdesignet, alle med en rekke spørsmål som må avklares, og som definerer forskningsdesignet: Forskningsspørsmål, forskningsformål, forskningsstrategi, forskningsparadigme og forskningsmetode. Å ha gått gjennom disse, og skrevet ned hva som passet for mitt prosjekt, hjalp meg med å holde fokus. Forskningsspørsmålene og forskningsformålet ble beskrevet i kapittel 1.

Jeg har valgt en induktiv strategi. Der starter man med datainnsamlingen og generaliserer ut fra dette. Ofte er formålet å beskrive sosiale karakteristiske trekk eller regulariteter. Jeg vil også hevde at det er en abduktiv strategi i oppgaven, da jeg både tar utgangspunkt i teorien og empirien for fenomenet jeg vil undersøke (Tjora, 2017, side 33). Jeg kommer tilbake til den abduktive prosessen senere.

Samfunnsforskere jobber vanligvis i et sett av ontologiske (hvordan vi oppfatter virkeligheten) og epistemologiske (måten vi forsker på virkeligheten) forutsetninger, enten de er implisitte eller eksplisitte. Forskningen foregår vanligvis ikke i et vakuum og man jobber med et bakteppe av teoretiske og metodiske ideer. Disse tradisjonene blir ofte referert til som paradigmer. Det finnes mange paradigmer, både klassiske og nye, og Blaikie og Priest (2019) har samlet disse i tre forskningsparadigmer, hvor de tar med både ontologi, epistemologi og den dominerende forskningsmetoden. Det forskningsparadigmet denne undersøkelsen faller under er det fortolkende paradigmet (Ibid side 288-290). I dette paradigmet tar den ontologiske antagelsen form av idealist hvor den sosiale virkeligheten består av felles fortolkninger de sosiale aktørene produserer og reproduserer i dagliglivet. Ontologien i dette perspektivet avviker på i hvilken utstrekning en uavhengig ytre verden blir anerkjent og hvordan den eventuelt begrenser eller legger til rette for individuelle og sosiale aktiviteter (Blaikie og Priest, 2019, side 102-103). Dette passer min undersøkelse, hvor nettopp informantenes egne erfaringer er det viktige. Det passer videre med mine to hovedperspektiver for analysen, symbolsk interaksjonisme og Bourdieus teori om praksis, da

spørsmålet om det finnes objektive strukturer, eller hvor mange frie valg aktørene egentlig har, blir underordnet.

De epistemologiske antagelsene i det fortolkende forskningsparadigmet er utledet fra konstruktivismen og bygger på at tilgangen til sosiale verdener må komme gjennom språket til deltagerne og at den sosiale virkeligheten må oppdages innenfra heller enn filtrert, eller forvrent gjennom konsepter og teori. Sosialvitenskaplig kunnskap er et produkt av forskerens mediering mellom hverdagspråk og det vitenskapelige språket, og det finnes ingen permanent og bestemt kriterium for å fastslå om kunnskap kan betraktes som sann (Blaikie og Priest, 2019, side 289). Eller som Nilssen (2012, side 25) beskriver det:

«Kvalitative forskeres ontologiske og epistemologiske ståsted er at virkeligheten er noe som (re)konstrueres i møtet mellom forskeren og de som deltar i studien. Virkeligheten er ikke noe som kan finnes og beskrives uavhengig av den samhandlingen som skjer».

Tilnærmingen til feltet er oftest abduktiv, men kan også være induktiv da man forsker nedenfra og opp - fra fenomen til teori. Jeg har ellers fulgt beskrivelsen av den abduktive prosessen slik Blaikie og Priest (2019) beskriver den: *Sensitizing* som refererer til å sette seg inn i metodologi og litteratur som relaterer til forskningens kontekst og spørsmål og som hjelper forskeren med hva man bør være obs på, og aspekter man kan undersøke. *Questioning* som er å identifisere aspekter som trenger en nærmere inspeksjon. *Exploring* som vil si å lokke fram rike beskrivelser hos deltakerne. I min studie gikk det ut på å stille helt åpne spørsmål i intervjuene. *Analysing* som er analysen og prosessen ved å gå fra dagligspråk til mer kompakte bekrivelser, slik jeg beskriver senere. *Theorizing* er rett og slett teoretisering, hos meg for å få en forståelse av hva som utgjør en sjøsamisk identitet og hva som kan forsterke eller svekke den, og til sist *checking*, som er å sjekke med deltakerne i hvilken grad de er enige i det forskeren har skrevet fram. Som både Blakie og Priest (2019) og for eksempel Nilssen (2012) understreker flere ganger, så er ikke dette en lineær prosess, men en prosess hvor delene opptrer flere ganger, og i forskjellige rekkefølge og/eller samtidig. For eksempel er det ikke mulig å ikke starte en forsiktig analyse allerede ved første intervju.

For å se helheten, må man også se delene, og som analysestrategi var derfor hermeneutikken velegnet. Når jeg også forsker i en fortolkende tradisjon, så er hermeneutikken uunngåelig. Nilssen sier den vil være en komponent i all samfunnsforskning da samfunnsforskere alltid er på jakt etter mening og må tolke det de ser/leser/hører (2012, side 71). Blaikie og Priest (2019) skiller mellom klassisk og moderne hermeneutikk. Til den siste knyttes spesielt Gadamer som mener at en fortolkning aldri kan være sann, fordi forskjellige tolkere til

forskjellige tider produserer forskjellige forståelser (ibid, side 110). Gadamer blir også knyttet til begrepet «den hermeneutiske sirkel» som nettopp sier at vi må forstå delene ut fra helheten, og helheten ut fra delene. Delene skal harmonere med helheten (Nilssen 2012 side 73).

3.3 Kvalitativ metode

Med bakgrunn i problemstillingen og forskningsspørsmålene ble kvalitativ metode valgt. Jeg ønsket å si noe om sjøsamers egne opplevelser og erfaringer i deres subjektive forestillingsverden, og jeg ville også ha muligheten til å gå i dybden. Jeg ville dessuten vite noe om hvilken relasjon informantene hadde til Sametinget og andre, uspesifiserte, samiske institusjoner/organisasjoner. Disse spørsmålene ønsket jeg å få utdypet mer enn de ferdige svaralternativene man finner i kvantitative undersøkelser. Jeg ønsket altså å vite noe om *hvorfor* man for eksempel hadde valgt å ikke stemme ved forrige valg.

I utgangspunktet ønsket jeg å både drive noe observasjon og å foreta 8-10 dybdeintervjuer. Tjora (2017) skriver at pragmatiske hensyn vil spille inn i all forskning og at metoder og analyser ikke kun styres av faglige hensyn, men også i noen grad av praktiske forhold. Observasjonen var tenkt som deltakelse på arrangementer i regi av Kolvik og omegn bygdela som pleier å ha alt fra slåttedager til jule- og påskearrangementer og quiz, 6.februar arrangementer (samisk nasjonaldag) og språkkafeer. Jeg anså dette som et viktig bidrag til å observere hvordan sjøsamere «gjør sin samiskhet» i det offentlige rom. Covid-19 satt en effektiv stopper for det, men det lot seg gjøre å gjennomføre intervjuene. Det tok tid å gjennomføre dem på grunn av koronasituasjonen. Noen av avtalene med informantene ble forskjøvet og flyttet flere ganger, enten fordi informantene eller jeg hadde symptomer som kunne være forenlig med covid.

Dybdeintervju er spesielt fordelaktig hvis man vil utforske nyanser i opplevelser og erfaringer (Tjora, 2017, side 114). De er altså subjektive og knyttet til informantens forestillingsverden. Man er ute etter å forstå hvordan informantene skaper mening på bakgrunn av sine opplevelser og erfaringer, og intervjuene handler ikke dermed bare om informantene, men kan brukes for å forstå større sammenhenger (ibid, side 115). Jeg valgte også å gjøre intervjuene semistrukturerte, hvor man verken har et lukket spørreskjema/intervjuguide eller en helt åpen samtale. Jeg lagde derfor en intervjuguide som omfattet de viktigste temaene og spørsmålene som var relevant for studien.

Jeg har også brukt internett flittig fra jeg bestemte meg for tema. Jeg har fulgt med på hva som dukker opp av samiske saker, altså saker som er interessante eller viktige for det samiske

samfunnet, i Finnmarks største avis, Finnmark Dagblad, og ikke minst hvordan kommentarfeltene utvikler seg der. Jeg har lest debatter og kronikker tilknyttet sjøsamiske saker, og spesielt det som kommer fra mennesker og politiske partier tilknyttet Sametinget, og fra grupperingen EDL (organisasjonen etnisk og demokratisk likeverd) som avviser at samer er landets urfolk, og går langt i å avvise at sjøsamere i det hele tatt finnes. Dette har gitt meg mange tanker og ideer underveis og som jeg har notert ned i en skrivebok spesielt for dette. Det har vært tanker rundt spørsmål til intervjuguiden, om jeg burde ha endret problemstillingen noe, om hetsen som framkommer i kommentarfelt påvirker sjøsamere i Porsanger, og om medias rolle for en trygg sjøsamisk identitet. Dette har likevel ikke blitt gjort grundig og systematisk nok til at det kan kalles noe slags dokumentstudie. Det har mer vært «food for thought» og utgangspunkt for diskusjoner med meg selv.

3.4 Forforståelse

Under denne overskriften vil jeg si noe om min egen forforståelse, da det er redelig av forskeren å skissere hvordan man selv oppfatter betydningen av forforståelsen (Tjora, 2017, side 35), og i all empirisk forskning må tolking av data følges av en form for refleksjon over hvordan tolkingen framkommer (ibid, side 250).

En del av min forforståelse er at jeg selv har sjøsamisk bakgrunn. Jeg har vokst opp i Porsanger og gått i den samme grunnskolen som de fleste av informantene. Min egen sosiale bakgrunn, og at jeg er så nær det jeg forsker på, har selvsagt hatt noe å si for hvilke spørsmål jeg la inn i intervjuguiden, og for hvordan jeg og informantene tolker hverandre.

Det kan påvirke, men løsningen på dette er å forholde seg refleksivt til det. En må være refleksiv under hele forskningsprosessen slik at man er oppmerksom på hva egen subjektivitet kan gjøre en i stand til å se, og hva den kan hindre en i å se (Nilssen, 2012, side 140).

Man kan diskutere, og har diskutert hva som er ideelt. En forsker med en viss distanse til temaet, eller en som er veldig nær? Enkelte forskere har argumentert for at forskere *bør* være medlem av den gruppen de studerer for å besitte den subjektive kunnskapen som er nødvendig for å virkelig forstå informantenes livsverden og erfaringer (Silverman, 2016, side 59).

Jeg er i utgangspunktet forholdsvis nær mine informanter, jeg tilhører den samme gruppen. Jeg har under hele prosessen vært bevisst på dette, og har satt spørsmålsteget ved alt fra spørsmålsstillingen min, til svarene jeg får. Har jeg hele tiden forskerblikket på og har jeg en nødvendig distanse til materialet? Nilssen (2012, side 139) skriver at: «*Forskerens verdi som forskningsinstrument er avhengig av at forskeren er konstant selvbevisst på sin rolle, sine*

interaksjoner, sitt teoretiske ståsted og sitt empiriske materiale». Jeg har oppriktig og iherdig forsøkt å være så refleksiv som jeg kan, og også blant annet kodet materialet på flere måter for å se om det ga andre innsikter.

I Porsanger finner man flest sjøsamere på vestsiden av fjorden hvor det er under 300 innbyggere, noe som betyr at jeg til en viss grad kjenner til alle informantene mine. Tre av dem kjenner jeg forholdsvis godt, men vi er ikke omgangsvener, og vi har aldri diskutert sjøsamisk identitet på noe nivå.

Også her gjelder det å være refleksiv og ikke anta at jeg vet nok om informantene, eller at vi nødvendigvis legger det samme i begrepene, før det faktisk har blitt uttrykt. Man må være forberedt på at dataene har noe å fortelle oss, som ikke nødvendigvis stemmer med forforståelsen vår (Nilssen, 2012, side 69).

Det er noen fordeler ved å være nært det en forsker på. Det første har allerede blitt nevnt, nemlig at jeg har tilgang til den tause kunnskapen – den virkeligheten vi som gruppe tar for gitt. Videre har jeg kunnskaper både om sjargong, fysiske steder og språk. Jeg vet hva luhkka (plagg) og sisti (liten skinnveske) er, at rivgu betyr norsk kvinne, men at det samtidig ligger en innebygd nedvurdering i ordet, og jeg forstår hva symbolverdien i setningen *Nei, de gikk nu der i de dazaklærne sine* er. Men for å være refleksiv, og ikke gå ut fra at vi mener det samme med alt, har jeg ofte bedt informantene utdype.

Det er i tillegg enklere for informantene å identifisere seg med meg, og dermed blir relasjonen også enklere. Ja, jeg skal forske på dette, men jeg er samtidig bare Randi – en av dem. Det er enklere å etablere tillit da. Jeg er ikke en som skal forske på *dem*, jeg er sjøsamisk hybrid som skal forske på *oss*. Jeg er en av dem jeg forsker på.

Både Nilssen (2012, side 25) og Tjora (2017, side 116) fremhever at relasjonen mellom forsker og informant er av stor betydning. Nilssen er spesielt opptatt av at kunnskapen blir til i interaksjonen mellom forsker og informant, og Tjora belyser hvordan kvaliteten kan forringes dersom informantene ikke har tillit til forskeren.

Ifølge det teoretiske perspektivet symbolsk interaksjonisme må man studere fenomenene innenfra. Det finnes ingen annen virkelighet enn den aktørene selv opplever som virkelig. Med meg inn i forskningen, i form av tanker og ideer og måter og se verden på, har jeg både symbolsk interaksjonisme, fenomenologi, sosial konstruktivisme, spesielt slik Berger og Luckmann framlegger det (2000), Goffmans dramaturgiske metaforer, og Bourdieus

konstruktivistiske strukturalisme. Dette er teorier og teoretikere jeg har et spesielt forhold til gjennom å ha lest dem gjennom mange år, og de påvirker meg enten jeg er meg det bevisst eller ikke. Dermed påvirker det hvilke problemer og muligheter jeg ser, hvordan jeg utformer spørsmålene mine, hvordan jeg tolker og forholder meg til informantene og meg selv, og min «intuitive» tolkning av materialet, altså det første jeg tenker, allerede før jeg har transkribert intervjuene.

3.5 Datainnsamling

3.5.1 Utvalg og informanter

Det er viktig at informantene kan gi informasjon om det man undersøker og derfor bestemte jeg meg for et kriterieutvalg, altså et utvalg der deltakerne må oppfylle visse kriterier. Målet er å optimalisere deltakernes bidrag til å kunne svare på problemstillingen (Tjora, 2017, side 41).

Fordi temaet mitt er sjøsamisk identitet, så var et naturlig kriterium at informantene måtte ha sjøsamisk bakgrunn. Dette definerte jeg etter sametingets definisjon for å kunne melde seg inn i sametingets valgmannstall, altså at de måtte ha minst en samisktalende oldeforelder, besteforelder eller forelder. Jeg tok derimot ikke med sametingets krav om at de også måtte definere seg selv som samisk. Dette fordi jeg fant det like interessant hvorfor informantene ikke hadde en samisk identitet, som hvorfor de hadde det.

Jeg satt også som vilkår at de måtte bo i Porsanger. Dette var litt av pragmatiske årsaker da det ville gjøre det enklere å avtale og å gjennomføre intervjuene, men også fordi Porsanger er nært det som Aubert (1978, side 28) kalte de indre samiske områdene (Karasjok og Kautokeino). Aubert viser også til at da han gjorde sine undersøkelser, så var fornorskningen i Porsanger kommet lengre enn i både de indre samiske områdene og i de andre ytre samiske områdene (Porsanger, Tana og Nesseby) (ibid, side 39). I tillegg var det interessant om Porsangersjøsamene så seg selv på samme måte som sjøsamene/markasamene i Dankertsens (2014) doktoravhandling.

Bosted og sjøsamisk opprinnelse var dermed krav til informantene.

Jeg bestemte at jeg ville ha både menn og kvinner med. Dette fordi jeg ville se om de vektla forskjellige ting i hvordan de «gjorde sin samiskhet» og om det ellers var forskjell på kjønnene i hva de anså kunne påvirke egen identitet. Kjønn er grunnleggende som identitet uansett hvilke sosiale situasjoner vi befinner oss i, selv om vi kan være ubevisst dette (Levin og Trost, 2005, side 152-153).

Til sist bestemte jeg også at jeg ville ha med mennesker i alderskategoriene 18-29, 30-39, 40-49, 50-59 og 60+. Jeg hadde en antagelse om at de under 40, grovt sett, hadde andre historier enn de andre, da de har kunnet velge å ha samisk på skolen og har vokst opp i en tid hvor det å være same ikke er et stigma. Jeg antok også at de over 60 kunne se litt annerledes på ting, da de vokste opp med fornorskningen. På papiret hadde staten avsluttet fornorskingsprosjektet innen disse begynte på skolen, men i praksis bodde de på internat i skoleuken, og fikk skjenn og meldinger med hjem om de snakket samisk seg imellom på internatet eller i skoletiden.

Jeg ville intervjuer ti informanter, en kvinne og en mann i hver aldersgruppe. Da jeg hadde intervjuet alle så jeg imidlertid at de to over 60 skilte seg mye ut fra de andre, både i form av hva de syntes var viktig, hvilke historier de fortalte, og i synet på samisk språk, derfor intervjuet jeg en til fra denne gruppen for å sjekke det nærmere. Jeg valgte da bevisst en som ikke kunne samisk godt selv (begge de tidligere intervjuede hadde samisk som morsmål), men dette ekstra intervjuet bidro ikke med noe nytt. Jeg endte altså med 11 informanter, seks kvinner og fem menn.

3.5.2 Rekruttering

Denne delen av undersøkelsen var veldig enkel, når jeg endelig fikk godkjenningen fra NSD. De hadde en anmerkning til nettopp rekrutteringen. I søknaden hadde jeg skrevet at jeg ville rekruttere informanter via Facebooks tre «oppslagstavler» i kommunen, og NSD anmerket at messenger ikke ble ansett å være en datasikker trygg plattform. Jeg kunne altså bruke oppslagstavlene til å rekruttere, men måtte opplyse om at messenger ikke var en trygg plattform, og anmodet deltagerne om å ta kontakt på telefon eller e-mail (vedlegg 1: Informasjonsteksten for rekrutteringen)

Mange meldte sin interesse ganske raskt. Jeg kontaktet dem etter hvert som de meldte seg, og når jeg for eksempel hadde en av hvert kjønn i trettiårene, så sa jeg ikke ja til flere, men kontaktet dem og sa at jeg i utgangspunktet hadde nok informanter innen deres kjønn og/eller alder, og ba om å få komme tilbake til dem hvis noen trakk seg, eller intervjuet av andre årsaker ikke kunne gjennomføres. Aldersgruppen som viste seg å være noe vanskelig å få tak i, var 18-30 år. Senere har jeg reflektert over at jeg nok burde presisert bedre i informasjonsskrivet jeg postet på de elektroniske oppslagstavlene at jeg var ute etter folks egne opplevelser og tanker og ikke et fasitsvar. Dette fordi de yngre kanskje følte at de ikke hadde noe å bidra med i slike store spørsmål som identitet er. Jeg burde videre skrevet der at eventuelle studenter kunne intervjues i juleferien. Uansett så endte jeg med å selv kontakte en

i 20-årene jeg kjente til, mens den andre ble foreslått av en annen informant og takket ja via denne.

3.5.3 Intervjuguide og testintervjuer

Da jeg bestemte meg for temaet hadde jeg ikke tenkt over hvordan internett på forskjellige måter kan påvirke identiteten. Jeg hadde tenkt på aviser og debatter, men ikke på kommentarfeltene. Etter et testintervju påpekte imidlertid informanten at den digitale hverdagen burde komme med i intervjuguiden.

Jeg benyttet forskningsspørsmålene og problemstillingene aktivt når jeg utformet spørsmålene, og la vekt på å bruke dagligspråk. Jeg markerte også ord som kunne kreve en definisjon. I den opprinnelige guiden hadde jeg kun brukt uttrykket «den samiske nasjonen», og det uttrykket var også opprinnelig benyttet alene i problemstillingen. I testintervjuene kom det imidlertid fram at man kunne reagere på ordet nasjon, selv om det av meg ble forklart som ett folk med en felleskulturell og historisk bakgrunn og ikke nødvendigvis en nasjonalstat. Jeg la derfor inn «et større samisk fellesskap» i problemstillingen og intervjuguiden.

Jeg valgte altså semistrukturert dybdeintervju som form. Semistrukturert ble valgt fordi jeg ville at intervjuene skulle få et preg av en vanlig samtale og ikke en utspørring/et forhør. Jeg hadde et sett av spørsmål som en påminnelse til meg selv, men under oppvarmingen for eksempel, så spurte jeg ikke om en og en ting, men startet med: Kan du fortelle litt om deg selv?», og så fulgte jeg bare med på om de sa noe om alle de underspørsmålene jeg egentlig hadde i forhold til personalia/bakgrunn. Det samme gjorde jeg med språk og i refleksjonsdelen av spørsmålene, og spurte om hvilket forhold de hadde til samisk språk, i stedet for flere spørsmål av typen «Snakker du samisk?», «Forstår du samisk?» og så videre. Widerberg (2010) skriver da også at det er en misforståelse at intervjuguiden må følges slavisk for at man skulle kunne generalisere, og at å gjøre det kan føre til det motsatte av det vi ønsker å oppnå, nemlig at vi ikke får fram hva med temaet som er viktig for de ulike informantene.

Jeg brukte Tjoras (2017) tips for utforming av spørsmål i dybdeintervjuer, hvor man skaper en avslappet stemning ved å snakke litt rundt grøten med ufarlige spørsmål først, for så å gå over til de mer eksplorative refleksjonsspørsmålene. Jeg avsluttet alle intervjuene ved å spørre om informanten hadde noe mer på hjertet i forhold til temaet.

Noen av spørsmålene mine, enten de var en del av intervjuguiden eller var oppfølgingsspørsmål til noe informanten selv kom inn på, ble sett på som naive av

informantene. Flere av de sa for eksempel: «*Men det vet jo du også sjøl*» i samtalene, og viser da til den felles tause kunnskapen vi har. De naive spørsmålene var for meg en del av å beholde refleksiviteten og ikke ta noe for gitt.

Jeg gjennomførte testintervju med tre personer og gjorde da de forandringene som jeg beskrev over. Det ga meg også muligheten til å sjekke at opptakeren fungerte som den skulle og at lyd kvaliteten var god, finne ut om spørsmålene mine var enkle å forstå og at de dekket det jeg ville dekke, og for å få intervjuet/spørsmålene litt under huden slik at jeg var fokusert på informantene og ikke på spørsmålene i intervjusituasjonen. «*Etter 2-3 intervjuer er det vanlig at intervjuere får intervjuguiden såpass under huden at de er i stand til å frigjøre seg fra den i betydelig grad*» (Tjora, 2017, side 158). Jeg ville altså oppnå denne effekten før jeg intervjuet de reelle informantene. Dette gjorde også at jeg ikke trengte å notere så mange spesifikke hint i guiden (vedlegg 2: Intervjuguide).

3.5.4 Gjennomføring og transkribering

Tjora skriver at det er vanlig å gjennomføre dybdeintervjuene på steder der informanten kan føle seg trygg da det legger til rette for en avslappet stemning (Tjora, 2017, side 121). Jeg lot det være opp til informantene selv hvor vi skulle treffes, og jeg intervjuet åtte av dem i deres eget hjem, mens tre ble intervjuet hjemme hos meg. Det var ingen forstyrrelser i form av andre mennesker under noen av intervjuene. Fordelen ved å gjennomføre intervjuene hjemme hos informantene var at jeg fikk sett hvordan de hadde det hjemme hos seg da flere hadde samiske artefakter fremme. Det ga meg muligheten til å spørre dem om betydningen av disse.

Jeg startet hos alle med å fortelle om oppgaven og bakgrunnen for den for å få informantene inn i sporet på hva vi skulle snakke om. Jeg minnet dem også på at opptakene ville bli slettet straks de var transkribert, og at de kunne la være å svare på spørsmål hvis de ville. Vi gikk så gjennom samtykkeskjemaet og jeg fikk underskrift på denne. Det ble også litt småprat om andre ting, og jeg følte at vi hadde en god stemning og tone da jeg ba om tillatelse til å sette på opptakeren. Å ha gode kommunikative ferdigheter og å kunne skape en avslappet atmosfære nevnes hos Nilssen som viktige forskeregenskaper i intervjusituasjoner (Nilssen, 2012, side 29-30), og det tror jeg man oppnår med litt småprat.

Spørsmålene mine i intervjuguiden ble mer en påminnelse til meg selv enn det ble en snorrett rekke spørsmål, akkurat slik jeg hadde tenkt det da jeg øvde på dem. Når for eksempel informantene selv kom inn på et annet tema enn det vi snakket om akkurat da, lot jeg dem fortsette med det, eller stilte spørsmål om akkurat det i stedet for det egentlig neste spørsmålet

i rekken. Her hjalp det veldig mye å ha foretatt pre-testingen – jeg visste hva jeg ville spørre om uten å skjele bort på arket.

Jeg brukte en digital lydopptaker, og ingen av informantene så ut til å la seg forstyrre av den.

Jeg hadde egentlig tenkt at jeg også skulle notere ned ting som kroppsspråk mens vi snakket, men så i testintervjuene at dette virket forstyrrende. Testpersonene sa at det føltes litt som å være på muntlig eksamen, og jeg slo det derfor fra meg. I stedet noterte jeg ned, straks intervjuet var ferdig, det jeg hadde observert under intervjuet. Nilssen (2012, side 46) kaller dette feltnotater, og at de er viktige for både refleksjon og analysen.

Jeg transkriberte alle intervjuene. Opptakene var mellom 45 og 90 minutter lange.

Transkriberingene ble mellom 22 og 40 sider. Jeg transkriberte så raskt som mulig etter intervjuene. Dette for å ha alt friskt i minnet. Jeg skrev inn kroppsspråk, pauser, tonefall, ironi og alt jeg kom på, uten å egentlig vite om det ville bli viktig eller ikke. Tjora skriver at *«det viktigste tapet fra selve intervjuet til transkripsjonen er dog tapet av visuelle ledetråder («visual cues») og informasjon om stemningen i løpet av intervjuet»* (Tjora, 2017, side 175), dette unngikk jeg til en viss grad ved å ha fulgt nøye med og notere ned etter intervjuet, være ganske uavhengig av intervjuguiden, transkribere med en gang, og å skrive inn visuelle ledetråder i transkriberingen.

Både Nilssen (2017, side 50) og Tjora (2017, side 173) skriver at man kan sammenfatte enkelte deler av intervjuet i transkriberingen hvis man for eksempel har havnet på siden av temaet. Jeg sammenfattet kun personalia, da jeg ikke visste hva som kunne få betydning for analysen senere. Noe som syntes uviktig for temaet der og da, kunne vise seg å være viktig likevel.

Før jeg transkriberte hadde jeg lyttet gjennom opptaket to ganger, og under transkriberingene noterte jeg også ned i tekstbokser alle tanker jeg fikk. Nilssen (2012, side 47) sier at transkriberingen er en viktig del av analyseprosessen da det setter i gang tanker og ideer og man blir veldig godt kjent med materialet. Etter å ha transkribert, så lyttet jeg en gang til for å sjekke at jeg hadde fått med alt og at transkriberingen var korrekt. På grunn av grundigheten jeg la ned i dette arbeidet fikk jeg et veldig godt overblikk over materialet allerede før kodingen.

3.5.5 Koding

Miles et al skriver at analysen starter allerede med kodingen da den inspirerer til dyp refleksjon (2020, side 63), og i førstesykluskodingene ser man etter gjentakende mønstre (ibid, side 64).

Siden jeg er så nært det jeg forsker på, så bestemte jeg meg for en induktiv empirinær koding for å redusere påvirkningen jeg selv trekker med meg inn i analysen (Tjora, 2017, side 197). Dette kalles hos Miles et.al. for in vivo-koding (2020, side 65) og kodene er ord eller fraser som informantene selv har brukt. Jeg er interessert i hvordan informantene selv opplever sin sjøsamiske identitet og fraser som ofte blir brukt av deltagerne er også gode ledetråder som ofte peker mot visse mønstre eller regulariteter. Tjora bemerker at det er effektivt å bruke for eksempel uvanlige utsagn som koder, da de blir gode knagger for forskerens hukommelse (2017, side 198), og jeg valgte en blanding av det, og av fraser som sa noe om tekstavsnittene, for eksempel er en kode «språk er for mye arbeid», og en annen «storfamilien». Disse hjelper meg til å huske hva informanten sa og ikke bare hva hen snakket om (ibid, side 201), og jeg endte med 86 koder når jeg ikke tok med bakgrunnsinformasjon og utelot informasjon som var mer støy enn data (Nilsson, 2012, side 84).

Jeg valgte i tillegg å kode hele materialet ved bruk av konseptkoding som er koder som referer til konsepter (hos meg for eksempel frihet) og prosesser (for eksempel å klare seg, samisk: birgejupmi). Dette hjalp meg å se det større bildet. Til sist gikk jeg gjennom materialet ved bruk av affektiv koding, nærmere bestemt følelseskoding og verdikoding (Miles et al, 2020, side 67). Denne siste kodemetoden bestemte jeg meg for etter at jeg hadde gjort in vivo-kodingen og det ble så tydelig hvor mange følelsesord informantene brukte.

Jeg gikk fram og tilbake i materialet, og i tråd med den hermeneutiske analysemetoden gikk jeg fra delene til helheten og fra helheten til delene gang på gang til jeg til sist hadde kommet fram til hvordan jeg skulle gruppere kodene. Kodegruppering gjøres induktivt og består av å samle koder som har en innbyrdes tematisk sammenheng, og å skille ut irrelevante koder (Tjora, 2017, side 207). Miles et al (2020, side 79) kaller dette andresykluskoding, eller mønsterkoding, som identifiserer det større bildet. Her vil naturlig nok også teorien komme mer i forgrunnen enn den er i førstesykluskodingen da teorien er det som forteller oss hva som er essensielt i datamaterialet (Nilssen, 2012, side 99).

Tjora (2017, side 208-210) sier at kodegruppene danner et utgangspunkt for hva vi vil utvikle som temaer i analysen, og at en tommelfingerregel tilsier 3-5 relevante kodegrupper i en

masteroppgave. Med dette, og det som materialiserte seg i førstesykluseringen, endte jeg med disse kodegruppene fordi det var slik dataene framsto tematisk etter å ha gjennomgått dem flere ganger:

- *Språk, halvspråk, og mangel på språk*, som handler om informantenes forhold til samisk språk.
- *Sametinget er ikke for oss*, som handler om hvordan informantene forholder seg til Sametinget og hvordan de ser på Sametinget i forhold til sjøsamiskhet.
- *Man får jo ikke definere seg selv*, som handler om at mange av informantene oppfatter at det ikke, i alle situasjoner, er de selv som definerer hvem de er.
- *Skvis - men måtte de ta alt?* Som handler om at alle informantene oppfatter at den norske staten legger hindringer i veien for sjøsamisk kulturutøvelse og at noen av informantene oppfatter at de er i et krysspress mellom statens reguleringer og reindriftas båndlegging av arealer i Porsanger.

Jeg kunne lagt til «og hvordan det påvirker deres sjøsamiske identitet» i hvert av punktene over da det er sjøsamisk identitet som er hovedsaken i denne oppgaven.

Disse kodegruppene danner utgangspunktet for analysekapitlene hvor jeg svarer på oppgavens problemstilling: ***Hvilke faktorer kan påvirke opplevelsen av å høre til et større samisk fellesskap/den samiske nasjonen og hvordan påvirker dette sjøsamisk identitet?***

Kapittel 4, *Sjøsamisk identitet*, er også et analysekapittel. Kapitlet er litt annerledes enn de fire tematiske kapitlene, da jeg visste allerede før kodingen at det ville bli et kapittel som beskrev og drøftet det informantene så på som viktige deler av en sjøsamisk identitet fordi problemstillingen ikke kunne besvares uten først å belyse dette.

3.6 Vurdering av forskningen kvalitet

«Ofte benyttes de tre kriteriene pålitelighet, gyldighet og generaliserbarhet som indikatorer på kvalitet» (Tjora, 2017, side 231). Pålitelighet handler om en intern logikk, eller sammenheng, gjennom hele forskningsproduktet. Gyldighet viser til at det er en logisk sammenheng mellom prosjektets utforming og funn, og de spørsmålene man vil finne svar på, mens generaliserbarhet er knyttet til forskningen relevans utover de enheter som faktisk er undersøkt (ibid).

Jeg har forsøkt å ivareta studiens gyldighet ved å beskrive alle prosessene involvert i denne oppgaven så detaljert og nøyaktig som det går an, og jeg har redegjort for alle valg jeg har tatt underveis.

Påliteligheten har jeg forsøkt å ivareta ved å beskrive og problematisere min egen forforståelse, som jeg har forholdt meg til på en refleksiv måte. Jeg har også utført «member checking», altså diskutert funnene med to av informantene. Ifølge Nilssen (2012, side 142) øker dette troverdigheten av studien. Jeg har redegjort for hvordan informantene ble plukket ut, mitt forhold til dem, og lagt inn intervjuguiden som vedlegg 2. Videre har jeg brukt en del direkte sitater, og konteksten uttalelsene framkom i, i analysen slik at deltakernes stemme når helt ut til leserne.

«En eller annen form for generalisering er et eksplisitt eller implisitt mål innenfor det meste av samfunnsforskningen» (Tjora, 2017, side 238). Generaliseringer handler om i hvilken grad funnene kan overføres til andre tilsvarende situasjoner, tider eller større utvalg.

Mitt utvalg er på 11 personer av begge kjønn, og med en aldersvariasjon fra 18 til 70. Etter de sju første intervjuene opplevde jeg ikke at det kom til noe nytt, så de fire siste intervjuene bekreftet egentlig bare hvilke temaer og historier som var viktige for informantene. Dette gjør at jeg føler meg relativt sikker på at resultatene er overførbare til hele den sjøsamiske befolkningen i Porsanger. Hvilke andre generaliseringer som kan være relevante, kommer jeg tilbake til i avslutningskapittelet.

Det at jeg nøye har beskrevet hele forskningsprosessen kan dessuten la leseren selv avgjøre hvor relevant resultatene er for andre situasjoner, slik for eksempel Miles et.al (2020, side 307) skriver om. Tjora (2017, side 238) mener derimot at den typen generalisering ikke er ønskelig.

Til sist har jeg vært så transparent som jeg kan være uten at det går på bekostning av informantenes anonymitet.

3.7 Etske betraktninger og anonymisering

Den nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH, 2016) viser til ulike etiske hensyn forskere må reflektere over, blant annet konfidensialitet, frivillig samtykke og anonymitet. Mitt prosjekt er meldt inn til NSD, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, og jeg har fulgt deres etiske retningslinjer for innsamling, oppbevaring og anonymisering (vedlegg 3, tillatelse fra NSD).

Ni av de elleve deltagerne hadde lest informasjonsskrivet hvor jeg søkte etter informanter og som ble lagt på de elektroniske oppslagstavlene. Jeg gjentok likevel for alle hva som var tema og problemstilling. Jeg opplyste dem også om hvilke følger det kunne ha å delta. Deretter gikk vi gjennom samtykkeskjemaet og jeg fikk underskrift på denne. Deltagerne ble videre opplyst om at de kunne trekke seg når de ville, også under intervjuet og fram til 15. februar hvor det ikke lenger ville være mulig å skille ut den enkelte fra datamaterialet, og at de ikke trengte svare på spørsmål de ikke ville svare på.

Alle mine informanter er fra Porsanger og sjansen for at de skal bli gjenkjent, uten tilstrekkelig anonymisering, er stor. Tjora (2017, side 178) skriver at selv om det både finnes lovverk som regulerer etikken, og institusjoner som forvalter lovverket, så forventes det at den enkelte forsker ivaretar hensynet til informantene. Dette skapte en del hodebry for meg, da jeg måtte anonymisere tilstrekkelig, men samtidig ikke fjerne så mye informasjon at analysen lider under det og essensen i materialet blir borte.

Fordi deltakerne kommer fra samme område (arealet er forholdsvis stort, men innbyggertallet lavt) har jeg valgt å ikke ha med noen deltakerbeskrivelse. Jeg har fjernet alle karakteristikk som kan identifisere deltakerne og veldig spesielle historier som kan gjenkjennes av andre. Jeg har ikke brukt nøyaktig alder, men viser til aldersgruppering med bokstaven I for informant foran (I 20-årene eller I 50-årene for eksempel). Av anonymiseringshensyn skriver jeg heller ikke han eller hun, men bruker det kjønnsnøytrale «hen». Kjønn hadde jeg tenkt å oppgi i de tilfellene hvor det var kjønnsforskjeller, men etter å ha gått gjennom materialet mange ganger, så synes det som at det ikke er relevante kjønnsforskjeller i denne studien. Alder og samiske språkkunnskaper er variabler hvor man i enkelte spørsmål kan se et tydelig skille mellom informantene, men altså ikke kjønn.

Som gruppe kan jeg likevel si at alle informantene unntatt to også har bodd andre steder enn i Finnmark. At alle har et forhold til samisk språk, men kun tre har det som morsmål. At en av elleve mener at uten samisk språk, så kan man ikke hevde å være samisk. At alle unntatt én har flere etniske identiteter. Og at alle tror at sjøsamene vil være borte i løpet av 100-200 år.

3.8 Avslutning

Jeg har i dette kapittelet synliggjort mine metodiske valg. Datamaterialet har blitt samlet inn ved 11 semistrukturerte dybdeintervjuer gjennom en induktiv/abduktiv strategi. Informantene har god spredning i alder og kjønn. Intervjuene har blitt transkribert av meg selv og jeg kodet datamaterialet ved hjelp av tre forskjellige kodemetoder. Etter å ha kodet og rekodet flere

ganger utkrystalliserte det seg fire tydelige temaer som danner grunnlaget for analysekapitlene.

Jeg har videre i kapittelet vurdert studiens kvalitet og beskrevet de etiske hensynene og anonymiseringen. Hensikten med dette kapittelet har vært å gjøre undersøkelsen mest mulig transparent.

4.0 Sjøsamisk identitet

4.1 Innledning

Jeg vil i dette kapittelet undersøke hva informantene så på som viktig for sin sjøsamiske identitet. Jeg vil her poengtere at alt informantene sier er deres egne opplevelser og tolkninger og ikke en objektiv virkelighet. Jeg har sitert informantene slik de formulerte seg i intervjuene. Et par av de bruker ordet «fjellfinn» om fjellsamene/reindriftsutøverne, men det er ikke vondt eller nedsettende ment. Jeg refererer til sjøsamer som både sjøsamer og samer. Til sist er det viktig å påpeke at det som kommer fram i denne oppgaven begrenser seg til et forholdsvis lite område i det Aubert (1978) kaller «ytre samisk kjerneområde». Sjøsamer andre steder, som i Kåfjord eller Tysfjord ser kanskje ikke sjøsamiskhet på samme måte.

4.2 Sentrale trekk ved sjøsamisk identitet

For å kunne besvare problemstillingen var det først viktig å få rede på hva informantene så på som aspekter ved sin sjøsamiske identitet. Alle informantene snakket først om opphav/genetikk, altså det å være etnisk same. Alle informantene mente også at å beherske samisk språk var viktig, men kun én av dem at det var det viktigste. Dette var også den eneste informanten som så på seg selv som kun samisk. En av de to informantene som ikke kunne samisk i det hele tatt, verken snakke eller forstå det, så også på språk som særdeles viktig for identiteten. Hen mente at hvis man ikke kan språket, så er man heller ikke en del av folket, slik at hens personlige identitet var norsk selv om hen genetisk sett er same. Samisk språk vil bli behandlet for seg selv i kapittel 5.

De fleste informantene nevnte duodji (håndverk) som viktig for deres sjøsamiske identitet. Flere av de var selv involvert i forskjellige typer duodji, fra søm og strikk med tradisjonelle mønstre, til å lage ting av horn og tre og veving. Flere hadde også tatt forskjellige kurs, eller knyttet seg til en læremester.

Jeg vil i resten av kapittelet presentere data der informantene peker på hvilke andre trekk de oppfattet som sentrale når de ble bedt om å beskrive hva som utgjør en sjøsamisk kultur og identitet.

4.3 Naturen

Alle nevnte nærheten til naturen, det å høste av den, og hvordan året kunne deles inn i naturlige perioder etter dette som viktige for identiteten. De nevnte for eksempel laksegarn, garnfiske i ferskvann om vinteren, rypesnarer, bærplukking, urter og andre nyttevekster, egganking og holmeturer, og jakt. I sammenheng med naturen ble ordene «å klare seg» brukt av de fleste av informantene. De så på det å klare seg (samisk: Birgejupmi), finne mat og konservere den og tenne opp et bål for eksempel, som et viktig aspekt ved en samisk identitet. Forholdet til naturen og kofter var også det eneste informantene nevnte som noe som bandt alle samer sammen uansett hvor de bor og uansett hvilket samisk språk de snakker.

«Alle, mer eller mindre, er litt avhengig av det [naturen] selv de som ikke driver med noe. Vi er avhengig av å komme oss ut i naturen og opp på fjellet og ut på sjøen og det der. Det er bare der. Det har vært der, altså. Det er, mai måned nærmer seg og man hører måsa begynne å skrike og det klør jo i fingrene. Altså, man må jo ut på sjøen. Så det tror jeg nok, naturen, det er noe alle samer har sammen» (I 40-årene).

Naturen var noe de alle også oppga å «gjøre», som noe levende i kulturen. Alle snakket om naturopplevelser, selv om enkelte brukte naturen langt mer enn andre. På spørsmål om dette var typisk sjøsamisk eller om det var noe også norske og kvenske gjorde, så sa de fleste at det sikkert var vanlig for de fleste i Porsanger med to unntak, og det var holmeturer med egganking og sjølaksefiske.

4.4 Barneoppdragelse

Flere av informantene snakket om barneoppdragelse og hvordan de selv hadde lært ting ved å ha stor frihet og oppfordringer til å prøve selv når de ba om hjelp.

«Altså det der, hva som skiller oss fra de norske da, det har jeg jo diskutert med andre i [navn på forening]. Og det er jo, holdt på å si, mangel på rutiner. Altså, vi spiste når vi var sultne. Vi sov når vi var trøtte og var ute og driftet til langt på natt. Det var ikke noe sånn... ja, sånn som jeg føler at andre kanskje hadde det på innetider og leggetider, og middagen har vi klokken fem. Ferdig snakka, og liksom veldig sånn rutinepreget.

Og så tenker jeg det her med at har vært veldig stor grad av frihet og selvstendighet og tidlig ansvar. Jeg var jo ikke veldig stor da jeg begynte å passe småsøsken, og i dag er det jo nesten litt sånn barnemishandling» (I 30-årene).

En annen beskriver det slik:

«Når det var skole så var det litt regler og sånn, med å legge seg. Men i feriene kunne vi våke

når vi ville. Vi var på fisketurer om natta, og i august når vi var mange dager på fjellet og plukka multebær og fiska, så var det ikke forskjell på natt og dag. Egentlig var det bedre om natta for da var det mer vindstille.

Jeg fikk dra på tur alene... ja, i hvert fall før jeg var 10. Med sekk og telt og fiskestang. Og jeg kunne gå langt også. Mine norske venner fikk så vidt tørke seg i rumpa sjøl.» (I 50-årene).

En tredje viser til forskjellene mellom sin barndom og de norskes barndom slik:

«Når jeg vokste litt til og fikk venner, altså norske venner, så så jeg jo forskjell på det. De hadde jo de der rigide reglene, nå er det sovetid, nå er det spisetid, og du kan ikke ha besøk når vi har middag og masse merkelige regler. Og slik og sånn og masse ritualer måtte man gjøre før man... Jeg tror, i enkelte hjem, så kom jeg aldri så mye som inn i stua engang. Helt uvant for meg. Men mest var det de der rigide sovetidene, det hadde ikke vi. Jo i skoletida, men ikke i ferietida. Og vi rak jo på tvers av.... På kryss og tvers overalt, og det hadde ikke de. Så det syntes jeg var rart.» (I 40-årene)

Som man ser av disse eksemplene så viser informantene her til hvordan måten de ble oppdratt på er *forskjellig fra* den norske. Dette aspektet ved identitet er helt grunnleggende (Eriksen, 1997). Eriksen hevder videre at: *«Alle fungerende fellesskap trekker grenser omkring seg selv; de er skapt på en slik måte at ikke alle kan delta. For at noen skal være innenfor, må noen også være utenfor»* (ibid, side 40).

Informantene oppfatter altså at det finnes særegne (sjø)samiske kulturtrekk i barneoppdragelsen og de oppdager dem ved å kontrastere dem mot de norske. Sitatene viser at deltakerne la stor vekt på frihet og selvstendighet og å klare seg selv. Disse verdiene i samisk barneoppdragelse viser også Cecilie Javo med flere (2003) til i artikkelen *Parental values and ethnic identity in indigenous Sami families*.

Imidlertid er informantene i sitatene her vokst opp på 70- og 80-tallet og jeg spurte dem om de selv oppdro sine barn i dag, eller eventuelt så den samme typen oppdragelse rundt seg hvis de var barnløse, på samme måte. Til det svarte de fleste at det nok var forskjeller. Barna i dag hadde flere rutiner, for eksempel fast leggetid, og at det skyldtes at samfunnet har endret seg til at begge foreldrene er i full jobb og trenger egentid også. De ville heller ikke utstyre barna med kniv og øks fra ung alder og foretrakk å vite hvor barna befant seg i stedet for å la de «løpe fritt». Her ser man en barneoppdragelse i endring fra da informantene selv var barn til nå, og at det deltakerne beskriver som en del av deres sjøsamiske identitet ikke overføres

fullstendig til neste generasjon. Samtidig påpekte de at sommerferiene var annerledes og at barna da mer fikk bestemme selv over leggetider:

«Men om sommeren, da sa jeg til dem [barna] at klokka henger nu der på veggen, men det er ikke den som styrer oss» (I 40-årene).

Frihet, som en slags kjerneverdi, ble også nevnt i andre sammenhenger, i forbindelse med naturen sa for eksempel I 20-årene at:

«Det er den der frihetsfølelsen når man kommer opp på vidda. Man ser liksom hele verden, men ingen andre folk. Det er det samme på sjøen og på holmen. Man føler seg fri fra alt og kan leve på ordentlig.»

I forbindelse med at en informant føler at reindriften gjør beslag på større og større del av naturen sier hen at:

«Det er rein på et par av holmene og de har vært der i mange år. Fjellfinnene sier at de har gått dit sjøl på isen, men det er ikke sant. Og holmene, ikke sant? De tåler ikke at det beites så hardt der. Så vi har liksom ikke det heller. Holmene. I skogen der vi hadde sau er det nu rein og vi får ikke bygge en liten gamle engang, for da forstyrrer vi liksom reinen. Vi har snart ikke frihet igjen til å leve.» (I 50-årene)

Her ser man en konflikt mellom ulike grupper når det kommer til utnyttelse og bruk av naturen. Dette kommer jeg nærmere tilbake til i kapittel 8.

4.5 Storfamilien

Storfamiliens/slektas betydning ble også regnet som noe særegent for samisk kultur. Det blir beskrevet som at man følte seg hjemme i alle hus (besteforeldre, tanter, onkler, søskenbarn og tremenninger), at man har støtte i en mye større forsamling mennesker enn norske familier, som gjerne ikke regner sine nærmeste ut til minst tremenninger, har, at alle kan irettesette hverandres barn, at man blir plassert av andre (også fremmede) samer i et system av slekter hvor man kjenner til hverandre gjennom hvilken slekt man tilhører, og som en trygg tilhørighet.

«Vi kunne jo gå mellom husene her som vi ville. Vi kunne spise frokost hos bestemor og middag hos tante [navn på tante]. Og vi ble nu satt i arbeid også der vi nu var, brette litt klær eller vaske kopper. Mine unger kan gjøre det samme nu. De er også hjemme hos alle. Men litt forskjell er det nok, for samfunnet nu er lagd sånn at alle er på jobb om dagen og folk har planer i helgene.» (I 50-årene).

«Det jeg også oppdaget hos de her såkalte norske barna. Familien deres var jo så liten. Det var kjernefamilien, mor, far, ett barn, tre barn, det var de. Og vi hadde masse Og etter hvert så man jo de konfirmasjonene. Hos mine norske venner var det bare de aller nærmeste, faddere og litt sånn der, mens vi hadde gjester i bøtter og spann. Jo mer samisk, jo flere gjester» (I 40-årene).

En annen sier:

«Storfamilien er der enten man er langt borte eller nært. Man kan spørre søskenbarn om hjelp til forskjellige ting som om de skulle være søsken, og man har et fellesskap og et ansvar for hverandre. Slekt forplikter. Men så kan det jo også være at det ikke er så bra bestandig, for eksempel når alle tror de har rett til å blande seg borti alt, eller når man har en tremenning som er helt idiot, så kan man bli tatt for å være som den personen og man kommer ikke helt unna den heller, for av og til er man på de samme tingene.» (I 30-årene).

Informantene mente at sterk slektstilknytning hadde mange positive sider, men her ser man at det også kan oppfattes som en ulempe i gitte situasjoner. Som sagt ovenfor så er slekt viktig i det samiske samfunnet og man plasserer hverandre etter hvilken slekt man tilhører. Bourdieu (1979/1995) beskriver hvordan mennesker alltid klassifiserer hverandre, vi blir sosialisert inn i å tenke i motsetninger og dikotomier, og hvordan tenkte egenskaper følger med klassifiseringene. Det informantene i sitatet over viser er at man som same ikke kan begrense seg til å tenke på kun kjernefamiliens rykte i samfunnet, men at det enkeltindividene gjør kan påvirke den sosiale identiteten for en hel slekt.

En annen forteller fra en barndomsopplevelse på denne måten:

«Jeg var mye hos bestemor. Hun var like viktig for meg som foreldrene mine. Jeg opplevde henne som bare snill, og hun lagde pannekaker og sagogrynsgrøt og fortalte om gamle dager. Jeg tror jeg gikk i første klasse når jeg tok med en skolevenninne med til bestemor. Etterpå tok bestemor meg til siden og sa at jeg ikke skulle være med den jenta. Hun var fra en dårlig slekt. Jeg husker at jeg tenkte mye på det etterpå, for det var så sjokkerende at hun kunne si noe sånt. For meg var bestemor en som inkluderte alle. Det må ha vært første gangen jeg skjønnte at vi var delt inn i slekter og at det knyttet seg visse egenskaper til det. Det her er jo lenge siden, men fortsatt er det mange som tenker sånn. At man kan si noe om et menneske etter hvilken slekt den er fra. Jeg hører det om min egen slekt også, at vi som er fra [navn på slekt] er arrogante.» (I 50-årene)

Storfamilien, og det å ha kontroll på både egne og andres slekt, blir sett på som viktig og vanlig. Dette viser også for eksempel Åhrén (2008) i sine studier av reindriftsfamilier, men ifølge mine data kan det se ut til at det også gjelder sjøsamene i Porsanger. Samtidig viser de siste to sitatene at denne delen av kulturen kan oppleves som for trang og kan gå på bekostning av den individuelle friheten. Eriksen (1997) beskriver samfunn som gjennomgår en moderniseringsprosess som preget av spenningen mellom frihet og trygghet og drakamp mellom familien og individet. Mine informanter beskriver nettopp en trygghet i relasjonen til storfamilien/slekta samtidig som de av og til finner den sterke gruppetilhørigheten vanskelig og begrensende

4.6 Kofta og andre identitetsmarkører

Jeg spurte deltagerne om forholdet til kofta, og om de hadde andre slike identitetsmarkører som de brukte. Alle unntatt én hadde kofte(r), men de ble kun brukt som festplagg. Alle uttrykte at kofta markerte en samisk kulturell identitet, og at man måtte være samisk, eller inngift samisk, for å kunne bruke den. Det var også viktig at man brukte den kofta som hørte til det geografiske området man er fra. Flere viste til at de følte seg fine og stolte når de gikk i kofta, og de brukte mange følelsesord når de snakket om den. Kofta viser både hvor du er fra, og at du er samisk.

To av informantene mente at den rekonstruerte Porsangerkofte³ ikke var en «ordentlig kofte». Den ene, i 60-årene, sa at hen aldri hadde sett noe sånt før og at kofta i Karasjok og i Porsanger alltid hadde vært den samme, mens den andre tenkte på Porsangerkofte som et slags festplagg for alle:

«Jeg begynner å rynke litt på nesa av den [Porsangerkofte]. Jeg begynner å forstå de, på bygda, som på en måte har vært, same hele sitt liv, vant til å bruke Karasjokkofte, og så kommer Porsangerkofte, og da er de veldig tydelig på at den skal de ikke ta i bruk. Og det handler kanskje vel så mye om at en del av de som før har identifisert seg som ikke-samer, som plutselig har blitt samer, og det er de samme personene som kanskje har vært tydelig overfor de som alltid har vært samer, om at vet du – du er ikke god nok, din slogfinn, liksom. Og nå er plutselig de også samer og skal vise det gjennom den sjøsamiske kofta. Jeg vet om søringer også, som bare kommer hit og: Åja, Porsangerbunad. Så da viser den ikke samisk

³ Porsangerkofte, også kalt sjøsamekofte, ble rekonstruert av mearrasami duodjedallo i Billefjord mellom 2003 og 2006. Det ble brukt gamle bilder og skriftlige dokumenter som grunnlag for rekonstruksjonen.

tilhørighet, men tilhørighet til Porsanger. Det blir som en Sparkjøp-festdrakt som alle kan gå i. Det er faktisk noe som provoserer meg veldig!» (I 30-årene).

Bourdieu viser i *Distinksjonen* (1979/1995) til det relasjonelle og funksjonelle ved det vi omgir oss med. Det står for noe annet enn seg selv og mister sin verdi hvis det ikke lenger oppfyller sin symbolske verdi. Her kan det se ut som at Porsangerkofta ikke oppfyller den symbolske verdien for disse to informantene. Her kan det videre synes som at Porsangerkofta har en lavere kulturell verdi enn Karasjokkofta og med det at sistnevnte gir en større kulturell kapital for de som kan bruke den.

Den siterte informanten er i sitatet innom dette med at enkelte «plutselig» har blitt samer. Når hen snakker om dette er det med irritasjon og noe forakt. Denne følelsen, av at «nysamer» kan oppfattes som opportuniste av folk som alltid har vært samer beskriver blant annet Hovland (1996). For eksempel har han i studien med et leserinnlegg fra den samiske avisen Ságat, hvor en sjøsme beklager seg over å ha mistet det samiske språket på grunn av fornorskningen, og nå føler hun at hun går glipp av jobbmuligheter i Kautokeino på grunn av dette. Hovland (ibid) har også med et svar på innlegget hvor sjøsamen blir satt på plass og fortalt at hun er norsk, og svaret blir undertegnet med «ekte same» (side 146-148). Han viser videre til enkelte uttalelser fra ungdom i Kautokeino som for eksempel: *Vi har gjort arbeidet mens de ville bli norske. Nå skal de lage seg til samer* (side 221).

Flere av informantene hadde også andre identitetsmarkører, som smykker, ullsjal, luhkka (en slags skulderkappe) og sisti (liten skinnveske). De uttrykte likevel at disse ikke ble brukt bevisst som identitetsmarkører til hverdags, men noe man brukte av praktiske årsaker, eller uten å tenke over det. Her synes mine informanter å skille seg ut fra den forskningen som er gjort i enda mer fornorskede samisk samfunn. Sivertsen (2009) og Dankertsen (2014) fant begge at samiske identitetsmarkører var viktige i seg selv, for å vise hvem man er, mens mine informanter ser på identitetsmarkørene som noe hverdagslig. Dette kan skyldes at revitaliseringen har kommet lengre i Porsanger enn i de områdene Sivertsen (2009) og Dankertsen (2014) forsket i.

En av informantene uttrykte en forsiktighet når det kom til å bruke identitetsmarkører som luhkka.

«Det man tar på seg, det er jo sånn. At det sender litt signaler, bevisst og ubevisst. Så jeg tenker at... at på en måte, har jeg litt terskel for å ta på meg luhkkaen, for det blir litt sånn at jeg er ikke helt samisk. Jeg kjenner at jeg kan ta den på, sånn og så blir det ikke... Det er mest

min følelse, men jeg vil liksom ikke prøve å være noe mer enn jeg er. Altså, det jeg har inni meg kan ingen ta fra meg, men hvis jeg begynner å ta for mye på meg, så tenker jeg at man skal jo ikke smykke seg for mye, så da vil det kanskje komme kommentarer om, ja hvor samisk er du? Jeg har hørt det rundt meg, men ikke fått det direkte selv, men det preger meg. Ikke sant, fordi du har hørt det, og kjenner på at det er en liten stemme på skulderen som sier at det er noen som er mer samisk enn meg.» (I 50-årene)

Her uttrykker informanten tvil i forhold til om hen er samisk nok for andre. Hen er samisk nok for seg selv, «*det jeg har inni meg kan ingen ta fra meg*», men vegrer seg likevel for å iføre seg samiske identitetsmarkører til hverdags. Turner (1996) beskriver med begrepet *liminality* hvordan personer kan være i en *liminal position* hvor man er midt imellom, eller verken det ene eller det andre. Informanten her synes å være i den situasjonen. I tillegg uttrykker informanten tvil rundt om hen er samisk nok til å benytte samiske klær til daglig. Dette med å være «samisk nok» kommer jeg mer tilbake til i neste kapittel.

4.7 Avslutning

I dette kapittelet har jeg sammenfattet hva deltakerne selv beskrev som sentrale trekk ved sjøsamisk identitet: Genetisk opphav, samisk språk, duodji, forholdet til naturen, barneoppdragelse, forholdet til storfamilen/slekta og kofta, blir fremhevet av informantene som deler av en sjøsamisk kultur, og dermed en del av deres sjøsamiske identitet. Hvor viktig hver del er varierer fra person til person, men det må samtidig kunne sies å være såpass stor likhet mellom dem at man kan snakke om en felles identitet som inneholder alle elementene.

5.0 Språk, halvspråk, og mangel på språk

5.1 Innledning

I dette kapittelet skal jeg analysere hvordan det å beherske, eller ikke beherske, samisk språk påvirker deltakernes samiske identitet og deres opplevelse av å være en del av det store samiske fellesskapet.

Alle informantene er enige om at samisk språk er viktig som en del av en samisk identitet. Hvor viktig de mener det er å beherske samisk varierer, og det samme gjør deres egne samiske språkkunnskaper. Noen av informantene har hatt samisk som morsmål/hjemmespråk, og en av dem har det som sitt hovedspråk i dag. Noen av informantene beskriver seg som «*funksjonelle samiskbrukere*», altså at de forstår samisk og også kan snakke det, men bruker vanligvis norsk i sin dagligtale. Et par av informantene har tatt korte samiskkurs og behersker språket litt, mens et par sier de ikke behersker noe samisk utover fraser som «*bourre beaivi*» (god dag).

5.2 Internat og fornorskning

Noen av informantene har opplevd å måtte bo på internatet i Billefjord i skoleukene. Alle forteller at elevene ikke fikk snakke samisk med hverandre, verken i skoletiden eller på internatet. Offisielt var fornorskningspolitikken avsluttet på dette tidspunktet, men i praksis var samisk språk forbudt brukt. Når jeg spør en av informantene om det kunne være fordi personalet som jobbet på internatet ikke forsto samisk og derfor ville ha praten blant barna på norsk, svarer hen:

«Husmora på internatet kunne nesten ikke norsk sjøl. Hun sa mukkel når hun mente mugg, og krønn når hun mente grønn. Likevel var hun snar til å kjefta på oss hvis vi mistet å si noe på samisk. Men kanskje hun var en av dem som hadde fortrenget at hun var same sjøl. Hele Billefjord var sånn. Foreldrene deres hadde vært samiske før krigen, men nå var alle norske [...] Jeg fikk melding med hjem fra skolen også. Den meldingsboka har jeg fortsatt, og der står det: [navn på informant] har vært frekk og snakket samisk i timen.» (I 60-årene).

En annen forteller at hen ikke kunne norsk da hen begynte på skolen:

«Norsk kunne jeg ikke. De tre første årene skjønte jeg ikke noe. Vi fikk ikke snakke samisk med hverandre heller, det måtte være helt skjult. Du kan nu tenke deg sjøl. Det er som at du skulle flytte til Finland og ingen får snakke norsk til deg, du hadde ikke skjønt mye. Men i fjerde klasse da hadde jeg begynt å skjønne, men da fikk vi engelsk. Den boka åpnet jeg aldri. Vi fikk også ny lærer da og han brydde seg ikke, han syntes bare det var artig å høre samisk. Han var en lærer som vi kunne stole på [...] Det var også folk som skjulte at de var samiske. I samme slekt kunne det være både samiske og norske. Men Billefjord var sånn da, man skulle være norsk.» (I 50-årene).

En annen av informantene betegner seg selv som halvspråklig i både samisk og norsk:

«Hjemme snakket de jo samisk, men uker boende på internat over så mange år, så begynte de å snakke norsk, og selv om jeg forsto samisk, så ble det norsk. Det samiske ble ganske passivt egentlig. Jeg tror jeg vil si at jeg er halvspråklig. Det var verken samisk eller norsk. Det har også gjort det veldig vanskelig å lære språk for jeg kunne verken samisk eller norsk. Dårlig norsk, dårlig samisk [...] Og min ahkku (bestemor), hun kunne ikke noe særlig norsk, så hun snakket samisk. Men jeg tror hun fikk beskjed av mamma om at, nei, de her ungene skal lære seg norsk. Hun ville ikke at vi skulle pines og plages sånn som hun hadde blitt.» (I 60-årene)

Disse informantene forteller videre om at de ble mobbet av enkelte av de elevene som identifiserte seg selv som norske, og ikke bodde på internatet, og at de følte seg mindre verdt

enn dem. På denne tiden var det stigmatiserende å være samisk, som det framgår av blant annet Eidheims (1971) studie av kystsamer.

Ifølge sosiologen Erving Goffman (1963) er stigma sosialt diskriminerende, vedvarende og påvirker helhetsoppfatningen av en person og det påvirker stigmatisertes oppfatning av seg selv som annerledes. Goffman (ibid) skiller mellom det å være diskreditert og det å være diskrediterbar. Barna på internatet var diskrediterte i et samfunn hvor det normale ble oppfattet som det norske.

Informantene oppfattet det slik at husmora på internatet var samisk og ville skjule sin samiske bakgrunn, men barna gjennomskuet henne og lo av henne. Ikke fordi hun var samisk, men fordi hun så hardt forsøkte å bli oppfattet som norsk, at hun heller valgte å snakke dårlig norsk enn samisk.

5.3 Man er litt lat og det er så anstrengende

Flere av informantene følte seg usikre når de skal snakke samisk og sa at de burde lære seg mer, eller bedre, samisk. Noen nevner det som styrking av egen identitet og at andre, både norske og samiske, forventer at de skal beherske samisk ordentlig når de kaller seg same. Noen snakker om viktigheten av å berge det samiske språket i Porsanger og at de som behersker det ordentlig er i ferd med å dø ut. Noen snakker om at de må lære samisk bedre for å kunne overføre det til egne barn. På spørsmål fra meg om de gjør noe i forhold til å lære mer samisk, så svarer flere at det er for mye arbeid.

«Bestemor var trespråklig, hun snakket både samisk, kvensk og norsk. Men ingen av ungene deres snakker samisk. Jeg vet ikke egentlig hvorfor det ble sånn, men kanskje det var fordi samisk var stempla ut, som noe dårlig? [...] Men jeg kjenner at det blir litt, det vil kreve litt av meg å lære meg samisk språk. Så jeg har vært på et kurs for nybegynnere for mange år siden, og da kjente jeg på at det var veldig tungt. Men det er jo mange måter å gjøre det på, og språket også modnes veldig opp igjennom årene gjennom at jeg tar det til meg. Ett og annet ord gjennom [fritidssyssel] og å høre på radioen.» (I 50-årene).

«Jeg er et ekte produkt av fornorskningen kan man si. Mamma og pappa snakket samisk med hverandre, men de tok jo et valg da, om å snakke norsk til oss. Det er ganske så provoserende egentlig, selv om man kan forstå det [...] Jeg har tatt samisk årsstudium, så jeg forstår det aller meste, men når jeg skal snakke det sjøl, så kommer de der sperrene hvor man leiter etter ord, rett bøyingsform. Og jeg har jo folk jeg kan praktisere med, men så blir det sånn at... man er litt lat og det er så anstrengende.» (I 30-årene).

«Jeg har selvfølgelig vært sånn usikker på identiteten min og vært litt sånn der... Orker jeg egentlig å være samisk, for det er så mye styr. Det er sånn, og jeg kan ikke språket ordentlig, så da er jeg ikke samisk, og jeg har vært litt sånn sint. Bare, åhh – jeg gidder ikke mer, og bare på en måte skjøvet det litt vekk» (I 20-årene).

Det informantene er inne på her ligner på det Dankertsen (2014) betegner som en del av *minoriseringens merarbeid*. Hun definerer her minorisering som *«et begrep som brukes om forskjellsbehandling som har å gjøre med gruppetilhørighet, hvor en gruppe gjøres til minoritet.»* (2014, side 54). Som Dankertsens informanter, snakker mine informanter om merarbeidet det utgjør å skulle bruke samisk i det daglige, frykt og skyldfølelse for at det samiske språket skal forsvinne og å måtte lære det bedre selv for å kunne overføre språket til barna og etterslekta. Alt dette krever ekstraarbeid samtidig som det kanskje ikke gir umiddelbar gevinst. Noen uttrykker også en ergrelse over at de ikke lærte samisk hjemme, samtidig som de forstår at foreldrene valgte som de gjorde på grunn av det de selv hadde vært gjennom med fornorskningen.

De av informantene som snakker samisk flytende sier at det føles rart og kunstig å snakke samisk med noen de alltid har snakket norsk med:

«Når du møter en person og du blir vant til å prate norsk med den, selv om den lærer samisk. Jeg ser [navn på person], det er et problem å få til å snakke samisk med han.» (I 50-årene).

«Min datter spurte om jeg ikke kunne snakke samisk med barnebarna. Jeg har prøvd, men det føles rart og kunstig. Jeg vet ikke om noen små barn her som snakker samisk.» (I 60-årene).

Det at de som kan språket synes det er vanskelig å snakke samisk med mennesker de er vant til å snakke norsk med, gjør det ikke enklere for de som er i en opplæringsfase og trenger å praktisere samisk for å bli bedre. På spørsmål om hva med det som var rart eller vanskelig, hadde ikke informantene noe annet svar enn at det var fremmed for dem og nettopp rart – en følelse av ubehag. Bourdieus begrep habitus kan kanskje kaste lys over dette. Habitus viser til mentale vaner som regulerer valg og handlinger (Wilken, 2019). De som snakker samisk flytende vokste opp mens det var forbundet med skam å være samisk, og de fikk ikke snakke samisk på skolen. De lærte derfor å kommunisere med mange kjente på norsk og norsk ble dermed det vanlige språket å kommunisere på. Samisk snakket de med personer de var vant til å snakke samisk med og helst i et hjemmemiljø.

5.4 De «språkløse»

De av informantene som ikke behersker samisk i det hele tatt ser ingen grunn til å lære seg det. De ser også på sin identitet som mer norsk enn samisk, men begge har søsken med en samisk identitet. På spørsmål om de ønsker at egne barn skal lære samisk svarer de at det får barna bestemme selv. Den ene av disse uttrykker en slags irritasjon over språkspørsmålet:

«Språket har vært med meg hele oppveksten, kan man si. Men det ble ikke snakket til oss, det ble snakket over hodet på oss. Vi ble tiltalt på norsk og svart på norsk, og det ble aldri spurt om ting på samisk og forventet at vi skulle svare på det. Det har ikke vært en del av morsmålet. Vi har vokst opp med norsk, så jeg føler meg mer norsk enn samisk. Skal jeg liksom bytte det nå?» (I 20-årene)

Informanten blir spurt om hen oppfatter seg selv som same genetisk:

« Identiteten min henger veldig sterkt sammen med språk. Veldig sterkt. Hvis foreldrene mine hadde valgt samisk i stedet for norsk, så hadde jeg nok sett på meg som samisk, det vil si at jeg kunne blitt opplært til å ha en samisk identitet fra barnsben av [...] Jeg har søsken som sier de er samer og som har lært seg språket.»

Dette med at personer i samme søskenflokk kan definere seg etnisk forskjellig (samisk/norsk) er det flere forskere som finner, som for eksempel Dankertsen (2014) og Hovland (1996). Hos mine informanter her så ser det ut til at mangelen på samisk språkkompetanse gjør at de ikke opplever seg (like klart) som en del av det sjøsamiske samfunnet. Kanskje henger det også sammen med det Hovland (1996) beskriver som politisering av en samisk identitet. Det blir så mye man skal forklare og forsvare, til både norske, fornorskede, og andre samer, at det er enklest å kalle seg norsk.

Eriksen (1992) skriver at etnisitet er avhengig av å bli gjort sosialt relevant og at det er ideologisk konstituert. Han beskriver også etnisitet som noe dynamisk, foranderlig og lært, ikke noe som finnes i seg selv. Dette er i tråd med symbolsk interaksjonistisk tenkning hvor et objekt ikke har en annen mening enn det aktørene gir det, og dermed kan også alle objekter gjennomgå forandringer i mening (Blumer, 1969). For å forstå hvorfor folk gjør som de gjør må man identifisere hvilke sosiale objekter de forholder seg til, og like viktig er det at de sosiale objektene ikke nødvendigvis har samme mening for alle, verken som sosialt objekt i seg selv, eller som sosialt objekt i den gitte situasjonen.

Det kan hende at disse to informantene ikke ser på en samisk etnisitet som sosialt viktig, eller at de ser på etnisitet som lite relevant for deres egen del.

5.5 Funksjonelle samiskbrukere

De som betegner seg som «funksjonelle samiskbruker» uttrykker samtidig at de finner det vanskelig å snakke samisk. De nevner både at det tar lengre tid å få sagt det man vil formidle fordi de bevisst må tenke på bøyningene og av og til lete etter rett ord, at de behersker norsk bedre og at det er enklere å uttrykke nyanser på norsk, i tillegg til at de er redde for å bli rettet på av personer som snakker samisk flytende. Det å bli rettet på er flaut, siden de føler at de burde kunne «sitt eget» språk, og det gjør at de opplever at personer som retter på dem ikke regner dem som ordentlige samer. Levin og Trost (2005) skriver at sosiale normer er med på å styre hva som er rett og hva som er feil, og når de blir internalisert blir de en del av den generaliserte andre og opptrer som vår samvittighet. Når internaliserte normer ikke kan innfris føler man skam. Informantene her har internalisert at for å være same så må man beherske samisk språk, og når de opplever at de ikke kan innfri dette punktet helt føler de på skammen.

«Det tar så lang tid når jeg hele tiden må tenke på å snakke riktig. Ordene og sånn er greit, men grammatikken... Og hvis man ikke er her, men er i Karasjok eller sånn, mer samiske områder, så blir man rettet på. Ofte med et hevet øyenbryn på kjøpet, og man får den der følelsen av at man ikke er ordentlig same, man er ikke nok same. Jeg sier ofte ikke at jeg er samisk for å slippe det der. Det er jo ikke sånn at de kan se det på meg heller» (I 50-årene).

En annen informant forteller om en opplevelse i grunnskolen når hen hadde valgt å ha samisk:

«Jeg hadde en kul umulig lærer som jeg røyk helt i tottene med fordi at vi skulle snakke sånn samisk som de snakker i Kautokeino, og det stemte ikke overens med den samisen jeg hadde hørt fra min mor og hennes søsken. Så det gikk bare i ball.» (I 40-årene).

Den samme informanten forteller fra studietiden:

«Der ble jeg kjent med en fra Kautokeino. Vi møtte hverandre gjennom en felles venninne. Og hun var nysgjerrig på om jeg var same, og jeg sa ja. Hun begynte å snakke til meg på samisk, og jeg svarte på norsk. Så sier hun: Snakker ikke du samisk, og jeg sier at jeg føler ikke at jeg har ordforråd nok til å kunne føre samtaler med deg, men det er helt greit for meg at du snakker samisk for det. Jeg skjønner såpass at jeg kan svare deg. Og da følte jeg litt på det der øyenbrynet og ååååkeei... Og hun var en sånn som var veldig glad i å rette på andre hvis du sa noe feil. Og det var ikke på en sånn her vennlig måte [...] Tru hvorfor det er så viktig å trykke andre ned?» (I 40-årene)

Hovland (1996) beskriver dette med å ikke være samisk nok i sin studie fra Kåfjord og Kautokeino. For mine informanter så er det helt tydelig at opplevelsen av å ikke beherske

språket godt nok, gjør at de kan bli usikre på sin samiske identitet. Dette skjer hovedsakelig i møte med andre samer som snakker samisk flytende, men også i møte med norske som kan ha en klar forventning om at alle samer behersker samisk.

Dette blir en slags omvendt situasjon fra fornorskningstiden hvor sjøsamer ble usikre i møte med norske på om de ble godtatt som norsk nok. Nå blir sjøsamene usikre i møte med andre samer på om de er samiske nok.

Eidheim (1971) beskriver i sin studie at sjøsamene ville bli oppfattet som norske, men ble avslørt av både samer og norske som samiske. Deres habitus avslørte hvem de var, spesielt i måten de snakket norsk på.

I 1969 beskriver Eidheim i et foredrag holdt på et seminar for sosionomer, hvor deler ble formidlet i en reportasje i Finnmark Dagblad (sjekket og korrekt gjengitt her: <http://skuvla.info/skolehist/eidheim-tn.htm>, som sett 18.04.21) at sjøsamene var skye og nevrotiske fordi de alltid måtte være på vakt mot avsløringen. Eidheim blir i reportasjen sitert på følgende: «*De [sjøsamene, min anmerkning] betrakter flyttsamene som en primitiv gruppe, en diffus grense de selv for lengst har passert. Deretter kommer de sammen med nordmenn og ser da den samme grensen nordmann kontra dem selv.*»

Det er naturlig å tenke seg at de sjøsamene Eidheim beskriver opplevde en splittet habitus. På den ene siden har de vokst opp i et samisk miljø og med samisk språk og det er denne sosialiseringen og tenkemåten som har satt seg i kroppen. På den andre siden kreves det av dem at de skal være norske, men fordi habitus avslører hvem vi er, er det vanskelig å hele tiden skjule den samiske opprinnelsen. En splittet habitus oppstår når det er motstridende sosiale forventninger og erfaringer. Bourdieu kaller de disposisjonene den primære sosialiseringen et individ får fra sine foreldre for arv (inheritance). En splittet habitus avhenger av at arven blir uforenlig med forventninger og muligheter som personen møter andre steder og skaper sosial elendighet (Bourdieu, 1999). Sosial elendighet er nettopp det Eidheim beskriver i reportasjen.

Der de sjøsamene Eidheim (1971) beskriver ønsker å framstå som helt norske, så ønsker mine «funksjonelle samiskebrukere» aksept for at de er samiske selv om de ikke snakker perfekt samisk, eller foretrekker å svare på norsk når de blir snakket til på samisk. Stigmaet er ikke lengre knyttet til å bli oppfattet som «norsk nok», men til «samisk nok». En av informantene i sitatene over uttrykker direkte at hen skjuler sin samiskhet for å slippe å forsvare og forklare at hen er samisk. Med Goffmans (1963) termer er denne informanten da diskrediterbar, hen

kan avsløres som ikke samisk nok, så hen forsøker å skjule dette stigmaet. Identiteten blir i fare fordi andre mennesker kan oppfatte hen på en uheldig måte og dømme hen etter det. Ved å skjule at hen er samisk velger informanten en inntrykksstyring som tilsier at det er bedre å bli oppfattet som norsk enn å bli avslørt som ikke samisk nok og en bedrager.

Alle fire uttrykker at det er enklere å kalle seg same i Porsanger og andre steder enn i de kjernesamiske områdene hvor de kan oppleve at de må bevise sin samiskhet ved å snakke samisk. Det samme fant Nilsen (2013) i sin studie av ungdom fra fornorskingsområder som velger samisk i videregående skole, og Hovland (1996) i sin av samiske ungdommer i Kåfjord og Kautokeino. Det kan tyde på at det ikke har blitt enklere for sjøsamer som ikke har samisk som sitt dagligspråk å bli godtatt som fullverdige samer i årenes løp. Videre viser det hvor viktig det å beherske samisk språk er som kulturell kapital og det er en tydelig distinksjon mellom de som behersker det, og de som ikke gjør det.

«Jeg har tenkt mye på det [samisk identitet og språk], men så har jeg også tenkt at det er en del av identiteten min på en måte, at jeg ikke har samisk som morsmål, fordi det er jo en del av historien. [...] Det er mange sjøsamer som ikke kan samisk, og det er jo kjempevanskelig når man ikke har det naturlig. Men de er da samer likevel. Her i hvert fall» (I 20-årene).

Denne informanten har funnet en måte å omdefinere situasjonen på. Situasjonen er ikke lenger at hen er en same som ikke kan språket godt nok og derfor ikke er ordentlig same. I stedet er hen en same som er et produkt av fornorskningen og historien, og det å ikke beherske språket helt blir en del av hens **samiske** identitet i stedet for å være noe som svekker den.

«Det er mye viktigere i Karasjok at man kan perfekt samisk. De trenger ikke si det rett ut, men man merker det, at man ikke er i den rette boksen. De forventer at hvis man sier man er samisk så kan man samisk. Ikke alle da, men noen sier at man ikke er god nok. Hvis du ikke kan samisk, så er du ikke god nok. Det er jo det man formidler, det man sier, at for eksempel presidenten [sametingets president, min anmerkning] må kunne snakke samisk. (I 40-årene).

Bourdieu skriver om klassifisering i *Distinksjonen* (1979/1995) at det foregår en kamp om klassifikasjonssystemene og at dette ikke er en kamp om kunnskap, men en kamp om makt. Klassifikasjon er en prosess som både involverer at et sosialt kollektiv klassifiserer seg selv og ekskluderer andre gjennom forskjellige symbolske handlinger, og involverer en hierarkisk relasjon hvor noen sosiale kollektiver har større gjennomslagskraft enn andre. Gjennomslagskraften kommer som en følge av økonomisk eller kulturell kapital.

Informantene over uttrykker at de oppfatter at de i enkelte situasjoner ikke er samiske nok og dette kan ha oppstått gjennom en klassifisering hvor enkelte deler av en samiskhet har større betydning enn andre.

Det informanten over snakker om i forhold til Sametingets presidentskap er en del av den kulturelle kapitalen språk. Bourdieu selv snakket hovedsakelig om språk som kulturell kapital da han startet å bruke begrepet (Wilkens 2019) og det viser hvor viktig språk er for kulturell kapital. For Bourdieu ligger det selvfølgelig mye mer i det enn bare det å kunne et språk, for eksempel at man formidler mer enn kun ordene som blir sagt og forstått. I det samiske sosiale rommet i dag, er det et skille mellom de som behersker samisk og de som ikke gjør det. Samtidig kan man da hevde at det finnes en enkel måte å øke sin samiske kulturelle kapital på, og det er å lære seg samisk.

Oppfatningen om at samisk språk har fått en dominerende posisjon som identitetsmarkør og kulturtrekk er det ikke kun mine informanter som påpeker, vi ser det også gjennom offentlige debatter, hvor særlig Nordkalottfolket kjemper for at samer som ikke kan samisk ikke skal diskrimineres i det samiske samfunnet. Ordsiftet kan bli ganske hardt og det tyder på at kampen i feltet tilspisser seg, som for eksempel i innlegget *God nok for de svina* i Altaposten av Torill Bakken Kåven og Vibeke Larsen 25. juni 2019.

(<https://www.altaposten.no/meninger/2019/06/25/%E2%80%93-God-nok-for-de-svina-19351722.ece>, som sett 19.04.21). Her skriver forfatterne om arenaer hvor de mener norskspråklige samer blir diskriminert og sier at den «ekte» samer blir definert etter trangere og trangere kriterier. Samtidig har de en voldsom ordbruk når de for eksempel avslutter innlegget med å oppfordre folk til å melde seg inn i sametingets valgmanntall med avslutningen «Du er også god nok for de svina».

27. mars i år hadde Torill Bakken Kåven et nytt innlegg i Altaposten med tittelen *Vårt samiske språk er norsk* (<https://www.altaposten.no/meninger/2021/03/27/%E2%80%93-V%C3%A5rt-samiske-spr%C3%A5k-er-norsk-23725641.ece>, som sett 24.04.21). Her skriver hun om hvordan mange norskspråklige samer har de samiske kulturelle verdiene og en lik samisk forestillingsverden som de samiskspråklige, og dermed blir norsk deres samiske språk.

Vi trenger språk for å kunne tenke, og hvordan et språk er utformet gir muligheter og begrensninger i hva man kan tenke og hvordan man tenker. I en Tedtalk⁴ fra 2017 (https://www.ted.com/talks/lera_boroditsky_how_language_shapes_the_way_we_think/transcript#t-461397, som sett 25.04.21) snakker Lera Boroditsky, en forsker innen språklig relativitet, om nettopp dette. Hun viser blant annet til en gruppe aboriginere som ikke har ord for venstre og høyre, og hvor all plassering av noe/noen blir gjort ved å vise til himmelretningene nord, sør, øst og vest. Når gruppelemmer treffes så er hilsningen ikke hallo, men i hvilken retning de er på vei, for eksempel nord-nord-vest. Dette fører til at selv små barn kan peke ut himmelretningene uten å tenke seg om. Språk former dermed måten vi tenker på. I det perspektivet blir det for enkelt å forfekte at norsk kan være et samisk språk.

5.5 Avslutning

Samisk språk blir sett på som viktig på en eller annen måte av alle informantene, men av de fleste ikke som det viktigste for deres sjøsamiske identitet. Videre er det ikke gitt at informantene vil gjøre noe med manglende samiskkunnskaper selv om de synes det er viktig, da det oppleves som tungt og vanskelig, i tillegg til at de mangler arenaer for å praktisere språket.

De som ikke er fullstendig samisktalende opplever at språket, eller mangelen på språk, kan brukes mot dem som et bevis på at de ikke er samiske nok. De opplever i dag en slags omvendt stigmatisering hvor stigmaet ikke er knyttet til å være for samisk til å kunne kalle seg norsk, men til å være for norsk til å kunne kalle seg samisk.

De av informantene som har hatt samisk som morsmål synes å være tryggere på sin samiske identitet, og å mestre språket godt, synes å være viktig for å føle seg som en del av det store samiske fellesskapet/den samiske nasjonen. Samtidig opplever alle, også de som ikke behersker språket fullstendig, at de er en del av det samiske fellesskapet når de beveger seg utenfor de kjernesamiske områdene, men ikke nødvendigvis innenfor. Å ikke beherske samisk skikkelig oppleves som truende og skaper usikkerhet med henhold til deres sjøsamiske identitet når de beveger seg i kjernesamiske områder, og når språket deres blir rettet på av personer som har samisk som dagliglivsspråk.

⁴ TED er en årlig amerikansk konferanse startet i 1984. Fra 2005 har det også vært arrangert TED konferanser andre steder (TED Global). TED står for Technology, Entertainment og Design. Formålet med konferansen er å spre ideer ved hjelp av foredrag og opptredener innenfor blant annet forskning, teknologi og utdanning. Flere verdensledende personligheter har holdt foredrag på konferansen, for eksempel Bill Gates, Stephen Hawking og Larry Page. De fleste TED Talks kan sees online.

6.0 Sametinget er ikke for oss

6.1 Innledning

I dette kapittelet skal jeg analysere hvilket forhold informantene har til Sametinget og om forholdet gjør noe med informantenes oppfatning av egen identitet og oppfatningen av deres posisjon i det samiske samfunnet. Forholdet til Sametinget ble utformet som ett av tre forskningsspørsmål for å besvare oppgavens problemstilling: ***Hvilke faktorer kan påvirke opplevelsen av å høre til et større samisk fellesskap/den samiske nasjonen og hvordan påvirker dette sjøsamisk identitet?***

Informantene ble spurt om sitt forhold til FEFO (Finnmarkseiendommen) og Sámi Allaskuvla (samisk høyskole) også, men de fleste av informantene hadde ikke noe forhold til disse, med unntak av et par som mente FEFO ikke var blitt den grunnforvalteren befolkningen var blitt forespeilet.

6.2 Sametinget og sjøsamene

Man må aktivt melde seg inn i sametingets valgmanntall (heretter kalt samemanntallet) for å kunne stemme ved sametingsvalget, som går samtidig som det norske stortingsvalget. Alle unntatt en av mine informanter var innmeldt, og de hadde meldt seg inn for å kunne stemme, ikke for å bekrefte sin samiske identitet.

Hen som ikke var innmeldt var en av de yngre, og hen forklarte at hen ikke var innmeldt slik:

«Jeg vet ikke [hvorfor hen ikke er innmeldt]. Jeg føler egentlig ikke at Sametinget kan gjøre så veldig mye for meg. Jeg følger egentlig ikke så mye med på hva som skjer der, men jeg tenker liksom at det er Karasjok og Kautokeino. Ja, og jeg vet liksom ikke. Jeg har ikke sett dem så mye her eller sånn.» (I 20-årene).

Denne informanten uttrykte at Sametinget var irrelevant for hen og videre at hen neppe kom til å melde seg inn for å kunne stemme ved valget høsten 2021 av de samme årsakene som hen uttrykker i sitatet. Den samme informanten er en av de som uttrykker sterk samisk tilhørighet, men altså samtidig avstand til Sametinget. Vedkommende uttrykker verken mistillit eller tillit, men synes ikke å oppleve medlemskap som viktig for hen. Levin og Trost (2019, side 31) sier at *«Bevissthet og mening oppstår gjennom vår atferd, og en gjenstands mening ligger ikke i gjenstanden selv, men i vår atferd i forhold til gjenstanden»*. Denne informanten handler ikke overfor Sametinget. Sametinget synes ikke å ha noen vesentlig mening for informanten. Litt på grunn av hen ikke følger med på hva som debatteres og

hvilke saker de jobber med på Sametinget, og litt fordi Sametingets representanter ikke synes å være synlige for hen.

Det velges representanter til Sametinget fra sju valgkretser og Porsanger kommune hører til Ávjovárri valgkrets, sammen med Karasjok og Kautokeino. Hvor mange representanter som kommer fra hver valgkrets bestemmes av hvor mange som står innmeldt i samemanntallet i kretsen, og Ávjovárri er den største valgkretsen med åtte av 39 representanter. Denne ordningen kom i 2009. Tidligere dette var det 13 valgkretser, hvor Porsanger var i samme krets som tre andre kystkommuner. (<https://snl.no/Sametinget>, som sett 19.04.21). 773 personer, eller cirka 20% av Porsangers befolkning er registrerte i samemanntallet. Til sammenligning er tallene 52% (1393 personer) i Karasjok og 53% (1572 personer) i Kautokeino (Kilde: Sametinget etter forespørsel).

Av de ti informantene som sto i samemanntallet ved valget i 2017, var det seks som stemte, tre som ikke stemte, og en som ikke husket om hen hadde stemt eller ikke. De som ikke stemte sa at de ikke hadde gjort det fordi valgresultatet uansett ikke ville påvirke forholdene der de bor, men de hadde stemt tidligere. To av de som stemte sa at det var fordi det var en demokratisk plikt, og tre av de som stemte husket ikke hva de hadde stemt på. På spørsmål om hva som ville være viktig for dem hvis de skal stemme høsten 2021, så svarte de fleste at de ville stemme på et parti som ville prioritere sjøsamiske saker, som rett til utmark og sjølaksefiske, mens de andre ikke visste.

På spørsmål om hva Sametinget har betydd for sjøsamene var svarene enten lite/ingenting/vet ikke, eller informantene fokuserte på hva opprettelsen av Sametinget har gjort med samisk selvbilde generelt:

«Nei altså, Sametinget har jo vært med på å skape status og oppmerksomhet. Jeg vet ikke om de har gjort noe for sjøsamere spesielt, men kommunen får vel noe støtte til språktiltak, gjør de ikke?» (I 40-årene).

«Hvis ikke det Sametinget, og det samemanntallet og det der hadde blitt presset gjennom, så hadde det bare dotte og dotte dette med den samisken. Før det så brydde man seg ikke så mye om det der identitet, om man var samisk eller ikke. Man var nu det man var.» (I 60-årene).

Nesten alle informantene snakket om at opprettelsen av Sametinget var viktig for at ikke det samiske språket skulle forsvinne og at man fikk språktiltak, i tillegg til at det ga mer fokus på samiske saker og var positivt for det samiske selvbildet. Fordommene mot den samiske

befolkningen har minket og det er ikke i samme grad stigmatiserende å være samisk. I det andre sitatet over, så ser vi også at den samiske identiteten er noe man er opptatt av, det har kommet på dagsorden som noe viktig.

6.3 Et samisk hierarki

Jeg spurte deltakerne om de følte at Sametinget jobbet for alle samiske saker, eller om det var noen grupper/interessenter som fikk mer penger eller oppmerksomhet, og samtlige svarte at sametinget først og fremst jobbet for Indre-Finnmark generelt og reindrifta spesielt.

«Man er liksom mest ekte same og har størst rettigheter dersom man driver med rein, for det er liksom definisjonen fra storsamfunnet. Driver du med rein? Ja, da er du ekte same. Og så har vi de fastboende samer som bor i de samme, altså der hvor det er levende samiske samfunn, om man kan si det sånn da. Ja, eller veldig sterke samiske samfunn, Karasjok og Kautokeino, og de har liksom en større verdi, eller litt under fjellsame, men nederst på lista kommer jo de her fornorska sjøsamene som bare er jaja. Det er et slags hierarki. Det er jo det» (I 30-årene).

Flere av deltakerne beskriver et hierarki i det samiske samfunnet på denne måten, med reindrifutøverne høyest oppe på rangstigen, deretter kommer dalonat (fastboende samer) i Indre-Finnmark og nederst sjøsamene. Informantene knytter rangeringen opp mot næring, språk og hvem som får mest oppmerksomhet og støtte for sine saker fra Sametinget, og til egne opplevelser av å ikke være samisk nok, som jeg viser til i dette og de andre analysekapitlene. Som jeg har vært inne på før postulerer Thomas' teorem (Thomas og Thomas, 1928) at det mennesker opplever som virkelige, blir virkelige i sine konsekvenser. Konsekvensen her er at informantene føler at de er mindre verdt som samer. Dette skjer fordi måten man ser seg selv på er en konsekvens av hva man oppfatter at andre ser en som – vi styres av våre forestillinger om andres forestillinger av oss (Cooley, 1902/1983).

Hovland (1996, side 152-153) viser at det finnes en tradisjonsbasert rangering av status i Kautokeino, hvor sjøsamene har den laveste statusen og nesten regnes som norske. Det kan dermed synes som at mine informanternes opplevelse av å være nederst på rangstigen i det samiske samfunnet stemmer overens med det Hovland (1996) fant i sin studie av samiske ungdommer i Kåfjord og Kautokeino.

Alle informantene mener det finnes et samisk hierarki, og mange av dem opplever også at de ikke blir sett på som samiske nok av samer de oppfatter er over seg selv i hierarkiet. Samtidig bruker flere av dem en ironisk tone når de snakker om hierarkiet:

«Man finner intensjoner om det [at sametinget jobber for alle samiske saker], men gjør de det? Nei, det gjør de jo ikke. Jeg tror alle partiene der mener godt, og så snakker jo alle om at de jobber for sjøsamene, at det er kjempeviktig. Men fasit viser at det gjør de ikke, så hva de sier spiller sånn sett ingen rolle [...] Jeg tror jo at det er sånn, eller nei jeg tror ikke, jeg vet at innlandssamene får mye mer oppmerksomhet enn sjøsamene og kystsamene. Man ser jo det, det vet jo du også. Jo nærmere Karasjok og Kautokeino, jo mer ekte samer og jo større verdi. Det er tilbake til det her kjernesamiske. Noen har jo kommet og sagt at de ekte samene driver med rein, og hvem var det? Sikkert søringene. (I 40-årene).

Dette med at «ekte samer driver med rein» er noe flere av informantene nevner. De motsetter seg ideen fordi tamreindriften er en forholdsvis ung næring, men samtidig erkjenner de at mange i Norge tror det er slik at alle samer har rein. Dette forklarer de med at det er lite kunnskap om samer i Norge, og at når det er noe på TV om samer, så handler det om rein.

Åhrén (2008) beskriver i sin studie av unge samers identitetsarbeid, en sammenkomst på en pub hvor to nordsamiske gutter nedsnakker nysamer og sørsamer som de mener ikke kan snakke samisk ordentlig og som er for utblandet genetisk. Etter hvert kommer det til en reindriftssame som ler av de to guttene og sier de ikke er noe å bry seg om, da de selv ikke har rein og «*Det där ingen riktig lapp, bara en stadslapp med komplex, utan renar, mark eller riktig familj*» (Åhrén 2008, side 161). Åhrén viser her at det finnes klassifiseringer innad i det samiske samfunnet og at ulike samiske symboler gis forskjellig verdi. Det er det samme som mine informanter beskriver.

6.4 Sametinget må begynne å jobbe

Andersen (2003, side 247) hevder at mange samer i kyst- og fjordsamfunn ikke opplever at Sametinget representerer dem og de sakene som er viktig for dem, men framstår som et interesseorgan for Indre-Finnmark. Det kan synes som at det fortsatt er slik:

«Jeg føler egentlig at sjøsamere er litt tilsidesatt egentlig av det samiske, at det er ikke oppfattet som ekte samisk kultur. Jeg føler mer at det er forbeholdt reindrift, og altså de samene vi har der da.» (i 20-årene).

To av de eldre informantene hadde disse kommentarene:

«Det er slik, at Indre-Finnmark, Kautokeino og Karasjok, har fått til mye mer via Sametinget enn vi har gjort. Mye mer. De er i flertall der inne. Selv med Arbeiderpartiet der, jeg husker da de ofret Porsangerfjorden med det sjølaksefisket. Ja, det var sånn. Det gjorde de. Og det var hun Marianne Balto i Arbeiderpartiet som presset igjennom, du vet det der med fiske i

Tanaelva? At hvis de fikk fiske der, så var det greit at fisketida i Porsangerfjorden redusertes kraftig.» (I 60-årene).

«Vi har mistet våre rettigheter til fjorden, det har vi. Og der må Sametinget ta tak og begynne å jobbe, det er det som er, men så er det sånn at sånn som Sametinget har fungert til nu... Det er ikke så mye de har gjort for sjøsamene.» (I 60-årene).

De eldre informantene jeg snakket med hadde jevnt over bedre oversikt over, og større interesse for, samisk politikk og hva som var gjort og ikke gjort. De eldre var både mest uttalt kritisk til hva Sametinget har gjort for sjøsamiske interesser, og hadde best oversikt over representanter og partier. Og det var også de som sa de helt sikkert ville stemme ved sametingsvalget høsten 2021. Samtidig er det også de som er tryggest på sin sjøsamiske identitet, og som ser det å stemme ved sametingsvalget som sin demokratiske plikt. Fordi de snakker samisk og er trygge på sin sjøsamiske identitet, kan det tenkes at de opplever at de ikke betraktes som mindreverdige samer, og med det at deres posisjon i det samiske samfunnet er trygg. De eldste har dessuten vokst opp, og gått på skole, i en tid hvor deres samiskhet var et stigma de ikke kunne skjule. De var diskrediterte og ikke bare diskrediterbare. De opplevde dermed ikke situasjonene hvor man kan forsøke å skjule sin etniske identitet, eller å velge hva den etniske identiteten skal være, og da må nødvendigvis den sjøsamiske identiteten bli noe som «bare er der», det er doxa.

6.5 Lua i handa

Informantene forklarte årsakene til hvorfor Sametinget skjevfordeler først og fremst med at det er flere som oppfatter seg som samer i Indre-Finnmark slik at de har større gjennomslagskraft og med at reindrifta regnes som det genuint samiske selv om det er en forholdsvis ung næring. Videre ble det også forklart med at Porsanger mangler politikere som taler sjøsamenes sak og at folk kanskje ikke vet hvordan de skal nå fram med sine saker til Sametinget. Noen av deltakerne sa dessuten at det var en del av sjøsamisk kultur å ikke kreve og å stå med lua i handa:

«Mamma likte ikke at Sametinget kom. Hun sa... sa sånne ting som at nå skal de komme å kreve. Og etter at den Antefilmen kom, ja så ble det sånn at hun... Ja, nå skal dem ha sånn og sånn. Og det skal man jo ikke. Man skal ikke kreve noe [...] Med den kulturen vi har, og vi er ikke vant til å kreve noe. Det blir med lua i handa.» (I 50-årene).

«Det er så mange av dem og de roper så høyt [Indre-Finnmark]. Og så føler jeg egentlig at det ligger litt i den sjøsamiske kulturen å stå med lua i handa og ta imot det vi får fordi vi...

kunne bytte litt fisk mot reinkjøtt og måtte liksom ta her og der de tjenestene man kunne få for å berges. Og det har på en måte blitt værende.» (I 40-årene).

De forklarer at sjøsamer ikke får sine saker gjennom på Sametinget gjennom en habitus hvor man er vant til å måtte ta til takke med det man får, overført gjennom generasjoner. Bourdieu (1984/1993, side 87) sier at habitus er «*en slags transformerende maskin som får oss til å reprodusere de sosiale forholdene vi har skapt, men på en relativt uforutsigbar måte så man kan ikke bare bevege seg simpelt og mekanisk fra en viten om produksjonsmidlene til en viten om produktet*». Her bruker Bourdieu et klassisk begrep, produksjonsmidler, fra klassesamfunnet slik Marx beskrev det, men hvis man oversetter «en viten om produksjonsmidlene» til «en viten om at man må kreve sin rett» og «en viten om produktet» til «en viten om sjøsamiske rettigheter» blir det muligens klarere. Informantene vet hvordan de enklere kunne nådd fram med sine saker til Sametinget, og de vet hva produktet vil bli hvis de benytter «produksjonsmidlene», det er veien mellom midler og mål som blir vanskelig når ens habitus begrenser en innen et felt.

Bourdieu's utsagn over forklarer hvorfor det er så vanskelig å komme seg ut av sin habitus, å slutte å reprodusere de sosiale forholdene. Informantene kan forklare hvorfor sjøsamene ikke får det de ønsker gjennom Sametinget, men klarer kanskje likevel ikke så enkelt å komme forbi de disposisjonene habitus har avleiret i kropp og sinn til at de gjør noe med det. Bourdieu (1979/1995) hevder at den sosiale orden med de sosiale inndelingene gradvis skriver seg inn i hjernene våre og blir til inndelingsprinsipper som organiserer oppfattelsen av den sosiale verden. «*Objektive grenser blir til en sans for begrensning [...] en sence of one's place, som leder en mot å utelukke seg selv fra det en er utelukket fra, det være seg goder, personer, steder eller annet.*» (Bourdieu, 1979/1995, side 225. Bourdieu's uthevelser). Det kan dermed hende at mine informanter utelukker seg selv fra økte rettigheter eller en tryggere samisk status fordi de opplever at verden er slik at man ikke får noe uansett (doxa) og deres plass i den tilsier ikke at de kan gjøre noe med det.

6.6 Nussir og DPS

Flere av informantene nevner i tillegg to saker som har vært av betydning for hvorfor de oppfatter at Sametinget er et organ som setter Indre-Finnmark høyere enn sjøsamiske områder. Det gjelder Nussir og flyttingen av distriktpsikiatrisk senter (DPS) fra Porsanger til Karasjok. Sametinget har ingen direkte innflytelse på noen av sakene, men i Nussirsaken reagerer informantene på at Sametinget fokuserer på konsekvensene gruvedriften vil ha for reindrifta, og ikke fjorden som er av betydning for sjøsamene. I DPS-saken sier informantene

at ingen av sametingrepresentantene reagerte på at flyttingen ble begrunnet med at det skulle være et bedre samisk tilbud i Karasjok enn i Porsanger. Jeg skal kort komme litt inn på bakgrunnen for begge sakene for en bedre kontekst.

Nussirprosjektet er en kobbergruve i Hammerfest kommune, og gruva skal deponere gruveavfall i Repparfjorden. Havforskningsinstituttet har sterkt frarådet fjorddeponi da det vil ødelegge gyteplasser for blant annet torsk, og den nasjonale lakseelven Repparfjordelva vil også bli berørt (https://www.hi.no/resources/publikasjoner/rappport-fra-havforskningen/2011/hi-rapp_23-2011_til_web.pdf, som sett 25.04.21). Sametinget er imot at gruva etableres, og det mine informanter reagerer på er at Sametinget ser ut til å bry seg mer om at det er en kalvingsplass for rein som blir berørt på land, enn at fjorden og forholdene for å drive fiske kan bli ødelagt for sjøsamene i området.

«Det kan vel hende at noen på Sametinget har brydd seg om fjorden også, men sånn som han...lederen i AP (same-AP, min anmerkning) han er vel for Nussir? Men ellers har jeg nu bare sett at de protesterer for at reindrifta mister noe der. Men det er vel sånn det er på Sametinget, det er bare reindrifta som er samisk.» (I 50-årene)

*«Med tanke på det der med sjødeponi i Repparfjorden, så var det jo veldig mye med at de faktisk skal ødelegge en hel fjord, men det var mest rundt det med reindrifta og at det er kalvingsområde, at de egentlig tar mest hensyn til de tingene der [...] Og det er jo mange sjøsamere som ja, fisker og driver med det, så man tar ikke hensyn til **det**. (I 20-årene).*

De informantene som snakket om denne saken, tok fokuseringen på reindrifta i Nussirsaken som et bevis for at Sametinget er mer interessert i reindrift enn i andre samiske næringer. Andersen (2003, side 261) hevder i sin undersøkelse at mange samer i kyst- og fjordstrøkene blir fremmedgjort overfor det samiske fordi samebegrepet nærmest har blitt ensbetydende med reindrift. Mine informanters oppfatninger om Nussirsaken synes å støtte opp om Andersens argument om fremmedgjøring.

Distriktpsikiatrisk senter i Lakselv (kommunesenter i Porsanger) ble vedtatt nedlagt og flyttet til Karasjok i 2014. Senteret hadde ligget i Lakselv i drøyt 40 år og kommunen anslo at de ville miste rundt 40 arbeidsplasser når det ble flyttet. Hovedbegrunnelsen for flyttingen var å sikre et samisk tjenestetilbud for psykisk helse. Mange reagerte på at Porsanger ikke skulle være samisk nok til å kunne ha et distriktpsikologisk senter med et tilbud også til samisktalende, og på at man brøt opp et godt etablert fagmiljø. Det ble blant annet arrangert fakkeltog mot nedleggelsen.

«De sier aldri noe på Sametinget når sjøsamiske tilbud blir truet eller lagt ned. Aldri. Ta DPS for eksempel. Skulle ikke det være et godt tilbud til samiske etter 40 år? De eneste gangene man hører noe fra Sametinget er hvis det har med rein å gjøre. Da er de raske med å støtte opp under.» (I 40-årene)

«DPS var et godt tilbud her. Det var et tilbud for alle, både samer og kvener og norske, men det også måtte til Karasjok [...] Jeg tror ikke sametinget kunne gjort noe med det, men de kunne nu vært ute og sagt at Porsanger også er samisk. At alt ikke trenger å være i Karasjok eller Kautokeino for det.» (I 30-årene).

Her ser vi at informantene ønsker støtte fra Sametinget, men opplever at de ikke blir sett eller tatt hensyn til i saker som vist ovenfor. De taper i konkurransen med Indre-Finnmark.

I forrige kapittel viste jeg til begrepet kulturell kapital og hvordan språk er knyttet til slik kapital. I dette kapitlet ser vi at informantene mener at det å eie rein er en samisk identitetsmarkør som plasserer reindriftsutøverne på toppen av det samiske hierarkiet, men hvilken kapitalform kan det knyttes til? Det er økonomisk kapital selvfølgelig, men inntjeningen er ikke så betydelig at den alene skulle plassere reindriftsutøvere over andre samisktalende i det samiske sosiale rommet. Det kan hende at reindriftsutøverne har en høyere sosial kapital og gjennom det flere kanaler inn mot maktapparatene, men å undersøke det ligger utenfor min oppgave. Man kan argumentere for at det å eie rein er en form for objektivert kulturell kapital i **dette** sosiale rommet, hvor det å eie rein blir et statussymbol. Man kan videre hevde at det å være en del av reindriften er en kulturell kapital i form av at det er en særegen livsstil, det er sterkt knyttet opp mot samisk kultur og også knyttet til særlige samiske symboler, altså en kulturell kapital i form av habitus.

Sett slik så er det forståelig at det samiske sosiale rommet domineres av reindriftsutøvere på toppen (språk + rein), fastboende i Indre-Finnmark i midten (språk) og sjøsamene nederst.

6.7 Avslutning

Åhrén (2008) finner i sin studie av unge samers identitetsarbeid at det i det samiske samfunnet finnes en etnosentrisme bygd på en kulturstige der det man regner som mest opprinnelige har størst verdi (side 161). Det er det samme jeg har funnet i min.

Informantene formidler i sitatene i dette kapitlet at de ikke oppfatter at Sametinget gjør noe særlig for sjøsamiske saker. Som tidligere nevnt er klassifisering en del av den sosiale kampen om makt (Wilken, 2019, side 73), og det er distribusjonen av økonomisk, og ikke minst, kulturell kapital som avgjør hvilke klassifikasjoner som får reelle sosiale implikasjoner

(ibid, side 84). Det er den dominerte klasses mangel på kulturell kapital som forhindrer dens gjennomslagskraft i det sosiale liv (ibid). Hvis det er slik at den samiske kulturelle kapitalen først og fremst består av å være i reindrifta og/eller snakke samisk godt, så kan det forklare noe av hvorfor sjøsamene opplever at de har liten betydning for Sametinget. Som nederst i hierarkiet har man liten gjennomslagskraft.

Et par av informantene pekte på mangelen på politikere fra Porsanger på Sametinget, og dette kan synes å være en catch-22 situasjon hvor sjøsamere i Porsanger føler seg marginaliserte av Sametinget, og opplever å ikke være samiske nok for samer i Indre-Finnmark.

Marginaliseringen fører til enda større avstand til Sametinget, som fører til at de ikke engasjerer seg i politikken, som fører til enda færre politikere fra Porsanger i samepolitikken, og dermed enda færre sjøsamiske saker på dagsorden. Til sist vil det føre til den fremmedgjøringen Andersen (2003, side 261) viser til i kystsamiske områder.

7.0 Man får jo ikke definere seg selv

7.1 Innledning

I dette kapittelet skal jeg ta for meg hva informantene sa om hva som kunne få de til å føle seg usikre i sin sjøsamiske identitet. Noe kom som svar på direkte spørsmål, mens andre ting kom fram i forskjellige deler av samtalen. Én av deltakerne sa at hens etniske identitet var helt samisk, og én at den var norsk, mens de andre både var samiske og norske og følelsen kunne variere. Hvor trygge informantene er på sin sjøsamiske identitet kan endre seg etter hvor de er, og hvem de er med.

7.2 Hvem du er kommer an på hvor du er

Som jeg nevnte i kapittelet om samisk språk, så følte informantene seg mer samiske når de ikke befant seg i de samiske kjerneområdene, hvor flere av de føler at de blir sett på som enten helt norsk, eller ikke samisk nok.

En av informantene forteller fra studietiden i Tromsø:

«[har tidligere fortalt at hun, en fra Kautokeino og en felles venninne er på samme rom] Så husker jeg vi satt og så på bilder, for den her felles venninnen vi hadde hun hadde jo aner her fra Finnmark. Og hun hadde kommet over et bilde av sin bestefar i en kofte, og hun sa at det så ikke ut som kofter hun hadde sett på bilder. Og jeg skjønnte jo at det hun hadde sett på bilder var Kautokeinokofta, så jeg viste henne forskjellige bilder av kofter. Og da kom det jo fra hun fra Kautokeino at, nei det der er ikke en ordentlig kofte, og så viste hun bilde av sin egen kofte. Det her er den ordentlige kofte. Det var nok opprinnelsen til koftepolitiet man hadde der.» (I 40-årene).

Som jeg beskrev i kapittel 4 så er kofta noe deltakerne ser på som viktig. De føler seg fine i den, og den er også et sterkt symbol utad. Ingenting kan signalisere samisk tilhørighet og identitet like tydelig uten at man har sagt noe, og det knytter seg mye følelser til plagget. Når hun fra Kautokeino avviser de mer hverdagslige koftene man bruker, og brukte, i fjordstrøkene, så avviser hun samtidig noe informantene knytter til sin samiske identitet, og i konsekvensen av det, informantens samiskhet. Hovland (1996) påpeker at kofta viser omgivelsene at man har rett til å være innenfor, altså at man **er** samisk. Når det blir påpekt, som i sitatet over, at koftene fra ens eget distrikt ikke er «en ordentlig kofte» så sier man samtidig at de som bruker dem ikke er ordentlig samisk.

En av de andre informantene viste til et leserinnlegg publisert på nettstedet iFinmark høsten 2020 hvor to unge sjøsamere, Trine Persen og Rakel Mortensdatter Birkely, skrev om en sykkeltur de hadde hatt på vidda, hvor de ble kjeftet på og fortalt at de var rivguer (norsk kvinne, noe nedvurderende) og ikke hadde rett til å være der (innlegget kan leses her: <https://www.ifinnmark.no/vi-havnet-i-skuddlinjen-til-en-mann-som-sannsynligvis-har-mange-ubearbeidede-folelser-som-tilfeldigvis-gikk-ut-over-oss/o/5-81-1300357>, som sett 12.04.21):

«Det var noen sjøsamiske jenter som opplevde da, som i møte med, holdt på å si, viddefolket, eller de som på en måte er høyere oppe i hierarkiet da, at de ikke var gode nok. De hadde ingen rettigheter og de hadde ingenting der å gjøre, så bort med dere. Og det er klart at når man opplever det sånn, at man kjenner på at, åja, jeg er ikke god nok for jeg er ikke godtatt som same, så er det klart man blir negativt innstilt til hverandre [...] Og det er jo det som er så forferdelig. Hvis man hele tiden opplever... Si at du prøver å lære deg samisk da, og du prøver å bruke det, så får du høre at, nåja – kan du ikke bedre? Så er det klart at da har man jo ikke lyst til å fortsette med det heller.» (I 30-årene)

Begge sitatene over sier noe om å ikke få være sin etniske identitet, eller å ha mindre betydning innen den etniske gruppen samer. Noen andre definerer hvem du er og hvordan du har lov til å være det. Her vises en konflikt mellom det indre og det ytre, mellom det man selv viser fram, eller mener, at man er, og det andre tolker deg som. Ifølge speilingsteorien til Cooley (1902/1983) vil det påvirke selvbildet negativt, og Goffman (1963) sier at hvis man ikke klarer å skape harmoni mellom det indre og det ytre, kan det skape stress og en dyp konflikt i individet.

De to sitatene viser også at informantene kan oppleve å ikke være godtatt som same. Goffman (1951) hevder at når det er opplevde statusforskjeller mellom grupper/folk, så styrkes

samholdet innad i statusgruppen, og det oppstår en fiendtlighet mot personer i andre grupper. Statusen kan rangeres etter prestisje, eller hvilken verdi den har i forhold til andre statuser i det aktuelle samfunnet. Statussymboler deler den sosiale verdenen inn i synlige kategorier og indikerer hvilken posisjon mennesker har (ibid). Både det å beherske samisk språk godt og det å eie rein må sies å være «synlige kategorier». Maria Hernes (2017) viser i sin studie fra Karasjok og Kautokeino at det å ha forbindelser til reindrifta kan betraktes som et statussymbol, spesielt i form av å være en etnisk markør for ektehet. Ettersom det å kunne eie rein er lovregulert og ikke noe hvem som helst kan starte med, så fungerer det godt som statussymbol i Goffmansk forstand fordi statussymbolet er utilgjengelig for de fleste.

I de to foregående kapitlene kom det fram at informantene opplever at det finnes et samisk hierarki, der det å beherske samisk språk og det å være en del av reindrifta plasserer deg på toppen. Der Bourdieu ser lagdeling i samfunnene som et resultat av fordelingen av kapitaler, synes Goffman (1951) å være mer opptatt av statussymboler som kjernen til å forstå lagdeling.

7.3 Det samiske sosiale rommet

Noen informanter funderer over hvor samiske de er og hva som rokker ved den sjøsamiske identiteten:

«Det er et vanskelig spørsmål det der [om andre kan rokke ved identiteten]. På en måte følte jeg meg som mer samisk når jeg var sørpå. Hvis folk spør meg der om jeg er samisk, så sier jeg ja. Men når noen her spør, så presiserer jeg at jeg er halvsame [...] Jeg vet ikke helt hvorfor, men det er vel fordi at man regner med at for søringene, om man er halvsame eller helsame, det spiller mindre rolle for dem, de bare lurere på hvilken identitet man har.» (I 30-årene)

Slik jeg tolker informanten så er sjansen for å bli «avslørt» som ikke ordentlig samisk større i Finnmark enn i Sør-Norge. Bruker man speilingsteorien så kan det bli en forskjell mellom informantens forestilling om hvordan hen ter seg for andre og hvordan de andre bedømmer hen. Sørpå bedømmes hen som same hvis hen uttrykker at hen er det, mens nordpå så kan det stilles spørsmål ved hens samiskhet. Med det settes selvet i spill.

Med Goffmans (1963) terminologi, så kan hen avsløres fordi det blir en forskjell mellom det man framstiller seg som (same) og det man faktisk er (hvorfor snakker du ikke samisk da). Informanten sier imidlertid at det ikke spiller noen rolle for folk sørpå hvor samisk man er, underforstått: Det spiller en rolle nordpå/her. Her må man bevise det. Goffman (1963) skriver

at vi alle har kulturelle forventninger til folk. Forventningene kommer av at vi tenker i sosiale kategorier og med disse følger et sett holdninger/egenskaper vi antar mennesker innenfor en gitt kategori har. Med det følger også et krav om at folk skal leve opp til det bildet av dem selv de har tegnet for oss. Når informanten betegner seg selv som halvsame, så har hen senket de kulturelle forventningene hen oppfatter at finnes i Finnmark til en samisk identitet.

«Jeg vet ikke engang om jeg er same. Jeg har fått høre mange ganger nok at jeg ikke er same, så derfor er jeg ikke sikker på... er jeg same? Jeg snakker jo ikke samisk flytende engang. Og alle samer snakker samisk, vet du [Jeg spør deltakeren om hen er ironisk]. Nei, det er jeg ikke. Jeg vil jo si at ja jeg er samisk, men så kommer det bestandig nøling [...] Fornuften sier at man ikke trenger å kunne perfekt samisk for å være same, men så får jeg høre fra andre samer at jeg ikke er samisk. Mer enn en gang har jeg fått høre det, at jeg er fra kysten og underforstått i det: Ikke samisk.» (I 40-årene)

Denne informanten synes å ha fått bekreftet mange ganger av andre at hen ikke er samisk. Mennesker ser seg selv med det perspektivet som hun eller han oppfatter hos den generaliserte andre (Levin og Trost, 2005). Denne informanten får både aksept for å være same, og ikke den aksepten – alt etter hvor hen er. Vi benytter oss av en hel rekke «generaliserte andre» etter hvilken sosial sammenheng vi er i, og hvordan vi definerer den aktuelle situasjonen, og slik kan informanten oppfattes, og oppfatte seg selv, som enten samisk eller norsk/både samisk og norsk, men også utvikle en indre tvil om hva hen er.

Åhrén (2008) viser hvordan det finnes en samisk etnosentrisme hvor for eksempel språklig og kulturell kompetanse gir samene en forskjellig verdi, og hvordan det kan gi forskjellige grupper samer en ambivalens i forhold til hverandre. Det synes å være dette som kommer til syne i for eksempel sitatet over.

De samisktalende informantene sa at det ikke var noe som kunne røkke ved deres samiske identitet, og en av de spøkte med at det i så fall måtte være hvis det ble innført obligatorisk gentest, «for da er vi nok en god miks».

Et par av de eldre deltakerne snakker litt om begrepet sjøsame og mener dette er et nyord.

«Jeg var bare same. Men nu, ja nu er jeg jo sjøsame.» (I 60-årene)

«Jeg husker at noen kalte meg for slogfinn, så ordet har vel eksistert. Men vi brukte ikke det her, altså sjøsame. Vi var samer. Jeg lurer på hvorfor dette skillet kom. Hvorfor skulle vi være en annen type samer? Kanskje det bare betyr bosted?» (I 50-årene).

Å klassifisere og kodifisere er noe vi alle gjør for å holde orden på vår sosiale verden. Jeg har forsøkt å finne ut når samer i Porsanger sluttet å være bare samer og gikk over til å bli kalt sjøsamer. På samisk har man uttrykket «meron» som blir oversatt til sjøsame, men som antagelig mer har vist til bosted (ved havet) enn en spesiell type same. Andersen (2003, side 259) viser i sin studie av kystsamer at sjøsamene fortsatt kalte seg selv *sámielažžat*, altså samer, etter andre verdenskrig. Begrepet sjøsame kan virke å ha vært brukt akademisk, for eksempel i Anders Larsens bok *Mearrasámiid birra* (sendt til forlag i 1949) før det ble en del av dagligtalen, og jeg kom ikke noe videre i min søken etter når begrepet ble en del av dagligtalen.

Den teoretiske modellen av det sosiale rommet hos Bourdieu (1979/1995) strukturerer relasjonene mellom partene i rommet, og én måte å dele opp rommet på er gjennom kodifisering og klassifikasjoner. Kodifisering og klassifisering synliggjør og forankrer sosiale grupperinger. En helt elementær form for kodifisering skjer gjennom å gi en gruppe en språklig benevnelse (Wilkens 2019), som for eksempel sjøsamer (mitt eksempel). Den språklige benevnelsen fører en gruppedimensjon til folks følelse av personlig identitet og gjør det dessuten mulig å mobilisere medlemmene i gruppen. For å kunne gjøre dette må man peke ut gjenkjennbare grenser mellom gruppene, og grensene gjenkjennes fordi de faktisk finnes (ibid). Man kan ikke klassifisere mellom noe(n) som ikke har synlige forskjeller.

Det samiske sosiale rommet før andre verdenskrig, i den grad det fantes da og ikke kun var et samisk felt i det norske sosiale rommet, viste til grupperinger etter hvor de levde.

Reindriftssamer var *badjeolbmot* (mennesker som lever oppe på vidda), sjøsamer var *mearraolbmot* (mennesker som lever ved sjøen) og fastboende i innlandet *dalonat* (fastboende). (Andersen, 2003, side 254-259). I dag er det hovedsaklig reindriftssamer som kalles *sámielažžat* (ibid) og i den norske befolkningen er det ofte et likhetstegn mellom same og reindriftssame. Kanskje kan noe av den utryktheten flere av informantene uttrykker i forhold til sin sjøsamiske identitet delvis komme av klassifiseringen? Samene er ikke lenger bare samer/folk (olbmot) som lever et bestemt sted, men forskjellige *typer* samer. Ikke én gruppe, men flere, som alle kan mobiliseres ut fra sin gruppetilhørighet og dermed også *mot* andre samer. I en slik situasjon vil det naturligvis føles utrygt å samtidig oppfatte at ens egen gruppering er den minst betydningsfulle i det samiske sosiale rommet.

Hovland (1996) viser til Eidheim (1971) når han beskriver hvordan samebevegelsen ble mobilisert gjennom dikotomisering og komplementarisering. Samene måtte peke på det særegne ved seg selv for å kunne mobilisere. Stordahl (1996) viser at det fantes en etnisk

grensedragnin lokalt i Karsjok som hun kaller «sosiale skillelinjer» hvor både hvilken type same man er og hvilken slekt man tilhører har betydning. Hun sier videre (1996) at den etnopolitiske bevegelsen ikke har klart å ta ut sitt potensiale til å være veiviser i intern samisk problematikk. Man har vært for opptatt av å trekke grensene mellom det samiske og det norske og sikre en fellessamisk front, og for lite opptatt av de interne problemene og spørsmålene.

Stordahl (1996) viser at mange samer i Karasjok ikke kjente seg igjen i det bildet samebevegelsen malte ut som samiskhet på 60- og 70-tallet, og videre hvordan det førte til skarpe motsetninger hvor man måtte velge mellom å være same (som mente og gjorde det som var forventet i det samepolitiske klimaet som rådet) eller overløper (som ikke oppfattet samiskhet på samme måte) når man hadde samiske aner.

Kanskje ser man i sitatene fra informantene i dette kapittelet en dreining for sjøsamene mot selv å klassifisere om de er samer, og ikke minst: Hvordan man er det.

7.4 EDL uten definisjonsmakt

Organisasjonen EDL (Etnisk og demokratisk likeverd) har blitt mer synlig de siste årene. Medlemmer skriver debattinnlegg, og kommenterer flittig i kommentarfelt i aviser og sosiale medier når det gjelder samiske saker. Organisasjonen aksepterer ikke samenes status som urfolk, og hevder at nordmenn diskrimineres fordi samer har særrettigheter og videre at sjøsamere er «konstruerte samer». En konstruert same er som uttrykket sier noe lagd. Man er ikke samisk i virkelig forstand, men finner det opportunt å kalle seg det.

Lederen for organisasjonen, Jarl Torfinn Hellesvik, går så langt som til å hevde at sjøsamene er fullstendig assimilert inn i den norske befolkningen, slik at det ikke lenger finnes sjøsamere (Hellesvik, 2016, side 165-166).

Jeg spurte alle informantene om hva de tenkte om EDL spesielt og i videre forstand om kommentarer i kommentarfelt og på sosiale medier. Alle hadde lest kommentarer om at sjøsamene egentlig er norske, eller i beste fall kvenske, og alle unntatt to hadde hørt om EDL og/eller lest debattinnlegg fra dem/medlemmer av organisasjonen. Ingen av dem tilla verken kommentarene eller debatter noen vekt. Det betydde ingenting for dem, og de forklarte det med at kommentarene var virkelighetsfjerne, at de selv vet hva de er, og at medlemmer i EDL sikkert var fornorskede samer selv og led av selvhat.

Mead (1934) ser en stimulus som noe mottatt og ikke noe sendt. Det betyr her at kommentarer og innlegg fra for eksempel EDL ikke finnes før de er mottatt og tolket. Det kan hende at det

EDL sier/skriver aldri når stadiet for fortolkning for mine informanter fordi det ikke har noen mening for dem. En annen mulighet er at informantene *har* mottatt beskjeden fra EDL, men at de fortolker/håndterer den som irrelevant for dem selv. Som Blumer (1969, side 5) skriver:

«The actor selects, checks, suspends, regroups and transforms the meaning in the light of the situation in which he is placed and the direction of his action».

En av informantene sa imidlertid dette, etter å ha snakket om en person som hen følte hadde stått på barrikadene for sjøsamer og sjøsamisk identitet:

*«Altså jeg tror jo ikke Hellesvik blir tatt, jeg tar han ikke på alvor og leser mest for å humre litt og tenker huff, for en idiot. Hva er det **med** han? At han ikke bare gir opp og klapper igjen. Hva er det som stikker i han, liksom. [...] Jeg tenker det er verre når en av våre egne, uttrykker plutselig, og som har vært så veldig tydelig på sjøsamisk identitet. Det er noe viktig og det er noe særegent, språket er viktig. Og plutselig snur fullstendig om og sier: «Vet du hva? Er det virkelig så nøye? Det er et språk som ingen snakker og ingen leser. Jeg skal aldri si **ett** ord mer på samisk igjen». Det kjenner jeg at blir sånn... man blir litt motløs og tenker, vet du hva – du har kanskje et poeng.» (I 30-årene)*

Sett fra et symbolsk interaksjonistisk perspektiv (Blumer, 1969) har man her å gjøre med en signifikant annen for informanten. Meningene til personen informanten refererer til har større verdi og dermed større innvirkning på hvordan informanten definerer situasjonen. Det betyr noe, det har mening, for informanten når personen hen refererer til i sitatet setter spørsmålsteget ved om det samiske er verdt å bevare og da blir hen å tenke over det selv også.

7.5 Tatt for å være norsk

Flere deler historier om hvordan de automatisk blir tatt for å være norske/ikke beherske samisk når de er i Karasjok og Kautokeino.

En av informantene fortelle om et besøk hos spesialisthelsetjenesten i Karasjok:

«Midt under undersøkelsen ringte mobilen hans og han tok den. Han snakket på samisk om laksefiske og om å treffes senere den dagen. Til meg sa han at han måtte ta den fordi det var en pasientsamtale.» (I 40-årene)

En annen forteller:

«Jeg og en venninne var på fest i Karasjok. Det her begynner å bli noen år siden. De som var på den festen snakket også norsk med hverandre, men så kom det to gutter som snakket høylytt på samisk om oss to fra fjorden. De var veldig sånn brautende, og snakket om hvem av

oss som var penest, kommenterte puppene og hvem av dem som skulle prøve seg på hvem. Jeg lot de holde på en stund, for det var jo litt artig, så snudde jeg meg mot dem og sa på samisk: Jeg forstår alt det dere sier. De ble helt flate.» (I 50-årene)

Sjøsamene ble fornorsket tidligere og hardere enn samene i Indre-Finnmark (Aubert, 1978). Samisk språk, som flere av informantene også forteller om, var et hjemmespråk og et hemmelig språk som hvis man brukte det ute virket stigmatiserende. Hvis man beveger seg i Lakselv i dag så hører man sjelden noen snakke samisk, såpass sjelden at man legger merke til det hvis det skjer. Samlet sett kan det ha ført til at en del mennesker i Indre-Finnmark tror at nesten ingen i kyst- og fjordstrøkene behersker samisk og at det er en del av den sosiale virkelighetsforståelsen. Når aktører på disse måtene bruker samisk språk med en virkelighetsforståelse hvor den man snakker over hodet på, eller bak ryggen til, ikke forstår hva som bli sagt, så får det preg av maktutøvelse. De som er innenfor gruppen (samer) skal/vil forstå, men man har som forutsetning/doxa at den man snakker over hodet på/om ikke tilhører gruppen. Selve språket blir da konvertert til symbolsk makt.

7.6 Kulturelle hybrider

Alle informantene snakker en del om at kulturen er i endring, men at dette gjelder alle kulturer, også den norske, og at de som på død og liv vil at all kultur skal være gammeldags kultur er dømt til å tape:

«Den samiske kulturen blir jo framstilt sånn da, at det er rein og kofter og joik. Akkurat som at samene lever i nitten null null. Men det gjør ikke reindriftssamene heller. De ser på Netflix og spiser pølser akkurat som alle andre. Og nordmennene? Hva er norsk kultur? De blir påvirket av andre kulturer.» (I 30-årene).

Hovland (1996) viser hvordan samisk ungdom er tidsutypiske når det kommer til identitetsforvaltning. De må forholde seg til en politisert identitetstilknytning som for eksempel involverer både historiske føringer og meningstunge symboler, og hvor mye står på spill, ikke kun for individet, men for hele kulturen/folket. Mine informanter forholder seg også til dette, men er samtidig opptatte av at også samisk kultur må få endre seg i takt med verden for øvrig.

Nesten alle deltakerne snakket om å være kulturelle hybrider/bastarder:

«Jeg tror mange finnmarkinger og kvener, de har blitt tatt opp i den [samiske] kulturen, den har blitt gjennomsyret. Det er ikke uten grunn at vi på nordnorsk snakker sånn man gjør på samisk: Katti klokka. Det kommer direkte fra samisk språk. Så jeg tror at i sin tid har det vært

flest samer, og så har de andre blitt, kvener og nordmenn blitt opptatt i den kulturen. Ser man på gamle bilder, nå hva da? Søringer som kom hit opp tok jo på seg kofte og pesk og... kledde seg. Og det gjorde kvenene også [...] Så i Porsanger... vi er jo ekte flerkulturelle. Ikke som kulturer ved siden av hverandre, men hvor vi er sammen og låner av hverandre.» (I 40-årene)

«Mange sjøsamer identifiserer seg med, i forhold til å ta i bruk holme eller fjorden eller fjellet eller høste av naturen i form av bær, og det mener jeg er en like stor norsk del av det, altså å nyttiggjøre seg av naturressursene. Å være ute i naturen og på fjellet og telte, jeg mener det handler like mye om oss som nordmenn. Men... hvorfor er det viktig egentlig? Om det var en sjøsamer eller den norskeste nordmann som fant på å dra på holmen og plukke egg?» (I 20-årene).

«Det har blitt sånn at samer og rein er det samme. Også for reinsamene selv, jeg tror ikke de ser på oss som fullverdige samer. Det blir litt kyst og innland. Det ble sikkert sånn for at det er lett å identifisere innlandssamene ut fra yrke, mens ute på kysten har det jo vært mer kombinasjonsbruk. Og det har kunne blitt identifisert som norsk, ja fiske og småbruk. Det er ikke særsamisk, det. Men de er kanskje mer renrasede, mens vi er mer kulturelle bastarder.» (I 30-årene)

Her virket det som om deltakerne ikke syntes det var viktig å identifisere seg som 100% sjøsamer, og flere viste også til at de var både genetiske og kulturelle blandinger. De synes å trives godt med dette, med unntak av når de føler at andre samer trekker deres samiskhet i tvil. Stordahl (1996) skriver at i den mest intense oppbyggingen av den etnopolitiske inkorporasjonsprosessen så ble det liten rom for tvil om hvem som var samer og måten man skulle være samisk på. Hun viser også hvordan kategoriseringen samebevegelsen selv benytter på forskjellige grupper samer (reindriftssamer, fastboende i Indre-Finnmark og sjøsamer) er knyttet opp mot næring, hvor reindriften symboliserer det tradisjonelle, og de andre det moderne der «det moderne» står for det norske. Dikotomien samisk/norsk, som ifølge Eidheim (1971) var en av nødvendighetene for å mobilisere på samisk side kan dermed ha virket **for** godt. Ved å knytte reindriften til det opprinnelig samiske, og med det andre samiske næringsveier og levemåter til det moderne og essensielt norske, så kan man uforvarende ha gjort det samiske sosiale rommet trangt og lite inkluderende.

Som Bourdieu (1979/1995) skriver så kan man ikke klassifisere noen innenfor en gruppe, uten at noen er utenfor. Man må kontrastere mot noe annet. Samebevegelsen kontrasterte mot den norske, men for å kunne gjøre dette måtte de gripe fatt i de symbolene og kjennetegnene som

var mest forskjellig fra norsk, og da ble det ikke nødvendigvis plass til den moderne samene som lever mer eller mindre slik de norske gjør. Dermed ble det etablert, kanskje utilsiktet, kontraster innad i samiske sosiale rommet, hvor enkelte symboler fikk en høyere verdi enn andre. For å si det med Bourdieu (1979/1995): De (reindrifta) ble distingverte, og gjennom distinksjonene klassifiserer samene både seg selv og hverandre.

Hovland (1996) skriver om hvordan kultur kan bli en tvangstrøye for minoriteter hvor kultur og identitet blir klare og avgrensede størrelser med like klare forpliktelser. Mine informanter vil ut av tvangstrøya og forhandler dermed om hva det vil si å være same og mener at det er fullt mulig å være både samisk og norsk - og kvensk for den del.

7.7 Mellomrom og mulighetsrom

Flere av deltakerne framhevet at sjøsamisk kultur er inne i en oppblomstring, og de viste til at elevene ved Billefjord skole både lærer om språk og kultur, at Duodjedallo (husflid) revitaliserte Porsangerkofta og har kurs i forskjellig sjøsamisk tekstilteknikk, og at Mearrasiida (et sjøsamisk kompetansesenter i Billefjord) bygger båter og overfører kunnskapen om dette videre til yngre generasjoner.

«Mye av dette kunne gått helt tapt. Vi har jo ord og uttrykk de ikke bruker i skolesamisk i ordbøkene, og både skolen og sjøsamisk kompetansesenter jobber med det. Men det er ikke bare liksom... ikke bare det gamle, men å gjøre det gamle på litt nye måter. [Jeg spør etter eksempler] Ja, jeg har jo sett at de på Duodjedallo har lagd trykk på saueskinn. Og bygdelaget, tror jeg det var, har hatt kurs om hvordan man kan bruke tang i maten. Så kan man sikkert diskutere om det er sjøsamisk kultur, men alle kulturer utvikler seg.» (I 50-årene).

Dankertsen (2014) skriver om mellomrommet som mulighetsrom. Med det mener hun at man kan skape nye kategorier i mellomrommet mellom samisk og norsk og at mennesker som føler seg både norsk og samisk kan skape nye måter «å være samisk på» som passer inn i den interkulturelle hverdagen de lever i (side 217). Mine informanter ser ut til å gripe den muligheten, både i sitatet over, og i forhold til de andre sitatene i dette kapitlet.

Til sist kom det noen hjertesukk over at det ikke ble holdt flere kurs i både språk og for eksempel håndarbeidsteknikker, og informantene savnet mer om sjøsamisk kultur i media og i skolebøkene.

«Jeg tror man egentlig burde lære mer om historien. Og at de her skolebøkene, samiske skolebøkene, ikke bare skal handle om, ja reindrift og sånne ting de holder på med i Karasjok og Kauto [Kautokeino]. Kanskje litt mer om sjøsamere, og det med at det er vanlig at man ikke

kan språket for sjøsamere, og at det ikke er din egen skyld, at du ikke kan samisk. Det er jo så mye mer [i kulturen]» (I 20-årene».

Her ligger også muligheten for et mellomrom (for å fylle sin egen moderne sjøsamiske identitet med innhold), eller et mellomrom for muligheter (for å selv påvirke hva som betraktes som samisk både blant samer og i det norske storsamfunnet).

7.8 Avslutning

Informantene har et klart inntrykk av at det finnes et samisk hierarki som viser seg i både hva Sametinget prioriterer og i hvilke typer samiske fortellinger som kommer fram i skolebøker og media. Dette reflekterer deres posisjon i det samiske sosiale rommet hvor de av og til også kan føle at andre enten mener at de ikke hører hjemme der i det hele tatt, eller at de er så lite viktige at de kan overses.

Informantene opplever videre at de ikke alltid selv får definere hva de er (samer) og at de heller ikke selv får definere hvordan de er samisk, fordi det finnes «regler» for hvordan man skal være samisk. «Reglene» for samiskhet kan bære preg av å være doxa, det vil si at vi tar det for gitt uten å stille spørsmål ved det, både i deler av det samiske samfunnet og i det norske samfunnet.

Informantene kan altså føle seg utrygge i sin sjøsamiske identitet i gitte situasjoner, men samtidig framstår de trygge i den totale identiteten, som for de fleste av dem er flerkulturell samisk/norsk/kvensk.

8.0 Skvis – men måtte de ta alt?

8.1 Innledning

Informantene snakket mye om hva som er innholdet i sjøsamisk kultur. Kultur og identitet henger sammen, og flere av informantene var inne på at deler av kulturutøvelsen var blitt vanskeligere på grunn av myndighetenes reguleringer av for eksempel fjordfisket. Noen av informantene snakket om at den sjøsamiske kulturen blir regulert bort. Dette, at deler av den sjøsamiske kulturen er avviklet eller svært begrenset, gjør det vanskeligere å svare på hva ens sjøsamiske identitet inneholder. Informantene kunne enkelt besvare hva som gjør de norske: De er født i nasjonalstaten Norge og det står i passene deres at de er norske. Den sjøsamiske identiteten derimot, henger mer sammen med hva de gjør, med kultur.

Den opprinnelige sjøsamiske kulturen begynner å bli borte. Går man 400 år tilbake var det jakt (også på rein, tamreindriften fantes ikke) og fiske som var næringsveier. Senere ble det

kombinasjonsbruk og fast bosted. Språket var samisk, Pomorhandelen blomstret, og sjøsamer byttet fisk og strikk mot reinkjøtt og skinn.

Så sent som da jeg var barn, på 70-tallet, var det fortsatt mange små sauebruk og mange som fisket i Porsangerfjorden. Vi var med på å rense laksegarn, plukke stein (for nye jorder), slått og slakt. Vi har pisket saueblod, som skulle bli blodpølser og hadde koppelam boende på vaskerommet.

Men så skjedde det noe. Både fjøs og fjord fikk flere og flere reguleringer, og hardest gikk det utover fjorden og fjordfiskerne

8.2 Sjøsamene i Porsangerfjorden

Birkely (2011) har gjennomgått historiske opptak og intervjuer med sjøsamer i

Porsangerfjorden, i tillegg til hans egne intervjuer og notater, til artikkelen *Om sjøsamenes næring og ressursutnyttelse i Porsangerfjorden*. Den følgende historiske bakgrunnen er hentet fra denne artikkelen slik den framkommer på denne nettsiden: <https://meron.no/nb/naering> (som sett: 06.05.21).

Sjøsamene har alltid levd av fjorden. Det store økonomiske fisket, fisk for salg mot penger, foregikk hovedsakelig på vinteren og våren, men for matauk og byttehandel ble fjorden benyttet året rundt. Viktig var også holmene, hvor man både hadde værer på sommerbeite, slåttemark, og sanket egg og dun. Det var gammer på mange av holmene.

Fra århundreskiftet 1800/1900 begynte fjordfiskerne å få konkurranse fra moderniserte engelske og tyske fartøy. Det ble satt opp et lånefond slik at fjordfiskerne skulle kunne modernisere sine båter, men for sjøsamene og kvenene i fjordstrøkene, som hadde vært ganske uavhengige av handelsmenn og faste oppkjøpere, så kvalifiserte de fleste ikke for lån. Sjøsamene sakkert dermed akterut i den teknologiske utviklingen.

Mellomkrigstiden ble på mange måter ekstra hard for sjøsamene fordi pomorhandelen tok slutt etter første verdenskrig og fiskeprisene var lave, i tillegg til de dårligere fiskefartøyene. Mange familier mistet inntektene sine. Varebytte var fortsatt en del av bærebjelken i husholdsøkonomien siden pomorhandelen hadde konserverte denne typen økonomi. Sjøsamene hadde dårlige norskkunnskaper og det begrenset mulighetene for å orientere seg i kredittsystemet. De harde tidene førte til lavere skatteinngang for kommunen som svarte ved å sette i gang tvangsauksjoner for inndrivning av en skatt som ble skjønnsmessig beregnet. Mange måtte selge både dyr og innbo for å betale skatten.

Etter andre verdenskrig ble den tradisjonelle næringskombinasjonen med jordbruk og fiske, samt løsarbeid og jakt og fangst videreført og man sanket også bær og dun. Det fantes flere jaktgammer man kunne overnatte i ved for eksempel snarefangst. På 50-tallet var det et eventyrlig sildefiske i fjorden, men det kom ikke fjordfiskerne til gode. De større båtene kom andre steder fra og fisket opp alt. Fiskerne i fjorden fikk etter forhandlinger med staten til en fredning av fjorden, men den var kun en papirfredning da den varte fra 1. februar til 1. mai. Da var innerste del av fjorden uansett islagt, og silda sto under isen.

Så kom reguleringene. Man måtte registrere seg som fisker, og fiske skulle være enenæring for at man kunne registrere seg og selge fisken. Dermed forsvant mange av de tradisjonelle kombinasjonsbrukene. Det kom begrensninger på garnfiske i ferskvann, og med det begrensninger i en tradisjonell måte å høste av naturen. Garnfisket lønte seg ikke på samme måten lenger, og resultatet ble en overbefolkning i vannene siden de ikke ble beskattet. Sjøsamene mistet rettigheter til både fjorden og fjellet (Birkely, 2011)

Utover på 80-tallet opplevde man svart hav i Porsangerfjorden. Fiskerne måtte lengre ut for å få fisk, og selv der var det begrenset hva de fikk. Overfisket hadde satt sine spor, og myndighetene jobbet med et kvotesystem. Akkurat de tre årene hvor fisket skulle kvalifisere til kvote opplevde man en selinvasjon i fjorden. Den lille fisken som var igjen ble tatt av sel (Andresen et al, 2021). I Porsanger var sjøsamers sterkt representert i fisket og samisk var et aktivt arbeidsspråk på sjøen og i fiskerimiljøene (ibid). Når fisket forsvant, så forsvant også den delen av det sjøsamiske språket som dreide seg om fiskeri.

Fiskeridirektoratets oversikt over registrerte fiskefartøy viser at Porsanger i 1986 hadde 155 fartøy, men det sank raskt etter dette. I 2010 var tallet 18. I 2019 var tallet igjen steget til 56 noe fisket av kongekrabbe har æren for.

8.3 Kulturen blir regulert vekk

Flere av informantene var inne på at det er vanskelig, enn si umulig, å holde på en kultur når den blir regulert vekk av staten. For noen av dem var det det viktigste temaet i intervjuene, spesielt for de over 40. Da jeg gjorde intervjuene var regulering av sjølaksefiske (igjen) inne til vurdering, denne gangen hos miljødirektoratet. Ingenting var avgjort da, men to av informantene hadde spådommer om resultatet:

*«[Jeg har spurt om det er noe vi ikke har snakket om som informantene synes er viktig for sjøsamisk identitet] Sjølaksefiske. Selv om det ikke er mye, men å beholdet **det**. Det er noe som er igjen av den gamle kulturen. Men det er så sterke krefter. Vi kommer ikke til å beholde det.*

Altså, samfunnet er sterkere enn alt annet. Og sjølaksefiske før, det var jo næring.» (I 60-årene)

*«Nei, det sjølaksefiske, det blir borte. De er så ivrige etter å skylde på det for at det er mindre fisk i noen av elvene, og i elvene vet du, der håver de inn penger. Så de presser på der. Det er nu sånn.. Mot staten nytter det ikke. Sametinget har vel kanskje prøvd å si noe der, men jeg tror nu ikke dem heller bryr seg om det. Men hvor mye oppdrettslaks det er i villaksen nu, **det vil de ikke snakke om når det skal vernes.»** (I 60-årene)*

Informantene fikk delvis rett. Sjølaksefiske med faststående redskaper ble forbudt sør for Finnmark, og i Finnmark ble sjølaksefiske med kroggarn forbudt. De som til nå har fisket med kroggarn må dermed enten slutte å fiske, eller de må investere i nytt og dyrt utstyr⁵.

Uttalelsene deres her viser at de ikke har noen tro på at deres tradisjonelle rettigheter til dette fisket vil ha betydning for avgjørelsene. Birkely (2011) viser i sin gjennomgang av historiske intervjuer at det å miste rettigheter, uten å bli hørt og uten kompensasjon, er noe sjøsamene er vant til. ILO 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater er ratifisert av Norge, og der står det blant annet at Norge skal fremme full virkeliggjøring av slike folks kulturelle rettigheter med respekt for deres skikker og tradisjoner. Mine informanter har liten tillit til at det vil skje.

En annen svarte slik på mitt spørsmål om det var noe annet som hen syntes var viktig som vi ikke hadde snakket om:

«Det er altså kystfiskerne sine vilkår og rettigheter, det er noe som ikke er ropt for mye om. Det synes jeg er viktig å få med. At de som driver vekselbruk, at de faktisk skal kunne gjør det og ha noe å leve av.» (I 40-årene)

Flere snakker om hvordan det var så sent som på begynnelsen av 80-tallet, for eksempel:

«Det var sånn før, da det var torsk i fjorden, at alle kunne fiske og levere, ikke sant. Det var, selv etter at det ble kvoteregulering, så var det jo, jeg vil huske at det var opp til fem tonn man kunne fiske. Og det var god biinntekt det der på våren. Det var kjempeinntekt. Men det var da det var fisk. Så kom trålerne og etterpå selinvasjonen. Og så ble alt borte.» (I 60-årene).

⁵ I det jeg avslutter denne oppgaven, 23. mai 2021, leser jeg at forbudet mot kroggarnfisket i Finnmark skal tas opp til vurdering i Stortinget, og at beslutningen om forbud kan bli utsatt til 2022. Men i skrivende stund er det forbudt allerede nå.

«Onkelen min hadde sjark, og han leverte her i Billefjord. Han var en av de som ville ha trålerne ut av fjorden så fiskerne her fortsatt skulle ha noe å leve av. Men før nu det skjedde, så kom selen og den tok det trålerne ikke hadde tatt. Og da kvotene kom hadde han ikke fisket nok til å være kvalifisert. Så det var nu den karrieren. En til sjøsame uten sjø.» (I 50-årene).

«Jeg skulle ønske vi kunne stå litt mer sammen, i bygdelag og foreninger, og ja, omkring sånne særlig viktige ting som det som er rundt oss, at ikke vi blir... Ikke sant, vi kunne ikke jakte sel en periode, ikke sant det her at det ble så masse meninger fra storsamfunnet som tok kvelertak på kulturen vår. Og sant, da går jo ting tapt.» (I 50-årene).

Opplevelsen av å ikke bli hørt, og at lokal kunnskap om beskatning, forekomst og årsak/virkning ikke er viktig, går igjen hos informantene. Deres ervervede kunnskaper, tradisjonskunnskaper, gjennom generasjoner når ikke opp i forhold til den institusjonaliserte kulturelle kapitalen forskere eller andre med eksamensbevis og titler har. Mine informanter, og de informantene Birkely (2011) har med i sin artikkel, har ingen forskerutdanning og kan ikke vise til en formell og institusjonalisert kunnskap. De behersker ofte heller ikke det språket forskere og byråkrater benytter, og ifølge Bourdieu (1984/1993) er språk et medium i en maktrelasjon fordi man ikke kun ønsker å bli forstått rent språklig, men å bli trodd, adlydt, respektert eller lagt merke til. Det er en bestemt utgave av språket, den som brukes av de dominerende gruppene i samfunnet, som er den legitime. Gjennom symbolsk vold kan man da ikke bare ekskluderes av andre aktører, men man kan ekskludere seg selv fordi man har inkorporert noen evalueringskriterier som diskriminerer ens egen praksis (Wilken, 2019, side 108-110). Informantene i dette feltet, «fiskerfeltet», har lite av både økonomisk og denne typen kulturell kapital, og det er dermed ikke overraskende at de opplever å tape på området.

Etter årene med svart hav har fjorden sakte tatt seg opp igjen, men nå er det først og fremst kongekrabbe som er innerst i fjorden. Porsangerfjorden er innenfor kvoteregulert område, men alle fritidsfiskere har lov til å ta ti kongekrabber. For yrkesfiskerne gjelder det egne regler.

Kongekrabbefisket har blitt regulert flere ganger, men det informanten under snakker om, er endringene i 2014/15 hvor det ble et krav for å delta i kongekrabbefisket at båtstørrelsen skulle være over seks meter.

«Du så hvor frekt dem gjorde det, meget frekt, og det der, det kom i fra de store. Med det krabbefiske, ikke sant. Det var jo sånn at alle som ville det hadde 1000 kilo man kunne fiske, og 1000 kilo krabbe er en god pengeslump. Så, ja [navn på person] hadde jo investert i utstyr.

Masse teiner, teinehaler og ny påhengsmotor og god båt. Men med et pennestrøk over natten, så var det ikke lov mer. Og da ble det mye tjuvfiske, spesielt østpå, og det er jo ikke rart. Så vi må bare se på at båtene fra Nordkapp, at de kommer hit i vår... Men det er nu så.» (I 60-årene).

Informanten mener at den plutselige endringen av båtstørrelsen gjorde at mange fjordfiskere ikke fikk deltatt i fisket fordi det ikke er så enkelt økonomisk å bare skaffe seg ny båt, spesielt ikke når krabbefisket kun er en tilleggsnæring. Endringen hadde derimot ikke noe å si for de større båtene fra lengre ut på kysten da de oppfylte kriteriene allerede. Slik jeg tolker informanten så sier hen at de som driver tradisjonelt flersysleri mistet rettigheter til krabbefisket, men det ble gjort på en slik måte at staten ikke direkte forbyr krabbefiske som tilleggsnæring, men heller legger vanskeligheter i veien og med det får det til å se ut som om det er en selvalgt handling å slutte med fisket.

Informanten snakket også en del om hvordan trålerne hadde tømt fjorden fordi det er de med økonomisk kapital som blir tatt hensyn til. Bourdieu og Wasquant (1992) sier at statsfeltet kan forstås som et konglomerat av forskjellige felt, men at statsfeltet, som andre felt, også kan deles opp i motpolene dominerende og dominert. Wilken (2019) forklarer det med at den dominerende polen først og fremst er økonomisk makt, og den dominerte sosial makt. Både innenfor og mellom de to polene foregår det en kamp om den statlige kapitalen som er en slags metakapital som har innflytelse på kampene i andre felt. Staten er et maktfelt og maktkamper i dette feltet er ikke «klassekamper» mellom forskjellige grupperinger, men kamper om hvilken kapitalform som skal dominere samfunnet. I forhold til hva mine informanter sier om sjøsamiske rettigheter ser det ut til at den økonomiske kapitalen vinner over den sjøsamiske kulturelle kapitalen.

Informantene mine mener altså at den sjøsamiske kulturen blir regulert vekk, og som en av de svarte når jeg spurte om EDL (Organisasjonen Etnisk og demokratisk likeverd) og påstanden om at sjøsamer ikke finnes lenger:

«Først blir man sendt på internat, hundset, fortalt at man ikke er verdt noe og at man må bli norsk. Så overlevde man det, men da tar staten vekk både det økonomiske grunnlaget og kulturen fordi de vil ha mer stordrift både i fjøset og i fjorden. Så må man leve som god nordmann da, og det har man liksom valgt selv? Og da kommer han fornorska sjøsamen [Jarl Hellesvik] og sier at det ikke finnes sjøsamer» (I 50-årene).

Informanten her uttrykker frustrasjon over en historie hvor hen først har blitt forsøkt assimilert gjennom skolen og internatet, og senere blitt fratatt deler av kulturen gjennom statlige reguleringer, noe som har ført til en norsk levemåte. Assimileringen har dermed vært til dels vellykket sett fra norske myndigheters side. Når Jarl Hellesvik da påstår at det ikke finnes sjøsamer, så oppfatter informanten det som at myndighetene har fratatt sjøsamer både egenverdi, språk og kultur og nå skal selv den samiske tilhørigheten viskes vekk.

8.4 Reindrifta

Informantene opplever at statlige reguleringer kan være til hinder for deres kulturutøvelse, og noen av de mener reindrifta av og til også kan oppleves som en hindring.

«Men nu kjenner jeg på det, at jeg, vi som bor her nu, og har vokst opp med de tradisjonene og det vi gjør. Jeg føler vi har kommet i en pressituasjon fordi det blir mer og mer rein, og de dominerer jo i bildet av... altså reindrift, og samtidig så vet jeg hvor vi hadde sauer da jeg var barn. Jeg vet at det ikke var rein i bygda, og det hang jo sammen med at... fjellfinnene da, det var uskrevne grenser. Det var liksom sånn, man respekterte at det var sauebeite [...] Jeg vet hvor sårbar naturen i området er og jeg føler, jeg føler ikke bare, jeg vet, at naturen nå i mange områder går på bekostning av produksjon og effektivitet, og det her som styres av penger og økonomi. Det er flere og flere som får velsignelse til å fortsette å ha rein, og enda flere rein, for det skal jo lønne seg. Men jeg synes jo at nå må vi, som fastboende enten vi er sjøsamer eller ikke, men vi bor her og det går på bekostning av våre muligheter til ting. Og da kjenner jeg at det begynner å bli urettferdig og trangt.» (I 50-årene).

Dette er noe av det samme som etnologen Christina Åhrén (2008) er inne på i sin studie av unge samers identitetsarbeid. Den svenske og den norske samiske historien er ikke fullstendig lik, men også i Norge har ulike samer forskjellige rettigheter. For å eie rein må man ha rett til reinmerke etter bestemte regler, i all hovedsak blir man født inn i reindrifta

(<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2007-06-15-40>, som sett 23.04.21). Som Åhrén (2008) viser, så oppfatter noen av hennes informanter også at de har mistet rettigheter til utmark og egen tradisjonell livsførsel fordi reindrifta trenger større landområder og dermed fortrenger andre gruppers næringsinteresser og kulturutøvelse. Hun viser blant annet til informanten «Lena» som sier at «...*De samer som bedriver rensköttsel där nu var inte ens där då.*» (ibid, side 44).

Den samme informanten sitert ovenfor sier senere i intervjuet med meg at:

«Jeg tenker at det er jo bare noen få hundre år siden det ikke var tamrein. Det var villrein, og jeg har funnet både fangstgroper og gamle tufter. Og jeg tenker jo, at da det ikke var tamrein, så kom jo reinen, og den ble jaktet på. Og kanskje sjøsamene allerede hadde begynt å bli fastboende. Og så føler jeg jo, at ja, de som ville temme reinen de gjorde det, men måtte de ta alt? [ler]. Men liksom, det kunne jo vært noen igjen til lokalbefolkningen, fordi de levde jo av det, men det var ingen som stilte spørsmålstegn bak det da. Da ble det liksom bare sånn, at det her er våre rein [...] Men vi har jo samarbeidet, sjøsamere og fjellsamere. Men nu har det blitt slik at vi får ikke engang sette opp en gapahuk, for den siidaen her sier at det allerede er mange gapahuker. Og der var det sau før, så det føles som et sånt.. tillitsbrudd til at man har vært både hjelper og informant og vært positiv hele veien, og så blir vi et offer lokalt.»

Før i tiden var det helt vanlig med samarbeidsformen verddevuohta mellom sjøsamene og fjellsamene. Sjøsamene hjalp til med transport og overnatting, og man byttet husflidsprodukter og råvarer. Med samarbeidet oppsto både vennskap og et ansvar for hverandre, kanskje særlig siden verdde-forholdet gikk i arv fra generasjon til generasjon. Det var heller ikke uvanlig at sjøsamene hadde noen rein i flokken til sin verdde-familie. Med moderniseringen i etterkrigstiden forsvant mye av verdde-ordningen, selv om tradisjonen fortsatt finnes (<https://norskfolkemuseum.no/folk-i-porsanger>, som sett 23.04.21).

Begrepet sosial kapital hos Bourdieu viser til de fordelene man kan forvente å få gjennom de sosiale nettverkene man er en del av, og de sosiale forbindelsene man har (Wilken, 2019, side 61). I verdde-forholdet har begge parter hatt nytte av hverandre. Når partene både trenger hverandre og har et vennskapsforhold så blir man også mer opptatt av å finne løsninger sammen. Slik jeg tolker informanten over så opplever hen at tilliten mellom fjellsamene og sjøsamene forvitrer.

Som Åhrén (2008) også viser så oppstår det konflikter mellom reindrifta og andre samer, hvor de «andre samene» føler at de taper kampen. I Sverige fikk reindriftssamene kjøpe de tradisjonelle områdene for reinbeite, mens i Norge eier staten grunnen. I Finnmark er statsgrunnen regulert av FEFO (Finnmarkseiendommen). Verddevuohta-tradisjonen la nok en demper på de interne stridighetene, men med oppløsningen av den, så blir sjøsamere og reindriftssamere mer fremmede for hverandre. Mens tradisjonene fortsatt ble holdt i hevd var det både vennskap og et nytteforhold, mens det nå kan bli en kamp om de ressursene og områdene man tradisjonelt har benyttet, og som man føler man har en rett til å fortsette å benytte.

Flere av informantene viser forståelse for reindriftas behov for beiteområder, men aksepterer ikke at sjøsamene skal måtte gi avkall på alle rettigheter av den grunn:

«Det burde ikke være så vanskelig å få sette opp en liten koie eller gamme. Nå bestemmer fjellsamene over områder de knapt har vært i for 40 år siden. Jeg skjønner at de blir presset og mister områder, men betyr det at de bare skal kunne presse oss ut av våre? Kan man ikke ha steder å hvile? Steder å bare være?» (I 40-årene).

En annen uttrykker frustrasjon over å oppleve at kulturutøvelsen har blitt mer og mer begrenset over tid:

«Da jeg var liten så så vi aldri rein her. Og vi gikk ganske langt opp med sauene, og vi var på snaue vidda for å fiske. Nå er de overalt. Det gjør ingenting, det er lite sauer og ingen kyr på utmarksbeite, men de som eier reinen skal liksom bestemme hva vi kan gjøre? Hvor vi kan være? Om vi aller nådigst kan ha en liten gamme? Man mister jo muligheten til å dra på lange turer til beins. Skal man ha med masse saker, så må man kjøre traktor, eller firehjuling. Det er ikke rettferdig. Det er ikke reineierne alene som er urfolk, det er vi også. Men for oss er det ingen rettigheter, vi er bare kjekk å ha når det skal stemmes.» (I 60-årene).

Det disse informantene peker på er en samisk rettighetskamp, som ikke kun er en felles samisk kamp mot norske myndigheter, men en rettighetskamp internt mellom reindriftssamer og sjøsamere, som sjøsamene er i ferd med å tape. Et eksempel på en slik rettighetskamp, som gikk helt til behandling i Høyesterett, er eiendomsretten til Stjernøya, hvor to siidaer hevdet å ha eiendomsretten, til tross for at fastboende sjøsamere kunne vise til lang tilstedeværelse (<https://www.altaposten.no/lokalt/nyheter/article234178.ece>, som sett 23.04.21). Siidaene fikk ikke medhold i kravet om eiendomsretten i Høyesterett (avgjort i 2016).

Til nå har samene i Norge stått sammen utad. Det har vært viktig for den første rettighetskampen, som startet med samebevegelsen, å vise en felles front og skjule indre motsetninger for å ha større gjennomslagskraft for fellessamiske interesser. Åhrén (2008, side 164-167) skriver om samene i Sverige at det at samene selv hjelper til med å vise fram et homogent ytre gjør det vanskeligere å oppdage konflikter mellom forskjellige samiske grupper, selv om samene selv vet at de ikke er en homogen masse. Nå, når samiskhet ikke er like truet lenger, er det kanskje ikke like viktig for samene å gi inntrykk av at alle samer er like og ønsker det samme.

Samiske rettigheter, språk og kultur er fortsatt under press, men samtidig har 30 år med eget Sameting og økt fokus på urfolk globalt og nasjonalt, gjort samenes stilling i Norge tryggere. Det kan være én av årsakene til at det spenningen som ligger mellom grupperinger i det samiske sosiale rommet kan komme mer til overflaten enn tidligere

8.5 Den offisielle samer

Informantene kjenner seg ikke igjen i det offentlige bildet av hva samer er og regner den som stereotyp. Det setter dem også i en slags skvis. De må holde seg inne med de som passer inn i det offentlige bildet, som de opplever er de samme som sitter med makten, samtidig som de ikke selv identifiserer seg helt med dem. Informantene ser videre viktigheten av at samene står sammen mot staten uansett hvor og hva de er, og slik sett blir det vanskelig med interne oppgjør og diskusjoner fordi det kan se ut som at man går mot sine egne og ikke bare er ute etter å forbedre sin posisjon i det samiske sosiale rommet. De ønsker mer tilgang til naturressursene i området og respekt for deres rett til å ta naturen i bruk til sine formål.

Informantene mener at det offisielle bildet er noe media og de udefinerte «søringene» (som oftest refererer de til politikere, media og maktapparatet, men av og til kan det være alle sør for Nordland) har funnet på.

«For mange.. nei sikkert de fleste hvis man ser landet under ett, så er samer... ja, rein og lavvo. Men det er jo det man ser på TV, ikke sant? De viser jo ikke bilder av de vanlige husene der vi sitter og koker pasta bolognese og spiser frossenpizza. Altså, hvor samisk er det? Hvor interessant er det? Fjellsamene spiser garantert grandiosa de også, men det der søringene får se og trur er sant, det er noe annet [...] Det er søringene selv som har funnet på det der, at alle samer har rein og nærmest lever som rein selv.» (I 20-årene).

«Noen har jo kommet og sagt at de ekte samene driver med reindrif. Men det kan vel være at det er de gode nordmennene, for det er jo de som er premissleverandørene, som har kommet og sagt: Der er de ordentlige samene, de driver med rein. Man må i hvert fall ha rein for å være same. Sånn var det ikke for 300 år siden, da var vi alle samer, og premissleverandørene, hvem er det? Det er søringer.» (I 40-årene).

Vigdis Stordahl (1996, side 155) viser at mange samer opplevde at det samebevegelsen la fram som stolte samiske tradisjoner var noe de selv ikke var en del av. At de *ikke behersket å være same*, og at de ikke var fortrolige med de kulturelle kompetansene som ble framhevet som samiske.

Kjell Olsen (1997) skriver om det han kaller materialisering av en offisiell samiskhet, hvor kofte, lavvo, joik og reindrift framstår som felles samiske symboler. Dette er på mange måter Indre-Finnmark symboler som mine informanter ikke kjenner seg igjen i, men i stedet for å godta dette noe endimensjonale bildet av samiskhet, avviser de det som konstruert av «søringene».

Hylland Eriksen (1996) viser hvordan man bygger en kollektiv identitet ved å søke tilbake til fortiden og velge ut de delene av historien man vil betone. Historiene er ikke nødvendigvis usanne, men de forutsetter at man velger bort alternative historier. «*Her ligger kjernen i mytenes kraft. Den appellerer til den personlige erindring og tilhørighetsfølelsen, gjerne ved å orkestrere kollektive erindringsforskyvelser*», skriver Eriksen (1996, side 50) i sitt essay om hvordan man bruker fortiden for å skape fellesskap eller kollektiv identifikasjon i nåtiden. Samebevegelsen synes å ha benyttet denne «oppskriften» for å mobilisere til en samisk felles kamp, og da betont de delene av historien som først og fremst hørte hjemme i Indre-Finnmark. Samebevegelsen måtte i tillegg kontrastere/dikotomisere mot norsk kultur, og reindriftas kultur er den som er mest forskjellig fra den norske.

Som mine informanter viser er det mange samer som ikke har et eierskap til symbolene, og dermed heller ikke en ordentlig tilhørighet til den måten å være samisk på. De har sine egne måter og savner disse i den samiske nasjonsbyggingen.

Bourdieu (1987) skriver at sosiale grupper som mobiliseres på bakgrunn av likheter og forskjeller i plasseringen i det sosiale rommet har større sannsynlighet for å fungere som grupper i den virkelige verden (gruppene i Bourdieus modell er teoretiske grupper), enn for eksempel grupper som mobiliseres på bakgrunn av etnisitet. Unntaket er hvis gruppen mobiliseres av en instans med stor symbolsk makt. Hvor stor symbolsk makt Sametinget har, og dermed i hvor stor grad Sametinget kan mobilisere gruppen samer, kan diskuteres. Foreløpig synes det å være en for ung institusjon med for liten reell makt.

Agenter som tilhører samme posisjon i det sosiale rom vil med meget stor sannsynlighet ha en stor mengde reelle fellestrekk og produsere den samme typen praksiser. Det er stor sjanse for at de har samme habitus og vil kjenne igjen hverandre i virkeligheten (Bourdieu 1987). Selv om Bourdieu anerkjenner at etnisitet og/eller regionale forskjeller kan være viktige for muligheten til å beholde og akkumulere kulturell kapital, så blir det et spørsmål hvor holdbar en mobilisering av en gruppe basert på etnisitet kan bli. Det Bourdieu mener er at individer i etniske grupper ofte har mer til felles med andre som for eksempel er av samme kjønn, samme

aldersgruppe, har samme yrke, eller samme politiske ståsted. Grupperinger basert på disse likhetene vil holde mer sammen, fordi de er mer lik hverandre, enn rent etniske grupperinger.

Da samebevegelsen startet så var det naturlig å mobilisere på grunnlag av etnisitet av den enkle grunn at det var én etnisk gruppes livsvilkår og rettigheter man ville kjempe for.

Motparten var klart definert som staten Norge. Nå er deler av kampen vunnet, man har et Sameting og en viss beskyttelse i lovverket, og da kommer de indre motsetningene klarere til syne. Det blir enklere å se at ikke alle samiske interesser er fellesinteresser og at same også kan stå mot same. Da blir spørsmålet om det i fortsettelsen vil være mulig å mobilisere på grunnlag av etnisitet, eller om de interne stridighetene blir for store, og forskjellene mellom grupperingene for tydelige.

8.5 Avslutning

Sjøsamene jeg har intervjuet føler at kulturen deres i stor grad har blitt regulert vekk av myndighetene, og at Sametinget og samebevegelsen ikke har stått på deres side når de har kjempet for å bevare sine rettigheter. De opplever det som urettferdig at de skal måtte forsvare sin samiskhet med begrunnelse i en kultur som har blitt fratatt dem. Flere av deltakerne uttrykker at reindrifta også setter deres kulturutøvelse under press, og at de sentralsamiske symbolene ikke er dekkende for deres hverdagsliv og måter å være samisk på.

Samene som etnisk gruppe ble mobilisert av samebevegelsen via sin etnisitet fra 50-tallet.

Spørsmålet jeg stiller meg, med bakgrunn i Bourdieus teori om at mobilisering av grupper på grunnlag av etnisitet ikke er holdbart i lengden og det informantene uttrykker, er om vi nærmer oss et punkt hvor samer ikke lenger kan mobiliseres ut fra gruppetilhørigheten «same».

9.0 Avsluttende drøftinger

9.1 Innledning

Temaet for denne masteroppgaven har vært hva som skaper og opprettholder en sjøsamisk identitet og hva som påvirker den sjøsamiske identiteten, eller opplevelsen av å være sjøsamisk/samisk. Temaet ble valgt på grunnlag av en personlig nysgjerrighet og interesse for samepolitikk og samiske saker og fordi jeg mener å ha sett en oppblomstring av sjøsamiske debatter. Jeg er dessuten av sjøsamisk avstamming selv og kan, som mange av mine informanter, ikke enkelt svare på om jeg er samisk. Egentlig er det litt merkelig å ikke kunne svare klart på hvilken etnisitet man har.

Jeg valgte å benytte symbolsk interaksjonisme og Bourdieus teori om praksis som teoretiske perspektiver i analysene. Dette fordi jeg er opptatt av aktørenes livsverden, men samtidig tror jeg, som Bourdieu, at det finnes strukturer i samfunnet. Ikke som objektive strukturer vi aldri kan endre, men som nesten, eller helt, usynlige strukturer vi selv opprettholder gjennom symbolsk makt, symbolsk vold og fordi det er doxa – og det vi ikke kan se, kan vi heller ikke sette spørsmålstegn ved. Hadde jeg anvendt andre teoretiske perspektiver, for eksempel dekoloniseringsteori, kunne det gitt andre refleksjoner og analyser.

Jeg valgte semistrukturert dybdeintervju som metode og har vært så transparent som jeg kan uten at det går på bekostning av informantenes anonymitet, og jeg har sitert informantene slik de selv ordla seg i intervjuene. Jeg håper denne gjennomsiktigheten kan hjelpe leseren til å selv avgjøre om funnene mine, eller deler av dem, er overførbare til andre samiske områder utenfor kjerneområdene, eller til andre situasjoner. Jeg vil uansett tro at funnene kan overføres til det Aubert (1978) kaller «ytre samiske kjerneområder», Tana og Nesseby, da disse områdene på mange måter er lik Porsanger.

Jeg skal videre i dette kapittelet oppsummere og drøfte de viktigste funnene fra analysekapitlene i forhold til problemstillingen: ***Hvilke faktorer kan påvirke opplevelsen av å høre til et større samisk fellesskap/den samiske nasjonen og hvordan påvirker dette sjøsamisk identitet?*** Deretter vil jeg avslutte studien med forslag til videre forskning rundt temaet.

9.2 Samisk språk

Jeg vil starte med å minne om at det informantene beskrev som sentrale trekk ved sjøsamisk kultur og identitet var genetisk opphav, samisk språk, duodji, forholdet til naturen, samisk barneoppdragelse, forholdet til storfamilien/slekta og kofta.

Alle informantene mente at samisk språk var viktig, og de informantene som behersket samisk godt var tryggere på sin samiske identitet enn de som ikke gjorde det. Informantene som ikke behersker samisk fullstendig ble mer utrygge på den samiske identiteten når de oppholdt seg i kjernesamiske områder og/eller når noen rettet på deres samiske språk. Å beherske samisk språk godt synes dermed å være viktig både for å oppleve seg som en del av den samiske nasjonen, og for å styrke den samiske identiteten.

I kapittel fem om språk refererte jeg til et leserinnlegg av lederen for Nordkalottfolket, Toril Bakken Kåven, hvor hun argumenterer for at norsk kan sies å være et samisk språk for store deler av den samiske befolkningen. Jeg forstår hva hun mener med dette, men er uenig. Hvis man er oppdratt i en samisk kultur, med en samisk måte å tenke verden på, med skremser, herding og det andre som følger med, spiller det da noen rolle for etnisiteten at språket det ble gjort på er norsk? Jeg mener at det gjør det. Herding, nárrideapmi, for eksempel kan virke nesten ondsinnet og nedvurderende på norsk. Særlig hvis barnet er med norsk-norske venner til deres familie. De vil ikke der se dette fenomenet og sikkert lure på hvorfor egne foreldre, deres signifikante andre, er «slemme» med dem. Foregår herdingen på samisk derimot, vil de se og høre det andre steder også, og gjennom det forstå at det er en velment form for oppdragelse som skal forberede dem på livet.

Ettersom samisk språk betegnes som viktig for informantene, og dessuten sametingspolitikere og andre samer også hevder det er viktig og at det haster å få flere samiskbrukere fordi språket er truet, så er jeg noe forundret over at ikke mer blir gjort fra politisk hold. I Porsanger kjøres det kurs med jevne mellomrom, men disse går på dagtid og da er gjerne folk på jobb. Det finnes heller ikke veldig mye gode nettressurser for å lære på egenhånd.

9.3 Sametinget

Informantene opplevde Sametinget som et organ som hovedsakelig jobbet for Indre-Finnmark og reindriften. I forbindelse med Sametinget kom det videre fram at informantene opplevde at det finnes et samisk hierarki hvor sjøsamene er på bunnen av hierarkiet. Slik sett kan Sametinget synes å svekke den sjøsamiske identiteten ettersom Sametinget er med på å plassere sjøsamene nederst på rangstigen. Samtidig sa informantene at opprettelsen av Sametinget hadde vært bra for det samiske selvbildet generelt og at Sametinget hadde satt viktige samiske saker på dagsorden og fått fart på den samiske revitaliseringen. Det tyder på at Sametinget er en viktig institusjon som representant for alle samer og dermed viktig for å oppfatte seg som en del av det større samiske fellesskapet/den samiske nasjonen.

I sum så ønsker informantene at Sametinget skal engasjere seg mer i sjøsamiske rettigheter og interesser, noe de mener Sametinget ikke har gjort til nå. Noen av informantene mente at sjøsamene selv ikke gjorde nok for å få sine saker gjennom hos Sametinget og forklarte det med at sjøsamere har en kultur for å stå med lua i handa og ikke ta mer enn de blir tilbudt.

Hvis man går ut fra at informantene kan ha rett når de hevder at sjøsamene «står med lua i handa» kan det passe å ta inn det Bourdieu kaller sosiale spill (Wilken, 2019). Spillmetaforen er en teoretisk modell for hvordan felt, kapital og habitus til sammen produserer praksis. Kort sagt sier spillmetaforen at man kan betrakte kampen i et felt som et spill. Man har både erfarne og uerfarne deltagere, deltagerne har forskjellige forutsetninger (kapitaler) for å spille, man har «regler» og man antar at det finnes mekanismer (doxa) som sikrer at spillere som ikke aksepterer spillets regler ekskluderes. «Reglene» er ikke regler som for eksempel regler i en fotballkamp, men de er rammer for hva man kan og ikke kan, skal og ikke skal, i det aktuelle sosiale spillet. Noen agenter vil ha større sans for spillet og kan lese det bedre. Agentenes strategi er basert på den omverdensforståelsen som deres habitus og deres posisjon i feltet gir dem, og i de kapitalene de har. Dermed vil enkelte strategier være opplagte for noen og utenkelige for andre (Wilken, 2019, side 64-68).

Spillteorien kan forklare hvordan informantene opplever at Sametinget ikke gjør nok for sjøsamene. Informantene har forslag til hvordan sjøsamere enklere skal nå fram med sine saker til Sametinget, men samtidig gjør de ikke noe med det: Deres habitus gir dem en disposisjon for å ikke kreve noe og en opplevelse av å være nederst i hierarkiet i feltet og for mange av de som ikke kan samisk, lite av den mest prestisjefulle kulturelle kapitalen. Dermed vil deres sans for spillet og hvilke strategier de kan velge mellom være begrenset.

Andersen (2003) beskriver hvordan kystsamene blir fremmedgjort overfor det samiske og dette viser seg til en viss grad blant mine informanter også. Jeg tror at hvis Sametinget ikke skal bli en irrelevant institusjon for sjøsamene, så må de, som en av informantene uttrykte det, «begynne å jobbe.» Eventuelt så kan det hende Sametinget jobber mye med sjøsamiske saker, men at de ikke får kommunisert det ut godt nok.

9.4 Identitet og definisjonsmakt

Mange av informantene var inne på at de ikke alltid selv får definere hvem de er og at det kunne gjøre dem utrygge på sin samiske identitet. Hvor samisk de oppfattet seg som varierte med både hvor de befant seg og hvem de var med - identiteten er situasjonell. De oppfattet videre at deres samiske kulturelle kompetanser kunne bli trukket i tvil eller at de ikke var

samisk på riktig måte. Opplevelser hvor deres samiskhet ble trukket i tvil, og de oppsto først og fremst i kjernesamiske områder, gjorde informantene utrygge på sin samiske identitet og verdi. At informantene opplever utrygghet rundt sin samiske identitet behøver ikke alltid bety at noen andre har sagt eller gjort noe. Usikkerheten kan komme innenfra, fordi de er redde for å bli avslørt som ikke samisk nok i forhold til det de oppfatter er det offisielle bildet på samiskhet.

Samtidig betegner de fleste informantene ikke seg selv som bare samisk. De kan kalle det kulturell hybrid, halvsame, bastard eller norsk *og* samisk, samisk *og* norsk. Det tyder på at de selv ikke oppfatter seg som tilhørende til kun én etnisitet og kan reflektere over det. Det er ikke før noen andre trekker informantenes samiskhet i tvil at det blir truende for den samiske identiteten. Dette er i tråd med Mead (1934) som hevder at andres reaksjoner er signifikante for opplevelsen av egen identitet, og som Stordahl (1996) beskriver så etterlot det ikke rom for tvil om hvem som var same i den mest intense oppbyggingen av den etnopolitiske inkorporasjonsprosessen. Det kan tenkes at noe av dette fortsatt henger igjen i dag og at informantene opplever at de må velge, enten er du samisk, eller du er ikke.

Dankertsen (2006) viser i sin masteroppgave om samer i Oslo til en nettdebatt hvor noen diskuterer om man kan kalle seg halvsame, eller om det må være enten/eller. De fleste av mine informanter mente at man kunne kalle seg halvsame, og noen av de benyttet den termen om seg selv. Jeg tolket dem ikke som at de med det mente at de var halve mennesker, eller at noen andre hadde satt denne merkelappen på dem, men som en betegnelse for en delt kulturell/etnisk identitet.

Det samiske sosiale rommet kan synes å være noe trangt og stille en del krav til hvilke kompetanser man må inneha for å kunne kalle seg samisk. Diskusjoner, i en eller annen variant, rundt hva en samiskhet inneholder, eller bør inneholde, kan observeres i sosiale medier omtrent daglig. For meg synes disse diskusjonene å øke i omfang, og det er i skrivende stund (midten av mai) på nytt blåst liv i debatten rundt om sametingspresidenten skal måtte beherske samisk for å kunne være president. Jeg tror at vi de neste årene vil se en økende polarisering i feltet for hva samiskhet **er**, med de som forfekter gamle tradisjoner som den viktigste bærebjelken for samiskhet som det ene ytterpunktet, og de som ønsker å inkludere nye måter å være samisk på, som det andre.

9.5 Skvis

Informantene opplever at norske myndigheter legger hindringer i veien for sjøsamisk kulturutøvelse og at det har pågått lenge. Et par av informantene adresserer dette som at kulturen blir regulert bort. Når de fleste av informantene samtidig ikke behersker samisk språk godt, så blir kulturutøvelse viktigere identitetsmarkører. Informantene opplever videre at de, og sjøsamiske kultur, ikke blir tatt hensyn til når det kommer nye reguleringer, og som jeg beskriver i kapittel seks om Sametinget så opplever de ikke at Sametinget heller gjør noe for sjøsamenes rettigheter.

Noen av informantene mente at reindrifta også kunne komme i konflikt med sjøsamiske interesser ved å legge beslag på områder de tidligere ikke har benyttet. Til sammen setter dette sjøsamene i en skvis hvor de opplever at de må gi avkall på egne rettigheter og naturbruk til flere parter uten at det blir tatt hensyn til deres interesser. Dette gjør at de opplever at de ikke har så stor plass i det større samiske fellesskapet/den samiske nasjonen.

Fra midten av 50-tallet har samebevegelsen, og senere Sametinget, mobilisert samene til kamp for egne rettigheter, og mobiliseringen har skjedd på bakgrunn av etnisitet. Noe av det jeg fant mest interessant da jeg jobbet med denne oppgaven, var Bourdiues (1987) tese om at å mobilisere grupper på bakgrunn av etnisitet ikke er holdbart i lengden. Nå, når en del av den felles «samekampen» er vunnet, så tror jeg at vi vil se større sprekker i det som for offentligheten har sett ut som en ganske solid samisk grunnmur. Jeg tror ikke det i framtida vil være like viktig for samene å ha en felles front, og da vil interne stridigheter og motsetninger komme til overflaten og måtte løses.

9.6 Videre forskning

Samisk språk framsto for meg som den viktigste kilden til en trygg samisk identitet fordi de av informantene som behersket samisk godt var de samme som aldri tvilte på sin sjøsamiske identitet. Samtidig sa nesten alle at samisk språk *ikke* var det viktigste for deres sjøsamiske identitet. De som behersket samisk best var de eldste informantene. Det får meg til å lure på om tvilen som kan oppstå rundt egen identitet mer er et moderne problem, slik sosiologen Anthony Giddens legger det fram hvor identitet er et refleksivt pågående prosjekt, enn det er et språkproblem (å ikke beherske samisk språk godt). Det ville vært interessant å undersøke dette nærmere.

Under arbeidet med studien begynte jeg å lure på når sjøsamer ble klassifisert som sjøsamer, og ikke bare samer, og om den nye klassifikasjonen har fått noe å si for hvordan andre samer ser på sjøsamer, og ikke minst: Hvordan de ser seg selv. Ettersom Bourdieu (1979/1995)

hevder at klassifisering er en del av symbolske makthandlinger, og ord har en betydning utover å være en objektiv beskrivelse av noe(n), så er det nærliggende å tro at det har påvirket identiteten å gå fra å være same til å være en spesiell type same. Dette er noe jeg kunne tenkt meg å se nærmere på.

Et annet område som kunne vært interessant å studere, er barn i dette området. De har/ har hatt samisk språk og kultur som en del av grunnskoleutdannelsen, og barn har heller gjerne ikke tenkt så mye over om de er det ene eller det andre – eller begge deler. De vokser i tillegg opp i en tid og på et sted hvor det å være samisk ikke er en sosial ulempe, og det kunne vært givende å få deres tanker om etnisk identitet. I tillegg kunne det vært interessant å over tid observere en gruppe sjøsamiske barn, og en annen gruppe norske barn for å studere om det finnes ulikheter i atferd, lek, reaksjoner og væremåter som kan forklares med ulikhet i oppdragelsen.

Til sist burde det vært gjort en fullstendig feltanalyse av det samiske hierarkiet informantene mine opplever at finnes. Hvem er deltakerne? Hvor er for eksempel sørsamer og markasamer i dette feltet? Hvordan ser fjellsamer og dalonater på hierarkiet og opplever de at det finnes? Det er ikke en tradisjonell kamp mellom kulturell og økonomisk kapital, så er det en kamp mellom kulturell og sosial kapital? Og ikke minst hva er det som står på spill i feltet?

9.7 Avslutning

Jeg har i dette kapitlet oppsummert de viktigste funnene i studien i tillegg til å presentere noen egne tanker rundt funnene. Jeg har foreslått at leserne selv kan avgjøre hvorvidt mine funn kan generaliseres til andre steder, grupperinger eller situasjoner med bakgrunn i at metode- og teorikapitlet grundig beskriver prosessen for dataekstrahering og dataanalyse. Til sist har jeg kommet med noen forslag til videre forskning.

10.0 Litteraturliste

Litteraturliste

Allan, Kenneth (2013) *Contemporary Social and Sociological theory: Visualizing Social Worlds*. 3rd edition. Los Angeles: Sage.

Andersen, Svanhild (2003): *Samisk tilhørighet i kyst- og fjordområder*, i Bjørn Bjerkli og Per Selle (red.): *Samer, makt og demokrati. Sametinget og den nye samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal Akademisk

Andresen Astri, Bjørg Evjen, Teemu Ryymin (red) (2021) *Samenes historie: Fra 1751 til 2010*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk

Aubert, Vilhelm (1978) *Den samiske befolkning i Nord-Norge*. Oslo: Statistisk sentralbyrå.

Berg-Nordlie, Mikkel (2021) *Sametinget* i *Store norske leksikon* på snl.no. Som sett 09.05.21 her <https://snl.no/Sametinget>

Birkely, Hartvig (2011) *Om sjøsamenes næring og ressursutnyttelse i Porsangerfjorden*. I Svanhild Andersen og Sigvald Persen (red) *Den gang var det jo rikelig med fisk". Lokal kunnskap fra Porsanger og andre fjorder*. Indre Billefjord: Sjøsamisk kompetansesenter. Kan også ses her <https://meron.no/nb/naering>

Birkely, Rakel M og Trine Persen (2020) *Vi havnet i skuddlinjen til en mann som sannsynligvis har mange ubearbeidede følelser som tilfeldigvis gikk utover oss*. Ifinnmark som sett 07.04.21 her <https://www.ifinnmark.no/vi-havnet-i-skuddlinjen-til-en-mann-som-sannsynligvis-har-mange-ubearbeidede-folelser-som-tilfeldigvis-gikk-ut-over-oss/o/5-81-1300357>

Blaikie Norman og Jan Priest (2019, 3. utgave). *Designing social research. The logic of anticipation*. Cambridge: Polity press

Blumer, Herbert (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

Boroditsky, Lera (2017) *How language shapes the way we think*. Tedtalk som sett 24.04.21 her:

https://www.ted.com/talks/lera_boroditsky_how_language_shapes_the_way_we_think/transcript#t-461397

- Bourdieu, Pierre og Jean-Claude Passeron (1970/2006) *Reproduksjonen: Bidrag til en teori om undervisningssystemet*. Oversatt til dansk av Peer F. Bundgård fra *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*
- Bourdieu, Pierre og Loïc Wasquant (1992) *An Invitation to a Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press
- Bourdieu, Pierre (1979/1995) *Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oversatt fra *La Distinction: Ctique sociale du jugement* av Annick Prieur. Oslo: Pax Forlag
- Bourdieu, Pierre (1984/1993) *Sociologies in question*. Oversatt til engelsk fra *Questions de Sociologie* av Richard Nice. London: Sage
- Bourdieu, Pierre (1987) *What makes a sosial class? On the Theoretical and Practical existence of Groups*. Berkeley Journal of Sociology vol: 32, side 1-17
- Bourdieu, Pierre, Alain Accardo, Abdelmak Sayad m. fl (1999) *The Weight of the World. Social suffering in contemporary society*. Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre (2004/2008) *Utkast til en selvanalyse*. Oversatt fra *Esquisse pour une auto-analyse* av Tore Slaatta. Oslo: Pax forlag
- Cooley, Charles Horton (1902/1983) *Human Nature and the Social Order*. London: Taylor & Francis Ink
- Dankertsen, Astri (2006) «Men du kan jo snakke frognersamisk»: Tradisjon og kulturell innovasjon blant samer i Oslo. Masteravhandling, universitetet i Oslo.
- Dankertsen, Astri (2014) *Samisk artikulasjon: Melankoli, tap og forsoning i en (nord)norsk hverdag*. Doktorgradsavhandling, universitetet i Nordland
- Dennis Alex, Rob Philburn og Greg Smith (2013) *Sociologies of Interaction*. Cambridge: Polity Press.
- Det statistiske centralbyrå (1933) *Folketellingen i Norge 1. Desember 1930. 4. hefte. Samer og kvener – andre lands statsborgere. Blinde, døvstumme, åndssvake og sinnssyke*. Oslo: H. Aschehoug og co.
- Eidheim, Harald (1971) *Aspects of the lappish minority situation*. Oslo: Universitetsforlaget
- Eriksen, Thomas Hylland (1992) *Etnisitet, nasjonalisme og minoriteter: Begrepsavklaring og noen kritiske refleksjoner*. Innlegg i tidsskriftet Internasjonal Politikk 49(4), side 479-488.

- Eriksen, Thomas Hylland (1996) *Kampen om fortiden: Et essay om myter, identitet og politikk*. Oslo: H. Aschehoug og Co (W. Nygaard)
- Eriksen, Thomas Hylland (1997) kapittel 3: *Identitet* i Eriksen, Thomas Hylland (red) (1997) *Flerkulturell forståelse*. Oslo: TANO Aschehoug
- Eriksen, Thomas Hylland (2008) *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid*. Oslo: Aschehoug
- Gaski, Harald og Mikkel Berg-Nordlie (2019) *Sjøsamer* i Store norske leksikon på snl.no. Som sett 09.05.21 her <https://snl.no/sj%C3%B8samer>
- Goffman, Erving (1951) *The Symbols of Class Status*. I *The British Journal of Sociology*, vol 2, no 4 (dec. 1951), side 294-304
- Goffman, Erving (1959/1992) *Vårt rollespill til daglig*. Oslo: Pax Forlag
- Goffman, Erving (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New Jersey: Prentice-Hall
- Hellesvik, Jarl T (2016) *Samer og samepolitikk*. Oslo: Kolofon forlag
- Havforskningsinstituttet (2011) *Høring. Reguleringsplan med konsekvensutredning for planlagt gruvedrift i Nussir og Ulveryggen i Kvalsund kommune*. Som sett 02.04.21 her https://www.hi.no/resources/publikasjoner/rapport-fra-havforskningen/2011/hi-rapp_23-2011_til_web.pdf
- Hernes, Maria (2017). *Being Sami enough: Increasing the Sami Stage of Performance*. Mastergradavhandling, universitetet i Oslo.
- Hovland, Arild (1996) *Moderne urfolk*. Ungforsk/Nova. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Javo, Cecilie, Richard Alapack, Sonja Heyerdahl og John A Rønning (2003). *Parental values and ethnic identity in indigenous Sami families*, *Family Process*. 42 (1), 151-164.
- Kåven, Toril B og Vibeke Larsen (2019) *Godt nok for de svina*. Altaposten. Som sett her 16.04.21 <https://www.altaposten.no/meninger/2019/06/25/%E2%80%93-God-nok-for-de-svina-19351722.ece>
- Kåven, Toril B (2021) *Vårt samiske språk er norsk*. Altaposten. Som sett 18.04.21 her <https://www.altaposten.no/meninger/2021/03/27/%E2%80%93-V%C3%A5rt-samiske-spr%C3%A5k-er-norsk-23725641.ece>

- Levin Irene og Jan Trost (2005) *Hverdagsliv og samhandling med et symbolsk interaksjonistisk perspektiv*. Bergen: Fagbokforlaget
- Lindi, Marte (2017) *Når er man samisk nok?* NRK. Som sett 04.04.21 her: https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/xl/nar-er-man-samisk-nok_-1.13364696
- Mead, Georg Herbert (1934) *Mind, self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. London: The University of Chicago Press
- Miles Matthew B, A. Michael Huberman og Johnny Saldaña J (2020). *Qualitative data analysis – a methods sourcebook*. Los Angeles: Sage
- Nilsen, Malene Stensrud (2013) *Eg e sjøsame, ikke en ekte same liksom*. Mastergradsavhandling, Universitetet i Nordland.
- Nilssen Vivi (2012). *Analyse i kvalitative studier. Den skrivende forskeren*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Norsk folkemuseum (u.å) *Sjøsamene*. Som sett 05.04.21 her <https://norskfolkemuseum.no/sjosamene>
- Norsk folkemuseum (u.å) *Folk i Porsanger*. Som sett 07.05.21 her <https://norskfolkemuseum.no/folk-i-porsanger>
- Olsen, Kjell (1997) «Utfordringer og reorienteringer i forståelsen av det samiske» i *Norsk antropologisk tidsskrift* 8 (3-4), side 231-243.
- Porsanger kommune (u.å) *Trekulturelle og trespråklige Porsanger*. Som sett 17.04.21 her <https://www.porsanger.kommune.no/trekulturelle-og-trespraaklige-porsanger.394137.no.html>
- Reindriftsloven (2007) *Lov om reindrift*. Lovdata. Som sett 30.04.21 her <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2007-06-15-40>
- Sivertsen, Elin Anita (2009) *Samisk ungdom – mellom tradisjon og modernitet? Unge samers identitet*. Mastergradsavhandling, Universitetet i Oslo.
- Silverman, David (red) (2016) *Qualitative research*. 4th edition. Los Angeles: Sage
- Skuvlainfo (1969) Reportasje om Harald Eidheim. *Samene i Norge har alltid blitt sett på som en kategori avvikere*. Som sett 17.04.21 her <http://skuvla.info/skolehist/eidheim-tn.htm>

- Stone, Gregory P (1962/1972) *Appearance and the Self*, i Arnold M. Rose (red.) *Human Behaviour and Social Processes*. London: Routledge & Kegan Paul
- Stordahl, Vigdis (1996) *Same i den moderne verden*. Karasjok: Davvi girji
- Stryker, Sheldon (1980) *Symbolic Interactionism: A Social-structural version*. Menlo park, CA: Cummings
- Thomas, William og Dorothy S Thomas (1928) *The Child in America*. New York: Knopf
- Tjora, Aksel (2017). *Kvalitative forskningsmetoder i praksis*. 3. utgave. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Turner, Victor, Roger Abraham og Alfred Harris (1996) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Oxford: Taylor and Francis Inc
- Widerberg K (2010) *Med samtalen som utgangspunkt. Om veivalg og kunnskapsmuligheter ved intervjuing*. Kapittel i Album D, Widerberg D. K & Nordli Hansen M (2010) *Metodene våre: eksempler fra samfunnsvitenskapelig forskning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wiggen, Torill M (2009) Varsler harde tak på Stjernøya. Altaposten. Som sett 23.04.21 her <https://www.altaposten.no/lokalt/nyheter/article234178.ece>
- Wilken, Lisanne (2019) *Bourdieu for begynnere*. Fredriksberg: Samfundslitteratur
- Åhrén, Christina (2008) *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unge samers identitetsarbete*. Doktorgradsavhandling, universitetet i Umeå.

11.0 Vedlegg

11.1 Informasjonsskriv

Informasjonsskriv for rekrutteringen

Postet på de elektroniske oppslagstavlene på Facebook, billeforum, vesteriida og oppslagstavla i Porsanger i desember 2020.

Hei 😊

Trenger informanter/intervjuobjekter.

Jeg holder på med en master i statsvitenskap (fordypning i sosiologi) hvor jeg skriver om sjøsamers forhold til samiske institusjoner (eks. sametinget, sámi allaskuvla, NRK Sápmi etc), og sjøsamisk identitet.

I den forbindelse skal jeg intervju 10-12 personer om hvordan de ser på institusjonene og det samiske fellesskapet. Prøveintervjuene har tatt mellom 35 og 50 minutter, alt etter hvor mye informantene har på hjertet.

Om du velger å være med, så vil du bli fullstendig anonymisert og ingenting av materialet vil bli brukt i forbindelse med annen forskning. Alt blir slettet etter hvert som intervjuene blir transkribert.

Jeg er i utgangspunktet interessert i begge kjønn og alle aldersgrupper, men det finnes noen krav: Du må være over 18 år og kvalifisere for sametingets krav til innmelding i samemantallet - altså at du har minst en samisktalende forelder eller besteforelder eller oldeforelder. Du trenger imidlertid ikke å oppfatte deg selv som same. Du må også bo på strekningen Lakselv-Smørfjord.

Du trenger absolutt ikke kunne samisk selv, og du trenger heller ikke stå i manntallet.

Intervjuene vil bli foretatt fortløpende, og de kan gjøres hjemme hos deg selv, eller hjemme hos meg.

Jeg håper mange finner dette interessant, da det er lite forskning på sjøsamere. Hvis DU er en av dem som vil bidra til økt kunnskap, send meg en mail på: luxcat@hotmail.com. Du kan også skrive dit hvis du har spørsmål, og det å ta kontakt er ikke ensbetydende med å si ja til å være med. Du kan når som helst trekke deg - også etter at intervjuet er gjort.

Du KAN skrive til meg på pm her også, men da må du være oppmerksom på at Facebook/messenger ikke regnes som en trygg plass for meldinger. Det beste er hvis du ringer på telefon 46813834 eller sender meg en e-mail til luxcat@hotmail.com. Du må gjerne maile/ringe hvis du vil vite mer om studien også.

Og hvis du selv ikke vil være med, så kjenner du kanskje noen som vil. Gi dem beskjed 😊

11.2 Intervjuguide

Oppvarming

1. Kan du fortelle litt om deg selv (alder, utdanning, barn, yrke, samisk bakgrunn)?
2. Hvilket forhold har du til samisk språk og kultur (er språk viktig for kultur)?
3. Står du i manntallet og stemte du ved siste valg? Skal du stemme høsten 21? Hvor viktig er Sametinget for deg?
4. Hva er viktig når du velger hva du skal stemme på ved sametingsvalget?
5. Er det andre samiske institusjoner du mener er viktige (FEFO, Sámi allaskuvla, de samiske videregående skolene etc.). Hvorfor?
6. Oppfatter du deg som samisk, norsk, eller begge deler? Hva kommer det av?

Refleksjon

1. Har du noen ytre samiske kjennetegn eller identitetsmarkører? Hvor viktig er dette for deg? Tror du det er viktig at andre samer har disse kjennetegnene? (Forklar hva identitetsmarkører betyr). Når bruker du kofta?
2. Hva gjør at du ser på deg selv som samisk/norsk/begge deler? Er det likt overalt og hele tiden?
3. Jobber Sametinget for alle samiske saker? Er det noen partier der, som du mener er viktigere for sjøsamene? (Forklar eventuelt at spørsmålet handler om det er enkelte grupper eller interessenter som får mer oppmerksomhet og/eller penger). Hva tror du det kommer av hvis du mener Sametinget «diskriminerer»?
4. Har du alltid hatt en samisk (evnt. ikke-samisk) identitet? Hva kommer det av, tror du? Flere identiteter? (Har det eventuelt endret seg gjennom livet?) Er det noe som kan rokke ved identiteten din?
5. Er det noen fordeler/ulempene ved å ha en sjøsamisk bakgrunn? Hva og hvorfor?
6. Finnes det en samisk nasjon/ et større samisk fellesskap som omfavner alle samer uansett hvor de er? Hvorfor/hvorfor ikke? Kjennetegn? Hva binder oss sammen, og hva skiller oss eventuelt? (Forklar eventuelt hva som ligger i «samisk nasjon»)
7. Føler du at du er en del av den samiske nasjonen, i hjembygda, i Finnmark, i verden? (Altså uansett hvor du er. Er du like samisk overalt). Hvordan og hvorfor.
8. Hvis nei, eller ikke helt, på spørsmål 7: Hva skal til for at du skal føle deg inkludert?

9. Har du en trygg identitet? Hjemme, i hjembygda, i Finnmark, i verden? Påvirkes du av EDL, andre artikler, kommentarfelt etc.?
10. Oppdrar (eller kommer du til å oppdra) egne barn i en sjøsamisk kultur? Hvorfor og hvordan? (Her er det viktig hva informanten selv mener er sjøsamisk kultur).
11. Hvor viktig er språk i forhold til din identitet? Hvor viktig synes du det er at barna dine lærer samisk (evnt. tar det tilbake)?

Avslutning

Er det noe vi ikke har snakket om som du synes er viktig i forhold til spørsmålet om sjøsamisk identitet?

11.3 Tillatelse fra NSD

Melding 02.12.2020 18:16

Det innsendte meldeskjemaet med referansekode 760471 er nå vurdert av NSD.

Følgende vurdering er gitt: Det er vår vurdering at behandlingen av personopplysninger i prosjektet vil være i samsvar med personvernlovgivningen så fremt den gjennomføres i tråd med det som er dokumentert i meldeskjemaet den 02.12.2020 med vedlegg, samt i meldingsdialogen mellom innmelder og NSD.

Behandlingen kan starte.

11.4 Samtykkeerklæring

Samtykkeerklæring

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet *Sjøsamisk identitet*, og har fått anledning til å stille spørsmål. Jeg samtykker til:

- å delta i intervju

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet

(Signert av prosjektdeltaker, dato)