



UiT

NORGES
ARKTISKE
UNIVERSITET

Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning

Nå er vi blitt så trygg i oss selv at vi kan selge oss til turister.

Samisk turisme mellom kommersielle interesser, lokal kunnskap & verdensskapende praksiser

—

Reni Jasinski Wright



Forord

Jeg vil gjerne få takke alle som har vært med å bidra til at denne avhandlingen er vel i havn. Først og fremst mine gode veiledere, Britt Kramvig, som har lest med stor omsorg og skarpt blikk fra start til mål, og Arvid Viken som konstant inspirerte med sin oversikt over reiselivsforskningen. Jeg vil takke mine kollegaer nede i «grotta»: Gaute Svensson, Christian Ekeland, Carina Olufsen, Lina Mittelbach, Inga Marie Skavhaug og Danzeng Zhuoga for gode kommentarer på alle fremlegg, og godt miljø i alle disse årene. I tillegg vil jeg takke samtlige ansatte på gangen for samfunnsplanlegging og sosiologi. Det har vært en glede å være i miljøet. Det har også vært en stor glede å få være en del av forskergruppen sted, makt og mobilitet. Takk for inspirerende seminarer og åpne invitasjoner til å kontinuerlig ha mulighet til å legge fram arbeid.

Så vil jeg spesielt takke Jane Camilla Power for alle betimelige og absurde innspill, ordspill og heiarop over telefon. Jeg vil også takke Marit Myrvoll for å ha oppfordret meg til å fullføre den prosjektskissen som ledet til dette stipendet - og jeg vil takke dem som kom til i siste sving for å heve kvaliteten på arbeidet: Anne Britt Flemmen, Thor Eirik Eriksen og min søster Anja.

Dette arbeidet er bygget på etnografiske feltarbeid, så det er mange som fortjener en stor takk for å ha tatt imot og inkludert meg i deres tanker og virke. Prosjektleder for nettverket Samisk Reiseliv: Beate Juliussen, leder for Senter for nordlige folk: Henrik Olsen, alle ansatte på Senter for nordlige folk, alle som bidro med interessante samtaler på reisen til og fra New Zealand, og ikke minst Eliva, Ruth, Oliva, Magna, Elise, Mary og Bjørg som åpnet sine hjem for meg og velvillig delte sine fortellinger fra levd liv.

Til slutt vil jeg takke mine foreldre for alltid å stille opp som omsorgsfulle barnepassere når jeg har reist på konferanser og ikke minst feltarbeid i forbindelse med dette prosjektet. Og selvsagt vil jeg takke de skjønneste av alle, Adrian og Ulrikke.

Sammendrag

Denne avhandlingen omhandler problemstillinger knyttet til salg av kultur i en urfolkstekst. Det etnografiske materialet arbeides frem i bevegelser fra akademiske tekster om samisk turisme, gjennom reisen til – og samarbeidet med Senter for nordlige folk i Kåfjord i Nord-Troms, en fotoutstilling i Tromsø, og involvering i en studietur til New Zealand for samiske reiselivsaktører, en reise som skulle bygge kunnskap nødvendig for fremtidig utvikling av etisk og ansvarlig samisk turisme. I tillegg reflekterer den rundt den rapportering tilbake til prosjektet *Samisk Reiseliv* om den kunnskapsbyggingen som skjedde på denne studieturen.

Det konkrete forskningsarbeidet var informert av et ønske om å få en forståelse av hvilke forhandlinger som foregår blant aktørene, i dem selv og mellom dem, når den «samiske identiteten» er del av produktet som skulle utvikles og raffineres. Avhandlingen argumenterer for en reposisjonering fra å teoretisere samisk turisme gjennom identitetspolitiske perspektiver, som reproducerer en dualisme mellom det tradisjonelle og det moderne, til å se turisme som en verdensskapende praksis, som har utstrekning og effekt på en rekke andre praksiser. Det tas i bruk verktøy fra ANT- orienterte perspektiver som «traveling device» gjennom avhandlingen. Dette innebærer å følge aktører på deres reise inn i problemstillinger, rundt hvordan samisk reiseliv blir til gjennom en rekke forhandlinger, refleksjoner, møter og øyeblikk av friksjoner.

Innhold

Forord	I
Sammendrag	III
Kapittel 1	1
Utgangspunktet	1
1.1.1 Innledning	3
1.1.2 Reisen	4
1.1.3 Fornorskning	6
1.1.3 Re-kodifisering av det samiske	9
1.1.4 Revitalisering av samisk kultur langs kysten: Festivalen Riddu Riddu	11
1.1.5 Revitalisering av samisk kultur langs kysten: Lyngenkofta	14
1.1.7 Senter for nordlige folk	16
1.2 Utvikling av teoretiske perspektiv	17
1.2.1 Problemstillinger	19
Kapittel 2	23
2.1 Teoretiske tilnærminger til analyser av samisk turisme	23
2.1.1 Innledning	23
2.2 Det samfunnsvitenskapelige studiet av turisme. Teoretiske tilnærminger	24
2.2.1 Autentisitet og dikotomisering	24
2.2.2 Fra fenomen til prosess og nettverk	28
2.3 Urfolks-turisme. Teoretiske anliggender	30
2.4 Samisk turisme. Teoretiske anliggender	34
2.4.1 Essensialisering, stereotypifisering og maktutøvelse	35
2.4.2 Samisk turisme som arenaer for eksplisitte artikuleringer av identitet	41
2.4.3 Vi har aldri vært moderne	43
2.5. Oppsummering	48
Kapittel 3	51
Teoretiske og metodologiske refleksjoner	51
3.1.1 Hvileløs vandring i korridorene for å skrive fram kultur	52
3.1.2 Refleksivitet	55
3.1.3 Diffraksjon og interferens	57
3.1.4 Diffraksjon som kritisk praksis	58
3.1.5 Kritikk av vendingen fra refleksjon til diffraksjon	60
3.1.6 Diffraksjonens potensiale som kritisk kunnskapspraksis.	62

3.1.7 (Re-)Writing Culture	64
3.2 Metode	66
3.2.1 metode som metafor for «veien» og «reisen»	66
3.2.2 Oppdagelsesprosessen	67
3.2.3 Valg av steder – eller steder som velger	68
3.2.4 Å reise ut – for å komme hjem	70
3.2.5 Kjøkkenet i Kåfjord.....	72
3.2.6 Fortellinger og deres arbeid	73
3.3 Etske anfektelser	74
3.3.1 Et mareritt	74
3.3.2 Etik i deltagende observasjon.....	75
3.3.3 Anonymisering.....	80
Kapittel 4. Reisen.....	81
Innledning.....	81
4.1 Turisme som komplekse sammenstillinger	82
4.1.2 Kan Maoriene gi svar? Studieturen	84
4.1.3 Deltagerne	85
4.2 Turbulens.....	87
4.2.1 Stedløshet / Oslo Airport.....	87
4.2.2 På vei: Maniky i Singapore	90
4.3 Møte med <i>Te Ao Maori</i>	92
Innledning.....	92
4.3.1 Hvem er deres leder, og hvordan lyder deres stemmer?	93
4.3.2 “Where are you on your travel?”	97
4.3.3 Maoriens reise.....	97
Revitalisering og dagens situasjon	98
Maori Reiseliv	99
4.3.4 Tangata whenua (The people of the land)	102
4.3.5 Manakitanga & Kaitiakitanga / gjestfrihet og beskyttelse	106
Manakitanga.....	106
Kaitiakitanga	107
4.3.6 Tanker om eierskap	110
4.3.7 Potiki adventures.....	118
4.4 Friksjon og bevegelser	124

Innledning.....	124
4.4.1«Dette handler ikke om reiseliv lenger»	126
4.4.2 Nye metaforer – forhandlinger om samisk kulturformidling	130
Åndelighet	132
Forsoning	134
Miljøvern	136
4.4.3 Respekt og selvspekt.....	138
4.4.4 «Vi lærte å være stolte».....	141
4.4.5 Hjemkomst og rapport	145
4.5 Avsluttende kommentarer	148
Kapittel 5. «Kraften i det stede»	151
Fortellinger fra kjøkkenet – møte med kvinner fra Kåfjord	151
5.1 Innledning: Fortellinger som verdensskapende praksiser	151
5.1.1 Fortellinger fra kvinners livsverden i Kåfjord	153
5.1.2 Veien, huset og entréen	156
5.1.3 Magna.....	157
5.1.4 Bjørg	161
5.1.5 Eliva og Ruth.....	163
5.1.6 Oliva.....	167
5.2 Fortellinger	170
5.2.1 Kjøkkenet og dets rytme	172
5.2.2 Mat som omsorg og kunnskap	173
5.2.3 Relasjoner som symbioser.....	175
5.2.4 Samiske fortellinger?	178
5.2.5 SF, utstilling og bok.....	180
5.2.6 Fortellingenes møte med virkemiddelapparatet	182
5.3 Avsluttende kommentarer	184
Kapittel 6. Avhandlingens bidrag og veien videre	187
6.1.1 Innledning.....	187
6.1.2 Fortellinger som verdensskapende praksiser.....	187
6.1.3 Mangfold av artikuleringer	190
6.1.4 Avhandlingens teoretiske landskap.....	192
6.1.5 Veien videre.....	193
Referanser:	197

Andre kilder 203

Kapittel 1

Utgangspunktet

Jeg inviterer gjennom denne teksten mine kollegaer og samarbeidspartnere, både innenfor og utenfor academia med på en faglig reise inn i et forskningsfelt som ofte kalles «samisk turisme». Som Ph.D.-student i turisme og reiseliv ved Universitetet i Tromsø, Norges arktiske universitet, var utgangspunktet mitt å se på hvilke utfordringer som oppstår når en spesifikk identitet, i dette tilfelle den samiske identiteten, med de tilhørende kunnskaper, symboler og makt, skal gjøres om til produkter i et marked. Jeg dro våren 2013 på feltarbeid til bygda Manndalen i Kåfjord kommune i Nord-Troms for å gjøre etnografisk feltarbeid med dette utgangspunktet. Manndalen er en bygd som jeg kjente til fra før, og under mitt opphold der, fikk mine forskningsspørsmål ny næring. Det var mens jeg gjorde det som oftest blir beskrevet som feltarbeid at jeg stiftet bekjentskap med det følgende utsagnet: «Nå er vi blitt så trygg i oss selv at vi kan selge oss til turister». Jeg ante en underliggende kompleksitet bak dette utsagnet og min nysgjerrighet ble vekket. Hvilken type trygghet er det som trengs for å tilrettelegge for turisme? Hva er det som skal selges, og hvorfor trengs det trygghet for at dette salget kan avvikles? Og hvorfor tenker denne personen at å arbeide med turisme innebærer å selge «oss» - altså at det fellesskapet som han tilhører, må være beredt til å være til salgs? Hvordan kan man selge menneskelig tilstedeværelse, der «en selv» eller deler av det som er ens egen identitet og felleskap er del av produktet? I denne forflytningen av «identitet» fra en hverdagskontekst til en markedskontekst måtte det uunngåelig ligge noen friksjoner.

Ikke overraskende har mange akademiske bidrag innenfor samisk reiselivsforskning sett motsetninger eller opposisjoner som et gunstig utgangspunkt for å kunne skrive fram interessante bidrag. I dette feltet, samisk reiselivsforskning, har disse motsetningene i all hovedsak blitt forstått som konflikter mellom det tradisjonelle og det moderne. Paradoksene i feltet blir skrevet fram som motsetninger mellom forventninger «som ligger der» om at samiske reiselivsaktører skal «oppføre seg tradisjonelt» – det er det turistene vil ha, og det er det markeds- og virkemiddelapparatet vil ha – samtidig som de tross alt lever i en moderne verden, og omgir seg med moderne ting. Hvordan håndterer de samiske reiselivsaktørene denne ambivalente situasjonen? Hva vil et autentisk uttrykk i denne sammenheng være? Hvordan ivareta det autentiske i relasjon til det tradisjons-overleverte og det moderne? Og hva er nå egentlig autentisk? Spørsmål som dette har vært med på å prege reiselivsdebattene i akademiske miljø, men også ute blant de samiske reiselivsaktørene. Rangering av hverandre i forhold til spørsmål om autenticitet har, kanskje som konsekvens av dette, ofte preget relasjoner aktører imellom.

I denne avhandlingen bruker jeg begrepet friksjon, ikke som et deskriptivt utkomme av konfliktsonen mellom det moderne og det tradisjonelle, men som et analytisk begrep. Som analyseredskap har friksjon i seg en bruddkarakter. Noe blir lukket, mens andre ting åpner seg. Under oppholdet i Kåfjord blir jeg involvert i nettverket Samisk Reiseliv og jeg følger blant annet samiske reiselivsaktører på en reise til New Zealand, i deres arbeid med å la seg inspirere av andre for å kunne utvikle nye produkter og fortellinger. Jeg vil argumentere for at *øyeblikk av friksjon* (Kramvig & Flemmen, 2008; Verran, 2002) er med på å skape en ramme for endring, nye måter å ordne egne reiselivsprodukter på, andre måter å fortelle dem på. Slik blir fortellinger og praksiser hele tiden skapt og omskapt, forhandlet og reforhandlet. Reiselivet kan således sies å være et nedslagsfelt for slike «verdensskapende praksiser», som til syvende og sist handler om å finne fram til de fortellingene som aktørene selv kan leve med å fortelle, som de kan stå inne for og som samtidig fungerer interessevekkende og kommuniserende på et nasjonalt og internasjonalt marked.

Også med utsiktspunkt fra Manndalen i Kåfjord hvor mitt feltarbeid startet ble modernitet-tradisjon dikotomien for «trang». Fortellingene fra Kåfjord bar i seg et mangfold og en kompleksitet – og også her ble det ytt motstand mot forenklete bilder av etnisitet og identitet slik de framkommer i markedsførings- og promoteringsøyemed, samt i konvensjonelle akademiske artikuleringer. Jeg argumenterer for at de kunnskaper som utøves på kjøkkenene i Kåfjord, er del av lokale samiske artikuleringer som ikke nødvendigvis sees som betydningsfulle uttrykk for det samiske i en større offentlighet. Dette er kunnskap og markører som ikke er del av en større diskurs om samisk identitet – samtidig er denne kunnskapen, disse kulturutøvelsene, lokalt anerkjente og betydningsfulle.

Det utfordrende i dette arbeidet har vært å omsette den erfarte *kompleksiteten* som jeg opplevde i disse møtene, både fra kjøkkenbord i Kåfjord og møter med maorier på New Zealand til et akademisk språk. Hvordan ivareta kompleksiteten i sammenvevingen mellom begreper, forskere, reiselivsaktørene, og de som forsøker å organisere reiselivet i Sápmi? I de kapitlene som følger vil jeg forsøke å gi et tilsvarende svar til disse spørsmålene. Dette starter ut med en reise til Manndalen i Nord-Troms.

1.1.1 Innledning

I mars 2013 dro jeg på feltarbeid til bygda Manndalen i Nord-Troms. Jeg skulle ha med meg to barn. Adrian på syv år og Ulrikke på to år. Første mars 2013 pakket vi bilen. Jeg, Adrian og Ulrikke svingte ut fra parkeringsplassen i Tromsø i en fullpakket stasjonsvogn hvor det stort sett ikke var plass til mer enn minimalt med klær, en barnevogn, fotoutstyr, pc og en prosjektskisse med en hovedproblemstilling om hvordan det samiske, som lenge hadde vært et stigma, nå ble tatt frem igjen, men denne gang som attraksjon. Det var utsagnet fra en i bygda: «Nå er vi kommet så langt, og er så trygge i oss selv at vi kan begynne å vise oss fram for turister», som hadde gjort meg interessert i stedet og temaet. *Nå er vi kommet så langt...* Hvor langt var de egentlig kommet i bygda, og hvor langt i forhold til hva? Og hva hadde trygghet med turisme å gjøre? Det «å være trygge nok til å kunne vise oss fram for turister», er en interessant måte å tenke om hva turisme er og

hva den krever. Det viser til at turisme krever investeringer, ikke bare av kapital og infrastruktur, men av menneskelig tilstedeværelse, der «en selv» eller deler av det som er ens egen identitet er del av produktet. Jeg kjente til historien fra området, fornorskningen og dens konsekvenser, og tenkte: *Hvis turisme også handler om trygghet, hva skjer da når en identitet som er blitt så stigmatisert gjennom fornorskingsprosessen skal vises fram for turister?*

Ja, hva skjer da? Dette spørsmålet var utgangspunktet for min reise, en reise som det skulle vise seg ikke bare endte i bygda Manndalen. Dette utgangsspørsmålet ledet meg også inn i møte med maorier og deres måter å «fortelle» sin kultur på som reiselivsprodukt på New Zealand.

1.1.2 Reisen

Kjøreturen fra Tromsø til Manndalen tar cirka to og en halv time, om man holder fartsgrensen. Etter en ganske intetsigende times kjøring fra Tromsø, gjennom Lavangsdalen, kommer vi til tettstedet Nordkjosbotn. Her tar vi av fra E8 og kjører inn på Nordlysvegen, eller E6 som den egentlig heter, og kjører videre østover. Veien her går langs fjorden, og Lyngsalpene rager majestetisk på den andre siden. Det begynner å bli vakkert rundt oss. Samtidig, en annen forandring som skjer er at veiskiltingen blir trespråklig. Vi er kommet til Storfjord kommune. Her er det skiltet på samisk, kvensk og norsk. «Dette har jeg ikke sett før», tenker jeg. «Nå er også det kvenske tatt med». I neste kommune, som er Kåfjord og vårt bestemmelsessted, er skiltingen på samisk og norsk. Kåfjord-Gáivuona. De samiske stedsnavnene ble lagt til da Kåfjord kom inn under forvaltningsområdet for samiske språk i 1991 (Sameloven, 1987¹). I det øynene mine registrerer de samiske skiltene langs veien, begynner jeg automatisk å nynne på «skiltskytter – rap'en», en satire over de reaksjoner som kom, fra folk i kommunen da veiskiltene deres kom på samisk i tillegg til norsk.

¹ <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1987-06-12-56>

Kom ikke hit og lur mannskit på folk. Man må for faen kunne lese skilt uten å trengje tolk», nynner jeg. Og refrenget: «Vi skyt på skiltan, vi skyt på skiltan, vi skyt på skiltan, de samiske skiltan.

Skiltskytter-rap'en ble lansert i 2001 av Totalteateret², og ble uventet populær i Kåfjord-Gáivuona blant både tilhengere og motstandere av det samiske (Hansen, 2008). I tillegg ble forestillinger satt opp over hele landsdelen. Det var motstand mot at Kåfjord skulle innlemmes i det samiske forvaltningsområdet³ som gjorde at noen tok geværet i hendene og skjøt på de samiske stedsnavnene til de ble uleselige. Denne handlingen gjorde det synlig at det samiske ikke hadde en anerkjent plass i bygda.

For vi e norsk og det vil vi alltid være. Prakke dem på oss samisk så hente vi geværet. Får dem oss førrbainna, da har dem et problem. Førre våres metode e hardcore ekstrem! (skiltskytter-rap'en)

Hva var det som gjorde dem så «førrbainna» og nedlatende i forhold til det samiske språket? For Kåfjords samiske historie er veldokumentert. I følge folketellingen fra 1875 brukte 72 % av Kåfjords befolkning samisk som dagligspråk (Hansen, 2008), så det samiske språket var en del av historien til stedet. Likevel ble det oppstandelse og folk «gikk mann av huse» for å se oppsetningen, ikke bare i Kåfjord, men over hele landsdelen. Isenesettelsen av konflikten mellom det samiske og det norske var en kollektiv *performance* av makt og motstand, som på en humoristisk og dermed ufarlig måte, luftet en sårhet som lå i bakgrunnen. På tidspunktet rap'en ble skrevet regnet majoriteten av befolkningen i Kåfjord seg som norsk. Hva hadde skjedd på de 100 årene fra folketellingene i 1875 og fram til at samisken ble opplevd som noe de fleste ikke ville bli påprakket?

² Rap'en er skrevet av Per Ivar Jensen og Stein Bjørn og hentet fra Totalteateret i Tromsø sin oppsetning «Siste kveld med mamma».

³ Å bli innlemmet i samisk forvaltningsområde innebar blant annet samiske læreplaner, samiske veiskilt, samiske stedsnavn, samiske flaggdager, offentlig koftebruk og samiske rettigheter (Hansen, 2009:30).

1.1.3 Fornorskning

At «det samiske» i Manndalen er et sårt tema fikk jeg merke første gang jeg kom dit i 2003. Jeg var på kjøkkenet til Oliva Nilsen for å lage en film om henne. Det var to av oss, jeg og en medstudent. Vi var førsteårsstudenter fra visuelle kulturstudier og skulle lære oss kamera, lære oss å lage film. For enkelhets skyld skulle vi bare filme en prosess med kamera. Vi valgte å fokusere på Oliva når hun laget komager. Fra skinn til ferdige sko. Oliva var 77 år på den tiden og hadde gjennomlevd mye: krig, evakuering, fornorskning og revitalisering. En av dagene vi var der og filmet stopper det en bil utenfor og niesen til Oliva kommer plutselig inn på kjøkkenet, og følgelig også inn i filmen. Hun har vært på samisk kurs. «Åja, du har vært på kurs», sier Oliva. «Ja, og det er ikke enkelt det samiske språket», svarer niesen. Hun pauser litt, blir kanskje litt irritert over at hun nå, i en alder av noen og tyve år, må bruke tid på en grammatikk hun kunne fått inn med morsmelken. Hun fortsetter i en anklagende, men samtidig spørrende tone: «Koffer lærte ikke du dokkers unga samisk?» Oliva svarer: «Nei, dem måtte jo kunne norsk når dem skulle begynne på skolen». «Ja, men, det går an å lære to språk», svarer niesen raskt. Oliva blir frustrert og nesten roper ut: «Men samisken va jo ikke nokka! Den skulle jo ikke læres! Den skulle jo læres bort!» Hun vifter med begge hendene for å understreke at språket skulle bort, vekk. Niesen fortsetter: «Va du enig i det då?» «Nei, eg va vel ikke det, men dem måtte jo kunne norsk når dem skulle begynne på skolen».

Fornorskingspolitikken ble introdusert innen kultursektoren første gang i 1851 "med skolen som slagmark og lærerne som frontsoldater" (Minde, 2005). Den ble satt i system gjennom diverse språkinstrukser, lærerinstrukser, lærebøker og undervisningsmetoder (Hansen, 2008), og ble formelt avsluttet i 1981 med Altasaken (Minde, 2005). Det var altså en politikk som strakte seg over mer enn et helt århundre (fra 1851-1981). Politikken ble ytterligere forsterket av to historiske hendelser: At Norge ble egen stat i 1905 og brenningen av Finnmark og Nord-Troms i 1944-45.

Idealet om den etnisk- og kulturelt homogene nasjonalstaten sto sterkt i hele Europa rundt 1905, da staten Norge var blitt en realitet. Da *nasjonen* Norge skulle virkeliggjøres, ble idéen om å samle seg om én felles historie og én felles kultur

ytterligere befestet. Dette gikk hardt utover minoritetene, de samiske, de kvenske og romanifolket. I nord ble fornorskingspolitikken også begrunnet med sikkerhetspolitiske hensyn. Det ble viktig å trygge rikets grenser i nord og fornorskningen av samer og kvener gikk hånd i hånd med bosettingen av nordmenn i Finnmark og Troms. Nordmenn ble hentet sørfra for å etablere bofaste jordbrukssamfunn i nord, som skulle sikre de nasjonale territorielle grensene, sikre at ingen andre gjorde krav på områdene. (K. E. Eriksen & Niemi, 1981). Resultatet ble at fra 1920–30-tallet ble befolkningen i Mandalen og andre kystbygder i nord gradvis enspråklig norsk (Hansen, 2008). Disse prosessene «fra samiske samfunn til norske utkanter» er blant annet beskrevet av Ivar Bjørklund i hans bok *Fjordfolket i Kvæningen* (1985).

I tillegg til fornorskning og darwinisme⁴ som rettesnorer i det norske åndsliv og politikk, så fikk brenningen av Nord-Norge i krigens slutfase (1944-1945) mye å si for at fornorskningen igjen ble ytterligere befestet. Mandalen var den sørligste bygda som ble brent av tyske tropper under «den brente jords taktikk». Folk ble evakuert og befolkningen kom nesten uten unntak hjem til utbrente hus, fjøs og uthus et halvt år senere. For å hjelpe denne husløse befolkningen iverksatte staten Norge flere gjenreisningstiltak, der nye standarder for boligutforming og finansieringsordninger ble utviklet. Det ble lagt begrensninger på hvor folk kunne flytte tilbake gjennom restriksjoner på finansieringsinnvilgelse. Sentralisering var del av den nye velferdspolitikken, og dette tømte mange tidligere samiske bygder langs kysten (ibid.). For mange økte levestandarden, men samtidig var dette med på å forsterke den allerede pågående fornorskningen av stedene både i materiell og i kulturell forstand. Kulturlandskapet forandret seg. Det ble utslettet og gjenreist som norsk (Eybórsson, 2008). Det skiftet karakter fra lave, tømrede hus og små fjøs til 1 ½ og 2 etasjers hvitmalt standardiserte husbankhus og rødmalte lemfjøs (Bjørklund, 1985). Det å sammen bygge opp landet igjen gjorde også noe med følelsen av tilhørighet til det

⁴ Det var klare sosialdarwinistiske innslag og rasemessige overtoner som dannet baketeppet for de politiske ambisjonene om å fornorske minoritetene i Norge. Sosialdarwinismen var en vitenskapsteori med ambisjoner om å ordne og gruppere ulike befolkningsgrupper i relasjon til hverandre, der ideen om renhet stod sentralt. Samtidig var dette som teori med å skape legitimitet for europeisk lands konkurrerende ekspansjon med medfølgende brutale overgrep mot befolkningsgrupper i koloniene.

norske. De samiske følte seg først nå ordentlig inkludert i det store prosjektet «Norge». «Fortida, hva var vel det?» spurte de seg, fjordfolket, ifølge Bjørklund (ibid: 393). Fortida, det var den fattige tida. «Da folk snakka lappisk og spøtta i vedkassa». «Å spise selspekk og gå i komager, hva var det for slags liv?» (ibid: 393). Da var vaskemaskin og gummistøvler å foretrekke framfor skitt og komager. All erfaring og sunn fornuft tilsa at ei norsk framtid var mye bedre enn den samiske og kvænske fortida de hadde bak seg (ibid: 394). Både språkene samisk og kvænsk, samt kulturen disse språkene var en del av ble i stor grad et tilbakelagt stadium for folk. Folk var klar til å glemme det gamle og sammen gå den nye norske velferdsstaten i møte (Bjørklund, 1985). Denne mentalitetsforandringen kan leses ut av folketellingene. I folketellingen i Kvænangen i 1930 oppgav 863 personer at de var samer og 325 at de var kvæner. Tyve år etter, i 1950, var det bare fem samer og to kvæner igjen (ibid: 365). Velferdspolitikken og modernisering hadde ført til en ensretting som gikk på bekostning av det kulturelle mangfoldet som hadde vært tilstede i de nordnorske bygdene på 1800-tallet. Samtidig er slike kulturelle skifter ikke nødvendigvis så enkle som de på overflaten kan se ut som. Erfaringene med å ikke være gode nok, ble på komplekse måter reproduisert, og tatt med inn i nye generasjoner. Dette gjorde at tausheten og skammen over en samisk fortid ble nå nærmest som et kulturtrekk å regne i mange lokalsamfunn (Hansen, 2009). Dette hadde antakelig også satt seg i kroppen, erfaringene og fortellingene til Oliva. Hun gjorde et valg som, i hennes tid og innenfor den statlige politikktutforming, var det mest fornuftige. Hun tok ikke fra sine barn et morsmål, hun gav dem tilgang på et språk som de måtte kunne, og som både hadde høyere status og som brakte dem lenger enn det samiske språket ville gjort. Hun som andre, ville det beste for sine barn. Men i vår tid er ikke dette lenger å regne som det beste valget. I dag blir slike handlinger oppfattet som å ha tatt fra nye generasjoner en del av deres arv. Derfor blir Oliva så frustrert når hun blir anklaget for å *ikke ha tenkt på at* «(...) det går an å lære to språk».

Niesen drar hjem. Oliva fortsetter å sy komager, som er noe hun først har lært på sine eldre dager. Da hun var ung var komager noe som hørte fortiden til. Hun undrer seg, der hun sitter, over endringen i status komagene har fått bare i løpet av hennes eget liv: «Før va komagan fattigmannsko, og no betaler dem i dyre dommer for å få dem til konfirmasjonen». Oliva vever også komage-bånd til alle dem som vil ha. Barn og

barnebarn er alle forsynt. Hun har mange bestillinger, spesielt på våren, i konfirmasjonstiden. En dag hun sitter og vever bånd sier hun plutselig: «Eg synes den e veldig fin, den kofta, men eg kan aldri, aldri ta den på meg». «Hvorfor ikke det?», spør svigerinnen, som er kommet for å lære å veve. «Nei, eg vet ikke», svarer Oliva med et sukk. Samtalen blir forseglet med en kollektiv enighet: Dette snakker vi ikke mer om.

Skammen over det samiske var bakteppe for at det ble rabalder i Kåfjord kommune i 1991 da det ble foreslått og vedtatt at Kåfjord skulle inn i forvaltningsområdet for samiske språk. De fleste i kommunen ville ikke ha noe med det samiske å gjøre.

Vi treng ikke nokka sametingspappirstiger, som med språklov skape splid og intrige. Lage helvete der kor vi bor, med sin syke idé om en samisk stat her nord (skiltskytter-rap'en).

1.1.3 Re-kodifisering av det samiske

Den *samiske* bygda Manndalen var ikke noe folk flest kjente seg igjen i. At samisk språk og kultur i Kåfjord var gått over fra å være en del av hverdagen tidlig på 1900-tallet til å bli en «syk idé» i 1991 hadde sammenheng med de historiske hendelser som er beskrevet ovenfor. Rap'en satte ord på den frykten for motsetninger som kan oppstå i små lokale samfunn som har gjennomgått stor turbulens på kort tid. Samisk språk, og med det også kultur, var fornektet av en hel generasjon. De som var født før krigen, og hadde gjennomlevd det store kulturelle hamskiftet, så framtiden som norsk og hadde oppdratt sine barn med tanke på denne framtiden. Men, i tillegg til at det norske hadde tatt over bygda, så skjedde det også noe annet med selve kategorien «samisk». Fra 1970-tallet av ble «det samiske» gradvis ensbetydende med det reindriftssamiske i det offentlige ordskifte. Dette har sammenheng med 1970- og 80 tallets etnopolitiske debatter. Slutten av fornorskningsperioden gikk rett over i kamp om å få lov til å bevare sin kultur og senere over i kamp for politiske rettigheter (Olsen, 2006; Stordahl, 1994). «En ny og sterk samisk selvbevissthet vokste fram gjennom en kulturell bølge av både litteratur, teater og musikk. Det ideologiske bildet var at det samiske skulle vise seg fra

en eksklusiv og «ren» side, og ikke utvannes med importerte imperialistiske ideer» (Hansen, 2008:19). Man måtte utvikle symboler som kunne møte en norsk offentlighet som *forskjellig fra* det norske (Eidheim, 1997; Olsen, 2006; Stordahl, 1994). For å kunne stille krav måtte det være med et språk og symboler som den norske offentligheten gjenkjente og kunne se som komplementære. Først da kunne kravene bli legitime. Det var symboler fra den reindriftssamiske, den nomadiske kulturen, som best ivaretok denne ideen om renhet og komplementaritet. Reindrift, samt koftene fra innlandet ble symboler som vant fram i denne tiden. Men, denne samiskheten speilet ikke kystbefolkningens samiske materielle kultur, markører og erfaringer og var kanskje også noe av grunnen som førte til en fremmedgjøring i forhold til kategorien same anno 1991?

Samtidig, når det gjelder Manndalen, så var de kanskje ikke så fremmedgjort i forhold til det samiske, som tilsvarende kystsamiske lokaliteter. Bjørn Bjerkli (Bjerkli, 1997, 2003, 2010) peker i sine arbeider fra området på at relasjonen folk i området hadde til naturen og måter vedskogen ble forvaltet på var kontinuerlig, lokal og videreført gjennom praktiske ordninger som var særegne for dette området, og som kan sies å være en drivsform som er samisk, selv om også andre lokale utøvere kan inkluderes, og selv om den ikke ytres som en eksklusiv samisk praksis. Disse naturpraksisene var viktige for folk i bygda. De var så viktige at når staten i 1993 gjennom en rettsak ville ta fra lokalbefolkningen bruksretten til et skogområde kalt Svartskogen, så protesterte de. Staten fikk medhold i rettsaken, men lokalbefolkningen anket saken til høyesterett og vant. Selv om disse praksisene ikke var eksklusivt samiske eller ble pratet om som samiske, siden folk før assimileringen og kolonialiseringen (fornorskingspolitikken) var samiske «uten den type selv-refleksjon som karakteriser moderniteten» (Bjerkli, 2003:232), så kunne disse praksisene likevel sies å være beskrivende for et samisk samfunn og kontinuiteten i et kulturuttrykk. Bjerkli formulerer det slik:

It is not the use of resources itself that is particularly Saami, but the accumulated experience connected to it is in certain situations transformed into a consciousness of being Saami (Bjerkli, 2003:220).

Så, selv om man kan snakke om en fremmedgjøring i forhold til at befolkningen langs kysten ikke kjente seg igjen i symbolene om samiskhet hentet fra indre Finnmark, så

hadde de i Manddalen en kontinuitet av etnisk bevissthet som ble vekket til live igjen gjennom Svartskog-saken. Denne etniske bevisstheten ble enda sterkere gjennom arbeidet med festivalen Riddu Riđđu og rekonstruksjonen av den kofta området mest sannsynlig hadde hatt.

1.1.4 Revitalisering av samisk kultur langs kysten: Festivalen Riddu Riđđu

(...) Den dag kommer at dine etterkommere, den rotløse eller stammeløse gren, vil søke etter roten og stammen og tro bare ikke, de kommer til at si: vore fædre var kloke hoder, som forsøkte at rive sig løs fra stammen og vilde pode sig i en anden stamme som dog var ikke bedre (.....) (Kvandal, 1925:54-55).

Sitatet er en antagelse, skrevet i 1925, av Henrik Kvandal som var motstander av fornorskingspolitikken. Han antar at det kommer en dag da etterkommerne av dem som lot seg fornorske kommer til å se seg tilbake i historien og prøve å finne sine samiske røtter igjen. For det lykkes ikke, sier han videre, å «anta en andens natur». Det nytter ikke, i dette tilfellet, å sette strek over sitt samiske opphav, bare sånn uten videre, og kalle seg norsk. I slutten av skriften «Et par ord til de stammeløse» kommer han med denne formaningen til de «glemte» forfedre, det vil si: Forfedrene til dem som lot seg fornorske:

Men jeg vil si til dig, du av barn forlatte far og mor, bær over med vor tids dumhet. Du kan være tryg den dag kommer, at de søker dig op. De vil ha rede på roten og stammen og grenene. De vil i framtiden ikke skamme sig ved dig (Kvandal, 1925:54-55).

Og det var nettopp det som skjedde på begynnelsen av 1990-tallet i kystbygden Manddalen. Ungdommen begynte å søke opp sine samiske røtter. For én begynte det med en særoppgave om stedsnavn i bygda. Hvorfor var det så mange samiske stedsnavn i området? Hvis landskapet er omtalt som samisk, er ikke også de som bor der da samiske? Språk konstituerer også virkelighet, eller? En annen var begynt på videregående, et annet sted, og skjønnte først da, som 15 åring, at det faktisk *ikke* het

krustak, som hun alltid hadde sagt, men *grustak*. Hadde hun hele tiden trodd at det het grus-båt istedenfor cruise-båt? lo venninnen fra det norske videregående miljøet. Uforståelige tale«feil». Uforståelige, helt til man skjønnte at disse vekslingene i konsonantismen mellom /p/-/b/, /t/-/d/ og /k/-/g/ (Å. M. Johansen, 2009) hang igjen etter en fortid samisk fortid. En fortid man blant annet ble gjort oppmerksom på når man reiste ut av bygda og verbalt ble møtt av norske dialekter som ikke hadde dette samiske preget⁵. «Alle bukser er så jævli lange» står det på T-skjorter som er «in» i Manndalen i dag (2015). Det er en humoristisk kommentar til denne annerledesheten. En annen er «Vi er små, men vi er mange», som også mange går rundt med på T-skjorter. «Det var noe med at vi var kortvokste og snakket gjerne litt breiere enn de som kom fra byen, og vi hadde ikke helt plukket opp den riktige norsken. Norskheten vår var annerledes», forteller en av dem som var med på å starte en samisk ungdomsforening i Kåfjord i 1991. Det uttalte målet for den nyoppstartede foreningen var:

(...) å ta sjøsamen ut av skammekroken. Formidle hans fortid, gi han et nytt innhold og dermed en ny framtid. Skam skulle bli til stolthet (Hansen, 2008:7).

Men, dilemmaet som Lene Hansen beskriver i sin bok, *Storm på kysten*, om den samiske revitaliseringen i Kåfjord, var blant annet at: «Kan vi bare si at vi er samer? Sånn høyt ut i lufta? Uten rein, kofte og språk?» (Hansen, 2008:2). I 1991 ble det skutt på skilter, og frontene sto steilt mot hverandre mellom de som var *for* og de som var imot det samiske. Trass motstanden lokalt så utviklet ungdomsforeningen seg til å bli en urfolksfestival der målet ikke bare ble å løfte fram det samiske fra glemselen, men å kjempe for urfolksrettigheter internasjonalt. Fra 30 besøkende i 1991 er det 4000 som i 2008 er tilstede og opplever at festivalen får nasjonal annerkjennelse, knutepunktstatus, fra daværende kulturminister Trond Giske (Hansen, 2009). Hansen (2008) beskriver at for dem som jobbet med Riddu Ridđu så var festivalen et identitetsprosjekt og et forsoningsarbeid der de la ned et «betydelig arbeid i å forstå og rekonstruere deg selv og sine omgivelers ambivalente følelser i forhold til det samiske, sin fortid og sin samtid» (Hansen, 2008:39). Mens festivalen utad i media fikk mye ros og

⁵ «Dette trekket i nordnorske språkdialekter er svært markert og diverse vitser og revyinnslag har utallige ganger brukt det som virkemiddel i imitasjoner av den stereotype sammen» (Å. M. Johansen, 2009:165).

anerkjennelse, førte den til mange sinte avisinnlegg og mye negativ kritikk lokalt, særlig i starten. De ble kritisert for å både gjenopplive hedenskapen, for joik, fyll, og for sin samiske profil. Motstanden kom hovedsakelig fra det Hansen kaller for verken – eller generasjonen, de eldre tradisjonsbærerne, som fornektet sin fortid. For den unge generasjonen som hadde gått på universitetet var samiskhet noe man kunne gå inn og ut av, på linje med andre identiteter. Denne generasjonen, som hun kaller både-og-generasjonen hadde sluppet taket i forestillingen om entydige og homogene identiteter. Eller hadde de det?

På universitetet finn dem ut at dem e samisk. Kler seg i kofte og e så jævla dynamisk. Supersama som ska være så spesiell – går rundt å sprade og e så dødens intellektuell. De ser på oss som om vi e nasjonalista, sjøl e dem bare nån ny-samefascista (skiltskytter-rap'en).

Motstanden lokalt førte til økt bevissthet omkring hvem de var og hvem de ville være, og hele bygda var med på å åpne fortidige fortellinger opp på nytt, som kan beskrives som et arbeid med å reflektere over hvordan lokale kulturelle fortellinger om et vi, skulle knyttes til denne revitaliseringen av samiske kulturuttrykk og historier. Riddu Riđđu ble gradvis «et møtested hvor forhandling og utprøving av samisk identitet kunne skje» (Hansen, 2009:31). Her kom etter hvert skeptikerne, verken-eller generasjonen, og kunne ta seg en pølsevakt og høre på musikken, eller for «å bare se ka ungan gjør». Man kunne komme, selv med et uavklart forhold til det samiske, og prøve seg fram. Ta på seg en *luhkka*, en samisk poncho, fordi den «e god og varm», og høre på musikk fra andre urfolksgrupper. Riddu Riđđu er blitt beskrevet som en arena hvor de unge ble tilbudt både «røtter og vinger» (Hansen, 2009). Røtter fordi festivalen synliggjorde den samiske arven og har fått ungdom til å være stolte av hvem de er, og vinger fordi festivalen gir rom for videreutvikling av de samiske uttrykkene i møte med andre urfolksgrupper og de internasjonale miljøer Riddu Riđđu har invitert inn i festivalen.

I dette perspektivet som Riddu Riđđu ungdommen frontet, bevisst eller ubevisst, så handler kulturell identitet like mye om tilblivelse som vøren. Det tilhører like mye fremtiden som fortiden. Det å være same er ikke noe entydig, men noe som forhandles om sosialt, og det er i stadig produksjon og transformasjon i relasjon til historie, kultur

og makt (S. Hall, 1990). Arbeidet med festivalen førte således til en bevegelse vekk fra en essensialistisk tankegang om samisk kultur som en enhetlig størrelse, allerede definert. Dermed utfordret og utfordrer fremdeles Riddu Riddu de fikserte kategoriene av samiskhet som identitetspolitikens harde frontlinje på 1970- og 80-tallet hadde ført inn i det offentlige politiske ordskifte.

1.1.5 Revitalisering av samisk kultur langs kysten: Lyngenkofta

I vitaliseringsbølgen av det samiske i Kåfjord ble det også investert tid og penger i å finne ut om området hadde hatt kofte. Kildegransking ble satt i gang og det ble funnet beskrivelser av kofte slik den må ha sett ut i Lyngnområdet⁶ før den gikk ut av bruk på andre halvdel av 1800-tallet. Resultatet av kildegranskingen⁷ ble det som i dag kalles Lyngenkofta. «Det med kofte var en lang prosess», sier en av dem som var med på kofte-revitaliseringen. Pekepinnene på hvordan kofte hadde sett ut var få, men de var der, og sting for sting ble fortiden sydd inn i nåtiden. Fra nå av skulle de ikke lenger framtre som historieløse. Med koftene ble gamle sår og fortrenghninger sydd igjen, men samtidig kom nye utfordringer: Hvordan kan du for eksempel som mor hevde at du *ikke* er samisk, når din datter går med kofte? Det å bestemme hvem man *er* er ikke noe man helt og holdent bestemmer selv. Ved å ta på deg og vise deg fram i kofte impliserte du ikke bare at du så på deg selv som samisk, men, ofte ufrivillig, ble hele familien din med «i dragsuget». Å gjøre krav på det samiske i Kåfjord endrer ikke bare samtiden, men endrer en kollektiv fortid og dermed noe som alle måtte forholde seg til. Identitet er i så henseende et relasjonelt fenomen «både i sin oppkomst, sitt vedlikehold og i sin endring» (Edvardsen, 1997:26). De var avhengige av å bli akseptert, både i de nære relasjoner og av resten av det samiske fellesskapet. Arild Hovland hevder i sin avhandling, med empiri fra 80-tallet, at, sett i lys av det større samiske fellesskapet hadde de i Kåfjord lav samisk kulturell kompetanse og havnet lavest innenfor det tradisjonsbaserte, samiske statushierarkiet (Hovland, 1996). Nå kan det kanskje hevdes

⁶ Det som i dag er Kåfjord, Lyngen og Storfjord kommuner.

⁷ Et hefte med beskrivelser av funnene fra kildegranskingen ble utgitt av Kåfjord sameforening i 1995: *Sjøsamisk klesbruk i gamle Lyngen*.

at det var de interne forhandlingene i bygda som var i forgrunnen mens relasjon til et større samiske fellesskap med tyngdepunkt i indre Finnmark var en relasjon man møtte sin egen tilkortkommenhet med. Den ambivalente følelsen mange hadde i forhold til sin samiske bakgrunn og redselen for å blande familien inn i sin egen samiske oppvåkning kan kanskje forklare litt av grunnen til at de første koftene nesten «gikk i ett med asfalten», slik det lokalt er blitt beskrevet - i Kåfjord kommune. Utryggheten og usikkerheten man følte på fikk utslag i hvordan de første koftene som ble rekonstruert så ut. Slik ble det beskrevet for meg av en av koftesyerskene i området:

Du stilte deg ikke der i rød kofte, tjo og hei, i Kåfjord i 1995, det gjorde du bare ikke. Det gjaldt faktisk å roe det helt ned til grått og gå i ett med asfalten slik at du ikke skulle synes så godt. Og ikke knall gul (holby) heller. Du måtte jo ha sånn der mørk gul, sånn at ikke det sees. Du skulle ikke stikke deg ut. Det handler jo om trygghet. Dem var utrygg, og torde ikke å bruke farger her.

Kampene om definisjonsmakt over egen identitet som ble ført i første utviklingsfase av Riddu Riddu festivalen og rekonstruksjonen av kofta ble implisitt referert til i uttalelsen om at «Nå er vi endelig blitt så trygg i oss selv at vi kan begynne å selge oss utad». Kampene er tatt og vunnet. «Vi» -et er i stor grad ferdig med å måtte forholde seg til spydige kommentarer fra egen familie og egen bygd. De fleste har godtatt at de er både samisk- og norsk. At den samiske arven i stor grad er akseptert viser seg blant annet gjennom at det er «in» med kofte blant ungdommene i bygda, og de har til og med begynt å eksperimentere med form og farge, slik man bare gjør når grunnen er trygg. Søljene er blitt større, slik som er vanlig på innlandet, koftestoffet er ikke nødvendigvis ensfarget, koftelengden varierer med moten, og det er blitt mer glitter og glam i trådene. Mandalingene er med nå, de følger koftemoten sammen med de andre samene. De unge som i dag bestiller kofte tar individuelle valg, og koften inneholder tradisonelt nok fleksibilitet til at det kan gjøres. Ambisjonene fra Riddu Riddu om å løfte sjøsamen ut av skammekroken er ikke bare opplest og vedtatt, men også støpt i betong og forankret i jorden gjennom *Senter for nordlige folk*. Og jeg er kommet hit for å se framover med utsikt fra dette senteret.

1.1.7 Senter for nordlige folk



Foto: Ørjan Bertelsen

Etter en lang kjøretur, og et langt historisk tilbakeblikk, er vi framme ved *Senter for nordlige folk*. Jeg parkerer bilen utenfor hovedbygningen. Ved første øyekast ser det ut som et helt nytt senter. Den moderne fasaden legger seg fint i landskapet. De grå værbitte bordene utgjør en slags snøskavlfasjon og tar opp i seg fargene her nord. Men hvis en går huset nøyere etter i skjøtene så er det mulig å oppdage *det gamle bygdehuset* gjemt under det voldsomme nybygget. Den nye arkitekturen har ikke bare omsluttet, men regelrett tatt helt over det lille opprinnelige bygdehuset fra 1983. Hvis bygget var en bok kunne den leses slik: At det samiske var noe som var kommet i moderne tid og tatt over for bygdehuset, erstattet det nøytrale «firkanta» bygdehuset, og gitt det et etnisk preg, et etnisk preg uten forankring i fortida. Men ser en på bygningshistorikken⁸ så blir bildet et annet: Det samiske har alltid vært en del av huset, for huset rommet den lokale sameforeningens aktiviteter helt fra starten av. På 1990-tallet ble det enighet hos eierne, som var bygdas befolkning, om at bygdehuset skulle endre navn til Àja samiske senter, og huset ble utvidet med lokaler til samisk språksenter og studio for NRK sameradioen, samt Nord-Troms museum og Riddu Riddu festivalens administrasjon. I 2005 kom ytterligere en utvidelse. Det ble bygget kontor for Sametingets administrasjon, Samisk bibliotekjeneste for Troms og utvidede lokaler for Samisk språksenter. I 2011 står det

⁸ http://www.statsbygg.no/Files/publikasjoner/ferdigmeldinger/698_SenterForNordligeFolk.pdf

nye bygget klart og har nå fått navnet *Senter for nordlige folk*. Den nye moderne fasaden samler alle de tidligere byggetrinnene med sine ulike «takhøyder» og volum. Det samiske har alltid vært en del av huset, bare at nå blir det frontet mer eksplisitt. Bygningen og navnet *Senter for nordlige folk* fronter de visjoner og verdier arbeidet med Riddu Riđđu festivalen har båret fram. Riddu Riđđu var, og er fortsatt, en fire dagers aktualitet hver sommer. Festivalen blir bygget opp og bygget ned igjen disse sommerdagene.⁹ Senter for nordlige folk er en helårsbedrift. Senteret er blitt en kulturinstitusjon som fungerer både som infrastruktur for samisk kunst og kulturutøvelse, og som en viktig aktør for utviklingen av samisk kunst og kultur. Det har fått en tydelig rolle både i det nasjonale samiske kulturhuslandskapet, og i det samiske kulturlandskapet. Det er fremdeles ikke alle i bygda som føler seg vel i dette nye bygdehuset. Men det kan likevel sies være forankret nå, det samiske. Så godt forankret at senterleder kan si at «Nå kan vi begynne å selge oss selv utad». Reiselivsstrategien for senteret er utarbeidet¹⁰. Nå er vi framme ved utgangspunktet.

1.2 Utvikling av teoretiske perspektiv

Jeg har i det foregående forsøkt å pakke ut utsagnet: *Nå er vi kommet så langt og er blitt så trygg i oss selv at vi kan begynne å selge oss selv til turister*. For å forstå hva det ville si å «være kommet så langt» så var det nødvendig å skissere opp hvor de «hadde vært». Jeg har med bred pensel skissert opp den generelle historiske bakgrunnen for utsagnet, det vil si den effekten som fornorskingspolitikken hadde for flere generasjoner i bygda Manddalen. Og som igjen gjorde at ungdommer på 1980-tallet selv måtte ta «tråden» i egne hender og nøste seg bakover i historien for å både kunne finne sin egen forankring i historien- og kunne stå for den. Disse bevisstgjøringsprosessene er tydelig artikulert gjennom arbeidet med festivalen Riddu Riđđu og rekonstruksjonen av den kofta som hadde vært i bruk i området og i det nybygde Senter for nordlige folk.

⁹ Blant annet med en egen taxisentral, hotell for hundrevis av artister, renhold og service, renovasjon og sanitæranlegg for 3000 mennesker, cafeer osv. i tillegg til det ordinære programmet (Hansen. 2008: 88).

¹⁰ Reiselivsstrategi for Senter for Nordlige folk AS (DÅG) / Davvi álbmogiid guovddáš OS 2011-2016. *Kulturproduksjon og formidling av nordlige folks kunst og kultur*.

Mitt utgangspunkt i dette feltet dreide seg, som sagt, i begynnelsen rundt en spørsmålsstilling omkring salg av identitet. «Hva skjer når en identitet som er blitt så stigmatisert gjennom fornorskingsprosessen skal vises fram og selges for turister?», spurte jeg. Hvilke utfordringer og løsninger, forhindringer og reorienteringer innebærer dette?

Men de bakenforliggende perspektivene til en slik spørsmålsstilling ble utfordret underveis. De ble utfordret på de arenaer jeg beveget meg og fordypet meg i. De ble utfordret av kvinner på kjøkkenene i Kåfjord, og i møtet med maorier og deres bedrifters måter å utforme turistopplevelser på New Zealand. Kanskje var ikke fokuset på kommersialisering av kultur det mest fruktbare utgangspunktet likevel. Mitt blikk var blitt til i koblingen mellom den antropologiske og samiske reiselivslitteraturen som hadde det samiske som noe særegent og eksotisk i et spenningsfelt mellom det moderne og det tradisjonelle, som omdreiningspunkt – samtidig med at markedet krevde at man kommuniserte med den samme tydeligheten. Slik ble jeg drevet inn i problemstillinger rundt «salg av identitet». Men etter hvert måtte jeg åpne opp for at det var andre fortellinger jeg heller ville påta meg ansvar for å skrive fram enn turisme som et paradoks mellom det tradisjonelle og det moderne.

Møtene i feltet viste seg å inneholde en større kompleksitet som gjorde at jeg så behovet for andre teoretiske verktøy enn de perspektiver jeg hadde tatt med meg inn i prosjektbeskrivelsen, gjennom de problemstillinger jeg i utgangspunktet hadde utformet. Den spørsmålsstillingen jeg hadde med meg inn i feltet reflekterte blant annet hvordan samisk turisme var skrevet fram gjennom den forskningslitteraturen som fantes på dette tema. Følgelig, i litteraturgjennomgangen av turismefeltet, spesielt det som er skrevet om urfolks- og samisk turisme, i kapittel 2, viser jeg hvordan forskere, både antropologer, sosiologer og geografer har teoretisert temaet urfolks- og samisk turisme. Jeg finner det interessant å se hvordan dette forskningsobjektet er blitt skapt gjennom akademiske fokusområder, metoder og analyser.

Gjennom denne orienteringen i samfunnsvitenskapelige studier av urfolksturisme forstod jeg at mitt utgangspunkt artikulert som «salg av identitet» bar i seg et perspektiv som har en tendens til å bare se kontraster og ikke nyanser, i tillegg til at det deltok i

reproduksjon av en dualisme mellom det tradisjonelle og det moderne. Dette førte meg til en teoretisk reorientering fra et identitetspolitisk perspektiv til et perspektiv som ser turisme som en *world-making* praksis (som verden skapes gjennom) som er del av og har utstrekning og effekt på en rekke andre praksiser (Haraway, 2016).

Orienteringen i fagfeltet i forhold til hvordan ulike teoretiske perspektiv kan «skape et forskningsobjektet» hadde også gjort meg interessert i hvordan språket reflekterer disse perspektivene, og spesielt hvordan makt og avmakt ligger implisitt i den språklige tekstualiteten ulike forskningsfelt er skrevet fram i. I etterkant av feltarbeidet, i prosessen med å finne mitt eget språk som dette arbeidet skulle artikuleres gjennom, undersøkte jeg videre hvordan det er tenkt rundt skriving av antropologiske tekster. Dette arbeidet førte meg fram til å se nytten av å ta i bruk Haraways metaforer *diffraksjon* og *interferens*. Disse metaforene, som jeg skal redegjøre for i kapittel 3, rommer den kompleksiteten som utgjør den kunnskapsproduksjonsprosessen jeg forstår meg selv som en del av. Jeg ender derfor tilslutt opp med å legge meg på en linje informert og inspirert av kritiske (feministiske) vitenskapsstudier (Haraway, 1996, 2003b, 2004, 2016), og andre som arbeider innefor den «nye» materielle vendingen innenfor mange samfunnsfag. Disse faglige materielle semiotiske teoretiske vendingene (Latour, 2005; Law, 2004) har ekspandert inn i turismestudier, ikke minst gjennom flere studier og publikasjoner av (Duum, Ren, & Jóhannesson, 2013) og Kramvig (2017) som veldig tydelig understreker relevansen av å se turisme eller reiseliv i et nettverksperspektiv mer enn som en tydelig utskilt enhet. Jeg bruker verktøy fra slike kritiske vitenskapsstudier som «travelling device» gjennom avhandlingen. Dette innebærer å følge reiselivsaktører, teoretiske begreper, politiske virkemidler, fortellinger og objekter for å se hvordan samisk reiseliv blir til gjennom forhandlinger, refleksjoner, møter og øyeblikk av friksjoner.

1.2.1 Problemstillinger

På bakgrunn av denne teoretiske «dannelsesreisen» har jeg formulert ulike problemstillinger som belyses i de ulike kapitlene.

I kapittel 2 spør jeg: Hvordan er samisk turisme skrevet fram i academia? Hvordan er samisk turisme blitt til som forskningsobjekt, og hva samles av artikuleringer i disse praksisene? Jeg vil argumentere for at forskning på samisk turisme har vært ordnet i to hoveddiskurser, som jeg skal redegjøre for i dette kapitlet.

I kapittel 3 spør jeg: Hvordan ligger makt og avmakt implisitt i den antropologiske språklige tekstualiteten? En undring omkring forskerspråket og hvilken betydning det har for hva man som forsker ser, leder til en beskrivelse av Donna Haraways metaforer *diffraksjon* og *interferens*. Disse begrepene velger jeg tilslutt å bruke som teoretisk, metodisk og etisk rammeverk for denne teksten. Dette også fordi de rommer den type friksjon som jeg opplevde åpnet opp for noen alternative måter å arbeide med fortellinger på.

Kapittel 4, *Reisen*, er en etnografisk beskrivelse fra en reise til New Zealand med nettverket Samisk Reiseliv, et nettverk av omlag 30 reiselivsbedrifter fra Nordland, Troms og Finnmark. Hvordan blir turisme artikulert hos maorier på New Zealand, og hvilke effekt har møte med disse artikuleringene på de samiske reiselivsaktørens refleksjoner rundt egen og andres virksomhet?

Jeg vil argumentere for at den friksjon (Verran, 2002) som oppstår i møtet med de maoriske fortellingene gjør at de samiske reiselivsentreprenørene ser sine egne praksiser på nye måter, som fører til en kulturell reorientering. Jeg følger aktørene og ser på hvordan deres reiselivsfortellinger blir utfordret, redefinert og skapt gjennom møtet med maoriene fortellinger, historie og tradisjoner. Jeg ser på hvordan møtene med maoriene gav fragmenter av alternative fortellinger som grep inn i refleksjoner og artikuleringer av egne (reiselivs)praksiser.

Kapittel 5: *Kraften i det stedegne. Fortellinger fra kjøkkenet - Møte med kvinner fra Kåffjord* er en undersøkelse av hvilke fortellinger som artikuleres ved kjøkkenbordet. I lys av reisen til New Zealand utvikles ønsker om å finne fram til større rom å artikulere det samiske i, rom som ligger «bak» det forenklete språket som ofte blir brukt i markedsføringen av steder (Ren & Blichfeldt, 2011). Dette ønsket innebar å finne tilbake til «kraften i det stedegne» (Rossvær, 1998:159), slik maoriene hadde funnet «sin

kraft» gjennom den ansvarlighet og omsorg de uttrykte i deres relasjoner til dyr, land og medmennesker. I dette arbeidet henter jeg inspirasjon fra Donna Haraway (2016) sine begrep om *responsability* og *respons-ability* og analyserer fortellingene og praksisene på kjøkkenet i lys av dette. Det vil si at jeg leser fortellingene i forhold til hva de sier om relasjonene disse kvinnene har til sine omgivelser. Gjennom å sammenligne med liknende nærlesninger av relasjoner fra andre lokaliteter, både fra samme område (Bjerkli, 2003) og andre arbeider fra både nord-samiske (Oskal, 1995), sør-samiske (Jernsletten, 2004; G. Ween, 2005) og andre kyststrøk i Finnmark (Kramvig, 1999, 2004) løftes en samisk dimensjon av fortellingene inn, og i forlengelse av dette spør jeg: Kan disse fortellingene bidra med noe i forhold til å kunne vise det mangfoldet samiskhet faktisk er? – og kan lokale kunnskaper i større grad brukes som ressurs i utvikling av samiske kunnskapsbaserte opplevelser og produkter?

Kapittel 2

2.1 Teoretiske tilnærminger til analyser av samisk turisme

I dette kapittelet skal jeg løfte frem hvordan samisk turisme over tid er blitt skapt som forskningsobjekt. For å kunne gå i inngrep med sentrale diskurser, både innenfor og om urfolk/samisk turisme, er det interessant å se hvordan dette forskningsobjektet utspiller seg (is enacted) gjennom akademiske fokusområder, metoder og analyser. Dette har fremmet et teoritilfang som i dag har en effekt ikke bare på nye studier, som mitt eget, men også på debattene i turismefeltet, blant reiselivsaktører og i samfunnet forøvrig.

Dette kapittelet har til hensikt å belyse hvordan forskere, både antropologer, sosiologer og geografer har skrevet fram feltet urfolksturisme. Jeg legger hovedvekten på samisk turisme og spør: Kan analyser og betraktningmåter som er forankret i kritiske vitenskapsstudier gi nye måter å behandle samisk turisme på som ivaretar feltets kompleksitet og den verdensskapende praksis som skjer i møte mellom reisende og ulike lokale aktører og diskurser?

2.1.1 Innledning

Hva er de dominerende teoretiske inntakene til samisk turisme? Og hvordan er disse blitt til? Hvilken genealogi er det mulig å hente frem, som har en virknings-effekt i vår egen samtid? Diskursbegrepet hos Foucault (1999) fokuserer på ulike sosiale praksiser

språket blir brukt i. Hans diskursbegrep retter oppmerksomheten mot institusjonalisering, (det vil si hvordan diskurser ordner virkeligheten på noen spesielle vis og med dette og skaper institusjoner). Dette konstituerer en virkelighet som blant annet framkommer gjennom språket. Gjennom å rette blikket mot det diskursive og språkets materialitet ønsket Foucault å synliggjøre hva som ble regnet som kunnskap og hvordan denne ble produsert.

Sett i lys av dette er det å introdusere noe av den forskningen som er gjort på samisk turisme ikke bare en opprømsing av hva som er skrevet på et felt. Det gir et innblikk i hvilke fortellinger som dominerer feltet. Hvilke fortellinger med sine bakenforliggende diskurser som har fått spillerom. Kan man forandre en diskurs ved å forandre fortellingene om verden? I Haraways repetoar er det fortellingenes verdensskapende arbeid som gjør at folk kan gjøre verdenene sine på nye måter. Så hva er det fortellingene kan gjøre, og hva er det vi trenger dem til?

2.2 Det samfunnsvitenskapelige studiet av turisme. Teoretiske tilnærminger

2.2.1 Autentisitet og dikotomisering

I løpet av de siste tiår har både forståelsen av turismens «natur», og dens relasjon med samfunnet rundt gjennomgått en omfattende transformasjon. Sosiologiske tilnæringsmåter til analyse og fortolkning har følgelig også forandret seg. (Cohen & Cohen, 2012b). I artikkelen «Tourism as an ordering. Towards a new ontology of tourism» har den australske sosiologen Adrian Franklin (2004) gjort et forsøk på å beskrive denne transformasjonen. Han forsøker å identifisere det som har vært den rådende retorikken innen den *tidlige* turismeforskningen – en forståelse av turismens natur basert på distinksjoner. Turisme var *borte*, hellig og ekstraordinært, som motsats til «resten» av livet som var hjemme, profant og ordinært. Således ble turisme analysert og forstått som en adskilt enhet, et «fenomen» i samfunnets utkant. Franklin er kritisk til denne måten å forstå turisme på, og vil berede grunnen for at turisme kan forstås som

av en annen «orden»¹¹. Hovedargumentet hans er at turisme er et resultat av en helt annen orden enn det den tidlige turismelitteraturen har kommet til å behandle turisme som. Jeg skal i det følgende gi en kort gjennomgang av det Franklin hevder er de toneangivende arbeider som har hatt en innvirkning på det tidlige teorifeltet som turisme ble forstått innenfor, det vil si av den orden turisme ble hevdet å være. I lys av dette skal jeg gi et bilde av den (materielle) vendingen som Franklin representerer, som har fått innvirkning på det samfunnsvitenskapelige studiet av turisme, og som også har grepet inn i mitt arbeide i denne avhandlingen.

Mye av forståelsen av turisme har hatt sitt utspring i Dean MacCannels arbeider fra 1960- og 70-tallet. Hans teoretiske rammeverk sprang ut av hans samfunnsengasjement inspirert av Carl Marx sine teorier. Han var kritisk til markedsliberalisme og kapitalisme. Han var i utgangspunktet skeptisk til kapitalismens sosiale konsekvenser og måter historiske sosiale institusjoner ble undergravd på gjennom fri kapitalflyt. Og på bakgrunn av dette så han turisme som en konsekvens av det tradisjonelle samfunnets sammenbrudd i den vestlige verden.

I sin bok *The Tourist*, som kom ut i 1976 og som var et teoretisk rammeverk for denne tilnærmingen, hevder MacCannell at turismen deltar i en konstruksjon av «det moderne samfunn», gjennom å oppsøke «det tradisjonelle», der man søker etter det man selv har tapt. Det moderne mennesket søker etter noe autentisk, som man har en forestilling om at det moderne samfunnet har mistet, og denne letingen etter det autentiske, former basisen for organiseringen av turismen. MacCannell (ibid.) hevder videre at dette begjæret etter autenticitet er som en moderne versjon av menneskers interesse for det hellige. Turisten er således en moderne pilgrim som søker autenticitet i andre tider, utenfor sitt dagligliv (MacCannell, 1976). Turisme som søken etter det hellige er inspirert av Levi Strauss strukturalisme og Durkheims arbeider med religion. MacCannell så paralleller fra sitt eget arbeid, og den binære opposisjonen hellig/profan, som Durkheim skrev fram.

¹¹ Han knytter denne *orden* opp mot diskursbegrepet til Foucault (1999), som de bakenforliggende retningsgivende institusjoner, deres språk og verdenssyn.

Boken *Hosts and Guests. The anthropology of Tourism* (V. L. Smith, 1977) er en av de andre pionerarbeidene i den samfunnsvitenskapelige turismeforskningen (V. L. Smith & Brent, 2001). Den bestod av tolv forskjellige «case-studies» som omhandlet møtet mellom turisme og lokalsamfunnet. Gjennom disse faglige bidragene, bygget på etnografi fra mange urfolksamfunn blir det, ifølge Franklin (2004), mer fokus på hva turisme ikke er, enn fokus på det det faktisk *er*. Turisme er *ikke* hjemme, og det er *ikke* arbeid (V. L. Smith, 1977). Her er fokuset på at turisme er en forandring av omgivelser og av livsstil, «an inversion of the normal» (Franklin, 2004:281).

En annen innflytelsesrik teoretiker innen den samfunnsvitenskapelige turismeforskningen var John Urry. Boken hans fra 1990: *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies* tar utgangspunkt i turistblikket. Han er inspirert av Foucaults diskursbegrep (gjennom analyser av det medisinske blikket) – og inspirerer med dette arbeidet andre forskere innen turismefeltet til å fokusere på problemstillinger rundt makt og autoritet, (se for eksempel (Cheong & Miller, 2000)). Foucault så på hvordan institusjonen mer enn aktøren la føringer som fikk implikasjoner for hva som ble sett. Diskurser formet, og ble formet av et blikk. Dette blikket... “was no longer the gaze of any observer, but that of a doctor supported and justified by an institution” (Foucault, 1976:89). Urry tar det samme analytiske utgangspunktet som Foucault og bruker turistblikket for å analysere hva turisme forteller om det moderne samfunnet. Forskjellige blikk er bemyndiget av forskjellige diskurser, de forskjellige turistblikk avhenger av sosiale diskurser og praksiser, akkurat som legeblikket var støttet opp av og rettfærdiggjort av en institusjon. Urrys tese er at turisme er et resultat av binære opposisjoner der motsetninger mellom det vanlige og det ekstraordinære er viktig (Urry, 1990:11). Det som oppfattes som ekstraordinært er basert på noen oppfatninger av det ordinære. Derfor kan turistblikket også si noe om det samfunnet «blikket» kommer fra. Dette varierer utfra både tid, sted og sosial gruppe, men det er noen gjennomgående karakteristikk som kjennetegner dette blikket. Selv om Urry ikke forsøker å diagnostisere «the tourist impulse», men heller er interessert i å forstå “the nature of the gaze itself”, så støtter han i sine tidlige arbeider med turisme likevel opp om ideen om turisme som et ekstraordinært fenomen, ifølge Franklin (2004). Slike strukturelle analyser av turisme, der fokuset er på binære opposisjoner som hellig/profan,

hjemme/borte og ordinær/ekstraordinær dominerer fremdeles mye av den samfunnsvitenskaplige turismeforskningen, hevder han (ibid.).

Utover 1980 og 90-tallet ekspanderer turismen eksepsjonelt og begynner å bli tatt mer seriøst som et kulturelt fenomen som det er verdt å studere (Franklin, 2004:282). De teoretiske debattene omkring autentisitet som et nøkkelbegrep i forståelsen av turisme, som kom i kjølvannet av MacCannels lansering av turisme som en søken etter det autentiske, blir nyansert. Og debattene dreier seg om forsøk på å tydeliggjøre autentisitetsbegrepets sammensatte betydning (se for eksempel (Bruner, 2005; Cohen, 2007). Begrepet differensieres rundt tre typer autentisitet, disse først artikulert i arbeider av Wang (1999, 2000). De tre typene han mente å identifisere var objektiv (objektrelatert) autentisitet (Reisinger & Steiner, 2006), konstruert autentisitet (Cohen, 1988; Cook, 2010; Olsen, 2002) og subjektiv (eksistensiell) autentisitet (Cary, 2004; Cook, 2010; Steiner & Reisinger, 2006). I 2012 foreslår Cohen & Cohen å skifte fokus til de prosesser som autentisitet blir til gjennom (Cohen & Cohen, 2012a).

At autentisitetsdebattene i studiet av turisme ble nyansert hang sannsynligvis også sammen med framvoksende ideer i postmodernismen om samfunnet som basert på etterligninger og hyperrealitet (Best, 1989), hvor forfalskning ikke var uekte, men kreativitet, hvor design var autentisk og ønskelig, ikke overflatisk eller tilgjort (Franklin, 2004: 282). Radikale postmoderne tenkere som Baudrillard (1994) fornektet eksistensen av «originaler» i samtiden. Forfattere som Ritzer and Liska (1997) hevder at et sug etter moro og nytelse erstatter søken etter autentisitet som den dominante turist-motivasjonen (Cohen & Cohen, 2012b).

Etterligningers erstatning av det autentiske var ett av mange uttrykk for en mer *kulturdynamisk* tankegang, og ble uttrykt i akademiske tekster om turisme. Kultur ble sett på som prosess.

Cultures are invented, remade and the elements reorganized. Hence, it is not clear why the apparently inauthentic staging for the tourist is so very different from what happens in all cultures anyway (Crick, 1988:65-66).

Diskusjoner rundt autentisitet blir mindre relevante i et slikt kulturdynamisk perspektiv. Det samme gjelder de strukturalistiske tilnærmingene som både Urry og MacCannell utarbeidet innenfor det samfunnsvitenskapelige studiet av turisme. Men, ifølge Franklin (op.cit.) har Urry og MacCannell vært de mest innflytelsesrike utviklere av det samfunnsvitenskapelige turismefeltets teoritilfang.

2.2.2 Fra fenomen til prosess og nettverk

I det forrige avsnittet om strukturalistiske tilnærminger til det samfunnsvitenskapelige studiet av turisme har jeg utbrodert hvordan de mest innflytelsesrike turismeteorikere (som var sosiologer og antropologer) foretok analyser av turisme som noe ekstraordinært, adskilt som en egen aktivitet, et fenomen. I et poststrukturalistisk og postkolonialt perspektiv går ikke en slik tilnærming upåaktet hen.

I boken *The tourist* hevder MacCannell selv at “I did not try to do a structural analysis of the tourist and modern society. It forced itself on me” (1976:2). Han hevder, slik jeg forstår det, at analysen av turisme som en iboende streben i mennesket etter noe autentisk og hellig var forankret i hans empiri som bestod av induktive analyser av turisme som fenomen. De analytiske konklusjonene han dro fra sitt arbeid er det Haraway kaller for «the mistake of misplaced concreteness». Problemet, ifølge Haraways analyse, er at slike strukturfunksjonalistiske/strukturelle analyser tar potensielle *konsekvenser* for å være *forut-eksisterende grunnlag* (Haraway, 2003a:6). For å si det på en enklere måte, vi skulle ikke oversette “the structure of texts about the world into accounts of the essential structure of humanity of society” (Franklin, 2004:283). Enda mer tydelig: Vi må ikke forveksle verdensanskuelser med måten verden egentlig er, eller er blitt til på (ibid., 2004). Kritikken fra et post-strukturalistisk perspektiv på arbeider som MacCannels blir da at hans teser om turisme som en «quest for autentisitet», ikke *er* turismens natur, selv om det er mange som reiser til andre steder for å oppleve noe annerledes og «autentisk».

Franklin ser turisme som av en annen orden enn et *fenomen*¹². Det er av en annen orden enn noe ekstra-ordinært (Ibid.). I det han kaller en ny ontology blir reise forstått som en verdensskapende praksis. Turisme var aldri en marginal sfære, det var aldri et produkt av en lengsel etter noe annet (mer autentisk), som en *reaksjon* på globaliseringen og moderniseringens fremmedgjøring. Reising ble derimot et premiss for globaliseringen. Interessen for andre nasjonalstateter, med deres institusjonaliserte nasjonaliserte kunnskaper, kulturelle og vitenskapelige tradisjoner, som musikk, teater, arkitektur, etc., «dro» folk ut av sine små lokaliteter for å oppleve dette fellesskapet: Andre nasjoners særpreg. Slik gjorde nasjonsformasjonsdiskursene reising relevant. Men på lengre sikt så var ikke denne interessen for andres nasjonale særegenheter det viktigste. Det som stod tilbake var derimot denne «nasjonalismens ånd». Og denne ble et viktig premiss for interessen for reising. Nasjonalismens ånd gav en vedvarende følelse av tilhørighet til noe som var større enn den lille lokaliteten man kom ifra. Og det er i skapelsen av denne større følelsen av tilhørighet og en ubegrenset nysgjerrighet for den verden man er tilknyttet at vi må situere turisme, hevder han:

In this sense tourism had become a key cultural form of translation across the world and can hardly be confined to the social margins, resorts enclaves and times away from home (Franklin, 2004:297).

Med en slik situering av turisme som av en annen orden, en annen diskurs, er vi over i et teoretisk rammeverk som gir en annen måte å refortolke moderne turisme på, som en prosess “of becoming connected, but also a way of being in and of the world” (ibid., 2004:286), som er mer en ny ontologi enn en ny teori om turisme.

I dette perspektivet tenkes ikke turisme lenger som å være organisert rundt dikotomien hjemme-ute, ordinært-ekstraordinært, men mer som *handlinger, objekter og utøvelser* – som gjøres i relasjoner og nettverk. Disse teoretiske reorienteringene involverer en forandring i vektlegging fra permanens til stadig forandring, fra å være til å gjøre, fra struktur til handling, fra sedimenterte sosiale mønstre til prosessen av deres tilblivelse, og fra et fokus på de mer «stable fixtures of social life» til «the mobilities linking them» (Cohen & Cohen, 2012b). Slik blir verden et mobilt arrangement og det forlater «det

¹² Fenomen: det som synes; foreteelse; uvanlig hendelse. Fremmedord, Blå ordbok

moderne epistemets ofte rene og statiske konseptuelle kategorier» (Jóhannesson, Duim, & Ren, 2012:5). I et slikt perspektiv er man ifølge Duim et al. (2017) opptatt av å utforske turistrelasjoner, og man er opptatt av å ikke a-priori påtvinge en slags asymetri mellom menneskelig intensjonell handling og en materiell verden av kausale relasjoner (ibid.:141).

Denne relasjonelle ontologien der mennesker og ikke-mennesker analytisk blir sett på som like kapable til å skape effekter, blir ofte misforstått som at «ting handler». Et eksempel på en studie som er skrevet fram gjennom en slik relasjonell ontologi er Carina Rens studie av oscypek ost på det polske turiststedet Zakopane (Ren, 2010). Her undersøker hun hvordan denne osten utspiller seg (is enacted) på forskjellige måter gjennom å studere dens relasjoner og nettverk i fire ulike settinger. Hun følger osten som tradisjonell, turistisk, moderne og unik. Osten er et objekt som utspiller seg samtidig i disse fire ulike virkelighetene (multiple realities). I et strukturalistisk inspirert perspektiv ville kanskje fokus vært på hvor autentisk osten er i turismesettingen versus en av de andre settingene. Den performative/materielle tilnæringsmåten gir rom for å kunne skrive fram den kompleksitet og de ulike realiteter verden består av uten å måtte redusere det ned til *en* teori om hvordan *alt* henger sammen.

I det foregående har jeg med bred pensel skissert ulike teoretiske hovedperspektiv og hvordan de har hatt innvirkning på hva som har blitt fokusområder for turismeforskningen. Som kort oppsummert kan sies å være en strukturalistisk tilnærming versus en materiell vending. I det kommende skal jeg gå mer spesifikt til verks og se på hvordan slike teoretiske strømninger har utspilt seg i forskningen på urfolk- og samisk turisme.

2.3 Urfolks-turisme. Teoretiske anliggender

Ifølge Hinch and Butler (1996:9) er paraplybetegnelsen *Indigenous people* brukt til å beskrive folkeslag som er *stedegne* i motsetning til etniske grupper som kan bo i områder

de har migrert til. Motsatsen *non-indigenous* er ofte assosiert med vestlige samfunn med opprinnelse i europeiske kultur- og verdssystem, mens *indigenous*/urfolk er «de opprinnelige», de som «var der» før kolonitiden. (L. T. Smith, 2012), Diskusjonene om hva som ligger i definisjonen av urfolk (*indigenous*) kommer ikke til å slutte, i følge *indigenous academic* Professor Linda Tuhiwai Smith, fordi termen «*indigenous*» er problematisk. «It appears to collectivise many distinct populations whose experiences under imperialism have been vastly different» (ibid.:6). I denne avhandlingen, i dette kapittelet og i de kommende etnografiske kapitlene, vil urfolksbegrepet bli brukt uten å problematisere det videre (Viken & Müller, 2017). For det meste vil jeg forholde meg til *tangata whenua* (the people of the land), eller *maori*, som var det navnet de brukte om seg selv. Dette «uproblematisk» forholdet mitt til urfolksbegrepet har sammenheng med at det ble brukt, og *ikke* problematisert av dem som har vært med på denne reisen, noe jeg kommer tilbake til.

De tidligste bidragene til feltet urfolksturisme blir regnet å være tekstene i boka *Hosts and guests – The anthropology of tourism* fra 1977 redigert av Smith. Turismeforskningen gjort forut for dette hadde, ifølge Butler & Hinch, i hovedsak fokusert på kritiske aspekt av masseturismen. Bidragsyterne til essaysamlingen redigert av Smith fokuserte på en rekke sentrale tema som har vært gjennomgående for det senere studiet av urfolksturisme: Marginaliseringspotensialet av urfolks-turistentreprenører, autenticitetsproblematikk, kommodifisering av kultur og kulturpåvirkning i form av at utenlandske turister påvirker lokal kultur (Hinch & Butler, 1996:6).

Disse tidligste tekster om turisme hadde sterkt fokus på de negative implikasjoner turisme hadde for urfolk (K. Walker & Moscardo, 2016). I en senere utgave; *Hosts and guests revisited* fra 2001 har de samme forfatterne gått over til å bli mer positive til turisme, eller som Smith selv sier «most authors reversed their assessment of tourism impacts and became supportive» (V. L. Smith & Brent, 2001:7) Hva har skjedd? Forfatterne går ikke inn på det, de bare konstaterer en holdningsendring. Denne holdningsendringen til turismens innvirkning på urfolkskulturer fra det negative til det positive kan ha sammenheng med at i løpet av disse tjuefem årene som gikk fra de første

tekstene om urfolk og turisme til revurderingene av disse, så skjedde det et brudd i forståelsen av tid og rom innen samfunnsvitenskapene. Dette bruddet finner jeg er godt forklart i Doreen Masseys konseptualisering av begrepet «space» (Massey, 2005). I følge geografen Doreen Massey var den hegemoniske forståelsen av «space» som var rådende på den tiden de første tekstene om turisme ble skrevet blant annet grunnlagt i en særskilt forståelse av tid og rom (som sammenfaller med en kolonial forståelse). Romlig innebar denne forståelsen at space/place ble sett på som sammenfallende termer, likeledes ble samfunn/kultur forstått som sammenfallende. Dette sammenfallet ble uttrykt gjennom at lokalsamfunn hadde sine lokaliteter, kulturer hadde sine regioner og nasjoner hadde sine nasjonalstater (Massey, 2005: 64). Rom var som en kontainer, lukket, statisk og avgrenset, mens tiden var det dynamiske som impliserte endring. Ifølge Eric Wolf (1982), lå mye av opphavet til denne konseptualiseringen av tid og rom i antropologenes arbeider. Antropologene skrev fram konsepter som «place-defined societies» og «primitive isolat», primitive isolater. I tillegg identifiserte de disse samfunnene som pre-kapitalistiske «originaler». Identifiseringen av originaler gav igjen opphav til tanker om «det autentiske» som noe som eksisterte og tilhørte fortiden. Denne holdningen til tid og rom, dette koloniale konseptet «space», denne kosmologien var historiefortelling, fortalt fra europeernes synsvinkel og gav opphav til en nostalgia til noe som aldri har eksistert. Begreper som avsides beliggenhet og isolasjon har blitt produsert både diskursivt og materielt gjennom denne koloniale tankemåten (Massey, 2005: 67). Og det hadde implikasjoner for kunnskapsproduksjonen. For disse representasjonene som en slik type konseptualisering av tid og rom er, er bemerkelsesverdig avhengig av «images of break, rupture and disjunction» (Gupta & Ferguson, 1992:6). Altså, avhengig av brudd, av sprekker, av adskillelse. Slik blir en ide om diskontinuitet selve utgangspunktet for teoretiseringer rundt kontakt, konflikt og motsetninger. Kontakt, konflikt og motsetninger er i bunn og grunn det som «tourism impact studies» har handlet om. Og de tidlige tekstene på feltet reflekterer denne holdningen ved at forfatterne, i all hovedsak antropologer, var skeptiske til hvilke innvirkninger turismen hadde for urfolk (se (V. L. Smith, 1977)).

Nyere trender innenfor samfunnsvitenskapene, (som Aktør-Nettverk-Teori), har sett behovet for å utfordre den antatte formligheten av rom, sted og kultur, blant annet

gjennom å gi opp premisset om diskontinuitet som utgangspunkt. Masseys forslag til nytt kunnskapsparadigme er å definere «space» til en sfære av sameksisterende mangfoldige baner/kurver/linjer. Utgangspunktet blir møtepunkter heller enn brudd. Dette har fått innpass innenfor nyere stedsteori. Hvis premisset er at kulturer utvikles i kontakt med andre, da blir det kanskje mindre interessant å analysere «tourism impacts» av urfolk på en ensidig negativ måte. Denne forandringen av utgangspremiss er kanskje noe som har gjenspeilet seg i de nyere tekstene om urfolksturisme fra V. L. Smith and Brent (2001), selv om Massey selv i 2005 hevder at en forandring av tenkemåte enda bare har skjedd i teorien, men ikke i praksis: «All of this is now frequently rehearsed in theory and just as frequently ignored in practice» (Massey, 2005:67).

Som nevnt så ligger en rekke studier av turisme innenfor et ANT perspektiv på linje med Masseys romlige ontologi. Men hovedtrenden innen urfolksturismeforskning synes imidlertid å holde seg innenfor det moderne epistemets rene, statiske og konseptuelle kategorier. En undersøkelse over hvilke tema som har utgjort det akademiske studiet av urfolksturisme fra 1980 til 2014, en periode på 35 år (Whitford & Ruhanen, 2016:1080) viser seg å være *autentisitet, kommodifisering, representasjon og identitet, og sosio-økonomiske påvirkninger*. Dette kaller forfatterne for «(...) den komplekse rekken av «onde problemer» (Head, 2008; Scherrer & Doohan, 2014) i (Whitford & Ruhanen, 2016:1086). Etter Brundtlandskommisjonens rapport om bærekraftig utvikling i 1987 ble slike «onde problemer» analysert i forhold til hva som ble regnet som en «bærekraftig utvikling» for turisme og lokalsamfunn. En gjennomgang av tema som blir behandlet i disse artiklene viser at «bærekraftig utvikling» underbygger og former en stor del av det som er publisert av forskning på urfolksturisme etter 1987. I et bærekraftig utviklingsperspektiv ble urfolksturisme sett på som et redskap til å legge til rette for sosio-økonomiske fordeler til urfolk, både individer og samfunn (A. T. Carr, Ruhanen, & Whitford, 2016:1067).

For å unngå en «treghet» i utviklingen av det akademiske studiet av urfolksturisme foreslår artikkelforfatterne (ibid.:1089) en *oppmerksomhetsendring* fra: *autentisitet, kommodifisering, representasjon og identitet, og sosio-økonomiske* virkninger som onde problemer i forhold til bærekraftig utvikling av urfolksturisme til å spørre seg: «Hva

utgjør egentlig en bærekraftig tilnærming i en urfolksturismekontekst?». Det de etterspør, slik jeg tolker det, ligger på linje med det Massey uttrykker, om å oppgi premisset om diskontinuitet som utgangspunkt for analyser. Spørsmålet er en utfordring til feltet om å tenke nytt. Om å ikke hele tiden reprodusere de samme tilnæringsmåter i ulike sammenhenger, på ulike urfolksgrupper, slik forfatterne hevder det er gjort til nå.

2.4 Samisk turisme. Teoretiske anliggender

Samisk turisme definerer jeg som turisme hvor samiske entreprenører er direkte involvert, enten gjennom kontroll og/eller ved at deres egne samiske kulturelle uttrykk utgjør hovedelementet i opplevelsen¹³. Jeg tar utgangspunkt i en gjennomgang og analyse av relevante forskningsbidrag om samisk turisme, ut ifra den ovenfor nevnte definisjon, fra både norsk, svensk og finsk side. Bidragene er samlet og gruppert i forhold til hvilke teoretiske anliggende som gjør seg gjeldende i tekstene.

Forskning på samisk turisme startet først i andre halvdel av 1990-tallet og er således et forholdsvis nytt forskningsfelt. Urry (1990) benevnte nåtiden, 1990-tallet som et tiår for problematiseringer rundt forskjellen mellom *representasjoner*, autentisitet og *virkelighet* (1990:85). Det kan virke som om mye av forskningen på samisk turisme, på lik linje med forskningen på urfolksturisme, har tatt opp i seg den tidsånden Urry skisserer opp. Mye av den tidlige forskningen på samisk turisme har fokus på nettopp sammenhengen mellom *representasjoner* og *virkelighet*. Og i forlengelse av dette følger diskusjoner om hva autentiske representasjoner representerer – hvor godt representasjonene samsvarer med virkeligheten. Jeg skal ikke gå videre inn i autentisitetsdebattene her, jeg bare konstaterer at i diskusjonene om forholdet representasjon-virkelighet utviklet autentisitet seg til å bli et eget felt innenfor turismelitteraturen. Jeg har tidligere referert til det, og i forbindelse med samisk turisme, er det tydeligst skrevet fram av Kjell Olsen (2002). Fokuset på *representasjon-*

¹³ Her følger jeg definisjonen av urfolksturisme: "Indigenous tourism refers to tourism activity in which indigenous people are directly involved either through control and /or by having their culture serve as the essence of the attraction"(Hinch & Butler, 1996:9).

virkelighet samsvarer også med det som Whitford and Ruhanen (2016) identifiserer som temaer i det (globale) samfunnsvitenskapelige studiet av urfolk og turisme.

De tidligste tema for turismeforskningen generelt hadde, som nevnt, det til felles at de satte opp turisme som en motsats til resten av samfunnet gjennom dikotomier som hellig-profan (MacCannell, 1976), borte-hjemme (V. L. Smith, 1977) og ekstraordinært-ordinært (Urry, 1990). I forskningen på samisk turisme kan det virke som om dikotomien *representasjon-virkelighet* var fokus for de tidligste artikuleringer fra forskere i feltet. Mange har vært opptatt av hvordan virkeligheten, altså de samiske turistentreprenørers virkelighet samstemmer, eller rettere sagt hvordan de *ikke* samstemmer med de representasjoner som blir laget av denne virkeligheten. Og dette er følgelig blitt problematisert. Et spørsmål som går igjen i både Viken (1997, 2000) Olsen (2000, 2003, 2006) og Saarinen (1998, 1999) arbeider er: *Hvordan har samisk kultur blitt framstilt gjennom turismediskurser og hvilken tilbakevirkende kraft har framstillingene hatt på lokalsamfunnet?* Dette spørsmålet har disse forskerne belyst på litt ulike måter, gjennom teorier om essensialisering, stereotypifisering og makt. Et annet hovedfokus i forskningen på samisk turisme har vært identitet, og turisme har blitt sett på som en arena hvor identitet blir eksplisitt artikulert. Jeg har derfor delt inn forskningsbidragene jeg har analysert under disse to overskriftene, som begge kan sies å befatte seg med turisme i samiske lokalmiljø (tourism impact studies):

- Samisk turisme i spennet mellom tradisjon og modernitet som essensialisering, stereotypifisering og maktutøvelse
- Samisk turisme som arenaer for eksplisitte artikuleringer av identitet.

2.4.1 Essensialisering, stereotypifisering og maktutøvelse

De tidligste artikuleringer rundt samisk turisme forsøker å kartlegge og diskutere både positive og negative implikasjoner, eller innvirkninger, turismen har for samiske lokalmiljø. Og kan kanskje beskrives som et slags «tourism impact studies» (Franklin

& Crang, 2001:7). De positive innvirkningene blir ofte beskrevet som muligheter til å drive næringsvirksomhet basert på lokal kompetanse. Når det gjelder studier av turisme i en samisk kontekst så har innvirkningene, særlig de negative innvirkningene, blitt utbrodert i en rekke artikler som jeg i det følgende skal gå litt dypere inn i (Olsen, 2000, 2003, 2006; Saarinen, 1998, 1999; Viken, 1997, 2000). De negative konsekvensene turisme har for lokal kultur blir i grove trekk referert til som essensialisering (Viken, 1997, 2000) og stereotypifisering (Olsen, 2000, 2003, 2006). Saarinen (1998, 1999) og Kramvig (2017) er opptatt av å synliggjøre pågående paradokser og maktutøvelse implisitt i kommersielle representasjoner av urfolkskultur.

Hovedargumentet i Vikens tidlige akademiske arbeider (Lyngnes & Viken, 1998; Viken, 1997, 2000) er at turisme har potensiale i seg til å føre til en *forflating og essensialisering* av lokal kultur. (Herav titler som: «Turismens essensialiserende effekt» (2000) og «Turismens (...) estetisering av Sameland» (1997)). Turisme diskuteres i disse artiklene som en kulturell kraft som har innvirkning på lokal-kulturen. Den blir beskrevet som «et *fenomen* i vår kultur vi vanskelig kan komme utenom» (...) «Turisme representerer en kulturendring» (op.cit.,1998:7). Turisme blir behandlet som noe som kommer utenifra, fra et økonomisk og politisk felt, som innehar mer dynamikk enn det man finner i det kulturelle feltet. Denne dynamikken (i det politiske og økonomiske feltet) virker kulturutslettende (Viken, 2000:45). Kulturutslettende på den måten at det tvinger inn en rekke tilpasninger i det kulturelle feltet. Disse tilpasningene er det lokal-kulturen som «taper» på. Tapene artikuleres gjennom begrep som forflatning og essensialisering. Denne forflatningen og essensialiseringen av kultur deles videre opp i begreper som reifisering, materialisering, metonymisering og teorier om kommersialisering og vulgarisering (ibid.). *Reifisering* betyr at tradisjoner blir tatt i bruk og bekreftet, noe som gjør at de mister fleksibilitet. Tendenser til å framheve de materielle sidene av kulturen gjør at turismen virker *materialiserende* på kulturen. Når kulturen skal presenteres er det de tradisjonelle og de velkjente emblemene som brukes. Dette bidrar til en *metonymisering*, som betyr at *noe* står for en helhet. Et eksempel på metonymisering kan være at bilder av reinsdyr blir ensbetydende for hele den nomadiske virksomheten. Det er alle disse små-effektene som til sammen bidrar til en essensialisering og forflatning av kulturen, som igjen gjør at den oppfattes som mye mer

statisk enn den i virkeligheten er. Resultatet er altså en statisk og essensiell kulturoppfatning av det samiske. Denne diskrepansen mellom representasjoner og virkelighet er problematisk for den samiske befolkningen. Samene befinner seg i et dilemma mellom sin egen virkelighet, som blir mer og mer modernisert og dermed homogenisert i betydningen lik alle andre steder – og kravet fra turismeindustrien om å skulle representere noe eksotisk.

Kjell Olsen tar i likhet med Viken utgangspunkt i spenningsfeltet mellom det tradisjonelle og det moderne som vesentlige paradokser i samisk reiselivsutvikling. Olsen undersøker (2000, 2003, 2006) representasjoner av det samiske både i salgsboder langs veien og i turistbrosjyrer. Han påpeker, i likhet med Viken, dilemmaet samene står ovenfor når det gjelder kravet fra turistene og turistindustrien om å representere noe eksotisk, samtidig som hverdagen deres ikke gjenspeiler denne eksotiskheten. Olsen forsøker å forklare *hvorfor* det er blitt slik, og bruker både *blikket* og de *diskurser* dette blikket representerer som sitt analytiske utgangspunkt, etter inspirasjon fra Foucault (1970) og siden, John Urry (1990). Olsen ser på hvilke forventninger som *allerede* ligger i turistblikket og hvordan de samiske entreprenørene må utforme sine produkter og opplevelser som respons til disse forventningene. Ideen om turistblikket er hentet fra boken *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies* av John Urry fra 1990. Urry hevder her at turistblikket er en sosialt organisert og systematisert måte å betrakte på. Dette turistblikket innehar en forventning – som er konstruert og opprettholdt av andre media (Urry, 1990:3). I følge Olsen indikerer Urrys tilnæringsmåte at turisme må bli behandlet som en sosial praksis og en konsumeringsmåte, som impliserer en distanse mellom turistene og objektet som blir sett på (Olsen, 2003:6). Hva er det som former forventningene hos turistene i utgangspunktet, spør han seg? Han svarer med å forklare hvilke diskurser som ligger til grunn for blikket, og som er med på å forme dette blikket. Bakkenfor turistblikket (på urfolk) ligger diskursen om «den tradisjonelle andre», hevder han. Olsen ser på hvordan denne diskursen om «den tradisjonelle andre» har fått manifestere seg på ulike arenaer, både den turistiske og den politiske arenaen. I de politiske prosessene han viser til har samene måttet mobilisere for å oppnå status som urfolk. Disse «aboriginaliseringsprosessene» har på den ene siden gitt dem politiske rettigheter, men

samtidig har det ført til at samene blir oppfattet som å tilhøre en egen konseptuell kategori. Denne konseptuelle kategorien kan kalles etnisk, tradisjonell, eller «indigenous», alle ord som på forskjellige måter indikerer en kontrast til den moderne verden hvor norsk kultur tilsynelatende hører hjemme (ibid.). Den turistiske arenaen Olsen undersøker er samiske salgsboder og samiske turistbrosjyrer. Han konkluderer på bakgrunn av dette med at det samiske i en turismekontekst er representert i en emblematiske form som tilhører det tradisjonelle og ikke moderniteten. Tre år senere (2006) spør han seg videre: Hvorfor har bildet av samene som tradisjonell «frosset fast», samtidig som samfunnet samene er en del av stadig utvikler og forandrer seg? Olsen peker her på at samene som førmoderne og annerledes er en måte å tenke på som blir godt ivarettatt i globale diskurser om nettopp «den tradisjonelle andre». Denne diskursen har også vært skrevet fram innenfor turismelitteraturen, blant annet gjennom MacCannell (1976) sine arbeider. MacCannell beskriver, som tidligere nevnt, turisme som en «quest for otherness, for the exotic, for the authentic and for difference (MacCannell 1976, Wang 2000). At en søken etter annerledeshet er motivasjonsfaktor for turisme er en «turistisk fordel» for etniske grupper, hevder Olsen. Men det er også med på å kreve at disse etniske gruppene tilpasser seg de forventninger som ligger i diskursene «the western view» og «the tourists gaze» (Olsen, 2006:42). Hvis ikke forventningene til de besøkende blir tilfredsstillt, så er det ensbetydende med at de (i dette tilfellet samene) ikke klarer å levere produktet. I følge Olsen er det disse forventningene som er med på å gjøre at samene i turismekontekster, på bilder og i brosjyrer, faller ned i det han kaller «jernkassen». Spillerrommet deres er redusert til å måtte forholde seg til tradisjon og annerledeshet – et sted der moderniteten ikke har plass. Konklusjonene hans når det gjelder turistblikket er at dette sosialt konstruerte og strukturerte blikket skaper forventninger til hva det vil si å være samisk, som gjør at det blir umulig for de samiske turistentreprenørene å være både samisk og moderne på samme tid.

En annen som har vært opptatt av de ulike strukturelle konstruksjoner av urfolkskultur i turismerepresentasjoner er den finske geografen Jarko Saarinen (1998, 1999). Saarinens analytiske utgangspunkt er en bærekraftig utvikling av samisk turisme. Det opplever jeg er Olsen og Vikens ambisjon også, uten at de artikulere dette eksplisitt. Saarinen er

opptatt av hvem som har definisjonsmakt over representasjonene. Turismen er en sosioøkonomisk aktivitet med potensialer til å innvirke både i positiv og negativ forstand i dens nedslagsfelt, dens destinasjonsområder. I en kulturell bærekraftig turismeutvikling, som Saarinen er opptatt av, så må hovedfokus være på at alle forandringer som skjer i dette nedslagsfeltet (det lokale destinasjonsområdet) må være akseptert og kontrollert fra et lokalt perspektiv. Med andre ord så er det nødvendig å rette søkelyset mot hvem som skaper turistdestinasjoner og dens representasjoner av ur- eller andre minoritetsfolk. Det er nødvendig å rette søkelyset på hvor disse representasjonene kommer fra, og hvordan de er transformert og redefinert i nåtidens situasjon og makt-relasjoner.

Saarinens empiriske utgangspunkt er blant annet demonstrasjoner i 1996 i Rovaniemi, Finland, hvor unge samer distribuerte hand-outs til turister med overskrifter som «Fake- fake- fake», «Stereotyped people», «Lets protect the Sami Culture» etc. (ibid.). Dette opprøret tolker Saarinen som en protest mot den hegemoniske diskursen av turisme, og som et uttrykk for de motsetninger som eksisterer mellom samer og turismeindustrien. Demonstrasjonene kom som en konsekvens av den kulturelt kontroversielle måten som Lapland og samisk kultur er framstilt på som turistdestinasjoner og som «den andre». Turismeindustrien har for eksempel utnyttet ett av de samiske hovedsymbolene, kofta, på en uholdbar måte, hevder han (Saarinen, 1999:240). Kofta inneholder spesifikk informasjon om den som bærer den, kjennetegn som sosial status, kjønn og stedstilhørighet. Disse elementene blir ofte ignorert av turismeindustrien, som til og med blander menns og kvinners kjennetegn i samme kofte.

Saarinen er ikke ute etter å kategorisere representasjonene som turismeindustrien benytter seg av som disputer mellom autentisk-inautentisk, sann og falsk. Han tenker om representasjoner som strukket ut i tid og rom (ibid.: 241). Lokale realiteter blir produsert ikke-lokalt, men det skal fremdeles kunne oppleves lokalt. Representasjoner er slik strukket og mikset. Da blir det om å gjøre å passe på at representasjonene ikke blir «forstrukket», i betydning at de går på bekostning av urfolks interesser og verdier. Og dette er hans akademiske ambisjon (1998, 1999); å synliggjøre sosiale, symbolske, materielle og strukturelle konstruksjoner av urfolkskultur i turisme-representasjonene,

og de mulige motsetninger som kan eksistere mellom disse representasjonene og urfolks interesser og verdier. Han finner det interessante i å lese konteksten til slike diskurser. For, som han sier er slike diskurser alltid kontekstuelle og inneholder historisk betingede maktrelasjoner, og består av pågående kulturelle praksiser. Det er denne historiske konteksten og maktrelasjoner Saarinen vil synliggjøre i sine analyser.

Han kunne ha analysert situasjonene fra et «post-modern-playfullness» perspektiv, eller «the ironic images of the tourism industry itself, with the value of kitsch», uten å fortolke «the exploitative and marginalizing nature of non-local tourism industry» (Saarinen, 1999:244). Men Saarinen velger å ta seriøst de artikulasjoner som kommer fra lokalbefolkningen i form av demonstrasjoner. Som geograf er han opptatt av stedsutvikling, og nøkkeltema for en bærekraftig stedsutvikling og en bærekraftig turismekontekst er hvilke roller urfolk og urfolkskulturer spiller i disse prosessene og deres mulighet til å kontrollere eller påvirke representasjonene av deres kultur, identitet og historie.

I sin artikkel «Orientalisme eller kulturmøter? Turisme som sammenstilling av kultur, kapital og identitet» (2012) forsøker Britt Kramvig å se på hvilke paradokser og utfordringer man kommer i berøring med når man ønsker vekst i samisk turisme og kulturnæringer. Hun åpner opp og forsøker å utdype den «enkle» dikotomien, representasjon-virkelighet, for å vise at denne dikotomien ikke nødvendigvis er en enkel én til én relasjon, men en kompleks materialitet. At så mange er opptatt av representasjoner av urfolk i turisme er tross alt et uttrykk for *noe*. Så forsøker hun å vise hva det er som *egentlig* står på spill i denne dikotomien og hvorfor det er viktig å forholde seg til denne problemstillingen i en samisk urfolkskontekst. Kramvig gjør det klart at vi må huske på at de samiske symbolene som utgjør representasjoner for turismenæringen, blant annet er konstruert som en reaksjon på den statlige assimileringspolitikken. Symbolene er skapt av et behov for å skape enhet og en verdimesig orientering utad for en minoritetsbefolkning i et forsøk på å oppnå rettigheter som urfolk. Det er snakk om hardt tilkjempede rettigheter til å kunne bevare sin autonomi som folk, med sine egne kulturuttrykk. Disse rettighetsprosessene har for mange vært smertefulle, hevder Kramvig. Smerten som ligger i symbolene gjør de

samiske kulturuttrykkene skjøre; «de inneholder svært fortettede, for mange både verdifulle, fortrenge og smertefulle erfaringer og historielinjer» (Kramvig, 2012:172). Samisk turisme står på ett vis i inngrep med denne materialiteten og den kompleksiteten som ligger heri, for den består av den samme materialiteten og semiotikken som symbolene, siden det er disse symbolene som brukes. Denne kompleksiteten gir betingelser for mange ulike spenningsfelt i møtet mellom samer og turisme / kulturuttrykk og næring. Kramvig vil med sitt bidrag undersøke om postkolonial teori har potensiale til å forløse forståelse av de mer grunnleggende paradoksene som de samiske turisme- og kulturnæringsaktørene opererer innenfor. I likhet med Saarinen er ikke Kramvig ute etter å kategorisere disse representasjonene som turismeindustrien benytter seg av som disputer mellom autentisk-inautentisk, sann og falsk. Når man skal skrive fram samisk turisme og problemstillinger innen dette feltet, så kan ikke målet være å skrive fram en «ekte» samiskhet, hevder Kramvig. Flertydighet og motsetninger må bringes inn i analysen.

2.4.2 Samisk turisme som arenaer for eksplisitte artikuleringer av identitet

Et annet hyppig utbrodert tema som går igjen i en del samfunnsvitenskapelige artikler om samisk turisme er identitet (Müller & Pettersson, 2006; Pettersson & Viken, 2007; Viken, 2006). Turismearenaen blir i en rekke artikler uttrykt som en arena hvor identitet blir eksplisitt artikulert. Hvorfor er denne arenaen velegnet til å undersøke problemstillinger om identitet? Mange forskere ser på denne arenaen som en slags arena for sammenstøt. Turismearenaen gir grunnlag for arbeidsmuligheter, det er en arena for kulturell forandring, og den kan også sees på som en arena for kommersialisering og potensiell degradering av samisk kultur. Det er dette møtet mellom positive og negative konsekvenser av turisme for lokalbefolkningen som kan gi potensielle fruktbare anledninger til identitetsforhandlinger, det gir liv til pågående og nødvendige diskusjoner (Pettersson & Viken, 2007). Og turismearenaen er derfor brukt som empirisk utgangspunkt for forskere interessert i identitet. Pettersson & Viken (ibid.) stadfester at turisme er et element i diskursen om hva som konstituerer moderne

samiskhet. Det gir næring til diskusjonen om hva som er pålitelig, respektfull og autentiske representasjoner av deres kultur og hva som ikke er det. Ergo kan man ved å studere turismediskurser på et sted kunne si noe om identitetsforhandlinger. En lignende konklusjon finner vi i Viken and Müller (2006) som hevder at turisme er en av flere moderniserende institusjoner som er diskursiv signifikant. Ettersom turisme er satt på den lokale agenda så utgjør det en arena for kulturell fornyelse og en arena for identitetsforhandlinger (Viken & Müller, 2006).

Slike identitetsforhandlinger er utbrodert i en rekke artikler om samisk turisme. I Müller og Pettersons artikkel "Sami heritage at the winter festival in Jokkmokk, Sweden" (2006) diskuteres samisk turisme og etnopolitiske diskurser i en svensk kontekst. I artikkelen hvor fokuset er på representasjoner av samiskhet i bodene på den årlige vinterfestivalen i Jokkmokk, diskuterer de i hvilken utstrekning det kan hevdes at denne festivalen er en autentisk urfolks-event. Hva er det turistene observerer og kjøper, spør de seg: Er det autentiske uttrykk av en levende kultur eller er det som MacCannell (1976) stadfester, en isenesatt autentisitet, som bare er en variasjon av de institusjonaliserte framvisninger som finnes på museum og utstillinger? De bruker MacCannell (ibid.) sitt begrepsapparat i sine analyser av boder på denne urfolksfestivalen og konstaterer at den tilgjengelige urfolkskulturarv i høy grad er iscenesatt, selv om backstage opplevelser er mulig å nå. Forfatterne i denne artikkelen ser altså etter en pre-definert samiskhet i bodene på Jokkmokk vinterfestival, som de videre plasserer inn i et skjema hvor samiskheten blir vurdert fra å være mer eller mindre autentisk. Noe de kaller for en systematisk tilnærming til representasjoner av urfolk.

Som en kontrast til artiklene ovenfor har Tuulentie (2006) et litt annet perspektiv på identitetsproblematikker i samisk turisme. I artikkelen: "The dialectic of identities in the field of tourism. The discourses of the indigenous Sámi in defining their own and tourists' identities" setter hun spørsmålsteget ved den rådende host-guest dikotomien i feltet og prøver heller å vise mangfoldet av nåtidens samiskhet. Gjennom en rekke gruppeintervju av samiske turistentreprenører i Norge, Sverige og Finland forsøkte hun å få grep om hvordan de tenkte om turisme. Det hun fant var at for mange samiske turistentreprenører gir det mening å kunne fortelle om seg selv og gi turisten

informasjon. Turisme handler mer om menneskemøter der turister og verter møtes som likeverdige individer. Man må ikke glemme at samene også har reist mye, sier hun. Dette blir ofte glemt når det kommer til diskusjoner om etnisk turisme og forestillinger om etnisitet i turismefeltet. Det er ikke så interessant å se på samene som passive ofre, eller se på turisme som en subjekt-objekt relasjon, som det er gjort gjennom hosts-guests dikotomien. Man bør heller ta inn over seg at «the subjective meanings and realities are constructed both by the tourists and the locals» (Tuulentie, 2006:26).

Også Müller and Huuva (2009) er kritiske til den litteraturen som baserer seg på diskurser om samisk turisme som noe som enten er en trussel mot eller som noe som revitaliserer kultur. I artikkelen “Limits to Sami tourism development: The case of Jokkmokk, Sweden” viser de at blant reingjeterne i Jokkmokk er det mange som ikke ville inn i turismebransjen, siden reingjeting ikke bare er en business, men også en kilde til kulturell identitet. Den sterke tilknytningen til reingjeting gjør det lite attraktivt for mange medlemmer av urfolkssamfunnet å starte med turisme, og dette utgjør hovedbegrensningen for samisk turisme i Nord-Sverige anno 2006. Årsaken til at så få samiske reindriftseierne forsøker å gjøre turisme til sitt levebrød, har mer å gjøre med kulturelle praktiske anliggender, enn det at turisme er en trussel mot kulturell overlevelse.

2.4.3 Vi har aldri vært moderne

I artikkelen *Tourism and the Sami* (2006) virker artikkelforfatterne Viken og Müller urolig for at de opererer med et vestlig etnosentrisk blikk. Under overskriften “Analytiske fallgruver” unnskylder de seg slik:

To characterize Sámi culture as different and exotic is certainly a normative undertaking, putting the Scandinavian or Western culture at the center, and judging other cultures by their deviance from this “normality” (Viken & Müller, 2006:3).

Men det er nå engang sånn det *er*, sier de videre, at det eksotiske er det som er spennende. Det speiler de faktiske turiststrømningene at det nettopp er denne a-normaliteten som trigger de utenforstående turistenes nysgjerrighet og fasinasjon. De støtter seg i dette argumentet på Wang (2000) som hevder at: “Tourists *are* attracted by newness,

strangeness and exotics, and what can be called the otherness of places, regions or countries and the life of people living there” (Viken & Müller, 2006:3). Dette resonementet rettferdiggjør så at artikkelforfatterne opererer med oss /dem dikotomien. Perspektivet går igjen i flere av artiklene om representasjon av samiskhet i samisk destinasjonsutvikling, som jeg har referert til ovenfor (Müller & Pettersson, 2006; Olsen, 2000, 2003, 2006; Viken, 1997, 2000). Jeg skal i det følgende utdype dette ved å peke på noen av de tilfeller jeg opplever at forfattere opererer innenfor det Latour (1993) kaller et *kunnskapsbilde tilpasset en segregert, splittet verden*. I dette tilfellet en konstruksjon av en splittelse mellom den moderne verden og de tradisjonelle samene, som Latour argumenterer for aldri har funnet sted. Moderniteten opererer med en splittelse som ikke er reell. Vi har aldri vært moderne.

Olsen (2000, 2003, 2006) hevder at samfunn endrer seg mens turismeindustrien henger fast i fortiden. For å vise dette peker han på hvordan symboler for samiskhet som er brukt alle tilhører kategorien «noble savage» som er forankret i en vestlig diskurs om «den andre». Lavvu, bål og reinsdyr gjenspeiler ikke dagens samiske virkelighet, og ved å hovedsaklig fokusere på disse symbolene i samisk turistdestinasjonsutvikling så undergraves den hybriditeten som dagens Nord-Norge tross alt består av, hevder både Olsen og Viken i sine artikler. Olsen sier:

Samisk kultur blir representert i en emblematiske form som fremhever en idé om samiskhet som tradisjonell og radikalt forskjellig fra moderne norsk kultur. Dette er i fare for å forsterke klare definerte etniske grenser i et område som heller burde vært kjennetegnet av hybriditet, for å stå i en mer direkte relasjon til virkeligheten der ute (Olsen, 2003:3).

Samtidig som Olsen hevder at det samiske som blir framvist for turister ikke speiler den hybriditeten samfunnet rundt består av, altså at turistindustrien selv produserer dikotomien, så analyserer han det visuelle inntrykket av samiske turistboder langs veiene slik:

The selection of souvenirs might look strange to a visitor. Traditional Sami handicrafts – duodji, made by the sellers are often mixed with products from Hong Kong or elsewhere. I have seen home-made Sami shoes- skaller- side by side with Disney

Dalmatians. Plastic covers often complete the shacks set on a wooden frame or what might have been found of other materials. The owners often sit outside in old armchairs and the whole scene often gives a rumpled impression (Olsen, 2003:11-12).

Lenestoler, dalmatinere, plastikk, og produkter fra Hong-Kong. De samiske er så absolutt en del av moderniteten, og skulle de ikke få lov å innbefatte seg med disse tingene? Forurenses plastikken, dalmatinerne og en gammel lenestol bildet av det samiske som noe førmoderne? Det virker i dette tilfellet som om det er dette *førmoderne*, som han i det foregående har hevdet at ikke speiler det samiske, som er det han samtidig ser etter når han analyserer *hvor samiske* de samiske bodene er. Det paradoksale blir da at det *både hevdes* at turismeindustrien er med på å opprettholde en vestlig kolonial diskurs om den tradisjonelle andre, samtidig som han, paradoksalt nok, skriver innenfor den samme diskursen selv, ved å lete etter disse symbolene når han skal leter etter samiskhet. Det er det samme Müller og Petterson gjør når de i artikkelen «Sámi heritage at the winter festival in Jokkmokk, Sweden» leter etter hvor samisk det samiske markedet i Jokkmokk er (Müller & Pettersson, 2006) ved å telle de tingene som passer inn i deres eget bilde av tradisjonelle samiske uttrykk.

I en annen artikkel: “Tourism and Sámi identity - An analysis of the Tourism-Identity nexus in a Sámi community” hevder artikkelforfatteren på den ene siden at det *ikke* er noen klare forskjeller mellom Sámi og ikke-samiske «settlements in the area» (Viken, 2006:9). Likevel er spørsmål som ligger til grunn for artikkelen sentrert rundt spørsmål som: What is genuine Sámi culture? What is Sámi tourism today? Blir det i disse tilfellene også laget uønskede dikotomier? Kanskje det ikke var så rart at informantene uttrykte at de var trøtt av å definere sin samiskhet. Jeg siterer Viken:

Even if people were interested in the research questions, several informants mentioned that they were tired of explaining to the outer world about the Sáminess. As for many other indigenous populations there is a research fatigue (Viken 2006: 13).

Blikket en ser med kommer alltid et steds fra. Blikket som er brukt til å se med i denne typen tekster fokuserer på forhold som favoriserer oppfatninger av det samiske som egenartet og spesielt, en tradisjon som har stått sterkt innen sosialantropologiske studier

av egenart og kulturelle distinksjoner (Keesing, 1994:26). Måten å reprodusere «den andre» på i denne tradisjonen hviler i en vestlig diskurs om denne andre.

Olsen (2010) hevder at diskursene omkring samiskhet er kodifisert og avgrenset fra den norske kulturen i translokale diskursive praksiser. Kulturminnevern, museumsindustrien, turisme, den norske kirken og kunstfeltet er alle institusjoner med praksiser som tillegger og transformerer symboler av samiskhet i termer basert på disse institusjonenes egne krav og forutsetninger, og det er disse kravene som er med på å holde samene utenfor moderniteten. Men innfallsvinkelen til forfatterne viser at et skille mellom det norske, forskerne, moderniteten og det førmoderne, samiske, er tatt for gitt og *utgjør et premiss* som videre fortolkninger og analyser baseres på. I dette lyset er det lett å se på turismeindustrien som noe som kommer utenfra, som er en del av moderniteten, og som har en essensialiserende effekt på det samiske, som dermed blir et offer for hele dette moderne turismeprojektet. Jeg tror ikke hensikten med disse tekstene var tenkt slik, men innfallsvinkelen til denne typen tekster gjør at de paradoksalt nok har en tendens til å underergrave sitt eget budskap. Får også forskernes blikk en essensialiserende effekt på samisk kultur? Hva gjør det med aktørenes oppfatninger av det de holder på med?

For å oppsummere: Tekstene sier på den ene siden at det samiske samfunn er sammensatt, men turismen har den negative implikasjon at den er med på å skape representasjoner som gir inntrykk av at det samiske ikke tilhører moderniteten. Samtidig, så letes det etter kulturelle uttrykk som er distinktivt forskjellige fra det norske. Det kan virke som at artikkelforfatterne vandrer fram og tilbake mellom forskjellige blikk. Et blikk som ser på samfunnet som hybrid, og et annet analyserende blikk som er med på å opprettholde skiller. Er det det Massey sikter til når hun hevder at en forandring fra et segregert og splittet kunnskapsbilde til et nytt paradigme foreløpig bare har skjedd i teorien, men ikke i praksis? (Massey, 2005:67). I følge Latour har dette kunnskapsbildet vist seg å være overlevelsesdyktig fordi både moderniteten og de ulike vitenskapene kontinuerlig skaper og vedlikeholder skillene (Latour, 1993 :97-103).

Jeg opplever at det er denne lille engstelsen over å stå i fare for å skape og opprettholde skiller som kanskje ikke er der, som blir artikulert under overskriften «analytical

pitfalls» i artikkelen «Tourism and the Sámi» (Viken & Müller, 2006), en artikkel som er en innledning til et spesialnummer av *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism* fra 2006. – En engstelse over at mange av artikkelene innenfor det samfunnsvitenskapelige studiet av samisk turisme er forstått ut i fra et ensidig vestlig perspektiv, at det handler om oss og de andre, at det er skrevet med et blikk som jeg i det foregående har skissert opp som en kolonial forståelse av «space» (Massey, 2005).

Cathrine Baglo (2011) hevder at retorikken omkring turisme i dag er mye av den samme som retorikken omkring verdensutstillingspraksisene for hundre år siden – utstillingspraksiser hvor levende mennesker ble stilt ut i blant annet dyrehager, fornøylesparker og på sirkus¹⁴. I ettertid, hevder Baglo, er disse utstillingene først og fremst blitt oppfattet som iscenesettelser av rase og primitivitet. De har blitt lest som praksiser som var formet av raseteoretiske og sosialdarwinistiske diskurser. I sin doktorgrad viser hun at utstillingene var langt mer komplekse og mangfoldige til å la seg representere gjennom ekskluderende dikotomier som offer (urfolket, kulturen) og overgriper (de vestlige premissleverandørene). Og hun åpner opp for å lese utstillingspraksisene på måter som ikke ensidig reproducerer skillet mellom oss og de andre. Sagt med hennes egne ord:

De levende utstillingene representerte med andre ord ikke bare en gitt teknologi, en vestlig infrastruktur der levende mennesker fra andre deler av verden ble formet og kategorisert, og hvor utstillingsfolkene og deres ting passivt inngikk som intermediaries. Tvert om synes det kontrasterende begrepet *mediators* langt mer dekkende for deres roller i denne virksomheten, aktører som omformer, oversetter, vrir og vender. Utstillingsdeltakerne brakte med seg sine egne forutsetninger, livserfaringer, materielle uttrykk, praksiser, synspunkter og stemmer til utstillingene, og i møtet mellom alle disse aktørene var ikke utkommet gitt (Baglo, 2011:308).

Baglo ser linjer fra synet på den tidens utstillinger av levende folk til dagens vitenskapsteoretiske grunnlag for behandling av samisk turisme i academia. Hun ser at

¹⁴ Første gang samer inngikk som objekter i en slik utstillingssammenheng var i London i 1822. Utstillingen ble en stor suksess og de samiske representantene ble snart sendt på turné videre til andre byer på de britiske øyer. På 1870-tallet ble fenomenet utbredt, utbredt til at også dyrehager, fornøylesparker og sirkus ble viktige europeiske arenaer for utstillingen av naturfolk. De viktigste geografiske tyngdepunktene for disse utstillingene var daværende Østerrike-Ungarn og det tyske keiserriket (Baglo, 2011:13).

dagens samiske kulturarvsturisme er en moderne form av disse utstillingspraksisene. Og retorikken rundt dem er den samme som for verdensutstillingene. De blir kritisert for å være uekte, og salg av kultur blir sidestilt med «tap av sjel». Hun konkluderer blant annet med en kommentar til hvordan hun opplever forskere og politikere med sine artikuleringer på ulike felt har en tendens til å skape forventninger til samene om hva det vil si å være, nettopp, same.

Det kan virke som om tradisjonens byrde alltid hviler på «de andre» og at deres identitet og ekthet på helt annet vis enn for oss selv trues om de ikke lever opp til de forventninger og kanoner som forskere og politikere har skapt av hva det vil si å være same (Baglo, 2011:340-341).

2.5. Oppsummering

I dette kapitlet har jeg redegjort for og reflektert over hvordan samisk turisme har blitt skapt som forskningsobjekt. Jeg har gått gjennom akademiske fokusområder i samisk turisme og forsøkt å identifisere ulike analytiske perspektiv for å svare på det innledende spørsmål: Hvilke fortellinger med sine bakenforliggende diskurser har fått spillerom i dette feltet?

For å sette forskningen på samisk turisme i kontekst startet jeg kapitlet med en gjennomgang av rådende perspektiver i den tidlige samfunnsvitenskapelige forskningen på turisme. Strukturelle analyser av turisme, skrevet fram i en retorikk basert på distinksjoner som hellig/profan, hjemme/borte og ekstraordinært/ordinært dominerte mye av de tidligste arbeider. Senere har kritisk orienterte perspektiver blitt tatt i bruk, men som jeg viser i kapitlene om urfolk- og samisk turisme så har det, med noen unntak, vært en tendens til at problemstillingene fremdeles i stor grad er blitt utformet på bakgrunn av «det moderne epistemets rene, statiske og konseptuelle kategorier» (Jóhannesson et al., 2012:5).

I dette teoretiske landskapet så har mange akademiske artikuleringer om samisk turisme hatt paradokset tradisjon/modernitet som omdreiningspunkt. Utkommet av dette har ofte

blitt tekster om turismes essensialiserende effekt på kulturen og turisme beskrevet som et fenomen med negativ innvirkning på lokalsamfunnet. I et slikt perspektiv blir da spørsmål om autentisitet også dominerende. Slik kan måten det akademiske feltet samisk turisme er skrevet fram på til en viss grad reprodusere skillet mellom oss og de andre, slik Latour (1993) hevder at vitenskapelig praksis ofte gjør. Dette har fremmet et teoritilfang som i dag har en effekt ikke bare på nye studier, som mitt eget, men også på debattene i turismefeltet og blant reiselivsaktører og i samfunnet forøvrig. Min erfaring med reiselivsaktørene jeg fulgte i dette arbeidet var at de forholder seg til autentisitet slik academia leverer det. Noe som kanskje også var med på å skape friksjon deltagerne imellom, og dem og meg imellom.

Carr, Ruhanen og Whitford (2016) som har gjort en gjennomgang av de tematikker som er skrevet fram av forskere på urfolksturisme etterlyser et fokusskifte i denne tradisjonen. Fokuset til nå har vært på bærekraftige tilnærminger til urfolksturisme gjennom søkelys på autentisitet, kommodifisering og representasjoner. Dette er viktig, men de etterlyser like fullt at dette bærekraftsperspektivet også blir brukt om forskningen selv. De etterlyser et større fokus på hva som kan være *bærekraftige tilnærminger* til feltet urfolksturisme *i forskningen*. Dette innebærer, slik jeg forstår det, å være oppmerksom på og ta større ansvar for hvordan en som forsker skriver fram feltet urfolksturisme.

Baglo (2011) undersøker i sin doktorgrad hvordan blant annet det akademiske feltet har vært med på å skape forskningsobjektet – i hennes tilfelle hvordan verdensutstillingene ble skapt i en vestlig diskurs om den andre innen academia. Hun ser i sitt arbeid begrensningene av dette perspektivet og peker på at disse utstillingene også kan sees på som møteplasser hvor nye ting hele tiden ble skapt. Fokuset blir da på kompleksitet og mangfold, på verdensskapende prosesser.

I forlengelse av dette: Spørsmålet som blir interessant å forfølge videre er om man kan forandre en diskurs ved å forandre fortellingene om verden? Det er mulig dette spørsmålet ikke vil bli besvart her, men det er like fullt et interessant spørsmål å forfølge. I Haraways repetoar er det fortellingenes verdensskapende arbeid som gjør at folk kan gjøre verdenene sine på nye måter. Så hva er det fortellingene kan gjøre, og hva er det

vi trenger dem til? Disse spørsmål vil følge teksten videre, spesielt i de empiriske kapitlene 4 og 5.

Kapittel 3

Teoretiske og metodologiske refleksjoner

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for de teoretiske, metodiske og etiske valgene jeg har gjort. Disse tre aspektene av et forskningsprosjekt: Teori, metode og etikk er sterkt sammenvevd. Teori og metode henger sammen fordi hvordan forskeren er medskaper av det forskningsobjektet som undersøkes gjennom forskningspraksiser, og hva slags deltager dette blikket kunnskapsmessig er, har innflytelse på metoden som blir brukt, altså hvordan forskeren samler inn informasjon om den (verden). Jeg er inspirert av Donna Haraways (Haraway, 1988, 1996, 2004) begrep om situerte kunnskaper. I dette perspektivet blir kunnskap behandlet som noe relasjonelt. En påstand om at kunnskap dannes relasjonelt indikerer at kunnskapsdannelsen ikke kan løsriives fra kunnskapsdannelsens etiske karakter (Rustad, 1998:123). Situerte kunnskaper innebærer at forskeren, gjennom situering av egen praksis, må ta ansvar for sine perspektiver og sin deltakelse i kunnskapsprosessen. Den refleksiviteten som dette krever er i dette prosjektet beskrevet gjennom begrepet diffraksjon. Diffraksjon som metafor plasserer det teoretiske, metodiske og etiske i et rammeverk som jeg i det følgende skal redegjøre for.

3.1.1 Hvileløs vandring i korridorene for å skrive fram kultur

Ganske ofte tar jeg meg selv i å plutselig vandre hvileløst omkring i korridorene til Institutt for samfunnsvitenskap (ISV) på Universitetet i Tromsø, Norges arktiske universitet. Noen ganger er jeg kommet ganske langt før jeg merker at jeg er ute og går. «Hvor skal du?», spør jeg meg selv. Jeg er alltid på vei til kaffebaren. Vannhullet. Jeg er på flukt fra den konfrontasjonen skriving innebærer. Jeg har erfaringer fra et ti måneders langt kvalitativt feltarbeid å ta av. Det er et stort materiale å forholde seg til. Disse opplevelsene (i mitt tilfelle fra et feltarbeid), som ligger forut for tekstens tilblivelse skal røres om til blod før vi kan bruke dem, ifølge Rilke¹⁵. Dette innebærer å gi tankene tilfredsstillende språklig form, å plassere opplevelsene i et teoretisk akademisk landskap. Når dette blir for overveldende, vandrer jeg, noe som i seg selv kanskje ikke er noe nytt. Vandringer er fra tidenes morgen anerkjent som betydningsfulle. Selve ordet *akademia* er trolig avledet fra *Akademios* som betyr «av stille område» og dets opprinnelige område, en hellig lund, lå seks stadia fra Athen, hvor filosofen Platon underviste sine studenter, Platons akademi. Å vandre for å tenke, i stillhet, er en vesentlig del av og forutsetning for, forskernes virksomhet. Likevel, til tross for dette, noen ganger når jeg er riktig streng, kanskje fordi jeg flykter mer enn jeg tenker, kommanderer jeg meg selv tilbake dit jeg kom fra, med en gang. Jeg må ta den empiriske verdens vanskelighet på meg *mens* jeg skriver: Inn på kontoret, ned på stolen, foran computeren. «Skriv!», sier jeg. Jeg er ikke særlig hyggelig, er kompromissløs, men ofte hjelper det. Jeg skriver. Fletter egne erfaringer fra feltarbeid med akademiske tekster og teorier og produserer ny tekst, der jeg skriver frem kultur. «Writing culture» er av Geertz (1988), Marcus and Clifford (1986) og en rekke andre teoretikere beskrevet som en vesentlig del av et etnografisk arbeid. Etnografi *er å skrive*, sier Marcus & Clifford (ibid.). Det ligger i ordet: *Etno-grafi*: Fra oldgræsk ἔθνος, ethnos = *folk* og γράφειν, graphein = *skrive*. Vi *skriver* på feltarbeidet, *skriver* ved instituttet etter feltarbeidet og leverer tilslutt et *skriftlig* arbeide på et overveldende antall sider i bytte mot en akademisk grad. Vi skriver (fram) folk og kultur, men hvordan er vår

¹⁵ Rainer Maria Rilke (1875-1926) er en av de mest betydelige tyskspråklige lyrikere (Wikipedia).

skrivekultur? Hvordan skriver vi? spurte de seg, Georg Marcus og James Clifford, i innledningen til boken *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* i 1986. De satte søkelys på hvordan også forskere er med på å produsere kultur i måten de tilnærmer seg, analyserer og skriver om dem de studerer. I dette ligger også den akademiske skrivepraksisens kompleksitet. «Writing Culture» ble en debatt som ifølge Abu-Lughod (1991) i stor grad handlet om *sannhet, makt og andregjøring (othering)*, og relevansen språket hadde i forhold til disse begrepene. Abu-Lughod satte fokus på hvordan skrivekulturen var med på å opprettholde en allerede i utgangpunktet asymmetrisk maktbalanse. En asymmetrisk maktbalanse mellom forskeren og dem det ble forsket på. Dette hadde bakgrunn i at antropologi er et fag som var utformet med kolonitidas eksotiserende tankemønstre om «de andre», og forskere ble nærmest uunngåelig fanget inn i «imperial webs and fantasies of self that rendered others inferior» (Fortun, 2009 :vii). Oppdagelsen av dette faktum: Den refleksive bølgen som skylte over samfunnsvitenskapene på 1980-tallet gjorde at forskere begynte å innse, og forholde seg til at: «(...) concepts are culture bound, (...) analytical terms are themselves buried in premises and assumptions» (Strathern, 1987:260). Hverken begreper eller analyseredskaper er nødvendigvis nøytrale. Forskere ble altså gjort oppmerksomme på hvordan tekstene de skrev reflekterte koloniale maktstrukturer og etnosentriske tankemønstre (Said, 1978)¹⁶. Disse «korrigeringsene» av de vestlige vitenskapspraksisene kom som en kritikk fra både akademikere fra tidligere kolonier, som Edward Said, og fra stemmer som innen akademia tidligere kunne betegnes som «muted» (Ardener, 1975), stemmer som var brakt til taushet; for eksempel stemmer fra kvinner og andre minoriteter. Disse «nye» stemmene ble en del av den fagkritiske debatten innen antropologien. Denne refleksiviteten rundt det vitenskapelige språket, spesielt hva som lå implisitt i språket i form av hierarkiske maktstrukturer, var noe av bakgrunnen til at da jeg tok hovedfag i visuell antropologi ved UiT på begynnelsen av 2000-tallet. Da het

¹⁶ Edvard Said kritiserte vestlige eksperter på Midtøsten for å bruke etnosentriske kategorier. «Orientalisme fikserer forskjellene mellom det han kaller Orienten og Oksidenten og blander sammen geografi, rase og kultur. Orientalisme representerer subtile, essensialiserende, og eksotiserende fordommer mot «de andre», hvor de blir frosset i tid og rom som mystiske, eksotiske, ukontrollerbare og farlige, mens Vesten representerer det rasjonelle og kontrollerte. Ifølge Said (1978) handler ikke dette bare om ontologi, det er like mye et epistemologisk tema som handler om hvordan forskningen beskriver andre kulturer, samfunn og historier, og hvor forholdet mellom kunnskap og makt blir viktig å analysere. Hans bidrag har vært til stor inspirasjon for postkoloniale studier». (Jmf. (Dankertsen, 2014:58).

de ikke lenger *informanter*, de vi kunne forvente å møte på feltarbeid. De var blitt med forskere/medarbeidere (Lassiter, 2001). Denne tilsynelatende uskyldige forandring i benevnelsen av de mennesker vi skulle møte i felten rokket ved hele den tidligere mer positivistisk orienterte vitenskapsteoretiske posisjon som samfunnsfagene hadde hvilt på, og hadde strekt seg mot for å bli anerkjent som vitenskap. Ved å skifte fra informant til medarbeider/medforsker så uttrykte du et bevisst forhold til ditt kunnskapsteoretiske standpunkt. Du sa med dette skiftet at kunnskap er ikke noe som ligger klart, og som du kaldt og rolig *henter* ut av situasjoner og informanter. Kunnskap er noe som *blir skapt* i møtet med medarbeiderne. Kunnskap er relasjonelt. Dette er for eksempel Barth (1998) sitt store poeng. Han var en del av en verden i endring hvor globalisering ble et nøkkelord. Endringer i verden gjorde at forskningsfokus også endret seg. Fra å se på samfunn som lukkede enheter som ble studert hver for seg, som nuerne, samene etc., ble fokuset mer på møtepunkter mellom de ulike gruppene.

Disse nye forskningsfokusene, og en større opptatthet av kunnskap som delvis reflekterte både de andre og oss som forskere, burde ikke det gi nye måter å skrive på også spurte Marcus and Clifford (1986), blant andre? Som et ledd i de refleksive «Writing culture»-debattene (Marcus & Clifford, 1986) ble skriveform og dets forhold til «den verden den skulle speile», diskutert. Denne økende bevisstheten omkring globaliseringens utfordringer burde munne ut i andre formater enn den klassiske monografien, mente de. Som å skrive fragmentert. Det vil si: Å unngå en «smoothed-over monological form» som hadde satt standarden for monografien, og heller «present itself as as literally pieced-together, full of holes» (Clifford, 1986:7). Eller å komme seg ut av «the traditional tropes of being there» som var varemerket til de tidligste monografier og heller gå empirisk offstage og plassere den som en “discursive field into its networked and nested knowledge paths” (Marcus, 2007). Det diskusjonene, kort fortalt, gikk ut på var hvordan antropologien både teoretisk, metodisk og forskningsetisk best mulig kunne tilpasse seg de postkoloniale prosesser. Både i forhold til hva vi skriver om og hvordan vi skriver.

I ettertid tenker jeg at det var ikke så mye som endret seg i mitt hovedfagsarbeid ved å bytte ut informant med medarbeider i det skriftlige arbeidet etter feltarbeid. Jeg var den

jeg var, der jeg var, og opplevde det jeg gjorde, og skrev om det etterpå. Selv om jeg ser at disse diskusjonene rundt ordbruk var en del av et stort refleksivitetsprosjekt så ble det å bare bytte benevning på dem jeg studerte på/med, isolert sett, en altfor overflatisk manøver, en språklig justering i overflaten, og det fikk ikke noen større implikasjoner, slik jeg så det. Selv om en tids holdning, innstilling og forskerambisjoner kan reflekteres i språket, slik ordbruken i antropologien i sin tid reflekterte innebygde koloniale maktstrukturer, og slik Donna Haraway beskriver den vestlige vitenskapsmannen og hans kultur, så vil kanskje ikke bare det å endre språket gi *andre* muligheter, slik Haraway (1996, 2004) var opptatt av. Med sine metaforer *diffraksjon* og *interferens* forsøker hun ut språket til å tenke «nytt», til å forme «nye» forskerkulturer. I sine seneste arbeider (Haraway, 2016) tar hun til orde for at teoretiske begreper og modeller aldri klarte å fjerne det sosiale og kulturelle, og hun fokuserer heller på vitenskapens virkeliggjøring. Vitenskapen som en verdensskapende praksis. I dette repetoaret blir fortellingenes verdensskapende arbeid interessant. Det er det som gjør at folk kan «gjøre verdenene sine» på nye måter. Dette skal jeg komme tilbake til. Først til begrepene *diffraksjon* og *interferens* som jeg valgte å anlegge som et teoretisk rammeverk for denne avhandlingen.

3.1.2 Refleksivitet

Da den postmoderne¹⁷ bølgen, som «writing culture» debattene var en del av, feide gjennom universitetene på 1980- og 90-tallet og sådde tvil om kategorier og oppfordret til dekonstruksjoner av vitenskapelige modelleringer og språklige terminologier, så ble *refleksivitet* introdusert som et alternativ, som en stødig grunn, en klippe, en livbøye, et begrep man kunne klamre seg til når det stormet som verst, når man spurte seg: Kan vi i det hele tatt si noe som helst om verden der ute? I disse stunder var det ordet *refleksivitet* som var den metodikk som ble diskutert for å erstatte objektivitet, og som

¹⁷ Her blir ordet postmoderne brukt i betydningen: Sammensatte teoretiske strømninger med røtter i fransk filosofi; også kalt poststrukturalisme og dekonstruksjon. Denne formuleringen er hentet fra: (Klassekampen 21. mai 2016 «Lange linjer» Essay av Tom Egil Hverven). Praksisen innenfor de postmoderne strømningene gikk ut på å utfordre tradisjonelle kategorier, teorier og forståelser- og å destabilisere det som har vært sentrale vitenskapelige begreper (Kramvig, 2006:22).

dermed kunne legitimere samfunnsvitenskapen som vitenskap. Så lenge man i tekstene var refleksiv omkring sin egen rolle som forsker, at man reflekterte rundt at man som forsker og deltagende observatør hadde en viss innvirkning på hva man fikk kunnskap om, at forskningen var value-centered i stedet for value-free (Ellis, Adams, & Bochner, 2011), og at en dermed bare kunne snakke om «partial-truths» (Clifford, 1986), så hadde man ryggen fri. Det å være refleksiv innebar å gjøre rede for seg selv som forskningsinstrument og de begrensninger dette forskningsinstrumentet hadde i kunnskapsproduksjonen, og i så adekvate termer som mulig å gjengi virkeligheten der ute.

Donna Haraway stiller spørsmålstegn ved om det å skulle gjengi den virkeligheten vi allerede er vevd inn i, ved å bruke så adekvate termer som mulig, er godt nok. Det å bruke så adekvate termer som mulig for å *reflektere* verden som dermed skapes utenfor oss selv på mest mulig korrekt måte, hvor tar det oss, spør hun? Hun setter med det spørsmålstegn ved selve ordet *refleksivitet*. Det å bare være *refleksiv* i forhold til sin egen forskerrolle og sine egne språklige termer om virkeligheten er ikke nok, mener hun. Rett nok, refleksivitetsdebattene skapte noen viktige innsikter, og var med på å løfte oss ut av ideen om et objektivt forskerspråk, og ideen om forskeren som en «transparent, self - invisible, legitimate witness to matters of fact» (Haraway, 1996:433). Men hva så? spør hun seg. Ordet refleksivitet, mener hun, speiler bare det samme tilbake. Men poenget kan ikke bare være å vise hvordan verden *er*, å bare reflektere *det samme* tilbake. Det vi ser i speilet er et bilde av oss selv, som ikke nødvendigvis gir oss større innsikt. Redegjørelsen for dette bilde gir oss ikke innsikt til større objektivitet. Vi trenger andre kritiske kunnskapspraksiser og utforsking av andre metaforer for å kunne ta ansvar for å forske på, og fortelle om de andre. Haraway lanserer dermed ordene *diffraksjon* og *interferens* som metaforer for kritisk bevissthet og kritiske praksiser (Moser, 1998).

3.1.3 Diffraksjon og interferens

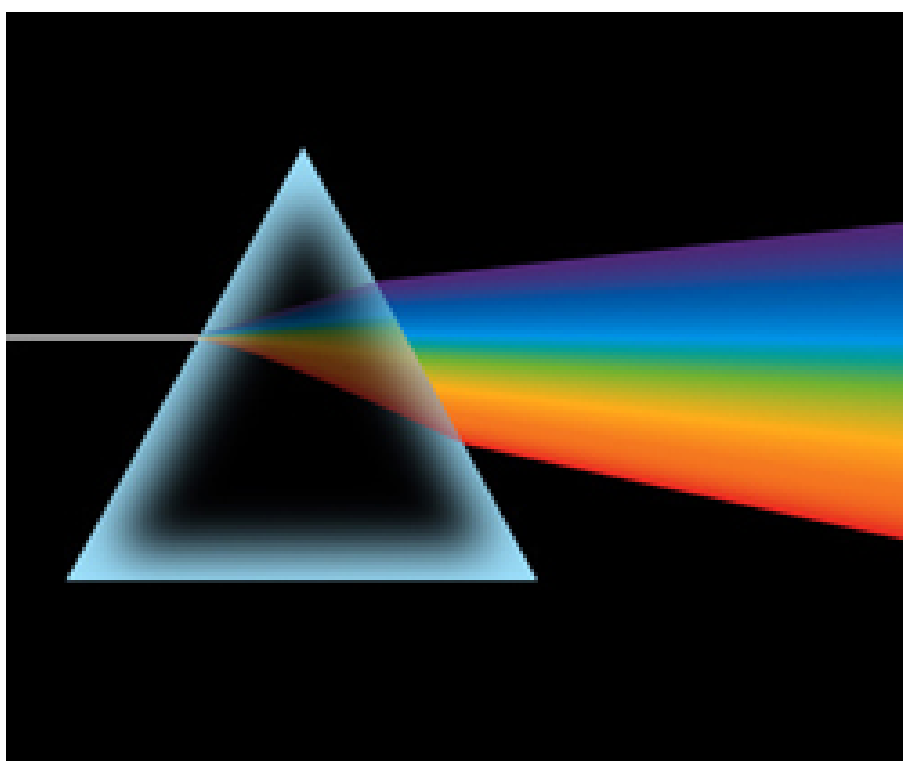
Begrepsparet *diffraksjon* og *interferens* er hentet fra fysikken. *Diffraksjon* betyr å bryte noe opp i ulike komponenter. Det er til forskjell fra *refleksjon* ikke lysstråler som sendes tilbake, men handler om hvordan lyset sprer seg i mange ulike retninger når det passerer et prisme. *Interferens* handler om *gjensidig forstyrrelser* og *innvirkning*. Ingen er de samme etter møtet. Ingunn Moser (1998) skriver om Haraways bevisste metafor-bruk og dets implikasjoner slik:

Vitenskapelige diskurser gir form og betydning til virkeligheten. De gjør en forskjell også når de repeterer og reproducerer fordelinger og fortellinger som de angivelig bare rapporterer om. Poenget er å gjøre *en annen* forskjell. I det arbeidet er dekonstruksjon, det etsende verktøyet til de postmoderne prosjektene, ikke nok. Lesning, tolkning og dekonstruksjon er rett og slett ikke tilstrekkelig kraftige metaforer, for de leder oss ikke i andre og uventede retninger. Haraways ambisjon er å avbryte, forstyrre, blande seg inn og lage bølger i måtene vi framstiller naturen og det menneskelige på. Men hun vil også finne figurer og metaforer som kan få oss til å vende og ta nye retninger, som kan få oss til å se nye ting og på andre måter. Trikset sier Haraway, er å få metafor og materialitet til å implodere (Moser, 1998:174).

Der er ikke nok å bare dekonstruere virkeligheten gjennom refleksive praksiser. Haraway er på utkikk etter kraftigere metaforer. Diffraksjon og interferens er slike metaforer. Gjennom begrepet diffraksjon setter Haraway opp en alternativ vitenskapelig praksis. Haraway bruker bevisst denne kunnskapen (om hvordan språk kan være med å opprettholde en forskerkultur, forme virkeligheten) til å tenke nytt. Til å finne nye metaforer for å forme nye forskerkulturer og dermed (forhåpentligvis) kunne gi nye perspektiver. Hun tviler på om refleksiviteten som introspeksjon kan si oss noe særlig. Den speiler bare tilbake til oss selv, og det er ikke det som er det interessante. Det som er interessant er en annen type for refleksivitet som bedre kommer fram gjennom begrepet diffraksjon. Hvilken praksis utgjør så begrepet diffraksjon? Og hva gjør så diffraksjon som metafor for et prosjekt som mitt?

3.1.4 Diffraksjon som kritisk praksis

Som forsker, mener Haraway, er det ikke bare å bare redegjøre for sin egen posisjon, gjennom å være selv-refleksiv. Da kan en lett ende opp med å kun bruke denne posisjonen til å legitimere og garantere egen forskning. Hvordan unngår vi å bare reproducere det vi ser? Hvordan unngår vi å bare beskrive det vi ser? Bildet under viser et diffraksjonsmønster.



Diffraksjonsmønster. Et eksempel. © Yahia LOUKKAL - Fotolia.com

Lyset treffer prismet og blir brutt opp. Diffraksjonsmønsteret er et bilde på hvordan det vi ser alltid vil forandre seg ut fra *hvor vi ser ifra*. Det vil forandre seg utfra hvilket ståsted vi har. Og hvem som ser. Synet (vision) kommer fra et sted, en kropp. Det er ikke et «gudeblikk» et «infinite vision» som ser, slik tanken er innenfor et positivistisk vitenskapsideal, men tvert imot: blikket gir tilgang til «lokaliserte delperspektiver» (Kramvig, 2006). Det eneste vi kan få til er å skrive fram slike delperspektiver. Siden det kun er delperspektiver vi kan skrive fram så blir det viktig å *plassere* den kunnskapen

vi arbeider frem gjennom å redegjøre for hvordan denne kunnskapen er arbeidet frem. Det vil si å redegjøre for hvilke diskurser den er en del av og dermed reproducerer og gjør relevante. Dette gjør en gjennom kritisk å reflektere over kunnskapsprosessene som frembringes og aktiviseres i spesifikke prosjekter. Det er kunnskapen som må situeres ikke forskerens subjektivitet som må reflekteres over. Samtidig er forskeren til stede som kunnskapsgenererende aktør sammen med mange andre. Både forskersubjektet og objektet skal altså kontekstualiseres. Haraway skiller ikke strengt mellom forskersubjektet og objektet. Hun ser relasjonen mellom forsker og objekt mer som «questions of patterns, not of ontological difference» (Haraway, 1996:439). Begge må plasseres i en kontekst for «Nothing comes without its world, so trying to know those worlds are crucial (...) both the objects and the subjects of knowledge-making practices must be located» (Haraway, 1996:440). Som subjekt blir det viktig å posisjonere seg faglig og tydeliggjøre sine allianser gjennom teksten ved å referere til andre forskere og på denne måten skrive frem hvilke felleskap man er en del av. Dette kravet om refleksjon er ikke knyttet til bare å *introspektivt* reflektere over seg selv i kunnskapsprosessen: Hvem jeg er og hvor jeg kommer fra. Subjektet må kritisk reflektere over egen tilstedeværelse, relasjoner til medprodusenter og forhold til dem man ønsker å tilegne seg kunnskap om. Når det gjelder objektet så blir det viktig å vise hvordan det som framtrer blir formet i og gjennom de praksiser metaforene og fortellingene settes inn i. Å redegjøre for hvilke fortellinger fortellingene er en del av. I denne kontekstualiseringsprosessen kommer kunnskapens grenser tydelig fram, det tydeliggjøres at kunnskaper er situasjonsbetinget, avhengig av subjektet, den konteksttilhørighet vi gir objektene, og sammenstøtene mellom kontekstene. Og det er når forskeren aktivt forholder seg til prosessen at kunnskap blir situert (Rustad, 1998). Haraways epistemologi er situerte kunnskaper (Rustad, 1998:132). Kunnskapens politiske og etiske karakter er viktig å synliggjøre, siden ingen fortellinger kommer helt ubesudlede.

3.1.5 Kritikk av vendingen fra refleksjon til diffraksjon

«Diffraction leads to loss of image sharpness», står det på en lapp som ligger på skrivebordet mitt. Jeg har notert det ned i forbindelse med en utforskning av forskjellige objektivers egenskaper, deres svakheter og styrker. Noen ganger blir ikke bilder helt skarpe. Det kan være et objektiv av dårlig kvalitet, eller det kan være at blenderåpningen er altfor stor. Lyset som treffer i kantene på objektivet blir bøyd for mye, noe som gir uskarpe bilder. For dem som vil ha fotografiet som et speilbilde av virkeligheten, et krystallklart 1:1 forhold, så er diffraksjon noe man vil unngå. Man skifter objektiv eller justerer blenderåpningen, og blir fornøyd med det klare bildet av verden dette gir. At diffraksjon gir mindre klarhet har paralleller til den kritikken Haraways forskningspraksis er utsatt for. Diffraksjonsmetaforen til Haraway, det vil si: Disse erkjennelsene av subjektets og objektets delvishet og kunnskapens lokalisering i både kropper og steder blir for noen kritikere¹⁸ forstyrrende elementer i prosessen med å beskrive virkeligheten. Dette perspektivet har fått en del kritikk og det er kanskje disse vitenskapskritiske debattene, som kom i kjølvannet av Haraway's utfordrende tekster, som er blitt hennes viktigste bidrag: Det er ikke enighet, og bør ifølge Haraway heller ikke være enighet om, forholdet mellom forskningens subjekt og objekt. Mellom forskeren og verden. For noen kritikere blir disse redegjørelsene over forskerens tilstedeværelse i kunnskapsproduksjonen, disse selvrefleksive redegjørelsene over egen situering, avfeid som epistemologiske unødvendige krumspring. Krumspring som tar vekk fokuset fra ontologien, det vi faktisk forsøker å si noe om. Tekstene som produseres blir mer opphengt i dette komplekse forholdet mellom forskeren og verden enn av verden i seg selv. Sagt på en annen måte: Ontologien faller ut til fordel for epistemologi/ kunnskapsteori. Fredrik Barth, den norske antropologiens «stamfar», har i et tidligere intervju uttrykt en slik bekymring over dette fokusskifte fra ontologien (verden der ute) til epistemologien (tanker om hvordan kunnskap blir skapt) som skjedde gjennom den refleksive vendingen. «Det gikk ikke bare bra», sier han om resultatet:

¹⁸ "Noen Kritikere" refererer fra hennes perspektiv til forskere som hun humoristisk og sarkastisk betegner som: "(...) a kind of invisible conspiracy of masculinist scientists and philosophers replete with grants and laboratories» (Haraway, 2003b:21)

Det gikk ikke bare bra. (...) Det er ikke dette som er det interessante i samfunnsvitenskapene og antropologien. Det interessante du kan levere etter å ha vært et eller annet sted er ikke en fortelling om deg selv, men en fortelling om dem du har møtt og eventuelt hva du fant ut og hvordan du fungerte der. Vi får ikke rik og dyp kunnskap om mennesker om vi er overdrevent selvrefleksive på vegne av oss selv og faget (Gjengitt fra Kramvig, (2006:30)).

Det blir umulig å si noe som helst om verden når vi overdriver fokuset på den kroppen blikket kommer fra og hva det gjør. Ved å skrive fram delperspektiver blir vårt grunnlag for objektivt å kunne uttale oss om noe som helst feid av banen, hevder de samme kritikere.

Men, ifølge Haraway er det nettopp disse delperspektivene som sørger for den objektivitet vitenskapene kan forvalte. Sagt med Haraway:

It is precisely in the politics and epistemology of partial perspectives that the possibility of sustained, rational, objective enquiry rests (Haraway, 1991:191).

Med det tar hun avstand fra de anklagelser som måtte komme om at hun beveger seg i *relativismens* (der ingenting kan sies sikkert) usikre ontologiske landskap. Det hun representerer er ikke en bevegelse vekk fra realisme mot relativisme, men heller et steg nærmere, hevder hun. Men det er en annen type realisme Haraway refererer til. Realisme i hennes verden er ikke den realismen som hviler i troen på *en* sannhet, heller realisme som polyfone fremstillinger. Den (klassiske) realismen må utfordres gjennom polyfone fremstillinger, der realismen blir større jo flere stemmer som kommer fram, og jo flere historier med motstridende budskap som blir hørt. Det er det flerstemte som konstituerer realismen for Haraway, ikke *en* sannhet fra et gjennomsiktig vitne, det vil si forskeren som en «transparent, self – invisible, legitimate witness to matters of fact» (Haraway, 1996:433). De ulike blikkene, og tekstene som produseres fra ulike ståsteder henvender seg til tekster som allerede eksisterer, og på den måten inngår de i en «intertekstualitet som bygger opp et felles kunnskapsfelt på spesifikke områder» (Kramvig, 2006:7).

3.1.6 Diffraksjonens potensiale som kritisk kunnskapspraksis.

Jeg var tidlig, før jeg leste Haraway, klar over at jeg *ikke* ønsket å skrive for kun å beskrive. Diffraksjon og interferens som analytiske redskaper i prosjektet mitt så jeg som en mulighet til å slippe fri fra en beskrivende skrivekultur. Fortellingene gjør en forskjell også når de repeterer og reproducerer, men poenget er å gjøre en *annen* forskjell, sier Haraway (Moser, 1998:174). Det var denne andre forskjellen jeg var nysgjerrig på. Hva mener Haraway med *en annen* forskjell? Jeg har tidligere sitert Haraway på at refleksiviteten (som vokste fram som kritisk praksis for samfunnsvitenskapene fra 1980- tallet av) ikke har den samme kraften i seg til å kunne lede oss i andre og uventede retninger. «Refleksjon er et en-til-en forhold, der subjektet skal erkjenne seg selv» (Rustad, 1998:127). Men målet kan ikke bare være å være refleksiv for å legitimere og garantere egen forskning. Refleksivitet som kritisk praksis favner ikke nødvendigvis mangfoldet i verden. Diffraksjon som kritisk praksis, derimot, «er et en-til-flere forhold som åpner opp for å øyne hvordan kunnskapsstrukturer skaper mangfold» (Rustad, 1998:127-28).

Men Haraways ideal er ikke bare å åpne opp for å øyne mangfold og forskjellighet. Hun er opptatt av å få tak i representasjoner og fortellinger som *bryter*, som tar uventede og nye retninger, som får oss til å se på nye måter og får øye på nye ting. Lyset i prismet bøyer av og blir mangefasettert. Men denne avbøyningen, slik jeg tolker den, er også et bilde på ansvaret en har for å skrive fram bidrag som kan belyse ting på nye måter. Vi skal ikke nødvendigvis bare produsere de verdenene vi studerer. Forskningsbidraget skal kunne blande seg inn, det skal interferere. Her kommer metaforen interferens inn. Og heri ligger den *andre* forskjellen som jeg var på jakt etter. Forskeren skal kunne delta i kunnskapsproduksjonen og fostre noen former for liv og ikke andre. Ingunn Moser formulerer det slik:

Poenget er å få grep om hvordan virkeligheten blir konstruert, for å delta i prosessene og for å fostre noen former for liv og ikke andre. For å blande seg inn, for å interferere (Moser, 1998:174).

Diffraksjon belyser mangfoldet og legger opp til et syn på vitenskap som situerte kunnskaper. *Interferens* som metafor har potensiale i seg til å *åpne opp for å blande seg*. Haraway oppfordrer innstendig forskere til å ta stilling til forskningspraksis og kunnskapsproduksjon og arbeide for andre og bedre måter å betrakte kunnskap på. Dette setter forskeren i et politisk landskap hvor hun har ansvar for kunnskapen som blir produsert på en helt annen måte enn hvis en så for seg sin oppgave å skulle beskrive og gjengi, repetere og reprodusere. Den antropologiske praksisen har historisk sett vært en deskriptiv praksis (beskrive ulike samfunn). Diffraksjon som kritisk praksis pusher fram spørsmål som: «Hvem er denne kunnskapen for? Er denne kunnskapen forsvarlig?» (Rustad, 1998: 132)

I mitt arbeid har disse spørsmålene og de forskningsetiske ambisjoner som artikuleres, fungert som påminnelser. Påminnelser som gjør at jeg har vært nødt til å anlegge et kritisk inntak også til analytiske begreper som kultur, etnisitet og kommersialisering; som i utgangspunktet var sentrale i prosjektbeskrivelsen og de teoretiske perspektiver jeg orienterte meg mot. Etnisitet, som jeg har vist, er noe som forhandles om sosialt, og som er stadig i produksjon og transformasjon i relasjon til historie, kultur og makt (S. Hall, 1990). Jeg brukte festivalen Riddu Riddu som eksempel på et prosjekt som førte til en bevegelse av samisk etnisitet. En bevegelse vekk fra en essensialistisk tankegang om samisk kultur som en enhetlig størrelse, allerede definert. Og som utfordrer de fikserte kategoriene av samiskhet som identitetspolitikkenes harde frontlinje på 1970- og 80-tallet hadde ført til. Forskningsobjektet *etnisitet* har altså forandret seg alt etter som hvilke diskurser den har vært en del av. Metaforen diffraksjon åpner opp for å håndtere dette bildet av forskningsobjektet. Det åpner også opp for å håndtere forskningsobjekt som noe foranderlig, noe flytende, som stadig er i produksjon og transformasjon i forhold til historie, kultur og makt. Og det åpner opp for å kunne blande seg inn i de prosessene som denne avhandlingen belyser.

3.1.7 (Re-)Writing Culture

Tilbake til min hvileløse vandring i korridorene, som jeg startet dette kapittelet med. Skriveprosessen er for meg en fordøyelsesprosess. Jeg står på grensen mellom den kjente verden og den ukjente. Jeg utforsker det jeg har opplevd på feltarbeid. Noen ganger bare sitter jeg og stirrer inn i pc'en. Hva venter jeg på? Kanskje på at opplevelsene kommer tilbake med en annen kraft. Empirisk materiale filtrert gjennom teoretiske analyseverktøy gir *noe annet*. I vekslingene mellom lesning av teori og empiri formes plutselig nye tanker. Det er i disse prosessene kunnskap blir skapt.

Kan jeg bruke de litterære ansatsene i dette arbeidet? spurte jeg meg. Jeg var usikker på hva som var «lov» og ikke i et akademisk skriftlig arbeide. Dette var grunnen til at jeg begynte å lese meg opp på 80-tallets Writing Culture-debatter innenfor antropologifaget. Et av spørsmålene Marcus & Clifford (1986) stilte seg i boken *The poetics and politics of writing ethnography* var: Hva gjør det med faget om man ser mot litteraturen i jakten på sjangerfornyelse?

Abu-Lughod (1991), som deltok i writing culture debattene kritiserer dette fokuset på det litterære. Hun er kritisk til «*the poetics of writing ethnography*». Hun er kritisk til om litterære sjangerfornyende former var den rette veien å gå. Hun mener at den litterære diskursen Marcus & Clifford (1986) etterstrebet bare gjorde tekstene enda mer fremmed for både leseren og dem det ble skrevet om. En fremmedgjøring de i utgangspunktet forsøkte å bekjempe. Hun sier:

Despite a sensitivity to questions of otherness and power and the relevance of textuality to these issues, they use a discourse even more exclusive and thus more reinforcing of hierarchical distinctions between themselves and anthropological others, than of the ordinary anthropology they criticize (Abu-Lughod, 1991:152).

Det å skulle skrive i en mer litterær sjargong, mener hun, ble bare en ny måte å skape avstand på. Men uansett, legger hun til, så er det et pussig spørsmål å stille seg, dette spørsmålet om ikke etnografien kan være mer «litterær». Også Strathern feier dette

spørsmålet, om det er mulig å være litterær i en vitenskapelig tekst, elegant av banen. I sin artikkel “The persuasive fictions of anthropology” sier hun:

Marking out a piece of writing as «literary» is like marking out a person as having «personality». Obviously insofar as any piece of writing aims for a certain effect, it must be a literary production. Difficulties arise when the apparent facts of a case are altered for the sake of a particular effect (Strathern, 1987:256).

Samtidig som Abu-Lughod er kritisk til relevansen av debatten rundt «*the poetics of writing ethnography*», så anerkjenner hun Marcus & Clifford sitt politiske Writing culture prosjekt. «*The politics*», den politiske delen, bidro med noen viktige debatter rundt hvordan makt og avmakt lå implisitt i den språklige tekstualiteten.

Letingen i de refleksive tekstene fra 1980-tallet, etter hvordan antropologer tenkte om det å skulle kunne anlegge litterære kriterier til en akademisk tekst ender her, i det som på en måte kan kalles en blindvei, eller en erkjennelse på linje med Strathern i sitatet over, av at det er et pussig spørsmål å stille seg, om en tekst kan være litterær. Og fokuset mitt endret seg som en konsekvens av dette litt bort fra språk som form til andre sider språket reflekterer.

*

Etterhvert som jeg leste meg opp på *situerte kunnskaper*, gikk jeg, som sagt, bort fra undring omkring språk som form. Haraways kunnskapsparadigme åpnet opp for en skrivestil som gjorde at å skrive seg selv inn i teksten ble legitimt. Legitimt i forhold til at det her ikke skilles strengt mellom forskersubjektet og objektet. Ved at begge skal kontekstualiseres, siden ingen kommer «without its worlds» åpner det opp til en personlig tekst som minner mye om essayet. Slik kan en litterær essayistisk form komme som resultat av et teoretisk rammeverk og ikke ut fra en diskusjon av *form i seg selv*. Det ble også etter hvert klart for meg at en mer essayistisk skrivestil reflekterer forskningsprosessen min. Essayet som skriveform blir sammenlignet med en

fordøyelsesprosess hvor man går gjennom noe, det blir beskrevet som en særegen måte å orientere seg på:

(...) Essayet beveger seg ikke i en rett linje fra problem over argumentasjon til konklusjon, men søker inn mot et problem fra flere sider i en vandrende omgående bevegelse. Den essayistiske tanke ligner mer en prosess hvor forskjellige sprang setter noe i gang (Carnera, 2017:23).

Denne måten å orientere seg på ligger nært opp mot både min teoretiske forankring i feltet, som har hentet inspirasjon fra Actor Network Theory slik det blir formulert gjennom Haraway, og min «metodiske fremgangsmåte» i dette doktorgradsarbeidet.

3.2 Metode

3.2.1 metode som metafor for «veien» og «reisen»

Ordet metode kommer av gresk *méthodos*, undersøkelsesmåte, eller det å følge en viss vei mot et mål, som bygger på *méta* «etter» + *hodós* «vei» (Caprona, 2013). I mange tilfeller, spesielt i moderne tid er det det planmessige, systematiske og begrunnede, det som følger regler og prinsipper som blir løftet fram som metode. Men, ifølge Eriksen (2017) så har metode også et *dynamisk element*, selve reisen, det å være på vei og det å følge en bestemt vei. Dette dynamiske elementet, denne reisen er i vår tid tonet ned, ifølge Eriksen. Han lener seg i dette argumentet på Adluri (2011) og skriver:

Adluri minner om at reisen nødvendigvis handler om «travelling for the sake of knowledge» (ibid.:29), men som *ikke* bør forstås som det å tilegne seg kunnskap som man så kommer til å *besitte*. Hans poeng er i stedet at den reisende gjennomgår en transformasjonsprosess og hans liv undergår en forandring. Adluri er imidlertid opptatt av at dette dannelsesaspektet nærmere vår tid er tonet ned og at reisemetaforen, trass dens vedvarende gyldighet, har endret karakter. Den fremstår som ikke annet enn en blek skygge av den reise som opprinnelig var beskrivende for den filosoferende (T. E. Eriksen, 2017:13).

Adluri (2011) registrerer, ifølge Eriksen, «et skifte i fokus hva angår vår forståelse av fremgangsmåte. Skiftet har gått fra reisen, undringen og ferden «hjemover» til noen tekniske og verktøymessige aspekter ved metoden» (Eriksen, 2017:14). I Adluris metaforbruk har det foregått et skifte i vektleggelse av *reisen som en reise*, til *veien i seg selv*. Altså fra et fokus på “the journey” til “the road itself”. I dette skiftet mister man “(...) the sense of wonder, discovery, nostos (homecoming), an intellectual adventure- all hallmarks of early Greek thought”, og blir heller en garantist for “certainty, the hallmark of truth understood in the modern sense” (ibid., 2017). Adluri sier videre at en slik vektleggelse på...

...certainty and proper methods obscures the existential experience of the journey. A journey takes us from place to place. A road however, without the journey is static- a mere essence (Adluri, 2011:30, i Eriksen, 2017: 14).

Nå er det ikke slik at jeg med disse henvisningene til de mer dynamiske aspekter av en metodeforståelse forneker viktigheten av å følge regler og prinsipper, men jeg vil bare, på linje med Adluri (2011) og Eriksen (2017), sette fokus på at metodebegrepet både er mer sammensatt og mer dynamisk enn det kan virke som ved første møte. Den praksis som følger av det Eriksen kaller for det dynamiske aspektet av metoden finner jeg imidlertid godt bevart i det som i samfunnsfaglige miljø refereres til som eksplorativ metode.

3.2.2 Oppdagelsesprosessen

Det Eriksen i avsnittet over bereder grunnen for, er å kunne ta alvorlig og synliggjøre den oppdagelsesprosessen og dannelsesprosessen et doktorgradsarbeid egentlig inviterer til. Å åpne opp for at denne oppdagelsesprosessen er en verdifull måte å tenke metode på. Rom for en slik oppdagelsesprosess finner jeg, som sagt, i det som kalles eksplorativ metode (Harboe, 2006). Eksplorativ metode blir beskrevet som en spesifikk samfunnsvitenskapelig måte å arbeide kvalitativt på: Å la feltet lede an, følge handlinger

etter hvert som de utspiller seg og la fortellingene som kommer fram få tale for seg og informere forskeren. Dette innebærer at det også er rom for en endring hva angår perspektiver, og at en inkorporering av dette i teksten også er en del av den oppdagelsen. Problemstillingene mine var i utgangspunktet inspirert av konvensjonelle begrep innen urfolksturisme, men det skjer en perspektivforskyvning samtidig med at jeg forflytter meg mellom ulike situasjoner, steder og akademiske diskusjoner der en større kompleksitet framkommer, og som gjør at jeg ser behovet for andre teoretiske verktøy. Slik utviklet det teoretiske perspektivet seg etter hvilke temaer jeg fant relevant i møte med mennesker i feltet, samt møter med andre tekster skrevet om samisk turisme. Jeg søkte inn mot *noe* fra flere sider, «i en vandrende omgående bevegelse» (Carnera, 2017:23). Folk, steder, reisen og tekstene fikk komme til orde og være med på å definere reisen. Steder jeg hadde definert til å være «utenfor» feltet ble «tatt inn i varmen» og perspektiver jeg hadde med meg ble utfordret både på kjøkkenene i Kåfjord og i møtet med maorier på New Zealand.

3.2.3 Valg av steder – eller steder som velger

Feltarbeidet denne teksten baserer seg på utgjør et 10 måneder langt etnografisk, kvalitativt feltarbeid i en bygd i Nord-Norge, og en 10 dagers reise med reiselivsbedrifter fra nettverket *Samisk Reiseliv* til New Zealand. Feltarbeidet startet i Kåfjord i Nord-Troms. Jeg reiste fra Tromsø til Manndalen i Kåfjord med en tanke om å se på «salg av kultur», slik jeg har beskrevet i kapittel 1. Jeg oppsøkte ulike reiselivsbedrifter i området i dette henseende. De var få, men de hadde noen felles arenaer hvor de møttes og diskuterte relevante problemstillinger i forhold til sine egne reiselivspraksiser. Jeg var på jakt etter steder der eksplisitte artikuleringer og sammenstilling av identitet og kommersialisering kunne vise seg å finne sted. Dette fant jeg gjennom å delta på møter gjennom nettverket Samisk reiseliv, som flere av bedriftene i Manndalen organiserte seg i.

Parallellt med at jeg fulgte reiselivsbedrifter i dette nettverket hadde jeg en annen agenda i området. Det var å fotografere og dokumentere hverdagslivet til kvinner i Kåfjord. Det skulle resultere i en fotobok, og var et samarbeid med Senter for nordlige folk i Manddalen, Kåfjord. Prosjektet ble støttet av Norsk kulturråd og Sametinget. Dette var opprinnelig et separat prosjekt. Men etter møtet med maorier på New Zealand framsto prosjektet i et nytt lys og endte med å bli en viktig del av min empiri for denne avhandlingen. Jeg skal i det følgende redegjøre for dette skiftet.

Det som hadde gjort inntrykk fra reisen til New Zealand var maorienenes artikulering av sine reiselivsprodukter som del av *tangata whenua* – the people of the land. Dette hadde utløst diskusjoner og refleksjoner hos enkelte av de samiske reiselivsaktørene som hadde vært med på turen om at ordet *reiseliv* burde rekonseptualiseres, det burde taes nærmere i øyesyn. *Reise-livet*. Det handlet ikke bare om *reise*, men også om *livet*. Maoriene var ikke bare turistguider, men også verdiformidlere. Og dette var ikke lenger bare en reiselivsopplevelse, men også en fortelleropplevelse.

Hvordan kom så Maoriene på sporet av *sine* fortellinger? I første omgang ved å oppdage og erkjenne hvordan de i den første fasen av turismeutviklingen hadde forsøkt å *tilpasse seg* gjestenes ønsker via såkalt relasjonell autentisitet. «Spesialister» på feltet *opplevelsesdesign*, kurs som reiselivsbedrifter kan bestille og som jeg deltok på i regi av Samisk reiseliv, bruker relasjonell autentisitet som et begrep for å navigere i «autentisitetens jungelen». Relasjonell autentisitet blir definert til det å være autentisk i forhold til gjestenes forventninger. Gjestens forventninger til hva som er autentisk skal være retningsgivende. Et hovedpoeng i opplevelsesdesign blir derfor å skape opplevelser etter det man tenker seg er gjestens forventninger til opplevelsen. For samisk reiseliv betyr det for eksempel, i tråd med et eksempel brukt i kurs om opplevelsesdesign, at man ikke skal ha plast, men trekopper å servere suppe i – Fordi de fleste turister forventer at de samiske er et naturfolk som ikke bruker plast.

Guiden fra New Zealand fortalte om hvordan maoriene, gjennom show hvor krigsdansen *Haka* var hovedattraksjonen, forsøkte å tilpasse seg det de trodde var gjestenes ønsker. Resultatet av denne tilpasningen var at man opprettholdt og befestet stereotypier om sitt

eget folk. Stereotypier som kom til å stå i veien for at de besøkende turistene, gjestene, kunne bli kjent med dem. Et uttrykk for fortvilelse i denne erkjennelsesprosessen ble derfor også at «dette, det såret oss». Maoriene var altså nødt til å utfordre sine egne stereotypier og utvikle et reiseliv hvor de spurte seg selv: Hvem er vi hvis vi ikke bare er disse «krigerne»? Og hva har vi ellers av verdi som vi kan formidle? Slik guiden uttrykte det, så var det blant annet på bakgrunn av disse oppdagelsene at maoriene kom til å bruke fortellinger basert på en «connecting-to-the-land» tankegang. Dette handlet grunnleggende om å utforme produkter ut ifra *sin* forankring i *sitt* landskap.

Å få ta del i disse fortellingene, som ikke bare handler om maorienenes liv og historie, men også om hvordan de kom på sporet av *sine* fortellinger, gjorde et sterkt inntrykk både på meg selv og de andre deltakerne. På hjemturen var det derfor mange av de samiske reiselivsaktørene som spurte seg: Hva har egentlig vi å by på der hjemme? Hvilke verdier har egentlig vi å formidle? Hvordan kan vi komme på sporet av våre egne fortellinger? Kapittel 4 tar for seg en utforskning av disse spørsmålene.

Det avgjørende for min egen del, var imidlertid at dette besøket hos maoriene kom til å gripe kraftfullt inn i dette *parallelt pågående prosjektet* jeg tidligere refererte til. Kvinner i Kåfjord og deres liv, dokumentert i tekst og i bilder. Besøket hos maoriene virket først og fremst inn på den måte at fortellingene og bildematerialet fra feltarbeidet med kvinnene i Kåfjord (som allerede var dokumentert da vi dro til New Zealand), fremsto *i et annet lys*. Det ble påfallende hvordan innholdet i maorienenes fortellinger fremsto som tematisk beslektede med disse kvinnenes fortellinger. Det beslektede handlet om å være urfolk og minoritet med en tilhørighet til det nære, det hjemlige, det hverdagslige. Det vil si, det som angår «kraften i det stedegne» (Rossvær, 1998:159). Dette ledet i neste omgang til at materialet fra dette feltarbeidet i Kåfjord ble relevant for avhandlingen og de spørsmål som vokste fram underveis. Kapittel 5 omhandler dette.

3.2.4 Å reise ut – for å komme hjem

Reisen til New Zealand var en studietur initiert av kunnskapsparken Origo Nord. Den foregikk innenfor et prosjekt som samlet til sammen tredive reiselivsbedrifter fra

Nordland, Troms og Finnmark i et nettverk som hadde fått navnet *Samisk Reiseliv*. Nettverket skulle samles rundt ett hovedmål: Å øke turismen til de tre nordligste fylkene gjennom å gjøre samisk kultur og historie til en hovedattraksjon. Gjennom å møte maoriske turistentreprenører på New Zealand skulle den samiske delegasjonen lære hvordan urfolksturisme er løst i en maorisk kontekst, noe som var tenkt å inspirere og styrke produktutvikling og kompetanseheving i deres egne praksiser.

Jeg var i utgangspunktet interessert i diskusjoner rundt hva samiske kulturuttrykk blir definert til å være. Som tidligere beskrevet, hadde jeg kjørt fra Tromsø til Manndalen i Kåfjord for å se på hvordan «det samiske» som hadde vært stigmatisert i området nå ble hentet fram for å «selges» i en turistkontekst. Diskusjoner rundt tema som lå i skjæringspunktet mellom kulturuttrykk og marked var så vidt påbegynt i de ulike nettverksmøtene som ble holdt av *Samisk Reiseliv*, og som jeg fikk være med på. Ja, det var på slike møter at *identitet ble et tema som ble eksplisitt artikulert*. Her ble det luftet refleksjoner omkring hvordan ivareta det autentiske samiske hvis for eksempel guiden ikke er samisk? Hva er det samiske i det sjø-samiske når man ikke har sterke symboler som viser en forskjell fra det norske? Hvordan tilfredstille de forventningene turistene har fått gjennom markedsføringens bilder av det samiske? Hvordan rettferdiggjøre at man driver med samisk turisme ovenfor bestemor, som ikke vil vite av det samiske? Og hva er det samiske? Spørsmålene viser til en kompleksitet som er vanskelig å håndtere alene. Men som reiselivsbedrift, og kanskje til og med enkeltforetak, står en i Norge ganske alene. Nettverkene som med jevne mellomrom ble tilbudt entreprenørene fungerte som møteplasser hvor likesinnede kunne møtes og lufte slike eksistensielle spørsmål, og samtidig arbeide med mer konkrete ting som å diskutere strategier og samarbeid gjennom tema som marked og produktutvikling, bedriftsutvikling, opplæring i hjemmesider og bookingtjenester, mattilsynets reglement etc.

Som en del av nettverket *Samisk Reiselivs* arbeid med kompetanseheving var det satt opp en studietur for medlemmene av gruppen. Senter for nordlige folk, sammen med en annen reiselivsbedrift fra Manndalen skulle være med på turen. Det vil si at to av de tre bedriftene jeg hadde hatt kontakt med i Manndalen skulle være med. Det ble klart for meg at hvis jeg ville ta del i de diskusjoner som omhandlet samisk reiseliv mer eksplisitt

så ville det være en idé å være med gruppen av samiske reiselivsentreprenører til nettopp New Zealand. Og slik endte jeg opp på New Zealand. Jeg, forskeren, som hadde stasjonert meg i en liten bygd i Nord-Troms, befant meg plutselig i Wellington, hovedstaden på New Zealand, helt på den andre siden av jordkloden.

Reisen til New Zealand varte i ti dager, og ble gjennomført på den nordlige delen av øygruppen. Den startet i hovedstaden Wellington mandag 4. november 2013. Herfra bar reisen videre med fly til Rotorua som ligger midt på øya. Fra Rotorua gikk turen med buss og ferge til Waiheke Island, som ligger på kysten utenfor Auckland, og reisen ble avsluttet i Auckland før flyreise hjem igjen til Norge. Forut for ankomsten i Wellington var det lagt inn et stopp i Singapore for å hvile et døgn, slik at vi ikke skulle være altfor utslitt til å kunne ta imot det som skulle komme ut av møtet med de maoriske reiselivsbedriftene på New Zealand.

3.2.5 Kjøkkenet i Kåfjord

Den andre delen av denne avhandlingen er, som nevnt, forskjellige kjøkkenet i Kåfjord. Kapittel 5 *Kraften i det stedegne* består av samtaler med 9 ulike kvinner. Utgangspunktet for samtalepartnere rundt kjøkkenbordet var kunnskapstradisjoner omkring mat og matlaging. Jeg anså kjøkkenene som egne univers med sin estetikk og sin status som samlingspunkt for hele familien. Her hadde kvinnene styrt, mens mennene var på fiske. Hvilke liv ville tre fram om jeg startet samtaler med utgangspunkt i kjøkkenets smaker og dufter? Dette var utgangspunktet. Jeg hentet her inspirasjon fra Marcel Proust (1913) sine elegante nedtegnelser om *smak* som døråpner for minner. Denne tilnæringsmåten blir nærmere beskrevet i kapittel 5. En annen inspirasjonskilde var visuell metode. Ved å peke på ting med kamera og ta bilder av dem fikk jeg mine samtalepartnere til å fortelle om tingene jeg fotograferte.

Disse kjøkkenmøtene var, som nevnt tidligere, et eget fotoprojekt. Dokumentasjonen om dagliglivet, kvinners dagligliv, praksiser, kunnskap, og de objekter som var viktige for dem ble estitisert i en fotobok. Et fokus på matlaging gav tilgang på lokale kunnskapspraksiser og refleksjoner rundt disse, også i forhold til det samiske, selv om

dette ofte ikke ble eksplisitt artikulert. Denne boken ble støttet av Sametinges fond: Dokumentasjon av samiske forhold, og av Norsk kulturråd sitt fond for kulturarv/kulturminnevern.

3.2.6 Fortellinger og deres arbeid

Det som skulle vise seg å bli framtrepende, både i forhold til reisen til New Zealand og på kjøkkenene i Kåfjord var fortellinger. Maoriene fortalte om seg selv gjennom utvalgte fortellinger. Og kvinnene ble gjennom matlagingspraksisene minnet på ulike fortellinger fra sine liv, som de fortalte. Praksisene deres fortalte også noe om deres «væren i verden». Fokuset mitt ble derfor på det «arbeidet» fortellinger har kapasitet til å gjøre. Narrativer eller fortellinger har kapasitet til å handle inn i situasjoner, de kan ha effekt. De blir i dette arbeidet derfor ikke behandlet som representasjoner. Det vil si at det ikke blir lagt vekt på bekræftelser. Poenget er ikke å sjekke hvordan fortellingene samstemmer, eller representerer virkeligheten. Men heller enn å forsøke å sette opp grenser mellom virkelighet og representasjon, det “reelle og det fiktive, så er det mye enklere å forstå disse fortellingene som *doing their respective work of reassembling lives*” (Frank, 2010:101). Fortellinger får liv til å henge sammen, med steder, materialiteter, objekter og ikke-menneskelige aktører. Det er i dette bildet at fortellingene fra Kåfjord er blitt behandlet.

“How does the story change people’s sense of what is possible, what is permitted and what is responsible or irresponsible” (ibid.: 74-75). Dette er et kjernesporsmål i boken *Letting stories breathe* (ibid., 2010), som dette sitatet er fra. Og det er dette spørsmålet som har ligget der, i min bevissthet, i utvelgelsen av hvilke tråder jeg valgte å forfølge i mine etnografiske fortellinger fra New Zealand. Jeg var opptatt av hvilke *bevegelser* som fant sted i møtet med maoriens fortellinger, hvordan historiefortellingspraksiser fremmet «thoughts to move». Hvilke «bevegelser» ble satt i gang hos turistentreprenørene? Dette ble mitt fokus når jeg gjorde utdrag fra de samtaler jeg hadde med de samiske turistentreprenørene på veien hjem fra New Zealand. Jeg fikk tillatelse av dem til å ta samtalene våre opp på bånd og bruke dem anonymisert. Alle utsagnene er altså deres, men jeg tar ansvar for de fortolkningene jeg har gjort. Å ta ansvar betyr i

dette tilfellet at jeg er klar over at jeg både har *valgt ut* og *sammenstillt* sitater. Sitatenes funksjon i teksten er *eksempler* på hvilke *typer utsagn* som ligger i kategoriene som jeg har valgt å organisere dem inn i. Kategoriene er laget på bakgrunn av det jeg opplevde var *framtrødende felles opplevelser*. Jeg har forsøkt å holde det tett på empirien.

Samtalene med kvinnene i Kåfjord ble også først tatt opp på bånd, så transkribert, og siden valgt ut som tekstutdrag til en fotobok. Senere er disse transkriberte samtalene, som tidligere nevnt, blitt et etnografisk materiale, brukt som grunnlag for denne teksten. Utvalg av fortellinger og sammenstilling av disse er også i dette tilfellet min organisering av materialet. Som tidligere nevnt så er denne avhandlingen skrevet i lys av en forståelse av fortellinger som noe som får liv til å henge sammen med steder, materialiteter, objekter og ikke-menneskelige aktører. Jeg har valgt å løfte fram de fortellingene som framhevet dette. Oppsummert, gjennom et fokus på hva fortellinger kan sette i gang av bevegelser, og hvordan de får liv til å henge sammen så løftes dette inn i et begrepsapparat der fortellinger blir tenkt som verdensskapende praksiser.

3.3 Etiske anføktelser¹⁹

3.3.1 Et mareritt

I natt hadde jeg en drøm. Jeg drømte at jeg var tilbake på feltarbeid. Jeg satt i stuen til en av mine viktigste venner, min informant. Da sa hun at hun vurderte å *ikke* invitere meg til sin 85-årsdag. Det kom plutselig.

«Du skriver jo», sa hun bare. Hun var knapp, og snurpet sammen munnen.

Det var flere tilstede da hun sa det. De nikkete stille og samtykkende. Det var svært ubehagelig. Jeg våknet. Jeg har lenge drømt om «å komme til skriften», som Cixuos beskriver det i *La venue à l'écriture* (1986 (1977)). Og jeg har lagt en liten notisbok på nattbordet, sånn i tilfelle det skjer for meg, det som skjer med henne:

¹⁹ Anføktelser: prøvelser, samvittighetsnag, sinns-uro (fra *Norske synonymer*. Blå ordbok. Kunnskapsforlaget 2013).

(...) sovedelen av skrivevirksomheten, den største delen, nattedelen, gjør halve arbeidet for meg. Jeg legger meg *for* å drømme. Omhyggelig. Og med håp og nysgjerrighet. Mens jeg sover lages det (scenarioet). Om morgenen høster jeg (H. J. F.-Y. Cixous, 2005).

Jeg vil også gjerne komme til skriften i drømme, kunne høste drømmen. Men dette var ingen drøm. Det var et mareritt. I ansatsen til å skulle reflektere rundt etikk i et kvalitativt forskningsarbeid, hadde jeg mareritt. Hva var det som lå og gjæret i underbevisstheten min og som til slutt hevet seg til dette ubehagelige marerittet?

3.3.2 Etikk i deltagende observasjon

I et kvalitativt feltarbeid som innbefatter deltagende observasjon er det skrevet mye om utfordringer med å skille mellom det å på den ene siden være sammen med informanter som venn og privatperson, og på den andre siden: å være sammen med dem som forsker. Det var også noe jeg ble oppmerksom på da jeg kjente mange av dem jeg skulle forske på fra før. Folkene i bygda Manndalen var en del av et nettverk jeg hadde bygget meg opp over en ti-års periode. De var mine venner og bekjente. Når jeg da denne gangen plutselig kommer tilbake til bygda som forsker, er jeg annerledes, enten jeg vil eller ikke. Jeg tar plutselig ikke nødvendigvis imot det livet byr på lenger, men tar meg selv i å begynne å lete. Jeg ser meg om med et visst blikk, og blir vår for visse ting, utålmodig med andre (A. Johansen, 2012). Så det *er* en annen person som kommer og banker på døren. Det er en som er på leting. Det er en som er på et kvalitativt feltarbeid, med en eksplorativ tilnærming, en eksplorativ metode, der ting former seg etter hvert. Ullen og vag. Et mareritt å få på døren?

Utgangspunktet mitt var, som beskrevet, en relativ åpen problemstilling og metode, og gradvis utviklet problemstillingen, analysen og det teoretiske perspektivet seg ut fra hvilke temaer jeg fant relevant i møte med hendelser, steder, aktører og objekter. Det vil si at samtalen rundt kaffekoppen *kunne* føre til *noe annet* for meg, noe som *ble* forskningsmessig relevant. Situasjonen *kunne* gi nye ideer, ny empiri. Eller ikke. Jeg kunne ikke stille med et samtykkeskjema hver gang jeg gikk på besøk, spesielt når jeg

ikke visste selv hva jeg ville. Det var denne litt vage personligheten min som plaget meg denne natten. Dette litt vage forskningsinstrumentet. Likevel, i Mandalen, der jeg var blant kjentfolk, opplevde jeg aldri at det ble stilt spørsmål med denne dobbeltrollen selv om jeg ikke følte jeg klarte å sette klare skiller for når jeg var forsker og når jeg var venn. Mai Camilla Munkejord (2009) skriver i sin doktorgrad om stedsfortellinger at hun bare har forholdt seg til svarene hun fikk på sine intervjuer. Noe annet ser hun på som etisk forkastelig. Men hva er da et etnografisk feltarbeid om en ikke kan skrive om det en opplever også utenfor sine spørreskjema? Eller om en i utgangspunktet ikke har slike spørreskjema?

I arbeidet med boken *Syv sorter - historier fra kjøkkenbenken* som utgjør det etnografiske materialet i kapittel 5 opplevde jeg at kvinnene mer enn gjerne delte sine erfaringer. Jeg var ute etter kunnskap rundt mattradisjoner. Og jeg var ute etter barndomsminner i forhold til disse mattradisjonene. Samtalene i disse møtene ble tatt opp på bånd. Alle var innforstått med at jeg skulle dokumentere kjøkken og mattradisjoner, og at dette skulle publiseres. Jeg opplevde at den kunnskapen og de livserfaringene de satt inne med var noe de mer enn gjerne delte. Jeg har i ettertid tenkt at kanskje for første gang så var det noen som var interessert i hvem *de* var og hvilken kunnskap *de* hadde. I dette arbeidet dukket jeg også under alle kategoriene og merkelappene som er satt på livene i denne regionen, gjennom ulike forskningsarbeid, kategorier som til tider har voldt en del konflikter for mange enkeltindivider i dette området. Det henger sammen med fornukspolitikken og dens konsekvenser for innbyggerne, som jeg skisserte opp i kapittel 1. Kategoriene, samisk og norsk var ikke hovedtema rundt kjøkkenbordet. Fokuset var på dem som kunnskapsaktører.

På New Zealand derimot ble det større utfordringer. I forkant av turen sendte jeg ut en samtykkeerklæring som var forhåndsgodkjent av NESH. Det var ingen av deltagerne som kom med innvendinger mot at jeg skulle være med. Likevel opplevde jeg at ikke alt var helt greit. I rapporteringen i etterkant av turen var det flere som uttrykte ubehag ved min tilstedeværelse, til tross for at det var blitt eksplisitt formulert at jeg var med for å se hvordan turisme ble løst *på New Zealand*. I brevet ble det også eksplisitt formulert at om jeg spurte dem om å få intervju dem så hadde de full anledning til *å si*

nei. I rapporten etter turen kom det fram at for én person så hadde min tilstedeværelse gitt henne en følelse av å bli objektifisert. Fornorskingspolitikkenes overtramp ovenfor det samiske ble på nytt stadfestet ved min tilstedeværelse. Dette viser at det fremdeles er en sårhet som vekkes i møte med forskere og forskningspraksiser. Om denne er sterkere til stede i norske urfolksammenhenger er det vanskelig å si noe om, slike undersøkelser kjenner vi ikke. Vi har mange fortellinger som reiser problemstillinger i forhold til den kompleksiteten som ligger i det å komme inn som forsker i tidligere kolonialiserte samfunn (se for eksempel Grenersen (2002)). Noen vil si at det å dele samme etniske identitet gjør dette enklere, men det vil andre tilbakevise. Som representanter fra en minoritetsgruppe som har en kollektiv historie som et undertrykt folk var det altså noen som følte ekstra sterkt på det å skulle bli «utsatt» for forskning fra majoriteten, nok en gang. Men, disse negative tilbakemeldingene ble ikke delt av alle. Særlig representanter fra yngre generasjon «fnøs» og mente at dette var en overreaksjon som jeg ikke skulle la meg affisere av. De har ikke følt kolonihistorien på kroppen og kunne derfor også lettere avfeie klagene som surmuling og ukledelig offerrolletaking, som de selv ikke ville være en del av. I ettertid har jeg tenkt at det er en innebygget maktubalanse i hele det antropologiske prosjektet som er vanskelig å komme seg ut av. Noen opplever dette som problematisk, andre ikke. Opplevelsen av om dette er problematisk eller ikke er fullt mulig å løse i relasjonen mellom forsker og informant. «En dokumentarfilm blir ikke bedre enn den relasjonen den hviler på», har Margareth Olin uttalt i forhold til spørsmål omkring etikk og metode i filmskapningsprosesser. Hun understreker viktigheten av å opparbeide seg tillit til dem man forsker på. Jo større tilliten er, jo nærmere kommer man og mer innpass får man. Slik er det i dokumentar-filmskapernes prosesser og slik er det i kvalitative feltarbeid, tenker jeg. Feltarbeidet er det samme, uansett om utkommet blir en film eller en tekst. Hvem du er som person og ikke minst hvordan du framtrer har derfor innvirkning på hvem du når fram til og da også hvor godt du blir innlemmet i folks liv og hva du får lov til å dele. Man er sitt eget forskningsinstrument med de kunnskaper man bærer med seg inn i relasjoner. I mitt tilfelle ble det et problem at jeg i utgangspunktet ikke var så frampå og selvsikker i min tilstedeværelse blant dem jeg studerte. Det var en kombinasjon av min personlighet og min metode. Den eksplorative metoden fordrer

ikke nødvendigvis en skråsikker framtoning. Dette ble kommentert av en av de samiske reiselivsoperatørene:

- Han: For å være helt ærlig med deg nå, etter mitt ståsted: Du er ydmyk, stille, og en som ikke liker å stikke deg så mye fram.....

Han tar en pause. Jeg aner hva han har tenkt å si videre, det ligger i luften. Jeg ser at han sliter, og jeg kommer ham derfor i forkjøpet:

- Jeg: Det du sier der kan vel også snus til noe negativt, tenker jeg.

Han nikker.

- Jeg: Det kan gi et inntrykk av en spion eller en som bare sniker til seg informasjon?
- Han: Mmm. Det burde vært gitt mye mer informasjon om hva din rolle var.
- Jeg: Det har jeg jo sagt mange ganger.
- Han: Det har ikke vært nok. Det kan ikke forklares mange nok ganger.
- Jeg: Mmm. Det har vært gitt ut skriftlig og jeg har sagt det en del ganger, men jeg har åpenbart ikke vært tydelig nok underveis. I dag, for eksempel, skulle jeg ha sagt noe igjen om hva jeg skriver om og hvorfor jeg er med på dette møtet. Det var jo folk her som ikke har vært der på mange av de andre kursene som jeg har vært med på i det siste.
- Han: Nei, i dag på et sånt arrangement er det ikke så nøye. Men det var mer på den turen.

Han pauser en stund. Så sier han igjen: «Det er ikke lett. Det er en hårfin balanse mellom å være altfor beskjeden og altfor brautende, og det er ikke så lett å finne den balansen». Jeg svarer: «Nei, det kommer vel an på personligheten man har i utgangspunktet, hvor lett det er». Han nikker og vi anser samtalen for ferdig.

Her blir igjen turen til New Zealand nevnt som det som var problematisk, selv om jeg selv følte at det var nettopp der jeg hadde fulgt de forskningsetiske retningslinjer og nasjonale standarder. Disse skulle borge for en transparent og etisk gjennomgang. Mens på andre møter, der jeg selv kanskje følte at jeg skulle ha vært tydeligere på hvorfor jeg

var tilstede på akkurat disse destinasjonsutviklingsmøtene, nei det var ikke så nøye, ifølge ham. Det var vanskelig å navigere i disse mellommenneskelige relasjonene som forsker. Likevel, når det gjaldt New Zealand-turen så løste denne turbulensen seg delvis opp av seg selv i og med at de samiske deltagerne ble utfordret av Maoriene til å stille spørsmålsteget ved sine egne «trange kategorier». Bevegelsene som skjedde gav en domino effekt hvor flere og flere gikk fra en viss skepsis i møtet med meg til å se meg som en som kunne sette ord på det verdifulle som skjedde i dette møtet mellom to urfolk. For hvem skulle ellers gjøre det? – Og det er disse opplevelsene, disse bevegelsene som ble opplevd som meningsfulle for dem, som jeg tar utgangspunkt i. Disse opplevelsene, som jeg beskriver i kapittel 4, var verdt å formidle, som en av de samiske reiselivsaktørene uttrykte: «Hvis de har sendt oss til den andre siden av jorden for at fortellingene våre herfra skal bli nedgravd i en skuff, ja, *da skal fanden ta dem*». Dem, i dette tilfellet, var de bevilgendes myndigheter. Og dette sukket var et uttrykk for en frustrasjon hun kjente på som angikk det faktum at de samiske reiselivsaktørene tross alt var (delvis) subsidiert, og dermed burde disse erfaringene de gjorde seg på reisen også kunne nå ut til andre. Dette tok jeg som en oppfordring til å skrive fram de fortellinger som utgjør kapittel 4, og som både jeg og dem anså som viktige å formidle. Fra å tenke at jeg kommer hjem uten at en sjel har snakket med meg, så ble det formelig kø av folk som ville fortelle sine historier. Noe av dette er også tidligere gitt ut i rapporten (Wright, 2014), som jeg skrev i etterkant av studieturen, og som ble formidlet til deltagerne under en konferanse i Karasjok i 2014.

I det perspektivet jeg har valgt, inspirert av kritiske vitenskapsstudier, så har jeg brukt metaforer fra Haraway sitt repetoar som «travelling device». Metaforene *diffraksjon og interferens* som er gjort rede for tidligere i dette kapittelet, bærer i seg et syn på forskeren som en situert kunnskapsprodusent som blander seg, «interfere». Som tekstproduserende aktør, har jeg tatt ansvar for å skrive fram bidrag som kan belyse ting på nye måter. Vi skal ikke nødvendigvis bare reprodusere de verdenene vi studerer. Forskningsbidraget skal kunne blande seg inn, det skal interferere. Forskeren skal kunne delta i kunnskapsproduksjonen og fostre noen former for liv og ikke andre. Slik kan disse etnografiske fortellingene være stemmer som kan dra i gang alternative samtaler innenfor dette feltet (Winthereik & Verran, 2012).

3.3.3 Anonymisering

Jeg har i denne avhandlingen så langt det lar seg gjøre anonymisert på individnivå, men ikke på stedsnivå. Stedet lar seg vanskelig anonymisere. Stedet, i dette tilfellet Manddalen, er velkjent i akademia gjennom mange forskningsarbeid som er gjort fra området. Jeg har i tillegg henvist til både Riddu Riddu festivalen og Senter for nordlige folk, samt kontekstualisert stedets historie. For dem som kjenner til disse to institusjonene og historien, så ville stedet likevel lett latt seg gjenkjenne. Når det gjelder personer, så er det i deler av avhandlingen brukt foto, og personer her lar seg gjenkjenne. De det angår har gitt sitt samtykke til bruk av navn og bilder i dette arbeidet. Bildene er allerede utgitt i en bok, og blir også brukt av Senter for nordlige på deres nettsider. Et av reiselivsselskapene på New Zealand er gjengitt med navn, siden navnet på bedriften gir mening i teksten. Navnet inngår i en beskrivelse av den maoriske forankringen i myter og fortellinger, og derfor var det umulig å anonymisere. Bedriftseieren er også gitt tilkjenne ved navn, siden de fortellinger hun fortalte meg, og som jeg har gjengitt her også ligger ute på deres nettside. Alle de personer som er lovet anonymitet, har fått dette.

Kapittel 4. Reisen

Innledning

Det å reise er sammensatt. Det er en romlig bevegelse i et landskap. Men det er også en reise i egne forestillinger og måter å møte og relatere seg til andre på. Dette kapittelet skal handle om denne reisen i egne ontologiske forestillinger og praksiser. Kapittelet handler i all hovedsak om hvordan den type forestillinger som utviklet seg, både i møtet med maori representantene, og i konfrontasjonene som oppstod de reisende imellom, og dem og meg imellom, førte til en forskyvning i måter å snakke, tenke og se på. Dette kapittelet handler i så henseende om hva denne reisen åpnet og lukket for hos dem og meg i forskningsprosjektet. Friksjon og sammenstøt oppstod i flere hendelser (situasjoner), som ble krevende å stå i både for forskere og gruppen, men hvor det over tid, skjedde læring og forflytning. Måter å snakke på, måter å tenke fellesskap på, måter å møte de andre på, og måter å se seg selv på ble utfordret i disse møtene. Haraways ambisjon er å få metafor og materialitet til å implodere. Haraway gjør kritiske vitenskapsstudier, eller studier av vitenskap, som grunnlag til å foreslå nye forskningspraksiser. Hun vil utvikle metaforer som rommer andre måter å tenke med og dermed åpner opp for at f.eks. «for trange» kategorier kan brytes opp. Dette er et nyttig analytisk grep for å kunne analysere fram mitt materiale. På den kommende reisen, og i møter med maorienenes måte å fortelle fram og organisere reiseliv på oppstod det friksjon, og denne friksjonen fikk noen av de, som i etterkant vil bli vurdert som for trange

kategorier, til å implodere. Deltagerne fra Sápmi fikk nye kategorier å tenke egen (reiselivs)praksis gjennom. Den teoretiske ambisjonen i det kommende empirikapittelet er således inspirert av Haraways analyseredskaper, for å vise hvordan turisme kan være med på å endre holdninger og praksiser hos de besøkende. Jeg vil argumentere for at gjennom møtene, og i de samtidig pågående diskusjonene mellom deltakerne i prosjektet ble idéer om etnisitet som fast og avgrenset størrelse, med hovedvekt på grenser, erstattet av en mer romslig definering av etnisitet med hovedvekt på inkludering.

Turbulensen denne oppløsningen av kategorier førte med seg, tenker jeg, kom som følge av de oppdagelser og konfrontasjoner gruppen ble utsatt for og som skjer i det man er i *ytergrensene av en type forståelse – noe gjør vondt*. Siden min egen tilstedeværelse var noe av det som var opphav til turbulensen, som jeg skal beskrive, var det nødvendig at en fortelling om meg selv også blir innskrevet i reisen. Måten jeg har valgt å løse dette på er gjennom et narrativt grep, der jeg som forsker er synlig i teksten og samtidig tar ansvar for å være en tekstproduserende aktør, som gjør beskrivelse av andre.

Det kommende omhandler denne reisen til New Zealand med en gruppe samiske reiselivsaktører fra de tre nordligste fylkene i Norge. Jeg har ovenfor beskrevet reisen som turbulent, men samtidig som en reise som skapte bevegelser gjennom den friksjonen som oppstod i møtene. Før vi tar av til New Zealand skal jeg skissere opp den kompleksiteten som jeg opplever ligger i turismefeltet og som er med på å skape potensialer for turbulens. Kapittelet er delt inn i følgende underkapitler: Del 1: Turisme som komplekse sammenstillinger, del 2: Turbulens, del 3: Møte med *Te ao Maori* og del 4: Friksjon og bevegelser.

4.1 Turisme som komplekse sammenstillinger

Hvilke hensyn lå til grunn for at dette prosjektet Samisk Reiseliv fant det relevant og interessant å bruke ti dager på et studieopphold på den andre siden av kloden? Hva var det man skulle få et innblikk i, og hvorfor?

Som jeg beskrev fra Kåfjord, så opplevde jeg på møtene jeg deltok på, at de enkelte næringsaktørene var ganske alene med store prinsipielle spørsmål. Kanskje et for stort ansvar å pålegge aktører som er i en tidlig fase av egen etablering? Spørsmålene som var med på å forme diskusjonene på møtene viser til at det ligger en kompleksitet i dette feltet. Aktørene sitter med et ansvar ovenfor et større kollektivt fellesskap, for som enkeltaktør så er det ikke *bare* å gjøre hevd på kulturuttrykk som er forankret i felles praksiser – og selge dem. Kompleksiteten som ligger i det at praksiser tas ut av sin opprinnelige sammenheng over i en markeds kontekst kan beskrives gjennom spørsmål som jeg nevnte i forrige kapittel: Hvordan forsvare ovenfor fellesskapet at det er et autentisk samisk produkt, hvis guiden de bruker ikke er samisk? Hvordan rettferdiggjøre at man driver med samisk turisme ovenfor bestemor, som ikke vil vite av det samiske? Og hva er det samiske? For området jeg var i så ble spørsmål som: Hva er «det samiske» i det sjø-samiske når man ikke har sterke symboler som viser en *forskjell* fra det norske? en aktuell spørsmålsstilling. Og i forhold til markedsapparatet så ble det reist spørsmål om hvordan tilfredstille de forventningene turistene har fått gjennom markedsføringens bilder av det samiske? I tillegg har andre forskere pekt på kompleksiteten som ligger i det å skulle sammenstille kultur, identitet og næring (Kramvig, 2012). Skal man fortelle om offerplasser? Enn ørnereir og fiskeplasser som tilhører det kollektive? Kan man ta seg den frihet til å fortelle om dette hvis det vil øke turistens opplevelse og dermed også destinasjonenes attraktivitet? Hva med det felles symbolet kofta representerer? Kan det brukes fritt av alle i markedsføringsøyemed? Spørsmålene viser til en kompleksitet som er vanskelig å håndtere alene.

Også historisk har forflytninger av hverdagsuttrykk over til arenaer hvor markedslogikken råder gitt mange mindre gode erfaringer som har ført til diverse «cultural appropriation» problematikker. Det vil si internasjonale debatter og problematiseringer rundt eierskap av kulturarv. Det er ikke alltid like «greit» at samiske produkter blir «tatt» og kommersialisert av andre aktører, uten respekt for det fellesskapet de kulturelle uttrykkene er hentet fra. Slike problematikker er et gjennomgående tema i arbeidene til Saarinen (1998); (Saarinen, 1999), (se kapittel 2). Åhrén (2010) tar opp det juridiske ved denne kommersielle bruken av urfolks

tradisjonelle objekter. Aktørene balanserer altså mellom et ansvar ovenfor en felles kulturarv og ønsker fra markedet om attraktive opplevelser for turistene.

I tillegg bærer materialiteten med seg en turbulent fortid. Materialiteten, det vil si både de objekter, dyr, land og de fortellinger utgjør *råvarene* i forflytningen som beskrevet ovenfor. Den stigmatiserte samiske fortiden ligger for noen som bortgjemte fortellinger i disse objektene, for andre, som revitaliserte fortellinger og for andre igjen, stolte fortellinger. Alle disse til dels motstridende følelsene er samlet i objektene som inngår som råvarer i denne prosessen der kultur skal bli til næring.

På den ene side gir turisme tilgang til situasjoner der selvrespekt og stolthet over egen kulturell bakgrunn artikuleres, på den andre siden er de samiske kulturelle uttrykk sårbare, sårbare i den forstand at på en og samme tid bærer med seg motsetningsfylde, det vil si både verdifulle, men også undertrykte og ofte smertefulle erfaringer (Kramvig & Flemmen, 2016:14).

Det var med bakgrunn i den ovenfor nevnte kompleksiteten at *Samisk Reisliv* ønsket å utvikle en større bevissthet rundt produktutvikling. Hvordan kan kommersialiseringen rundt produkter bli gjort på en etisk forsvarlig måte, med henblikk på at materialiteten det er snakk om er «sårbar», som beskrevet ovenfor? Og ikke minst: Hva er et samisk produkt? Disse spørsmålene ble, blant annet, retningsgivende for det arbeidet som nettverket *Samisk Reisliv* skulle fronte i sitt utviklingsarbeid for næringen. Spørsmålene ble artikulert gjennom en rekke delmål som står i mandatet som prosjektet hadde fått til oppgave av Sametinget å arbeide med, og de var en del av bakgrunnen for denne studieturen.

4.1.2 Kan Maoriene gi svar? Studieturen

New Zealand ble valgt som reisemål fordi dette ble ansett som en destinasjon som hadde mye til felles med Nord-Norge. Canada var også aktuell, men New Zealand ble ansett som mer lik oss her nord, i flere henseender: Begge regioner kan regnes som langt i fra markedet, begge baserer seg på turister som er opptatt av både natur og kultur, og maori-kulturen står sterkt på New Zealand, slik den samiske kulturen ønsket å være i Nord-

Norge. De hadde også en tilnærmet lik kolonihistorie, og følgelig ville det kanskje kunne finnes likheter i hvordan de forholdt seg til den. I tillegg hadde nettverket en kontaktperson som kjente New Zealand godt, og kunne være behjelpelig med å sette sammen et program til turen. New Zealand Maori Tourism (NZMT) ble kontaktet for å hjelpe til med å sette sammen et program basert på maori kultur og reiseliv. NZMT er en nasjonal maori reiselivsorganisasjon som representerer og jobber for mer enn 200 maori reiselivsbedrifter. En maoriguide ble leid inn til å følge gruppen hele veien. Og det var guiden som ble vår oversetter og kulturformidler i mange av de situasjoner vi snart skulle befinne oss i. De opplevelser vi fikk tilgang på gjennom de organisatoriske grep han hadde planlagt, hans fortellinger om seg selv og landskapet han kom ifra, er det vi hovedsakelig refererer til når vi snakket om «det maoriske» vi opplevde på turen.

4.1.3 Deltagerne

Gruppen som dro var sammensatt. Deltagerne var fra de tre nordligste fylkene og kom fra ulike bedrifter: Samiske sentre, campingplasser, fjellstuer, gjestegårder og opplevelsesbedrifter. Noen var nyetablert, andre hadde hatt turisme med seg som del av sin hverdag så lenge de kunne huske. Noen drev enkeltforetak, andre var en del av større fellesskap. Noen kom fra fjellet, andre hadde sin tilknytning til sjø eller skog. Aldersspennet i gruppen var på rundt tredve år, og gikk over to generasjoner. Til sammen var vi 28 personer, inkludert reiseleder, meg selv og en annen forsker. Med så mange ulike bedrifter med på turen sier det seg selv at opplevelsen av turen ikke ville kunne bli den samme for alle. Det en campingplass i Finnmark ser etter, og finner relevant i opplevelsen av maorikultur, vil ha potensialer i seg til å være ganske ulikt det representanter fra et samisk senter i Nordland finner interessant. Læringsutbyttet av turen blir følgelig et omdiskutert kapittel, og ikke to personer som var med på turen vil beskrive det på samme måte.

Jeg hadde fått klarsignal fra styringsgruppen til nettverket Samisk Reiseliv på at jeg kunne få være med på denne studieturen. En del av denne begrunnelsen lå i at prosjektet Samisk Reiseliv også hadde en forskning og utviklingsambisjon i programmet sitt. Det

skulle på en eller annen måte ha en link til en utdanningsinstitusjon og det skulle lages en faglig rapport som oppsummerte deler av arbeidet i prosjektet. Dette ble da et oppdrag som forutsatte at jeg deltok på reisen. Samtidig, siden jeg hadde en godt utviklet kamerapakke så fikk jeg oppgaven å dokumentere turen for nettverket gjennom film og foto. Jeg var fornøyd med å ha fått tildelt en posisjon som var meningsfull både for meg og for de andre i gruppen. Dette gjorde at jeg kunne føle meg til nytte og ikke bare gå rundt som en slags «matter out of place». Men selv om styret hadde gitt klarsignal, trengte jeg også å informere de reisende entreprenørene at jeg skulle være med, og gi dem anledning til å si fra om de hadde noen innvendinger mot at en forsker ble med på turen. Jeg sendte ut et brev, som var forhåndsgodkjent av NESH (Nasjonal Etisk komité for Samfunnsfag og Humaniora). Fra brevet ble skrevet, til jeg fikk sendt det ut via nettverket til bedriftene gikk det tre uker. Det var tiden det tok for å få det gjennom den etiske komité's godkjenningsprosedyrer. Denne nødvendige forsinkelsen innebar at deltagerne fikk brevet kort tid før avreisen, cirka en uke før avgang. Dette gav lite rom for refleksjoner, diskusjoner og avklaringer av hva min deltagelse innebar for gruppen. Det vil si at innvendingene de eventuelt hadde mot at det skulle være en forsker med på turen kunne i beste fall strekke seg til å nekte å ha noe med meg å gjøre, på selve turen. Det var for sent å nekte for at jeg ble med, og det var for sent til at de selv kunne trekke seg, siden flybilletter allerede var kjøpt og betalt. I brevet jeg sendte ut, begrunner jeg min deltagelse med at jeg med denne turen ønsker å få et større globalt perspektiv på destinasjonsutvikling. «Så har jeg valgt å dra til New Zealand med dere», skriver jeg. Videre sier jeg at fokuset mitt på turen vil være hvordan urfolksturisme er løst på New Zealand, hvilke debatter- og hvordan debatter rundt produkt og profilutvikling skjer i denne urfolkskonteksten, og hva dette kan ha å si for kompetanseutvikling for samisk reiseliv lokalt. «Jeg gleder meg til å dra på tur sammen med dere», avsluttet jeg.

4.2 Turbulens

De uavklarte posisjonene deltagerne til dels hadde ovenfor hverandre, og også ovenfor meg forårsaket en del turbulens i starten av reisen. Turbulensen gav seg utslag i misnøye og tilbaketrekning blant deltakerne, og var forårsaket av, som problemstillingene også indikerer, et uavklart forhold til hvordan man forholder seg til hverandre i et større kulturelt fellesskap med hensyn til eieforhold av kulturuttrykk. I forhold til meg så var turbulensen et resultat av at jeg var bærer av den problematiske forskningshistorien samene har vært en del av gjennom historien. Dette gir således perspektiv til, og viser hvor sårbare materialer identitet og etnisitet kan være i ulike situasjoner – Situasjoner som i mange tilfeller har endt i, og fremdeles ender i uløselige og ofte også uartikulert friksjon mellom minoritets- og majoritetsinteresser.

4.2.1 Stedløshet / Oslo Airport

At jeg gledet meg til turen med denne gruppen, som jeg hadde skrevet, stemte ikke helt. Jeg kjente dem ikke, foruten noen få. Jeg hadde vært på feltarbeid før, over flere år i Asia. Og akkurat da reisen skulle starte, allerede på flyplassen i Oslo, fikk jeg en fremmedfølelse i forhold til det som stod foran meg, som jeg kjente godt igjen fra episoder under tidligere opphold i Asia.

Jeg møtte de andre midt i gjennomgangshallen på Oslo Airport. Noen hilste og pratet villig, andre trakk seg bort. Og allerede da fikk jeg en følelse av at det å bli inkludert i denne gruppen ikke skulle komme gratis. Følgelig, da vi satt og ventet på å gå om bord i flyet trengte jeg noen minutter for meg selv, for å ta sats. Jeg dukket hodet ned i en bok jeg hadde tatt med meg. Det var *Drømmefakultetet*- et lugubert univers, skapt av Sara Stridsberg, som i prinsippet ikke handler om annet enn død og fordervelse, skrevet på en måte som gjør at jeg som leser er *i* det universet hun beskriver. Men akkurat nå ville jeg heller være i *det*, enn å delta i mitt eget liv og de utfordringer som jeg hadde tatt på meg. Jeg måtte virkelig rive meg ut av dette universet og presse meg selv til å gå bort til de andre. Jeg lukket motvillig boken, lukket øynene og tellet til tre. Nå skal jeg innlemme meg i gjengen jeg skal på tur med. Jeg *må* skape relasjoner selv, tenkte jeg.

En film blir aldri bedre enn den relasjonen den hviler på, ifølge den norske dokumentarfilmskaperen Margareth Olin. Et feltarbeid blir heller aldri bedre enn de relasjonene det hviler på. «Aldri bedre enn de relasjonene det hviler på». Jeg gjentok setningen høyt for meg selv, pakket boken ned i sekken og gikk motvillig bort til de andre. Jeg var småkvalm og svimmel. Det er fult mulig at det var flere i gruppen som hadde den samme opplevelsen som meg, og at deres tilbaketrekning var et svar på den samme svimle følelsen av å være på vei inn i en situasjon der ingen av oss hadde kontroll. Min umiddelbare reaksjon og refleksjoner på andres bevegelser, var en opplevelse av avvising. Min frykt, gav næring til seg selv. Jeg var rykket opp fra de steder der min kropp kunne bevege seg med letthet og jeg fryktet å bevege meg inn i rom som allerede var okkupert av andre. I etterkant har jeg fått hjelp av andre akademikere som Rossvær (1998), til å reflektert rundt hva denne kroppslige reaksjonen var. Rossvær skriver om *sin* svimmelhet i det han ankommer sitt feltarbeid:

Jeg fikk problemer med å fylle avstanden jeg opplevde i forhold til min egen situasjon. Ikke bare ble forholdet til andre personer berørt, det dreide seg i realiteten om et grunnleggende problem med å ta inn over seg det man så og sanset. Det var som å være til stede uten å være noe sted (Rossvær, 1998: 21).

Rossvær kaller denne opplevelsen for en følelse av *stedløshet*. Og det var disse ordene, trigget fram av Rossvær sin beskrivelse av å stige i land på Sørvær, et fiskevær i Finnmark, for å gjøre (kanskje sitt første?) feltarbeid, som beskrev akkurat den følelsen som stakk i meg i dét jeg skulle slutte meg til resten av gruppen ved «gaten». Denne stedløsheten jeg følte på, lå for meg i det å skulle søke et fellesskap og integrasjon hos en gruppe mennesker som jeg i utgangspunktet hadde kategorisert som «de andre» og som mitt «forskningsobjekt». Det lå et ubehag knyttet til dette – der jeg situerte meg selv i ytterkanten, men samtidig med faglige interesse for det som skulle skje. For å kunne få fruktbart og relevant materiale ut av denne turen, var jeg helt avhengig av at de aksepterte min tilstedeværelse og åpnet opp for at jeg kunne tre inn i deres fellesskap. Dette er en paradoksal situasjon: å situere seg selv utenfor, men samtidig være avhengig av å bli godtatt som innenfor på en og samme tid. For å bli godtatt som innenfor, tenker jeg, er det viktig å kunne være en god samtalepartner der en kan bidra med å utvikle

samtaler der begge parter blir beriket. Jeg var i utgangspunktet *ikke* en slik partner. Jeg hadde ingen samisk bedrift som jeg kunne referere tilbake til i de opplevelser vi møtte. Jeg kunne derfor ikke gå inn i samtaler på samme premisser som dem, og både var og opplevde meg selv på utsiden.

Turen og temaet var selvsagt designet ene og alene for deres målsetninger: Nemlig å utvikle sine bedrifter ved hjelp av inspirasjon fra likesinnede på New Zealand og i hverandre. For meg var målsetningen annerledes. Jeg skulle ikke møte likesinnede i den forstand, men forsøke å både være *i*, og lære noe *av* de opplevelsene vi skulle dele, i tillegg var dette et av mine forskningsobjekter; et valg jeg hadde tatt om at denne reisen ville komme til å utløse materiale jeg kunne komme til å trenge i mitt eget Ph.D.-arbeid. Jeg hadde også inngått en avtale med nettverksledelsen om at jeg skulle rapportere til prosjekteierne gjennom film og foto, til bruk i prosjektets formidlingsarbeid. Det var flertydige og sammensatte målsetninger, som på dette tidspunktet heller ikke var klart formulert og dermed fremstod som veldig abstrakt. «Å se på hvordan turisme blir løst i en urfolkskontekst», et slags helhetlig perspektiv, voldsomt og uoversiktlig.

Men samtidig var inngangen til problematikken konkret; konkret i betydning av at jeg var fullstendig prisgitt det å få innpass i den gruppen jeg reiste med. Jeg ville få innblikk i hvordan de opplevde det, siden mitt fokus til slutt var på samisk destinasjonsutvikling og ikke det maoriske. Ti dager var altfor liten tid til å skulle sette seg inn i en ny urfolkskontekst. Jeg ville se på hvordan urfolksturisme er løst i en maorisk kontekst, men for å tilslutt speile det tilbake til det samiske. Den maoriske konteksten var der for å få artikuleringer eksplisitte, som jeg savnet på feltarbeid på hjemmebane. Jeg så med andre ord på møtet med de maoriske fremstillinger i turismefeltet som en prisme jeg kunne bruke til å se hvordan den gruppen jeg reiste med artikulerte det samiske. Det vil si at jeg måtte investere og by på meg selv for også å bli kjent med dem jeg reiste sammen med. Så enkelt og vanskelig er det. Et feltarbeid blir aldri bedre enn de relasjonene det hviler på. I forhold til en opplevd abstrakt problemstilling og manglende forankring i konkrete menneskelige relasjoner var oppgaven som lå foran meg svimlende, og gav meg, i likhet med Rossvær, en følelse av å ikke høre hjemme noe sted.

4.2.2 På vei: Manikyr i Singapore

En 20 timer lang flytur er tilbakelagt. Det plaskregner i Singapore, slik det bare kan regne i land som har regntid. Vi står trygt inne i vestibylen på det flotte hotellet vi skal bo på for en natt. Nå har vi ett døgn i Singapore. Det er om å gjøre å bruke tiden godt. Vi skal være turister her for en ettermiddag, før vi skal videre til hovedmålet: New Zealand. Jeg har vært i Asia før, jeg har bodd i Taiwan i til sammen tre år, jeg har vært i Singapore, og jeg vet at regnet ikke stopper. Vi skal dele oss i grupper. Hvem vil på safari? Hvem vil inn til markedet? Hvem vil ta manikyr? Jeg har vært i Singapore, men aldri tatt manikyr. De som skal ta manikyr slipper å gå ut i regnet. Jeg blir med manikyrgruppen for jeg har hverken paraply eller regnklær. Hotellet er bare en forlengelse av et enormt kjøpesenter, og i dette senteret ligger en liten manikyrbutikk. Det viser seg at det tilfeldigvis er forskerne og ledelsen av gruppa som tar manikyr. Fra da av og *nesten* ut hele turen holdes avstanden ved like. Forskerne går for seg selv med sine perfekte lakkerte negler. «Jeg kommer ikke til å få snakket ordentlig med noen», tenker jeg.

Det var selvfølgelig brevet. Brevet som kom altfor sent og hvor jeg direkte inviterte meg selv med i gruppen med den største selvfølgelighet. «Mitt navn er Reni Wright og jeg skal være med på turen til New Zealand for å *samle inn data* til mitt doktorgradsprosjekt». «For å få et større globalt perspektiv på destinasjonsutvikling i regionen *har jeg valgt* å dra til New Zealand med dere», skrev jeg blant annet til dem. Jeg ser i ettertid at formuleringsmåten kan leses som en ovenfra og ned holdning, og en holdning til dem som «objekter» for forskning. At jeg videre i brevet skrev at jeg ville fokusere på urfolksturisme og hvordan den var løst på New Zealand, kunne ikke lappe over det overtrampet som allerede var gjort: «På denne turen vil jeg fokusere på hvordan urfolksturisme er løst på New Zealand. Hvilke debatter- og hvordan debatter rundt produkt- og profilutvikling skjer i denne urfolkskonteksten, og hva dette kan ha å si for kompetanseutvikling for samisk reiseliv lokalt». At en som kom utenfra en samiske kontekst skulle ha noe å si om kompetanseutvikling for samisk reiseliv lokalt ble antagelig ikke tatt seriøst. At jeg understreket at det var frivillig deltagelse og at informasjonen jeg fikk fra dem ville bli anonymisert, var antakelig heller ikke beroligende.

Ingen sa noen ting på reisen, men i etterkant av turen ble det gitt tilbakemeldinger om at noen hadde vært reservert i forhold til at en forsker var med på turen. Hvorfor var de ikke informert tidligere om at en forsker skulle være med, ble det spurt? Var det lagt opp slik med hensikt, nettopp for at ingen skulle kunne ha mulighet til å trekke seg? «Forskerens plass var svært uklar og ullen». «Det er uklart hvor og hvordan hennes data skal presenteres og hvem som skal eie dem». «Å være objekter for forskning er noe som bør klareres på forhånd». «Subjekt/objekt rollen var der mot min vilje», ble det uttrykt.

Likevel, som jeg har skissert opp i det foregående, så fungerte møtene med det maoriske på den måten at det skjedde noen omdefineringer av vår forståelse av hva som var vesentlig. Og ved gjennomgang av spørreundersøkelsen i etterkant av studieturen, som alle svarte på, så er tilbakemeldingene i all hovedsak positive. På en skala fra 1-6 så var 92,7 % fornøyd eller svært fornøyd med turen, totalt sett. De omdefineringene som fant sted er sterke erfaringer, som gjør at nesten alle vil fortelle hva de har fått ut av turen. Og på tilbakeveien sitter jeg og prater med dem én etter én, på flyplasser, i boarding, på flyet, hele den lange veien hjem: Auckland-Sydney-Singapore-Amsterdam-Oslo, i et døgn sitter jeg og noterer ned det som har skjedd, basert på deres fortellinger. Fortellinger om *et annet forhold til begrepet reiseliv*.

Det skjedde altså noen redefineringer og reorganiseringer, det Wiggo Rossvær (1998) kaller omslagserfaringer, av både min, men også noen av de andre jeg reiste sammen med sin forståelse av hva som var vesentlig. Maori-representantene presenterte et nytt perspektiv på livet og det hadde innvirkning på vårt eget tilbakeblikk på koloni-historien og oppmerksomheten rundt det som er vår virkelighetsoppfatning her og nå. Et slikt fokusskifte innebar blant annet en omvending fra skam til stolthet og fremtiden ble bekreftet i og med at man samlet seg for å legge fortiden bak seg (Rossvær, 1998). Reisen dreide seg med andre ord i dette tilfellet om en oppløsning av en velkjent virkelighet, en oppløsning som i mange tilfeller slo om i en ny oppmerksomhet som fungerte bekræftende (ibid.).

4.3 Møte med *Te Ao Maori*

Innledning

De ulike scener som maoriene satte opp og inviterte oss inn i, var tilsynelatende sterkt regisserte fortellinger, det var utvalgte maoriske kulturuttrykk, slik de ville presentere seg selv for sine gjester. Samtidig, etterhvert som jeg leste meg opp på litteratur om maoriske kulturuttrykk og turisme, skjønnte jeg at selv om uttrykkene var utvalgte, så var de ikke tilfeldige. Kulturuttrykkene vi ble invitert inn i var forankret i veletablerte, tydelig definerte relasjoner mellom «hosts and guests», anerkjent og praktisert i stor grad av alle maoristammer (C. Hall, Mitchell, & Keeland, 1993:317). Disse relasjonene ble i våre møter uttrykt gjennom begrepene *manatangi* (gjestfrihet), og *kaitiatangi* (vern), *mana tangata* (sosial status), *mana whenua* (eiendomsrett), *turangewae* (sense of place and identity) og gjensidighet. I følge den maoriske reiselivsforskeren Anna Thompson-Carr så tilhører disse begrepene et verdi- og kunnskapssystem som maorier refererer til som *kaupapa maori* eller «en maorisk måte å gjøre ting på», og stammer fra tiden før europeerne kom til New Zealand (A. T. Carr, 2013). Disse tydelig definerte vert-gjest relasjonene utgjorde et begrepsapparat som reiseliv ble praktisert gjennom, et begrepsapparat som poengterer en form for holisme gjennom at mennesket forstås som en del av landskapet, der kulturarv og fortiden, er en del av opplevelsen her og nå (C. Hall & McArthur, 1993; C. Hall, Mitchell, & Keeland, 1992).

I tillegg til denne spesifikke maoriske måten å forholde seg til verden på, *kaupapa maori*, så utfordret de maoriske representantene på New Zealand oss med spørsmål: «Hvem er dere?», spurte de. «Ja, hvem er deres leder?» «Hvordan lyder deres stemmer?» «Hvor langt er egentlig *dere* kommet på reisen?». Disse spørsmålene førte mange, om enn på ulikt vis, inn i refleksjoner og diskusjoner om egen praksis, og være i verden. Gjennom å invitere oss inn i *Te Ao Maori*, maori verdenen, gjennom sitt språk *Te Reo Maori* og sine *Tikanga Maori*, sine protokoller og sedvaner, gjennom å invitere oss inn i dette, så inviterte de til en annen måte å forholde seg til reiseliv på som avslørte at de opprinnelige kategoriene som dette reiselivet ble definert inn i var for trange. Møtet med maoriene fikk trange kategorier til å implodere. Ved å se møtet som et prisme der opprinnelige forståelsesmåter ble sett på fra et annet ståsted ble disse satt i perspektiv.

I det følgende skal jeg gå inn i *Te Ao Maori*, slik den ble presentert for oss.

4.3.1 Hvem er deres leder, og hvordan lyder deres stemmer?

Etter en natt på et hotell i Wellington, første dag i New Zealand, skal vi møtes i vestibylen på hotellet vi bor på. Der venter en Maoriguide. Han er plukket ut av NZMT (New Zealand Maori Tourism) og ønsker oss velkommen til New Zealand. Han skal følge oss gjennom hele uken vi skal være her. Han er stor og høy, elegant kledd i svart skjorte og slips med «See New Zealand through Maori eyes» skrevet i hvitt på ryggen.



Sami and Maori, two indigenous²⁰ cultures – Ancestors to Ancestors, Mana to Mana, Kanohi ki te Kanohi (face to face).... And when your time with us ends, you will see New Zealand through Māori eyes.

²⁰ Akademisk sett så har termen «indigenous people», som man på norsk generelt sett oversetter med urfolk, blitt problematisert innenfor enkelte forskningskontekster av flere antropologer, samtidig som at begrepet innenfor jus og statsvitenskap har vært sett som nødvendig for å sikre konstitusjonelle politiske endringer (se for eksempel Åhrén (2010). Kuper (2003:395) er en av kritikerne og indikerer, for eksempel, at termen representerer en essensialistisk og antropologisk foreldet og nostalgisk forestilling som baseres på en «falsk etnografisk visjon». Barnard (2006:2) fortsetter med å hevde at urfolk er rett og slett et nytt ord for «primitiv» og har sitt opphav fra

Etter denne lille introduksjonen tar han oss med fra hotellet til *Te Raukura Centre-Wharewaka*, et maori-kulturhus som inneholder både kafé, galleri, utstillingsrom og møtelokaler. Bygningen symboliserer, gjennom en moderne tolkning av tradisjonell design, en *waka* (kano). Bygget speiler seg i det blanke havet. Vi er på havnepromenaden i Wellington. Bygget, formet som en kano, er en hyllest til de reisende tradisjoner i stillehavsregionen, spesielt til etterkommere fra Taranaki *iwi*, som var den maoristammen som holdt til i Wellington-området, og hadde sin havneplass her. Guiden forteller at:

Within the *whare* (bygning), Rongo, the god of Peace, reigns. It is in this atmosphere, under a cloak of peace, that people interact with one another and with the spirits of their ancestors.

Det er her vi skal vi skal ha vårt første møte med ulike representanter fra New Zealand Maori Tourism (NZMT) og få et innblikk i hvordan urfolksturisme er løst i en maorisk kontekst.

Gående langs brygga forteller guiden oss om den seremonien vi kommer til å bli møtt med når vi nå skal inn i denne symbolske bygningen. Denne sermonien er en tradisjonell velkomstsermoni for besøkende til «the land of the local people». Det er *tangata whenua* (people of the land) som «freely enjoy the spiritual flow of the land». Alle andre er *manuhiti* (besøkende), “who derive their enjoyment at the consent of the *tangata whenua*”. Denne sermonien er veldig viktig for for oss, forklarer guiden vår. «Den bygger bro mellom oss og dere». Og til vår overraskelse må også vi innta bestemte roller i dette ritualet. Cirka hundre meter foran bygningen, *Te Wharewaka*, stopper han oss.

den tidligere Kalahari debatten og i den forbindelse søket etter de mest primitive, et kasus som er hentet fra 1900- og tidlig 2000-tallets antropologi. For kritikerne representerer urfolksbegrepet en vestlig, det vil si en eksternt formet og drevet konstruksjon, som bærer historisk betingete hierarkisk kulturelle konnotasjoner (Saarinen, 2013:221-222). Andre forskere, for eksempel Saugestad (2001:43) aksepterer det politisk ladede og det sosialt konstruerte begrepet, på linje med en begrunnelse om at: «Indeed, there are very few, if any concepts in social sciences that are not contested or politically used (Saarinen, 2013:222).

Maoriene vi møtte gjennom NZMT brukte begrepet om seg selv med stolthet, slik det kommer fram i denne velkomsthilsenen. Det ble aldri gitt uttrykk for at det lå noen form for tanker om at begrepet i seg selv inneholder en foreldet og nostalgisk forestilling, slik som enkelte akademikere (i dette tilfellet eksemplifisert gjennom Kuper 2003) peker på at det gjør. I denne forskningskonteksten finner jeg det ikke relevant å problematisere begrepet.

Vi står i en halvsirkel rundt ham mens han forklarer hva vi skal gjøre i dette velkomstrituale.

Han forteller at området foran *Te Wharewaka*, er en *Marae*. *Marae* blir tenkt som hjemplassen til *tangata whenua*, og er en møteplass som oftest befinner seg ved inngangen til en «whare runanga», et samlingshus. Denne plassen er et område med mye *Mana*, mye spirituell kraft, og er således hellig. *Maraen* er det stedet hvor maoriske tradisjoner får sitt ultimate uttrykk, forteller han. Derfor er det viktig at vi som europeiske gjester respekterer denne spesielle plassen. En europeer, eller en «Pakeha» kan bare gå inn i *Maraen* på tillatelse fra de Eldre. En spesiell sermoni som kalles *te wero* skal finne sted. «Lederen av gruppen deres kommer til å bli ropt fram og må gjøre noen spesielle ting for å vise at dere kommer i fred», sier han. Ellers blir det krig. Guiden vår mener kanskje ikke krig bokstavelig talt, men han mener alvor. Kvinner skal gå bak, tett samlet, i et rolig, respektfullt tempo.

«Så hvem er deres leder?», spør guiden oss der vi står i en halvsirkel rundt ham, et stykke fra *Te Wharewaka*. Det blir lett forvirring i gruppen. «Hvordan lyder deres stemmer?» «Dere må da vel ha en sang? Ideen med en sang er at alle «join in and become one voice!», alle samles og blir til en stemme, som representerer utad, forklarer han. Vi har ingen felles joik og ingen vil egentlig påta seg ansvaret med å være leder. Ulike joikealternativ blir foreslått. De blir møtt med himling med øyne av andre i gruppen. Uenigheter. «Hvorfor er det alltid joikene fra Kauto som blir trukket fram», mumler noen. «Det må vel finnes noen joiker som alle kan føle seg hjemme i?» Vi samler oss tilslutt om en joik stort sett alle kan ta del i: «Sámiid Eadnan». Så var det lederen da. Uløst problem. Tilslutt blir den eldste mannen i gruppen utpekt som leder, av reiseleder. Vi er egentlig ikke klar til å møte maoriene samlet som gruppe, konstituert som en delegasjon som representerer det samiske folket, og ikke bare enkeltstående reiselivsbedrifter. Men nå kan vi ikke gjøre annet enn å late som om vi kan omfavne et større fellesskap. De krever det av sine gjester. Vi blir tilslutt klar. Vi står cirka hundre meter foran huset vi skal inn i, om vi klarer oss gjennom ritualet.

En mann fra *Maraen* plasserer en utfordring på bakken. Vi som kommer som besøkende venter i bakgrunnen mens vi sender vår leder fram for å vise at vi kommer i fred. Så, når

de ser at vi kommer med fredlige intensjoner, synger kvinnene fra Maraen oss velkommen inn (*te karanga*):

Come forward, visitors from afar, welcome, welcome!" *Haere mai, Haere mai*. Bring with you the spirits of your dead, so they may be greeted, so they may be mourned. Ascend onto our Marae, ascend the sacred Marae of our people. Welcome, Welcome. *Haere mai, Haere mai*.

Vi gjør ingen feiltrinn, vi kommer i fred. I det vi kommer til døråpningen, på vei inn i forsamlingshuset, så står de maoriske turismerepresentantene på rad og rekke og skal hilse hver og en personlig. Vi hilser på deres måte. Det er igjen en tradisjonell velkomstpraksis, som kalles *powhiri* og som består av en *hong*i (*sharing of ones breath*). *Hongi* utføres ved at vi presser nese og forpanne forsiktig mot hverandre. *Powhiri* symboliserer overvinnelsen av avstanden mellom oss som ulike grupper. Vi tar hverandre i hendene, håndhilser og sier «Kia ora» som blant annet betyr «måtte du få god helse». De maoriske representantene er faste i håndtrykkene, og vi blir også fastere og fastere i håndtrykket for hver og en vi hilser på.

Når vi kommer inn i forsamlingshuset blir det holdt taler. De snakker først på maorisk og så på engelsk. Etter talene følger *waiata*, sanger av kvinnene. Så blir det etterspurt av oss. Kan lederen reise seg og si noen ord på vegne av deres *iwi* (stamme)? Og har dere en sang å komme med? Ingen er særlig fornøyd med valget av Sámiid Eadnan. Og det reflekteres i kraften av utførelsen. Den blir ikke særlig god. I forhold til de maoriske stemmene så drukner vi litt.

Men, dette velkomstritualet satte spor. Fastheten i håndtrykkene som de krevde tilbake kan leses som et symbol på at de samiske reiselivsentrepreneurne måtte bli mer tydelig i sin uttrykksmåte. Maorienenes utfordring ovenfor den samiske delegasjonen om å samle seg til en stemme inspirerte til både refleksjon rundt hva vi/de som fellesskap var, hvilke distinksjoner som var i spill og hvilke reaksjoner de stilte krav til. Det førte til at de måtte ta inn over seg maorienenes forankring og stolthet, og møte dette.

4.3.2 “Where are you on your travel?”

“Where are you on your travel?” spurte guiden vår. Det var et av de første spørsmål han stilte, og kanskje det viktigste. Et spørsmål som satte ting i bevegelse. Han spurte fra sitt ståsted som representant for sin urfolksgruppe, og henvendte seg til de samiske reiselivsoperatørene som et søster-folk. Implisitt i spørsmålet lå en undring om fortid, nåtid og framtid: «Hvordan har historien satt sine spor hos dere?» «Hvor har dere vært?» «Hvor langt er dere kommet?» «Hvor skal dere?» Han så oss som sitt søsterfolk med mange likhetstrekk i historien, en tilsvarende koloni-historie, om enn helt på den andre siden av jordkloden. Og han var interessert, fordi han antok at han kunne relatere seg personlig til det han ville få som svar på spørsmålet «Hvor langt er dere kommet på reisen»?

4.3.3 Maorienes reise

Guiden forteller om sin reise. Både om personlige opplevelser, sin oppvekst, og om maorienes plass i det politiske systemet på New Zealand, deres rolle i turistindustrien og deres historie som folk.

Selv, så refererer maorier til seg selv som *tangata whenua* eller ‘the people of the land’ forteller guiden. Maorier er offisielt anerkjent som “the indigenous people of New Zealand” (Graham, 1998). De er av polynesisk opphav og mange identifiserer seg selv som individer gjennom *iwi* (stammetilknytning) (O'Regan, 1990; Orbell & Moon, 1996).

Den 6. februar 1840, ble «the treaty of Waitangi», Waitangi traktaten signert. Traktaten var et grunnlovsdokument og en avtale mellom maoriene og «the british crown» som sikret britene rett til å bosette seg på New Zealand. I avtalen godtok maoriene engelsk suverenitet, men samtidig sikret og beskyttet maoriene sine tradisjonelle rettigheter over blant annet land og fiskeområder, og de ble garantert samme rettigheter og privilegier som britene skulle få. Men det gikk ikke helt slik. På tross av avtalen mistet maoriene

rettigheter, og mange, både individer og *iwi* (stammer) mistet sine landområder (Sinclair, 1992; Richard Walker, 1992). Dette skjedde på midten- til slutten av det nittende århundre. «The treaty has been at the centre for Maori grievances for the past 150 years, as since its signing maori have lost sovereignty and power” (C. Hall et al., 1993:317). Dette er vår bakgrunn, sier han, guiden vår. Han kan relatere seg til både internering, tap av landområder og tap av språk.

Revitalisering og dagens situasjon

I følge Anna Thompson-Carr (2007) er konsekvensene i dag, som følge av denne kolonihistorien, at majoriteten av New Zealandere med maorisk opphav bor utenfor deres tradisjonelle *rohe* (deres stammeområder). Men, likevel så har mange med maorisk avstamning opprettholdt sterke bånd til deres forfedres land gjennom involvering i *marae* baserte aktiviteter hvor de kan få kunnskap om legender og fortellinger fra og om deres hjemland. Gjenbesøk til disse områdene for tradisjonelle formål som sanking av mat og ressurser eller begivenheter på maraen, som tangi (begravelsesritualer), er også vanlig (Sinclair, 1992; Richard Walker, 1992, 1996).

I likhet med den samiske historien gikk det en revitaliseringsbølge av stolthet gjennom maorikulturen fra midten av 1970-tallet, noe som resulterte i et økt press på regjeringen for å anerkjenne retten maorier hevdet å ha til å få utøve visse tradisjonelle aktiviteter. Og i de to til tre siste tiårene har det blitt utvist en økende bevissthet rundt betingelsene knyttet til Waitangi-traktaten fra den new zealandske regjering, med konsekvent lovgivning som reflekterer traktatens ånd. Dette har resultert i finansiell kompensasjon, og returnering av tradisjonelt eid land og ressurser til *iwi*-eierforhold, for blant annet å kunne utvikle finansiell uavhengighet gjennom økonomiske foretak som reiseliv.

Maorienes involvering i reiselivet har vært sett på som et middel til å kunne utvikle næring av kultur-uttrykk, såfremt det blir gjort på en kulturell formålstjenlig måte (A. T. Carr, 2013). De er blant annet som resultat av dette godt representert og organisert på alle nivå i forvaltningen. Hver region er i følge Carr (ibid.) ledet av representanter for *hapuene* (sub-tribe) gjennom en *runanga* (forvaltningskomité). Disse representantene gir tilbakemeldinger til eller kommenterer den kulturelle egnetheten av ulike turist- og/eller kulturforetak. De fleste kultur- og naturarvledere på New Zealand blir opplært i tema som gjelder kulturelle eierforhold, eller problemstillinger anngående autentisitet. Dette foregår gjennom konsultasjonsprosesser og kommunikasjon med de lokale forvaltningskomiteene. Så til forskjell fra mange andre «indigenous» eller «First Nation People», så er maoriene en del av hele det New Zealandske samfunnet gjennom å aktivt være involvert i institusjoner som helse, utdanning, politikk og business (ibid.:228).

Guiden vår forteller om dette: «The policy they pass now go hand in hand with maori values», sier han. Skjorten hans med «See New Zealand through Maori eyes» skrevet i hvitt på ryggen reflekterer også et samarbeid. Et samarbeid om å fronte maoriske verdier gjennom nasjonal reiselivsatsning. Dette reflekteres i de strategiske målene til Tourism New Zealand (TNZ). Allerede i den treårige strategiplanen fra 2003 til 2006 ble nasjonale strategimål formulert til å skulle «naturally express (...) the values of New Zealand's Maori cultural identity» (A. T. Carr, 2007:116). For å sikre at maoriske verdier har en plass i de nasjonale strategiplanene, er maorirepresentanter invitert inn i en rekke statlige organisasjoner's øverste ledelse for å kunne komme med strategiske innspill i politikk- (policy)- og produktutvikling, markedsføring, utdanning og opplæring (ibid.:116). Dette for å både sikre og å fremme maoriske interesser i reiselivutviklingen. Dette arbeidet har vært pågående siden 2003 – og en effekt av dette arbeidet er en stadig bedre utbygd og tydeligere artikulering av hva dette faktisk innebærer i konkrete turistprodukter, attraksjoner og strategisk organisering av reiseliv på New Zealand.

I tillegg til at maoriene er invitert inn på de høyere nasjonale nivå så har Te Puni Kokiri (TPK), the Ministry of Maori Development, i følge Carr (ibid.:116), utviklet et nettverk av mentorordninger hvor bedrifter kan få veiledning og støtte i sine reiselivforetak. NZMTC, er et resultat av hardt arbeid fra en rekke maoriske reiselivsoperatører. Organisasjonen arbeider tett sammen med TPK (the Ministry of Maori Development) for å utvikle markedsinitiativ innenfor Maori reiseliv, og å skaffe nettverksmuligheter for operatører samtidig som at fokus hele tiden ligger på kvalitetsstandarder og autentisitet. NTMZC sitt nettverk er stort i følge Carr (ibid.):

The NTMZC has established formal relationships, including advisory roles, with nine national bodies relevant to the tourism industry, including the Ministry of Tourism, TNZ (Tourism New Zealand), TPK (the Ministry of Maori Development), Tourism Industry Association of New Zealand (TIANZ), Inbound Tour Operators' Council (ITOC), Aviation Travel and Tourism Training Organization (ATTTO), Qualmark and the New Zealand Qualifications Authority (NZQA), the latter being concerned with training and standards within the industry (ibid.:116).

Også regionale turistorganisasjoner har vokst i antall de siste årene. Og NZMTC arbeider tett med disse for å sikre at:

(...) nature tourism operators and others involved in related sectors, such as hospitality, have access to information on the development, management and marketing of Maori tourism products that reflect the objectives of the national organizations, reducing any sense of isolation (...). The existence of such local, regional and national level organizations ensure Maori have an active role in the formation of government policy and other aspects of tourism management at a national macro-scale (ibid.:116-117).

Dette bildet av maorisk reiseliv løst i en New Zealandsk kontekst gav deltagerne tanker om det samiske reiselivets vilkår i Nord-Norge. En av deltagerne sa:

Nå vet jo for eksempel New Zealandske turoperatører at skal det gå bra med businessen, skal de ha gode relasjoner til folk og til landskapet, og kanskje til turistene. Så vet de at å knytte det maoriske opp til det er rett og slett noe lurt. Jeg vet ikke hvor lurt nord-norske turoperatører tror det samiske er (...). Rett og slett. Jeg kan ikke

forestille meg at de skal bake inn noen samiske elementer sånn uten videre. Dem gjør det jo i Finland, men det er jo fullstendig å trampe på folk.

Også maoriens evne til å tenke langsiktig ble kommentert og satt opp som en kontrast til det norske «prosjekthelvetet». Etter foredrag fra representanter fra NZMT kommenterte en av deltakerne viktigheten av å se på rammebetingelsene for Samisk reiseliv:

Maoriene er representert i regjeringen. De er utpekt fra høyeste hold. (...). De bidrar til BNP. Altså det er beregnet ut hvor mye....., det er så klart, så sammenspikret. Maoriene har laget målsetninger mot 2040. 2040?! Vi klare knapt å telle så langt i Norge, altså her har de målsetninger, en handlingsplan som vare til 2040. Vi har ikke den tidshorizonten. Det er noe med den forankringa de har både i tid og i politikk og forvaltning som vi har noe å lære av. Ellers så havner vi..... Det er det som er problemet at vi blir bare et prosjekt. Det er dette «prosjekthelvetet» som vi ris av i den samiske verden, og nå kjenner jeg at det er nesten som at jeg blir irritert for at vi mangler strukurer, klare avtaler, klare målsetninger om det nå er med regjeringa eller stortinget eller....kosn nivå det måtte være, men det er hele tiden det her prosjektmidlertidigheten over det hele. Det er som å dra til Kautokeino i påsken, du finner ørtåfjørti pappskilt. Koffer fanden har de ikke hengt opp skilt som kan henge der året rundt? Nei, for at man driver ikke året rundt det er nå en grunn, men det er sånn midlertidighet, det er så ah.....ja....det virker som det blir så kortsiktig det vi holder på med. Så jeg tror at også der har vi nokka å lære, tenke langsiktig.

*

Etter at guiden har fortalt sin historie, og de maoriske representantene fra NTMZ har fortalt hvordan de som representanter for maoriske turistentreprenører samarbeider med New Zealands nasjonale reiselivsorganisasjoner, så legger guiden vår til at det ikke går helt på skinner for alle maorier:

Jeg har på meg skjorte og slips fordi jeg hele tiden bekjemper stereotypier. Jeg har aldri på meg solbriller eller... fordi da ser jeg plutselig ut som en kriminell, som er en annen maori stereotypi. Jeg forsøker også å ikke drikke så mye alkohol, for det gir meg en stor mage. Så dere forresten den super-size butikken vi kjørte forbi igår? Det var en klesbutikk for ekstremt store størrelser, for folk med størrelse XXXXXXXXX-Large. Dette er for de maoriene som elsker å spise fet mat, de som elsker coca-cola og følgelig belaster helse-systemet de neste 30 år, helt til de dør. Gjennomsnittsalderen for en maori er femtifem år.

These are the things happening to us.

Situasjonen som guiden beskriver reflekteres også i akademiske tekster om maorier: Fattigdom, kriminalitet, fengsling, dårlig helse og lav utdanning kjennetegner mange medlemmer av maori samfunnet, i følge Anna Thompson-Carr (2013). Også avisene tar opp denne problematikken. En av deltakerne har lest dagens avis mens vi er der: «Maoriene utgjør femten prosent av befolkningen, mens de utgjør femti prosent av de innsatte i New Zealands fengsler. De dør gjennomsnittlig i en alder av 55. De topper alle de dårlige statistikkene, forteller hun meg. «Så de har gud bedre meg nok å fortelle om på den negative sida», fortsetter hun. «Men de gjør ikke det. De viser fram stoltheta».

Stoltheten som deltageren viste til, kom fram gjennom det begrepsapparatet som guiden refererte til seg selv og sine gjennom. *Tangata Whenua* var et av disse grunnleggende begrepene.

4.3.4 Tangata whenua (The people of the land)

Guiden vår relaterer seg hele tiden, i tanke og tale, til sin og sitt stolte folks forankring i sitt «land». Han forteller at maori betyr menneske. Maorier refererer til seg selv som *tangata whenua*, the people of the land. Se også (A. T. Carr, 2007). Maorier har en sterk spirituell tilknytning til landet eller jorden. Mange maorier “consider the land, water, landscape features and various natural resources as living things that possess mauri (livsenergi) and consequently might be tapu (hellig) (A. T. Carr, 2007). Se også (Matunga, 1995; Williams, 1997). Alle ting har således en sjel, en *wairua*. Stedsnavn,

historie og mytologi eller legender knytter mening til landskapsformer og maoriernes relasjon med landet har en verdi kjent som *turangawaewae* (følelse av sted og identitet) som hentyder til at en person har rett til å anse seg som medlem av en stamme, noe som etablerer en tilhørighet til det landet denne stammen innehar (Hakopa, 1998 i Carr 2007).

En måte å illustrere denne sterke tilknytningen mellom en selv, som menneske på jorden - og selve jorden/landet er gjennom *whakapapa*²¹, det vil si å demonstrere sitt kjennskap til sitt familietre og sin tilknytning til sine forfedres område. Guiden vår resiterer sin *whakapapa*:

Ko Maungatapu Te Maunga	The sacred mountain is my mountain
Ko Maitahi Te Awa	The Maitahi is my River
Ko Te Aorere Te Moana	The Nelson Haven is my Sea
Ko Tainui Te Waka	The Tainui is my Canoe
Ko Ngati Koata Te Iwi	The Ngati Koata People are my People (tribe)
Ko xxx Te Ingoa Whanau	The xxx is my family's name
Ko xxx ahau	I am xxx

Når han introduserer seg selv plasserer han seg først i den store sammenhengen, han relaterer seg til sin stammes hellige fjell (*maunga*), til elven (*awa*) og sjøområdet han kommer fra. Så relaterer han seg til hvilken kano hans forfedre kom med (*iwi*). Om maorier sies det at de kom til New Zealand fra Polynesia i syv kanoer, som de referer til

²¹ *Whakapapa* (noun) genealogy, genealogical table, lineage, descent - reciting *whakapapa* was, and is, an important skill and reflected the importance of genealogies in Maori society in terms of leadership, land and fishing rights, kinship and status. It is central to all Maori institutions (Māoridictionary.co.nz).

Papa is anything broad, flat and hard such as a flat rock, a slab or a board. "Whakapapa" is to place in layers, lay one upon another. Hence the term Whakapapa is used to describe both the recitation in proper order of genealogies, and also to name the genealogies. The visualisation is of building layer by layer upon the past towards the present, and on into the future (<http://maaori.com/whakapapa/whakpap2.htm>).

som sin *iwi*, sin stammetilhørighet (Carr, 2013). Først etter at kano og stamme er nevnt kommer hans familienavn (*whanau*²²) og tilslutt fornavn.

«Et slikt verdensbilde gjør at vi kan ta personlig ansvar for miljøet», forklarer han videre. Hvis man ser seg selv som en del av naturen, slik maorier gjør, ja, «hvis man er direkte i slekt med den planten eller det dyret, da er det en tendens til å ville ta litt mer vare på det», forteller han. «Og vi ser oss selv som en del av livssyklusen, vi regjerer ikke over den». Og så gir han oss skapelsesfortellingen til å tenke med, for å billedliggjøre hvordan mennesker og natur henger sammen:

«En gang var himmel-far og moder jord tett omslynget, så tett at det ikke kom noe lys til mellom dem»...

...The air was stalled, the water was stripped and only stringing vines grew. Their children, the god of the forest, the lord of the seas, the wind and storms, head of war, the volcanoes, earthquakes and the unborn child, they all got together and said: Brothers and sister, this is not a nice place to live, we need to do something about this. They convinced the oldest brother, the god of the forest, to lie down on the ground and put his back against his mother and brace his feet against the father and push, so that sky father trying to hold on to his love, the mother trying to hold on to her husband until the force was so strong that he was thrown away till the heavens, and so he can look down on her and see her every day, but never hold her again.

Guiden fortsetter: Hva tror dere så at regnet betyr for en maori?

Tårer. Regn representerer tårer. Det er en kjærlighetshistorie. “To look down on the one he loves but never being able to hold her, he cries”. Så en gang i blant, når det regner, så løfter en maori ansiktet mot regnet og blir vasket av sin fars tårer. «Jeg ser at *Pākehā*²³-folk synes dette er merkelig. Men det er slik vi erkjenner at vi er en del av en større livssyklus», forteller guiden vår.

Slik er vi forankret i naturen. Slik er vi knyttet til våre marker. Alle ting har en sjel. Denne virkelighetsforståelsen reflekteres også i språket: «Hvordan vi snakker om

²² *Whanau* blir ofte oversatt med familie, men betydningen er mer kompleks, det inkluderer fysiske, emosjonelle, og spirituelle dimensjoner, og er basert på *whakapapa* (teara.govt.nz).

²³ *Pākehā*: En maorisk språklig term for folk som er av europeisk avstamning (Māoridictionary.co.nz).

naturen sier mye om hvordan vi er sammenbundet med den», forteller guiden vår og gir et eksempel fra dagens naturvernsaker på New Zealand:

One of the big sayings here at the moment is the forestry. The way they are chopping down all the trees, (...) and every time a forest organization strip the forest down *they leave the earth mother naked or bare*, (...). You should replant. So that is how we talk about erosion, *it is about the great mother been stripped naked*. Don't do that.

Språket reflekterer altså forankringen i naturen, men også gjennom praksis reflekteres dette. Ved å løfte ansiktet, og la seg vaske av sin fars tårer, er skapelsesfortellingen og, gjennom den, forankringen i naturen, kroppsliggjort.

Relasjonen mellom maoriene, menneskene, og moder jord og forankringen som følger med det, det vil si forankringen til regnet, skogen, elvene og fjellene er artikulert gjennom blant annet denne skapelsesfortellingen. Fortellingen viser hvordan maoriene bærer i seg fortidens mytiske fortellinger i nåtidens praksis. Noe som de kan dra nytte av i presentasjoner for andre, i blant annet reiselivssammenhenger.

«Det virker som om de har blitt enige om en del fortellinger», var det en av deltagerne som uttrykte. Hun var imponert over helheten i budskapet maoriene formidlet. Forskeren Anna Thompson- Carr kommenterer eksplisitt at det finnes en slags samlende fortelling maoriene forholder seg til. Det finnes spesifikke regionale distinksjoner mellom de forskjellige familiene (whanau) og stammene (iwi) med henblikk på hvilke myter, legender og fortellinger om forfedre som artikuleres, men likevel har de også en felles «nationwide, sharing of traditional values for landscape common to all Maori» (A. T. Carr, 2007:115). Se også (Roberts, Norman, Minhinnick, Wihongi, & Kirkwood, 1995; Richard Walker, 1990). I reiselivsindustrien blir disse felles verdiene, denne måten å forholde seg til verden på, videreført blant annet gjennom begrepene *manakitanga* og *kaitiakitanga*.

4.3.5 Manakitanga & Kaitiakitanga / gjestfrihet og beskyttelse

Guiden forteller: Det er to prinsipper som er førende for den maoriske turistindustrien. Det er *Manakitanga*, som betyr gjestfrihet og *Kaitiakitanga* som er prinsippet om formynderskap, det vil si, beskyttelse, vern og revitalisering av alt som er dyrebart.

I følge A. T. Carr (2013) skal disse kulturelle verdiene, *manakitanga* og *kaitiakitanga* integreres i reiselivssatsningen på New Zealand, i tett samarbeid med *tangata whenua* for å sikre en produktutvikling som muliggjør beskyttelse av integriteten og autentisiteten av kultur og miljø. Disse retningslinjene er blant annet artikulert i *The New Zealand Tourism Strategi 2015*, av og med respekt for prinsippene som ble lagt til grunn i Waitangi traktaten (ibid.).

Manakitanga

Manakitanga handler om hvordan vi gir *mana*, forteller guiden vår. I dette ligger det en regel om gjestfrihet. *Mana* var ikke et lett begrep å forstå. Begrepet har forskjellige betydninger, som i tillegg bygger på en annen virkelighetsforståelse enn vestlig subjekt-objekt-dualistisk tankegang. Guiden forsøkte å antyde hva dette begrepet innebar ved å forklare at: «Du kan ikke ta *mana*, det kan bare gis til deg». Det han refererte til blir beskrevet som *mana huanga*:

Authority derived from having a wealth of resources to give to others to bring them into reciprocal obligations. Gift to others to bind them into reciprocal obligations. (Māoridictionary.co.nz).

Det handler om å skape relasjoner. Det handler om å gi *mana* for å kunne få noe tilbake. Egoisme fører til at *mana* blir redusert. Gir du ikke noe, får du heller ikke noe tilbake. Dette var det en av deltagerne som reflekterte over: «Det kom jo frem her at hvis ikke vi kan skape relasjoner så er de ikke interessert å handle med oss, rett og slett».

Det ligger også *mana* i whakapapa-forbindelsene dine, noe som blir beskrevet som *mana tangata*, noe som kan oversettes med autoritet, kontroll og makt. Hakopa (1998)

oversetter begrepet med spirituell velvære som blir manifestert gjennom den enkeltes tilknytning til tradisjonelle landområder og ressurser (Carr, 2007). Guiden vår sier:

Your mana comes from knowing who you are, where you come from, and your connection to your land. Mana grounds you, mana makes you solid, mana bridges you to your past, present and future.

Så både det å “gi” og det å stå støtt i din kulturarv er med på å forankre og gi deg autoritet. Noe som sikrer et velvære som ikke er mindre viktig enn økonomisk velvære. Denne verdensanskuelsen legger også noen føringer på hvordan en opptrer ovenfor hverandre, i reiselivet, men også i selve livet, og der grensene mellom disse forståelsene er mer utydelige enn det de kanskje er i samiske kommersielle sammenhenger.

Kaitiakitanga

Kaitiakitanga er prinsippet om formynderskap, det vil si: Beskyttelse, vern og revitalisering av alt som er dyrebart. Både natur og mennesker er dyrebare. Når det gjelder relasjonene mennesker i mellom, så har de eldre en spesiell funksjon. Besteforeldre, og før dem, forfedre, er familiens *kaitiaki*, voktere. Guiden forteller:

They have the old tellings, they have all the knowledge, all the things to teach, to help move your family into the future, and so, in Maori culture, the grandparents are the kaitiaki, they are the ones who guard us.

De eldre vokter familiens verdier. De har ansvar for å passe på at visdommen fra tidligere tider blir videreført. De vokter historiene og videreformidler dem til kommende generasjoner slik at de unge skal kunne ha en plattform å stå på. Ordet familie, har en mer kompleks betydning enn vår egen vanlige tanke om antall familiemedlemmer. I denne konteksten inkluderer «familie» både fysiske, emosjonelle og spirituelle dimensjoner og er basert på whakapapa (teara.govt.nz). Dette innebærer at vernet omkring det som er dyrebart i familien også inbefatter naturen. Guiden forklarer:

For vi tenker at vi har en direkte relasjon til moder jord og vår himmelfar. Selv om moder jord tar vare på oss, så må også vi ta vare på moder jord. Besteforeldre er familiens voktere, men som maorier er vi voktere av landet vårt. “We are the *kaitiaki* of the land. We look after the land”.

Our principle is always, first the health and well-being of our land above profit. Anybody who jeopardizes your land, for the sake of profit, again they are not your friend. The *kaitiakitanga* is the principle set that will allow us to move into the future.

If you compromise those standards, then will your children have a place to stand? That is obviously what it is about. There must be a place for your children and the children to come, to stand up on their own land to breathe the air on their land and to be a part of that place. These are common thoughts.

Slik blir både forfedre og de kommende generasjoner inkludert i hva som skal vernes. Fortid, nåtid og fremtid er alle dimensjoner i prinsippet om *kaitiakitanga*, og som viser hvordan kulturarv og fortiden er en del av nåtiden, som de bærer med seg. Dette har som nevnt tidligere forskere pekt på. Se for eksempel (C. Hall & McArthur, 1993; C. Hall et al., 1992).

De New Zealandske styresmaktene tar konseptene *manakitanga* og *kaitiakitanga* på alvor. Så vi er heldige, sier han, guiden vår. Regjeringen vår forstår hvordan vi føler det og de respekterer...

...the way we feel by allowing us to have input on any policy that is to be made. It passes through us first. And if we don't like it, then.....

So the policy they pass now goes hand in hand *with* the Maori as we move into the future. And so, the latest tourism New Zealand strategic plan is based on *manakitanga* and *kaitiakitanga*. That is how serious these people take our beliefs now.

Disse prinsippene, *manakitanga* og *kaitiakitanga*, har ikke alltid vært førende for turismeindustrien. Maori reiseliv har gjennomgått en utvikling. Guiden vår forteller hvordan det engang var:

All the maoris would line up in their grass skirt and sing and dance and poke their tongues out, and then they (the tourists) would go and have a meal, and that was ok back in the 1960's, back in the 1970's.

Men det vi oppdaget ved å profilere oss på denne måten, fortsetter han, det var at turistene kom til våre landsbyer og visste ikke hvordan de skulle oppføre seg. De oppførte seg upassende. De kom til våre landsbyer og de hadde ingen anelse om hvem vi maorier egentlig var. Og det såret oss. Så derfor har vi utviklet oss til at nå, når de kommer til landsbyene våre, så må de lære seg å hilse slik vi gjør det. I tillegg, forteller han, så vil vi gjerne lære litt om våre gjester:

We would like to hear them sing a song. So please do not sing a Maori song if you don't know how to sing Maori words, that makes the old people really sad. What makes them really happy is if you can sing a song from your culture. They want to hear your songs and your culture. They want to know how you behave at your place.

So those are the things we want to learn from our visitors.

For some of our members that have a criminal past, they cannot leave the country. They will not get to meet Sámi people in their own lands; they will not get to meet Australians in their own lands, etc. The only way we will meet is when they come to visit us. So when they come *we want them to honor and live their own culture.*

If you will stand up and be proud of who you are, isn't that the way we also can give it a sense? And if this is about something, it is how we share as people between each other. So we are also traders in this respect.

Her er vi på vår reise, fortsetter guiden. Fortiden har vi lagt bak oss. Vi dveler ikke ved fortiden. Tenk, min far ble slått for å være maori, mens han sønn står her i dag og blir betalt for å være en. Kan jeg få høre en *kia ora*? Vi stemmer i en *kia ora*. På denne bussturen, på vei fra et sted til et annet, stemmer vi i en *kia ora*, et slags *hurra* og *gudskjelov* og *takk*. Vi bekrefter høylydt at vi, sammen med maoriene, har lagt fortiden bak oss og ser i dette øyeblikket samlet inn i framtiden. «Høyere!», roper guiden vår. Vi svarer, enda høyere: KIA ORA!

*

Slik ble reiselivet sett fra et maorisk perspektiv presentert for oss. Vi fikk sett New Zealand gjennom maoriske øyne, gjennom å få innblikk i hvordan reiseliv ble tenkt og gjort fra maoriske perspektiver, gjennom deres lokale kategorier og fortellinger. *Hva* Maorisk reiseliv er og *hvordan* det er løst var blitt presentert for oss. Men vi stod igjen med et stort spørsmål. Hvem kan på vegne av et større kulturellt fellesskap «selge» maoriverdier? Hvem kan formidle forankringen som *tangata whenua*? Hvem kan formidle skapelsesfortellingen, løfte ansiktet opp mot himmelen og la seg vaske av sin fars tårer? Dette var særlig relevant for de samiske turistentreprenørene på bakgrunn av den kompleksiteten som jeg skisserte opp i begynnelsen av dette kapittelet, kompleksiteten som ligger i det at kulturuttrykk som representerer et fellesskap, blir flyttet fra en hverdagskontekst over i en markedskontekst av enkeltaktører. Disse enkeltaktørene skal da kunne stå for dette fellesskapets verdier. Hvem som er «samiske nok» til å kunne representere dette fellesskapet var et spørsmål som stadig stod åpent, og lå under og trykket. Og derfor ble dette naturlig nok noe som det ble stilt spørsmålstegn ved på New Zealand. Hvem kan formidle maoriske verdier?

4.3.6 Tanker om eierskap

Hvem kan så formidle Maoriske verdier? Hvem som har legitimitet til å kunne kommersialisere kulturelle uttrykk er del av en internasjonal urfolksdiskurs (Comaroff & Comaroff, 2009). Den samme debatten har vært pågående på New Zealand. Hvem er maori nok til å bli regnet som kulturbærer og kulturformidler? Maoriene har ikke levd adskilt fra den europeiske befolkning, gjennom inngifte er de en sammensatt gruppe og selv guiden vår, som lot seg vaske av sin fars tårer, fortalte at han «bestod» mest av engelsk blod.

En hendelse som særlig fikk i gang diskusjoner om eierskap var en rafting-tur som jeg selv var med på. Selvvalgte aktiviteter stod på programmet en av dagene, og jeg var en av flere som prøvde elverafting med Kaitiaki rafting og sledging. I Auteorua kunne vi velge fra tilbud som var i nærområdet. Et nærområde bestående av skog, elver og hav, gav naturbaserte aktiviteter som rafting, skogsturer, vannskuter etc. Kaitiaki rafting og sledging var et 100% kiwidrevet selskap, det vil si at det var drevet av ikke-maorier.

Elven vi skulle raften hadde den høyeste fossen det kommersielt er mulig å raften i verden, promoterte de seg selv med. Sju meter høy, rett ned. I bussen fortalte instruktøren at på de to turene de hadde hatt i dag så var det en båt som hadde kantret på vei utfor fossen, og en som hadde klart seg. «Så det er med andre ord femti prosent sjans for å «overleve»». Han smilte når han sa det. «Vi skal gå nøye gjennom hva dere skal gjøre hvis vi kantrer». Mens vi kjørte i bussen fra hotellet til elven fikk vi instruksjoner om hva vi skulle gjøre om noe skulle gå galt.

Hvis dere faller i elven så må dere huske å folde kroppen til en ball. Hvis båten kantrer og dere ender under båten så må dere for Guds skyld rette kroppen ut, legge armene i kryss på overkroppen, og la dere fare med strømmen slik at dere kommer bort fra båten og inn til elvebredden. Dere må sikre at hodet ikke farer først, men snu dere slik at beina kan ta av for møtende steiner. Er det klart? Vi hadde som sagt en båt som klarte det, og en som gikk rundt tidligere i dag.

Det ble stille i bussen. Hvis vi lander under båten, hvordan skulle vi gjøre det da? Han snakket fort og med en engelsk aksent jeg ikke var helt fortrolig med. Hadde jeg skjont hva han sa? Hvordan skulle jeg klare å huske på de forskjellige måtene å forholde meg til vannet på? Det er ingen som sier noe i bussen. «Dere ser helt skrekkslagne ut». Han hermet etter ansiktene han så. Store apatiske øyne og åpen munn. «Bare slapp av», fortsatte han. «Men, det er viktig at dere husker dette».

Jeg husker det som en stille tur. Noen angret. Jeg prøvde å huske hva som var blitt sagt: Under båten som en ball, utenfor båten; strak ut, eller var det omvendt? Hva skjer om man bytter om? Stående langs elvebredden, før vi satte oss i båten, fikk vi de siste instruksjoner. Så bad instruktøren en bønn på maori. Vi forstod ikke hva han sa, men det gav en spesiell stemning, og det følte veldig nødvendig at vi skulle be om beskyttelse akkurat nå. Vi stod med hjelmen i hånden og hørte på de kraftfulle ordene på maori.

Now we have just said our traditional Maori Karekia-prayer to the people of the river, the Natipokiao, so we can have a safe journey, because we are about to raft a seven metres waterfall and that is the highest commercially run waterfall in the world.

Så sjekket instruktøren at alle hadde fått strammet både hjelm og vest. I det han strammet til i halsen spurte han en siste gang: «Er du nervøs»? Vi satte oss i båtene. Vel ute i båten

øvde vi oss først i noen små kulper. Vi padlet av gårde, det regnet. Elven ble trangere og vi gled inn i et tett grønt planterike. Instruktøren stoppet opp langs elvebredden og fortalte at før vi skulle sette utfor den store fossen var det viktig å vise at vi respekterte naturen og naturkreftene. Denne fossen var en del av et landskap som tilhørte maoriene, og vi skulle vise respekt for landskapet og be om beskyttelse til den maorilederen som historien sa var begravet under fossen. Igjen ble vi påminnet maoriske verdier knyttet til naturen, hvordan de ser på seg selv som en del av en større helhet og naturen som noe som skal respekteres og som en skal forholde seg til med andakt. Maorienes relasjoner til dette landskapet ble formidlet til oss på engelsk og igjen forsterket av en ny bønn framsatt av instruktøren i båten, på maori. Ordene hadde en åndelig kraft, og raftingopplevelsen ble løftet av denne bønningen midt i den voldsomme grønne naturen. En foss drønnet foran oss. Vi var på toppen av fossen og visste ikke hva som lå foran oss. Vi så bare vannet som bikket utfor kanten.

Det som lå foran oss var diskusjoner om hvem som kan formidle maoriske verdier, og igjen, slått tilbake på oss selv: Hvem kan formidle samiske verdier?

Dette raftingselskapet, Kaitiaki rafting and sledging, var, som sagt, et 100% kiwidrevet selskap, alle som jobbet der var av europeisk opprinnelse, men likevel ba de om lov, på maorisk, til å få bruke elven. De ba om beskyttelse innenfor et maorisk verdensbilde. Dette burde kanskje ikke være en punkt å dvele ved, eller stille spørsmålsteget ved, men i lys av de diskusjoner som hadde vært rundt hvem som egentlig skulle kunne være med på en tur for samiske reiselivsbedrifter, så ble dette et punkt for refleksjon. Som lyset i et prisme ble fortellingene herifra av de maoriske måtene å gjøre ting på kastet tilbake og grep inn i refleksjoner og artikuleringer av egne praksiser. «Jeg er litt lei meg for at vi ikke spurte dem om koffer dem gjorde denne her bønningen», sa en av deltagerne. I etterkant av raftingturen ble det uttrykt ønsker om at vi skulle ha spurt dem hvorfor de hadde inkludert dette maoriske tilsnittet på opplevelsen, hva *deres* eierskap til dette egentlig var. Andre kommenterte litt skeptisk det maoriske tilsnittet på opplevelsen utført av folk «utenifra», med europeisk opprinnelse:

Jeg var jo på den raftingturen og det var jo veldig greit at dem gjorde det ritualet, men det var veldig tydelig, jeg vet ikke helt om det var en gimmik eller. Det var litt positivt,

men jeg satt og tenkte at....var dette noe dem hadde pugga fra et ark? Det satt jeg å tenkte på.... Men da er man veldig kritisk.

Grunnen til at det ble sett med kritiske blikk på disse «matters-out-of-place», ikke-maorier som formidler maoriske verdier og praksiser var, slik jeg oppfatter det, at disse blickene var forankret i en hierarki-tankegang om kulturelt eierskap.

Det er jo sånn innenfor det samiske at reindriften er øverst, så språket, doudjien og så kommer resten etterpå, og da har vi snakket litt om at: Hvem skal får lov til å fortelle til meg hva som er samisk nok, avhengig av hvor du er i den der skalaen? Det er litt sånne prosesser som har vært i gruppen.

Denne hierarki-tankegangen som hadde vært i gruppen ble utfordret i møtet med hvordan maoriene forholdt seg til problemstillingen. Guiden vår ble konfrontert med spørsmålet, og hans personlige respons var at: Hvem som kan regne seg som maori hadde langt på vei med holdninger å gjøre. Aksepterer du maoriske verdier, så kan du bli ønsket velkommen inn i «varmen». Det var hans rause svar. Videre utbroderte og nyanserte han svaret sitt:

Who can be in Maori tourism, and who can be a Maori? My vision, and it is not necessarily the same all around.... Number one you have to look like a Maori. Most of my blood is English blood. But Maori is my dominant gene. So my features, so even though I might call myself English or Pakhea, I am not treated like them because of the way I look. (...) But it is also *about attitude*. I have family, cousins that come to my house and that don't take their shoes off when they come inside, they don't bring anything to eat, but still sit at my table when it is dinner time, and I am trying to think they act like children. And they get strait off the table and watch tv, and my children will do the dishes. I know *they are Maori but they are not behaving like Maori*, whereas I have no-Maori friends that will come to my house at dinner time, they will take their shoes off, and they will bring things like a tub of ice cream for dessert. And after the meal they will get up and they will start doing the dishes. These people are white, pakhea, but they behave like Maori. There are those who look Maori but don't behave like Maori, there are those who are not Maori but behave very Maori.

But, who can represent us as tourist operators? It will always come down to who that person is. So that is why we have these trademarks. So, the trademarks says that we are 100% Maori made and the other one is “made in cooperation” with Maori. So both, you can still support both, but made in cooperation with Maori means you have to have a person in the group that can stand up and say: “I vouch for these people, they are good”. And I heard there is a case in Kautokeino, silversmiths, who are not Sami, but they have learned the Sami language and so they have obviously crossed the bridge, or come to a point where they have been seated by the local people, which is good and that is what you should strive for.

Som guiden sa i begynnelsen av sitatet, så var dette hans personlig synspunkt. Han personlig åpnet opp for at «bare du deler våre verdier, så er du en av oss». Men i reiselivet så var dette delt inn i ulike varemerker, hvor bedrifter blir delt inn i om de «er» maori eller har et produkt som er utviklet i samarbeid med maorier. Slik kunne de som «var» maori til en viss grad også *beskytte* sine produkter²⁴.

Flere av de samiske reiselivsentreprenørene tok opp spørsmålet om eierskap med ulike guider de hadde på sine individuelle utflukter. En som hadde vært med på en guidet tur som skulle gi et maorisk blikk og forståelse av livet i skogen, fortalte at sjefen for bedriften som arrangerte disse skogsturene ikke var maori. Han var *pakhea*. Hun fortalte:

Til og med min guide sa til meg at hun guidet for en hvit mann, kanskje han til og med var tysk, han som hadde ordnet det foretaket der, og da er det noen som sier til henne at det *ikke er ekte*, men så sier hun at han har gjort så mye bra i dette området.

Så vi ser hva maoriene gjør, vi skjønner jo at ikke dem heller er enige.

Sitatet forteller at denne maoriguiden, som den samiske entreprenøren fortalte om, vektla de gode «holdningene» til denne tyskeren (?). Hans integritet ble legitimert med at han hadde gjort mye bra i området, og derfor kunne guiden forsvare at han drev en

²⁴ Også i Sápmi er det gjort en slik inndeling basert på om hvordan din etniske tilknytning til produktet er gjennom sertifiserings og kvalitetssikringsprogrammet Sapmi experiences. Ideen er at bedrifter kan oppnå enten en *Sápmi experience* status eller en *Friends of Sápmi* status.

maori-reiselivsbedrift med maori-guider som fortalte om naturen utifra et maori perspektiv.

Behovet for å ha inndelinger som skjelner bedrifter som drives av maorier fra bedrifter som bare forvalter maori-verdier, men ikke nødvendigvis selv kan påberope seg å være maori, viser at det ikke nødvendigvis hersker enighet om eierskapsspørsmålet, heller ikke her. Likevel gav guiden vår, utifra sitt perspektiv, en litt annerledes fortelling å tenke eierskap med. En fortelling som var med på å utfordre den tradisjonelle tankegangen om at eierskap det handler først og fremst om å *beskytte* noe. En beskyttelse, slik som ideer om varemerker som «friends of Sápmi» og «Sápmi experiences» for eksempel, er tuftet på. Guiden fortalte på slutten av oppholdet:

So you can always go to a Pakhea owned business and they might show you what they do. But when you come to a Maori business and how we relate to our land, not only will you see these things, you will feel these things. *And that is the difference.* What we know about the people that are coming to New Zealand is that they have heard, they have read, they have seen, but they are yet to feel. And so it is not until they take their shoes off and they have walked across the beach, or across the meadow..... and breath the air, and they finally feel, and lets hope from then that they can go home and make some changes, wherever they come from.....

Denne litt kryptiske fortellingen om *forskjellen* har et poeng. Forankret i en tankegang om gjensidighet, så trenger man ikke å operere ut i fra frykt, en frykt om at noen utenifra kan «stjele» noe fra deg. For din integritet som maorisk vil skinne igjennom og være det som skaper kvalitet. Det er din forankring som gjør deg istand til å dele. Andre, som ikke har denne forankringen, de kan bare være på utsiden og fortelle. Slik sett, så er det å formidle, når man ser nærmere på begrepet, ikke et ensartet begrep. Det ligger en *forskjell* i det. Maorier er de som kan *dele*, andre kan bare *fortelle om*. En av deltagerne fortalte om hvordan opplevelsen av Maorienenes «gjestfrihet» i dette henseende nærmest kroppsliggjorde seg i henne som en annen måte å tenke eierskap på, eierskap – ikke gjennom å holde tett til brystet, men gjennom å dele og få andre til å ville ta del i det fellesskapet du representerte:

De ville dele, og de ville dele de verdiene, og ved at guiden delte de verdiene, han delte verdiene, han delte KIA ORA, han sa KIA ORA hele døgnet. Så tilslutt så våknet jeg og tenkte KIA ORA.

Det enkelte opplevde gjennom fokuset på deling av verdier, som sitatet over er et eksempel på, var at *verdien* av å ha noe verdifullt å dele ble viktigere enn «autentisiteten» til dem som delte disse verdiene.

Noen av de tanker som lå bak dette fokuset på verdiformidling som det viktigste omdreiningspunktet i reiselivsbransjen ble forklart av guiden: Etter en kolonihistorie som hadde gitt så mange negative utslag, så ble det viktig å rive seg løs fra en offerttankegang, som kanskje naturlig melder seg, og heller tenke framover og vinne tilbake respekten som folk. Som nevnt tidligere så har maoriene en del utfordringer i dagens samfunn. En måte å vinne tilbake respekt på var å få aksept for det som ble oppfattet som betydningsfullt for dem. Derfor ble fokuset på det å dele verdier²⁵ de opplevde som betydningsfulle så viktige. Dette skulle gjøres gjennom blant annet å la folk få føle på det som var viktig for dem på en slik måte at de tok det innover seg. Det betydningsfulle for dem var deres relasjon til landskapet, deres oppfattelse av mennerskers plass i dette landskapet og følelsen av ansvar i forhold til å ta vare på dette landskapet, og å til gjengjeld å bli tatt vare på. Reiselivet ble sett på som en gylden mulighet til å kunne formidle slike verdier. «Vi ser på oss selv som formidlere, mer enn reiselivsaktører», sa guiden vår. Dermed ble også fokuset på verdier og hvilke verdier som ble formidlet viktigere enn *hvem* som formidlet dem. poenget var jo å få folk til å dele synet på hva som var betydningsfullt. Og jo flere som delte, jo bedre. Dette utfordret den klassiske eierskap-problematikken. En av aktørene uttrykte:

(...) og tilslutt så var det jo den der at: Hvor interessert er vi i å vite om maoriene er maorier? Null interessert. Så, selvfølgelig er turistene null interessert i å vite hvor mye same du eller du er. Det er ikke *det*. De er interessert av opplevelsen og historien våres, vår personlige historie.

²⁵ Diskusjonen om verdier er et stort teorifelt hvor økonomiske verdier ofte settes opp mot andre verdier. Denne diskusjonen tas ikke opp her. For en diskusjon av dette, se Graeber (2001).

Her var det sånn at: Deler du de samme verdiene som oss så, ja, velkommen i vår kultur.

Samtidig så var det noen som var skeptiske til denne «naive» måten å snakke om å skulle dele på. Hvis det samiske skal opprettholde sin status som noe spesielt, så kan man ikke la «Gud og hvermansen» gå rundt å «dele» verdier i hytt og pine. Som en uttrykte det:

(...) det handler om å beskytte den her samiske reiselivskulturen. Hvis det skal være spesielt, så går det ikke an at alle som har lyst kan være med.

Denne deltageren var ikke helt overbevist om gyldigheten av å skille mellom det å fortelle og det å dele. Hun stolte ikke på at det naturlig ville skape et kvalitetsskille som man kunne hvile i og stole på. – Og at man dermed kunne la være å hefte seg med hvem som stod bak produktet. Noe kontroll måtte til, mente hun, gjennom reguleringer. Hun refererte til kvalitets-systemet, som skiller mellom «Sápmi-experience» bedrifter og «Friends of Sápmi».

(...) hvis man har «Friends of Sápmi», da har man inkludert, men er likevel tydelig på hva som er hva. (...) Det er noe med å beskytte noe som jeg skal selge og da sier jeg rett ut at jeg ønsker å samarbeide til jeg dåner, men jeg ønsker også beskyttelse. For hvis vi skal selge noe som skal være spesielt samisk så er det akkurat som med doudjien, da må vi faktisk sette oss ned og si at du må faktisk ha en samisk kulturbakgrunn for at du skal kunne si at dette er samisk. Men at du kan være «friends of Sápmi» som sier at du har veldig mye kunnskap selv om du ikke er same. Og at du samarbeider tett med bedrifter som er samiske. Vi er jo så få, så det skulle jo bare mangle.

Uenighetene i gruppen omkring hvem som egentlig kunne være med på denne turen, om de var samiske nok eller ikke, ble plukket opp av guiden. Det hadde, som tidligere nevnt vært en del prosesser på hvem som skal få lov til å fortelle hva som er samisk nok, avhengig av hvor du er i en skala i forhold til språkbeherskelse, kunnskap om doudji og antall rein. Som svar på disse urolighetene understreket guiden viktigheten av å ha respekt for andre stammer for å kunne stå fram som et fellesskap. Som en kommentar til og oppfordring til å forholde seg til hverandre med mer respekt kommenterte han sin engen påkledning denne dagen:

We should be cautious so we do not offend any other tribes. That is why I wore tie and dress at today's show, because I might see a relative. It is absolutely rude for me coming from the southern part of New Zealand, to come to the northern tribes and offend them.

4.3.7 Potiki adventures

En av de opplevelsene som gjorde inntrykk var besøket til Potiki Adventures. Her ble stolthet og identitet utspilt i praksis gjennom et lite foretak – Et foretak på størrelse med det de fleste på turen kunne relatere seg til. Det vi hadde fått høre gjennom fortellinger fra guiden og de andre som jobbet med maori turisme fra mer administrative hold ble kroppsliggjort gjennom møtet med Potiki adventures og deres fortellinger fra egen bakgrunnen og praksis.

Vi tar ferge over til øya Waiheke fra Auckland og møter Bianca Ranson som står bak aktivitetsselskapet Potiki Adventures²⁶. Potiki Adventures er et maoridrevet selskap, som ble etablert i 2004 med en visjon om å formidle maoriske verdier, tradisjoner og kultur, samtidig som det sikrer arbeidsmuligheter for maorier i et miljø der de får leve og arbeide i tråd med disse verdiene. Grunnleggeren, Bianca, forteller at utgangspunktet for å ville etablere et slikt foretak, og arbeide med unge maorier og verdiformidling, har hun fra sin egen erfaringsbakgrunn. Hele hennes skolebakgrunn var maorisk. Hun var kun sammen med maoriske elever i et maorisk læringsmiljø. Her lærte de om hvordan forholde seg til naturen fra et maorisk perspektiv:

Vi gjorde alt i forhold til den maoriske kalender, en kalender som lærer oss om de forskjellige fasene av månen, månefaser som er bestemmende for hvilke aktiviteter vi foretok oss. Og vi lærte om de bakenforliggende spirituelle og praktiske grunnene. Jeg husker en gang vi skulle på en ti dager lang waka-reise (kanotur). Et par av jentene var menstruerende og guttene bar dem i land, fra kanoen til dit vi skulle campe for kvelden. For vi kan ikke gå i vannet når vi er menstruerende. Det var vår «way of life» og det var

²⁶ Kort tid etter at de startet sin bedrift ble de nominert til og vant diverse priser, inkludert: the Maori Women's Welfare Incorporation: Best Maori Women in Business Award, Her Business Magazine Business Awards, New Zealand Tourism Award and most recently the Outdoors New Zealand Organisation Award 2014.

normalt, og tanken enset meg ikke den gang at det ville komme en dag da det ikke skulle være normalt lenger.

Fortellingen blir avbrutt. Vi er kommet fram til stranden på Waiheke øyen og skal spise lunsj. Bianca har organisert noen av ungdommene hun lærer opp i dans og andre tradisjonskunnskaper til å danse for oss. Etter en danseoppvisning, litt mat og prat med ungdommene, fortsetter hun fortellingen om sjokket da hun startet på Aukland University of Technology, der hun skulle ta et ekstra år med spesialisering i friluftsliv. Allerede den første dagen der så skjønnte hun at det å lære om ting fra et maorisk perspektiv ikke lenger kunne regnes som normalt. Hun forteller:

Jeg var den eneste maori i klassen og det var vanskelig. Hvordan skulle jeg kunne klare å passere kajakkeksamen, hvis jeg akkurat i det tidsrommet ikke kunne gå i vannet? Det var ikke rom for slike refleksjoner. Jeg oppdaget at jeg var en del av en institusjon som ikke hadde noe spesielt ønske om å forstå eller lære om min måte å interagere i naturen på, samtidig som de paradoksalt nok lærte folk hvordan å bli friluftsliv ledere. Da jeg etter et år fikk diplommet mitt så forstod jeg ganske fort at det ikke var noen mulighet for meg å skulle gå ut i arbeidslivet uten å måtte inngå store kompromiss. Jeg måtte sette en stor del av meg selv til siden om jeg skulle kunne gå ut i arbeidslivet og tjene penger. Jeg startet etterhvert i et maorisk teaterkompani, helt til jeg en dag fikk hjelp til å komme på ideen at jeg ville starte mitt eget firma, og først og fremst jobbe med unge maorier, få dem til å sette pris på og lære om sine egne røtter og tradisjoner. For å få dette til å gå rundt økonomisk er vi nå i turistbransjen.

På båtturen hjem igjen spør jeg om navnet Potiki. Hva betyr det? Hun forteller:

Business navnet er hentet fra vår store forfar Maui Potiki. Potiki betyr det yngste barnet i familien. Maui var den yngste i sin familie, den yngste broren, og en av de tingene han veldig gjerne ville gjøre, var å dra ut på havet med sine store brødre og fiske, men de ville ikke ta ham med seg. Han hatet å alltid måtte være hjemme, så en dag tenkte han ut en plan på hvordan han skulle komme seg ut på fiske med sine brødre. Han tok bestemorens magiske kjeveben, og han var oppe sent på natt og gjorde sine *karakia*²⁷.

²⁷ Karakia (noun) incantation, ritual chant, chant, intoned incantation, charm, spell - a set form of words to state or make effective a ritual activity. (verb) (-tia) to recite ritual chants, say grace, pray, recite a prayer, chant (māoridictionary.co.nz).

Han laget en utrolig lang fiskeline og festet den på kjevebenet. Så dro han ned til brødrenes kano og la seg under gulvbordene i båten og gjemte seg der. Brødrene kom tidlig om morgenen, før solen stod opp, de dro wakaen ut på vannet og padlet ut over. Når solstrålene boret seg gjennom bordene på gulvet i båten og traff huden hans, da visste Maui at de var kommet langt nok ut til at han kunne få fiske. Da han merket dette begynte han å le. Han var fornøyd og syntes dette var en god spøk. Brødrene hørte til sin forundring at noen lo i bunnen av wakaen, de dro opp bordene og sa: Maui, du lurte oss. Yup, sa Maui, det stemmer, nå skal jeg fiske. Brødrene fant ut at de kunne ikke dra inn igjen med ham, men han kunne heller ikke fiske, trodde de, for han hadde ikke noe å fiske med, trodde de. Men Maui dro fram fiskekroken. Ja det er vel og bra, sa brødrene, men du har ikke noe agn. Hvordan skal du kunne få fisk da? Da slo han kroken mot nesen så han blødde, han tørket den i solen og kastet den ut i havet. Og ganske med det samme, så bet det på. Det var en stor fisk og brødrene hans hadde svare strev med å holde wakaen i balanse i sjøen, mens Maui dro inn. Ingen av dem hadde noen sinne sett en så stor fisk. Maui sa til brødrene sine: Kan dere se etter fisken mens jeg drar tilbake til Hawaiki, til våre hjemland²⁸ og utfører mine *karakia* og takker for denne fantastiske fisken som vi har fått? Når han var borte ble brødrene sjalu og slo til fisken slik at den døde, full av hakk etter alle slagene.

Denne historien viser hvordan landet vårt ble som det ble. Alle slagmerkene er fjellene, fjellene som er på den nordlige øyen, formet som et kjeveben:

²⁸ Hawaiki (location) ancient homeland - the places from which Māori migrated to Aotearoa/New Zealand. (māoridictionary.co.nz)



Karakteristikkene som er assosiert med Maori: sulten på suksess, fryktløs, modig, lur, er karakteristikkene som er idealisert i maoriske sammenhenger, forteller Bianca videre. Og de viser at selv om du kommer fra trange kår, og selv om du er minst i familien, eller et lite selskap i en stor industri, så har du et potensiale i deg til å oppnå det du *vil* oppnå. Hele landet vårt, alt *whenua*, alt land, alt vi ser har et narrativ knyttet til seg som gjør at «we make sense of everything we see around us and how we exist as humans». Det er som en navlestreng som knytter oss mennesker til jorden. Ordet for *jord/land* er *whenua*. *Whenua* betyr også *morkake*. Det viser den direkte forbindelsen mellom oss og jorden/landet.

Historien om Potiki speiler deres egen bedrift: Vi er en liten bedrift, Potiki, men vi har høye mål, sier Bianca. Hennes håp er at når unge maorier har skaffet seg utdannelse,

uansett hvilken utdannelse det er, så skal de ha mulighet til å kunne henvende seg til organisasjoner som anerkjenner det å leve og arbeide etter maoriske tradisjoner og verdier, enten organisasjonene er maori eller ikke-maori.

Bianca er stor, med tatoveringer både i ansiktet og på kroppen. Fortellingene hennes gjør inntrykk. Hvorfor disse tatoveringene, undrer en av de reisende seg:

Koffer gjør du det her, spurte jeg. Men så gjetta jeg bare: Du kan ikke ta bort en tatovering. Er den først der så forplikter den. Tar du et samisk navn så forplikter det. Starter du en reiselivsbedrift så forplikter det. Du kan ikke..... ja, jeg må hjem og finne ut mer om vår egen kultur, rett og slett så forplikter det. Du kan ikke bare komme her ogde gjennomskuer oss med en gang. Jeg tror det er det mange av oss her borte som har innsett: Man kan ikke bare åpne fjellstue eller gløtte inn på et museum og servere røykakjøtt og si at dette er samisk og så peke på noe anna. Man må kunne litt. Man må kunne svare for seg rett og slett. Jeg merker andre her borte som uttrykte sorg for at de ikke hadde lært mer samisk, for her borte så er man så fokusert på identitet og stolthet og så går man hjem og tenker ka farken har eg mista? Nå er jeg faktisk på gråten når jeg snakker om det her. For det er sterke saker. Den identitetsbiten, kor den berører.

Etter en dag med Bianca på Waiheke øya skal vi tilbake til Aukland. Vi drar med båt, en katamaran, bygd etter modell fra de båtene som tok de første settlerne til Aoteraroa – New Zealand for 800 år siden. *Eke te waka!* - Board the canoe! Roper mannskapet.

Mannskapet tar med seg stener fra markene. For selv om de er på havet så vil de ikke miste forankringen til landet sitt.

*

Vi var på slutten av en reise gjennom nord-øya på New Zealand. Gjennom ritualer og fortellinger hadde vi fått innblikk i hvordan maoriene ikke bare konseptualiserte reiseliv, tenkte reiseliv og gjorde reiseliv, men også fått innblikk i det budskapet de ville formidle gjennom disse aktivitetene. Kanskje det mest påfallende budskapet var deres forankring

i landskapet, som de språklige konseptene *manakitanga*, *kaitiakitanga* og *tenata whenua* innebar. Reiselivet, slik det ble formidlet til oss, ble beskrevet som en plattform til å kunne formidle noe betydningsfullt. Blant annet for å kunne få respekt for hvem de var. Derfor ville de dele disse verdiene med flest mulig. Noe som igjen hadde implikasjoner for at eierskap ikke nødvendigvis ble oppfattet som noe som sirkulerte rundt hva som er «mitt», men poenget ble hvordan invitere flest mulig inn for å dele disse verdiene som ble opplevd som viktige, for å oppnå respekt. Dette gav nye perspektiver på hva reiseliv var og kunne være.

I en artikkel som omhandler cruiseturisme på Stanley Island i Australia, skriver forfatterne K. Walker and Moscardo (2016), om hvordan urfolks verdier og fortolkninger av disse verdiene beforder transformative forandringer i turistens «place images» og personlige verdier. Forfatterne beskriver hvordan verdsett som speiler en «connecting-with-the-land» tankegang, en forankringstankegang, beveget cruiseturistene på Stanley Island utover det forfatterne kaller «sense of place» til det de kaller «care of place».

I vårt tilfelle ble vi beveget fra det å få en fornemmelse og følelse av maoriens land, en «sense of place». Vi ble også gjennom en forståelse av maoriens kjærlighet til landet sitt påminnet vår egen tilknytning til naturen, til en slags «care of place»- tankegang. Som en av deltagerne uttrykte i intervjuene etterpå: «De klarte å inkorporere en langsiktig tankegang om ivaretagelse av miljøet i deres fortellinger». For de samiske reiselivsforetakene stoppet imidlertid ikke bevegelsene ved «care of place». Bevegelsene gikk utover dette til å handle om noe mer.

Jeg vil i det neste kapittel argumentere for at de samiske foretakenes reiselivsfortellinger ble utfordret og redefinert gjennom møtet med maoriens fortellinger, historie og tradisjoner. Møtene med maoriene gav fragmenter av alternative fortellinger som grep inn i refleksjoner og artikuleringer av egne (reiselivs)praksiser, noe som kanskje kan brukes som brekkstang for å finne fram til alternative og forsonende fortellinger i en samisk kontekst i dagens Nord-Norge, et Nord-Norge som forsøker å leve med forskjellige og parallelle fortellinger om etnisitet og identitet? (Kramvig & Flemmen, 2018).

Guiden vår hadde som nevnt ytret et ønske om hva denne reisen skulle utgjøre for hans samiske søsterfolk på den andre siden av jorden:

(...) when you come to a Maori business and how we relate to our land, not only will you see these things, you will feel these things. And that is the difference. (...) And so it is not until they (the tourists) take their shoes off and they have walked across the beach, or across the meadow..... and breath the air, and they finally feel, and lets hope from then that they can *go home and make some changes, wherever they come from.....*

4.4 Friksjon og bevegelser

Innledning

Fra manikyren i Singapore på starten av reisen og *nesten* ut hele reisen holdes avstanden ved like. Forskerne går for seg selv med sine perfekte lakkerte negler. Forskerne er ikke en del av gruppen av samiske reiselivsaktører, selv om vi vel egentlig ønsket å bli tettere integrert. Feil hadde blitt gjort. Distinksjoner skapt. Og den uforsiktige objektiveringen jeg hadde gjort av dem i det hastige og kanskje litt naive informasjonsbrevet, hadde konsekvenser for min ambisjon om å bli en deltaker i deres fellesskap.

«Forskerne fryses ut av deler av gruppen for resten av turen», skrev jeg. I ettertid ser jeg at jeg var en aktiv medskaper av denne dynamikken, at jeg var med på å reetablere den utydeligheten som forskere opp igjennom vitenskapshistorien har hatt i ulike samiske miljøer. Den ydmykelsen som samisk kultur på et tidspunkt ble utsatt for gjennom kartlegginger som aldri ble forankret lokalt, kunnskapsutvikling man ikke hadde innsyn i, eller kunne ta til motmæle for, spesifikke fornedrelser som internering, skallemåling etc., sitter enda som en kollektiv erfaring, som gjør at mange møter motstand når de ønsker å gjøre forskning i samiske lokalsamfunn (se f.eks. (Grenersen, 2002)).

Likevel, til min fordel men ikke fortjeneste, så skjer det noe i løpet av turen som gjør at holdningene til meg som forsker endrer seg, ihvertfall for noen. Møtene med

formidlingen av «verden» gjennom begrep som *manatangi* (gjestfrihet), og *kaitiatangi* (vern), *mana tangata* (sosial status/forankring) og *mana whenua* (eiendomsrett), som var bygget på en resiprositetstankegang fra et annet verdi- og kunnskapssystem, hentet fra *kaupapa Maori* eller en «maorisk måte å gjøre ting på» (A. T. Carr, 2013) skapte øyeblikk av friksjon som grep inn i refleksjoner og artikuleringer av egne reiselivspraksiser og skapte bevegelser. Forskjellene mellom egne praksiser og enkelte av maoriernes tanker om deres praksiser førte til endringer i tankemåter om hva reiseliv var, og hva det kunne være.

Gjennom å invitere oss inn i *Te Ao Maori*, maori verdenen, gjennom sitt språk *Te Reo Maori* og sine *Tikanga Maori*, sine protokoller og sedvaner, så fikk vi andre begreper å tenke reiseliv med. Med maoriernes begrepsapparat imploderte kategorien reiseliv og ble til noe mer grunnleggende: Menneskemøter, eller kulturmøter om man vil. Denne endringen i tankemønstre åpnet opp for større og vennligere «rom» å tenke i, «rom» som hadde en åpnende og forsonende effekt, både inter-etnisk, internt i gruppen av samsike aktører, og intra-etnisk; i møter med andre, og i et tidsperspektiv, i forhold til både fortid, nåtid og framtid.

Jeg opplevde at det var denne «åpningen» som gjorde det mulig å samtale om turen i etterkant. Nesten alle vil fortelle om de sterkeste inntrykkene fra reisen. Og på tilbakeveien sitter jeg og prater med dem en etter en, på flyplasser, i boarding, på flyet, hele den lange veien hjem: Aukland-Sydney-Singapore-Amsterdam-Oslo. Dette noe, som hadde skjedd gjorde at de oppdagelsesreisende fra Sápmi, som var åpne for det, fikk et annet forhold til begrepet reiseliv.

I det følgende har jeg organisert disse fortellingene i fire kategorier som til sammen gir et bilde av hvordan kategorien «reiseliv» åpnet seg opp til å bli «noe mer» enn det det i utgangspunktet hadde vært. Jeg har valgt å dele det inn i 1) Dette handler ikke om reiseliv lenger 2) Nye metaforer – forhandlinger om samisk kulturformidling, 3) Respekt og selvrespekt og 4) Stolthet.

4.4.1 «Dette handler ikke om reiseliv lenger»

Jeg vil argumentere for at kategorien «Reiseliv» ble rekonseptualisert i møtet med maoriene. Rekonseptualisert i betydning av at det ble utvidet til å romme noe mye større. Som deltageren i sitatet sier det: «Ja, jeg orker ikke engang å bruke ordet reiseliv». Hun fortsetter:

I løpet av denne turen så har reiseliv fått et helt annet innhold. Reiseliv er ikke bare noen aktiviteter som vi lager nesten uavhengig av hva det enn skulle være. Vi skulle kunne lage nesten hva som helst av aktiviteter, men sånn er det ikke lenger. Nå ønsker jeg å lage aktiviteter med et budskap. Jeg vil fortelle eller overføre en visdom på en annen måte enn det jeg har gjort tidligere (...). Ja, jeg orker ikke engang å bruke ordet reiseliv, fordi at jeg følte at det var noe mye større enn å bare tilby folk aktiviteter for at folk skulle ha det artig en stund mens dem var der, nesten samme ka slags tilbud, for det var ikke sånn. Alt var på en måte med en mening. Alt var knyttet til en visdom som dem ønsket å formidle og det... ah, jeg syntes det var utrolig flott.

Hva var det maoriene hadde lyktes med som gav refleksjoner og reaksjoner som dette?

For de fleste deltagerne, slik det kommer fram i intervjuene gjort på vei hjem fra New Zealand, så skjedde det en bevegelse fra å tenke om reiseliv som mer eller mindre tilfeldige aktiviteter man tilbyr turister, til å tenke reiseliv som møter. Ikke hvilke som helst møter, men møter som hadde som utgangspunkt og hensikt å formidle budskap som var forankret i noe betydningsfullt.

Inspirasjonen til disse bevegelsene, de Maoriske budskapene, som hadde en slik «utvidende effekt» på kategorien reiseliv, lå implisitt i det språket, som Maori tourism ble tenkt og utført gjennom: *Manakitanga* og *Kaitiakitanga*. Disse konseptene speiler en spesifikk måte å forholde seg til verden på. Denne måten å forholde seg til verden på, dette perspektivet, ble også deres viktigste budskap.

Manakitanga og *kaitiakitanga*, ble av guiden vår referert til som «de to førende prinsipper for turistindustrien». *Manakitanga* var deres regel om gjestfrihet. Her var ideen om å «gi service», det bærende prinsipp. Tankegangen er at ved å gi, så får man

alltid noe tilbake, både spirituelt og materielt. Slik det ble presentert for oss så får man både god mana, det vil si spirituelt velvære, og man inngår i et resiprositetsforhold til dem man gir til, altså, den andre «skylder» deg noe tilbake. Dette er universelle prinsipper, det er slik universet fungerer. Å tenke på seg selv først, å være egoistisk, vil ikke fungere i et slikt perspektiv, det gir ikke gevinst i det lange løp, hverken av økonomisk, sosial eller spirituell «well-being». Tankegangen er at penger, de forsvinner, mens relasjonene til menneskene rundt deg, de vil aldri forsvinne. Begrepet suksess innebærer altså også å fungere spirituelt og sosialt.

Det andre prinsippet, kaitiakitanga som betyr vern, gav føringer for en praksis og en politikk som også satte «well-being» før profitt. Med begrepet Kaitiakitanga refererte guiden vår hele tiden til: “The guardians of the land”. «You don’t jeopardize with the land». Du har en plikt til å ta vare på ditt land. For hvordan skal vi ellers møte fremtiden?

Perspektivet her var et helt annet enn at enkeltaktører skal bli rike på penger. Jeg syntes at dem viste at det fantes en helt annen verden, en verden som ikke ble målt i penger. Penger må man ha i botn, men det er ikke det som skal være drivkraften. (...) Nå må vi se det på en helt annen måte. Altså at det er ikke bare økonomien som er viktig i en bedrift, men det er også hvordan menneskene har det som jobber der, og ka bedriften din betyr for omgivelsene, for miljøet rundt.

Disse prinsippene manakitangi og kaitiakitangi, som reiseliv ble utført og tenkt gjennom, utgjorde altså også bunnlinja i en del av det budskapet som ble formidlet til oss gjennom ulike aktiviteter. Maoriene var som sagt «the people of the land», de var sterkt forankret i naturen, i landskapet og landet, og de praktiserte bevisst denne relasjonen i de ulike aktivitetene de inviterte oss inn i.

Både turer i skogen, elve-raftingen og andre aktiviteter som tok utgangspunkt i naturen, bar med seg kunnskap fra dette perspektivet. Den tette forankringen de tilsynelatende hadde med naturen ble understreket gjennom myter og fortellinger, noe som gjorde seg utslag i at de ble det de fortalte, de var det de fortalte. Som *Tangata whenua*, «the people of the land», var de også naturens beskyttere. Gjennom språk og storytelling, lå det implisitt en miljøvernstankegang, og som noen sa:

De lange tankene, hele deres miljøtankegang, hele deres bevissthet på miljø og flere generasjoners ivaretagelse lå implisitt i deres storytelling.

Denne deltageren omtalte reisen, ikke som en turistopplevelse, men som hun sa: «En fortelleropplevelse». En fortelleropplevelse, der deres forhold til naturen og deres miljøverntankegang ble deres viktigste budskap.

En av deltagerne brukte denne opplevelsen av maoriernes tilknytning til sine fortellinger til å speile sin egen måte å formidle på, og fant at hennes måte egentlig bare viste hvor lite forankret hun var i det hun fortalte. Hun sier:

Vi tar dem med og viser dem kosn ting er og var. (...) Vi har aldri lagt vekt på historiefortelling (...). Vi viser dem lavvu og gamme og sier at sånn bodde dem før, mens maoriene sier at vi *er* sånn og sånn. De har det i hjertet sitt rett og slett og vi må finne noen måter å gjøre det på vi og. Det å fortelle at vi er solens sønn og månens datter, rett og slett det å bruke noen bedre fortellergrep. På den måten tror jeg vi kan holde på det samiske og lære det videre til neste generasjon.

Det dette sitatet også viser, er hvordan tankegangen om reiseliv hadde endret seg fra å handle om å «vise turistene kosn ting er og var», til å tenke om viktigheten av å være gode verdiformidlere, ikke bare ovenfor turister, men også ovenfor sin egen neste generasjon. Hun så viktigheten av verdiformidling i forhold til å skulle kunne bevare verdifulle kulturelle uttrykk og måter å forholde seg til verden på. Begrepet reiseliv ble således utvidet til å romme verdiformidling som det viktigste *omdreiningspunktet* for virksomheten. Og utgangspunktet for bedriftens aktivitet/eksistens ble derfor å spørre seg: Hvilket budskap har jeg å formidle? En av deltagerne forteller om sin dagbokføring i forbindelse med de tanker hun fikk rundt det som ble formidlet:

Jeg satt og skrev på bussen: Det er ikke de aktivitetene som er det viktigste, det er selve opplevelsen av å åpne opp for noe i deg selv som er større enn bare den aktiviteten. Og det jeg skrev ned på bussen som var en sånn oppsummering fra gårsdagen: Jeg skrev her at gjennom alle de aktivitetene vi hadde hatt de andre dagene så jeg plutselig kosn alt hang sammen. Dem vi traff siste dagen var svært flinke til å implementerer maoriernes visdom i de her aktivitetene dem tilbød gjestene, enten det var omvisning på vingård, båttur eller ungdommenes kulturelle innslag. Jeg forstod kor viktig det er å formidle et

budskap i det vi tilbyr våre gjester. Jeg ønsker å formidle at vi er en del av en større helhet og at visdommen fra alle urfolk nå skal formidles til hele verden. Det var på en måte en essens ut av det som jeg har fått ut av det her. Jeg har ikke heftet meg så mye med kosn dem har organisert de forskjellige aktivitetene, kosn logistikken hit og dit var. Jeg har vært mer opptatt av kosn dem har formidlet et budskap. Og da er det opp til hver enkelt bedrift som er med, å formidle det dem har. Enten det er gjennom rafting, eller hundekjøring eller ka i all verden. Alt sammen kan brukes i en sånn her kunnskapsformidling. Eller visdomsformidling, for jeg mener at visdom er kunnskap du forstår på et høyere plan.

Jeg er ikke helt fornøyd med at det kalles samisk reiseliv. Det kan kalles samisk reiseliv, men da må det ha en undertittel der som går på: Ka e innholdet. Altså vi er nødt til å bli enige om ka som kan være innholdet i samisk reiseliv.

For å oppsummere: Fra et utgangspunkt i økonomisk profitt som bærende element for reiseliv, så ble perspektivet endret til å handle om verdiformidling som bærende element for menneskemøter. Verdiformidling ble det som skulle utgjøre kvaliteten i opplevelsen.

I en maorisk tankegang, slik jeg leste det gjennom *kaupapa maori (en maorisk måte å gjøre ting på)*, så er det tanken om hva man kan gi, som er avgjørende for hva man får. Kortsiktig profitt skal ikke i utgangspunktet være det bedriften higer etter, men overskudd skal komme av, og kommer som et resultat av kvalitet i det man gir til andre. En av deltagerne oppsummerte det på denne måten:

Det var ikke bare økonomi som var det bærende. Det var den kunnskapsoverføringa fra demmes kultur som var det viktige. Og når man fokuserer på de her tingene, ja så kommer den her bunnlinja av seg selv.

Flere av deltagerne oppsummerte denne perspektivendringen i sammenligninger med hvordan de opplevde forståelsesrammene for reiseliv hjemme.

Jeg ønsker virkelig at vi gjennom det her prosjektet skal kunne få de bevilgendes myndigheter også til å tenke ikke bare økonomi, men ka det e vi formidler. Ka e det vi vil at folk skal komme til Nord-Norge for å få? Vi må begynne å tenke litt mer, være litt mer bevisst på ka vi gjør (...). For vi e hele tida målt opp mot: Kor mye overskudd har

du? Kor mye klarer du å omsette? Det er aldri noen som har spurt om: «Ja, ka slags verdi er det du formidler?» Vi må få til en verdidebatt.

Jeg håper at vi har fått en aksept for at det også skal stilles spørsmål om ka slags verdi er det vi formidler. (...) Få aksept for at det er et annet innhold som vi også skal bli målt etter når vi måles opp etter om vi er liv laga eller ikke. Så, ja, det er det jeg håper.

Denne redefineringen av konseptet reiseliv; fra å se på reiseliv som et rent økonomisk anliggende til å i hovedsak forholde seg til det som menneskemøter, åpnet i neste omgang opp for alternative måter å tenke produktutvikling. Det å tenke verdiformidling som det viktigste omdreiningspunktet for virksomheten gav nye utgangspunkt. Det gav nye utgangsspørsmål. Spørsmål som før hadde vært toneangivende: Hva vil selge? Hva vil turistene ha? Hvordan rette oss inn etter et turistmarked? Ble erstattet av spørsmål som: Hva er viktig for oss å formidle? Hva er det vi «har» som andre kan lære noe av? Disse «nye» spørsmålene var ikke bare rettet til turistene, men tok også vare på ens egne: Hvordan formidler vi, slik at også vår egen neste generasjon kan nyte godt av det? Inspirert av resiprositetsbegrepet som lå implisitt i maoriernes begrep om *mana* så var bevegelsen gått fra: Hva kan jeg få ut av dette? til hva kan jeg gi?

4.4.2 Nye metaforer – forhandlinger om samisk kulturformidling

Perspektivendringen jeg har beskrevet ovenfor hadde potensialer i seg til å utfordre noen av de «stereotype» samiske representasjoner som har vært toneangivende i markedsføringen av samiske produkter, som rein og lavvu og kofte. En av deltagerne kommenterte bruken av tradisjonelle symboler i formidlingen av samiskhet, som for henne opplevdes som begrensende på produktutviklingen, og som derigjennom var med på å skape et lite nyansert reiseliv:

Er det kofter og en rein som du setter fast i en stolpe utfor huset, for at gjestene kan se den samiske kulturen? Nei, det ønsker jeg ikke. (...) Kosn skal jeg si det der der? Jeg er mer opptatt av innholdet enn at det skal være kofter og samisk, sånn i forhold til gjestene.

Det ble etter hvert som reisen utviklet seg mer fokus på at det ikke nødvendigvis var de til nå velkjente symbolene for samiskhet som nødvendigvis skulle være førende for hva som kan være innholdet i samisk reiseliv. Fra å tenke hvordan kan jeg skape produkter som kan stå til symbolene, så ble tanken: Hvilket innhold vil jeg formidle?

Likevel, et viktig poeng er at for mange av deltagerne var rein og kofte en del av et levesett. Reinsdyret er en del av et forhold til landskapet, og kofta viser relasjoner til både landskap, mennesker, samt egen status. Kofta plasserer deg som menneske i omgivelsene. Kofte og rein er således viktige komponenter i et «lebensraum». Det blir derfor feil å stemple det som stereotypier på samiskhet, slik enkelte deltagere snakket om det, og slik det har kommet fram i en del av forskningslitteraturen på feltet samisk reiseliv, som jeg refererte til i kapittel 2. Enkelte av deltagerne, som hadde disse materielle objektene som kofte og rein som del av sitt daglige virke, fikk forsterket troen på egne fortellinger som objekter som kunne fremstilles i møte med reisende. De så tydeligere verdien av å knytte fortellinger til disse symbolske materialitetene og derigjennom kunne formidle denne kunnskapen til andre. En deltaker uttrykte:

Vi har en naturtro som vi utøver i det daglige: Takker reinen for dens tid på jorden før den blir slaktet, så for oss var det interessant å se at vi er på rett vei i det vi allerede holder på med i bedriften vår.

For disse så ble maorienenes fortellinger om forankringer i landskapet gode å tenke med i forhold til sine egne forankringer i rein og kofte. Maorienenes perspektiv fungerte med andre ord bekreftende på den reisen de allerede hadde startet på.

Men, maorienenes fortellinger fungerte også bekreftende for dem som var utenfor det nomadiske fellesskapet. For dem som ikke var så forankret i disse tradisjonelle symbolske objektene, så ble det betydningsfullt å se hvordan maoriene hadde utformet produkter «bare» ut ifra sin forankring i sitt landskap. Det gav inspirasjon til å se at det finnes andre «rom» å utvikle. Det var ikke knyttet noen, slik jeg opplevde det, eksternt symbolikk til det Maoriske landskapet. Dette gav noen av deltagerne inspirasjon til å tenke utenfor de ovenfornevnte veletablerte samiske symbolske objektene. Disse *forankringene* som Maoriene formidlet, de har jo alle mennesker, og utgangspunktet er en selv, som menneske i det landskapet man er en del av. En av deltagerne kommenterte

denne måten å skape produkter på gjennom å vise hvor en kommer fra, og så sin egen tilkorkommenhet i forhold til dette:

Når jeg tenker meg om her borte så: Her har dem jo hatt en masse sermonier hvor man hiv seg på fjellet og fjorden og slekta, og viser hvor dem kommer fra Egentlig så har vi det også hjemme, vi har jo samisk navnetradisjon, vi ramser jo opp slekta i generasjoner tilbake, men vi bruker det lite offisielt Vi har en del elementer som vi ikke har trukket fram..... Kanskje vi har holdt det så privat at dette orker vi ikke, men samtidig så byr vi jo ikke på oss selv. Vi må by på oss selv, vi må våge, vi må ha større kulturell selvtillitt.

I dette rommet der egne inneforståtheter ble utfordret oppstod en type kreativitet, som gav noen verdifulle refleksjoner, som jeg i det følgende vil skrive fram. Gjennom de alternative kunnskaps- og verdigrunnlag for samisk reiseliv som kom fram i disse samtalene finner jeg kvalifiserte bidrag til fornyelse. Dette vil også kunne gi «food for thought» for dem som er ute etter mer nyanserte tanker om hva reiseliv er. Teksten vil bli organisert i de tema som kom fram gjennom samtaler: Åndelighet, forsoning og miljøvern.

Åndelighet

En av deltagerne opplevde den indre reisen som det viktigste med denne reisen til New Zealand.

(...) det har vært den her reisa inn i meg sjølv som har vært veldig... Det har vært veldig sterkt. Jeg begynner å grine nesten med en gang jeg begynner å tenke på det. Jeg blir så rørt bare. Du blir påminnet viktigheten med det å ha en kultur og en identitet.

Maorienenes fortellinger, hadde åpnet opp for at hun så sitt eget liv i retrospekt, og en del ting falt på plass. Hun husket først og fremst «det samiske» som noe som hele tiden ble skjøvet bort. Der hun hadde forsøkt å nøste fram *noe*, så var hun blitt avvist. «Jeg brukte jo å spørre bestemor, kan ikke du fortelle om det (...) samiske. Og så var det bare: «Nei, den skiten snakker vi ikke om». På New Zealand var hun blitt påminnet viktigheten av

å «ha en kultur og en identitet». Hun tenkte tilbake på oppveksten sin. Noen spesielle opplevelser hadde satt seg fast i minnet. Opplevelser som hadde stått der som uavklarte og uartikulerte, og som hun ikke hadde forholdt seg til som noe annet enn fortellinger fra og om sin bestemor:

Men så var det jo i mange ting hun (bestemor) gjorde. Hun var jo, ka jeg skal si, overtroisk, eller det vil si at hun senset jo også ting. Så det var en del fakter og ting hun brukte å gjøre, og så brukte jeg å spørre: «Koffer gjør du det?». Nei, det var ingenting (...).

I Maorienenes språk og fortellinger ble den spirituelle tilknytningen til landskapet hele tiden understreket. Her ble kontakten med noe åndelig oppfattet som noe positivt, ja som en forutsetning for at man som menneske i det hele tatt eksisterte. Denne måten å forholde seg til omverdenen på, gjennom å forholde seg til at det er mer mellom himmel og jord enn man kan ane, hadde åpnet opp disse lukkede rommene i egne identitetsuttrykk. Hadde det å lukke igjen for enkelte identitetsuttrykk kanskje gjort at hun selv hadde mistet deler av sin egen forankring i livet og landskapet? Hun fortsetter fortellingen om bestemoren:

Hun kom en gang å besøkte meg i et hus på ... der jeg kommer ifra. Jeg følte meg ikke vel i huset. Det første hun gjorde: Hun stivnet på trappa når hun kom inn, og så satte hun korsets tegn på døra, og så sa hun at her skal du komme deg ut forttest mulig. Det var hennes beskjed, og så kjente jeg at jeg hadde ikke følt meg vel i det huset fra første dag jeg levde der, så det var bare dagen etter, så var jeg ute der ifra. Så det var en bekreftelse på at jeg ikke var «toillat» likevel. Det her er noe hun har lært av sin mor, og som hun har lært av sin mor igjen. Det er en del av den kunnskapen om at det er mer mellom himmel og jord som kom frem.

Møtet med Maorienenes fortellinger om forankring fikk henne til å se sine egne erfaringer i nytt lys. Dette ble for henne verdifulle erkjennelser som sa noe om hvem hun var og hvor hun kom ifra. Hun fikk et utvidet repetoar av fortellinger gjennom denne aksepten av sider i henne selv som til nå var blitt holdt skjult.

(...) og her nede var det veldig fokus på det og det var det som var så deilig og det var ingen som så på deg som en raring selv om du sa at du var sjaman eller healer og du sa

at du kommuniserte med dine forfedre for mange tusen år tilbake i tid. Det var ingen som fant at det var rart i det hele tatt. Men om du er hjemme og står frem offentlig og sier det... Det er veldig liten aksept for det.

Ved å oppleve aksept for flere rom i henne selv, som hun selv bare hadde lukket igjen for, så opplevde hun nå å få et større spillerom i sin rolle som entreprenør i både i reiselivsbransjen, og i selve livet. Oppdagelsen gav henne også spillerom til å kunne reforhandle sin tilhørighet til livet og omgivelsene, som i følge henne selv ville kunne gi mer dyptgripende produkter/menneskemøter i sin virksomhet, som hun uttrykte.

Forsoning

Maoriene er kanskje mest kjent for, gjennom markedsføring, å ha profilert seg som et krigersk folk i bastskjørt, med intense tatoveringer, rullende øyne og tungen ut. Det er slik maoriene har blitt og fremdeles blir framstilt som eksotiske. Og engang var de krigere. Guiden vår var ikke så begeistret for denne ensidige profileringen. «Har du sett filmen «Engang var vi krigere?»» «Nei», svarte jeg. «Ikke gjør det», var hans respons. Filmen var bare med på å fremstille dem stereotyp, mente han. Det var slik de ble markedsført på 1960- og 70-tallet, som jeg tidligere har nevnt, og som førte til en fremmedgjøring fra dem selv. I dette bildet kom ikke det som lå bak den krigerske masken fram. Bak masken, hevder guiden, er et forsonende folkeslag. «Så derfor har vi utviklet oss», forteller han videre. Utviklingen han henviste til var innsatsen som var gjort for å fremheve forbindelsene til landet og naturen, gjennom å få frem deres eget begrepsapparat som *manakitanga* og *kaitiakitanga*, gjennom språk og sedvaner, som er beskrevet tidligere.

En del av budskapet maoriene ville formidle var deres tanker om forsoning. Men formidlingsmåten deres ble av en av deltagerne opplevd som det han kalte for «brautende» og med «krigerske trekk». Denne måten å formidle på passet ikke helt inn i hans «stil». Maoriene var opptatt av å formidle seg selv med stolthet, noe de løste gjennom å ta plass og heve stemmen. «You have to stand up, to be able to own your own words», fortalte guiden om sin formidlingsmåte. Bare når du reiser deg opp og står,

og hever stemmen, så viser du at du kan stå inne for de ord du kommer med. En av deltagerne uttrykte, at dette ble litt fremmed for ham:

I kulturen vår så er det litt sånn at du skal ikke «impose oneself», altså du skal ikke dytte deg selv på noen, man skal være litt tilbakeholdne og ha en stor grad av ydmykhet, og hvis noen står på den måten som maoriene gjorde, så ... så akkurat der er jeg i et lite dilemma. Hvordan formidle sånn som vi gjør det i samekulturen?

Denne maoriske måten å formidle på, som han selv ikke var komfortabel med, gav perspektiv til å se hvem han *selv* var i måten han formidlet på. Kontrasten til det han opplevde som *seg selv* i forhold til maori, førte til at han så sin egen fortellertradisjon tydeligere, som igjen førte til refleksjoner omkring nye produkter. Karaktertrekkene han nå så i seg selv reflekterte faktisk *en kulturell historie*. Det reflekterte samene som et fredelig folkeslag. Dette ble igjen til tanker om alternativ produktutvikling, ikke nødvendigvis som en eksplisitt fortelling, men noe som kunne komme fram implisitt gjennom fortellerstil. Den samiske reiselivsaktøren tenkte videre:

Det der kan jo bli kjempesterkt i samisk reiseliv (...), samene har jo aldri ført krig mot noen. Fred, og hvis man da får inn forsoningen, et forsonende folkeslag. Det kan jo virkelig påvirke samfunnet. Det her med fred, forsoning, tilgivelse....

Forsoning som produkt i reiselivskontekster vil også kunne ha positive ringvirkninger utover i samfunnet generelt, mente han. I tillegg til at det kunne være et godt utgangspunkt for produktutvikling så vil det også kunne gi grobunn for mer positivitet i forhold til det deltageren mente er karaktertrekk for undertrykte folk:

Det som jeg syntes var utrolig fasinertes det er demmes måte å tenke forsoning i forhold til det som kolonistene gjorde. Og den måten å tenke forsoning på kan jeg også tenke meg gjelder dem imellom, de ulike tribene imellom, og det tror jeg også at vi kunne ha hatt veldig nytte av hjemme i samisk reiseliv, og samisk samfunn generelt: Å tenke mer forsoning, og å legge bak oss det vonde man har opplevd, for samene har også vært et undertrykt folk, og et undertrykt folk er ikke automatisk veldig positivt og motivert.

Miljøvern

Det sterkeste jeg har opplevd, det var den langsiktige tenkninga demmes, at dem klarer å sette ord på det, og klarer å behandle det som en viktighet. På lik linje med økonomisk avkastning og kortsiktig profitt så snakker dem om langsiktig tenkning og neste generasjon.

Maoriene klarte i sin historiefortelling å fremheve en langsiktig tankegang der miljøvern og neste generasjon stod i fokus. De klarte å formidle at verden er mer enn kortsiktig profitt. En av deltagerne satte denne tankegangen opp mot sin egen «vestlige» tankegang: «I den vestlige verden, der handler det om kortsiktig profitt, fort inn, fort ut». Hun sier videre:

Hele deres miljøtankegang, hele deres bevissthet på miljø, og flere generasjoners ivaretagelse, det var det jeg oppfattet at deres lange tenkning gikk ut på, og sånn kan vi og tenke, koffer ikke?

Deltageren mente at i Norge, når vi tenker miljøvern, så tenker vi en ekstern organisasjon. Men her på New Zealand så var miljøvernstankegangen innbakt i reiselivet, og ble deres grunnlag for verdiformidling. Så funderte hun videre: «(...) kanskje vi trøbler litt når vi tenker miljø. Vi tenker ikke positivt om miljøvern, i alle fall tenker ikke jeg det. Jeg tenker forbud og regelverk med en gang. Stoppordre».

I den maoriske fremstillingsmåten så var miljø noe positivt, noe man forankret seg i og tok vare på. Man hadde ansvar for miljøet, og ble til gjengjeld tatt vare på. Menneske-natur relasjonen var et resiprositetsforhold. Som guiden sa: «Når du er i direkte link med den planten eller det dyret, da tenderer du til å ville passe ekstra godt på det». Og som guiden også uttrykte: «Vi ser ikke oss selv over naturen, men som en del av denne naturen, gjennom å være (spirituelt) tilknyttet denne naturen».

Å se miljøvern som en del av reiselivet trigget denne deltakeren. «Kanskje kan samisk reiseliv begynne å sette dagsorden?» «Kanskje må det bli trendy å tenke langt?» For det er ikke det i dag, mente hun: «Det eneste trendbegrepet du har det er penger på banken. Altså kort som fungerer».

Hvordan kan «det samiske» ta rollen som forkjempere til å forandre de relasjonene vi har til miljøet og naturen rundt oss? Det ble utfordringen. Deltageren så sammenhengen mellom maoriens historie og den samiske historien, og tenkte at siden maoriene som urfolk kan formidle på den måten, så kan også vi gjøre det.

Den samiske historien som skal fortelles har jo mange likheter med maoriens historie, så det kan godt være at det er *den linken* som gjør at man kan begynne å fortelle sånn (...).

Den langsiktige tankegangen ble også manifestert gjennom tanker om reiseliv som kunnskapsformidling fra generasjon til generasjon. «The elders are the *kaitiaki* of our families» fortalte guiden. De har kunnskapen som neste generasjon skal bruke som utgangspunkt. På et hjemmebesøk til en maorisk familie hadde bestemoren vi besøkte også invitert sitt barnebarn til å være der. Dette ble kommentert av en av deltagerne, i forbindelse med at hun snakket om langsiktighet:

Jo, altså det de klarer å legge inn av langsiktighet det imponerer meg. At det sitter en bestemor der og forklarer at hun vil gjerne ha sitt barnebarn med, for det å fortelle oss en historie når barnebarnet hører på gir henne en dypere mening. At vi var der var ikke så nøye, men i hvert fall så fikk han (barnebarnet) det med seg.

Det denne deltageren observerte var at ved å ha et slikt gjennomtenkt verdigrunnlag som maoriene hadde «utviklet», kan man skape fortellertradisjoner som når langt utover reiselivsfeltet. Det kan få ringvirkninger i samfunnet. Gjennom at fortellinger er basert på et tydelig verdigrunnlag, så kan de lettere formidle verdifulle holdninger og kulturuttrykk til kommende generasjoner.

De lange perspektivene som enkelte deltagere ble fasinert over og så verdien av, inbefattet en tanke om historiefortelling som skulle henvende seg til den yngre generasjon gjennom å formidle kunnskap fra «tidligere», en kunnskap som bar i seg viktigheten av å ta vare på framtiden. En historiefortelling som inkluderte en slags miljøtankegang, slik deltagerne har beskrevet det ovenfor. Slik ble fortiden forbundet sammen med framtiden, i fortellinger her og nå.

I de ovenfornevnte eksemplene har jeg forsøkt å framheve hvordan maorienenes historie, tradisjoner og fortellinger ble brukt som prisme – og der den diffraksjon som oppstod i møtet gav fragmenter av alternative fortellinger tilbake, som grep inn i refleksjoner og artikuleringer av egne (reiselivs)praksiser. Tanker omkring åndelighet, miljøvern og forsoning var noen av de mest framtrædende alternative fortellingene som ble artikulert og brukt til å tenke fram andre potensielle fortellinger fra Nord-Norge.

Stolthet og respekt var to viktige begrep for maoriene, som kom fram både gjennom fortellinger, holdninger og praksiser. Arenaene vi møtte dem på ble brukt til å fremheve og oppøve disse verdiene. I dette møtet så forventet maoriene å møte samstemte og tydelige samiske artikuleringer. Denne forventningen fra maorienenes side om å møte samisk stolthet tvang aktørene til å legge bort den turbulensen som utspilte seg på flere nivå i starten av reisen, og heller konsentrere seg om å opptre samlet. Det viktigste ble å kunne framvise en samlet stolthet, å sette fellesskapet framfor seg selv. Denne «øvelsen» utfordret deres egne holdninger til både seg selv, sin egen bakgrunn og til andre i gruppen – en utfordring som ledet til grunnleggende tanker omkring respekt, selvrespekt og stolthet.

Da enkelte aktører i ettertid diskuterte denne reisen i egne forestillinger, kom de fram til at uten selvrespekt i bunn vil utvikling av nye fortellerstrategier og alternative innhold, som eksemplene nevnt ovenfor, være vanskelig. En av aktørene uttrykte i dette henseende at: «*Det handler om selvrespekt for da setter vi kanskje ord på en del ting som er viktige for oss. (...) Det er noe med det at vi ikke sjøl er kommet så langt at vi vet hva den respekten skal bestå av engang*».

4.4.3 Respekt og selvrespekt

Maoriene forventet en tydelig leder allerede i det første møtet med den samiske delegasjonen. De forventet også en felles sang (joik). De hadde en tanke om sang som uttrykk for fellesskap og helhet. For i en sang så blir de forskjellige individuelle stemmene forent til én stemme. Å synge sammen gir et helhetlig bilde utad som andre

kan relatere seg til og «make sense of». «For hvis ikke dere *kan vise tydelig* hvem dere er, hvordan kan vi da «make sense» ut av dere?» spurte han, guiden vår.

Maoriene hadde fortalt om sin reise, om hvor de hadde vært og hvor de var. Disse fortellingene inbefattet kolonialisering, revitalisering og dagens situasjon. Dagens situasjon inbefattet fortellinger om utviklingen av reiselivspraksiser, om det arbeidet som ble gjort for å få forankret maoriske verdier (hovedsakelig *manatangi* og *kaitiakitangi*) som utgangspunkt for reiselivet på New Zealand i dag. Utfra et maorisk verdigrunnlag hadde de klart å bygge opp både en filosofi og en praksis av fortellinger som reiselivsnæringen var blitt organisert rundt vis á vis sine kundegrupper. Dette møtet med den maoriske organiseringen av reiselivet gjorde det tydelig at i Sápmi mangler dette. Som enkeltaktører står man idag alene om å utforme fortellingene om hvem samer er og hvordan turister skal møte det samiske samfunnet på respektfulle måter. I møtet med utfordringene guiden kom med: Hvordan lyder deres stemmer? Hvem er nå dere? Og hvor er dere på reisen? Ble det for noen klart at de samiske ikke har en felles fortelling? Og at selvsikkerheten, og utledet av denne selvsikkerheten, stoltheten til maoriene, kanskje også har å gjøre med at ting er veldig avklart?

Denne utfordringen om å være tydelig og det å se hvor tydelige og samstemte maoriene var tvang fram en introspeksjon og spørsmål som: «Ka har vi egentlig å by på her hjemme?»

Ut av samtaler om hva man egentlig har å by på så vokste det mer grunnleggende tanker om respekt fram. For å kunne finne ut av hva man har å by på og hva som er viktige å formidle så er første steg det å ha selvrespekt. «Er det derfor vi ikke er kommet lenger? Fordi vi mangler selvrespekt?» ble det spurt. En av deltagerne pekte på den samiske koloniale historien som bakgrunn for manglende selvrespekt.

(...) gjennom den samme historien som vi har med maoriene, (...) sosialdarwinismen som vi møtte rett og slett. Den statlige rasismen som lå til grunn, den ligger i oss på mange måter. Det gjør det også i Sápmi.

Maoriene deler denne historien. Forskjellen, slik det kom fram gjennom tanker om forsoning som jeg har referert til tidligere, er at de har tatt bevisste valg om å ta et oppgjør med fortiden og seg selv i historien.

En av deltagerne oppsummerte det han mente var en tilstandsrapport for Samisk reiseliv nå: «Vi har ikke ristet av oss konsekvensene av den generasjonslange nedvurderingen som har ligget der». «Jeg tror rett og slett at vi mangler kulturell selvtillitt».

I dette rommet av tanker om manglende selvrespekt og manglende kulturell selvtillitt ble det tenkt videre og andre dyptgripende spørsmål kom fram. Bunn det kompliserte minoritet-majoritetsforholdet her i landet i manglende selvrespekt? Inspirert av tankegangen om gjensidighet så tok noen tak i dette med selvrespekt og viktigheten av å starte her. Før en kan kreve respekt av andre så må en ha selvrespekt i bunn, altså oppføre seg sånn at det er grunnlag for å bli respektert. En av deltagerne uttrykte i forbindelse med dette:

(...) altså hvis vi kan stå fram med stolthet og verdighet og fortelle om kulturen våres og være stolt av det, så tror jeg kanskje samfunnet vil, altså det norske samfunnet (...) vil kunne respektere oss.

Den maoriske tankegangen om resiprositet skinte igjennom: Ved å stå fram med stolthet og tenke hva *du har av verdi å gi* til andre så vil du automatisk få noe tilbake. Slik fungerer dette universet. Ved å vise selvrespekt, oppføre seg slik at man kan respektere seg selv, så vil en kunne oppnå respekt også fra andre. Det vil si en tankegang som ikke starter ut med å kreve respekt uten først å tenke hvordan en selv kan utvise respekt. En av deltagerne poengterte hvor langt hun opplevde at maoriene var kommet i dette henseende. Hun brukte rafting-turen som eksempel for å si noe om hvordan de New Zealandske turoperatørene, altså ikke-maorier, uttrykte en (tilsynelatende) dyp respekt ovenfor maoriske verdier. At de ba en bønn på maorisk om å få lov til å bruke elven før vi startet, hadde gitt en av deltagerne tanker hvordan ideer om respekt sirkulerte i norsk-samiske relasjoner:

...at det samiske har respekt for et hellig fjell. Nå blir det bare latterliggjort. I alle fall sånn som jeg ser det, er det ikke noen grunnleggende respekt for de samiske symbolene.

Møtet med maoriernes resiprositetstankegang gav nye tanker om hvordan kunne snu situasjonen. Hun beskriver dette som underliggende mekanismer som kan føre til endringer:

Det er noen mekanismer som kanskje ligger litt under overflaten som.... Ja, hvis man begynner å tenke litt annerledes om undertrykkerne kanskje, eller dem som man ikke er på godfot med, eller har vært tidligere, tror jeg man er kommet langt på vei til å kunne utvikle noe mye mer positivt.

Disse tankene om selvrespekt og respekt viser at for å kunne utvikle nye rom i samisk kulturformidling, var det en del grunnleggende ting som måtte avklares. Det ble vanskelige diskusjoner uten klare svar, foreløpig, men kanskje viktige prosesser å sette i gang, som viser hvor komplekse sammenstillingene mellom kulturuttrykk og marked er. Disse refleksjonene synliggjør litt av den kompleksiteten som ligger i det Kramvig (Kramvig, 2012, 2017) kaller for «råvarenes sårbarhet». Det vil si at den materialiteten som utgjør de «produktene» vi her diskuterer bærer med seg en stigmatisert fortid som for noen er bortgjemt, for andre revitalisert og for andre igjen er stolte fortellinger. Alle disse til dels motstridende følelsene er samlet i objektene som inngår som råvarer i denne prosessen der kultur skal bli til næring. Neste avsnitt handler om hvordan noen av disse følelsene i forhold til den materialiteten som utgjør produktene, ble beveget fra skam til stolthet.

4.4.4 «Vi lærte å være stolte».

Før maoriernes stolthet, som de formidlet gjennom sin historiefortelling, hadde begynt å sette spor i våre kropper, og før den hadde begynt å spore våre tanker inn på nye veier, så ble den samiske koloniale historien kroppsliggjort gjennom en oppførsel som virket splittende i gruppen, noe som blant annet gjorde det problematisk å «join in and become one voice», som maoriene krevde av oss. En av aktørene fortalte om sin følelse av utenforskap i gruppen slik:

Det var ingen som slapp deg innpå. Dem satt med ryggen til deg, du fikk sånne her sleivkommentarer (...).

Stemningen ble relatert til den samiske stigmatiserte fortiden:

(...) at de har blitt utsatt for urett og nå skal de ha igjen og kan oppføre seg som de vil.....
De bare forlanger, de skal ikke gjøre noe selv.

I forbindelse med de maoriske fortellingene om kolonitida og hvordan de hadde satt spor i dem, så ble noen av de samiske koloniale sporene også løftet frem. En av deltagerne fortalte om sin oppvekst:

Vi ble mye mobbet. Og da går du jo rett ned, du er ikke stolt, du må jo bare jekke deg ned hele tiden. «Jekk deg ned, du skjønner ikke». Og du får banka det inn i hauet: Du skjønner ikke. Og da begynner man sjøl å si: «Nei, kanskje ikke jeg vet». (....)

Når kroppslige avtrykk av slike og lignende historier blir spilt ut i møter med andre, slik det ble på starten av denne reisen, og som jeg har referert til som en del av den turbulensen jeg opplevde, da får man situasjoner og dialoger som springer ut fra nettopp dette bevissthetsnivået. Da får man debatter om rangering, om autentisitet, om hvem som er mest samisk og hvem som ikke skal være med. Og om hvilken joik som er mest autentisk.

Maoriene fortalte om sin kolonihistorie. I små drypp. Personlige fortellinger, som fortellingen om guidens far som ble slått for å være maori. Men også offentlige fortellinger institusjonalisert gjennom ulike museer vi ble guidet rundt på. På TePapa museet ble vi invitert inn i scener fra den gang de hvite kom inn med våpen. En av deltagerne kommenterte dette: «Det var en sterk historie, våpen kom inn og de sterke krigerne ble drept».

Til tross for disse smertefulle erfaringene så var de bevisst på hvordan de la fram sin egen historie. En av deltagerne kommenterte dette:

Men de forteller om det (kolonihistorien) i en nøytral tone, og hele tiden: «Kia ora!», for å forsterke det som blir sagt. Vi er sterke... det er *det* den holdningen sier om hvem de er.

En annen kommenterte det som traff *ham* ved maorienes fortellinger:

Det å se at de hadde også vært gjennom den samme historien som oss, men det var ikke *det* de formidlet: Det de formidlet var stolthet. De ville vise noe.

Det maoriene viste var at de hadde tatt et oppgjør med historien. De ville ikke identifisere seg med den, men vise at de hadde kommet seg videre. Deres stolthet lå i å si at: «Historien, den har vi lagt bak oss». De fornektet den ikke, for den var en del av fortellingene. Men fortellingene var framstilt og uttrykt i et nøytralt tonelag og alltid avsluttet med at vi ser framover, ikke bakover. En av deltagerne reflekterte over hvordan de ulike guidene hun hadde hatt på sine aktiviteter hadde forholdt seg til sin koloniale historie:

Jeg synes hun sa det så utrolig fint, at hvis man ville komme videre og holde på med sitt så måtte hun bare kvitte seg med bitterheten og ha blanke ark og vise ka slags verdier de vil dra fram, og det syntes eg var så utrolig fint sagt. Og hun virket ikke bitter.

Det jeg opplevde maoriene fikk sagt var at «Vi forankrer oss ikke i *denne* historien, for vi forankrer oss som *tangata manua* (the people of the land)». Denne måten å forholde seg til sin koloniale historie på, gav deltakerne som lot seg treffe, nye perspektiver på historiefortelling. Fortellinger utvidet seg til å romme, ikke bare hva man forteller til andre, men også hva fortellinger reflekterer tilbake på en selv: Hva gjør fortellingene med oss? Dette spørsmålet, «hva gjør fortellingene med oss?», var utslagsgivende for en «re-enactment» tankegang som fikk slå rot hos enkelte.

Å presentere seg på denne måten, som *sterk* tross alt, kan beskrives som uttrykk av en dekoloniseringsprosess, en prosess hvor historien blir gjenfortalt gjennom utvalg, den blir «reenacted» (Kramvig & Flemmen, 2018). Maoriene hadde gjort bevisste valg på hvordan de ville framstå for andre. Det var som om de hadde kroppsliggjort en tanke jeg finner artikulert gjennom Hannah Arendt:

De-colonisation is retelling, involving a form of redemption, in which one reclaims one's own life, tearing it free from the oppressor's grasp, and releasing oneself from those thoughts of revenge and those memories of one's loss, that might otherwise keep one in thrall to one's persecutor forever (Arendt, 1958:237 i Kramvig & Flemmen, 2017:18).

Gjennom en bevisst gjenfortelling så hadde de sluppet seg selv fri, slik de formidlet det. Som det kommer fram av sitatet er det bare en selv som kan kutte tråden til «one's persecutor». Slippe seg fri og se en annen vei. Å innta en offerrolle er med på å binde deg til det du vil bort fra for alltid.

Det å oppleve denne måten å forholde seg til sin historie på, å anerkjenne den, men også å kunne velge å slippe seg fri fra den førte til en holdningsendring. Denne holdningsendringen gav seg utslag i mer romslighet i forhold til hverandres forskjellige bakgrunner. Den var kanskje også en påminnelse om at kanskje alle bar på ulike «sorger» i forhold til egne identitetsuttrykk? Ut fra dette «re-enacted» bevissthetsnivået ble dialogene og det sosiale samspillet annerledes. En av aktørene forklarte at det opplevdes som om det ble mer «rundtak»:

Det ble vel etterhvert mye vanskeligere å kjøre på med de her gamle væremåtene, så etter at vi hadde stanga litt så ble det mer og mer sånn «rundtak».

En annen uttrykte forandringen i gruppa slik:

Det har skjedd en forandring og det tror jeg skjedde etter....jeg merket det den siste kvelden vi hadde på hotellet i Aukland da jeg fortalte hvordan jeg hadde opplevd turen, da virket det som at det skjedde et eller annet blant de som har hatt avstand til meg hele veien. Den endra seg drastisk da, så etter det så er jeg jo blitt sånn skikkelig inkludert og ja, en skal sy kofte til meg og en annen lære meg samisk.

Stolthet hadde slått seg fram som en ny vei å «være i verden» på. En stolthet man stod sammen om og ikke brukte mot hverandre.

.... men etter hvert som dagene gikk så endra det seg og spesielt den siste kvelden, da plutselig skjedde det nokka helt..... som jeg ikke kan forklare ka som egentlig skjedde. Men da jeg prata, så bare kjente jeg at jøss ka e det her for nokka, men det jeg sa det kom fra hjertet: Jeg sa at man skal være stolt av å være samisk.... Det ble KIA ORA, Og xxx ble rørt og begynte nesten å skrike, kom det fram etterpå.

Maorienes stolthet var uttrykt gjennom deres holdninger til sin koloniale historie. Guiden vår påpekte viktigheten av å kjenne til sin egen nasjons historie, folkets historie, og om de overgrep som er begått. Det er viktig å kjenne til dette for å kunne stå stødig,

ikke bare for å hedre sine forfedre, men også for å beskytte sine barn og barnebarn, og for i framtiden å kunne stoppe dem som kunne komme til å ville repetere slike historiske mønstre. «Du kan se på korsfestelsen, men ikke dvele i den». Med denne setningen som refererte til den kristne kulturhistorien så understreket han, i overført betydning, at man bør ikke forbli fast i mønsteret, man bør ikke bli et «fartøy» hvor dette mønsteret utspiller seg kontinuerlig, men heller velge å bryte ut av mønsteret og forandre retning. Maoriene, slik de presenterte seg selv gjennom reiselivet, hadde valgt det siste. Og med uttrykk som: «Vi lærte å være stolte», som en av deltagerne så ettertrykkelig gav uttrykk for, så hadde hun lært seg et begrepsapparat som rommet denne forskjellen på å «være i» eller «bryte ut». Hun skjønnte at det var et valg, og at hun selv var den som kunne velge. Likevel, så var det en av deltagerne som så denne såkalte «råvarenes sårbarhet», og at den stigmatiserte fortiden forkledt som bortgjemte fortellinger i disse «produktene» burde bli behandlet med omhu:

Veldig mange av våre deltakere sitter på opplevelser som er enormt sterke, og som blir veldig bra hvis dem dyttes på riktig måte, men det er også en god del utøvere som ikke må dyttes feilt sted, hvis du skjønner hva jeg mener. Dem kan ha ballast, men dem kan også ha belastninger som man kan velge å bruke, eller som man kan gå i den solide smell med.

4.4.5 Hjemkomst og rapport

Etter hjemkomsten ble det klart at jeg skulle skrive en rapport. Oppdragstittelen for dette arbeidet var: *Hvordan selge urfolkskultur uten å ødelegge den?* Rapporten skulle være klar til høsten året etter, da det skulle arrangeres en reiselivskonferanse i Karasjok, i oktober 2014. Rapporten fikk den ferdige tittelen: *Samisk reiseliv og salg av kulturuttrykk. Autentisitet, identitet og den store fortellingen* (Wright, 2014). Skiftet av tittel var bevisst, og bar med seg noen kunnskapsteoretiske føringer: Som antropolog var det viktig for meg å ikke legge meg under gamle tanker om at det finnes *en* hel kultur, og at denne kan ødelegges ved at penger kommer inn. Tittelen som ble foreslått, vitner om at det fortsatt er lett å henfalle til en slik «gammel» formulering av kulturbegrepet. Noe som kanskje er grunnen til at autentisitetsbegrepet også er såpass

fastfrosset i «feltet» blant deltagerne? *Salg av urfolkskultur* i arbeidstittelen ble derfor til *salg av kulturuttrykk* i den ferdige rapporten. Tanken om at en kultur kunne *ødelegges* ble erstattet av stikkord jeg ville forfølge: Autentisitet, identitet og den store fortellingen. Jeg ville skrive fram noen poeng med *autentisitet* som utgangspunkt.

I «feltet» samisk reiseliv opplevde jeg et stort «press» på ordet *autentisitet*. Jeg opplevde en utbredt holdning i bransjen om at hvis kulturuttrykk skal utnyttes kommersielt, må presentasjonene være autentiske. Urfolkskulturer opplever dette presset ekstra sterkt, for folk har sterke forestillinger om hva som er *ekte* når det gjelder urfolk. Derfor blir urfolkskulturer møtt med et slags *krav* om autentisitet, ble det hevdet. Gjennom kurs i opplevelsesdesign som jeg deltok på i etterkant av reisen ble det oppfordret til at samiske reiselivsentreprenører skulle forholde seg til gjestene gjennom begrepet «relasjonell autentisitet». Det vil si å spørre seg hva gjestene forventer av dette produktet? Med dette utgangspunktet i gjestenes forventninger skulle attraksjoner og fortellinger bygges. Autentisiteten skulle tilpasses gjestenes ønsker. Men sett i lys av reisen til New Zealand og møtet med *Te ao maori*, så gikk dette litt imot den lærdommen deltagerne fra reisen satt igjen med.

På New Zealand ble det klart for mange at om reiselivet skal utvikles, så må man starte i en annen ende enn det som de norske opplevelsesdesignere anbefalte gjennom begrep som «relasjonell autentisitet». Å spørre hva gjesten ser på som «autentisk» kan ikke være utgangspunktet for et bærekraftig reiseliv. Som deltagernes refleksjoner tilsier så må man starte med å spørre seg: Hva skal være innholdet? Gjennom møtet med det verdigrunnlaget som maoriene presenterte for oss gjennom mange ulike aktiviteter, ble det kastet fram ulike samiske framtidsscenarioer for produktutvikling. Alt basert på spørsmålet om hva vi har å formidle som er av verdi for andre? Autentisiteten ligger i å forankre seg i et eller flere verdigrunnlag innholdsmessig, mer enn å tilfredsstille det en som reiselivsentreprenør tenker at gjestene forstår og forventer er autentisk samisk, en autentisitet som ofte impliserer en forståelse av begrepet som en statisk førkapitalistisk original.

Jeg forsøkte derfor i rapporten å A) avvikle forståelsen av autentisitet som en statisk original (Trilling, 1972), slik den er skrevet fram i tidlig antropologiske arbeider, og slik

den ble reflektert i arbeidstittelen: «Hvordan selge urfolkskultur uten å ødelegge den?» (Se en kritikk av denne virkelighetsbeskrivelsen i for eksempel Wolf (1982) eller Massey (2005). B) Åpne opp for eksistensiell autentisitet som begrep (slik det for eksempel blir beskrevet av Wang, 1999).

Maoriene var ikke redd for å bruke iscenesettelser i sin kulturformidling. De iscenesatte opplevelser, men beholdt fokuset på at innholdet skulle være forankret i et verdigrunnlag. Så lenge innholdet stod i overensstemmelse med et verdigrunnlag som de kunne stå inne for, som var forankret i *te ao maori*, så var de villige til å nærmest «fremmedgjøre seg selv for å oppnå dette», som en av deltagerne sa. Med dette mente han at de gikk ganske langt i å bruke iscenesettelser. En slik tankegang, som jeg i rapporten valgte å skrive frem som eksistensiell autentisitet, åpner opp for å kunne tenke mer kreativt rundt formidlingsformer. En av deltagerne formulerte dette som det å finne gode fortellergrep: «Vi må finne noen bedre *fortellergrep*, på den måten tror jeg vi kan holde på det samiske og lære det videre til neste generasjon».

Mitt forslag i rapporten, ble derfor, i samsvar med det som var kommet fram fra deltagerne på reisen, å starte med spørsmålet: Hva har vi å formidle som er av verdi? For å i det hele tatt kunne svare på dette spørsmålet, foreslo jeg i samsvar med det som enkelte deltagere også etterspurte, nemlig å øke kunnskapsgrunnlaget. Mange dro hjem fra New Zealand med en utfordring til seg selv om å lese seg opp på egen kulturbakgrunn. Det ble foreslått å enes om en metafortelling, for gjennom en felles enighet omkring en slik hovedfortelling kunne åpne opp rom for diskusjoner som «Hva har vi egentlig å by på?».

Et av poengene mine i rapporten var at istedet for å henge seg opp i gamle statiske begrep om kultur og autentisitet, kan det være mer fruktbart å fokusere på hvilke potensialer som ligger i turismeindustrien når det gjelder verdiformidling. Jeg opplevde at autentisitet som statisk original ble hemmende, fordi det gav for mye næring til diskusjoner som plasserte både mennesker og ting i hierarkiske forhold til hverandre. Et fokus vekk fra dette ville kunne frigjøre energi til å fokusere på verdiformidling. Jeg så det derfor som et bidrag fra forskningens side å skulle belyse autentisitetsbegrepet slik det er skrevet fram i akademia. Tanker skrevet fram i artikler om reiseliv i akademia,

forblir gjerne ofte i akademia. Mitt bidrag ble å løfte noen velkjente begreper ut av en akademisk kontekst, der de nærmest ble oppfattet som foreldet, og sette dem inn i en sammenheng med dagens utfordringer i næringen. Å se på autentisitetsbegrepet fra ulike vinkler og hva det gjorde med virkelighetsoppfatningen, ble sett på som verdifulle perspektiver på egne reiselivspraksiser. Jeg fikk meldinger fra deltagere som var fornøyd med resultatet. «Det der var god forskning, så du hadde no øynene med deg der på New Zealand», var det en som sa. Rapporten ble også brukt som omdreiningspunkt for andre artikuleringer: Den ble brukt som grunnlag for radiokåsserier. Den ble lest og tenkt med. En deltager som ikke hadde vært med til New Zealand hadde lest rapporten tre ganger høyt for sin mann, mens de kjørte fra «sitt sted» til en av samlingene for samisk reiseliv. Den gav henne noe å tenke med i etableringsfasen av hennes eget reiselivsforetak. Den ble også med på å definere hva som fikk betydning for arbeidet med samisk reiseliv videre. I kjølvannet av rapporten ble det gjort en innsats i å samle samiske entreprenører for å diskutere fram en metafortelling, som rapporten luftet som én alternativ vei å gå. Dette ble gjort gjennom opprettelsen av en kunnskapsbank som deltagerne kunne, og fremdeles kan, bruke som utgangspunkt i sin søken etter kunnskap om det samiske, som de er en del av, men som noen har mistet deler av sin tilknytning til. Slik fikk jeg gitt noe tilbake til «dem jeg studerte» og samtidig forhåpentligvis utlignet en del av den skepsisen som det i utgangspunktet var til at en forsker skulle «være med på reisen».

4.5 Avsluttende kommentarer

Hvor er dere på deres reise? spurte guiden. Han ønsket at hans søsterfolk fra nord skulle kunne dra hjem og «make some changes» etter å ha vært i kontakt med maoriernes forankring i sitt verdsett. Et verdsett som var artikulert gjennom *tangata whenua*, the people of the land. Dette *tangata whenua* var deres plattform hvorifra de utviste integritet og stolthet. De fortellinger vi ble presentert for kom alle fra dette «stedet». Her var de på reisen. Og guidens åpne utfordring til oss var at etter at vi hadde vært i kontakt

med hvordan de forholdt seg til «landet», etter at vi hadde tatt av oss på beina og følt deres strender og sletter, så kunne vi kanskje gå hjem og gjøre noen forandringer?

Dette var guidens åpne utfordring.

Deres «sted» som de utviste integritet og stolthet fra var forankret i *tangata whenua*, the people of the land gjennom de begreper jeg i dette kapittelet har gjort rede for. Det disse begrepene skapte var et rom å tenke i som hadde en åpnende og forsonende effekt, både inter-etnisk, internt i gruppen av samiske aktører, og intra-etnisk; i møter med andre, og i et tidsperspektiv: I forhold til sin egen fortid, til den koloniale historien og det arbeidet som ble gjort i nåtid for å bearbeide denne. Gjennom å bli kjent med maorienes verdisyn som var tydelig forankret i det de betegnet som deres *ur-kunnskap*, tanke-system som hadde fulgt dem kontinuerlig fra en før-europeisk tid, så vil jeg påstå at tiltroen til ideen om en særskilt *urfolkskunnskap* ble styrket. Dette gjorde også at kategorien *urfolk* ble styrket. *Men*, den ble styrket gjennom og med et innhold som hadde en inkluderende holdning til hverandre og andre. Kategorien *urfolk* ble med utspring i et verdigrunnlag som var tuftet på blant annet resiprositet, vern og gjestfrihet mer generøs, inkluderende og åpen enn slike avgrensede kategorier kan ha en tendens til å invitere til. Det ble en kategori som åpnet opp mer enn den lukket igjen for.

I tillegg til at kategorien *urfolk* ble omfavnet og styrket så imploderte også kategorien reiseliv og ble til noe mer grunnleggende: Menneskemøter, hvor fokus var på å formidle budskap med mening. De nye potensielle fortellingene ble skapt med tanke på hva en har i seg selv som også kan være verdifullt å formidle til andre. I stedet for et fokus på hva gjestene forventer så ble utgangspunktet for tenkningen: Hva har vi i oss som er verdifullt for andre? I tillegg kom historiefortellingens «slagside» også fram i dette arbeidet gjennom refleksjoner rundt fortellergrep. Deltagerne ble bevisst på at historiefortelling reflekterer tilbake på en selv: Hva gjør fortellingene med oss? Dette siste spørsmålet: Hva gjør fortellingene med oss, var det som var utslagsgivende for en «re-enactment» tankegang som fikk slå rot hos enkelte. Ved å fortelle fortellingen om oss selv, kan vi styrke en hel kulturs selvrespekt – som igjen er utgangspunktet for å kunne ta regi i egen historiefortelling, og kunne skape alternative rom i samisk kulturformidling. Alternative rom som kan stå som svar til Maorienes *tangata whenua*.

Som en av deltagerne sa så er fordelene med å ha et gjennomtenkt verdigrunnlag at man kan skape fortellertradisjoner som får ringvirkninger langt utover reiselivsfeltet. Ved å ha fortellinger tydelig forankret i verdigrunnlag så kan man også lettere formidle verdifulle holdninger og kulturuttrykk til egne kommende generasjoner.

Sett i en forskningskontekst så er det blitt skrevet om urfolk i reiselivssammenhenger som bruker sine fortellinger om forankring i landet til å skape bevegelser blant reisende fra en *making sense* of place- til at man blir påvirket til å ville ta mer vare på naturen rundt seg. I dette tilfellet, i denne teksten, stopper det ikke med hva som utgjør holdninger til naturlandskap generelt, men fører for noen til bevisstgjøringsprosesser, til transformative endringer av holdninger til eget indre landskap, og deres egen rolle i skapelsen av dette indre landskapet. Det vil si at de ble mer bevisste på hva fortellinger har potensiale i seg til å gjøre for en selv. Men også i forhold til andre. Det å se sine egne praksiser som deler av andre større fortellinger om miljø, forsoning og åndelighet gav ny giv og fortellerglede. Denne doble innsikten i hva fortellinger gjør med en selv og hva de kan bety for andre førte til at arbeidet med egne fortellinger kunne ta nye vendinger. For samtidig som at de så at de var del av en større meningsfull helhet så forstod de også at de kan gjøre verdenene sine på andre og mer håpefulle måter enn de tidligere har gjort. Reiselivet kan i dette perspektivet forstås som verdensskapende praksiser.

Forskerne Walker & Moscardo (2016), som har skrevet fram fortellinger om transformative endringer hos reisende i urfolkskulturer i Australia, spør, i en oppsummering av dette feltet, etter flere forskningsbidrag som ser på “the impacts of tourism on destination community well-being”, samtidig som de hevder at det også etterspørres “*Calls for major changes in the way tourism is planned and practiced*” (Bramwell and Lane, 2013; Buckley 2012, and Hall 2011). Jeg vil argumentere for at en forståelse av reiseliv og turisme som verdensskapende praksiser kan være ett utgangspunkt for å kunne se alternative måter å gjøre turisme på. Denne avhandlingen er således et bidrag i dette henseende.

Kapittel 5. «Kraften i det stede»

Fortellinger fra kjøkkenet – møte med kvinner fra Kåfjord

5.1 Innledning: Fortellinger som verdensskapende praksiser

I dette kapitlet vil jeg vende tilbake til Kåfjord, og til fortellinger fra kjøkkenet. Disse fortellingene inngikk i utgangspunktet i et sideprosjekt jeg gjorde under mitt feltarbeid i bygda, og det var ikke før etter reisen til New Zealand, og etter at avhandlingsarbeidet hadde startet at jeg forstod dette etnografiske materialet som en viktig del av kunnskapsbyggingen i forhold til mine innledende forsknings spørsmål.

Jeg vil i dette kapitlet forfølge Haraways (2016) påpekning av at vi blir hva vi er gjennom relasjonene vi inngår i, ikke bare gjennom relasjoner til andre mennesker, men og til dyr, sted og teknologi. I hennes seneste arbeider «Staying with the trouble» legger hun vekt på fortellingenes betydning i dette henseende. Haraway stiller seg skeptisk til de store fortellingene om menneskets plass i verden. De blir *for* abstrakte til å kunne relatere seg til – og ta ansvar i forhold til dem²⁹. «Staying with the trouble» innebærer å

²⁹ Haraway uttrykker en skepsis til de store fortellingene om menneskets plass i verden og miljøforstyrrelsens epoke. Enten vi velger begrepet *antropocene* eller går inn for *capitalocene*, har fortellingene en tendens til å bli for store: Internasjonale konserner, geofysiske forstyrrelser, menneskeheten som geofysisk aktør. Relasjonene forblir abstrakte, og ingen kan forholde seg direkte til det å skulle «redde verden». Når vi trekker oss tilbake fra de store fortellingene, ender vi opp med små og private historier, der det vi gjør, ikke spiller noen vesentlig rolle for omverdenen (Ny tid, Desember 2016). Passe store fortellinger situerer seg mellom disse to alternativene. De er ikke for store til å kunne «gripes tak i», for relasjonene vi snakker om er reelle.

delta i «passe store fortellinger» som blir til i samspillet mellom ulike arter og samfunn, mellom teknologi og kultur, mellom landskap og folk. Vi samskaper – og blir samskap i disse relasjonene. Fortellinger er viktige i disse samskapende virksomheter – gjennom fortellinger kan vi få tilgang på andre verdener, andre løsninger. Gjennom sitt arbeid stiller Haraway spørsmålet: Skal vi skrive historier som bekrefter eksisterende verdensorden, eller skal vi skrive historier som destabiliserer, som gir rom for nye samtaler, for erkjennelse av heterogenitet og kompleksitet? (G. B. Ween, 2014). Ved å skape nye metaforer for vitenskapelig praksis, som beskrevet i kapittel 3, og med sin vilje til å skrive fram andre fortellinger (Haraway, 2016), så er hennes poeng å skape rom for nye samtaler.

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for og analysere et utsnitt av de fortellinger som artikuleres i en hverdagskontekst i Kåfjord. Jeg vil argumentere for at de kunnskaper som utøves på kjøkkenet er del av de lokale artikuleringer av identitet som ikke nødvendigvis sees som betydningsfulle uttrykk for det samiske i en større offentlighet. Dette er kunnskap og markører som ikke er del av en større diskurs om samisk identitet – samtidig er denne kunnskapen, disse kulturutøvelsene, lokalt anerkjente og betydningsfulle.

Å løfte fram disse fortellingene, og det de forteller, er et bidrag til ønsket om å åpne større rom for å artikulere det samiske i. Kanskje kan disse fortellingene bidra med noe i forhold til å kunne vise det mangfoldet samiske artikuleringer innebærer – men *og* å se lokale kunnskaper som ressurs i utvikling av samiske kunnskapsbaserte opplevelser og produkter? Undersøkelsen er et resultat av, og sett i lys av, de ønsker som ble uttrykt av samiske reiselivsaktører i etterkant av møter med maorier på New Zealand – Ønsker som understreket nødvendigheten av å forankre etnisk identitet i verdsett som gjenspeiler sted og tilhørighet, altså det lokale, mer enn en forankring i «salgbare» symboler og, for noen, «stereotypier», som jeg beskrev i forrige kapittel.

I det følgende skal jeg løfte fram fortellingene til Magna, Bjørg, Eliva, Ruth og Oliva, som i utgangspunktet var en del av et arbeid med et kunstprosjekt, en fotobok som ble gitt ut i 2014.

5.1.1 Fortellinger fra kvinners livsverden i Kåfjord

Jeg dro til Kåfjord, i første rekke motivert av en trang til å undersøke «salg av kultur», og oppholdt meg på arenaer jeg opplevde som eksplisitte i forhold til artikuleringer av identitet. Møtet mellom de samiske og maoriske reiselivsentreprenørene kan sies å være en slik arena. Men, jeg dro også til Kåfjord bare for å være, for å prøve å gripe en følelse av stedet og menneskene der. I forbindelse med dette værensoppholdet hadde jeg, som beskrevet i kapittel 3 (metode), et ønske om å løfte fram fortellinger fra dagliglivet, og spesielt hverdagslivet, slik det tidligere er beskrevet av Gullestad (2001) og Holtedahl (1986). Hverdagslivet, som ikke så ofte blir sett på som betydningsfullt, når politiske objekter og metafortellinger lages. På et sted, hvor menneskene hadde levd en såkalt fiskar-bonde tilværelse – hvor mennene dro på fiske og kvinnene holdt hus og hjem, ble kjøkkenet en naturlig arena for samtaler med kvinner om livet før og nå. Her var deres univers. «Mannan, dem va stort sett vekke bestandig», sier Oliva, og forteller hvordan «kvinnfolkan» pakket mat og klær i store kister til sine menn som dro på Lofotfiske hver vår – og på høsten når dem dro til Finnmarka.

Jeg gikk altså hjem til kvinner fra Kåfjord, til kjøkkenet, for å prøve å fange et bilde av hverdagslivet her i bygda. Med inspirasjon fra (Proust, 1999 (1913)), Kramvig (2006), Lien (1989) ble mat en inngangsport for å få grep om kvinners erfaringer, lokale verdier, og de praksiser som skaper lokale fellesskap. Fra «kokkeleringen» på kjøkkenet og smaken og duftene av maten nøster kvinnenens fortellinger seg inn i minner om barndommen, og åpner videre opp for å se klarere landskapet de er forankret i, og deres relasjoner til dyrene og tingene de har rundt seg. Slik folder hverdagslivet seg ut gjennom artikuleringer av praksiser, relasjoner og nettverk av materialitet og mening.

Så kan man saktens spørre seg: Hvordan knytter disse fortellingene seg så an til reiselivet? Hva er deres relevans? Det knytter seg an til det aspektet av reiselivet som omhandler reiselivsaktørens arbeid med egne fortellinger. Maoriene hadde sine gjennomarbeidede fortellinger som fortalte om deres forankring, deres «connecting-to-the-land»-tankegang og den verdiformidling som lå i dette. Guiden vår mente at ordet verdiformidler var et mer passende begrep enn turistguide. Og med inspirasjon fra dette

perspektivet ble det viktig å kunne komme på sporet av egne fortellinger. Fortellinger som i kraft av å være verdifulle for en selv også kan ha verdi for andre. Dette «verdifulle» har jeg har lest i lys av Haraway (2016) sine begreper om *responsability* og *respons-ability*. Dette kommer jeg tilbake til. Nå først tilbake til det som opplevdes som presserende i etterkant av reisen til New Zealand, spørsmålet: Hva har vi egentlig å by på her hjemme?

På en slik hjemlig arena undersøkes så: Hvilke meningsbærende relasjoner er det mulig å lese ut av praksene i hverdagslivet i Kåfjord? Og hva forteller disse? Hvordan blir etnisitet og identitet berørt gjennom disse fortellingene? Jeg vil i dette kapitlet ta i bruk det etnografiske feltarbeidet som jeg gjennomførte i Kåfjord, og i arbeidet med prosjektet, og de gjentatte besøkene jeg gjennomførte hos Magna, Oliva, Eliva, Ruth, Mary, Bjørg og Elise, for å ta bilder og fremskaffe fortellinger om mat og matlaging. Disse kvinnene er ikke anonymisert, da de har deltatt med navn, ansikt og historier i bokprosjektet, og nå på Senter for Nordlige folk sine nettsider, noe som gjør dem lett gjenkjennelig. I den teksten som nå følger er utvalg fra fire av disse kvinnenes fortellinger skrevet fram. Og de følgende fortellinger er tenkt som én av flere mulige horisonter å tenke mot når spørsmålet, «hva har vi egentlig der hjemme?» skal besvares.



5.1.2 Veien, huset og entréen

Med kamera i bagen trasker jeg opp grusveien mot huset til Magna. Jeg kjente ikke henne fra før, men sporet henne opp gjennom hennes svigerdatter som jobber på Coop'en, og avtalte et møte gjennom henne. Det er vanskelig å ringe damer på 85 år og lage avtaler. Vanskeligheten ligger i at jeg finner det kronglete å forklare hva jeg vil i møtet med dem. Når de da som oftest hører litt dårlig, så blir det ofte underlige utfall av samtalene, med gjentakelser og avbrytelser. Dessuten, her i området, for denne generasjonen, har det ikke vært vanlig å ringe på forhånd og lage avtaler. Man går bare og hilser på. Om det ikke er folk hjemme kommer man tilbake en annen dag.

Husene jeg går til er såkalte gjenreisningshus. Etter brenningen av Nord-Troms og Finnmark i 1944 skulle det bygges opp igjen. Alle husene ble laget etter samme tegning. Og det måtte være som på tegningen for å få støtte av staten til å bygge dem, som beskrevet i kapittel 1. Når økonomien begynte å bli bedre, så kom tilbyggene. Først, kanskje et større bad, en karnapp, en større entré, så utvidet stue og tilslutt kanskje en veranda? Husene som hadde startet som kvadrat med to symmetriske små vinduer, bratt tak og pipe på midten i 1946, este ut i alle retninger. Velstandsvorter ble de kalt, disse påbyggene.

Jeg kommer fram til Magna sin dør. Den har, som de andre husene jeg har besøkt på denne måten, ikke ringeklokke, så selv når man ankommer, får man ikke anledning til å melde sin ankomst på annen måte enn å gå rett inn. De hører stort sett ikke om man banker på, så det har jeg sluttet med. Hvis det er åpent er som regel folk hjemme, hvis det er låst er det som regel ikke noen hjemme. Bortsett fra hos Oliva da, hun pleier å sette nøkkelen i døren om hun ikke er hjemme. Så kan man, om man vil, gå inn og vente til hun kommer, fra butikken, eller fra legekantoret, eller fra potetlandet, om det er *den* sesongen. Jeg har enda ikke blitt vant til å bare gå rett inn. Jeg banker og roper meg litt motvillig «hallo!» inn. Noen ganger har jeg gått fra rom til rom og lett etter dem, og det er det jeg ikke liker med denne formen for entré. Men som oftest finner jeg dem på kjøkkenet. I fullt arbeid, eller i pausemodus tittende ut mellom over- og undergardinene, for å se om noen kanskje kunne tenke seg å komme.

5.1.3 Magna

Magna er interessert i hvem det er som kommer. Hun sitter ved kjøkkenbordet og har kaffen klar. Melken står også klar i kjøleskapet, i en mugge. Og sukkerbitene er på benken. Jeg forklarer at jeg er interessert i livet hennes, og hun er interessert i mitt.



Her har eg ordna sånn at du kan smake.

Hun finner fram noen kaker og legger dem på bordet. Hun minnes:

Eg kunne ha en stor bolle med sånn kakedeig før i tia. For det brukte å gå mye folk her. Men sia den tv-en kom, så har dem ikke ti` meir å gå ette gårdan. Dem sitt heller hjemme for å se ka det står i den tv-en. Før hadde vi hverken tv eller radio. Folk kom te kjøkkenet. Va det ikke nok stola så setta dem seg rundt på golvet. Og praten, den gikk livlig (...).

Jeg kom på sporet av Magna gjennom det folk kalte for «Magnakaker». For noen i bygda representerte kakene hennes et minne fra barndommen. «Du må dra til Magna og smake på kakene hennes. Vi kaller dem for «Magnakaker» her i bygda, for hun laget alltid det», fikk jeg høre. For noen var «Magnakaker» blitt et begrep, kanskje slik det for andre er med «Madeleine kakene³⁰» til Marcel Proust? Smak gir tilgang til minner i følge Proust:

³⁰ I *På sporet av den tapte tid* av Marcel Proust, blir han helt i begynnelsen av fortellingen på side 59 (av totalt nærmere 3000 sider) satt tilbake til barndommen i det han får smaken av *Madeleine kakene* i munnen. Han forteller i denne for ettertiden særdeles kjente scenen:

«Det er smaker og dufter som står tilbake og bærer oppe minnene, når ingenting er tilbake av forgangen tid» (Proust, 1999 (1913):59). Magna dypper kaken i kaffen, og også hennes minner «foldet seg ut, fikk omriss og farger og ble til presise og gjenkjennelige hus og mennesker» (ibid.: 62). Magna forteller om da hun var liten jente i Manndalen. For henne var det fortellingen om krigen og evakueringen som ble det som materialiserte seg i forlengelse av tanker om maten.

Eg va vel kanskje 12 år den gangen. Eg hadde bakt 12 brød og holdt på å pakke dem inn i papir når tyskeran kom. Eg blei så redd at jeg nesten skalv, men eg sa ingenting. Men dem va høflig, dem va ikke «troillat». Så sir dem te meg: «Pakk og reis». Det fikk eg til ordre. Eg bare nikka. Men vi reiste ikke då. Vi fór til fjellet og der «toilla» vi kanskje en uke. Men høsten kom, det ble kjølig vind og alt det der, så vi måtte bare kapitulere. Og så fór vi. Dem sa at Vestfjorden va minelagt. Men vi fant ut at: Han bevare vel oss, Han som bevare alt.

Båten tok av om morran når det bynte å lysne. Og vi kom fram. Vi dro i november. Det va kjekke folk vi kom te. Og så fór vi tilbake om våren då det blei frigjøring. Då va det hurralliv kan du tro. Når vi kom te Manndalen, så va alle husan og sjåan brent. Det va bare askedonga på alle tomtan. Men vi va heldig. Gresset hadde vokst mye. Dem slo og

«En vinterdag jeg kom forfrossen hjem, spurte min mor om jeg ikke mot min sedvane ville ta en kopp te. Jeg av slo først, men av en eller annen grunn ombestemte jeg meg. Hun sendte da bud etter en av disse små og butte kaker som kalles «petites madeleines», og som ser ut som om de er laget i et musling-skjells riflede form. Og nedtrykt av den mørke dag og av utsikten til en like trist morgendag, førte jeg snart mekanisk mot munnen en skjefull te hvori jeg hadde latt en bit av madeleine-kaken løse seg opp. Men i samme øyeblikk som denne te blandet med kake berørte min gane, fór jeg sammen, slått av det usedvanlige som plutselig fant sted. En vidunderlig glede hadde grepet meg, en enestående glede som ikke visste om sin egen årsak. Og plutselig stod minnet klart for meg. Denne smaken, det var smaken av det lille stykke madeleinekake som min tante Leonie pleide å gi meg når jeg kom for å si god morgen til henne på værelset hennes hver søndag morgen i Combray. (...) Synet av den lille madeleinekaken hadde ikke talt til min erindring før jeg hadde puttet den i munnen, (.....)» (Proust,1999 (1913): 59).

Om duften og smakens triggering av minner, sier han videre:

«(...) når intet er tilbake av forgangen tid, når menneskene er døde, når tingene er gått til grunne, vil duften og smaken ennu bestå; spinkle og ulegemlige, men mere levende, mere utholdende og trofaste, blir de ensomme tilbake, og likesom sjeler som minnes, og venter, på ruinene av alt det andre, blir de uførtroddent stående, mens de på sin forsvinnende lille, nesten immaterielle dråpe bærer oppe minnenes byggverk» (ibid.: 62-63).

rakte gresset i donga. Så ordna dem fire hesjer. Til slutt ordna dem en åpning i hesjan te å komme seg inn og der bodde vi. Det va varmt og godt der, og ikke kom det vind inn heller. Kor dem henta de brakkan som kom opp, det veit ikke eg, men dem kom fort. Eg trur vi bodde en vinter i de brakkan. Våren ette kom kalvan óg i hus. Og så ordna dem ordentlige hus med støyping og det der.

Ja, dette er mitt barndomsminne. Men minne fra mamma det har eg aldri. Men, med gode folk kom eg fram her i verden, for det var gode naboar. For gode naboar e det daglige brød. Du har sikkert hørt det du óg. Det står i skriften.

Jeg ser meg rundt på veggene. Alt av pyntegjenstander her i kjøkkenet er bruksgjenstander. Det er dekorerte steikepanner, tallerkener, sirlig broderte kjøkkenhåndklær og kaffekjeler i messing. Alt som pynter opp har en praktisk bruksverdi, det er knyttet til arbeidet. Magna følger intereressert med på hva jeg tar bilde av. «Du ska bare ta bilde av det du like», sier hun der hun sitter ved kjøkkenbordet. Bak henne henger et hvitt kjøkkenhåndkle med broderte roser i kantene til pynt. Rosene liksom opphøyer arbeidet i hjemmet. «Skriften» på steikepanner og tallerkener gir inntrykk av en nærhet til troen. «Gi oss i dag vårt daglige brød». Maten blir ikke blir *tatt* for gitt, men den oppleves som en gave som *er* gitt, og «skriften» på veggene viser takknemligheten ovenfor dette. I stuen er det slekten som pryder veggene og veggseksjonen. Det er mange barn og barnebarn.



...Og de der «Gi oss i dag vårt daglige brød». Eg veit ikke kordan det e i dag, men før va det sånn at man kunne kjøpe dem på butikken. Det fantes også store tallerkener man kunne henge på veggen, og det stod også fadervår i dem.

Vi har pratet og spist. Magna virker fornøyd. Det hadde vært fint om vi kunne vært naboer. Da kunne du kommet hver dag, sier hun. Hun ser plutselig at kaffekoppen min er tom.

- «Ta meir kaffe her. Hun griper kaffekannen. Rister på den. Den er nesten tom den også.
- «Vi ska koke fersk-kaffe. Ska eg ordne brøds-kive?» Hun er redd jeg skal gå.
- «Nei takk», sier jeg.
- «Du må spise».
- «Ja, jeg har spist tre kaker nå», sier jeg.
- «Ja, spis en fjerde, så e det over».



«Du ska bare ta bilde av det du like». Magna på Kjøkkenet.

5.1.4 Bjørg

Bjørg koker rognbollsuppe. Hun er kjent for den i bygda. En av sønnene kommer innom kjøkkenet: «Oj, her lukta det godt. Ingen kan koke rognbollsuppe sånn som mamma», sier han. Bjørg har satt fram en rognbolle så vi kan smake om den er salt nok. Hun legger den på et fat på bordet. Rognboller er en sammensetning av rogn og kjøtt, holdt sammen av en melblanding. «Den her rognbollsuppa, den e spesiell herifra Manndalen og Furufalten. Og fra Rasteby har eg hørt. I ettertid har den kommet andre plasser», sier hun.



Bjørg introduserer matretten. «Folk va kreativ før, blanda kjøtt med rogn så den fikk smak og kunne spises», sier hun i det hun smaker. Hun deler med meg det rognbollen representerer for henne, denne kreativiteten folk ble tvunget til, som vokste fram av de begrensninger som lå i tiden. Ingenting kunne kastes, og for å «få ned» rognen ble den blandet med kjøtt, så den fikk smak. Noe som var del av en kontinuerlig nøysomhetspraksis, som kan gjenfinnes i andre studier av sjøsamiske hushold (Kramvig, 2006). Denne måten å gjøre bruk av rognen, gi den smak ved å tilsette salt kjøtt, får henne over til å snakke om dagens samfunn.

Det va ikke overflod som vi har i dag. No kastes halvparten. Ja, veit du. Det e hull i hodet. Går datoen ut, så kastes det. Dem utnøtta alt før i tida. Sauene, dem blei utnøtta, alt som fantes. Når vi va unga måtte vi ta ut tynntarmen på sauane. For det e fett omkring de tarman. Fettet brukte dem å koke såpe av. For det va så dårlige såpe å få tak i. Oinner krigen va det spesielt dårlig. Det va ikke skum i de såpan, så dem stod og kokte store gryte av såpe. Lungan på sauane blei salta og tørka, og så hadde dem det i kjøttsuppa. Når lungan låg te´ kok, så va det akkurat som ballongstøkk som låg der i maten. Fisken

brukte dem óg alt på. Det som ikke blei brukt te´ menneskemat, det kokte dem te´ dyran. Dem hadde en stor gryte i fjøset som dem kokte gras og hadde fiskeavfall oppi. Alt, fisketarman og alt. Dem utnøtta alt før i tia.

Vi går igjennom oppskriften på rognboller, det vil si noe oppskrift har hun ikke. Hun snakker den fram mens hun lager mat, og jeg noterer etter hvert. Ingrediensene i rognbollene fører henne over i minner fra fortiden. Både om nøysomheten, begrensningene og samholdet i bygda for at alle skulle ha nok.

Spesielt god blir dem om man har litt fett kjøtt, for når fettet kokes i bollan så smelter det og bollan blir mer porøse. Eg bruke å samle alt fett eg finn og så har eg det i bollan. No har man jo masse kjøtt i forhold til det vi hadde då eg vaks opp og va barn. Eg minnes at mamma hadde et gedigent fat med rognbolla som stod der. Då kunne man gå og ta rognbolla som snadder. Bare bollan. Vi va åtte søsken, så den va svær den haugen med bolla. Eg ser den enda for meg. Ja, rognbollan va kverdagskost, det va ikke å variere så mye. Det va som gutten sa: «Vi spiste fisk seks daga i uka og på søndag hadde vi auar.»

Min far va fisker. Han reiste på fiske og då va det jo mamma som styrte. Men, før i tia, hvis mannfolkan ikke va hjemme, då fikk du fisker av andre. Det samme va det med melk. Hvis din ku sto tørr og naboen hadde melk, så fikk du melk hos dem, og når du hadde melk, ja, då fikk dem tilbake. Det va sånn byttelåning. Så det va veldig godt samhold i bygda. Så rikdommen e ikke bare av det gode. No går man ikke å besøke kverandre.

5.1.5 Eliva og Ruth

Det er blitt høst i Manndalen. Jeg har avtalt å få komme på besøk til Eliva og Ruth. «Ja, den høsttida, det va en spesiell tid», sier de:

Då skulle maten i hus. Det va bærplukking og slakting og potetopptaking og alt. Selv om det va en fattig tid, så hadde vi mye kjøtt, ja vi hadde så mye av alt. Vi hadde jo sjøen, så vi hadde jo fisk óg. Og då va det nok med fisk. Ho mamma satte på potet og sa: Ro ut og hent fisk. Så va det bare å ro, og en, to, så kom dem på land med fisk. Vi

spiste mye fisk. Eg husker at når ungan ble sur og lei den fisken, då tok mamma og bruna saus og innbilte oss at det va kjøtt når det va brun saus til.

Nå skal de lage blodpølser. De er på vei til naboen med trillebår. I den skal blod og tarmes trilles hjem igjen. En geit blir slaktet. Naboen tar kjøttet og søstrene får blodet, tarmene og talget rundt tarmene.



«Ut og hente blod».

Før i tida slakta dem først når høsten blei kald og bikka mot vinter. Det måtte være minusgrader så kjøttet ikke blei ødelagt, for det va ikke frysemuligheter. Vi slakta ikke i varmegrader. Det va akkurat som med rognebæran, dem kunne heller ikke tas før det hadde vært nattefrost. Dem va ikke så sur då når dem hadde frøsse. Ja, for når det frys så går nok en del av de karbohydratan over til sukkerstoff.

Vi går rett i fjæra og skyller tarmene:

Det e gørr inni tarman, så det tømme vi ut. Så skjölle vi tarman i sjøen. Når vi komme med tarman i fra fjæra, legg vi dem i saltvan, og det e godt saltvann, det e ikke bare litt salt. Saltet drep bakteria. Ette nåen daga føle man seg fram med handa om det har løsna,

det som sitt fast på tarmveggen. Hvis det e løsna så tar vi å skrape. Vi skrape hinnan vekk og renske alt bort, sånn at det blir helt reint. Når vi har skrapa og gjort dem rein, så skjølle vi i mange vann.



«Vi syr tarman med bommulstråd. Vi kan sy dem, legge ferdigsydde tarmer i frysaren og så tar vi dem opp og fylle dem når vi har blod». «Vi tar ikke den her «lohttien»». Eliva viser fram en nyre med litt ubestemt form. Ruth er enig. Den tar de ikke denne gang. De holder seg til de regulære tarmskinnene.



Det her e nyretalg. Eliva viser til den hvite skålen. Eg veit ikke på norsk ka det heite, denne nyretalgen. Det va veldig fin talg på dem her dyra. Alt va så fint. Det har vært godt beite i sommar. – Vi hadde en sau som kom ned til dalen, hit til porten kver dag. Og kver dag så førte eg ho opp til dalen, og om morran så var ho nede igjen. Og så blir eg så irritert på ho. Eg tar ho i band, og så går eg opp til dalen. Og en dag då eg førte ho opp så tenkte eg at: Nei, no blir eg her for å se ka ho gjør. Om ho snur ned igjen med en gang. Og så satte eg meg på en stor stein heilt oppe under fjellet der. Og så når eg sitt der og kikke på sauene, og på naturen og alt. Så komme reven der. Og eg ser den der reven, den komme rett på meg. Eg prøve å jage den, men det hjelpe ikke. Reven kommer og eg blir redd. Eg trur at det er en sånn som er blitt «toillat», at den e blitt syk, og at den angripe meg. Så eg legg på sprang, eg sprang og sprang på skrå nedove, og sie te mannen min at: Ta børsa med en gang, for han jakta. Ta den børsa og så skyte du den reven. Og ja, han tar børsa og går med en gang. Og så kommer han tilbake og sier at han såg ikke nokka rev, men det var jo kommet et kjempesvært steinras der. Nei, sier eg. Det kan ikke stemme. For det var jo bare noen minutter siden eg hadde vært der, eg hadde bare brukt nån minutt ned hit. Vi kledde på oss alle sammen for å gå opp og se. Og det var sikkert 150 meter breit, det raset, og den steinen eg satt på, den va ikke der. Og raset gikk heilt ned til elva. Så eg blei redda av den reven. – Blodmat, sånn som dette. Det va vanlig overalt. Det va en del av det å ta vare på alt.



5.1.6 Oliva

Jeg er på vei til Oliva. Flere bilvrak står spredt mellom blomsterbedene langs grusveien opp til huset hennes. Noen oppå hverandre. Kanskje for å spare plass? Der er scootere og ski i alle størrelser, mange ikke brukbare lenger, eller en stav mistet. Sparker henger på uthusveggene. Alt dette er «prosjekter» etter barna, ni gutter og to jenter, glade i biler og når de ble vraket så havnet de i hagen til mamma. I trærne rundt huset er det fuglehus, og med fuglene og maten så kommer også ekornene. På husveggen henger tørka sauehoder, tørrfisk og tørkakjøtt. Rett utenfor inngangsdøren henger plastposer, vasket, og nå til tørk, slik at de kan brukes på nytt. Døren er åpen, så hun er hjemme. Jeg går inn i gangen. Der blir jeg hilst velkommen av bilder av kronprinsparet og Jesus.



Foruten kongehuset og Jesus er veggene dekorert med bilder av slekta. Det er elleve år siden de hadde slektstreff, forteller hun. «Og då sa eg at no kan eg dø katti som helst for no har eg fått det som eg har ønska meg i heile mitt liv. For eg brukte alltid å ønske meg slektstreff». Hun og de syv søsknene hennes har til sammen femtiseks barn. Hun selv har elleve og den av søsknene som har flest. Dette er grunnen, forklarer hun, at hun baker så store porsjoner. Hun er vant med det. «Når eg bynte å holde hus, ette at eg fikk unga, då bakte man ofte og masse. Du veit, med den ungeskokken så sko det være mange brød». Klokken er kanskje ti på formiddagen når jeg ankommer, men hun har vært oppe

lenge allerede. Hun pleier å bake 12 brød i slengen, når hun først baker. Og da starter hun tidlig. «Som regel bruke eg å stå opp i fire-fem tida når eg ska bake så mange brød, så e eg tidlig ferdig på dagen».



Min mor brukte å bake «om så kor mange» brød. Dem har hatt en sånn steinovn før våres dager, som onkelen våres hadde laga», forteller hun når jeg kommer inn på kjøkkenet. «Før, om vintern, då dro alle menn til Lofotn. Da kom dem, alle kvinnfolkan i fra bygda, med deigtrauan sine og mamma stekte førti brød i slengen i den steinovnen. For når dem for til Lofotn så måtte dem ha all mat med. Det va ikke der heller å få kjøpt nokka. Dem måtte ha brød, og så nakte dem masse lefse og så hadde dem kjøtt. Fisk, det fiska dem der, men kjøtt og brød det måtte dem ta med. (...) Dem hadde store kiste som dem pakka foill med mat. Ja, og nokka ekstra klær. Og mange, om våren, så for dem te Finnmarka, og då va det det samme om igjen. Mannan, dem va stort sett vekke bestandig.

Jeg spør etter en oppskrift på brødene. Men Oliva har i likhet med de andre heller ikke oppskrifter:

Eg bruke å si at eg har ikke oppskrift på nokka. Eg lage bare. Hvis eg har reste av kjøttsuppe så pleie eg å ha den i brøddeigen, og no ska eg ringe til Ragnar, for dem spiste kjøttsuppe i går og eg skal si at dem ikke må kaste den buljongen, hvis det blei nokka igjen. (...) Til tolv brød så trengs det godt og vel tre liter væske. Når eg ikke har buljong (kjøttkraft) så bruke eg litt salt i vannet. Noen gange bruke eg gulrotvann i brød, hvis eg nettopp har kokt gulrøtter. Og hvis det blir enda nokka til overs så pleie eg å drikke sjøl. En ska utnøtte seg av alt.

Mens noen av brødene står i ovnen, og resten av deigen fremdeles hever, sitter vi og ser ut av vinduet. Utenfor kjøkkenvinduet står fuglehuset. Og småfuglene er mange.



Eg bruke å ta fra Joker, sånne brød som dem ska kaste. Dem gir eg til småfuglan. Og hvis eg ikke har sånne brød, då bruke eg å gje av mine egne brød. Og dem spis. «Her får fuglan mat, og når eg får bær i buskan om sommaren, då treng eg ikke å dekke dem til, for fuglan tar ingen ting fra mine bærbuske. (...) Se der komme William (katt) og. «Eg sier til ho at ho ikke får lov til å ta fuglan. To ganger har eg berga fugler i fra ho. En gang kom ho inn med en fugl i munnen og eg skjentes på ho. Et skreik at ho måtte sleppe, og då slapp ho, og fuglen låg som død. Eg tok den fuglen og la den på vindusposten der på yttersia, og då eg gikk, då fôr den. Den hadde bare gjort som om

den va død». «Veit du ka William, eg skal hente børste så skal vi gå på trappa og børste deg.

«Ja, det blir fine brød».



«Når de siste brødan e ferdig, då sir eg bestandig: «Der va de siste brødan ferdig i Guds navn». Det sir eg bestandig».

*

5.2 Fortellinger

Maorienes måter å ta i bruk egne fortellinger og praksiser i utvikling av urfolkturnisme og produkter som de var stolte av, aktualiserte og inspirerte både meg som forsker og mange av de samiske reiselivsaktørene til å reflektere på nye måter over hva samisk reiseliv var, og kunne være. Møtene hadde gitt nye perspektiver på hva fortellinger kunne inneholde og hva de kunne gjøre. Fortellingene fra New Zealand engasjerte.

Hvorfor engasjerte de? En mulig forklaring er at de fordret til å se egen rolle som aktør, både i det samiske samfunnet, men óg i møte med reisende og gjester, med en *utvidet ansvarlighet*. Haraways (2016) begrep *respons-ability* er inspirerende å ta i bruk for å kunne reflektere rundt disse hendelsene og den effekt som de hadde. I dette perspektivet kan man si at maorienenes fortellinger gjorde det mulig for oss å ta ansvar (responsability) og «render our own stories of response» (respons-ability). Fortellingene deres *berørte*³¹ på en måte som gjorde det mulig for oss å tenke at verden kunne være annerledes, de/vi kunne lage alternative fortellinger. Haraways konsept *response-ability* handler om å delta i en kollektiv praksis av «care and response». Hvilken respons er det i dette tilfellet snakk om – og en respons til hva? For maoriene var det viktig å videreføre deres verdier i forhold til å ta vare på landet og hverandre for en best mulig framtid. De opplevde tankegangen «connecting-to-the-land» som et «bærekraftig» alternativ i forhold til å ta vare på slekten – i en utvidet forstand, som inkluderer mennesker-dyr-natur- og kloden. Deres fortellinger aktiverte tanker om alternative «worlding practices», tanker om at det var mulig å gjøre verden på andre alternative måter, alternativer som ikke har en slik destruktiv kraft som de som ligger til grunn for de fortellinger som er tilbudt oss i dag, fortellinger om klodens undergang. (Haraway, 2016). Fortellingene deres kan forstås som en reaksjon på mange av de praksisene og diskursene som for eksempel har gjort klimakrisen mulig, som Haraway refererer til som «the many urgencies we face» (Haraway, 2016:6 & 37).

I møte med maorienenes fortellinger ble omsorg gjort offentlig. Omsorg var det bærende prinsipp i fortellingene. Haraway understreker at: «It matters which thoughts think thoughts. It matters what knowledges know knowledges. It matters which relations relate relations. It matters which stories story stories» (ibid.:12). Det vil si at det gjør en forskjell hvilke fortellinger man forteller med – og hennes poeng er å fortelle fortellinger som kan berøre andre til å bli respons-able, kunne respondere ved å bære videre et

³¹ I *Staying with the trouble* (2016) lanserer Haraway nye metaforer å tenke med gjennom blant annet kreaturer fulle av tentakler, som hun omtaler de tentakelaktige (the tentacular ones). Den kvaliteten hun vil framheve med dette er: Det å være i berøring med (touch, reach, feel). Å være i berøring med andre, det være seg mennesker, dyr og/eller natur gjør, (som også maoriene framhevet i sine fortellinger), at man tenderer til å ville ta litt mer vare på denne relasjonen. Fortellingene om denne relasjonen kan igjen berøre andre. Hennes konsept «respons-ability» kan sees i forlengelse av de tentakelaktige: det handler om å lære å delta i en kollektiv praksis av «care and response».

prinsipp om omsorg for hverandre, det vil si å gå inn i en levende samskapelse (symbiose) med andre arter, andre mennesker, og derigjennom få et forhold til jordkloden som gjør at man tar litt mer vare på den, og kan tenke *med* den og dens arter.

Som den maoriske guiden sa så er det opp til oss å forvalte deres (maorienenes) fortellinger videre. Etter at vi hadde gått barføtt på deres strender og kjent på det de hadde å fortelle, så fikk vi stafettpinnen, og det var opp til oss å lage fortellinger som kunne ta «dette» videre. Og det er således i dette perspektivet jeg leste spørsmålet fra en av de samiske reiselivsaktørene: «Hva har vi egentlig å tilby der hjemme?» Hvilke alternativer har vi å fortelle det samiske med?

Jeg tok dette spørsmålet med meg tilbake til Kåfjord og spurte: Hva kan så fortellingene fra Kåfjord «gjøre». Hvilke verdensskapende praksiser kan vi hente her fra kjøkkenet hos eadni/mor? Hvilke fortellinger er det disse fortellingene forteller? Kan disse fortellingene også være samiske artikuleringer? I lys av dette siste spørsmålet blir størrelsene etnisitet og identitet relevant. På hvilken måte blir etnisitet og identitet utøvd gjennom disse fortellingene? Hvilken motstand mot det forenklete bildet av samiskhet ytres med disse fortellingene?

5.2.1 Kjøkkenet og dets rytme

Jeg skrev tidligere at jeg kom til Kåfjord for «å være». Dette skulle i ettertid vise seg å være helt vesentlig for å kunne få ta del i disse kvinnenenes arbeid på kjøkkenet. Selv om jeg forsøkte å lage spesifikke avtaler i forhold til tidspunkter vi skulle gjøre ting på, for å organisere min egen dag, så kunne disse avtalene alltid bare bli veiledende. «Om vi har levedager», var en frase som ofte gikk igjen. Vi baker på tirsdag, om vi har levedager. Vi slakter på onsdag om frosten har kommet, og plukker bær om været tillater det. Allerede i denne type *rytme*, der egentlig ingenting kan helt planlegges, fordi man, når alt kommer til alt, ikke regjerer *over* livet, men er vevd inn i betydningsfulle relasjoner *i* livet, så er det kanskje mulig å komme på sporet av en forståelse av selvet, ikke som et individ, men mer som et divid, som er en del av en større helhet, og avhengig av denne helheten. En helhet som karakteriseres av at natur og kultur glir over i

hverandre. I det begrepsmessige skillet mellom individ og divid, gir divid ikke ontologisk forrang til individet.

Hvilke verdensskapende praksiser kan vi så «brette ut», om ikke annet, så *deler av* her gjennom denne rytmen fra kjøkkenet hos «eadni» (mor)? Hvilke fortellinger er det disse fortellingene forteller? Det mest påtagelige med fortellingene fra kjøkkenet, slik jeg leser dem, er de tette og ansvarlige relasjonene som blir aktivisert i møte mellom landskapet, dyrene og dem, tette relasjoner, som de er en del av. Landskapet, dyrene og dem – En slags treenighet som er karakterisert av det *å gi og å få*.

5.2.2 Mat som omsorg og kunnskap

Oliva og Eliva er svært opptatt av sine relasjoner til de dyrene de lever med. Oliva gir brød til sjura og de andre fuglene vinteren gjennom. Når høsten kommer tar ikke sjura bær fra Oliva sine bærbusker. Oliva slipper dermed å dekke bærbuskene med nett for å hindre at fuglene spiser. Oliva snakker om denne relasjonen som et forhold preget av respekt for hverandre. Oliva gir ikke mat i hovedsak for å beholde bærene sine. Hun gir det av *omsorg* og *ansvar for* dyrene. Og så vet hun kanskje samtidig «at den som gir blir aldri fattig» (ordtak). Til gjengjeld blir hun respektert og vist omsorg gjennom at sjura ikke tar bær fra henne. Den samme type omsorgsrelasjon er mulig å lese i fortellingen til Eliva. Hun forteller hvordan hun blir ivaretatt av noe større, her artikulert gjennom en fortelling om reven. I forlengelse av at hun står på kjøkkenet og syr tarmer fra den geita de nettopp har slaktet minnes hun en historie om reven: Den gang reven reddet henne fra steinraset. Hun bor under bratte fjell og rasfaren er påtakelig, men fortellingen sier noe om hennes opplevelse av å bli ivaretatt av større krefter som alt er en del av – også dyrene. Fortellingene forteller således om den tilliten hun kan hvile i, de forteller om sterke bånd eller relasjoner til landskapet og dyrene. De er en del av den samme helheten.

Naturen var spisskammerset. Den kunnskapen og kompetansen som ligger i matlagingspraksisene begrenset seg derfor ikke bare til matretten i seg selv. En kunnskap om mat innebar samtidig en kunnskap om naturen råvarene var hentet fra. Og

naturen ble hele tiden referert til i samtalene om maten, ofte gjennom små bisetninger. Når Eliva og Ruth skal lage blodpølse kommer de inn på årstiden den vanligvis ble laget: Høsten, med sine frostdager. Og så kommer digresjonen om rognebærene og hvordan rognebærene forandrer smak når de har blitt utsatt for frost. Derfor venter man med å høste rognebær til de har vært gjennom en frostnatt ute, om man ville ha dem søte. Mat og matlaging var således tett knyttet opp til naturen og naturens rytme. Selv om fryseren (og butikken) hadde gjort det mulig å i større grad ignorere naturens rytme ved at man kunne fryse ned og ta opp mat og arbeide videre med det når det høvet seg sånn, så lå enda kunnskapen som forankret maten i naturen bevart i fortellingene og minnene om den. Fortellingene glir naturlig frem og tilbake mellom mat og natur, og forankrer dem i hele dette landskapet hvor kjøkkenet er en del av naturen og naturen en del av kjøkkenet. Rognebær – frostnetter – smak. Det er ikke et påtagende skille mellom natur og kultur, og kunnskapen om dette, artikuleres gjennom maten, som først og fremst blir laget *for å deles*. Å gi av denne maten til andre kan således også sees på som å vise seg fram som kunnskapsaktør.

I følge Elisabeth L'Orange Fürst (1995) *Mat, et annet språk*, er det gjennom maten den gode mor etableres. Morsarbeidet innebærer en oppmerksomhet ovenfor den andre og dennes behov og heri ligger det ingen entydig egen-orientering. Oliva bakte 12 brød rett før helgen, men regnet med at på tirsdag «e det tomt». Da hadde hun gitt brød til dem som kom innom av barn og barnebarn, «sånn at dem fikk når dem skulle på skolen». Maten er et uttrykk for omsorg og kjærlighet, det handler om gleden ved å kommunisere med andre mennesker på et språk som blir forstått, hevder Fürst (ibid.). Slik er maten et symbol i tillegg til å være substans. Men hvis vi leser maten som språk slik Fürst legger opp til, så kan man også si at maten forteller noe annet. I tillegg til å etablere seg som omsorgspersoner i kraft av morsrollen så er det også gjennom maten at kvinnene etablerer seg som kunnskapsaktører. Ved å dele mat deler de også av den kunnskap som ligger i det å lage maten. Og denne kunnskapen innebærer som ovenfor beskrevet gjennom fortellingen om rognebærene, en kunnskap om naturen. Bjørg sine rognboller og Eliva sin blodpølse forteller også en del av historien til stedet. Rognboller som et resultat av den kreativiteten som vokste fram av å ha lite å rutte med, og blodpølsene som et resultat av den samme mentaliteten, det å måtte ta vare på alt. Maten, lest på

denne måten er materialiteter som bærer i seg både lokale kunnskapspraksiser og historie, og fortellingene fra kjøkkenet er fortellinger om tette relasjoner mellom natur og kultur, en symbiose av å gi og å få omsorg, ansvar og tillit.

5.2.3 Relasjoner som symbioser

Refleksjonene rundt kvinnenes matlagingspraksiser og hva de synes å avdekke av bånd til *dyr* og *natur* finner jeg også paralleller til i arbeid som er gjort både i nord-samiske, for eksempel Oskal, (1995) og sør-samiske områder (Jernsletten, 2004; G. Ween, 2005), samt fra kystområder i Finnmark (Kramvig, 1999, 2004). Ween skriver at karakteristiske trekk ved det sørsamiske verdensbildet er at: «Båndene til landskapet går igjen, som gjensidige avhengigheter eller symbioser» (2005: 17). Landskapet har en egen stemme som du lytter til, skriver Jorunn Jernsletten (2004) i teksten som er basert på et feltarbeid i en sørsamisk bygd, Maajehjaevrie (Majavatn). Relatert til kvinnene i Kåfjord og deres inkludering av naturens rytme og vilje i sin forståelse av seg selv så minner dette om den nærheten til naturen som Jernsletten beskriver i sin tekst: Som hvordan de der ved Maajehjaevrie gjør ting sammen med landskapet, lytter til landskapet og er vår for sinnstemninger og reaksjoner. En slik form for samhandling med omgivelsene, opplevelser av sirkulære, gjensidige bånd som knytter menneske, dyr og natur sammen, bånd som man må respektere og forholde seg til, og opplevelsen av ansvar i forhold til å opprettholde en likevekt i naturen er noe man ser generelt blant urfolk, hevder hun (ibid.) og relaterer seg til antropologer som har gjort lignende studier av urfolk andre steder. For eksempel Bird-David (1999) som har skrevet om nayakafolkets forestillinger og Richard Nelson (1983) om hva koyukonfolket i Alaska uttrykker. Denne måten å kommunisere med naturen på som man finner blant disse folkegruppene har kanskje rot i at man ikke oppfatter et grunnleggende skille mellom mennesker og natur, mellom natur og kultur. Derfor kan dyr, trær, planter, stein, elver og jorda selv oppfattes som personer. På New Zealand var skogen mor og himmelen far. Elven *Whanganui* (New Zealand) fikk i mars 2017 personvernstatus, juridisk, slik at den kan forsvares i rettssystemet, og den er tillagt de samme rettighetene og skal tillegges den samme

respekt og integritet som mennesker har. Slik kan den forsvare seg mot for eksempel rettighetsbrudd i form av ulovlige utslipp og utbygging. Dette understreker det antropologen Nurit Bird-David (1999), hevder, at den symbolske omtalen utgjør den faktiske relasjonen man har. Slike betegnelser er derfor ikke bare brukt fordi de er «gode å tenke med» men fordi de uttrykker faktiske relasjoner.

Kan så disse kvinnenenes relasjoner til natur, dyr og mennesker sett i lys av Jernsletten, Oskal, Ween og Kramvigs lignende beskrivelser fra andre samiske samfunn peke til at det ligger noe man kan kalle en samisk naturforståelse til grunn for de fortellinger og praksiser fra kjøkkenene i Kåfjord? Antropologen Bjørn Bjerkli (2003) har arbeidet i samme område og beskriver en mannlig praksis; forvaltning av skogen. I sine arbeider om forvaltningen av Svartskoggen peker Bjerkli på at relasjonen folk hadde til naturen og måten vedskogen ble forvaltet på var kontinuerlig, lokal og videreført gjennom praktiske ordninger som var særegent for dette området. Det var en drivsform som var samisk, selv om den ikke ytres som en eksklusiv samisk praksis. Det vil si at driftsformen ikke var samisk i seg selv, men det fulgte med noen akkumulerte erfaringer i disse praksisene som i noen situasjoner kunne sies å romme en slags samisk bevissthet. Blikket Kåfjordkvinnene har på verden, kan kanskje også i noen situasjoner sies å romme en samisk bevissthet, selv om ikke deres hverdagslige praksiser i seg selv er samiske? Men, som har i seg aspekter som like fullt indikerer at vi også er i berøring med noen samiske «trekk», en underliggende kontinuitet i tankegang som kan sies å være beskrivende for samiske «samfunn»? Mellom alle porselenskoppene i kjøkkenskapet står det litt bakenfor de andre en kopp med påskriften *eadni* – mor. På sørsamisk omtales landskap som *eatneme*, skriver Jernsletten (op.cit: 2004) som også har betydningen «min mor».



*

Jeg introduserte disse fortellingene fra kjøkkenet i Kåfjord med å referere til Haraway (2016) som hevder at «det gjør en forskjell hvilke fortellinger man forteller med». I forlengelse av dette så ville jeg undersøke hva fortellingene fra Kåfjord kunne «gjøre». Det vil si hvilke verdensskapende praksiser vi har mulighet å artikulere med fortellingne fra kjøkkenet hjemme hos eadni/mor. Spørsmålene kom til, som sagt, på bakgrunn av den «stafettpinnen» vi fikk fra maoriene gjennom oppfordringen om å ta det som berørte gjennom deres fortellinger videre. Etter å ha gått barfott på deres strender og kjent på det de hadde å fortelle så oppfordret de indirekte til å se på kvaliteten av egne fortellinger. En av reiselivsaktørene spurte seg i ren respons til dette: Hva har vi egentlig å by på der hjemme? I og med at de samiske reiselivsaktørene arbeidet med egne fortellinger ble hovedfokuset på å undersøke *hvilke fortellinger vi har mulighet å fortelle det samiske med* som også bærer i seg en type ansvarlighet som gikk ut over deres rolle som reiselivsaktører. I dette perspektivet ble ordet verdiformidling relevant. Å være verdiformidlere ble en mer interessant måte å tenke om seg selv på. Verdiformidling fordrer fortellinger som bærer i seg nettopp et krav om ansvarlighet.

Men tilbake til utgangsspørsmålet: Hva er det så disse fortellingene forteller? Med

utgangspunkt i kjøkkenet, fletter disse fortellingene seg inn i temaer som gir et bilde av levde liv med en sterk forankring i landskapet. En forankring gjennom innsikt i dens rytme og hva denne rytmen til en hver tid gir. Innsikten og opplevelsen av naturen inbefattet også et opplevd fellesskap med dyrene, som kom til uttrykk gjennom fortellinger om mennesker og dyr som tok vare på hverandre i et fellesskap av å gi og å ta. Materialiteten; maten er også viktig. Den er en gave til egen familie, men også andre som trengte det i den tida det var knapt om ressursene. I dag er det ikke knapt, men omsorgen og gjestfriheten ligger enda i omgangsformene med familie og besøkende. Som Oliva sa: «Nei, min filosofi er no at ingen ska gå tomhendt hjem fra dette kjøkkenet».

5.2.4 Samiske fortellinger?

I fortellingene fra kvinnene blir ikke «det samiske» eksplisitt nevnt som noe de knytter spesifikke erfaringer til. Men noen ord som ikke er norske «sniker» seg inn i fortellingene. «Vi tar ikke den her *lohtti*». Eliva holder opp en tarm med en litt ubestemt form. «Hva er det? *Lohtti*?», spør jeg. Hun stusser litt. Hun vet ikke det norske ordet. Det finnes kanskje ikke? «*Lohtti*, det er en pølse som ligner litt på en fugl når du har laga den», sier Eliva etter å ha tenkt seg litt om. «Eg huske ikke. Eg har glømt alt». Sier Magna kontant når jeg spør henne om hun snakker samisk. Hun utdyper videre: «(...) så brukte Odd, for artighets skyld, han brukte å skrive brev, og så skreiv han utenpå konvolutt: *Olmáivaggi*. Det er Manndalen. Og eg studerte lenge ka han hadde skrevet. Eg hadde glømt den samisken (...)».

Det var som om det samiske lå der i bakgrunnen hele tiden. Som litt uvanlige ordstillinger. Og ord som *lohtti*, som ikke kunne oversettes til norsk. Disse praksisene i hverdagslivet ble, som nevnt, ikke pratet om som samiske, selv om det bar i seg benevninger som ikke kunne oversettes til norsk. I følge antropologen Bjørn Bjerkli så ble praksisene i hverdagslivet ikke pratet om som samiske, siden folk før fornorskningen var samisk uten den selvrefleksivitet som karakteriserer moderniteten (op.cit.).

Fiskerbønder eller sjøsamere, for dem var det tilsynelatende irrelevant hvilken kategori de ble puttet i, det forandret ikke deres hverdagsliv.

Disse betraktningene fra deler av disse kvinnenes liv er kanskje mulige alternative fortellinger, slik Haraway snakker om det. Det jeg har framhevet gjennom disse utdragene er hvordan kvinnene deltar i en kollektiv praksis av «care and response» (Haraway 2016). De viser deler av et «fully fledged kognitive *sympoetic* system for thinking, making, doing with which to renormalize other stories» (ibid.). Haraway er opptatt av «sympoetic systems». Symbiose, som dette begrepet er utledet fra er et viktig redskap for henne, hentet fra biologien og indikerer en alternativ tenkemåte for sameksistens. Symbiosebegrepet brukes i tråd med biologen Lynn Margulis og hennes teorier om cellens evolusjon: Det finnes strengt tatt ingen individer som samarbeider, for individet selv *er* et samarbeid, slik selv de enkleste celler er resultater av symbiotiske prosesser. Samspillet mellom bakterier og større organismer, eller mellom blomster og bier, kan ikke reduseres til noe disse vesenene *gjør*. Samspillet med miljøet er en del av vesenenes værensform – av hva de dypest sett *er*³². Haraway henter sitt begrepsapparat fra biologien, fordi hun er biolog. Men slike samspill, som utgjør disse kreaturenes³³ værensform finner vi også i antropologiske, filosofiske og lingvistiske arbeider som har gjort nærlesninger av menneskelige relasjonsformer fra ulike steder. Arbeidene til henholdsvis Ween (2005), Kramvig (1999, 2004), Oskal (1995) og Jernsletten (2004), som tidligere sitert, viser at en slik symbiotisk tankegang, en slik form for samhandling med omgivelsene – gjengitt som opplevelser av sirkulære, gjensidige bånd som knytter menneske, dyr og natur sammen, bånd som man må respektere og forholde seg til, og opplevelsen av ansvar i forhold til å opprettholde en likevekt i naturen, er noe man ser generelt blant urfolk.

Slik jeg har lest kvinnenes relasjoner til dyr, natur og andre mennesker gjennom deres matlagingspraksiser og fortellinger så kan det sies å speile en slik symbiotisk tankegang. Som tidligere nevnt, gjennom Bjørn Bjerklis oversettelsesarbeider av skogspraksiser, finner han at dette var en drivsform som kunne sies å være samisk, selv om den ikke

³² Jmf. Ny tid, desember 2016.

³³ Haraway (2016) bruker kontinuerlig begrepet «critters» - kreaturer om alt levende, både dyr, planter og mennesker, for å understreke at vi hun ikke skiller ett liv fra et annet, at vi er likeverdige.

ytres som en eksklusiv samisk praksis. Han konkluderer med at den likevel kunne sies å ramme en slags samisk bevissthet gjennom de akkumulerte erfaringer som fulgte med disse praksisene. De symbiotiske relasjonene kvinnene er (del av) i sitt landskap av dyr – mennesker – natur kan kanskje også i noen situasjoner sies å ikke bare romme en samisk bevissthet, men å være en samisk bevissthet. Selv om ikke deres hverdagslige praksiser i seg selv er samiske så har måten de er sine relasjoner på i seg aspekter som like fullt indikerer at vi også er i berøring med noen samiske trekk, en underliggende kontinuitet i tankegang som kan sies å være beskrivende for samiske samfunn.

5.2.5 SF, utstilling og bok

“SF – worlding is the name of the game” (Haraway, 2016:2). Speculative Feminism, Science Fiction, Science Fact, Speculative Fabulations, So Far (ibid.:12). Haraway forteller spekulative fortellinger for å utfordre vår oppfatning om hva som er mulig. SF står også for *String Figures*. *String Figuring* som barnelek er en tråd man har mellom hendene, man lager et mønster som en annen skal ta over ved å lage et nytt mønster. Og sånn blir det overlevert fram og tilbake. Det er samarbeid. Det er kreativitet. Og det er ansvar. For Haraway er *String Figuring* et teoretisk billedlig uttrykk hun tilkjenner seg selv som akademiker. *String Figuring* som metafor i en akademisk kontekst, slik hun bruker det, betyr flere ting. Først er det et bilde på hvordan hun arbeider for å hente fram fortellinger: “promiscuously plucking out fibers in clotted and dense events and practices” for så å følge tråder i disse praksisene der de leder, for å spore dem og finne deres floker og mønstre som er nødvendige for å kunne “staying with the trouble in real and particular places and time» (ibid.:3). *String Figuring* inbefatter også det å overlevere og det å motta (ibid.:3). Hvis vi ser boken, *Syv sorter*, og utstillingen, *Lehket buorit*, begge artikuleringer fra mitt feltarbeid fra Kåfjord i dette perspektivet, så var de resultater som kom ut av en slik praksis av å følge tråder og finne deres floker og mønstre slik de er presentert i dette kapittelet. Fra dette materialet trakk jeg fram noen kvaliteter som jeg laget en utstilling av i 2015. Det var kvaliteten «omsorg» det ble fokusert på i utstillingen «Lehket buorit» - «Vel bekomme» på kafé G i Tromsø, i september 2015.

Utstillingen var i regi av Universitetet i Tromsø gjennom forskningsdagene hvor tema var mat. Gjennom bilder fra kvinnenes kjøkkenunivers, samt et stort bilde (200x90cm) hvor jeg samlet kvinnene i en parafase til «nattverden» forsøkte jeg å gjøre denne omsorgen levende. Bordet er dekket med materiell kultur som porselen, blodpølse, kokt torsk, rognboller, brød, ryper, sauhau, bløtkake, kaffeost, trollkrem, multebærsyltetøy, vafler, kaffe og saft. Med dette bildet, som hadde arbeidstittel «Kom, for alt er ferdig», forsøkte jeg å få fram noe av den generøsiteten, nærværet, fellesskapet og delingen som jeg fant karakteristisk for møtene ved kjøkkenbordene i Kåfjord, over en kaffekopp og en matbit (i en verbalt uartikulert åndelighet). Dette bildet var ment å gi assosiasjoner til nattverden, som også «er» disse kjerneverdiene. Den omsorg som ligger i dette verdisetet bærer de enda med seg i deres artikuleringer og praksiser, i måten de omtaler og forholder seg til dyr, natur og (med)mennesker. Omsorgen ligger enda i blikket de ser med.



«Lehket Buorit» (200x90cm: Foto på stål, UiT)

Boken *7 sorter. Historier fra kjøkkenbenken* fokuserte på kunnskap og estetikk. Oppskrifter på de ulike matrettene var sentralt. Sentralt var også fortellingene rundt oppskriftene. Gjennom minner om maten og ulike glimt inn i disse kjøkkenuniversene, både estetisk og gjennom muntlige fortellinger ville jeg løfte fram stedet og folkene her. Noe jeg har analysert videre i denne avhandlingen, som respons til maoriens fortellinger om deres relasjoner og utvidede forståelse av slektskap.

Det gav respons. Begge deler, både boken og utstillingen ble omfavnet lokalt. «Nei, det måtte komme en utenifra for å gjøre dette», ble det kommentert fra Senter for nordlige folk. Det jeg antok at hun pekte til var at det måtte komme en utenifra som kunne oversette disse praksisene til å si at dette kan også sees på som utøvelse av tradisjonskunnskap. At disse lokale artikuleringene var artikuleringer som speilet noen erfaringer og tankesett som kan sies å være i berøring med en underliggende kontinuitet i tankegang, som igjen kan sies å være beskrivende for den lokale kultur og som de kjente seg igjen i, og kjente seg hjemme i. I forlengelsen av dette, som var viktig for å kunne stå i de lokale utfordringer som var viktige for dem og stedet akkurat nå (*staying with the trouble in real and particular places and time* (ibid.) – så ble kanskje prosjektet opplevd som å åpne opp for et større rom for artikulering av hva som kunne tenkes om som lokal samisk kunnskap?

5.2.6 Fortellingenes møte med virkemiddelapparatet

Selv om fortellingene ble omsluttet lokalt så var diskrepansen mellom Sametingets forventninger til hva som skulle representere det samiske og fortellingene fra kjøkkenene i Kåfjord såpass stor at det ble stilt spørsmålsteget ved om de kunne godkjenne dem. Fotoprojektet som disse bildene utgjorde ble tilslutt støttet av et fond for «dokumentasjon av samiske forhold» fra Sametinget. Men før støtten ble utbetalt så var jeg tilstede under beslutningsprosessen som skulle avgjøre om bildene fra kjøkkenene fra Kåfjord kunne betraktes som samiske. Hvordan blir etnisitet og identitet berørt gjennom disse fortellingene, på en eksplisitt måte? Det vil si: Var det noen eksplisitte samiske symboler en utenforstående kunne kjenne igjen som samisk? Dette var spørsmålene fra Sametinget. Sametinget var opptatt av å gjenkjenne kulturuttrykk hentet fra en nomadisk samisk kontekst. Sametinget, er som nevnt i kapittel 1, etablert gjennom symboler som kunne møte en offentlighet som *forskjellig* fra det norske (Eidheim, 1997; Stordahl, 1994). For å kunne komme med krav om å være et samisk kulturuttrykk måtte det være med symboler som den norske offentligheten gjenkjente

og kunne se som komplementære. Først da kunne kravene bli legitime. Det var symboler fra den reindriftssamiske, den nomadiske kulturen, som best ivaretok denne komplementariteten. Reindrift, samt koftene fra innlandet ble symboler som vant fram i denne tiden. Men, denne samiskheten speilet ikke kystbefolkningens samiske materielle kultur, markører og erfaringer og ble kanskje heller ikke gjenkjent denne dagen i 2014, i første del av møtet. Men det var flere stemmer som skulle ha et ord med i laget. En av de ansatte overhørte denne etterspørselen etter gjenkjennbare symboler i bildene. «Skal du presse henne inn i det reindriftssamiske nå da? Skal du ha oss langt ut på vidda igjen?» Hun kom inn fra nabokontoret og var med på å argumentere frem et større rom for det samiske. Prosjektet ble støttet på tross av at kjøkkenbordet ikke gav umiddelbare konnotasjoner til noe samisk, slik som har vært rådgivende i de politiske diskursene sametinget ble etablert på bakgrunn av.



Kjøkkenbordet

I ettertid, da jeg var på utkikk etter retningslinjene for hva som lå i betydningen «samiske forhold», fant jeg at «dokumentasjon av kvinners bruk og videreføring av tradisjonell kunnskap i sjøsamiske områder» var blitt en egen post man kan få støtte til å utvikle prosjekt under.

5.3 Avsluttende kommentarer

Hvilke verdensskapende praksiser kan vi så «brette ut», om ikke annet så, *deler av* her gjennom denne rytmen fra kjøkkenet hos «eadni» (mor), spurte jeg innledningsvis? Med et utgangspunkt i maten, i smaker og dufter fra kjøkkenet, har fortellingene foldet seg ut og gitt et større bilde av hvilke relasjoner kvinnene her (er) står i. Gjennom en nærlesning av fortellingene fra kjøkkenet, og med Haraway sine begrep om *responsability*, og *respons-ability* som arbeidsredskaper for å trekke ut noen hovedlinjer fra materialet har jeg med utgangspunkt i kjøkkenets rytme løftet fram deres samhandling med omgivelsene, som sirkulære, gjensidige bånd som knytter menneske, dyr og natur sammen, som det som karakteriserer praksisene og fortellingene her. Bånd som de respekterer og forholder seg til. Den omsorg som ligger i disse relasjonene bærer de enda med seg i deres artikuleringer og praksiser, i måten de omtaler og forholder seg til dyr, natur og (med)mennesker. Omsorgen ligger enda i blikket de ser med. Dette er deres «hjem». Heri ligger «kraften» i *dette* stedege. Dette er ikke ulikt det begrepsapparatet som, Oskal (1995), Jernsletten (2004), Ween (2005) og Kramvig (1999) har funnet fra både nord- og sør-samiske områder og kystområder i Finnmark, og som kanskje viser at det ligger en kontinuitet i et kunnskapssystem som har blitt overført gjennom generasjoner.

Også maoriene kunne vise tilbake til en slik kontinuitet, som bygger på det implisitte og det usagte. Materialet maoriene bygget sine fortellinger rundt for å fortelle hvem de var var bygget ved hjelp av slike implisitte og usagte tråder. Deres fortellinger tok utgangspunkt i relasjoner som var viktige for dem, som jeg gjennom Haraway har karakterisert som ansvarlige fortellinger gjennom at de kultuverte en *respons-ability* hos oss som hørte på. Deres *connecting-to-the-land* tankegang, det vil si deres tette relasjoner med natur og dyr er ikke så ulik de båndene av gjensidighet vi finner på kjøkkenet i Kåfjord. Prosjektet her var aldri ment å skulle sammenligne disse to, maorier og kvinnene i Kåfjord. Men fortellingene framtrer likevel som fruktbare å lese sammen gjennom at de bygger på den samme sirkulære eller relasjonelle virkelighetsforståelsen, ofte karakterisert som særtrekk for urfolk. «Vi har jo det vi óg», var det en av de samiske

reiselivsaktørene som sa, i det hun forsøkte å tenke seg til fortellinger som bar i seg den samme ansvarligheten som hun hadde opplevd blant maoriene. «Vi har også den måten å tenke på». Det vil si at «vi» har også slike verdensskapende praksiser som kan hentes fram og gi andre tanker å tenke med. Andre fortellinger å fortelle med. Som bærer i seg en type ansvarlighet som kunne være med på å løfte de samiske fortellerpraksisene til å formidle verdier som var viktige, ikke bare for dem, men viktige for å kunne være med i et «større prosjekt» som angikk noe langt mer viktigere enn «bare» reiselivet.

Hvilken motstand mot det forenklete bildet av samiskhet ytres med disse fortellingene, spurte jeg innledningsvis?

Fortellingene fra Kåfjord gir et sammensatt bilde av tiden disse kvinnene har levd her oppe i nord, som kvinner med spesifikke ansvarsområder for hus og hjem, med identiteter tett forankret i de hverdagslige praksiser denne tilværelsen bestod av. Fiskerbønder eller sjøsamer, for dem var det tilsynelatende irrelevant hvilken kategori de ble puttet i, det forandret ikke deres hverdagsliv. Disse merkelappene var og er fremdeles ikke viktig. Identitet er her knyttet opp mot hverdagslivets gjøremål. Og sterkest artikulert gjennom en «tilhørighet» til det nære, det «hjemlige», det hverdagslige. Likevel så kommer vi gjennom fortellingene, som sagt, i berøring med «det samiske», både gjennom det fortellingene og praksisene avdekker av en sirkulær tankegang og gjennom enkelte ord som kommer fram i samtalen. Noe som på linje med Bjerkli kan sies å indikere at disse praksisene *også*, men ikke utelukkende, kan sies å være beskrivende for et samisk samfunn.

Man kan kanskje si at disse fortellingene, sammen med fortellingene fra Svartskogen (Bjerkli, 2003), yter motstand mot det forenklete bildet av samiskhet som Sametinget i dette tilfellet var ute etter. Disse fortellingene løfter fram det implisitte og usagte i disse kunnskapsfeltene. Kunnskapsfelt utøves og materialiserer seg alltid lokalt. Andre steder utøves og materialiserer det seg på andre måter. Dette viser diskrepansen mellom den lokale utøvelsen og fortellingene Sametinget var ute etter. Disse fortellingene kan muligens peke på og vise til et større mangefold som samiskhet innebærer, og gi et større rom for å artikulere det samiske i, samt åpne for at lokale kunnskaper i større grad kan brukes som ressurs i utvikling av samiske kunnskapsbaserte opplevelser og produkter.

Kapittel 6. Avhandlingens bidrag og veien videre

6.1.1 Innledning

«Think we must», er et sitat Haraway henter fra Virginia Woolf (Haraway, 2016: 40). Og hun legger til – at siden vi likevel *må* tenke, kan vi like godt gjøre oss den anstrengelsen å tenke med fortellinger som bidrar med noe, og som kan engasjere gjennom å vekke en ansvarsfølelse og gjøre folk *respons-able*. Dette var både *Samisk reiseliv* som prosjekt sitt mandat – og har vært en arbeidsform og inspirert denne avhandlingens oppbygging, ambisjoner og tema: Å finne frem til, og formidle fortellinger som kan gjøre oss alle mer kapable til å respondere, både som forskere, forvaltere og aktører i de felt som er vevd sammen og som jeg henvender meg til.

I denne avsluttende delen skal jeg A) først oppsummere et av hovedpoengene i avhandlingen som angår fortellinger som verdensskapende praksiser sett i relasjon til reiselivet. B) For det andre skal jeg oppsummere dette, punkt A) i relasjon til det å rette blikket hjemover, til fortellingene fra Kåfjord. C) Jeg oppsummerer så de teoretiske perspektivene som jeg har anvendt i avhandlingen. Og D) til slutt kommer noen tanker om veien videre for samisk reiseliv.

6.1.2 Fortellinger som verdensskapende praksiser

Maoriene inviterte oss inn i en forståelse av deres fortellinger, deres verdensskapende praksiser. For maoriene var det viktig å formidle «connecting- to- the-land» som

grunnlag for eksistens og bevegelse i møte med alle turister, og ikke bare slike grupper som oss. Hvis ikke dette ble innlemmet i den måten reiselivet skulle tenkes og utføres på var de ikke interessert i samarbeid. Det var de lokale, kontinuerlige tanke- og verdsett fra tiden før europeerne som var deres utgangspunkt. Det var deres begreper om *manakitanga* (gjestfrihet) og *kaitiakitanga* (vern) som var det førende for hvordan reiseliv ble konseptualisert, artikulert og markedsført. Vår maori-guide fortalte om hvordan de, i starten av deres involvering i turisme på 1960- og 70-tallet, hadde lent seg på, og utformet produkter etter det de tenkte gjestene ville se, som for eksempel krigsdansen Haka – De suggererende rytmene, tatoveringen på kroppen, rullende øyne og tungen ut. Selv om de også bedriver dette i dag, for eksempel i Matai village, som er en av de største turistattraksjoner på nord-øya av New Zealand, så var det ikke disse «stereotypiene» de trakk fram når de skulle gi en innføring i hva reiseliv *er* for dem. Det de da refererte til var denne «bunnlinjen» av hva som var betydningsfullt for dem og som de ønsket å formidle. Og det var møtet med bunnlinjen og det den representerte som gav grobunn for en rekonseptualisering av samisk reiseliv. En rekonseptualisering som innebar et ønske om å tenke destinasjonsutvikling på en annen måte.

Maoriene som jobbet i turistbransjen på New Zealand klarte å bruke fortellinger til å formidle sine relasjoner til omverdenen, gjennom å forankre dette i «connecting-to-the-land», på en måte som åpnet for en diskusjon om hva det å være *response-able* kunne bety blant de samiske turistentreprenørene og forskerne som var med på studieturen. Maorienenes fortellinger fordret de samiske reiselivsaktørene til å se sin egen rolle som aktør – både i det samiske samfunnet, i forhold til det landskapet de er del av og deler med andre, men óg i møte med reisende og gjester – med en *utvidet ansvarlighet*. I stedet for å engasjere seg i små og private historier, der deres handlinger ble opplevd som ikke å inneha noen vesentlig rolle for omverdenen, så øynet de samiske reiselivsaktørene muligheter til å kunne fortelle på en måte som gjorde det mulig å tenke at verden kunne være annerledes, de/vi kunne lage alternative fortellinger, de/vi kunne gjøre verdenene sine på andre og mer håpefulle måter enn de tidligere har gjort. De samiske reiselivsaktørene kunne nå se sine egne praksiser som deler av andre større fortellinger om miljø, forsoning og åndelighet.

Når maoriene fortalte hvordan de var forankret i sitt landskap formidlet de hvem de var gjennom sine relasjoner. Dette kom «hjemmefra». De var hjemme i seg selv. Og det var nettopp dette som nådde «hjem» i oss, gjestene. Og kanskje er det først her vi er på sporet av den tryggheten avhandlingen bærer sin tittel av, og som jeg i «utgangspunktet» undret meg over og spurte om hva innebar: Hvilken type trygghet er det som trengs for å tilrettelegge for turisme. Avhandlingen svarer ikke direkte på dette men maoriene viser ett mulig svar: Deres tilgang til seg selv og det som var betydningsfullt ville ikke kunne utkrystallert seg uten en grunnleggende trygghet i seg selv.

Proessen med å «nå hjem til seg selv», som maoriene hadde vært igjennom gjorde dem bevisst på hva fortellinger har potensiale til å «gjøre». Som nevnt ovenfor hadde maoriene opplevd at fortellinger kunne fremmedgjøre. Noe annet de var bevisst på var at fortellinger også kunne «gjøre til offer». De, om enn hvilken urett som var begått mot dem, så ville de gjennom fortellingene ikke fokusere på seg selv som ofre. Dette gjorde dem bevisst på hvordan de fortalte om sin egen kolonihistorie. «Selv om vi vedkjenner oss en urett, så dveler vi ikke i dens lidelser», var bunnlinjen for flere av guidene vi kom i kontakt med. Dette, vil jeg hevde, ble utslagsgivende for det som Haraway kaller «reenactment». I dette ligger det at gjennom fortellinger så kan man skape noe nytt. Fortellingene gjør ikke bare noe for dem du forteller til. De har også en tilbakevirkende kraft. Og hvis den tilbakevirkende kraften er skadelig, så må man forandre på måten man forteller om det på. Dette hadde maoriene tatt til seg og var noe av det viktigste de kommuniserte ut til oss.

Møtet med maoriene var således et møte med hva fortellinger kan gjøre. Og det var nettopp dette som gav viktige bidrag inn i aktørenes arbeid med egne fortellinger. Fra et fokus på overfladiske stereotypier, så kom de på sporet av egne fortellinger. Det åpnet opp rom i dem selv og gjorde dem bevisste på hvordan fortellinger har et virkefeldt som kan nå langt utover reiselivet. Dette var også bakgrunnen for sitatet: «Dette handler ikke om reiseliv lenger, det er så mye mer», fra en av de samiske reiselivsaktørene. Som en respons til denne oppdagelsen eller erfaringen ble blikket vendt hjemover, og det ble spurt «hva har vi å by på der hjemme?».

6.1.3 Mangfold av artikulasjoner

I *Kapittel 5* tas tråden fra opp fra det spørsmålet som kom som en naturlig følge av New Zealand reisen. Hva har vi der hjemme som gjør at også vi kan fortelle sann? Det ble påfallende hvordan innholdet i maoriene fortellinger fremsto som tematisk beslektede med fortellingene fra kvinnene i Kåfjord. Det beslektede handlet om etnisitet og identitet artikulert gjennom tilhørighet til det nære, det «hjemlige», det hverdagslige – det vil si det som angår «kraften i det stedege» (Rossvær, 1998:159). Denne «kraften», som ble etterlyst, har jeg oversatt til Haraways begreper om *respons-ability* og fortellinger som *verdensskapende praksiser*, og jeg har følgelig lest fortellingene fra Kåfjord i lys av disse begrepene. Poenget til Haraway er at hva vi er, bestemmes gjennom relasjonene vi inngår i, det vil si samspillet mellom ulike arter og samfunn, mellom teknologi og kultur, mellom landskap og folk. Vi samskaper – og blir samskap i disse relasjonene. Den ansvarlighet og omsorg «de oppmerksomme praksisene» maoriene uttrykte gjennom sine fortellinger om sin relasjon til dyr, land og medmennesker, gjorde inntrykk. Et inntrykk som videre forplantet seg i ønsker om å kunne fortelle med den samme ansvarligheten. I fortellingene fra Kåfjord har jeg fokusert på kvinnenes relasjoner til omverdenen, som også kan karakteriseres som slike «oppmerksomme praksiser» (Haraway, 2016) av tenkning, kjærlighet og omsorg. Fortellinger som er viktige å fange inn, og formidle videre for å tenke med, for å gi rom for nye samtaler.

«It matters what thoughts think thoughts, what stories story stories», er nærmest blitt et mantra i Haraways (2016) siste bok, og poenget hennes er at hun er på utkikk etter slike passe store fortellinger, passe store i betydningen at folk kan relatere seg til dem og utfordre de utfordringer vi står ovenfor, da tenkt i forhold til de store spørsmål, som klimakrisen etc. *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene* (ibid.), som hennes siste bok heter, innebærer å delta i slike «passe store fortellinger». Fortellinger er viktige i disse samskapende virksomheter – gjennom fortellinger kan vi få tilgang på andre verdener, andre løsninger. Gjennom sitt arbeid stiller Haraway spørsmålet: Skal vi skrive historier som bekrefter eksisterende verdensorden, eller skal vi skrive historier

som destabiliserer, som gir rom for nye samtaler, for erkjennelse av heterogenitet og kompleksitet? (G. B. Ween, 2014).

Denne avhandlingen kan forhåpentligvis være et bidrag til å skape noen nye samtaler som rommer den heterogeniteten og kompleksiteten samisk reiseliv består av. Å sette fokus på det mangfoldet av samiske artikuleringer som finnes, er også avhandlingens bidrag. Med utgangspunkt i de arenaer jeg har beveget meg på vil jeg argumentere for at de kunnskaper som utøves på kjøkkenet er del av de lokale artikuleringer av identitet som ikke nødvendigvis ses som betydningsfulle uttrykk for det samiske i en større offentlighet. Dette er kunnskap og markører som ikke er del av en større diskurs om samisk identitet – samtidig er denne kunnskapen, disse kulturutøvelsene, lokalt anerkjente og betydningsfulle. Å løfte fram disse fortellingene, og det de forteller, er et bidrag til ønsket om å åpne større rom å artikulere det samiske i. Kanskje kan disse fortellingene bidra med noe i forhold til å kunne vise det mangfoldet samiskhet faktisk er – men *også* å åpne opp for å se lokale kunnskaper som ressurs i utvikling av samiske kunnskapsbaserte opplevelser og produkter?

Dette er en utfordring til markeds- og virkemiddelapparatet i forhold til å kunne «se bakenfor» konvensjonelle markedsføringsprinsipper som fokuserer på viktigheten av forenklede bilder og budskap i promoteringsøyemed. Dette fungerer som markedsføringsprinsipp for de fleste tradisjonelle produkter (Ren & Blichfeldt, 2011), men denne strategien kan vise seg å være uproduktiv og begrensende for reiselivsaktørene i deres arbeid. Så, på linje med Ren & Blichfeldt (ibid.) hevder jeg at markedsindustriens fokus på enkelhet i markedsføringen er med på å gjøre aktørens spillerom mindre. Ved å skrive fram fortellinger som underbygger det mangfoldet av relasjoner og nettverk som samiske artikuleringer skapes gjennom, utfordrer denne avhandlingen de mer konvensjonelle akademiske artikuleringer hvor identitet har blitt behandlet på linje med identitetspolitikk.

6.1.4 Avhandlingens teoretiske landskap

Avhandlingens teoretiske bidrag er således også å spørre seg om analyser og betrakningsmåter som er inspirert av aktør-nettverksteori eller kritiske vitenskapstudier kan gi mer nyanserte måter å behandle denne tematikken på, som igjen kan ha i seg noen potensialer til å gjøre destinasjonsutviklernes spillerom større, der ikke minst materialitet og objekter er del av forskningens interessefelt?

Det teoretiske utgangspunktet for denne avhandlingen var samisk reiselivsutvikling sett i spenningsfeltet mellom det tradisjonelle og det moderne, slik det er skrevet fram av andre forskere på feltet (Müller & Pettersson, 2006; Olsen, 2000, 2003; Pettersson & Viken, 2007; Viken, 1997, 2000, 2006; Viken & Müller, 2006). Disse har gitt verdifulle bidrag, men en slik tilnærming ble for mitt vedkommende utfordret underveis. Den ble utfordret på de arenaer jeg beveget meg og fordypet meg i. Den ble utfordret av kvinner på kjøkkenene i Kåfjord og i møte med maorier og deres måter å utforme turistopplevelser på New Zealand. Utfordringen for meg ble å omsette den kompleksiteten jeg opplevde i disse møtene til et akademisk språk. Det språket som best ivaretok denne kompleksiteten fant jeg i nyere forskning på turisme og samiske spørsmål, inspirert av vitenskapstudiefeltet (STS/ANT) som i sin teoretiske tilnærming åpner opp for å se hvordan turisme “co-exists and is always partly entangled with multiple trajectories of other things” (Duum, Ren, & Jóhannesson, 2012). For å sitere Duim et al. (2017): “(...) it becomes increasingly clear that tourism is not a well-defined activity but rather an entangled outcome of a multitude of practices which are not only (or even rarely) about tourism”. Dette resonerer med en av de samiske reiselivsaktørens uttalelse om at «dette handler ikke om reiseliv lenger, det er så mye mer». Slik det framkommer av denne avhandlingen så er kanskje reiseliv vel så mye et nedslagsfelt for å studere pågående dekoloniseringsprosesser i Nord-Norge? De fortellingene som ble skrevet fram etter møtet med maoriene kan kanskje brukes som brekkstang for å finne fram til alternative og forsonende fortellinger i en samisk kontekst i dagens Nord-Norge – et Nord-Norge som forsøker å leve med forskjellige og parallelle fortellinger om etnisitet og identitet (Kramvig & Flemmen, 2018). Når slike fortellinger møtes blir de ofte kontroversielle. Men i det ovenfornevnte teoretiske landskapet blir slike øyeblikk

av friksjon ikke forstått som noe ensidig negativt, som skal unngås. I denne avhandlingen er øyeblikk av friksjon brukt analytisk til å undersøke hva det åpner for, og hvilke typer forestillinger som kan utvikle seg i slike øyeblikk. Konfrontasjonene som oppstod de reisende imellom, og dem og meg imellom, førte til en forskyvning i måter å snakke, tenke, og se på, men hvor det over tid, skjedde læring og forflytning. Måter å snakke på, måter å tenke fellesskap på, måter å møte de andre på, og måter å se seg selv på ble utfordret i disse møtene. Deltagerne fra Sápmi fikk nye kategorier å tenke egen (reiselivs)praksis gjennom. Jeg vil argumentere for at gjennom møtene, og i de samtidige pågående diskusjoner mellom deltakerne i prosjektet ble idéer om etnisitet som fast og avgrenset størrelse, med hovedvekt på grenser, erstattet av en mer romslige definering av etnisitet med hovedvekt på inkludering.

6.1.5 Veien videre

Lørdag morgen den 6. mai. 2017 kl 0730: *Árdna*, et samisk kulturprogram på norsk går over radioen. Her er et innslag om nettverket *Samisk Reiseliv*. En representant fra styringsgruppen for nettverket snakker om New Zealand turen. Hvordan den, blant annet, førte til en økt bevissthet om at det er behov for mer kunnskap innen samisk reiseliv.

Møtene med maoriene hadde gitt kritiske blikk på hvordan reiselivet hjemme i Norge var organisert, blant annet med henblikk på mangel på rammeverk og kunnskap. Maoriene hadde utfra sitt perspektiv bygget opp både en filosofi og en praksis av fortellinger som reiselivsnæringen var organisert rundt vis á vis sine kundegrupper. I Sápmi mangler, som nevnt, kanskje dette, og de enkelte aktører står idag alene om å utforme fortellingene om hvem samer er og hvordan turister skal møte det samiske samfunnet på, på respektfulle måter? Selvsikkerheten, og utledet av denne selvsikkerheten, stoltheten til maoriene, har kanskje også å gjøre med at ting er veldig avklart? Som en av aktørene, tidligere sitert, bemerket:

(...) Jeg tror det er det mange av oss her borte har innsett: Man kan ikke bare åpne fjellstue eller gløtte inn på et museum og servere noe røykakjøtt og si at dette er samisk og så peke på noe anna. Man må kunne litt. Man må kunne svare for seg rett og slett (...). Nei, jeg tror de fleste drar hjem og sier: «Nei, her har vi en jobb å gjøre, det er i forhold til vår egen kulturelle bevissthet».

På radioprogrammet blir denne tråden tatt opp og det blir snakket om nødvendigheten av kulturell bevissthet og kunnskap når man skal starte sin egen reiselivsbedrift. Kunnskap om hva det *kan* innebære å være en samisk reiselivsbedrift. Hva det *kan* romme og gi av muligheter. Derfor er det startet opp en oppfølgingsdel av prosjektet og nettverket *Samisk Reiseliv*. Den 2. mai 2017 hadde den nye styringsgruppa sitt første møte. 25 ulike reiselivsbedrifter er med i nettverket nå. Målene til nettverket er kompetanseheving, nettverksbygging og å skape møteplasser for bedriftene. Samt å utvikle nye produkter, slik at reiselivsbedriftene har flere bein å stå på.

Forhåpentligvis kan denne avhandlingen være et bidrag som kan gi noen retningslinjer til hva som får betydning som omdreiningspunkter for samisk reiseliv framover. Jeg har i hovedsak forsøkt å gi et bidrag som arbeider med det kreative potensialet og prosesser som genererer entusiasme, fellesskap og endring. Denne avhandlingen er ikke et avsluttet dokument, men mer en invitasjon til videre refleksjon.

Referanser:

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present* (pp. 137-163). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Adluri, V. (2011). *Parmenides, Plato and mortal philosophy: Return from transcendence*. London, UK: Continuum International Publishing Group.
- Ardener, E. (1975). Belief and the problem of women. In S. Ardener (Ed.), *Perceiving women* (pp. 1-17). London: Malaby Press.
- Baglo, C. (2011). *På ville veger? : levende utstillinger av samer i Europa og Amerika*. Universitetet i Tromsø, Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning, Institutt for arkeologi og sosialantropologi, Tromsø.
- Barnard, A. (2006). Kalahari Revisionism, Vienna and the "indigenous peoples" debate. *Social Anthropology*, 14, 1-16.
- Barth, F. (1998). *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. Ann Arbor, Mich: University of Michigan Press.
- Best, S. (1989). Robocop: The recuperation of the subject. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, XIII (1-2), 44-55.
- Bird-David, N. (1999). "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40, 67-91.
- Bjerkli, B. (1997). Landskapets makt: sted, ressursutnyttelse og tilhørighet i en sjøsamisk bygd. *Norsk antropologisk tidsskrift*.
- Bjerkli, B. (2003). People-nature relations: Local ethos and ethnic consciousness. In A. B. Roepstorff, Nils & Kull, Kalevi (Ed.), *Imagining Nature. Practices of Cosmology and Identity* (pp. 217-237). Aarhus: Aarhus University Press.
- Bjerkli, B. (2010). Landscape and Resistance. The Transformation of Common Land from Dwelling Landscape to Political Landscape. *A Nordic Journal of Circumpolar Societies*, 27(2), 221-236. doi:10.1080/08003831.2010.527539
- Bjørklund, I. (1985). *Fjordfolket i Kvænangen: fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Bruner, E. M. (2005). Abraham Lincoln as authentic reproduction. In E. M. Bruner (Ed.), *Culture on tour* (pp. 145-168). Chicago University of Chicago Press.
- Caprona, Y. D. (2013). *Norsk Etymologisk Ordbok*. Oslo Kagge Forlag.
- Carnera, A. (2017). *Erfaringer på kanten. Bemærkninger om kunst og liv*. Danmark: Spring Forlag.
- Carr, A. T. (2007). Māori nature tourism businesses. Connecting with the land. In R. Butler & T. Hinch (Eds.), *Tourism and indigenous peoples. Issues and implications* (pp. 113-127). New York: Routledge.
- Carr, A. T. (2013). Māori tourism. A case study of managing indigenous cultural values. In M. Smith & G. Richards (Eds.), *The Routledge Handbook of Cultural Tourism* (pp. 227-235). New York: Routledge.
- Carr, A. T., Ruhanen, L., & Whitford, M. (2016). Indigenous peoples and tourism: the challenges and opportunities for sustainable tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8-9), 1067-1079.
- Cary, S. H. (2004). The tourist moment. *Annals of Tourism Research*, 31(1), 61-77.
- Cheong, S.-M., & Miller, M. L. (2000). Power and tourism: A Foucauldian observation. *Annals of Tourism Research*, 27(2), 371-390. doi:10.1016/S0160-7383(99)00065-1
- Cixous, H. (1986 (1977)). La venue à l'écriture. In H. Cixous (Ed.), *Entre l'écriture*. Paris.
- Cixous, H. J. F.-Y. (2005). *Rencontre terrestre*. Paris.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths. In J. M. Clifford, George E (Ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* London: University of California Press.

- Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15, 371-386.
- Cohen, E. (2007). "Authenticity" in tourism studies: Après la lutte. *Tourism Recreation Research*, 32(2), 75-82.
- Cohen, E., & Cohen, S. A. (2012a). Authentication: Hot and cool. *Annals of Tourism Research*, 39(3), 1295-1314.
- Cohen, E., & Cohen, S. A. (2012b). Current sociological theories and issues in tourism. *Annals of Tourism Research*, 39(4), 2177-2202.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* London & Chicago: The University of Chicago Press.
- Cook, P. S. (2010). Constructions and experiences of authenticity in medical tourism: Performances of places, spaces, practices, objects and bodies. *Tourist Studies*, 10(2), 135-153.
- Crick, M. (1988). 'Sun, sex, sights, savings and servility'. *Criticism, Heresy and Interpretation*, 1, 37-76.
- Dankertsen, A. (2014). *Samisk artikulasjon: melankoli, tap og forsoning i en (nord)norsk hverdag.* (nr. 16(2014)), Universitetet i Nordland, Fakultet for samfunnsvitenskap, Bodø.
- Duim, R. v. d., Ren, C., & Jóhannesson, G. T. (2012). *Actor-Network Theory and Tourism. Ordering, materiality and multiplicity.* London & New York: Routledge.
- Duim, R. v. d., Ren, C., & Jóhannesson, G. T. (2013). Ordering, materiality, and multiplicity: Enacting Actor-Network Theory in tourism. *Tourist Studies*, 13(1), 3-20. doi:10.1177/1468797613476397
- Duim, R. v. d., Ren, C., & Jóhannesson, G. T. (2017). ANT: A decade of interfering with tourism. *Annals of Tourism Research*, 64, 139-149.
- Edvardsen, E. (1997). *Nordlendingen.* Oslo: Pax.
- Eidheim, H. (1997). Ethno-political development among the Sami after World War II: The invention of selfhood. In H. Gaski (Ed.), *Sami Culture in a New Era.* Kárásjohka: Davvi Girji OS.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An Overview. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 36(4 (138)), 273-290.
- Eriksen, K. E., & Niemi, E. (1981). *Den finske fare : sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940.* Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T. E. (2017). *Positiv visshet i grenseland. En filosofisk utforskning av menneskeforståelser med utgangspunkt i problemfeltet medisinsk uforklarte symptomer.* (Ph.D), Universitetet i Tromsø - Norges arktiske universitet, Tromsø.
- Eypórssón, E. (2008). *Sjøsamene og kampen om fjordressursene.* Karasjok: CálliidLágádus.
- Fortun, K. (2009). Of Writing Culture, 2020. In J. M. Clifford, George E (Ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* London, England: University of California Press.
- Foucault, M. (1970). *The order of things : an archaeology of the human sciences.* London: Tavistock Publications.
- Foucault, M. (1976). *The Birth of the Clinic.* London: Tavistock.
- Foucault, M. (1999). *Diskursens orden.* Oslo: Spartacus Forlag.
- Frank, A. W. (2010). *Letting stories breathe. A socio-narratology.* London: The University of Chicago Press.
- Franklin, A. (2004). Tourism as an ordering: Towards a new ontology of tourism. *Tourist Studies*, 4(3), 277-301. doi:10.1177/1468797604057328
- Franklin, A., & Crang, M. (2001). The trouble with tourism and travel theory? *Tourist Studies*, 1(1), 5-22. doi:10.1177/146879760100100101
- Fürst, E. L. o. (1995). *Mat - et annet språk : Rasjonalitet, kropp og kvinnelighet.* Oslo: Pax.
- Geertz, C. (1988). *Works and lives : the anthropologist as author.* Cambridge: Polity Press.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value : the false coin of our own dreams.* New York: Palgrave.
- Graham, D. (1998). The New Zealand government's policy. In Q. Baxter (Ed.), *Recognising rights of indigenous peoples* (Vol. 3). Wellington, New Zealand: Institute of policy studies.
- Greneresen, G. (2002). *Ved forskningens grenser. Historien om et forskningsprosjekt i det samiske Nord-Norge.* Oslo, Norge: Spartacus Forlag A/S.

- Gullestad, M. (2001). Kitchen-table society : a case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway. In Oslo: Universitetsforlaget.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond culture - Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Hakopa, H. (1998). *The Māori world view*. Political Science Lecture, University of Otago, Dunedin, Unpublished manuscript.
- Hall, C., & McArthur, S. (1993). *Heritage management in New Zealand and Australia: Visitor management, interpretation and marketing*. Auckland, New Zealand: Oxford University Press.
- Hall, C., Mitchell, I., & Keeland, N. (1992). Maori culture and heritage tourism in New Zealand. *Journal of Cultural Geography*. doi:10.1007/BF00807051
- Hall, C., Mitchell, I., & Keeland, N. (1993). The implications of Maori Perspectives for the management and promotion of heritage tourism in New Zealand. *Geo Journal*, 29(3), 315-322. doi:doi:10.1007/BF00807051
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Hansen, L. (2008). *Storm på kysten*. [Tromsø]: Margmedia.
- Hansen, L. (2009). Riddu Riđđu - fra verken eller til både og In T. Giske (Ed.), *Mangfold eller enfold : 21 stemmer om kultur i vår tid*. Oslo: Aschehoug.
- Haraway, D. J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14, 575-599.
- Haraway, D. J. (1991). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. In D. J. Haraway (Ed.), *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Assosiation Books.
- Haraway, D. J. (1996). Modest Witness: Feminist Diffractions in Science Studies. In P. S. Galison, David J. (Ed.), *The Disunity of Science. Boundaries, Contexts, and Power*. California: Stanford University Press.
- Haraway, D. J. (2003a). *The companion species manifesto : dogs, people, and significant otherness* (Vol. 8). Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. J. (2003b). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In Y. S. D. Lincoln, Norman K. (Ed.), *Turning points in qualitative research. Tying knots in a handkerchief*. (pp. 21-46). California, Walnut Creek: AltaMira Press.
- Haraway, D. J. (2004). Modest_Witness@Second_Millennium. In D. J. Haraway (Ed.), *The Haraway reader*. New York: Routledge.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- Harboe, T. (2006). *Indføring i samfundsvidenskabelig metode*. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Head, B. W. (2008). Wicked problems in public policy. *Public Policy*, 3(2)(101).
- Hinch, T., & Butler, R. (1996). *Tourism and indigenous peoples*. London: International Thomson Business Press.
- Holtedahl, L. (1986). *Hva mutter gjør er alltid viktig : om å være kvinne og mann i en nordnorsk bygd i 1970-årene*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hovland, A. (1996). *Moderne urfolk : samisk ungdom i bevegelse*. Oslo: Ungforsk/NOVA Cappelen akademisk forlag.
- Jernsletten, J. (2004). Landskap som tekst og handlende subjekt. *Diedut*, 5, 46-57.
- Jóhannesson, G. T., Duim, R. v. d., & Ren, C. (2012). Introduction. In R. v. d. Duim, C. Ren, & G. T. Jóhannesson (Eds.), *Actor-network theory and tourism : ordering, materiality and multiplicity*. London: Routledge.
- Johansen, A. (2012). *Kunnskapens språk : skrivearbeid som forskningsmetode*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Johansen, Å. M. (2009). "Velkommen te' våres Norge" : en kvalitativ studie av språkbytte og språkbevaring i Manndalen i Gáivuotna/Kåfjord. In Oslo: Novus.

- Keesing, R. M. (1994). Theories of culture revisited. In R. Borofsky (Ed.), *Assessing cultural anthropology*. New York McGraw-Hill.
- Kramvig, B. (1999). Ære og verdighet: kvinnelighet og mannlighet i et fiskerisamfunn. In (pp. 63-77). Tromsø: Kvinnforsk, Universitetet i Tromsø, 1999.
- Kramvig, B. (2004). Landskap i levde liv. *Dieđut - Samiske landskapsstudier*, 5, [32]-45.
- Kramvig, B. (2006). *Finnmarksbilder*. (Doktorgradsavhandling), Universitetet i Tromsø, Tromsø.
- Kramvig, B. (2012). Orientalisme eller kulturmøter? Turisme som sammenstilling av kultur, kapital og identitet. In M. Forbord, G.-T. Kvam, & M. Rønningen (Eds.), *Smak, kultur og opplevelser – nye ideer om reiseliv i Norge*. Norge: Fagbokforlaget.
- Kramvig, B. (2017). Orientalism or cultural encounters? Tourism Assemblages in cultures, capital and identities. In A. Viken & D. K. Müller (Eds.), *Tourism and indigeneity in the Arctic*. Bristol, UK: Channel View Publications.
- Kramvig, B., & Flemmen, A. B. (2008). Møter: Sammenstøt av verdier i samisk-norsk hverdagsliv. In O. Leirvik & Å. Røthing (Eds.), *Verdier* (pp. 101-120). Oslo, Norge: Universitetsforlaget.
- Kramvig, B., & Flemmen, A. B. (2016). What alters when the Sami traditional costume travels? Affective investments in the Sápmi. In J. Frykman & M. P. Frykman (Eds.), *Sensitive objects. Affects and material culture* (pp. 179-199). Lund: Nordic Academic Press.
- Kramvig, B., & Flemmen, A. B. (2018). *Turbulent indigenous objects – controversies around cultural appropriation and recognition of difference*. Forthcoming in *Journal of material culture*.
- Kuper, A. (2003). The return of the native. *Current Anthropology*, 44, 389-402.
- Kvandal, H. (1925). *Samefolkets historie*. Gjøra: Forlag: Martin Jonassen.
- Lassiter, L. E. (2001). From "reading over the shoulders of natives" to "reading alongside natives," literally: Toward a collaborative and reciprocal ethnography. *Journal of Anthropological research*, 57, 137-149.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. New York: Harvester Wheatsheaf
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Law, J. (2004). *After Method: Mess in social science research* London and new York: Routledge.
- Lien, M. (1989). "Fra bokna fesk til pizza" : sosiokulturelle perspektiver på mat og endring av spisevaner i Båtsfjord, Finnmark (Vol. 18). Oslo.
- Lyngnes, S., & Viken, A. (1998). *Samisk kultur og turisme på Nordkalotten* (Vol. nr 8/1998). Sandvika: Handelshøyskolen BI.
- MacCannell, D. (1976). *The tourist : a new theory of the leisure class*. London: Macmillan.
- Marcus, G. E. (2007). Ethnography Two Decades after Writing Culture: From the Experimental to the Baroque. *Anthropological Quarterly*, 80(4), 1127-1145. doi:10.1353/anq.2007.0059
- Marcus, G. E., & Clifford, J. (1986). *Writing culture : the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Calif: University of California Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Matunga, H. (1995). *Māori recreation and the conservation estate*. Christchurch: Centre for Māori studies and research: Lincoln University.
- Minde, H. (2005). Fornorskninga av samene - hvorfor, hvordan og hvilke følger? In *Samisk skolehistorie 1: Davvi Girji*
- Moser, I. (1998). Diffraksjon og interferens. In K. B. Asdal, Anne-Jorunn; Brenna, Brita; Moser Ingunn; Rustad, Linda M (Ed.), *Betatt av viten. Bruksanvisninger til Donna Haraway* (pp. 172-176). Oslo Spartacus forlag.
- Munkejord, M. C. (2009). *Hjemme i nord: en analyse av stedsopplevelser med utgangspunkt i kvinnelige og mannlige innflytteres fortellinger om hverdagsliv i Havøysund og Vadsø, Finnmark*. Universitetet i Tromsø, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Institutt for planlegging og lokalsamfunnsforskning, Tromsø.
- Müller, D. K., & Huuva, S. K. (2009). Limits to Sami tourism development: the case of Jokkmokk, Sweden. *Journal of Ecotourism*, 8(2), 115-127. doi:10.1080/14724040802696015

- Müller, D. K., & Pettersson, R. (2006). Sámi heritage at the winter festival in Jokkmokk, Sweden. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, Vol. 6, no. 1 (2006), [54]-69.
- Nelson, R. K. (1983). *Make prayers to the Raven: A Koyukon view of the Northern Forest*. Chicago: The University of Chicago Press.
- O'Regan, T. (1990). Māori control of the Māori heritage. In P. Gathercole & D. Lowenthal (Eds.), *The politics of the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olsen, K. (2000). Sápmi - fra Djursland til Kåfjord. In S. Mathisen, R. (Ed.), *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*. Kristiansand S. : Høyskoleforlaget
- Olsen, K. (2002). Authenticity as a concept in tourism research. *Tourist Studies*, 2(2), 159-182.
- Olsen, K. (2003). The Touristic Construction of the "Emblematic" Sámi *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies*, 20(1), 3-20.
- Olsen, K. (2006). Making differences in a changing world: The Norwegian Sámi in the tourist industry. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 6(1), 37-53.
- Olsen, K. (2010). *Identities, ethnicities and borderzones*. Stamsund: Orkana Akademisk.
- Orbell, M. R., & Moon, G. (1996). *The natural world of the Māori* Auckland: David Bateman.
- Oskal, N. (1995). *Det rette, det gode og reinlykken*. Universitetet i Tromsø, Tromsø, Norway.
- Pettersson, R., & Viken, A. (2007). Sami perspectives on indigenous tourism in northern Europe: commerce or cultural development? In R. Butler & T. Hinch (Eds.), *Tourism and indigenous peoples. Issues and implications*. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Proust, M. (1999 (1913)). *På sporet av den tapte tid: Veien til Swann* (Vol. B. 1). Oslo: Gyldendal.
- Reisinger, Y., & Steiner, C. J. (2006). Reconceptualizing object authenticity. *Annals of Tourism Research*, 33(1), 65-86.
- Ren, C. (2010). Non-human agency, radical ontology and tourism realities. *Annals of Tourism Research*, 38(3), 858-881. doi:10.1016/j.annals.2010.12.007
- Ren, C., & Blichfeldt, B. S. (2011). One clear image? Challenging simplicity in place branding. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 11(4), 416-434. doi:10.1080/15022250.2011598753
- Ritzer, G., & Liska, A. (1997). McDisneyization and "Post-Tourism": Complementary perspectives on contemporary tourism. In C. Rojek & J. Urry (Eds.), *Touring cultures: Transformations of travel and theory*. London: Routledge.
- Roberts, M., Norman, W., Minhinnick, N., Wihongi, D., & Kirkwood, C. (1995). Kaitiakitanga: Māori perspectives on conservation. *Pacific Conservation Biology*, 2((1)), 7-20.
- Rossvær, V. (1998). *Ruinlandskap og modernitet*. Oslo: Spartacus Forlag A/S.
- Rustad, L. M. (1998). Kunnskap som delvise forbindelser. In K. B. Asdal, Anne-Jorunn; Brenna, Brita; Moser Ingunn; Rustad, Linda M (Ed.), *Betatt av viten. Bruksanvisninger til Donna Haraway*. Oslo: Spartacus forlag.
- Saarinen, J. (1998). The social construction of tourist destinations. The Process of transformation of the Saariselkä tourism region in Finnish Lapland. In G. Ringer (Ed.), *Destinations. Cultural landscapes of tourism*. USA and Canada: Routledge.
- Saarinen, J. (1999). Representations of indigeneity: Sami culture in the discourses of tourism. In J. N. Brown & P. M. Sant (Eds.), *Indigeneity: construction and re/presentation*. New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Saarinen, J. (2013). Indigenous tourism and the challenge of sustainability. In M. Smith & G. Richards (Eds.), *The Routledge Handbook of Cultural Tourism* (pp. 220-226). New York: Routledge.
- Said, E. (1978). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon.
- Saugestad, S. (2001). *The inconvenient indigenous*. Uppsala: Nordic Africa Institute.
- Scherrer, P., & Doohan, K. (2014). Taming wicked problems: towards a resolution of tourism access to Traditional Owner lands in the Kimberley region, Australia. *Journal of Sustainable Tourism*, 22(7), 1003-1022. doi:10.1080/09669582.2013.847943
- Sinclair, D. (1992). Land Since the Treaty. In *Te Ao Hurihuri: Aspects of Māoritanga* (pp. 85-105). Auckland, New Zealand: Reed Books.

- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. New Zealand: Otago University Press.
- Smith, V. L. (1977). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: Philadelphia: U of Pennsylvania Press.
- Smith, V. L., & Brent, M. (2001). *Hosts and guests revisited : tourism issues in the 21st century*. Elmsford, N.Y: Cognizant Communication Corporation.
- Steiner, C. J., & Reisinger, Y. (2006). Understanding existential authenticity. *Annals of Tourism Research*, 33(2), 299-318.
- Stordahl, V. (1994). *Same i den moderne verden: endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Universitetet i Tromsø, Karasjok.
- Strathern, M. (1987). Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. In *Current Anthropology* (Vol. 28, pp. 251-281).
- Trilling, L. (1972). *Sincerity and authenticity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tuulentie, S. (2006). The dialectic of identities in the field of tourism : the discourses of the indigenous Sámi in defining their own and the tourists' identities. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, Vol. 6, no. 1 (2006), [25]-36.
- Urry, J. (1990). *The tourist gaze : leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage.
- Verran, H. (2002). A postcolonial moment in science studies. Alternative firing regimes of environmental scientists and aboriginal landowners. *Social Studies of Science*, 32(5-6), 729-762. doi:<https://doi.org/10.1177/030631270203200506>
- Viken, A. (1997). Turismens visualitet og estetisering av Sameland. *Sosiologi i dag, Årg. 27, nr 1 (1997)*, 49-71.
- Viken, A. (2000). Turismens essensialiserende effekt - samisk kultur i lys av en tiltakende turisme. In S. Mathisen, R. (Ed.), *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk* (pp. 25-53). Norge: Høyskoleforlaget AS & Stein R. Mathisen.
- Viken, A. (2006). Tourism and Sámi Identity - An Analysis of the Tourism-Identity Nexus in a Sámi Community. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 6(1), 7-24.
- Viken, A., & Müller, D. K. (2006). Introduction: Tourism and the Sámi. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 6(1), 1-6. doi:10.1080/15022250600562154
- Viken, A., & Müller, D. K. (2017). *Tourism and indigeneity in the Arctic*. Bristol, UK: Channel View Publications.
- Walker, K., & Moscardo, G. (2016). Moving beyond sense of place to care of place: the role of indigenous values and interpretation in promoting transformative change in tourists's place images and personal values. *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8-9), 1243-1261. doi:10.1080/09669582.2016.1177064
- Walker, R. (1990). *Ka Whawhai Tonu Matou. Struggle Without End*. Auckland: Penguin Press.
- Walker, R. (1992). The relevance of Māori Myth and Tradition. In M. King (Ed.), *Te Ao Hurihuri: Aspects of Māoritanga* (pp. 171-184). Auckland, New Zealand: Reed Books.
- Walker, R. (1996). Contestation of power and knowledge *The politics of culture. He Puenga Korero Ngahura, Autumn*(1(2)), 1-7.
- Wang, N. (1999). Rethinking authenticity in tourism experience *Annals of Tourism Reserach*, 26, 349-370.
- Wang, N. (2000). *Tourism and modernity: A sociological analysis*. Oxford: Pergamon Press.
- Ween, G. (2005). Inför Lif eller Död? Om kulturell kontinuitet og et sørsamisk verdensbilde. *Diedut*, 5, 12-34.
- Ween, G. B. (2014). Teoretiske diskusjoner: Antropologien må forholde seg til ANT: Om etikk, opprinnelsesmyter og talens rett. *Norsk antropologisk tidsskrift*(01), 25-28.
- Whitford, M., & Ruhanen, L. (2016). Indigenous tourism research, past and present: where to from here? *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8-9), 1080-1099.
- Williams, J. (1997). Mauri and the traditional Māori environmental perspective In *Ennvironmental Perspectives* (Vol. 1(4)). Wellington, NZ: University of Otago.

- Winthereik, B. R., & Verran, H. (2012). Ethnographic stories as generalizations that intervene. *Science studies*, 25(1), 37-51.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley, Calif: University of California Press.
- Wright, R. (2014). *Samisk reiseliv og salg av kulturuttrykk. Autentisitet, integritet og den store fortellingen*. Retrieved from Norge
- Åhrén, M. (2010). *The Saami traditional dress & beauty pageants: indigenous peoples' rights of ownership and self-determination over their cultures*. Universitetet i Tromsø, Tromsø.

Andre kilder

http://www.statsbygg.no/Files/publikasjoner/ferdigmeldinger/698_SenterForNordligeFolk.pdf

<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1987-06-12-56>

<http://maori.com/whakapapa/whakpap2.htm>

Māoridictionary.co.nz

Ny tid, Desember 2016

Teara.govt.nz

Klassekampen, 21 Mai, 2016