

## Religion som samisk identitetsmarkør

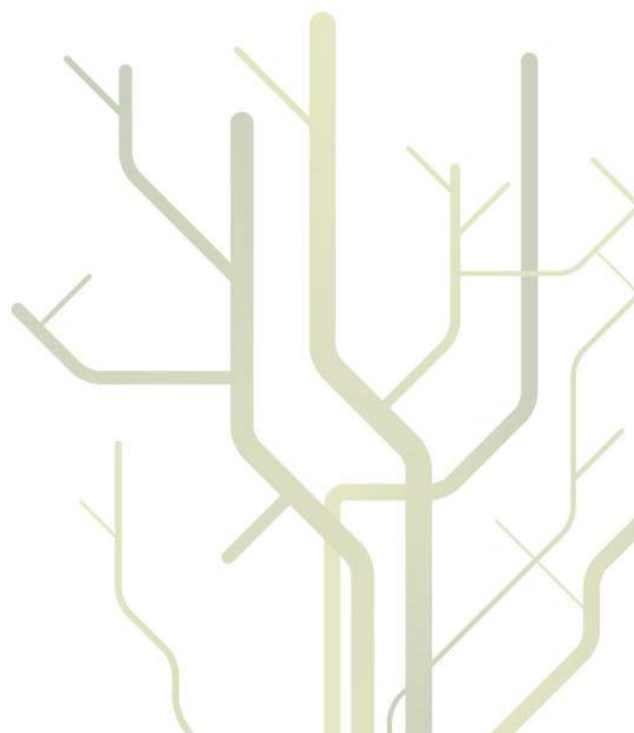
Fire studier av film



**Cato Christensen**

Avhandling levert for graden  
Philosophiae Doctor

Februar 2013





# Religion som samisk identitetsmarkør

Fire studier av film

Cato Christensen

Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor

Universitetet i Tromsø  
**Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning**  
Institutt for historie og religionsvitenskap

Februar 2013



## Forord

Denne avhandlingen er gjennomført med ph.d.-stipend fra forskerskolen *Citizenship, Encounters and Place Enactment in the North* (CEPIN) ved Fakultet for humaniora, samfunnsfag og lærerutdanning, Universitetet i Tromsø.

Mange fortjener en takk for at doktorgradsprosjektet har latt seg realisere. Først og fremst vil jeg takke Siv Ellen Kraft, som har vært min hovedveileder og også medforfatter på en av avhandlingens artikler. Det hadde ikke vært mulig å skrive denne avhandlingen uten deg, Siv Ellen. Takk for alle konstruktive kommentarer, kritiske tilbakemeldinger og gode diskusjoner. Og takk for at du alltid har klart å finne halmstrået av akademisk verdi i selv de mest ustrukturerte utkastene jeg har levert til deg. Slik har jeg kommet meg videre.

En stor takk går også til min biveileder Tord Larsen for nyttige innspill underveis, ikke minst av fagfilosofisk og vitenskapsteoretisk art, og for en uvurderlig sluttlesning.

Takk til alle involverte i CEPIN; læremestre, kollegaer og venner på en uhyre lærerik flerfaglige dannelsesreise: Brynhild Granås, Tor Ivar Hanstad, Ingrid Marie Kielland, Rolf Inge Larsen, Bente Sundsvold, Ketil Zachariassen, Anne-Marith Rasmussen, Trine Medby Fosslund, Kjersti Fjørtoft, Holger Pötzsch, Trude Fonneland, Jonas Jacobsen, Willy Guneriussen, Gry Paulgaard, Kirsten Simonsen og Jonathan Friedman.

Takk til Institutt for historie og religionsvitenskap ved Universitetet i Tromsø for å ha vært et godt faglig «hjem» i prosessen, selv om jeg forlot Ishavsbyen til fordel for Tigerstaden underveis. En særlig takk til alle i og relatert til religionsvitenskapsmiljøet som har bidratt med nyttige faglige innspill og moralsk støtte: Torjer A. Olsen, Bjørn Ola Tafjord, Kristin Joachimsen, Roald Kristiansen, Peter Jackson, Hanne B. Stenvaag, Suzanne A. Thobro, Bengt-Ove Andreassen. Flere kunne nok vært nevnt her. Takk til dere alle.

Takk til Flerkulturelle studier ved HIOA og til Kulturstudier, for å ha gitt meg nye faglige utfordringer de siste par årene, og utvidet horisonten min betraktelig. Takk til Nasjonalbiblioteket for forskerlesesalplassen, og takk til dere andre «husløse» akademikere på lesesalen for gode lunsjsamtaler. En stor takk må også adresseres til Tarjei Rønnow, venn og fagfelle, som vi mistet så alt for tidlig. Tarjeis tanker om «religion» har vært en sentral inspirasjonskilde for denne avhandlingen, og en av artiklene er også dedisert Tarjei. Takk til familie og venner.

En særlig stor takk til Therese, min fantastiske samboer, som også har skrevet sin avhandling i denne perioden. Takk for de utallige teordiskusjonene, for alle innspill og tilbakemeldinger på tekster. Jeg lærer utrolig mye av deg.

Og viktigst av alt: Takk til min sønn Falk, for å være den han er – verdens beste påminnelse om at det å skrive doktorgrad ikke er alt her i verden.

*Oslo, februar 2013*  
*Cato Christensen*



# Innhold

<b>FORORD</b>	<b>I</b>
<b>AVHANDLINGENS ARTIKLER</b>	<b>V</b>
<b>1. INNLEDNING</b>	<b>1</b>
1.1. EMPIRISK KONTEKST	3
1.2. SAMMENDRAG AV AVHANDLINGENS ARTIKLER	6
<i>Artikkel 1: Religion i Veiviseren: en analyse av samisk religiøs revitalisering</i>	7
<i>Artikkel 2: Religion i Kautokeino-opprøret: en analyse av samisk urfolksspiritualitet</i>	9
<i>Artikkel 3: Reclaiming the past: on the history-making significance of the Sámi film The Kautokeino Rebellion</i>	11
<i>Artikkel 4: «Overtroen er stor blant viddenes folk»: om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie</i>	12
1.3. AVHANDLINGENS DISPOSISJON	14
<b>2. FORSKNINGSFELTET: PREMISSER, INSPIRASJONSKILDER OG TIDLIGERE FORSKNING</b>	<b>17</b>
2.1. RELIGION OG SAMISK IDENTITET	18
<i>Urfolksspiritualitet</i>	22
2.2. FILM OG SAMISK IDENTITET	28
<b>3. TEORI</b>	<b>35</b>
3.1. RELIGION OG FILM	35
<i>Sosialkonstruktivisme i studiet av religion</i>	37
<i>Avhandlingens forståelse av «religion»</i>	42
3.2. SAMISK IDENTITET	49
<i>Diskursiv identitet og representasjoner</i>	50
<i>Etnisitet</i>	54
<b>4. METODOLOGISKE OG FORSKNINGSETISKE REFLEKSJONER</b>	<b>59</b>
4.1. FRA PROSJEKTBEKRIVELSE TIL FORSKNINGSDESIGN	60
4.2. AVHANDLINGENS RELIGIONSVITENSKAPELIGE TILNÆRMING TIL FILM	62
4.3. EMPIRI	67
4.4. ANALYSESTRATEGIER	70
4.5. FORSKNINGSETISKE REFLEKSJONER	74
<i>Er det uetisk å studere samiske forhold fra et sosialkonstruktivistisk perspektiv?</i>	75
<b>LITTERATUR</b>	<b>79</b>
<b>FILMER</b>	<b>95</b>
<b>ARTIKLER (1-4)</b>	<b>97</b>





## Avhandlingens artikler

- Artikkel 1** Christensen, Cato (2010). Religion i *Veiviseren*: en analyse av samisk religiøs revitalisering, *DIN: Tidsskrift for religion og kultur*, (1-2), s. 6-33.<sup>1</sup>
- Artikkel 2** Christensen, Cato og Kraft, Siv Ellen (2011). Religion i *Kautokeino-opprøret*: en analyse av samisk urfolksspiritualitet, *Nytt Norsk Tidsskrift*, (1), s. 18-27.<sup>2</sup>
- Artikkel 3** Christensen, Cato (2012). Reclaiming the past: on the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion*, *Acta Borealia*, 29(1), s. 56-76.<sup>3</sup>
- Artikkel 4** Christensen, Cato (2012). «Overtroen er stor blant Viddenes folk»: om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie, *Tidsskrift for kulturforskning*, 11(2), s. 5-25.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Tidsskriftet er fagfellevurdert, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 1).

<sup>2</sup> Tidsskriftet er fagfellevurdert, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 1).

<sup>3</sup> Tidsskriftet er fagfellevurdert, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 2).

<sup>4</sup> Tidsskriftet er fagfellevurdert, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 1).



# 1. Innledning

Denne avhandlingen handler om betydningen av religion i konstruksjonen av samisk identitet. Avhandlingens fokus er på film, og særlig på de to nyere samiske spillefilmene *Veiviseren* (1987) og *Kautokeino-opprøret* (2008), begge regissert av den samiske filmskaperen Nils Gaup, og begge publikumssuksesser med stor betydning for den offentlige meningsdannelsen om «det samiske», i Norge og til dels også internasjonalt. Mitt argument er at disse filmene har bidratt til å fremme religion som samisk identitetsmarkør, og da en bestemt type religion med koblinger til fortidens samiske religiøsitet, så vel som til senmoderne urfolksdiskurser.

Avhandlingens drøfting av forholdet mellom film, religion og identitet i en samisk kontekst er et forsøk på å empirisk utdype et fenomen som flere forskere har påpekt, nemlig at samtidens urfolksbevegelser, både på internasjonale og nasjonalt lokale arenaer, har fått en fremtredende religiøs dimensjon.<sup>5</sup> Religion har blitt en viktig *symbolsk ressurs* for urfolk, og forestillingen om at «urfolkskulturer» i større grad enn «vestlige kulturer» er tuftet på åndelige framfor materielle verdier synes å ha blitt del av en internasjonal diskurs. Dette ser vi også i samiske sammenhenger, hvor forestillinger om samenes åndelige forhold til naturen tidvis presenteres som bærende for samisk kultur og identitet, og hvor symbolske bånd knyttes til samisk førkristen religion (Kraft 2004, 2006a,b,c, 2007, 2009a,b, 2010, Christensen 2005, 2007, Fonneland 2010, 2012a,b, Rønnow 2003, 2011, Mathisen 2010).

Det er flere grunner til at jeg velger å fokusere på film for å belyse denne tendensen. Ikke minst følger avhandlingen opp den tiltakende oppmerksomheten som har blitt viet film og populærkultur innenfor rammene av såkalte «kulturstudier» de siste to tiårene – dvs. studier myntet på å belyse konstruksjonen og utfoldelsen av kollektive meningsdannelser. Man har her argumentert for at representasjoner formidlet gjennom populærkultur, siden de når mange mennesker, er viktige bidragsyttere til dannelsen av felles forestillinger, ideer, historier, kunnskap, bilder og meninger (Hall 1997b). Slike perspektiver er også fremtredende innenfor forskning på «urfolksfilm», i den engelskspråklige litteraturen omtalt som «indigenous film» eller «first nation film». Et gjennomgående argument i dette voksende og tverrfaglige feltet er at filmproduksjon har blitt et stadig viktigere medium for selvrepresentasjon og artikulasjon av kulturell identitet blant urfolksgrupperinger, verden over (Ginsburg 1991, 2002, Wood 2008, Dowell 2006).

---

<sup>5</sup> Se kap. 2 for en utdypning.

Den samiske konteksten er et eksempel på dette. Film har over de siste 25 årene etablert seg som en sentral stemme i det samiske kulturfeltet, uttrykt gjennom en rekke produksjoner, festivaler, statsstøtte, kompetansebygging for håpefulle samiske filmskapere og etableringen av et samisk filmsenter i Kautokeino. I en særstilling står nettopp produksjonene *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret*. *Veiviseren* omtales gjerne som «den første samiske spillefilmen noensinne». Foruten kommersiell suksess og Oscar-nominasjon, har den vist fram samisk kultur til et publikum av en størrelsesorden som få, om noen, samiske kulturuttrykk har kunnet overgå. Flere forskere har også beskrevet den som et viktig bidrag til den diskursive dannelsen av en kollektiv samisk identitet (DuBois 2000, Mullins og Hobbs 2007, Skarðhamar 2008, Wood 2008, Morset 2009). *Kautokeino-opprøret* fra 2008 har tilsvarende vært presentert som identitetspolitisk viktig (Skarðhamar 2008, Morset 2009). Filmen er en adaptasjon av det såkalte «Kautokeino-opprøret» i 1852, en historisk hendelse som i samiske kretser har vært forbundet med skam og fortielse. Filmen fikk omfattende oppmerksomhet i den norske medieoffentligheten, og resulterte i debatter om både det historiske Kautokeino-opprøret og samisk kultur, identitet, historie og politikk generelt.

Avhandlingens tematikk kan også innskriives i en metodisk vending mot populærkultur innenfor religionsvitenskapen. En rekke studier har argumentert for at «religion og religiøse ytringer ikke bare overføres passivt fra en forestilt 'religionenes sfære' til populærkulturen, men at religion både omskapes og nyskapes i populærkulturen» (Endsjø og Lied 2011:187-188, jf. Lövheim 2011). Denne populærkulturelle vendingen kan ses i forlengelse av generelle utviklingstrekk i det senmoderne vestlige religiøse landskapet, knyttet til utbredelsen av religiøse uttrykk utenfor tradisjonelle religiøse institusjoner, avgrensede grupperinger, doktriner og kanoniske tekster. En rekke forskere har påpekt at religion og religiøse uttrykk i økende grad opptrer som kulturelle ressurser uavhengig av institusjonalisering innenfor spesifikke religiøse subsystemer (jf. Beckford 1989, 2003, Beyer 1994, 2006, Casanova 1994). Når jeg i denne avhandlingen analyserer forholdet mellom religion og film i en samisk kontekst er det et uttrykk for et tilsvarende faglig perspektiv; et perspektiv på religion som en symbolsk ressurs som kan aktualiseres også utenfor avgrensede religiøse sfærer og for formål som ikke nødvendigvis lar seg forstå som «religiøse». Dette «ressursperspektivet» på religion er kjennetegnende både for min tilnærming til forholdet mellom film og religion, og for min forståelse av betydningen av religion i en bredere samisk identitetspolitisk sammenheng.

## 1.1. Empirisk kontekst

Det bor i dag et sted mellom 40 000 og 85 000 samer i Norge.<sup>6</sup> Dette utgjør over halvparten av den antatte samiske befolkningen innenfor det tradisjonelle bosetningsområdet Sápmi, «samenes land», et område som strekker seg over de nordlige delene av dagens Norge, Sverige og Finland, samt deler av Kolahalvøya i Russland. Det er i hovedsak den norske konteksten som i denne avhandlingen utgjør referanserammen. *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* er begge «norsk-samiske» produksjoner, med Norge som sitt sentrale distribusjonsområde og med situasjonen for samer i Norge som sin primære kulturelle klangbunn. Min drøfting av disse filmenes religiøse motiver og bredere identitetspolitiske betydning er ikke nødvendigvis generaliserbar til situasjonen for samer i de andre landene på Nordkalotten, eller ellers i verden.

I en norsk kontekst har samene i dag status som «urfolk». Som første stat i verden ratifiserte Norge i 1990 ILO-konvensjon 169, om urfolk og stammefolk i selvstendige stater. Dette innebærer blant annet en formell anerkjennelse av at samene har befolket det landområdet som nå utgjør Norge forut for statsdannelsen (jf. Minde 2008, Saugestad 2004).<sup>7</sup> Samene har helt siden inngangen til 1970-tallet vært aktive og sentralt representert i den bredere

---

<sup>6</sup> De tallene som presenteres her er hentet fra Nordisk samisk institutts «Samisk statistikkportal» (<http://www.sami-statistics.info>). Tallene er basert på anslag, ettersom det i praksis er svært vanskelig å avklare hvor mange samer som finnes, både i Norge og andre steder. Det skyldes dels at det ikke finnes systematisk folketellingsmateriale, dels at samenes historie knyttet til misjons- og assimilasjonspolitikk hemmer selvrapportering, dels at kriterier for betegnelsen varierer stort både på individnivå, på institusjonsnivå og mellom nasjonalstater. Dels skyldes det også at «same» indikerer en etnisk kategori og dermed ansporer til akademiske debatter om hva begrepet «etnisitet» rommer (jf. kap 3). Til bruk ved sametingsvalg i Norge er det stilt opp to kriterier for stemmeberettigelse: (1) Personen må oppfatte seg selv som same; (2) Personen må ha samisk som hjemmespråk, eller ha (hatt) forelder, besteforelder eller oldeforelder med samisk som hjemmespråk, eller være barn av person som står eller har stått i manntallet (jf. Sameloven §2-6). Per 2009 var 13 890 personer innmeldt i Sametingets valgmanntall (<http://www.ssb.no/emner/00/00/10/samer/>). Jeg er selv et eksempel på samekategoriens problematikk. Jeg oppfyller de ovenfor nevnte lingvistiske kriteriene, ved at jeg har hatt minst en besteforelder som snakket samisk som barn. Denne samiskheten var imidlertid aldri et tema ovenfor meg, og i min oppvekst har det aldri vært antydning at «det samiske» hadde noe med meg personlig å gjøre. Jeg behersker ingen samiske språk og har heller aldri identifisert meg med det man kan forstå som «samisk kultur». Jeg er altså, noe flåsete sagt, en same uten samisk identitet. Denne avhandlingen er følgelig skrevet uten spesielle hensyn til at jeg skulle ha noe slags «insider-perspektiv» på det samiske. Jeg tror imidlertid at min egen samestatus – om enn tvetydig og delvis – gjør det lettere for meg å rette et kritisk analytisk søkelys på det samiske enn det muligens er for mennesker uten noen form for personlig relasjon til det samiske.

<sup>7</sup> Urfolksbegrepet er omstridt og det finnes ingen offisiell definisjon. En hyppig sitert forståelse av hva kategorien sikter til, både i politiske og akademiske diskusjoner, er en «working definition» fremmet i den såkalte Martinez Cobo-rapporten (1986). Her legges det til grunn fire prinsipper for inklusjon i urfolkskategorien: (1) beboelse av et spesifikt landområde forut for senere befolkninger eller statsdanning; (2) frivillig og vedvarende opplevd kulturell egenart, hvilken kan inkludere aspekter knyttet til språk, sosial organisering, religiøse og åndelige verdier, næringsvei, lover og institusjoner; (3) selvidentifikasjon og anerkjennelse fra andre grupper, så vel som fra staten, som en egenartet gruppe; og (4) opplevelse av undertrykkelse, marginalisering, fordrivelse, ekskludering eller diskriminering, uavhengig om disse forhold vedvarer (Saugestad 2004).

internasjonale urfolksbevegelsen, med FN-systemet som plattform og talerør (Eidheim 1998). Fremveksten av «the era of international indigenism», som statsviteren Peter Jull (2003) omtaler denne mobiliseringen, har i det hele tatt vært vesentlig for kulturell og politisk utvikling blant samer i Norge over de siste vel 40 årene (Eidheim 1998).

Den samiske urfolksdreiningen ble særlig relevant og befestet gjennom den såkalte Altasaken i perioden 1978-1981; en strid om kraftutbygging av Alta-Kautokeinovassdraget i Finnmark. Utbyggingsplanene ble møtt av massiv motstand og omfattende demonstrasjoner, og fikk voldsom mediedekning. Demonstrantene tapte kampen mot utbygging, men selve prosessen regnes som utgangspunktet for et fundamentalt politisk og kulturelt holdningsskifte ovenfor samene i Norge. Blant de direkte konsekvensene finnes det endelige opphøret av den såkalte «fornorskningspolitikken»; en periode preget av sterkt statlig assimilatorisk press som hadde vært lagt på samene siden 1850-tallet. Opprettelsen av det Norske sametinget i 1989 er et annet eksempel. Sametinget er et formelt politisk organ for samiske spørsmål, med rådgivende funksjon ovenfor norske myndigheter. Prosessen mot dette holdningsskiftet har bakgrunn i en begynnende samisk identitetspolitisk mobilisering og organisering på 1950-tallet, og en gradvis økende annerkjennelse av samene som en egenartet gruppe de påfølgende tiårene.<sup>8</sup> Men først med Altasaken ble samiske spørsmål for alvor satt på den nasjonale agendaen, og den samiske identitetspolitiske mobiliseringen fikk i større grad form av en samlende nasjonsbyggingsprosess (Gaski 2008).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Det var forsøk på å formulere krav om samiske rettigheter også på begynnelsen av 1900-tallet, men disse var kortlivede og møtte sterk motstand (Gaski 2008, Eidheim 1998). Først i etterkrigstiden så man sporene av en mer permanent og politisk betydningsfull mobilisering. Etableringen av *Nordisk sameråd* i 1956 står som en milepæl i denne sammenhengen, som et organ både for «rekruttering» av samer til identitetspolitisk bevissthet og som en kanal for samiske krav ovenfor myndighetene i de nordiske landene. Nordisk sameråd fremmet bl.a. krav om at det ble lagt til rette for reelle muligheter til utvikling og bevaring av samisk kultur, herunder at den skolepolitiske linjen – som favoriserte majoritetsspråkene – skulle endres (Eidheim 1998). Utover 1960- og 70-tallet økte anerkjennelsen av samene som en egenartet etnisk gruppe, både blant samer selv og den norske majoritetsbefolkningen. Flere formelle organer for samiske interesser kom til, herunder *Norsk sameråd* i 1964 og *Norske Samers Riksforbund* i 1968. Gjennom disse ekspanderte også de identitetspolitiske målene, fra et opprinnelig engasjement primært knyttet til kulturvern ble nå samiske interesser i større grad artikulert i en målrettet politisk og juridisk rettighetsdiskurs, sentrert rundt spørsmål om råderett over land- og vannressurser. Den begynnende internasjonale dreiningen i samediskursen kan spores til slutten av 1960-tallet. I begynnelsen kom dette til uttrykk i sammenlikninger mellom samer og amerikanske indianere, samt i en gryende forståelse av samene som «et kolonialisert folk» - i tråd med tidens neo-Marxistiske tenkning (Minde 2003). Utover 1970-tallet ble det internasjonale fokuset stadig bredere. Samene ble i økende grad forstått som et «urfolk», og kom i stadig større grad til å posisjonere seg i relasjon til en fremvoksende internasjonal urfolksbevegelse. Nordisk Samisk råd var eksempelvis sterkt involvert i etableringen av World Council for Indigenous Peoples i 1975 (WCIP), den første samlende urfolksorganisasjonen (Eidheim 1998).

<sup>9</sup> For en mer grundig utdypning av samisk nyere historie og identitetspolitisk mobilisering, anbefales Tromsø Museums nettutstilling *Sapmi – en nasjon blir til* ([www.sapmi.uit.no](http://www.sapmi.uit.no)). Utstillingen inneholder bl.a. en omfattende temabank, skrevet av ledende forskere på feltet, herunder Ivar Bjørklund, Terje Brantenberg, Harald Eidheim, Johan Albert Kalstad og Dikka Storm,

Med utgangspunkt i filmene *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* er det i hovedsak perioden etter Altasaken som utgjør den empiriske tidsavgrensning i denne avhandlingen. Begge disse filmene kan sies å være både produkter av og stemmer i den omfattende kulturelle oppblomstringen som har funnet sted i samiske miljøer i kjølvannet av hendelsen (DuBois 2000, Skarðhamar 2008). Filmskaperen Nils Gaup settes gjerne i sammenheng med eksempelvis artistene Mari Boine og Nils-Aslak Valkeapää (1943-2001) og kunstnerne Iver Jåks (1932-2007), Hans Ragnar Mathisen og Synnøve Persen, som foregangsfigurer med hensyn til å gi kunst- og kulturfeltet en sentral rolle i den samiske identitetspolitiske mobiliseringen.

Deler av avhandlingens analyser berører imidlertid også et større historisk spenn, blant annet gjennom en drøfting av filmatiske representasjoner av samer gjennom tidene, dvs. fra filmmediets barndom i Norge på begynnelsen av 1900-tallet. Et sentralt formål med avhandlingen er dessuten – via film – å løfte fram en historisk dimensjon knyttet til religion som samisk identitetsmarkør. Slik trekkes også forbindelseslinjer til eldre fortellertradisjoner om samisk trolldom og hedenskap, og dessuten til perioder av intens kristen «statspietistisk» misjon som samene har blitt utsatt for, med et særlig tyngdepunkt på 1700-tallet.

Kombinasjonen tvungen kulturell assimilasjon og omfattende misjonsvirksomhet kjennetegner mange av urfolkernes historie, deriblant samene. Resultatet for samenes vedkommende var at mange kulturelle aspekter, både av materiell og immateriell art, enten ble utradert eller sterkt svekket – herunder språk, tradisjonell religiøsitet, håndverkstradisjoner og næringsmønstre. Den ovenfor nevnte samiske identitetspolitiske mobiliseringen er i så måte uttrykk for et relativt nylig og relativt kort tidsrom preget av det vi kan forstå som en politisk og kulturell revitalisering (jf. Wallace 1956). Denne prosessen har i stor grad vært knyttet til institusjonalisering av samiske politiske interesser og juridiske rettigheter. Men den har også vært kulturell, i en videre forstand. Den har handlet om reetablering av etniske grenser som assimileringspolitikken har forsøkt å utslette (Eidheim 1998). Den har handlet om å fremme spesifikke kulturelle elementer som identitetssignaliserende emblemer og markører for essensielt kulturelt særpreg. Og den har handlet om å skape en ny forståelse av hva det vil si å være same – for samer og for omverdenen.

«Samisk identitet», i et slikt perspektiv, er ikke noe som bare er, som transhistorisk og essensiell størrelse. Det er noe som er skapt og som fortsatt skapes, gjennom vedvarende representasjoner og diskursive forhandlinger – alltid innleiret i en bredere kontekstuell

sammenheng. Jeg argumenterer i denne avhandlingen for at film har vært en viktig arena for slike konstruksjoner. Filmatiske fremstillinger av samer er mer enn «bare» filmatiske fremstillinger, fra dette perspektivet: jeg argumenterer for en forståelse av dem som uttrykk for og formative for bredere diskurser om samisk identitet. Et gjennomgående argument er også at religion, dels gjennom film og særlig i løpet av de siste tre tiårene, har etablert seg som en sentral symbolsk ressurs i en samisk sammenheng, som markør for denne samiske identiteten og som symbol for anerkjennelsen av samene som en egenartet etnisk og kulturell gruppe.

## **1.2. Sammendrag av avhandlingens artikler**

Avhandlingen består av fire frittstående delstudier som er ment å fungere supplerende i forhold til hverandre og i forhold til avhandlingens overordnede problemstilling og tematikk. De fire delstudiene har funnet sin endelige form i henholdsvis fire publiserte fagfelleverderte artikler, som alle presenteres i vedlegg til denne «kappeteksten».

Gjennom disse fire artiklene søker jeg å gi både kontekstuell og historisk dybde til forståelsen av forholdet mellom film, religion og identitet i en samisk kontekst. Som jeg kommer tilbake til senere finnes det få studier av samisk film og ingen fra et religionsvitenskapelig perspektiv. De fire artiklene er slik uttrykk for en eksplorerende forskningsprosess, hvor nye spor har dukket opp underveis, og hvor nye problemstillinger har blitt til som et resultat av at andre har blitt belyst.

Artiklene benytter ulike empiriske inntak til drøftingen av forholdet mellom film, religion og samisk identitet. En artikkel handler om *Veiviseren*, to artikler fokuserer på *Kautokeino-opprøret*, og den siste artikkelen gir en filmhistorisk drøfting av de viktigste «samefilmene» gjennom historien.

Gjennom disse empiriske forankringene søker jeg blant annet å løfte fram en historisk dimensjon knyttet til religion som samisk identitetsmarkør. Artikkel 4 dekker det største historiske spennet og er mest eksplisitt rettet mot dette formålet. Denne favner et tidsspenn på vel 90 år, fra stumfilmer de første tiårene av 1900-tallet og fram til og med *Kautokeino-opprøret* i 2008, og ser filmene i lys av endringer i det politiske og kulturelle klimaet for samiske spørsmål. Gjennom å fokusere på filmenes (varierende) vektlegging av religion i



fremstillingen av det samiske, gir dette en innfallsvinkel til å belyse både historisk kontinuitet og endring med hensyn til religion som samisk identitetsmarkør.

Et historiserende perspektiv er også fremtredende når jeg i de øvrige artiklene analyserer henholdsvis *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* mer inngående. Disse filmene fungerer som innfallsvinkel til å belyse den prosessen som samisk identitetspolitikk har vært i gjennom over de siste tre tiårene. Ikke minst, hevder jeg, gir de en innfallsvinkel til å belyse prosessens religiøse dimensjoner. De ulike artiklene gir også ulike konseptuelle tilnæringer til drøftingen av religion som symbolsk ressurs i konstruksjonen av samisk identitet, i tråd både med ulikt empirisk fokus og ulike problemstillinger. Gjennom de fire artiklene drøftes eksempelvis *Veiviserens* og *Kautokeino-opprørets* representasjoner av religion både i lys av den samiske religiøse fortiden og kollektive oppfatninger av denne, i lys av filmatiske funksjoner, i lys av koloniale stereotyper om samer som «de andre», og i lys av bredere internasjonale urfolksdiskurser i filmenes samtid.

I det følgende gir jeg en mer utdypende oppsummering av avhandlingens artikler. Oppsummeringen er kronologisk, etter hvor i forskningsprosessen de ulike artiklene har blitt til. Dette for å illustrere forbindelsene mellom de ulike artiklene, samt hvordan analysene har kommet til som et resultat av en elaborerende forskningsprosess og et ønske om å løfte fram flere ulike problemstillinger.<sup>10</sup>

### ***Artikkel 1: Religion i Veiviseren: en analyse av samisk religiøs revitalisering (Christensen 2010)***

I avhandlingens første artikkel rettes fokus mot *Veiviseren*. Dette var debutfilmen til den samiske regissøren Nils Gaup, og den første spillefilmen med samisk dialogspråk og med både tematisk og produksjonsmessig overveiende samisk tilknytning. Den ble en kritiker- og publikumssuksess, fikk internasjonal oppmerksomhet og ble nominert til Oscar for beste fremmedspråklige film.<sup>11</sup> Handlingen er lagt til et forhistorisk, og dels mytisk, samisk

---

<sup>10</sup> I en artikkelbasert avhandling er det ofte vanskelig å unngå en viss grad av tematisk overlapp mellom ulike artikler. Den kronologiske rekkefølgen som her stilles opp er til en viss grad illustrerende for dette forholdet. Det skal også understrekes at siden artiklene har blitt til og har blitt publiserte underveis i avhandlingsperioden så er det en viss variasjon i begrepsapparat de ulike artiklene imellom – dels som følge av korrigeringer i forbindelse med publiseringsprosesser. I den følgende oppsummeringen er begrepsapparatet imidlertid samkjørt for å løfte frem forbindelseslinjene mellom artiklene.

<sup>11</sup> Ingen norske spillefilmer har vunnet Oscar for beste fremmedspråklige film. Ved siden av *Veiviseren* har fire filmer blitt nominert: *Ni Liv* (1957, Arne Skouen), *Søndagsengler* (1996, Berit Nesheim), *Elling* (2001, Petter

nomadesamfunn. Sentrert rundt unggutten Aigin, filmens hovedperson, følger vi den samiske befolkningens kamp for overlevelse i møte med hensynsløse inntrengere, tsjudene.

Filmen legger stor vekt på skildring av det forhistoriske samiske samfunnets religiøsitet, såkalt *noaidevuohhta* ( gjerne forstått som en form for sjamanisme). Den skildrer blant annet et tradisjonelt samisk bjørnejaktritual, en noaide og bruk av runebomme, dels i tråd med etnografiske kilder til samisk førkristen religion. Et gjennomgående bimotoiv i filmen er knyttet til hovedpersonen Aigins innlemmelse i et samisk åndelig fellesskap gjennom møtet med den døende noaiden Raste. Religion fremtrer generelt som et bærende element i karakteriseringen av samer som gruppe, i motsetning til de grusomme tsjudene.

Som artikkeltittelen indikerer søker jeg her å se filmens representasjoner av religion i en bredere identitetspolitisk sammenheng, som uttrykk for og bidrag til en samisk religiøs revitaliseringsprosess. Jeg forsøker slik å supplere eksisterende forskning på filmen. Tidligere studier har konkludert med at filmen var et viktig bidrag til konstruksjonen av samisk identitet på midten av 1980-tallet, i kjølvannet av Altasaken, men har i liten grad fokusert på dens sterke vektlegging av religion og identitetspolitiske implikasjoner av dette.

I artikkelen drøftes filmens representasjoner av religion på to plan. For det første gis en kartleggende innholdsanalyse av religiøse motiver i filmen, og en drøfting av disse motivenes filmatiske funksjoner i forhold til blant annet plot og karakterbygging. For det andre gis en kontekstuell kulturanalyse av filmen, med fokus på hvilke diskurser om religion den trekker på og bidrar til, samt hvilken betydning vektleggingen av religion kan sies å ha hatt i et bredere samisk identitetspolitisk perspektiv.

Her drøfter jeg blant annet filmens representasjoner av samisk førkristen religion i lys de stigma som i samiske miljøer på 1980-tallet heftet ved den samiske religiøse fortiden, som følge av århundrer med kristen misjon og norsk assimilasjonspolitikk. Jeg løfter fram en tydelig balansegang mellom historisk korrekthet, på den ene siden, og tilpasning til filmens samtid, på den andre. Filmen bygger utvilsomt på et grundig historisk forarbeid, men skildringene av fortidens samiske religiøsitet er fremfor alt tilpasset samtidskonteksten. Jeg påpeker blant annet at filmen nedtoner eller utelater de mest kontroversielle og skambelagte aspektene ved samisk førkristen religion, slik vi kjenner det fra etnografiske kilder – eksempelvis transelementet som del av noaidens virksomhet.

---

Næss) og senest *Kon Tiki* (2012, Joachim Rønning og Espen Sandberg). I 1987, da *Veiviseren* var nominert, vant den danske filmen *Babettes Gæstebud* (Gabriel Axel) ([www.oscars.org](http://www.oscars.org)).

På denne måten forstår jeg filmen som en refortolkning av den samiske religiøse historien, og et fremstøt mot å etablere denne fortiden som en samlende identitetsmarkør, på tvers av de høyst ulike holdningene som på 1980-tallet preget forståelsen av samisk førkristen religiøsitet. Filmen kan slik leses inn et bredere identitetspolitisk engasjement knyttet til å tradisjonsforankre samisk kultur, og artikulere en fortid som samtidens samer kunne føle kontinuitet med.

Representasjonen av religion i *Veiviseren* – og det faktum at religion i det hele tatt gis en sentral plass i filmen – må imidlertid også ses i sammenheng med internasjonale urfolksdiskurser som på 1980-tallet preget forståelsen av samenes situasjon i stor grad. Blant annet er det nærliggende å knytte filmens vektlegging av religion til fremveksten av nysjamanisme internasjonalt, og en stadig økende interesse for urfolk på det nyreligiøse markedet. Dessuten synes den internasjonale urfolksbevegelsen som sådan å ha tatt en spirituell vending på 1980-tallet, hvor en forståelse av verdens urfolk som et åndelig felleskap var på fremmarsj. Det er nærliggende å anta at *Veiviseren* er preget av slike tendenser.

Man kan dermed også spørre hvorvidt *Veiviseren* kan ha bidratt formativt til integrering av religion i den *samiske* revitaliseringsprosessen. I artikkelen argumenterer jeg for at svaret mest sannsynligvis er ja. Gitt den betydelige rollen filmen gjerne tilskrives med hensyn til formidling av samisk kultur og identitet, både til samer og omverden, er det ikke uten betydning at den plasserer nettopp religion i kjernen av sin fremstilling av det samiske, og fremmer et bilde av samisk kultur som iboende religiøst.

## ***Artikkel 2: Religion i Kautokeino-opprøret: en analyse av samisk urfolksspiritualitet (Christensen og Kraft 2011)***

Avhandlingens andre artikkel er skrevet sammen med religionshistorikeren Siv Ellen Kraft, som også har vært min hovedveileder. Fokus rettes her mot Nils Gaups andre «samiske film», *Kautokeino-opprøret*, fra 2008. Filmen handler om et historisk opprør vinteren 1852 i Kautokeino kirkested, som endte med at en gruppe reindriftssamer drepte lensmannen og den lokale handelsmannen.

Vår analyse av *Kautokeino-opprøret* følger opp flere konseptuelle poenger fra den foregående artikkelens fokus mot *Veiviseren*. Et utgangspunkt er å drøfte også *Kautokeino-opprøret* som et identitetspolitisk innspill til å restituere den samiske fortiden. I begge disse filmene er

handlingen lagt til en fortid som i den filmatiske versjonen er sterkt preget av religiøsitet, og i begge tilfellene tematiseres momenter ved den samiske fortiden som har vært knyttet til sterke stigma i samiske miljøer. I *Veiviserens* tilfelle handler det om en førkristen fortid og i *Kautokeino-opprøret* om læstadianisme og statskirkelig kristendom på 1850-tallet.

I samiske miljøer har det heftet sterke stigma ved det historiske Kautokeino-opprøret, ikke minst fordi opprøret av mange har vært forstått som et utslag av religiøs fanatisme – et poeng knyttet til at de involverte samene angivelig var inspirert av den læstadianske vekkelsen som spredde seg i de samiske kjerneområdene rundt midten av 1800-tallet. I Gaups filmatiske versjon snus skyldspørsmålet på hodet, samtidig som opprørets omfang og voldsomhet nedtones, og vekkelsen langt på vei fjernes som beveggrunn.

I artikkelen drøfter vi de religiøse aspektene ved dette renvaskningsprosjektet, knyttet særlig til et annet poeng som ble berørt i artikkel 1; fremveksten av internasjonale diskurser om verdens urfolk som bærere av en felles religiøs arv og et spiritielt forhold til naturen og sine omgivelser. Et overgripende poeng er at *Kautokeino-opprøret* utspiller sentrale aspekter ved denne typen diskursive konstellasjoner. Herunder kan særlig nevnes en essensialiserende dikotomisering mellom urfolk og «vestlige» folk, religioner og verdensbilder. Dette aspektet er eksempelvis fremtredende i representasjoner av den læstadianske vekkelsen som dempet, jordnær og rotfestet i samisk natur og praksisformer, og dens motsetning i en undertrykkende og korrumpert statskirkekristendom – som i filmen fremprovoserer opprøret og dermed er ansvarlig for det. Gjennom fremhevingen av slike dikotomier kan filmen leses som en konstruksjon av en samlende samisk identitet, på tvers av historiske tider og hendelser, med den samiske kulturens iboende spiritualitet som bindemiddel.

Foruten kartlegging av religiøse motiver i *Kautokeino-opprøret* som illustrerende for dens forankring i bredere diskurser om så vel samers som urfolks iboende spiritualitet, har artikkelen i stor grad et konseptuelt poeng. En stor del av artikkelen er viet den typen diskursive konstellasjoner som vi mener kommer til uttrykk i filmens konstruksjon av samisk åndelighet. Et sentralt konsept er her det vi omtaler som «urfolksspiritualitet». Konseptet er en av de bærende analytiske kategoriene i samtlige artikler i denne avhandlingen. Det ligger til dels også til grunn for avhandlingens samlede tematikk. Jeg velger derfor å ikke presentere det i detalj her, men å behandle det i kapittel 2, hvor jeg redegjør for avhandlingens forskningsfelt, premisser og inspirasjonskilder.

### ***Artikkel 3: Reclaiming the past: on the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion* (Christensen 2012a)***

Også avhandlingens tredje artikkel fokuserer på *Kautokeino-opprøret*. Utgangspunktet er her en forståelse av filmen som et uttrykk for det antropologen Faye Ginsburg kaller «screen memories» (1991, 2002). Begrepet peker på en tendens ved den internasjonale fremveksten av såkalt urfolksfilm; at flere slike filmer myntes på å representere historiske hendelser som enten er neglisjerte eller (angivelig) feilrepresenterte i den dominerende historieskrivingen. *Kautokeino-opprøret* er i denne sammenhengen et eksempel på en filmatisk gjenskapelse av aspekter ved den samiske fortiden, i en versjon som er mer egnet samtidens identitetspolitiske kontekst.

Mottakelsen som filmen fikk da den kom i 2008 indikerer nettopp en slik effekt. Filmen ble gjennomgående vurdert som «viktig», som en «autentisk» samisk skildring av de historiske hendelsene og som et endelig oppgjør med det stigma som har heftet ved dem i samiske miljøer. Mediedekningen kan endatil forstås dithen at filmen bidro til produksjon av kulturelle minner (Halbwachs 1925), ved å forme kollektive representasjoner av den samiske fortiden.

I artikkelen søker jeg å gå bak den mottakelsen som filmen fikk, og drøfte hvilke mekanismer som var i sving for å gi filmen en slik status. Teoretisk sett er analysen basert på litteraturhistorikeren Astrid Erlls (2008) arbeid om forholdet mellom film og kulturelt minne. Et sentralt poeng er her at etableringen av filmer som betydningsfulle medier for kulturelt minne sjelden kan ses som et resultat av filmteksten alene. Det må snarere forstås utfra samspillet mellom trekk ved filmen, mediedekningen og bredere kulturelle forhold. Filmers betydning for reetablering av forestillinger om fortiden avhenger heller ikke nødvendigvis av korrekte gjengivelser av de faktiske historiske forholdene. Det handler først og fremst om deres evne – gjennom de mediale nivåene de filtreres – til å skape et *inntrykk* av autensitet og troverdighet.

For *Kautokeino-opprørets* vedkommende er det på et første nivå nærliggende å trekke fram filmens melodramatiske stil, dens etablering av tydelige subjektposisjoner og dens forseggjorte scenografi, som medvirkende til status som autentisk og troverdig. Viktigere er imidlertid dens samspill med bredere kulturelle strømninger i sin samtid. I artikkelen knytter jeg filmen til to slike strømninger. Den ene er det antropologen Ronald Niezen (2003) omtaler som «the politics of shame», dvs. diskurser sentrert rundt postkolonialismens skam og, mer spesifikt, bevisstheten i Norge om den historiske undertrykkingen av samene. Den andre er

den romantiserende primitivismen som man i vesten gjerne innhegner urfolk i, og som også til en viss grad omfatter forståelsen av samene. Sistnevnte knytter jeg særlig til vektleggingen av religion i *Kautokeino-opprøret*, og dens artikulering av «urfolksspiritualitet». Slik bygger denne artikkelen videre på den foregående artikkelen (artikkel 2). Filmens religiøse motiver leses også opp mot et supplerende analytisk poeng: at filmens romantiserende fremstillinger av den samiske kulturens iboende åndelighet virket troverdiggjørende for filmen som en autentisk skildring.

I artikkelens siste del kartlegger jeg mediedekningen av *Kautokeino-opprøret* i både riksdekkende og regionale aviser, fra annonsering i 1997 til en tid etter premieren i 2008. Formålet er å undersøke innrammingen som filmen ble gitt gjennom andre medier, deriblant aspekter som bidro til å etablere den som historisk relevant. Herunder kan nevnes mediedekning av regissøren Nils Gaups egen tilknytning til det historiske Kautokeino-opprøret, slektninger av samene som var involverte i det faktiske opprøret som fremmet høye forventninger til filmens autenticitet, samt fokus på det historiske opprøret som svært skambelagt. Resepsjonen i etterkant av premieren fulgte opp denne linjen. Generelt, hevder jeg, ble filmen i større grad vurdert på bakgrunn av betimeligheten ved å fortelle om de historiske hendelsene, enn på bakgrunn av filmatiske kvaliteter og faktisk historisitet.

Drøftingen av *Kautokeino-opprøret* i lys av Erlls analytiske rammeverk løfter fram én dimensjon ved filmens identitetspolitiske betydning, nemlig evnen til å påvirke den kollektive oppfatningen av den samiske fortiden. Denne evnen handler ikke om filmatiske kvaliteter eller historisk korrekthet knyttet til å representere fortiden. Den handler om å rekonstruere og, på sett og vis, kreve tilbake den samiske fortiden; om å skape en verdifull fortid for samtidens samer. Men ikke minst handler den om å få og skape aksept for filmens troverdighet og autenticitet – om å bli lest som et medium for kulturelt minne. *Kautokeino-opprøret* klarte dette, og filmens «religion» var medvirkende.

#### ***Artikkel 4: «Overtroen er stor blant viddenes folk»: om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie (Christensen 2012b)***

Både *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* formidler et samisk perspektiv på egen kultur, identitet, historie og religion, i tråd med pågående identitetspolitikk. Men representasjon av samer i norsk film strekker seg også lengre tilbake i tid, helt til stumfilmens dager de første

tiårene av 1900-tallet. Denne «samiske filmhistorien» var lenge en historie om det norske majoritetssamfunnets blikk på samer som «de andre». I denne fjerde artikkelen drøfter jeg *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* i et filmhistorisk perspektiv.

Fokus i artikkelen er på hvordan relasjonen mellom samer og det norske majoritetssamfunnet kommer til uttrykk gjennom filmhistorien, med særlig vekt på betydningen av religion som etnisk markør. Artikkelen tar for seg de viktigste «samefilmene» gjennom historien, fordelt over tre faser hvor filmdiskursens betydning for den allmenne meningsdannelsen om samer i Norge synes å ha vært særlig tydelig. Den første av disse er mellomkrigstidens nasjonalromantiske bølge innen norsk filmproduksjon hvor samer figurerte blant annet i stumfilmene *Markens Grøde* (1921), *Viddenes Folk* (1928) og *Laila* (1929). Den andre er det vi kan forstå som en «dokumentarisk» fase fra slutten 1950-tallet til 1970-tallet, hvor samer ble gjort til gjenstand for sympatiske opplysningsprosjekter rettet mot den norske befolkningen. Til denne fasen regner jeg dokumentarfilmskaperen Per Høsts *Same Jakki* (1957) og *Same Ællin* (1971), samt *Ante* fra 1977. Den siste fasen omtaler jeg som «postkolonial», knyttet til at filmatiske representasjoner av samer her iscenesettes av samer selv, med klar affinitet til det pågående samiske kulturelle og politiske revitaliseringsprosjektet. *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* er primeksempel.

Disse tre fasene speiler langt på vei det vekslende kulturelle og politiske klimaet med hensyn til samiske spørsmål i Norge. Samlet sett kan de sies å uttrykke en prosess fra assimileringsidealer via gryende kulturvernsfokus til kulturell revitalisering. Et bærende argument i artikkelen er at religion gjennom filmhistorien primært har fungert som markør for samisk kulturell annethet vis-a-vis det norske. Slik har også filmers bruk av religion som etnisk markør for det samiske endret seg med det politiske og kulturelle klimaet, gjennom de tre fasene, men også innad i dem.

Eksempelvis ser vi i de nasjonalromantiske filmene fra 1920-tallet både eksempler på markering av religiøse forskjeller og likheter mellom samer og nordmenn. Denne fasen kan forstås som en brytning mellom koloniale troper om samenes trolldom og hedenskap på den ene siden, og siviliserings- og assimileringsidealer på den andre – hvor samer i sistnevnte sammenheng ble fremstilt uten referanser til demonisk religiøsitet, men til gjengjeld ble fratatt det meste av kulturell egenart. I den neste fasen var religion nærmest fraværende i den filmatiske fremstillingen av samer. I artikkelen knytter jeg dette blant annet til de aktuelle filmenes deltakelse i en fremvoksende kulturvernstenkning om det samiske og økende

identitetspolitisk bevissthet. Dessuten synes større samisk medvirkning i den offentlige debatten å gjøre samene mindre egnet som «mytiske» filmobjekter.

Det filmhistoriske perspektivet i artikkelen gir en bakgrunn for å se *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* i nytt lys. Blant annet løfter det fram at disse står for en religiøs vending i den filmatiske iscenesettelsen av «det samiske», sett i forhold til den tidligere samiske filmhistorien. Det løfter også fram et supplerende perspektiv til å forstå disses vektlegging av religion i lys internasjonale urfolksdiskurser og konstruksjon av samisk tradisjonskontinuitet, slik de foregående artiklene argumenterer. Sett i lys av filmhistorien kan *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* til en viss grad også forstås som rekapitulasjoner av koloniale troper om samisk trolldom og hedensk religionsutøvelse, bare med valøren for religiøsiteten endret fra negativt til positivt.

I begge disse filmene bidrar religion som etnisk markør for det samiske, og som inderliggjøring av kulturelle forskjeller mellom samer og nordmenn. Fremstillingen av det religiøse som et iboende og essensielt aspekt ved samisk kultur og identitet er et uttrykk for at den etniske grensen mellom disse gruppene stikker dypere enn et materielt plan. Interessant nok må vi helt tilbake til de tidligste stumfilmene fra 1920-tallet, og deres demonisering av samene, for å finne en tilsvarende essensialistisk fremstilling av denne etniske grensen. *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* eksemplifiserer slik en mer allmenn tendens til at koloniseringens identitetsdiktat følger med, også når folkegrupper som har vært utsatt for denne kolonialiseringen har ambisjoner om selvbeskrivelse på egne premisser og med egne kategorier.

### **1.3. Avhandlingens disposisjon**

Det å skrive en artikkelbasert avhandling har både fordeler og ulemper i forhold til monografien som sjanger. Fordelene handler blant annet om at produksjonen av arbeider av relativt avgrenset format gir gode muligheter for innspill og kritikk fra forskerfelleskap, samt mulighet til å gå gjennom publiseringsprosesser som del av doktorgradsløpet. Den største ulempen, slik jeg ser det, er formatets begrensninger med hensyn til sidetall. Herav følger blant annet krav om relativt stramme strukturer og en grad av analytisk stringens som ofte går på bekostning av muligheter for å dykke ned i de mer grunnleggende forutsetningene for argumentasjon og analyse. Denne «kappeteksten» er en forsøksvis kompensasjon for dette.



Jeg presenterer her forskningsprosessen og dens forutsetninger mer samlet, herunder teoretiske og metodiske perspektiver, samt posisjoneringen mot bredere forskningsfelt. Kappen består av fire kapitler:

I kapittel 2 utdyper jeg forskningsfeltet, med fokus på forholdet mellom religion og identitet i en samisk samtidskontekst på den ene siden, og mellom film og samisk identitetskonstruksjon, på den andre. Gjennom denne presentasjonen posisjonerer jeg også avhandlingen i forhold til tidligere forskning på disse feltene.

I kapittel 3 presenteres teoretiske perspektiver. Jeg redegjør her for de teoretiske antakelsene som ligger til grunn for mine perspektiver på det identitetsskapende potensialet i film og populærkultur. Kapitlet er todelt. Først redegjør jeg for avhandlingens tilnærming til religion, knyttet spesifikt til forholdet mellom religion og film. Dernext presenterer jeg avhandlingens tilnærming til «samisk identitet». Den overordnede teoretiske føringen i avhandlingens analyser, både med hensyn til spørsmål og religion og identitet, kan betegnes som sosialkonstruktivistisk.

I kapittel 4 drøfter jeg avhandlingens empiri og metodiske forutsetninger, samt aktuelle etiske problemstillinger.

De fire artiklene som ligger til grunn for avhandlingen følger i vedlegg til slutt. Samtlige artikler vedlegges i sin publiserte form, med abstract og nøkkelord.



## 2. Forskningsfeltet: premisser, inspirasjonskilder og tidligere forskning

Avhandlingen har sin sentrale faglige forankring i religionsvitenskap. Det er her jeg har min skoloring, og avhandlingens tematikk, teoretiske utgangspunkt og metodiske tilnærminger har overordnet sitt utspring i dette fagets debatter. Ikke desto mindre er dette også en avhandling som krysser fagfelt. Først og fremst fordrer prosjektet en orientering mot film- og medievitenskap. For det andre forholder jeg meg til konseptuelle størrelser som «identitet» og «etnisitet», størrelser som utgjør et kjerneanliggende innen en rekke samfunns- og kulturfag. Følgelig trekker avhandlingen også på perspektiver og bidrag fra fag som antropologi, sosiologi, historie og folkloristikk. For det tredje finnes mye av avhandlingens grunnlag i tidligere studier av «det samiske», uavhengig av fagtilknytning.

Denne tverrfagligheten kommer blant annet til uttrykk i *hvor* avhandlingens artikler er publiserte. Både artikkel 2 og 3 er publisert i tidsskrifter som er erklært flerfaglige, mens artikkel 1 og 4 er publiserte i henholdsvis et religionsvitenskapelig og et kulturvitenskapelig tidsskrift – begge med bred profil og med åpning for bidrag fra beslektede fag. Et annet uttrykk for avhandlingens tverrfaglighet er at situering i forhold til ett eller flere avgrensede forskningsfelt uunngåelig er en kunstig øvelse. Med dette som forbehold kan likevel to relativt avgrensede felt sies å være særlig aktuelle for avhandlingens bidrag:

1. For det første søker jeg å bidra til ny viten om forholdet mellom religion og identitet i en samisk samtidskontekst.
2. For det andre søker jeg å belyse filmmediet som en viktig arena for iscenesettelse og konstruksjon av samisk identitet, i samtiden og over de siste vel 90 årene.

Samiskforskning er et omfangsrikt felt, ikke minst som en følge av samisk identitetspolitikk over de siste tiårene og det faktum at samer selv har bidratt. Derimot har det vært fokusert lite på disse temaene. En sentral målsetting for avhandlingens tematikk er altså å bidra til å utfylle dette bildet, noe jeg utdyper i det følgende.

## 2.1. Religion og samisk identitet

Når jeg, i denne avhandlingen, søker å supplere eksisterende forskning på samisk religion og identitet, så skriver jeg meg inn i en tematikk som strekker seg langt tilbake i tid. «Etnografiske» analyser av samer i lys av deres religiøsitet har røtter tilbake til 1700-tallet, da presten Thomas von Westen stod i spissen for et omfattende misjonsarbeid og misjonærer og prester gjorde til dels grundige oppteignelser av samenes religiøsitet og kultus. Disse sterkt etnosentriske og kristne ideologiske analysene kvalifiserer ikke som «akademiske» ut fra dagens vitenskapsteoretiske standarder, men er like fullt viktige sekundærkilder (Andreassen 2006). Også i senere forskningsbidrag har religion vært på dagsorden i studier av det samiske. Det gjelder spesielt for historiske studier av samisk førkristen religion, samt studier av religionsskiftet fram mot ca. 1750. Sentrale bidragsytere er her eksempelvis Håkan Rydving (eks. 1993a, 2004, 2010), Louise Bäckman (eks. 1975), Åke Hultkrantz (eks. Bäckman og Hultkrantz 1978, 1985), Hans Mebius (eks. 1968, 1972, 2000, 2003), Audhild Schanche (2000), Brita Pollan (eks. 1993, 2005) og Roald Kristiansen (eks. 2005).<sup>12</sup>

En annen tråd i forskningen på samisk religion finnes i form av studier av Læstadianisme, en luthersk vekkelsesbevegelse med utspring i den svenske presten Lars Levi Læstadius (1800-1861). Vekkelsen oppstod i Nord-Sverige på midten av 1800-tallet og spredte seg raskt til Norge, ikke minst til de samiske kjerneområdene i Nord-Norge. Det antas å være omtrent 18 000 læstadianere i Norge i dag, hvorav mange er samer (Kristiansen 2005). Læstadianismeforskningen har særlig etter 1950-tallet drøftet bevegelsens affinitet til det samiske, spørsmål om bevegelsens betydning for samisk etnisitet og kultur. Et fremtredende perspektiv har vært å forstå læstadianismen som en forsvarer av samisk identitet, kultur og språk i møte med statskirkelig misjon og fornorskning – nærmest som en identitetspolitisk bevegelse i seg selv. Deler av forskningen har også vært opptatt av forbindelseslinjer og kontinuitet med samiske førkristne religiøse tradisjoner (Gjessing 1953, 1973, Bjørklund 1978, 1985, Paine 1965). Eksempelvis har den læstadianske rørelsen vært presentert som en videreføring av den førkristne ekstasen (Gjessing 1953).<sup>13</sup> Slike kontinuitetsperspektiv har også vært gjenstand for kritikk. Nyere bidrag, som f.eks. Nergård (1994, 2006), har vært

---

<sup>12</sup> En god oversikt over forskning på samisk førkristen religion gis i Andreassen (2006). Se for øvrig også Rydving (1993b).

<sup>13</sup> For en mer utfyllende og nyanserende oversikt over læstadianismeforskning anbefales religionshistorikeren Torjer A. Olsens doktorgradsavhandling *Kall, skaperordning og makt. En analyse av kjønn i lynglæstadianismen* (2008).

omtalt som «nyromantiske» med svakt empirisk grunnlag (Drivenes og Niemi 2000, Kraft 2007, Olsen 2008, se også Minde 1997, Rossvær 2000).

Ut over disse bidragene finnes det flere forskningsbidrag på nordnorsk kirkehistorie samt på folkereligiositet i Nord-Norge, i begge tilfellene inngår tidvis det samiske (eks. Biente 2001, Myrvoll 2011, Jernsletten 2003, 2010).

Mye av den overnevnte forskningen handler om fortiden. Ikke desto mindre er den av stor betydning for å forstå spenningen mellom stabilitet og forandring i samisk religionshistorie, også fram mot nyere tid. Deler av dette forskningskorpuset har vært viktig bakgrunnsmateriale for denne avhandlingens analyser. Eksempelvis har historiske studier av samisk førkristen religion vært sentrale for mine analyser av *Veiviseren*, hvis handling nettopp er lagt til en førkristen samisk fortid. Tilsvarende har studier av religionsskiftet og kristen misjon ovenfor samene blitt trukket inn i mine analyser av *Kautokeino-opprøret*. I begge tilfeller har kjennskap til denne forskningen vært avgjørende både for kartlegging av religiøse motiver i filmene, og for drøfting av deres bredere identitetspolitiske betydning.

Forskningen på samisk førkristen religion og læstadianisme har imidlertid mindre direkte relevans for mitt mål om å utdype empirisk det jeg innledningsvis omtalte som en religiøs dimensjon ved samtidens urfolksdiskurser. Her vender jeg meg først og fremst til flere bidrag de siste årene, som ikke primært berører utøvelse av religiøs tro og praksis, men heller fokuserer på den diskursive utfoldelsen av religion som etnisk markør og hvordan religion veves inn i identitetspolitiske sammenhenger.

Mest sentralt i så måte er religionshistorikeren Siv Ellen Kraft, som gjennom en rekke artikler over de siste årene har rettet fokus mot det hun forstår som en tiltakende aktualisering av religion som symbolsk ressurs i den samiske nasjonsbyggingen (2004, 2006a,b,c, 2007, 2009a,b, 2010). Kraft har særlig vært opptatt av hvordan forestillinger om samers spirituelle forhold til naturen har blitt etablert som et emblem for samiskhet, som kontrast til «det norske» så vel som markør for samers delaktighet i en global urfolksidentitet. Kraft viser hvordan slike forestillinger inngår i ulike typer samiske identitetskonstruksjoner og selvfremstillinger, og på ulike arenaer knyttet til det samiske politikk- og kulturapparatet. Dette omfatter både offentlige og ikke-offentlige arenaer, herunder f.eks. Sametinget, lokale forvaltningsorganer, forskningsmiljøer, museer og andre kulturinstitusjoner, festivaler, og media. Et eksempel er debatter knyttet til Tromsø bys søknad om nasjonalt vertskap for OL 2014, hvor samiske stemmers stadfesting av fjellet Tromsdalstinden som «hellig» bidro til å

stanse OL-komiteens utbyggingsplaner (2004, 2010). Ifølge Kraft er denne saken illustrerende for en bredere diskurs om samers åndelighet og forhold til naturen, som konstituerende for bildet av samisk identitet og kultur i offentligheten, og med stor kulturell og til dels også politisk gjennomslagskraft.<sup>14</sup>

Liknende perspektiver finnes også hos folkloristen Trude Fonneland, som i sin doktorgradsavhandling (2010) og et pågående postdoc-prosjekt (2012a,b) undersøker utøvende nysjamaner med tilknytning til Nord-Norge og det samiske. Fonneland fokuserer hovedsakelig på en nyreligiøs subkultur på et aktørnivå, men berører også (med henvisning til Kraft) relasjonen mellom nysjamanistiske uttrykk og bredere identitets- og kulturpolitiske prosesser.

Den diskursive innrammingen av «det samiske» i forhold til natur og åndelighet har også vært diskutert av flere andre forskere, om enn uten et religionsvitenskapelig begrepsapparat. Arkeologen Audhild Schanche har med utgangspunkt i samisk kulturminnevern påpekt betydningen av konsepter som økologisk bevissthet og nærhet til det åndelige i det hun skildrer som en samisk sentralmyte (Schanche 1993). Videre kan nevnes statsviteren Lina Gaskis (2008) påpekning av betydningen av konsepter som natur og tradisjon i den diskursive konstruksjonen av «det samiske», blant annet i sametingsdebatter, og antropologen Kjell Olsen (2004ab) som fører lignende argumenter med hensyn til fremstillingen av emblematiske bilder av «samiskhet» i turismeøyemed. Folkloristen Stein R Mathiesen har tilsvarende gjennom en rekke publikasjoner drøftet forestillinger om «naturnærhet» som del av narrative konstruksjoner av «det samiske», så vel i et historisk lys som i en samtidskontekst (eks. 2001, 2004, 2010). Mathiesen berører også det politiske potensialet i slike forestillinger. Eksempelvis hevder han at bildet av den «naturlige» eller «økologiske» samer brukes som et argument for at samer bør ha større moralsk rett til å bruke og høste av naturens goder i de områdene de har brukt fra gammel tid (Mathiesen 2001).<sup>15</sup> Mathiesen påpeker at slike «mytologiske» forestillinger møter motstand både fra samisk og annet hold, men argumenterer samtidig for at de kan spores i f.eks. samerettsutvalgets innstillinger av 1997 (eks. NOU 1997:4:63) (Mathiesen 2001).

---

<sup>14</sup> Kraft viser også bl.a. til oppstarten på byggingen av nytt vitenskapssenter i Kautokeino i 2006, i regi av Norsk Statsbygg, hvor rektor ved Samisk Høgskolen tok initiativ til et «tradisjonelt samisk» ritual for å sikre at underjordiske ikke ville sabotere prosjektet (Kraft 2006).

<sup>15</sup> Tilsvarende Mathisens argumentasjon påpeker statsviteren Lina Gaski hvordan sametingspolitikere søker å naturalisere den samiske kulturens naturnærhet som et ledd i legitimeringen av samiske rettigheter og den samiske nasjonsbyggingen (Gaski 2008).

De ovennevnte er alle forskere som nærmer seg «samisk naturnærhet og –åndelighet» i en samtidskontekst, utenfra, og fra et mer eller mindre uttalt sosialkonstruktivistisk utgangspunkt. Sammenstillingen av samisk identitet og kultur med konsepter som «natur» og «åndelighet» søkes slik historisert og analysert kritisk som del av et mytologisk eller narrativt kompleks. Innen samiske forskningsmiljøer finnes det imidlertid også tendenser til at forskere selv bidrar til å naturalisere og bifalle slike forestillinger snarere enn å gjøre dem til gjenstand for analyse. Et eksempel er litteraturhistorikeren Harald Gaski, som blant annet har omtalt samer som «modern natural man, still hearing and obeying the heartbeats of the Earth itself», og som slår fast at samer har en viktig rolle som «communicators between an ever more estranged ‘Western’ conception of Nature and the indigenous peoples’ preferred holistic view expressing the statement that all creatures are fundamentally dependent on each other» (2004:371). Et noe mer ytterliggående eksempel er den overnevnte Nergård, som i bl.a. bøkene *Det skjulte Nord-Norge* (1994) og *Den levende erfaring* (2006) tegner et bilde av samiske samfunn som gjennomgående åndelige, og som tidvis også er uklar på om samers kontakt med åndevesener kan forstås som objektive eller subjektive realiteter.<sup>16</sup>

Denne typen akademisk bifall til forestillinger om dyptgripende forskjeller i åndelige disposisjoner mellom samer og nordmenn er omstridte,<sup>17</sup> men ikke så marginale som man kanskje skulle tro. Eksempelvis er de to ovennevnte forskerne blant de mest profilerte ekspertene på samisk kultur i medieoffentligheten. Noe av grunnen er nok at de skriver seg inn i en bredere tendens innen samiskforskningen med mål om å *styrke* samisk kultur, og *fremme* samisk identitet og tradisjon (Oskal 2008). Deler av denne forskningen er sterkt preget av identitetspolitikens essensialiserende tendenser, hvilket tidvis gir seg utslag i at forskningen selv fremstår som et bidrag til samisk kulturell differensiering fra «det norske» og «Vesten». Som tilfellet synes å være for deler av det samiske kulturfeltet, er altså også visse forskningsmiljøer delaktige i aktualisering av religion som symbolsk ressurs (Kraft 2007). De kan slik sees som *uttrykk for*, snarere enn bidrag til *analyse av*, en fremvoksende samisk identitetskonstruksjon hvor nettopp forestillingen om et særegent åndelig forhold til naturen utgjør et bærende premiss.

---

<sup>16</sup> Se f.eks. Nergårds forståelse av fortellinger om skikkelsen Gufihtar (eks. 2006:80).

<sup>17</sup> Jf. kritikken mot nyromantisk forskning som nevnes ovenfor.

## *Urfolksspiritualitet*

Et kjernepoeng hos Kraft er at samisk aktualisering av religion som symbolsk ressurs ikke må ses ensartet som et lokalt fenomen, men som forbundet med den internasjonale urfolksbevegelsen og en internasjonal urfolksdiskurs. Begrepet «urfolksspiritualitet», som introduseres av Kraft (2004), og som dels videreutvikles i samarbeid med Kraft gjennom denne avhandlingen, er av sentral betydning i så måte.

«Urfolksspiritualitet» peker på ulike tendenser og nedslagsfelter. For det første kan begrepet myntes på en generell spirituell interesse for urfolk innen blant annet nyreligiøse miljøer, miljøbevegelsen, økumenisk-kristendom og i populærkultur. Denne tendensen er relativt godt dokumentert i forskningen. Særlig siden midten av 1990-tallet har flere forskere rettet fokus mot «vestlige» strømningers ikonifisering av verdens urfolk som økospirituelle guruer. Slike strømninger har vært knyttet til 1960-tallets motkulturer, senmoderne sivilisasjonspessimisme, generelle resakraliserende tendenser i forhold til natur, og ikke minst til fremveksten av et senkapitalistisk etos om fri og ubegrenset sirkulasjon, appropriasjon og merkantilisering av religiøse uttrykk, ideer og praksiser – på tvers av kulturer og tradisjoner (York 2001). Idegrunnet er imidlertid gammelt. Det har i forskningen vært satt i sammenheng med primitivistiske ideologier med lange (og sterke) røtter i vestlig mentalitets- og idehistorie (Geertz 2004, Wallis 2003, Bowman 1995, Hammer 2001). Man kan altså snakke om en utbredt urfolksfascinasjon med fundament i vestlige, stereotype og etnosentriske representasjoner av urfolk som «de andre» og som «edle villmenn».

Også min egen mastergradsoppgave *Urfolk på det nyreligiøse markedet – en analyse av Alternativt Nettverk* (2005, jf. Christensen 2007) knyttet an til dette forskningsfokuset. Oppgaven tok utgangspunkt i en kartlegging av temastoff om urfolk i det ledende norske New Age-tidsskriftet *Alternativt Nettverk* (nå *Visjon*), og drøftet på den bakgrunn både samlende tendenser og mangfold i det jeg omtaler som «nyreligiøs urfolksspiritualitet». Et sentralt argument var at den nyreligiøse interessen for urfolk ikke bare omfatter de praksisformene man fra forskerhold omtaler som «nysjamanisme», men at urfolk har blitt et nærmest allment symbol i nyreligiøse fora og miljø – en symbolsk ressurs som tilsynelatende lar seg aktualisere i forbindelse med hvilke doktriner, praksiser og tilbud som helst.<sup>18</sup> Man kan her se en betydelig endring siden urfolk ble introdusert for det nyreligiøse markedet på 1960-tallet

---

<sup>18</sup> Dette perspektivet bygger bl.a. på religionshistorikeren Olav Hammers (2001) drøfting av diskursive strategier innen nyreligiøsiteten.



og de påfølgende tiårene, av religiøse entreprenører som Carlos Castaneda og Michael Harner (Wallis 2003, Geertz 2004, Johnson 1995). Det var i utgangspunktet først og fremst indianerne man interesserte seg for, noe som antagelig kan forklares med at den tidlige New Age-bevegelsen hadde sitt hovedsakelige nedslag i USA. Siden har andre urfolksgrupperinger blitt trukket frem og gjort til gjenstand for spirituell interesse; australske aboriginer, maorier, samer, osv. Dessuten synes tendensen å være at ulike urfolksgrupperinger i mindre grad forstås som forskjellige, men snarere synonymiseres i ett spirituelt felleskap. Eller som religionshistorikeren Marion Bowman uttrykker det: «Contemporary peoples given Noble Savage status are considered to have collectively 'got it right' – unlike mainstream, Western, desacralised society – and are therefore considered to be basically the same» (Bowman 1995:144).

Den viktigste bruken av begrepet «urfolksspiritualitet», i Krafts arbeider og i denne avhandlingen, er imidlertid om urfolks egen bruk av religion som symbolsk ressurs i identitetspolitiske sammenhenger. I denne betydningen peker begrepet på en generell spirituell vending innen den internasjonale urfolksbevegelsen, og en utbredt forståelse og representasjon i urfolksfora av verdens urfolk som bærere av en felles religiøs arv og et spirituelt forhold til naturen og sine omgivelser. Slike forestillinger finner man blant annet i urfolksrelaterte FN-publikasjoner,<sup>19</sup> og de er til dels også nedfelt i juridiske dokumenter, som *ILO-konvensjon 169*<sup>20</sup> (1989) og *FNs erklæring om urfolks rettigheter* (2007).<sup>21</sup> Et viktig poeng i Krafts arbeider er at «naturreligiøsitet» i samiske sammenhenger må forstås delvis i lys av slike bredere internasjonale tendenser. Dette utgjør også et bærende og gjennomgående element i mine analyser av religion i *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret*.

Urfolksspiritualitet i denne betydningen er ikke en emisk kategori eller en institusjonalisert religion. Best kan dette kanskje beskrives som en *diskurs*, i betydningen av et system av representasjoner eller, som kulturteoretikeren Stuart Hall foreslår, «a group of statements which provide a language for talking about – i.e. a way of representing – a particular kind of

---

<sup>19</sup> To eksempler nevnes i artikkel 3: den såkalte Martínez Cobo-rapporten, utgitt av FN i 1986, som beskriver urfolks forhold til sine landområder som «deeply spiritual», og «grunnleggende for deres eksistens som sådan, og for alle deres forestillinger, skikker, tradisjoner og kultur» (Martínez Cobo, 1986, vår oversettelse), samt utgivelsen *Seeds of a new partnership*, som ble publisert i forbindelse med det internasjonale urfolksåret i 1993 (FN, 1994).

<sup>20</sup> Artikkel 13, punkt 1, i ILO 169 slår bl.a. fast at de kollektive sidene ved urfolks forhold til landområder er av særlig betydning for deres kultur og åndelige verdier.

<sup>21</sup> I *FNs erklæring om urfolksrettigheter*, artikkel 25, heter det f.eks. at «Urfolk har rett til å opprettholde og styrke de spesielle spirituelle forbindelsene de har med landområder og territorier».

knowledge about a topic» (2007:56). Den urfolksspirituelle diskursen er i så måte knyttet til selve konseptet «urfolk», hva som ligger i dette konseptet og hvilke politiske og kulturelle føringer som kan utledes derav. Et kjernepunkt i denne diskursen, som utdypes i artikkel 2, er dikotomisering mellom urfolk, på den ene siden, og «vestlige» mennesker, verdensbilder og kulturer, på den andre. Urfolksspiritualitet tar slik del i bredere internasjonal konstruksjon av «urfolk», ikke bare som politisk kategori, men også som kulturell kategori (jf. Niezen 2003).

I vår bruk av «urfolksspiritualitet» som analytisk kategori ligger dessuten en forståelse for at samtidens diskurser om «urfolk» har oppstått og vært utviklet i dialog med andre sosiale bevegelser i den nære samtiden (herunder miljøbevegelsen og New-Age-bevegelsen) og ulike historiske strømninger og ideologier. Med hensyn til sistnevnte er det nærliggende å knytte «urfolksspiritualitet», også i denne betydningen, til en utbredt primitivistisk idestrømning i vestlig kulturhistorie, som har preget oppfatningen av de etniske gruppene som i dag omtales som «urfolk» langt tilbake i tid og som ikke minst har blitt næret av etnografiske skildringer av «naturfolk» (Wallis 2003).

Krafts arbeider og den inneværende avhandlingen er ikke alene om å forfekte slike perspektiver. Både innen antropologi og religionsvitenskap foreligger det både flere enkeltbidrag og mer omfattende fagdebatter rundt urfolks og urfolksbevegelsers strategiske appropriering av primitivistisk tankegods i artikuleringen av egen kultur og identitet – det antropologen Harald E. L. Prins treffende omtaler som «the paradox of primitivism» (2002, jf. Larsen 1999, Conklin 1997, Turner 1992, Ginsburg 1991, 2002).

Antropologifaget kan blant annet skilte med den såkalte «Indigenous peoples-debatten» i det ledende antropologiske fagtidsskriftet *Current Anthropology* fra 2003 og fremover, hvor flere ledende forskere debatterte både selve kategorien «indigenous peoples», forskning tilsluttet denne kategorien, og samtidens internasjonale urfolksdiskurser slik de manifesterer seg i FN og på lokale/nasjonale nivåer rundt om i verden.<sup>22</sup> Debatten ble initiert av antropologen Adam Kupers artikkel «The Return of the Native» (2003). Kupers argument var at kategorien «indigenous peoples», slik den manifesterer seg både i internasjonale politiske sammenhenger og dagens forskning, langt på vei er å forstå som en eufemisme for tidligere tiders akseptable, men nå forlatte, antropologiske kategorier som «de primitive» og «stammefolk». Dagens urfolksdiskurser, hevder Kuper videre, er langt på vei tuftet på det samme primitivistiske

---

<sup>22</sup> Se f.eks. Kuper (2003, 2004), Omura (2003), Placie (2003), Ramos (2003), Robins (2003), Suzman (2003), Barnard (2006), Ash og Samson (2004, 2006), Heinen (2004), Kenrick og Lewis (2004), Saugestad (2004), Turner (2004), Dahre (2006) og van Meijl (2007).

ideinnholdet som slike kategorier. Det gjelder for ideen om at «urfolkskulturer» i større grad enn «vestlige kulturer» konstitueres rundt spirituelle framfor materielle verdier, skriver han, og det gjelder for ideen om urfolksgrupperinger – og da i kontrast til moderne mennesker – som «bærere av eldgamle kulturer».

En religionsvitenskapelig ekvivalent til denne debatten finnes i form av problematisering av «indigenous religions» som akademisk kategori (jf. Cox 2007, Tafjord 2012). Sentralt i denne debatten står Armin W. Geertz' (2004) kritikk av manglende håndtering av kategoriens røtter i en primitivistisk diskurs. Jan Platvoet (2004) har tilsvarende kritisert ledende forskere på feltet for å imøtekomme egne «nyprimitivistiske» preferanser snarere enn kritiske akademiske idealer – en kritikk som i særlig grad myntes på religionshistorikeren Graham Harveys positive re-evaluering av kategorien «animisme» (eks. Harvey 2000, 2002, se også Harvey 2005). Disse religionsvitenskapelige debattene er for det meste av en fagkritisk karakter, men problematiserer også identitetspolitiske sider ved dagens urfolksdiskurser. De impliserer, som Kuper og flere i den ovennevnte antropologiske debatten, at den internasjonale urfolkbevegelsen er tuftet på primitivistisk tankegodt. Religionshistorikeren Bjørn Ola Tafjord (2012) beskriver eksempelvis en situasjon hvor «indigenous religions» som akademisk kategori eller religionshistorisk «klasse», gjerne har blitt satt i sammenheng med den folkerettslige kategorien «urfolk». Slik har det i academia blitt skapt et inntrykk av fellestrekk i disse folkegruppens religiøse tradisjoner som reelt sett ikke finnes. Denne forståelsen har, ifølge Tafjord, også skapt refleksive situasjoner med konsekvenser for de folkegruppene det gjelder. Blant annet, hevder han, har møtet mellom ulike «urfolksgrupperinger» gjennom de siste tiårenes internasjonale urfolksbevegelse medført en viss adopsjon av forestillinger om slike fellestrekk i urfolkenes egen selvforståelse, og også en viss bruk av slike forestillinger som politiske og juridiske ressurser. Som han uttrykker det:

Insomfar as “indigenous religions” is used to refer to historical religions among those who today identify themselves and/or are identified by others as “indigenous peoples,” it must of course be taken into account that recent years have witnessed an immense increase in contact [...]. As different groups have united their efforts, some have also come to compare their different religious traditions, and to interpret and perform them in new ways in light of the other traditions that they in the same process have come to learn about and appreciate. Hence one can argue that in recent years some (but certainly not all) aspects of some (but certainly not all) religions of indigenous peoples have in fact become more similar, in practice and in interpretation, among some (but certainly not all) of their representatives (ibid:7).<sup>23</sup>

Mer spesifikke referanser til religiøse dimensjoner ved den internasjonale urfolksbevegelsen finnes også. Antropologen J. Peter Brosius (1997) hevder at man i spørsmål om *urfolks*

---

<sup>23</sup> Sitat fra preprint.

*kulturelle og intellektuelle eiendomsrettigheter*, som i løpet av 1980- og 90-tallet vant innpass på verdenssamfunnets og FNs dagsorden, strategisk har appropriert religiøse diskurser og en religiøs retorikk. Blant annet omdefinerte man urfolks «kunnskap» til religiøst konnoterte konsepter som «visdom» og «spirituell innsikt» for slik å legitimere bevaringen av urfolkskulturer (ibid:53-55). Mandatet til de senere årenes internasjonale urfolksbevegelse har slik, ifølge Brosius, omfattet konstruksjon av urfolkene som bærere av en form for uerstattelig tradisjonell visdom knyttet til økologi, naturvern og spiritualitet (ibid).

Liknende perspektiver finnes hos antropologen Bengt G. Karlsson (2003). Hans fokus er på internasjonale urfolksfora som pådriver for dannelsen av et eget «urfolksspråk», som urfolksdelegater blant annet i FN sosialiseres inn i, og som gir et vokabular til formulering av felles identitet og politikk. Ifølge Karlsson er et aspekt ved denne «felles urfolksterminologien» å omtale urfolks forhold til landområder og natur som «åndelig», ikke minst gjennom omtale av jorden som «Moder Jord». Som han uttrykker det:

Delegates are [...] socialized into speaking a certain language or learning to use the common terminology of indigeneity; for example describing their relationship to land as a spiritual one ('Mother Earth'). [...] 'Indigeneity' is a travelling discourse that has emerged and developed in dialogue with various social movements and non-indigenous actors, and not something that reached us straight from the mud-hut, bush or wherever one is to locate the 'authentic' tribal spokesperson. The indigenous discourse, like any other discourse, enables certain articulations and, at the same time, excludes or suppresses others (ibid:406).

Også religionssosiologen Peter Beyer (1998, 2007) påpeker de religiøse undertonene i urfolks revitaliseringsprosjekter. Ifølge Beyer (2007) har selve begrepet «spiritualitet» i visse kretser kommet til å uttrykke en forestilling om urfolk og urfolkskulturer som bærere av en særegen form for religiøsitet. Et fremtredende aspekt ved urfolks identitetskonstruksjon i møte med samtidens globale virkelighet handler om å motsette seg en utbredt «Vestlig» differensiering mellom religiøse og kulturelle tradisjoner, og å insistere på en forståelse av at urfolkskulturer har en iboende og ufravikelig åndelig dimensjon. Som han uttrykker det:

The category of «aboriginal» or «indigenous» is, from one angle, local by definition: it is what was «here from the origins» as opposed to that which came here «from somewhere else» relatively recently. Aboriginal and indigenous people are those who were in a place before its incorporation into globalizing structures. Their «traditional» cultural expressions can and do thereby claim to be ones that belong to that locality more purely than others. A mark of that belonging is in many cases that the carriers of this indigeneity reject differentiation among various functional modalities, including especially religion, when applied to their cultural traditions, such differentiated structures being seen as that which engenders the homogenization of the local into global patterns. The insistence on aboriginal spiritualities as a non-differentiable dimension of aboriginal culture is thereby a way of constructing the integrity and inviolability of those cultures or identities vis-à-vis global forces (ibid:103).

Beyer fremhever særlig referanser til «naturreligion» som sentrale med hensyn til pågående kulturelle revitaliseringsprosesser blant urfolksgrupperinger (1998). Vektlegging av naturreligion i slike sammenhenger knytter Beyer til et behov for partikulariserende markører i møte med homogeniserende krefter i den senmoderne, sekulariserte og globaliserte virkeligheten. Både «natur» og «religion», hevder han, har i denne konteksten vokst frem som sentrale motstrukturelle symboler. De gir ansporinger til vern av en natur som oppfattes som svak og truet av ødeleggelse fra teknologi, globalisering og dominerende maktstrukturer, og bygger slik opp under en historieforståelse og en identitetskonstruksjon som undertrykte og marginaliserte. Påberopelsen av «naturreligion», synes Beyer å mene, bidrar slik både til konsolidering av autentisitet og unikheter, men også immunitet mot kritikk (ibid, jf. min bruk av Beyer i kap. 3 ).

Også religionshistorikeren Tarjei Rønnow (2011, 2003, 2000, 2002), og antropologene Arne Kalland (2003) og Poul Pedersen (1995) peker på at urfolksgrupperinger søker å utnytte et legitimeringspotensiale gjennom en slik selvposisjonering knyttet til natur og religion. Felles for disse forskerne er fokus på den parallelle fremveksten av og samspillet mellom den internasjonale urfolksbevegelsen og den vestlige protestbaserte miljøbevegelsen. De argumenterer for at den unike politiske legitimiteten som miljøspørsmål de siste tiårene har fått, både i nasjonale og internasjonale fora, gjør miljødiskursen og mulighet til å tale gjennom denne til en sentral ressurs for urfolk, både med tanke på artikulering av kulturell identitet og politisk innflytelse. Og en av de fremste måtene dette har kommet til uttrykk på er nettopp gjennom å fremme en forståelse av urfolk som bærere av en særegen religiøsitet.<sup>24</sup> Som Rønnow uttrykker det:

I takt med den økende oppslutning om miljøspørsmålet som den globale utfordringen fremfor noen, har miljøsakene fått en tilnærmet unik politisk legitimitet i nasjonale og internasjonale fora. Som en følge av dette har en rekke ulike folkegrupper og etniske minoriteter bestrebet seg på å fremstille nettopp sitt tradisjonelle levevis som et utgangspunkt for en bærekraftig forvaltning av planeten. Helt særlig har tradisjonelle religiøse forestillinger stått i fokus, som en mulig kilde til fornyet økologisk visdom, og i denne sammenhengen vises det ofte til en opprinnelig Moder Jord skikkelse (2003:40).

Pedersen skriver tilsvarende, med særlig henvisning til urfolk:

---

<sup>24</sup> Forøvrig hevder både Rønnow (2000, 2003, 2011), Kalland (2003) og Pedersen (1995) at miljøvern dels kan forstås som et religiøst engasjement. For å favne dette mynter f.eks. Pedersen begrepet «The Religious Environmental Paradigm» på det han hevder er en sentral tendens i vestens miljødiskurser siden 1960-tallet: den ofte implisitte overbevisningen om at miljøproblemer bunnar i en åndelig eller kulturell krise, og at kun religion har den moralske styrken til å løse verdens miljøproblemer (ibid). Historikeren Lynn Whites essay «The Historical Roots of our Ecological Crisis» (1966) trekkes gjerne fram som et programskrift i denne sammenhengen.

Their assertions are structured politically by opposition to the West. Modern and globally circulated ideas about nature are appropriated and merged with local cultural repertoire into an invented tradition of a glorious ecological past. [...] By offering to the world what they hold to be their traditional, religious values, local peoples acquire cultural significance (1995:270).

Som det framgår av denne korte gjennomgangen er det altså flere forskere – og flere kunne vært nevnt – som kan knyttes til en forståelse av religion som identitetspolitisk ressurs, både for samer spesifikt og for urfolk generelt, og både med og uten eksplisitt henvisning til selve begrepet «religion». Tematikken kan imidlertid knappst omtales som et «etablert forskningsfelt». Til det er bidragene det her er snakk om for fragmenterte. De har opprinnelse i ulike disipliner, er av svært ulike art og omfang, er publiserte i ulike fagspesifikke artikler og kanaler, og de innrammer tematikken i til dels svært ulike analytiske begreper og med ulik innfallsvinkel.

Ikke desto mindre løfter disse bidragene fram problemstillinger vedrørende samspillet mellom konseptene urfolk og religion som griper inn i kjernen av de gruppedannings- og revitaliseringsprosessene som i dag er pågående for mange av verdens såkalte urfolk. De peker dessuten videre på aspekter som berører sentrale teoretiske fagdebatter, i alle fall innen religionsvitenskapen, knyttet til hvordan begrepet «religion» kan anvendes til å belyse bredere kulturelle og politiske saksforhold som har lite eller ingenting å gjøre med spesifikt religiøse grupper eller institusjonalisert religiøs praksis og tro. Jeg forsøker i denne avhandlingen å bidra til religionsvitenskapelig begrepsutvikling, blant annet gjennom samordning av ulike faglige perspektiver. Herfra springer også avhandlingens intensjon om empirisk «grounding», gjennom fokus på samisk film. I det følgende utdyper jeg denne posisjoneringen i forhold til eksisterende forskning på forholdet mellom film og samisk identitet, mens avhandlingens teoretiske tilnærming til konseptet «religion» drøftes videre i kapittel 3.

## **2.2. Film og samisk identitet**

«A media culture has emerged in which images, sounds, and spectacles help produce the fabric of everyday life, dominating leisure time, shaping political views and social behavior, and providing the materials out of which people forge their very identities». Slik introduserer medieviteren Douglas Kellner sin bok *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern* (1995:1). Boken er et nøkkeleksempel på det vi kan kalle en kulturanalytisk vending innen film- og mediastudier de seneste to tiårene, hvor blikket heves fra nærlesning av tekster, tegn og teknikaliteter knyttet til ulike medier i seg

*selv*, til mediekulturens bredere sosiokulturelle betydning, til spørsmål om identitet, kultur og meningsdannelse. Parallelt, og som en følge av gryende bevissthet om mediekulturens sosiokulturelle betydning, har studier av film og populærkultur blitt viet økende oppmerksomhet innen samfunnsvitenskapelige og humanistiske disipliner som folkloristikk (eks. Selberg 1995, Eriksen og Selberg 2006), sosiologi (eks. Sutherland og Feltey 2013), sosialantropologi (eks. Ginsburg m.fl. 2002, Gray 2010, Sutton og Wogan 2009, Schneider 2006, Caton 1999) og, ikke minst, religionsvitenskap. Når jeg i denne avhandlingen søker å belyse filmmediet som arena for iscenesettelse og konstruksjon av samisk identitet, er det altså et stort og tverrfaglig forskningskorpus jeg knytter an til.

Film er også et forskningsfelt som i økende grad vies interesse i et urfolksperspektiv. Internasjonalt har en rekke forskere argumentert for betydningen av film, filmskapning og filmatiske representasjoner for urfolks kulturelle og politiske revitalisering. Siden begynnelsen av 1990-tallet har f.eks. flere studier rettet fokus mot betydningen av filmproduksjon i forbindelse med både intra- og interkulturell kommunikasjon, identitetskonstruksjon og – ikke minst – urfolks tilbakevisning av dominerende representasjoner (jf. Fielding 2003, Ginsburg 1991, 2002, Prins 2002, Kilpatrick 1999, Wood 2008, Dowell 2006, Cummings 2011, Columpar 2010, Himpele 2008, Singer 2001). Innenfor dette forskningsfeltet har også samisk film vært viet en viss oppmerksomhet. Etter alt å dømme har samisk film bidratt vesentlig til utviklingen av såkalt «indigenous film» eller «first nation film» som et internasjonalt fenomen. Fremfor alt handler dette om Nils Gaups debutfilm *Veiviseren* (1987). Den fremheves ofte som en milepæl, «the first and, so far, the only Indigenous film to be nominated for an Academy Award» (Wood 2008:136). *Veiviseren* var ikke bare et tidlig bidrag og en eksemplifisering av at det er mulig for urfolk å lage spillefilm, og endatil med relativ kommersiell suksess. Filmen etablerte også visse sjangermessige føringer for senere urfolksfilmer, gjennom vektlegging av fortiden, lokale fortellertradisjoner og – av særlig betydning i denne avhandlingen – religion som identitetsmarkør (jf. Dowell 2006). Dette ser man blant annet i produksjoner som australske *Rabbitt-Proof Fence* (2002, Philip Noyce), New Zealandske *Whale Rider* (2002, Niko Caro) og, ikke minst, *Atanarjuat: The fast Runner* (2001, Zacharias Kunuk) – den hyllede første Inuitiske spillefilmen noensinne (jf. Wood 2008).

*Veiviserens* betydning for utviklingen av urfolksfilm som internasjonalt fenomen er det kanskje sterkeste fokuset knyttet til samisk film. For øvrig har samiskforskningen i liten grad omfattet film, i alle fall tatt i betraktning den anselige mengden forskningsbidrag på samisk

kultur og identitet, særlig i løpet av de siste tiårene. Dette tiltross for at representasjonen av samer på film strekker seg helt tilbake til stumfilmens dager de første tiårene av 1900-tallet og at en rekke av «samefilmene» opp gjennom årene har vært publikumssuksesser som, på grunn av manglende informasjon om samene fra f.eks. skoleverket, også har spilt rollen som folkeopplysning – om enn med vekslende grad av realitetsorientering (jf. artikkel 4). Samiske bidrag til filmproduksjon indikerer tilsvarende at samiske aktører selv vurderer filmmediet som vesentlig for identitetsdannelse.

Noen unntak finnes riktignok, og i den grad samisk film har fått oppmerksomhet er det særlig *Veiviseren* man har fokusert på. Foruten bidrag som berører filmens betydning for oppkomsten av urfolksfilm, oftest som del av bredere analyser av det internasjonale fenomenet snarere enn utdypende analyser av *Veiviseren* spesifikt, kan nevnes drøftingen av filmen på rent filmteoretiske premisser av henholdsvis medievitene Elise Seip Tønnesen (1992), Ove Solum (1997, 2010) og Gunnar Iversen (2005). Tønnesen tilbyr en rendyrket, og forbilledlig, «pluriestetisk» filmtekstanalyse, med fokus på narrativ, dramaturgi og scenografi, men vektlegger kun i liten grad filmens kulturelle kontekst og betydning. Hos Solum og Iversen finnes noe mer kontekstualiserte analyser, dog primært i et isolert filmhistorisk perspektiv. Begge ser filmen først og fremst i lys av overgripende tendenser i norsk filmproduksjon på 1980-tallet: som et eksempel på en utbredt «sjangerfisering» av norsk spillefilm og et brudd med rådende sosialrealistiske idealer. De rent filmatiske verdiene er det overordnede fokuset for begge disse analysene, men både Solum og Iversen gir uttrykk for bevissthet om at filmen «åpner for et sivilisasjonskritisk tematisk nivå knyttet til den samtidige sosiale konflikten mellom storsamfunnet og den samiske kulturen» (Solum 1997:200). Verken Solum eller Iversen kommer imidlertid nærmere inn på filmens bredere sosiokulturelle betydning for artikulasjon og konstruksjon av samisk identitet.

En mer utdypende kulturanalytisk lesning av *Veiviseren* finnes hos folkloristen Thomas DuBois, i artikkelen «Folklore, boundaries and audience in *The Pathfinder*» (2000). Filmen analyseres her med utgangspunkt i antropologen Fredrik Barths teorier om etnisitet og etnisk grensedragning (jf. Barth 1969). Ifølge DuBois kan *Veiviseren* forstås som en såkalt revitaliserende kulturepresentasjon, ved at den, gjennom så vel narrativ som uttrykksform, identifiserer visse kulturelle praksiser som symboler på essensielle kulturforskjeller mellom samer og deres kulturelle motparter, og slik kan forstås som et forsvar for samisk kulturell partikularitet. Gjennom drøfting av *Veiviserens* kommunikative potensiale antyder også DuBois filmens bredere identitetsdannende signifikans. Ifølge DuBois ligger en viktig kime



til identitetspolitisk betydning i filmens evne til å *kommunisere* og skape aksept for samisk kulturell egenart ovenfor både kulturelle «insiders» (samer) og «outsiders» (ikke-samer), i tråd med det han omtaler som en «dual agenda of cultural revitalization» (2000:258). På den ene siden er *Veiviseren* rettet innad, mot et samisk publikum og mot å finne grunnlag for en samlende samisk identitet på tvers av både geografiske, religiøse, sosiale og yrkesmessige skillelinjer i en mangfoldig samisk befolkning. DuBois framhever særlig dens grunnlag i tradisjonelt samisk fortellermateriale som gjenstand for identifikasjon av en felles arv i den samiske befolkningen. På den andre siden er *Veiviseren* rettet mot et ikke-samisk publikum og mot å skape anerkjennelse for samisk kultur, annerledeshet og rettigheter. *Veiviseren* evnet slik å balansere populisme og eksotisme på en måte som medførte at det ikke-samiske publikumet «følte seg hjemme i» og sympatiserte med det avbildede samiske samfunnet, og samtidig oppfattet og anerkjente filmen som «a legitimate voice of the cultural Other» (ibid:257).

Også folkoristene Willow G. Mullins og Holly Hobbs (2007) relaterer *Veiviseren* til diskursive forhandlinger om samisk kulturell identitet. Snarere enn å lese filmen som en artikulasjon av etnisk grensedragning, slik DuBois gjør, forstår de den i lys av et bredere identitetspolitisk engasjement for å tradisjonsforankre samisk kultur og identitet. Mullins og Hobbs tematiserer filmen i forhold til det postkolonialisten Franz Fanon omtaler som «passionate research». *Veiviseren* er, hevder de med Fanons ord;

directed by the secret hope of discovering beyond the misery of today, beyond self-contempt, resignation and abjuration, some very beautiful and splendid era whose existence rehabilitates us both in regard to ourselves and in regard to others (Fanon 1963, sitert i Mullins og Hobbs 2007).

I likhet med DuBois legger de vekt på filmens appropriasjon av tradisjonelt fortellemateriale, men her ses dette altså som et ledd i å fremme og konstruere kontinuitet i samisk identitet og kultur.

Foruten interessen for *Veiviseren* spesifikt, finnes også et fåtall analyser som berører representasjonen av samer på film i et historisk lys. Verd å nevne i denne sammenhengen er medievitoren Birgit Semb Christophersens (1994) studie av fremstillingen av samer og fanter i norske spillefilmer fra mellomkrigstiden 1920-1937 og filmhistorikeren Anne Marit Myrstad (1997) doktorgrad om norske såkalte «bygdefilmer» i perioden 1920-1930. Felles for disse er at de fokuserer på representasjonen av «utgrupper» generelt, snarere enn på det samiske spesielt. Innsikten i konstruksjon av utsideperspektiver og «de andre» i eldre norsk film, gjør dem likefult relevante også for studier av samer.

Et mer spesifikt fokus på den samiske filmhistorien finnes hos litteraturhistorikeren Anne-Kari Skarðhamar (2008). I en kort artikkel diskuterer hun endringer i filmrepresentasjoner av samisk kultur og identitet fra George Schnéevoigts stumfilmversjon (1929) av J. A. Friis' kjente roman *Laila* (1881), via Per Høsts to narrative dokumentarfilmer *Same-Jakki* (1957) og *Same-Ællin* (1972), til Nils Gaups to «samiske filmer» *Veiviseren* (1987) og *Kautokeino-opprøret* (2008). Skarðhamar argumenterer for at både *Laila* og Høsts dokumentarer bidrar til å befeste stereotypier og naturalisere etniske grenser mellom det norske og det samiske. Representasjonen av samer i disse filmene er imidlertid ikke bare negativ. Ifølge Skarðhamar reflekterer filmene ambivalensen i en kolonialistisk diskurs, med samene fremstilt som primitive, kulturelt marginaliserte og etnisk underlegne nordmenn på den ene siden, og på den andre siden – om enn implisitt – uttrykk for en romantisk fascinasjon for antatt enkle og ubesudlede livsformer. Skarðhamar hevder også at man med *Veiviserens* innside-perspektiv på det samiske fikk et radikalt brudd i filmdiskursen om samisk kultur; film løp ikke lenger den kolonialistiske diskursens tjeneste, men ble et fremtredende middel for å kritisere og korrigere denne. Utover en stadfestelse av disse endringene trenger imidlertid ikke den korte analysen i særlig grad inn i den videre betydningen av en slik endring i forhold til samisk kultur og identitet.

Et pågående doktorgradsprosjekt av medievitner Monica Kim Mecsei vil muligens være et viktig bidrag i så måte. Gjennom fokus på de tre samiske filmene *Veiviseren* (1987), *Stol på ministeren* (1997) og *Bázo* (2003) søker Mecsei å undersøke hvordan mediekulturelle fortellinger bidrar til å skape, fastholde og endre forestillinger om kollektiv identitet i en samisk kontekst (Mecsei 2007). Mecseis studie tar sitt primære utgangspunkt i en type estetisk orientert nærlesning av film som tradisjonelt har dominert filmvitenskapen, men inkluderer også den kontekstuelle kultur- og identitetsskapende dimensjonen. Således har dette doktorgradsprosjektet potensial til å bli et viktig bidrag til studiet av film som arena for konstruksjon av samisk kultur og identitet i en samtidskontekst.

De ovenfor nevnte bidragene til samisk film som forskningsfelt ser i forsvinnende liten grad på religion. Christophersen (1994) nevner i en analyse av norske spillefilmer fra mellomkrigsårene at religion fungerer som (negativ) identitetsmarkør for det samiske i deler av materialet, og innholdsanalyser av *Veiviseren* berører naturligvis filmens representasjon av samisk førkristen religion (jf. Tønnesen 1992, Solum 1997, Iversen 2005, DuBois 2000). Men disse observasjonene utypes i liten grad og relateres ikke til bredere sosiokulturelle forhold. Spørsmål om hvilke diskurser om religion filmene trekker på, og hvilke diskurser om samisk

religion de avstedkommer – spørsmål som er fremtredende i min avhandling – stilles ikke. Et tilsnitt finnes riktignok hos DuBois (2000), som ser *Veiviserens* religiøse motiver som medvirkende til eksotifiseringen av filmens samiske samfunn ovenfor et ikke-samisk publikum, altså som et ledd i å etablere filmen som et uttrykk for samisk kulturell annerledeshet. Men heller ikke her utledes en analyse av hvordan filmens «religion» griper inn i bredere sosiokulturelle diskurser.

Et bidrag som potensielt kunne ha vært av stor verdi som støttelitteratur for min avhandling er Kari Synøve Morsets doktorgradsavhandling fra Scandinavian Studies, University of Wisconsin: *Stemmene fra nord. Samisk revitalisering. Den kunstneriske kampen som levendegjorde en truet samisk kultur* (2009). Ved siden av blant andre artisten Mari Boine og multikunstneren Nils-Aslak Valkeapää, blir Nils Gaup og hans filmer *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* her drøftet relativt inngående som bidrag til den pågående samiske kulturelle revitaliseringsprosessen. Morset kommer også inn på religion. Hun drøfter religiøse henvisninger i kunstneriske uttrykk (herunder Boines musikk og Gaups filmer) og hun drøfter det hun later til å forstå som samiske kunstneres «åndelige» betydning for samer. Ved et par anledninger, i artikkel 2 og 3, trekker jeg inn poenger hentet fra Morsets avhandling. Men i all hovedsak har jeg dratt lite nytte av Morset som støttelitteratur. Morsets arbeid fremstår først og fremst som en identitetspolitisk støtteerklæring til det hun kaller «den kunstneriske kampen for synliggjøring og levendegjøring av det samiske» (ibid. 20). Avhandlingens intensjon er «å bidra til at de samiske stemmene skal bli hørt og verdsatt» (ibid:15). Dette gir seg utslag i at avhandlingen for det meste søker å formidle samiske kunstneres og kunstneriske uttrykks fortreffelighet og nokså ukritisk formidler eksempelvis Gaups egne intensjoner (basert på intervjuer), uten at hverken kunsten eller kunstnerens intensjoner gjøres til gjenstand for analyse. Morset formidler dessuten en essensialistisk forståelse av samisk kultur, tuftet blant annet på et ateoretisk og lite faglig presist religionsbegrep. Herfra blir det vanskelig å trekke paralleller til den sosialkonstruktivistiske og forsøksvis teoretisk bevisste tilnærmingen til «religion» som i denne avhandlingen legges til grunn.

Samlet sett eksisterer det altså noe forskning på samisk film, men få kulturanalytiske varianter og svært lite om religion. Ikke desto mindre har de fleste av de ovenfor nevnte studiene tilført avhandlingen viktige og relevante perspektiver og beskrivelser. I avhandlingens fire artikler fungerer flere av dem som bakgrunnsmateriale for mine analyser, som grunnlag for videreutvikling og spissing gjennom mine perspektiver og analyser, og som grunnlag for opposisjon og situering av mine perspektiver.



### 3. Teori

Denne avhandlingen handler om *representasjoner* av religion på film og om hvordan filmene knytter an til diskurser *om* religion. Avhandlingens hovedargument – at film bidrar til å fremme religion som samisk identitetsmarkør – er overgripende empirisk. Ikke desto mindre har en slik argumentasjon teoretiske fordringer, og da særskilt knyttet til en grunnleggende forståelse av at religion ikke bare utfoldes og utformes gjennom religiøs praksis knyttet til en «isolert» religiøs sfære av samfunnet, men også gjennom andre diskursive felt, herunder film. Innledningsvis omtaler jeg dette som et «ressursperspektiv» på religion, og trekker vekslers både på teoretiske perspektiver knyttet spesifikt til forholdet mellom religion og populærkultur, og til perspektiver knyttet til generelle utviklingstrekk i det senmoderne vestlige landskapet.

Avhandlingen har dessuten teoretiske fordringer knyttet til perspektiver på «samisk identitet» som en sosial prosess snarere enn en fiksert størrelse med en iboende tidløs og uforanderlig essens. I så måte drar avhandlingens analyser i retning av klassiske sosialkonstruktivistiske tilnærminger til identitet. Særlig vekt legges på kulturteoretikeren Stuart Halls forståelse av identitetskonstruksjon gjennom diskursive representasjoner, samt antropologiske, «Barthianske», tilnærminger til spørsmål om etnisitet og kollektiv identitet.

I dette kapitlet utdyper jeg disse perspektivene, som samlet utgjør avhandlingens overordnede teoretiske premisser. Presentasjonen er strukturert i to deler. Først behandles avhandlingens tilnærming til forholdet mellom religion og film. Deretter behandles avhandlingens tilnærming til samisk identitet.

#### 3.1. Religion og film

Filmstudier er relativt nytt i religionsvitenskapelige sammenhenger. Det skyldes delvis at filmmediet som sådan er relativt ungt; «ordinære» akademiske studier av film startet først på 1950-tallet. Innenfor religionsvitenskapen kom de første filmstudiene på 1970-tallet (Lyden 2009:1), men vi kan først fra midten av 1990-tallet snakke om noe i retning et eget fagfelt. De siste to tiårene har det vært en tiltakende interesse for forholdet mellom film og religion i religionsvitenskapelige miljøer. Feltet har generert en rekke universitetskurs, konferanser og publikasjoner (herunder etableringen av fagtidsskriftet *Journal of Religion and Film*). En rekke

antologier og introduksjonsbøker har tilsvarende bidratt til å befeste feltet innen religionsfaget (eks. Wright 2006, Flesher og Torry 2007, Blizek 2009, Lyden 2003, 2009, Mitchell og Plate 2007, Plate 2003, 2008, Martin og Ostwalt 1995, Mazur 2011).

Det er flere grunner til at det religionsvitenskapelige studiefeltet religion og film har vært i vekst. En årsak er økende bevissthet om betydningen av media og populærkultur for konstruksjon av kulturell mening og identitet. Dette ser vi, som jeg tidligere har vært inne, både innen religionsvitenskap og andre kulturorienterte disipliner. Innenfor religionsvitenskapen kan studiefeltets vekst også relateres til en utvidelse av fokus. Fra primært å være opptatt av media som instrument for etablerte religiøse institusjoner, herunder studier av teleevangelisme på 1980-tallet, har det fra 1990-tallet vært et økende fokus på samspillet mellom media og religion (Hoover og Lundby 1997). Herunder har man også vært opptatt av teoriutvikling. Et eksempel er det relativt nylige fokuset på såkalt «mediatisering», dvs. prosesser hvorigjennom religion i økende grad gjøres avhengig av medier og deres logikk (jf. Hjarvar 2008, Lundby 2009, Løvheim og Lynch 2011). Et annet eksempel er bidrag som søker å innramme forholdet mellom media og religion med referanse til «Cultural studies», i tradisjon etter miljøet rundt det nå nedlagte Centre for Contemporary Cultural Studies i Birmingham, Storbritannia (jf. Wright 2006, 2009, Lynch 2009).<sup>25</sup>

Underliggende slike fremvoksende interessefelt er imidlertid en felles erkjennelse av at media og populærkultur blir stadig viktigere i folks liv. Disse domenene fremstår dermed som stadig mer sentrale «studieobjekter» for å forstå både enkeltmenneskers religiøse liv og samspillet mellom religion og sosiale institusjoner. Religionshistorikerne Mia Løvheim og Gordon Lynch uttrykker det slik:

Interest in media has become one of the most significant areas of academic growth in the study of religion over the past twenty years. If televangelism in the 1980s piqued scholars interest in the significance of media technologies for religious movements, the rise of the Internet and other digital technologies in the following decade stimulated a growing body of work on religion 'in the media age'. Allied with the turn to popular religious practices in studies of lived religion and religion and popular culture, there has been a growing recognition of the importance of media for contemporary religious life, the cultural circulation of religious symbols and products, and wider public engagement with religion (2001:111).

Den utvidelse av religionsvitenskapens «typiske» empiriske felt som studier av media og populærkultur representerer gjenspeiler en generelt økt bevissthet om, og villighet til utforske, hvordan religion utfoldes og formidles utenfor tradisjonelle trosretninger, doktriner, historier og institusjoner (Hoover 2002). Dette henspiller også på en bevissthet om generelle

---

<sup>25</sup> Herunder kan også denne avhandlingen innskriveres. Dette utdypes i kapittel 4.

utviklingstrekk i det senmoderne samfunnet. En rekke forskere har påpekt om de grunnleggende endringene i vestlige religiøse landskap de siste tiårene at religion og religiøse konnotasjoner i stadig større grad opptrer som kulturelle ressurser uavhengig av institusjonalisering innenfor spesifikke religiøse subsystemer (jf. Casanova 1994, Beckford 1989, 2003, Beyer 1994, 2003, 2006). Fremveksten av slike perspektiver har kanskje hatt drahjelp fra etableringen av «nyreligiøsitet» som et legitimt område for religionsvitenskapelig forskning, i hovedsak siden midten av 1990-tallet, befestet av utgivelser som Paul Heelas' *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (1996) og Wouter Hanegraaffs *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1996). I forskning på nyreligiøsitet har det nettopp blitt vektlagt hvordan religion kommer til uttrykk utenfor tradisjonelle religiøse institusjoner, avgrensede grupperinger, doktriner og kanoniske tekster. Et illustrerende eksempel er her religionshistorikerne Ingvild Gilhus' og Lisbeth Mikaelssons (1998) tilnærming til «religion smurt tynt utover» – altså en forståelse av at religion «ikke er begrenset til definerte religioner, men er mer allment til stede i kulturen» (ibid:9). Et annet viktig bidrag til feltet er Christopher Partridges (2004, 2005) begrep «Occulture», som peker på at spiritualitet i den senmoderne vestlige verden fungerer som et subkulturelt repertoar av ideer, trosforestillinger og praksiser som kommer til uttrykk blant annet i populærkultur.

Foruten disse empiriske forholdene, kan man se den endrede forståelsen av religion i sammenheng med at sosialkonstruktivistiske perspektiver over de siste tiårene har slått rot i religionsvitenskapen – som i de fleste andre samfunnsvitenskapelige og humanistiske disipliner. Sosialkonstruktivisme danner også en plattform for denne avhandlingens tilnærminger til religion. Jeg finner det derfor fruktbart å dvele litt ved hva sosialkonstruktivisme generelt kan sies å være, samt hvilke implikasjoner anvendelsen av sosialkonstruktivistiske perspektiver har i studiet av religion:

### ***Sosialkonstruktivisme i studiet av religion***

Sosialkonstruktivisme er sannsynligvis det vitenskapsteoretiske paradigmet som har hatt størst gjennomslag i samfunnsvitenskap de seneste tre-fire tiårene. Paradigmet har åpnet nye studiefelt, nye diskusjoner og tilbudt nye forklaringsmodeller. Ikke minst har fokus på forholdet mellom kunnskap og makt (jf. Foucault 1980), samt dekonstruksjon og problematisering av fenomeners og kategoriers «naturlighet», bidratt grunnleggende til

samfunnsvitenskapen de seneste tiårene. Sosialkonstruktivisme har langt på vei endret selve idealet for samfunnsvitenskapelig forskning, fra å være en søken etter «virkelighet» og «sannhet», til en søken etter å forstå hvordan «virkeligheten» og «sannheten» blir og har blitt skapt i utgangspunktet.

Sosialkonstruktivisme er imidlertid ikke en ensartet retning. Termen «sosialkonstruktivisme» – eller «sosialkonstruksjonisme» som det også kalles – er mer å forstå som en sekkebetegnelse på en rekke «nyere» og til dels nokså forskjellige teoriretninger innen samfunnsvitenskapen, som diskursanalyse, dekonstruksjon, poststrukturalisme og kritisk psykologi (Burr 1995). Det er slik vanskelig å gi en samlet presentasjon av teoriretningene. Når de likevel lar seg forene er det, ifølge psykologen Vivien Burr, fordi de deler visse familielikheter; visse overlappende trekk. Et minste felles multiplum for sosialkonstruktivistiske studier oppsummeres av Burr i følgende fire premisser (ibid:2-4, jf. Jørgensen og Phillips 1999:13-14):

*En kritisk innstilling ovenfor selvfølgelig kunnskap:*

Sosialkonstruktivismen inntar et kritisk ståsted ovenfor ideen om objektiv sannhet og objektive observasjoner om verden. Virkeligheten er kun tilgjengelig for oss gjennom våre kategorier, og vår kunnskap og våre verdensbilder er ikke speilbilder av en objektiv virkelighet «der ute», men et produkt av våre måter å kategorisere verden på.

*Historisk og kulturell spesifisitet:*

Sosialkonstruktivismen legger vekt på at de måtene vi vanligvis forstår verden på, de kategoriene og konseptene vi anvender er historisk og kulturelt spesifikke. Vår forståelse er relativ til den historiske og kulturelle konteksten vi befolker. Den er endatil et produkt av denne historiske og kulturelle konteksten, dvs. at dens tilkomst er et resultat av spesifikke sosiale og økonomiske forhold i denne historiske og kulturelle konteksten. Ettersom spesifikke former for kunnskap innenfor en kultur ses som artefakter av denne kulturen, kan man ikke anta at vår forståelse er bedre (mer sann) enn andres.

*Kunnskap opprettholdes gjennom sosiale prosesser:*



Sosialkonstruktivismen legger vekt på at vår kunnskap om verden skapes og opprettholdes gjennom sosiale prosesser. Kunnskap skapes i sosial interaksjon, hvor man både bygger opp felles sannheter og strides om hva som er sant og falskt.

*Kunnskap og sosial handling henger sammen:*

Sosialkonstruktivismen legger vekt på at en bestemt sosial konstruksjon av verden gjør noen former for handlinger naturlige, andre utenkelige. Forskjellige sosiale verdensbilder fører derfor til forskjellige handlinger.

Disse premissene utgjør et minimum av det et sosialkonstruktivistisk forskningsprosjekt må tilslutte seg for overhode å kunne klassifiseres som sosialkonstruktivistisk, ifølge Burr (ibid:2). Etter alt å dømme er dette en relativt sterk påstand. Riktignok er det aspekter ved alle disse punktene som de fleste sosialkonstruktivister ville kunne si seg enige i, og som langt på vei også er implisert i de fleste samfunnsvitenskapelige studiene i nyere tid. Dette omfatter blant annet allment aksepterte premisser som historisk og kulturell situering av studieobjekter (en form for *historisk-geografisk konstruktivisme*) samt problematisering av (logisk-positivistiske) idealer om objektiv vitenskapelig kunnskapsproduksjon (jf. Guneriussen 1999). Sistnevnte premiss omtales gjerne som *epistemologisk konstruktivisme* (Aspers 2001, Hellesnes 2001). Tatt til sin ytterste konsekvens angir imidlertid disse punktene en langt mer radikal form for konstruktivisme enn det de fleste studier i praksis fremviser, nemlig det man gjerne omtaler som *anti-realisme, radikal* eller *ontologisk konstruktivisme* (Hellesnes 2001) – en komplett avvisning både av eksistensen av en objektiv virkelighet «der ute» som forskere kan analysere, og av en objektiv posisjon hvorfra forskeren kan analysere. Sagt med religionshistorikeren Jeppe Sinding Jensen er dette en posisjon hvor «there are ‘no givens’, and no ‘single reference’ for truth» (Jensen 2011:42). Selv om man som forsker skulle akseptere denne ontologiske konstruktivismen på et teoretisk plan, så er, påpeker sosiologen Patrik Aspers (2001:25-26), de fleste sosialkonstruktivistiske studier kun partikulære analyser som, implisitt og i mangel på eksplisitt problematisering, skisserer et ontologisk landskap der kun noen fenomener fremstår som sosialt konstruerte.

Når jeg beskriver denne avhandlingens ståsted som sosialkonstruktivistisk er det ikke uberørt av Aspers kritikk. Ikke desto mindre er mine analyser av en slik art at situering i forhold til spørsmål om ontologi og epistemologi langt på vei er overflødige. I likhet med religionssociologen James Beckford (2003) forstår jeg sosialkonstruktivisme som

hovedsakelig en innstilling til studieobjektet, snarere enn en ansats til drøfting av prosjekters egen vitenskapsproduksjon. Beckford sier det slik:

The priority that I assign to 'construction' is not necessarily related to any particular assumption about ontology ("what there is") or epistemology ("what can be known"). It is merely an analytical strategy, that is, a device or method employed for the purpose of analyzing a phenomenon – in this case, the construction of religion as a complex and variable category of human knowing, feeling, acting and relating (Ibid:4).

Med dette gjør Beckford også opp status for sosialkonstruktivismen innen religionsvitenskap som fag. En kort rekapitulering er dermed på sin plass før avhandlingens teoretiske posisjonering drøftes videre.

Når sosialkonstruktivistiske perspektiver i dag er godt integrert i religionsvitenskapen, så er det et resultat av en langvarig prosess, og etter alt å dømme en prosess som har gått langt treigere enn i mange andre disipliner (jf. McCutcheon 2001, 2003, Olsen 2006). Det kan være flere grunner til dette, men ikke minst skyldes det fagets røtter i religionsfenomenologi – som inntil ganske nylig har vært et rådende paradigme i faget. Religionsfenomenologi forbindes særlig med forskere som Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), William Brede Kristensen (1867-1953), Gerardus van der Leeuw (1890-1950) og Mircea Eliade (1907-1986), og inkluderer både typologiske og fortolkende tradisjoner. Felles er imidlertid anskueliggjøringen av religion i essensialistiske termer. «Religion» forstås her som en særegen virkelighetskategori som er kvalitativt forskjellig fra andre aspekter ved menneskers sosiale og kulturelle liv. Følgelig kan religiøse fenomener bare forstås på sitt eget nivå, i sin egen kontekst – sui generis (Gilhus og Mikaelsson 2001).

I skarp kontrast til en slik tilnærming søker den sosialkonstruktivistiske religionsvitenskapen å forstå og forklare religion gjennom «alminnelige prosesser for kulturell konstruksjon, sosiale mekanismer og historiske tilfeldigheter» (Kraft 2006d:261). Religion oppfattes slik som et sosiokulturelt fenomen på lik linje med andre sosiokulturelle fenomener, underlagt akkurat de samme betingelsene som andre former for menneskelig kulturproduksjon. Religionshistorikeren Russell T. McCutcheon omtaler dette treffende som å studere religion som «something ordinary» (2001) – et perspektiv på religion som en vanlig form for menneskelig praksis, skapt i bestemte sosiale sammenhenger. Eller, som religionshistorikeren Olav Hammer uttrykker det:

[T]he documented doctrines and rituals of the world's religions vary in all respects and are thus entirely dependent on social and historical context. Their claims are human constructs, and it is therefore relevant to ask how, by whom and for what purposes these claims are produced, legitimized, disseminated and reproduced (2001: xv).

Sosialkonstruktivismens inntog i religionsfaget har medført en dreining av analytisk fokus, bort fra religionsfenomenologiens «teologisk[e] og psykologiserende måte å forholde seg til religion på» (Gilhus 2009:21), hvor diffuse størrelser som «den troendes bevissthet» og «det hellige» var primære studieobjekter (Gilhus og Mikaelsson 2001). I motsetning fordrer sosialkonstruktivismen en kulturalanalytisk tilnærming i studiet av religion, tuftet på erkjennelsen av at religion ikke eksisterer i ren og destillert form, men alltid står i en spesifikk sosial og kulturell forbindelse. Snarere enn å tilnærme seg «religion» som transkulturell kategori og til grunnliggende essens, er det her snakk om å studere «religion» som fenomen og sosial praksis innenfor en spesifikk kulturell og historisk kontekst. Gjerne forholder man seg rett og slett til «religion» som en undergruppe av «kultur». Man utfordrer altså, som religionshistorikeren Ingvild Gilhus påpeker, sui generis-modellen av religion ved å ikke betrakte religion som en særegen *genus* i det hele tatt, men snarere som en *species* av en overordnet *genus*, kultur (2009:30). Med dette understøtter også sosialkonstruktivistiske perspektiver en avstandtaken fra forståelsen av religion som generisk objekt, dvs. som et fenomen med allmenne, universelle og transhistoriske egenskaper (Beckford 2003, Asad 1993, Tweed 2006).

Denne typen perspektiver impliserer en reformulering av religionsfagets sentrale spørsmål. Fra en sosialkonstruktivistisk innfallsvinkel blir, som blant annet Beckford (2003) foreskriver, spørsmålet ikke lenger hva religion *er* eller hva som er religionens essens, slik tendensen har vært innenfor religionsfenomenologien. Snarere rettes fokus mot de sosiale prosessene hvori ting og fenomener gis religiøs betydning og signifikans, og hvori religiøs betydning og signifikans utfordres. Målet blir å analysere de høyst ulike situasjonene og kontekstene hvor religiøs meningstilskrivelse finner sted; å analysere de fundamentalt menneskelige praksisene som gir «religion» sosial relevans, for enkeltindivider og for grupper, i forbindelse med alt fra dagligtale til bredere identitetsdannende prosjekter. Som religionshistorikeren Tarjei Rønnow uttrykker det:

Instead of looking for abstract definitions of what religion is, we should ask what religion can be, what people under shifting circumstances feel belong to the religious sphere, how they use religious symbols and legitimizations and thereby allow religion to affect societal life (Rønnow 2011:190).

Et liknende perspektiv ligger bak antropologen Malory Nyes forslag om å verbalisere religionsbegrepet til i hovedsak å omhandle religiøs praksis, det han omtaler som «religioning» (Nye 2000, jf, Gilhus 2009). «Å undersøke 'religioning'», skriver Gilhus,

«innebærer å undersøke hvilke føringer som ligger til grunn for at visse religiøse diskurser og praksiser får legitimitet på bekostning av andre» (2009:23).

### *Avhandlingens forståelse av «religion»*

Når jeg i denne avhandlingen søker å analysere forholdet mellom religion og film i en samisk kontekst er det et uttrykk for en tilsvarende sosialkonstruktivistisk religionsforståelse som skissert ovenfor. Valget av film som empirisk utgangspunkt er i tråd med en generell utvidelse av religionsvitenskapens typiske empiriske felt, og det er interessen for hva religion *kan være* og hvordan religion *kan fungere*, snarere enn hva religion *egentlig* er eller bør være, som ligger til grunn. Følgelig søker ikke denne avhandlingen hverken å etablere eller forfølge en generisk tilnærming til «religion», i betydningen av å anvende begrepet for å søke tilgang til et antatt universelt autonomt domene ved siden av og separert fra andre kulturelle prosesser. Min forståelse av hva religionsbegrepet dekker er altså ikke ment å være allmenn. Den mangler vyer om voldsom generaliserbarhet eller intensjoner om å si alt for mye om beskaffenheten av «religion i vår tid».

Jeg velger her å snakke om religion som en type kultur, og dermed et felt eller et fenomen som for analytiske formål må «skjæres til» i hvert kulturelle tilfelle. Religionsbegrepet i denne avhandlingen er slik ment som et målrettet analytisk begrep. Det er myntet på å løfte fram visse sosiale fenomener, prosesser og diskursive konstellasjoner, og på å muliggjøre en fruktbar drøfting av disse. Her er jeg på linje med f.eks. religionshistorikeren Knut Jacobsen, når han stadfester at «[b]egrepet religion brukes av forskere fordi det er hensiktsmessig for bedre å forstå en serie med kulturelle og sosiale fenomener» (2001:13). Snakker man om «religion» som en betegnelse på visse fenomener og sosiale prosesser, så er det dermed også viktig å redegjøre for hvilke fenomener og sosiale prosesser det her er snakk om, samt hvorfor det er relevant å snakke om disse ved hjelp av religionsbegrepet?

Behovet for en klargjøring av min forståelse av «religion» styrkes dessuten av at avhandlingens primære empiri er film og filmatiske representasjoner. Til tross for at dette empiriske fokus er aldri så «legitimt» utfra sosialkonstruktivistiske perspektiver, så er det like fullt i grenseland for allmenne kulturelle oppfatninger av hva kategorien «religion» rommer. Tydelighet med hensyn til teoretiske og analytiske innfallsvinkler til religionsbegrepet blir slik også et metodisk spørsmål, knyttet til gjennomsiktighet og muligheten for eksterne

kontroll (fra andre forskere) om betimeligheten for mine analyser, argumentasjoner, antakelser og konklusjoner (Stausberg og Engler 2011). Dessuten er de kulturelle og sosiale og kulturelle fenomenene som jeg i denne avhandlingen søker å relatere til religionsbegrepet av svært ulik art. De spenner fra spesifikke filmatiske representasjoner av religiøse ritualer til brede nasjonale og internasjonale diskursive konstellasjoner (eks. «urfolksspiritualitet»). Dette aktualiserer en tydeliggjøring av hva kategorien «religion» tenkes å romme og hvilken status denne har i den spesifikke analysen.

Grunnleggende kan vi si at det er tre «arbeidsforståelser» som ligger bak denne avhandlingens tilnærming til religion, som har bidratt til min tilnærming til studieobjektet, og som har vært «gode å tenke med» i avhandlingens analyser. Disse er knyttet til henholdsvis tre ulike analysenivåer i avhandlingens artikler; henholdsvis (1) å identifisere og kartlegge religiøse motiver i de analyserte filmene, (2) å strukturere analysen mot hvordan religion i de aktuelle filmene gis identitetspolitiske implikasjoner, og (3) å anskueliggjøre religion som symbolsk eller diskursiv ressurs. Sistnevnte som et bakteppe for avhandlingens analyser i sin helhet. I det følgende utdyper jeg disse posisjonene.

### ***Perspektiver på spesifikke religiøse kontekster***

På et første nivå er tilnærmingen til religion av strikt metodisk art, knyttet til å kartlegge og identifisere religiøse motiver i de analyserte filmene. For dette formålet har det i all hovedsak vært tilstrekkelig å jobbe nært en allmenn forståelse av begrepet «religion». Fokus har her vært rettet mot filmenes avbildning av religiøse symboler, praksiser, personer, religiøse trosforestillinger og eventuelle representasjoner av «overnaturlige» elementer. Det har dessuten vært underordnet å jobbe opp mot en generell forståelse av religion, fremfor å basere kartleggingen på forståelse for den spesifikke religiøse konteksten som filmene avbilder. Og dessuten, en bevissthet om religiøse diskurser i filmenes samtid.

Et talende eksempel er her analysen av *Veiviseren* (jf. artikkel 1 og 4) hvor jeg blant annet peker på representasjoner av den samiske tradisjonelle runebommen, det samiske førkristne bjørnejaktritalet, en noaide, og en mystisk reinokse som opptrer gjentatte ganger. I dette tilfellet er identifikasjonen av religiøse motiver tuftet på min kjennskap til samisk førkristen religion, såkalt *noaidevuohta*, og kunnskaper om hvilke symboler og praksisformer som allment har status som markører for samisk førkristen religion (jf. kap. 2.). Dessuten har jeg

her søkt å være årvåken for elementer i filmen som mangler grunnlag i etnografiske beskrivelser av samisk førkristen religion, og i større grad kan tilskrives filmenes samtidige religiøse diskurser. Kartleggingen av religiøse motiver i filmen er eksempelvis også gjennomført på bakgrunn av kjennskap til New Age-markedets sjamanforestillinger, som i løpet av 1980-tallet slo rot både i Norge og internasjonalt (Wallis 2003).

Tilsvarende er kartleggingen av religiøse motiver i *Kautokeino-opprøret* (jf. artikkel 2, 3 og 4) strukturert etter en viss forkunnskap om protestantisk kristendom, misjonsarbeid blant samer på 1800-tallet, læstadianisme og samisk førkristen religion, samt om forskningslitteratur på det historiske Kautokeino-opprøret mer spesifikt. Også her har bevissthet omkring filmens samtidige religiøse diskurser vært avgjørende for hvilke religiøse motiver i filmen som løftes fram i analysen.

### ***Perspektiver på hvordan religion tilskrives identitetspolitiske funksjoner***

På et annet nivå er jeg opptatt av hvordan film og diskurser om film tilskriver innhold, mening og ikke minst identitetspolitiske funksjoner til «religion». Dette tilsvarer den ovenfor nevnte dreiningen i analytisk fokus innen religionsvitenskapen, ved utbredelsen av sosialkonstruktivistiske perspektiver i faget, og et fokus mot de sosiale prosessene hvori ting og fenomener gis religiøs betydning og signifikans (jf. Beckford 2003). I og for seg impliserer ikke dette en forståelse av «religion» som nødvendigvis avviker fra punkt 1, men det angir et supplerende analytisk fokus til den mer deskriptive kartleggingen av religiøse motiver i filmer. Av spesifikk interesse i så måte er hvordan religiøse motiver i de aktuelle filmene opptrer i sammenhenger som gjør dem identitetspolitisk relevante. Religiøse motiver i *Veiviseren* er eksempelvis sentrale med hensyn til å innramme og innby til publikums identifikasjon med filmens samiske karakterer. Både eksplisitt i filmens handlingsløp og gjennom karakterbygging gjøres religion til en bærende identitetsmarkør og det konstituerende kjennetegnet for samisk kulturell egenart.

Tilsvarende handler det om at *Kautokeino-opprøret* tegner både «de norske» og «de samiske» karakterene gjennom deres religiøse tilhørighet, og at religion som motiv i filmen fungerer både som eksplisitt identitetsmarkør og mer implisitt inngår i dikotomisering mellom protagonister og antagonister. I artikkel 2 rettes dessuten et særskilt fokus mot elementer som viser til samisk førkristen religion, herunder joik. Det bør for øvrig nevnes at «religiøse

motiver» i dette tilfellet ikke nødvendigvis tenkes begrenset til filmens narrativ eller plot, men at analysen forsøksvis tar høyde også for filmens bredere estetiske og audiovisuelle stil (jf. kap 4). Det er altså ikke nødvendigvis filmens avbildning av eksplisitt religiøse praksiser som her er det sentrale, men eksempelvis hvordan bruk av musikk, slowmotion og billedoverganger tilfører plottet særskilt mystiske og symboltunge undertoner – i identitetspolitisk bærende scener. Et konkret eksempel er et tragisk høydepunkt i filmen, hvor fortvilet joik fra en fengselscelle glir over i bilder av reinsdyr i slowmotion, kombinert med et fyldig verdensmusikkaktig lydbilde med sang av den samiske artisten Mari Boine. I analysen leses denne scenen som en referanse til forestillinger om samisk førkristen religion som essensielt for samenes identitet, på tvers av ulike tider og kontekster. Scenen fortolkes som et uttrykk for diskurser om urfolksspiritualitet og den samiske kulturens iboende åndelighet.

En tilsvarende interesse for hvordan konseptet «religion» tilskrives identitetspolitiske funksjoner også er til stede i avhandlingens drøfting av konseptet «urfolksspiritualitet», hvilket er mest utdypet nettopp i den nevnte artikkelen. I denne sammenhengen er det f.eks. interessant at man i FN-fora og -publikasjoner lar dypest sett mytiske forestillinger om et spirituelt forhold til naturen inngå i tilsynelatende deskriptive beskrivelser av urfolk – dvs. i den diskursive konstruksjonen av «urfolk». Dette bringer oss over på, og er relatert til, en tredje forståelse av «religion» som er bærende for avhandlingens analyser.

### *Perspektiver på religion som symbolsk eller diskursiv ressurs*

På et tredje nivå er jeg opptatt av hvordan religion fungerer som symbolsk og diskursiv ressurs. Et kritisk analytisk ståsted er utgangspunktet her, knyttet til fokus på hvordan religion, som diskursiv størrelse, fungerer legitimerende for sosiale engasjementer. I likhet med de ovenfor nevnte innfallsvinklene til «religion» er også denne interessen knyttet til metodisk kartlegging og analytisk fokus, men her på et noe overordnet plan. Dette er en forståelse som ligger under analysen av «urfolksspiritualitet» og som langt på vei bidrar som forklaringshorisont og styrende premiss for avhandlingens analyser i sin helhet. Jeg har tidligere omtalt dette som et ressursperspektiv på religion, blant annet med henvisning til religionssosiologen James Beckford. Supplerende til Beckfords perspektiver vil jeg her også trekke fram henholdsvis Peter Beyers og Bruce Lincolns bidrag til beslektede teoretiseringer omkring religion som førende for denne avhandlingens analyser. Først, en kort skissering av Beckfords perspektiver:

Beckfords tilnærmingen til religion utbroderes gjennom flere publikasjoner, herunder bøkene *Religion in Advanced Industrial Society* (1989) og *Social Theory and Religion* (2003). Beckford opponerer mot en utbredt tendens til at forskningen på religion begrenses til etablerte religiøse organisasjoner eller enkeltindividers holdninger, hvilket han hevder er utilstrekkelig for å forstå hvordan religion fungerer i senmoderne samfunn. Særlig hevder han at fremveksten av såkalte nye sosiale bevegelser fordrer en reformulering av religionsbegrepet. Deler av religiøsiteten i senmoderniteten, hevder Beckford, «actually runs in channels which feed into many of the New Social Movements' preoccupation» (1989:164). Med nye sosiale bevegelser menes i denne sammenhengen bredere ideologiske engasjementer eller tendenser (til forskjell fra avgrensede organisasjoner eller interessegrupper) rettet mot grunnleggende endring i selve meningsinnholdet rundt sosiale relasjoner i et samfunn. Eller, i Beckfords ord; «forms of collective action and sentiment [...] which engage in conflict in order to break the meanings of the system of social relations in which they operate» (ibid:144). Den samiske politiske og kulturelle revitaliseringsprosessen er nettopp en sosial bevegelse i en slik forstand.

Ifølge Beckford synliggjør sosiale bevegelsers affinitet til religion sentrale endringer i det religiøse landskapet som sådan, endringer som fremfor alt tydeliggjør et behov for å konseptualisere religion som mer enn bare forkynnende og sekteriske organisasjoner. Som han uttrykker det:

Religion has come adrift from its former points of anchorage but is no less potentially powerful as a result. It remains a potent cultural resource or form which may act as the vehicle of change, challenge, or conservation. Consequently, religion has become less predictable. The capacity to mobilize people and material resources remains strong, but it is likely to be mobilized in unexpected places and in ways which may be in tension with 'establishment' practices and public policy (ibid:170).

På bakgrunn av dette argumenterer Beckford for at religion i mange tilfeller best må forstås som en relativt autonom kulturell eller symbolsk ressurs som kan opptre uavhengig av institusjonell forankring. Han påpeker dessuten at religion som kulturell ressurs kan aktualiseres i nærmest hvilken som helst sammenheng, uavhengig om denne sammenhengen er religiøs eller ikke. Som han skriver:

The partial freeing of religion from its points of anchorage in communities and natural social groupings has [...] turned it into a resource which may be invested with highly diverse meanings and used for a wide variety of purposes. Religion can now be put to varied uses both within and outside the framework of religious organisations, and, where they exist, state religions. [R]eligious forms of sentiment, belief and action have survived as relatively autonomous resources. They retain the capacity to symbolize, for example, ultimate meaning, infinite power, supreme indignation and sublime compassion. And they can



be deployed to service virtually any interest group or ideal: not just organizations with specifically religious objectives (ibid:171).

En liknende tilnærming til religion som kulturell ressurs finner vi oss Beyer, også her med referanse til nye sosiale bevegelser. Beyers overordnede teoretiske rammeverk trekker på sosiologen Niklas Luhmanns systemteori, som et utgangspunkt for å konseptualisere religion som ett blant flere såkalte funksjonssystemer i samtidens globale virkelighet – ved siden av eksempelvis politikk, jus, økonomi og vitenskap (1994, 2006). Av særlig relevans for denne avhandlingen er Beyers drøfting av religion som et særegent modus av kommunikasjon, som bidrar med en spesifikk måte å meningstilskrive og innramme den sosiale virkeligheten på. Karakteristisk for denne typen kommunikasjon er at den i liten grad lar seg aktualisere gjennom andre funksjonssystemers primære virkefelt og at den adresserer det Beyer omtaler som «'residual problems', which is to say problems that either other systems do not address or which they create without being able to solve» (2006:103). Religion og religiøs kommunikasjon får derfor gjerne virkefelt på domener som andre funksjonssystemer ikke adresserer eller er i stand til å løse (ibid).

Ifølge Beyer er innflytelse gjennom religion (eksempelvis bruk av religiøs språkbruk og symbolikk) ofte uavhengig – eller iallfall mindre preget, men tidvis også ortogonalt – av innflytelse og makt knyttet til andre funksjonssystemer, som politisk og økonomisk makt (ibid). Resultatet, hevder Beyer, er at religion og religiøse kommunikasjon ofte blir velegnede ressurser for fattige og marginaliserte grupper, som gjerne har begrenset tilgang til innflytelse og makt gjennom andre kanaler. Og særlig, påpeker han, er religion «suited for founding movements that define and assert the exclusive *difference* of particular groups and cultures in the face of the seemingly homogenizing and imperialistic tendencies of the dominant systems» (ibid:104).

Som med Beckford, er dette en forståelse som ikke begrenser religionens virkeområde til religiøse organisasjoner, og som åpner for å nærme seg «religion» også utenfor samfunnsarenaer og sfærer som allment anses som religiøse. Beyer har i flere oppklarende bidrag (2003, 2006) argumentert for at religion i et gitt samfunn «produseres» parallelt og supplementært innenfor rammene av ulike institusjonelle systemer (eks. politikk, lov, utdanning og massemedia), og dermed ut fra ulike perspektiver, premisser, sosiale sammenhenger og formål. Heri ligger også relevansen for denne avhandlingens analyser. Perspektivet på religion som en dimensjon ved sosiale bevegelser er relevant og aktuelt for den samiske kulturelle og politiske revitaliseringsprosessen som utgjør de analyserte filmenes

empiriske kontekst. Det er også i stor grad slik disse perspektivene har blitt tatt i analytisk bruk av andre forskere, eksempelvis i religionshistorikeren Tarjei Rønnows analyse av religiøse dimensjoner ved den «sekulære» miljøbevegelsen (2011).

Både i Beyers og i Beckfords perspektiver ligger det dessuten en forståelse for at religion gjerne aktualiseres som kulturell ressurs på grunn av en viss symbolkraft til å adressere saksforhold som går utenpå og på tvers av eksempelvis politisk og økonomisk tenkning. Religion, kan vi lese av dette, kan endatil betraktes som et bidrag til å etablere moralske verdier som overstiger og overkjører «trivielle» anliggender som penger og politisk makt, og til å anskueliggjøre saksforhold som ultimat betydningsfulle (jf. Beckford 1989:151, Rønnow 2011:161). Selv om jeg i denne avhandlingen ikke eksplisitt kommer inn på slike perspektiver vedrørende betydningen av religion i en samisk sammenheng, så fungerer de som klangbunn for deler av analysen. Perspektivene åpner for en *mulig* forklaringsbakgrunn for hvorfor religiøst språk, religiøs symbolbruk og dypest sett religiøse forestillinger (herunder ideer om «Moder Jord») blir viktige i samers og andre urfolks identitetspolitiske prosjekter, og hvorfor de blir sentrale i filmskapning med affinitet til disse prosjektene. Ikke minst, er de interessante med hensyn til spørsmål om hvordan bruk av religiøst språk, religiøs symbolbruk og religiøse forestillinger kan tenkes å tilføre autoritet og legitimitet til menneskeskapte saksforhold og representasjoner (herunder filmer).

Det er også i denne sammenhengen at religionshistorikeren Bruce Lincolns perspektiver tilfører avhandlingens analyse nyttige innspill. Lincoln fremmer en forståelse av religion som en spesifikk type diskurs, og helt særlig en type diskurs som konstitueres gjennom konstruksjon av en spesifikk type diskursiv autoritet.<sup>26</sup> Religiøse diskurser, hevder Lincoln, konstitueres gjennom deres evne til å hente legitimitet fra det transcendent, fra noe som er «more-than-human» (2007:166). Nettopp denne omplasseringen (Lincoln snakker endatil om «misrecognition» og «misrepresentation») av legitimitet til det transcendent bidrar blant annet til å gjøre slike diskurser vanskelig tilgjengelige for kritikk. Som han uttrykker det:

What religion does – and this, I submit, is its defining characteristic – is to invest specific human preferences with transcendent status by misrepresenting them as revealed truths, primordial traditions, divine commandments and so forth. In this way, it insulates them against most forms of debate and critique, assisting their transmission from one generation to another as part of a sacred canon (Lincoln 2000:416).

---

<sup>26</sup> Lincolns tilnærming til religion utbroderes gjennom flere publikasjoner, herunder hans velkjente «Theses on method» (1996) og i motsvar til religionshistorikeren Timothy Fitzgeralds kritikk (jf. Fitzgerald 2006 og Lincoln 2007).

Lincolns vektlegging av religiøse diskurser er ikke ensbetydende med en «reduksjon» av religion til *kun* diskursive komponenter. For at noe skal kategoriseres som «religion», hevder han, bør både praksis, dannelsen av felleskap og institusjoner tas med i betraktning. Ifølge Lincoln relaterer imidlertid samtlige av disse til et religiøst diskursivt fundament, og det er nettopp denne relasjonen som konstituerer forskjellen på henholdsvis religiøse og sekulære former for praksis, felleskap og institusjoner. Som han uttrykker det:

I'm inclined to see a chromatic scale of examples that shades gradually from the clearly religious to the unambiguously secular via numerous intermediate cases. [...] Sometimes the distinction between secular and religious is easily made, and sometimes the differences are so subtle as to defy classification, but for heuristic purposes the diacritic point is whether the discourse in question claims for itself a more-than-human—and therefore less-than-disputable—status (Lincoln 2007:166).

Gjennom en primær interesse for religiøse diskurser har Lincolns tilnærming flere likhetstrekk med Beckfords og Beyers ressursperspektiv, og er slik særlig velegnet som grunnleggende «rationale» for å studere hvordan religion utfoldes utenfor tradisjonelle religiøse institusjoner. Gjennom å fremme religiøse diskursers funksjonsaspekt som deres konstituerende element bidrar Lincolns tilnærming dessuten til en ytterligere understrekning av iboende maktspekter i denne typen aktualisering av religion. Lincoln sier, forenklet sett, at noe er religion fordi det virker på spesifikke måter, og den måten religiøse diskurser virker på er å forflytte betydningen av menneskelige anliggender til et høyere, over- og utenformenneskelig nivå, og på den måten isolere eller immunisere disse anliggender mot kritikk. Dette gir en indikasjon på at religionsvitenskapelig analyse kan være et bidrag til å belyse maktspekter som kanskje ellers ville unnsuppet akademisk oppmerksomhet, eksempelvis i samisk identitetspolitikk.

### **3.2. Samisk identitet**

De teoretiske føringene som jeg har diskutert så langt er i all hovedsak myntet på å anskueliggjøre film som arena for den diskursive utfoldelsen av religion, samt å skissere avhandlingens tilnærming til selve konseptet «religion». I mangel på et mer spissformulert begrep kan disse teoretiske føringene omtales som sosialkonstruktivistiske. Sosialkonstruktivisme er også grunnleggende for avhandlingens forståelse av samisk identitet, og mer spesifikt for hvordan jeg drøfter betydningen av både film og religion i konstruksjonen av samisk identitet.

Begrepet «identitet» forekommer hyppig i samfunnsvitenskapelig forskning fra de siste tiårene, og lik andre fyndord som «kultur», «diskurs» og «kommunikasjon» er anvendelsen svært mangfoldig. Det er derfor vanskelig å gi en kortfattet definisjon som dekker begrepets bruksområder fullstendig. Overgripende kan man si at begrepet betegner ulike former for subjektivitet (dvs. konseptualiseringen av et «selv»), enten individuell, knyttet til enkeltindivider, eller kollektiv, knyttet til grupper. Når jeg i denne avhandlingen refererer til «samisk identitet» er det ikke primært i betydningen samiske personers selvforståelse. Denne avhandlingen sier lite eksplisitt om hvordan enkeltindivider i en samisk kontekst oppfatter og opplever seg selv eller «det å være same», eller om hva et representativt utvalg enkeltindivider (samer og andre) legger i konseptet «samisk identitet».<sup>27</sup> Samisk identitet behandles først og fremst på et kollektivt eller kulturelt nivå, i betydningen samisk kulturell eller etnisk identitet. Det er i denne forstand jeg hevder at film er identitetspolitisk viktig med hensyn til «det samiske» - selv om det helt sikkert finnes samer som ikke har sett disse filmene overhode, og som heller ikke har et direkte forhold til dem.

Mer spesifikt kan særlig to teoretiske perspektiver sies å ligge til grunn for avhandlingens drøfting av «samisk kollektiv identitet» og av religion som samisk identitetsmarkør. Disse skisseres i det følgende:

### ***Diskursiv identitet og representasjoner***

Det ene av disse er kulturteoretikeren Stuart Halls forståelse av identitetskonstruksjon og -forhandlinger gjennom diskursive praksiser og uttrykksformer (1996a,b). Halls drøftinger av identitetsbegrepet – som blant annet trekker på Foucaults forståelse av det desentrerte subjektet og Althusser's forståelse av subjektets interpellasjon, og som ikke minst har vist sitt bruksområde gjennom populariteten og utbredelsen av ulike former for diskursanalyse (Jørgensen og Philips 1999) – er på mange måter en kvintessens av sosialkonstruktivistiske tilnærminger til identitet. Sentralt i så måte står avvisningen av ideen om identitet (individuell og kollektiv) som en fiksert størrelse med en tidløs og uforanderlig essens. Identitet forstås som en pågående prosess, en pågående produksjon, en stadig konstruksjon, dekonstruksjon og rekonstruksjon. Fokus rettes mot *identifikasjon* snarere enn identitet, i betydningen en fiksert

---

<sup>27</sup> For å si noe signifikant om disse tingene kreves en annen type undersøkelse enn det som tilbys i denne avhandlingen, eksempelvis intervjuer, spørreskjema eller feltstudier. Ingen av disse metodene har vært benyttet i denne avhandlingen. For en utdypning av avhandlingens empiriske utvalg og metodologiske tilnærming, se kapittel 3.

entitet. Som Hall skriver: «the discursive approach sees identification as a construction, a process never completed – always ‘in process’» (Hall 1996a:2). Hall selv omtaler denne tilnærmingen til identitet som postmoderne og som et brudd med både opplysningsfilosofiens identitet (som vektlegger selvets essens og koherens) og utbredte sosiologiske forståelser av identitet (som vektlegger sosialisering og interaksjon mellom et essensielt selv og et omkringliggende samfunn) (1996b). Halls tilnærming, derimot, postulerer en forståelse av identitet uten rom for essens eller permanens, en forståelse av identitet som «a ‘moveable feast’: formed and transformed continuously in relation to the ways we are represented or addressed in the cultural systems which surround us» (ibid:598).

Halls perspektiver fremhever betydningen av representasjoner i konstruksjonen av kulturell identitet. «Identities», skriver han, «are not things we are born with, but are formed and transformed within and in relation to representation» (ibid:612). Viktigheten av representasjoner hos Hall peker tilbake på hans relativt radikale sosialkonstruktivistiske forståelse, som angir virkeligheten som grunnleggende meningsløs (og dermed også ikke-eksisterende som sosialt fenomen) foruten gjennom relasjoner og prosesser mellom mentale konsepter (ideer om virkeligheten) og artikulasjoner av denne virkeligheten gjennom ulike tegn (Hall 1997a). Heri ligger kimen til Halls særlige anvendbarhet på mediemateriale, som også utgjør et av hans egne primære interesseområder. Nettopp ved at representasjoner gis en aktiv og konstruktiv rolle i hvordan mennesker tenker om virkeligheten så er det grunn til å se nærmere på hva som representeres i media og populærkultur: Ikke for å vurdere hvorvidt medierepresentasjoner er nøyaktige eller sannferdige i forhold til en objektiv virkelighet (som Hall avviser), men for å analysere hvordan medierepresentasjoner bidrar til konstruksjonen av felles konseptuelle kart som mennesker på ulike måter forholder seg til og identifiserer seg med.

Et eksempel på en slik tilnærmings analytiske anvendbarhet i en samisk kontekst er statsviteren Lina Gaskis artikkel «Sami Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence» (2008), som jeg nevnte i forrige kapittel i forbindelse med redegjørelsen for avhandlingens studiefelt. Gaski retter her fokus mot samiske politikeres uttalelser i media (aviser og TV) vedrørende råderett over land- og vannområder, som en empirisk innfallsvinkel til å analysere ulike diskursive representasjoner av samisk identitet. Som hun skriver:

The focus will be on the construction of Sami nationhood and identity through Sami politicians’ narrative spatial practices concerning this policy area; how dominant political actors, by using certain

interpretative repertoires in public discourses, construct versions of reality; and further, how these discursive practices produce certain categories and identities (ibid:219).

Gaski er på ingen måte alene om å utforske «det samiske» fra et sosialkonstruktivistisk ståsted. Når jeg her nevner henne særskilt er det fordi hennes empiriske materiale langt på vei kan parallellføres med mitt eget. Mens Gaski ser på mediearenaer som aviser og TV som grunnlag for en analyse av konstruksjonen av «samisk identitet», ser jeg på film som et «sted» der samisk identitet produseres og artikuleres.

Vel vitende om at filmers audiovisuelle uttrykk ikke nødvendigvis samsvarer med deres resepsjon – som filmvitere de siste vel 15 årene har insistert på å fortelle oss<sup>28</sup> – så er det liten tvil om at film, og særlig massedistribuert film (jf. Erlil 2008), inngår i det repertoar av konsepter og bilder som mennesker innenfor gitte kulturelle grenser deler, og som gjør dem i stand til å tenke og føle om verden og tilværelsen (Axelson 2007). Film, kan vi dermed si, deltar i produksjonen av kulturell mening. Og som Hall uttrykker det: «Meaning is what give us a sense of our own identity, of who we are and with whom we ‘belong’ – so it is tied up with questions of how culture is used to mark out and maintain identity within and difference between groups» (1997b:3). Sett fra et sosialkonstruktivistisk perspektiv kan altså «samisk identitet» ses på som noe som gis mening gjennom diskursive representasjoner. Og når spesifikke representasjoner av denne samiskheten festes på filmens store lerret, og distribueres og konsumeres i den grad *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* har blitt og fortsatt blir, så kan man anta at det påvirker konstruksjon av det «forestilte felleskap» (jf. Anderson 1983) som utgjør samer som gruppe og etnisitet, som konstituerer samisk kultur og som gjør «samisk identitet» til en meningsfull størrelse.

*Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* er momenter eller representasjoner innenfor en pågående diskursiv konstruksjon av samisk identitet, ifølge dette perspektivet. Jeg forstår disse filmene som stemmer i og produkter av de diskursene som konstituerer «samisk identitet». Eller sagt annerledes; filmenes diskurser er blant de diskurser hvori «samisk identitet» konstrueres og konstitueres. Relevante spørsmål i analysen er dermed i hvilken grad og på hvilke måter disse filmene har bidratt/bidrar til å konstruere «samisk identitet» i offentligheten. Og relatert til dette: gitt at filmene kan ses som bidrag til konstruksjonen av «samisk identitet» i en samtidskontekst; hvordan ser så denne identiteten ut?

---

<sup>28</sup> Stuart Halls artikkel «Encoding and Decoding in Television Discourse» (1973), som senere ble presentert i redigert utgave under tittelen «Encoding/decoding» i boken *Culture, Media, Language* (Hall m.fl. [red.] 1980), regnes som banebrytende på dette feltet.

Et konkret eksempel på dette kan hentes fra artikkel 1 i denne avhandlingen. Her forsøker jeg nettopp å situere *Veiviseren* og dens representasjon av religion i et slikt diskursivt landskap, som delaktig i og et uttrykk for konstruksjonen av «det samiske», så vel i en norsk, samisk som internasjonal offentlighet. Fokus rettes blant annet mot hvilke diskurser om religion *Veiviseren* trekker på, hvilke diskurser om samisk religion den avstedkommer, og, ikke minst, hvor betydningsfulle disse er i den bredere samiske identitetskonstruksjonen. I artikkelen angir jeg dette som et kulturanalytisk filmstudie,<sup>29</sup> og som sådan rettes fokus mot de sosiale og politiske matrisene som filmer produseres og distribueres innenfor snarere enn mot filmens tekst eller dens umiddelbare resepsjon. Jeg uttrykker det slik:

Artikkelen anlegger en kulturanalytisk tilnærming til tematikken religion og film. Dette er en tilnærming som på mange måter forener de to tradisjonelle metodologiske bastionene innen filmstudier, nemlig innholdsanalyse og resepsjonsanalyse. Eller kanskje rettere sagt: Det kulturanalytiske filmstudiets utgangspunkt er ikke publikums resepsjon eller filmen i seg selv, men de kulturelle nettene av mening som både filmens produksjon, uttrykk og resepsjon er innleiret i [...]. I denne artikkelen betraktes film som en kulturell ytring og et kulturelt artefakt, og som sådan er jeg, for å sitere antropologen Faye Ginsburgs forbilledlige studie av urfolksmedia, "concerned less with the usual focus on the formal qualities of film as text and more with the cultural mediations that occur through film" [Ginsburg 1991:92] (Christensen 2010:7).

En slik kulturanalytisk innfallsvinkel muliggjør altså en analyse av *Veiviseren* som virksom på mer enn «bare» et estetisk nivå (som underholdning). Filmen anskueliggjøres snarere som en spesifikk konstruksjon av samisk kultur og identitet som også må ses i en bredere sosiokulturell kontekst, som betydningsfull med hensyn til de siste tiårenes pågående konstruksjon av samisk kollektiv identitet.

Dette er et perspektiv som bryter med den generelle oppfatningen av *Veiviseren*, fremmet i den norske og samiske offentligheten siden premieren i 1987 og fram til i dag. Filmen har riktignok gjennomgående vært beskrevet som «viktig», i forhold til formidling av samisk kultur og identitet til et bredere publikum (så vel samisk som ikke-samisk). Men, den har nettopp blitt betraktet som en *formidling* eller *kommunikasjon* av «det samiske» (som en essensiell entitet), snarere enn et bidrag til konstruksjonen av dette «samiske». Mitt argument er at filmen ikke bare er et *uttrykk* for og en *avbildning* av samisk kultur, tradisjon og identitet. Den er en konstruksjon av disse størrelsene.

Jeg hevder i artikkelen at religion langt på vei er det fremste forankringspunktet i filmens fremstilling av samisk kultur. Både eksplisitt i filmens handlingsløp og gjennom karakterbygging fremmes religion som en bærende identitetsmarkør og det konstituerende

---

<sup>29</sup> Jeg kommer nærmere inn på avhandlingens kulturanalytiske tilnærming til film i kapittel 4, om *Metodologiske og forskningsetiske refleksjoner*.

kjennetegnet for samisk kulturell egenart. Som filmen i sin helhet er selvfølgelig også filmens religion en konstruksjon; skapt av filmskaperne, basert på valg, ideer, prioriteringer, preferanser, kameraføring, osv., og innenfor og påvirket av en gitt historisk, kulturell og diskursiv kontekst. I tillegg – akkurat som *Veiviseren* i sin helhet kan betraktes som en konstruktiv ytring om samisk identitet i en avgjørende og formativ fase av den samiske politiske og kulturelle revitaliseringen – så får filmens religiøse dimensjon også en relevans som langt overskrider dens egen filmtekst. Helt særlig argumenterer jeg for at *Veiviseren* har vært bidragsytende i en prosess hvor religiøsitet integreres i og blir en ressurs i den samiske identitetspolitiske mobiliseringen, og i en bredere kontekst; en prosess hvor religion innlemmes i konstruksjonen av «det samiske» i så vel en samisk som norsk offentlighet.

Avhandlingens øvrige studier deler denne tilnærmingen. Filmenes kulturelle «avtrykk» og betydning varierer og drøftes respektivt i de ulike studiene. Men studiene enes om et forsøk på å belyse filmene som mer enn bare filmer, nemlig som representasjoner som både trekker på og bidrar formativt til den diskursive konstruksjonen av samisk identitet.

### ***Etnisitet***

Den andre teoretiske forståelsen som ligger til grunn for avhandlingens drøfting av «samisk identitet» er hentet fra sosialantropologien, særlig anført av Fredrik Barths (1969) konstruktivistiske tilnærming til spørsmål om etniske grenser. Samer lar seg (i alle fall i dagens diskurs) nærmest prototypisk innhegne som en etnisk gruppe, konstituert rundt forestillinger om et felles historisk opphav. Gitt mitt fokus på «samisk identitet» er det dermed naturlig å trekke inn teorier om etnisitet.

Begrepet «etnisitet» dekker noe i retning av det man i hverdagstale kaller «folk» eller «folkeslag» (Eriksen 2002:11). I likhet med identitetsbegrepet er imidlertid også etnisitetsbegrepet mangfoldig, med et bredt og tidvis motstridende bruksområde. Begrepet har stått sentralt i antropologifaget siden 1960-tallet, til dels som en konsekvens av at man bevegde seg bort fra begrepet «rase», pga. dets negative konnotasjoner og økende bevissthet om dets begrensede analytiske verdi (Eriksen 2002). Kulturbegrepet viste seg langt mer fruktbart med hensyn til å forklare gruppedannelser enn biologi og antatt medfødte forskjeller – som rasebegrepet indikerer.



Med Barth dreide imidlertid etnisitetsforskningen enda en runde. Som sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen oppsummerende uttrykker det i et forord til Barths banebrytende introduksjonskapittel i antologien *Ethnic Groups and Boundaries* (1969):

Barths perspektiv på etnisitet viste seg i ettertid å gi etnisitetsforskningen en ny retning: Der man tidligere hadde gått ut fra at etniske grupper atskilte seg fra sine naboer fordi de hadde kulturelle særtrekk, argumenterte Barth for at det ikke var noen direkte sammenheng mellom etnisitet og kultur. Derimot ville han rette fokuset mot de etniske *grensene*, som var sosiale grenser og ikke nødvendigvis kulturelle; først og fremst hvordan de ble opprettholdt til tross for kommunikasjon på tvers av dem, og hvilke ressurser som var knyttet til etnisk gruppeintegrasjon (Eriksen 2001:250).

Fra et slikt perspektiv vektlegges altså den aktive og diskursive konstruksjon av etnisitet og etniske grenser, eller for å si det med Barth selv: «The critical focus of investigation from this point of view becomes the *ethnic boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses» (2001:257).

Barths etnisitetsforståelse er forenelig med et generelt sosialkonstruktivistisk perspektiv. Den gir en relatert tilnærming til gruppedannelser og kollektive identiteter. Det tilnærmingen til etnisitet gir i tillegg – og som er grunnen til at jeg anser den som relevant i denne avhandlingen – er en spesifisering av særlig to aspekter knyttet til slike kollektive identitetsdannelser: Det ene er det nevnte fokuset på sosiale relasjoner og grensemarkeringer mellom grupper, som er det sentrale i Barths bidrag. Det er nettopp dette som ligger til grunn når «etnisitet» i antropologiske innføringsbøker gjerne defineres slik:

Etnisitet inntreffer når kulturelle forskjeller gjøres relevante i samhandling. Dette handler altså om hva som er *sosialt relevant*, ikke om hvilke kulturforskjeller som 'faktisk finnes', selv om talsmennene for etniske grupper kanskje påstår at det er nettopp dét det dreier seg om (Eriksen 2010:256).

Det andre er et analytisk fokus mot og en bevissthet om produksjonen av felles historie som betydningsfullt for dannelsen og opprettholdelsen av en etnisk identitet (jf. Tonkin m.fl. 1989). Samlet gir dette en velegnet analytisk innfallsvinkel til den rivende utviklingen som «det samiske» har vært gjennom siden etterkrigstiden, og som danner den empiriske bakgrunnen både for å forstå *Veiviserens* og *Kautokeino-opprørets* rolle i samisk identitetskonstruksjon og for å kunne anskueliggjøre betydningen av religion i denne prosessen.

Samers situasjon i Norge har endret seg betydelig fra etterkrigstiden og fram til i dag. Drivkraften har vært en effektiv identitetspolitisk bevegelse. Den har bidratt til opphør av den norske stats assimileringpolitikk ovenfor samene, til institusjonalisering av samisk politisk innflytelse, og – ikke minst – til internasjonalisering av samiske interesser gjennom

konsolidering av urfolksfelleskap og samisk folkerettslig urfolksstatus. Med en antropologisk etnisitetsvinkling kan vi dessuten legge på et lag i forståelsen av denne prosessen, i tillegg til fokus på materielle, politiske og institusjonelle forhold. Blant annet kan vi få frem at denne prosessen har handlet om mer en «bare» endrede vilkår for samer som en allerede predefinert gruppe, men langt på vei også en rekonstruksjon av selve gruppen.

Et forbilledlig eksempel på en analyse av den samiske situasjonen ut fra et slikt perspektiv tilbys i sosialantropologen Harald Eidheims artikkel «Ethno-Political Development among the Sami after World War II: The Invention of Selfhood» (1998). Den samiske mobiliseringen drøftes her med empirisk utgangspunkt i den opprinnelig asymmetriske minoritets/majoritetsrelasjonen mellom samer og det norske storsamfunnet. Vi kan se denne prosessen som en samisk tilegnelse av en etnisk kollektiv identitet, ifølge Eidheim, blant annet gjennom en gradvis rekodifisering av samisk historie, kultur og distinkthet vis-à-vis så vel det norske majoritetssamfunnet som en global virkelighet. Eidheim omtaler dette som «the invention of a new paradigm for Sami self-understanding» (ibid:32), og fremstiller det som en prosess hvor igjennom det ble skapt en helt ny forståelse av og et nytt vokabular for hva det vil si å være same, for både samer selv og for omverdenen. Han uttrykker det slik:

We have seen that the invention of this paradigm, and what can be understood as its operationalization, was accomplished by means of an exhaustive mediative procedure in which central aspects of Sami history, language, folklore and life style were transformed into signifiers of ethnic distinction and communality. These aspects became integrated in a vocabulary and a language of symbols which made it possible to speak of Sami distinctiveness and self-understanding internally, as well as externally in the inter-cultural space (ibid:50).

Som vi kan se av sitatet berører Eidheim også betydningen av historie og folklore for fremveksten av samisk etnisitet. Han påpeker blant annet at den såkalte samebevegelsen allerede fra 1950-tallet viste interesse for å bruke samisk historie, som han uttrykker det, «to give substance to the idea that the Sami possessed something valuable and honorable to take care of – a heritage which was taken from them and which had to be recaptured» (ibid:34). Dette er et godt eksempel på hvordan etnisitet også knyttes til produksjonen av en felles historie – et aspekt som i liten grad tematiseres av Barth, men som er politisk og identitetsmessig svært viktig i mange samfunn og som vies mye oppmerksomhet i etnisitetsforskningen. Sentralt i så måte står historikerne Erik Hobsbawm og Terence Rangers konsept «invented traditions» (1983), som peker på hvordan fortiden kan manipuleres med for å rettferdiggjøre en bestemt forståelse nåtiden. Ifølge Eidheim er dette et fremtredende trekk ved samebevegelsen; «One reinvents Sami self-understanding of the past, so to speak, so that

it may provide idiomatic material for comparison with what one wishes to accomplish in one's own time» (1998:52).

Mine analyser av film og religion trekker på denne forståelsen av etnisk identitet, og da særlig knyttet til sosial grensedragning og fortidens betydning. Slike perspektiver ligger til grunn for artiklenes analyser, og er tidvis også eksplisitt tematisert. F.eks. drøftes film som bidrag til rekonstruksjon av den samiske fortiden i artikkel 3, «Reclaiming the past: On the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion*». Artikkelen analyse er basert på litteraturhistorikeren Astrid Erll (2008) og hennes arbeid knyttet til kulturelt minne (dette redegjøres nærmere i artikkelen). Men artikkelen innledende innramming trekker på Eidheim og andre forskeres perspektiver på etnisitet. Fokus på etnisk grensedragning er tilsvarende fremtredende i artikkel 2 og 4. Begge vektlegger betydningen av etnisk grensedragning rundt «det samiske» vis-à-vis andre kollektive identiteter. I artikkel 2, «Religion i *Kautokeino-opprøret*: en analyse av samisk urfolksspiritualitet», redegjøres det eksempelvis for konseptet «urfolksspiritualitet» som del av en relasjonell diskurs, tuftet på dikotomisering mellom «urfolk» og «vestlige» folk. Analysen av filmens plott følger en tilsvarende innfallsvinkel, knyttet særlig til dens representasjon av to motstridende kristendomsvarianter: på den ene siden en form for læstadianisme som er dempet, jordnær og rotfestet i samisk natur og praksisformer, og på den andre siden en undertrykkende og korrump statskirkekristendom.

Også i artikkel 4, «'Overtroen er stor blant viddenes folk': Om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie», er forståelsen av etnisk grensedragning fremtredende. I denne artikkelen utgjør dette det bærende teoretiske rammeverket for lesningen av de viktigste norske «samefilmene» gjennom tidene. Fokus rettes mot filmene som representasjoner av relasjonen mellom samer og andre kollektive identiteter, i dette tilfellet særlig det norske majoritetssamfunnet. Artikkel 4 er for øvrig den av artiklene i avhandlingen hvor begrepsbruken er mest inspirert av teoridannelser knyttet til etnisitet, fremfor generelle sosialkonstruktivistiske perspektiver på kollektiv identitet. Ikke minst kommer dette til syne i at religion gjennomgående omtales som «etnisk grensemarkør», fremfor «identitetsmarkør» - som er den foretrukne termen i de øvrige artiklene.



## 4. Metodologiske og forskningsetiske refleksjoner

Hvordan ser et forskningsprosjekt ut? Hvordan er det bygd opp? Hvor adekvat er dette byggverket i forhold til de problemstillinger som forskningsprosjektet fremmer? Dette er kjernespørsmål når man skal drøfte et forskningsprosjekts metodologi. Metodologi er et vidt begrep. På den ene siden peker begrepet på tekniske tema vedrørende metode, dvs. det konkrete arbeidet knyttet til innsamling og analytisk håndtering av empirisk kildemateriale. På den andre siden peker begrepet på teorier vedrørende metode; herunder teoretiske drøftinger av ulike metoders velegnethet og endatil spørsmål om vitenskapsteori og epistemologi (Stausberg og Engler 2011). I det følgende kapitlet søker jeg å adressere dette forskningsprosjektets metodologi i begge disse betydningene.

Hovedvekten legges på å gi en forsøksvis konkret deskriptiv beretning om forskningsprosessen, hvilket empirimateriale jeg har benyttet meg av, samt hvordan jeg har gått fram i analysene av denne empirien. Beretningen er på ingen måter fullstendig utfyllende, men er et forsøk på å gi en samlende redegjørelse for metodiske og analytiske prinsipper som er *felles* for artiklene, herunder også aspekter som i liten grad drøftes eksplisitt i de enkelte artiklene. Sistnevnte knytter seg hovedsakelig til min egen søken etter en velegnet *religionsvitenskapelig* «stemme» i en studie av film – noe som i seg selv indikerer at den metodiske veien jeg har fulgt ikke har vært blant de bredeste og mest trafikkerte. I henhold til hvordan jeg ovenfor definerer «metodologi» ligger altså kapitlets hovedvekt på den førstnevnte betydningen.

Gjennom denne redegjørelsen søker jeg imidlertid også å løfte fram problemstillinger og tema knyttet til «metodologi» i sistnevnte betydning. Det sentrale her er hvordan forskningsprosjektet står seg i forhold til kriterier for vurdering av forskning. Ofte snakker man her om validitet (intern og ekstern), reliabilitet og objektivitet (og dessuten generaliserbarhet i de tilfelle det er relevant). For sosialkonstruktivistiske prosjekter er det imidlertid flere forhold som taler for at disse kriteriene er lite egnet. En overordnet grunn er at disse kriteriene har sitt utspring i (post)positivistiske forståelser av vitenskap og metodologi, og slik er lite egnet til å favne den virkelighetsforståelsen (de epistemologiske og ontologiske antakelsene) som konstruktivistiske studier gjerne forfekter (Stausberg og Engler 2011, Guba og Lincoln 1994:106). Både reliabilitet, validitet og objektivitet tar utgangspunkt i at «sannhet» finnes som en objektiv størrelse «der ute», og at forskning kan vurderes utfra samsvar med denne «sannheten» (ibid). Dersom man, slik det impliseres ved et

sosialkonstruktivistisk perspektiv, avviser ideen om en objektiv sannhet og en objektiv virkelighet, så faller følgelig aktualiteten av disse kriteriene. Eller sagt annerledes: Gitt disse kriteriene ville en konstruktivistisk studie måtte erklære både reliabilitet, validitet og objektivitet lik null, siden man som forsker – ved å anvende sosialkonstruktivistiske perspektiver på egen forskning – må erkjenne at forskningen aldri unnslipper ideologiske og diskursive føringer, og aldri kan være mer enn en *representasjon av virkeligheten*, blant mange andre.

Med dette som utgangspunkt har andre kriterier blitt lagt til grunn i min forskningsprosess. Nærmest mine egne kvalitetsprinsipper er Guba og Lincolns (1994) vektlegging av aspekter som kredibilitet, avhengighet og bekreftbarhet. Avgjørende her er forskningens intersubjektive troverdighet (kredibilitet), samt hvorvidt forskningsprosess og analyse er «gjennomsiktig» og innbyr til innsyn og revisjon fra andre forskere (bekreftbarhet). Avhengighet peker dessuten på forskningsprosessens kontekst og hvorvidt analysens forutsetninger/kontingens er tilstrekkelig synliggjort. Målet med forskningen, ut fra slike prinsipper, «is understanding and reconstruction of the constructions that people (including the inquirer) initially hold, aiming towards concensus but still open to new interpretations as information and sophistication improve» (ibid:113). Dette er også målet med denne avhandlingen, i metodologiske termer; ikke å bringe oss nærmere en antatt «sannhet» om hverken samisk film, samisk identitet eller religion, men å være et bidrag til å forstå disse konseptene på nye måter.

Strukturen i kapitlet følger en dels kronologisk, dels tematisk gjennomgang av og refleksjon rundt min forskningsprosess. Jeg starter med en kort kronologisk skissering av forskningsprosessens innledende studier, som førte fram til et forskningsdesign. Deretter følger min etablering av et religionsvitenskapelig grep i forhold til film og avhandlingens empiri, før jeg utdyper min analytiske håndtering av dette empiriske materialet. Avslutningsvis fremmer jeg en forskningsetisk refleksjon rundt avhandlingen.

#### **4.1. Fra prosjektbeskrivelse til forskningsdesign**

I forhold til den opprinnelige prosjektskissen har mye endret seg i løpet av avhandlingsarbeidet. Det grunnleggende teoretiske rammeverket og den overordnede intensjonen med studiet har riktignok i relativt stor grad ligget fast, men det empiriske

materialet er kraftig redusert. I den opprinnelige prosjektskissen var planen å belyse betydningen av religion i diskurser om «det samiske» på i alt tre arenaer: samisk film, samisk kulturliv generelt og innen samisk turisme. Jeg startet da også arbeidet med å orientere meg på alle de tre empiriske arenaene; f.eks. besøkte jeg urfolksfestivalen Riddu Riddu i Manddalen i Nord-Troms og den samiske festivalen Márkomeannu i Skånland i Sør-Troms, som ledd i en begynnende orientering knyttet til skjæringspunktet mellom samisk turisme og kulturliv. Herunder besøkte jeg og gjorde feltnotater fra filmprogrammet under Riddu Riddu-festivalen.

Fra disse forstudiene utkrystalliserte det seg i løpet av avhandlingsarbeidets første måneder en stadig tydeligere ide om at film skulle utgjøre studiens bærende fokus. I ettertid ser jeg denne prosessen som tredelt: For det første fremstod film som mer interessant og givende å jobbe med enn først antatt. For det andre syntes filmatiske fremstillinger av samer å ha hatt særlig stor betydning for den diskursive konstruksjonen av «samisk identitet», og for det tredje ble det klart for meg at filmstudier i en samisk kontekst langt på vei var upløyd mark og at samisk film ikke hadde vært gjenstand for religionsvitenskapelige analyser (jf. kap 2).

Forskningsprosessen var på dette tidspunktet – som det også har vært gjennom hele – en tydelig iterativ prosess, hvor valg av empirisk materiale, økende teoretiske bevissthet og spesifisering, og tentative analytiske innsikter vokste fram parallelt og supplementært. Kjennetegnende for denne perioden – og den empiriske, teoretiske og analytiske spesifiseringen som her ble gjort – var også ett annet metodologisk prinsipp som har fulgt meg gjennom hele forskningsprosessen, nemlig det å stille meg selv og min forskning «lagelig til for hugg» fra andre forskere så ofte og så ærlig som mulig. Dette i betydningen å legge fram tanker, analyser og utkast til artikler underveis i ulike forskerfelleskap, gi presentasjoner på ulike konferanser, og generelt gå aktivt inn for å søke tilbakemelding, kritikk og veiledning fra andre forskere. Herunder kan også nevnes prosessene knyttet til publisering i fagfelleverderte tidsskrifter, som på tilsvarende måter har bidratt til å justere, revurdere, innsnevre, utvide, spesifisere og kutte analyser. Gjennom slike «sosiale» prosesser har langt på vei alle momentene ved den endelige avhandlingen på et eller annet tidspunkt blitt gjenstand for diskursive forhandlinger innad i ulike typer forskerfelleskap.

Det har i så måte vært svært takknemlig å jobbe med film, og ikke minst filmer som *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret*, som svært mange av mine fagfeller har sett og har en formening om. Dette har lagt til rette for høy grad av «gjennomsiktighet» i

forskningsprosessen, både med hensyn til analyse og empiri. Mulighet for tilbakemeldinger underveis i forskningsprosessen har også vært utslagsgivende for valget om å skrive artikler heller enn monografi. Arbeid med artikler har skapt avgrensede tekster som er tilgjengelige for innspill fra andre forskere.

Resultatet av den innledende fasen av min forskningsprosess var en utkrystallisering av et såkalt forskningsdesign. Konseptet «forskningsdesign» peker på en overordnet plan for et forskningsarbeid, hvilket gjerne inneholder en identifikasjon av studiens grunnleggende forskningsproblem, en gjennomgang og vurdering av relevant litteratur i forhold til avhandlingens forskning, samt et valg av en grunnleggende metodisk strategi for forskningen (Stausberg og Engler 2011, Roof 2011). Det forskningsdesignet jeg i denne fasen kom fram til samsvarer langt på vei med hvordan denne endelige avhandlingen ser ut, og omfattet blant annet følgende:

- (1) Et overordnet formål knyttet til å belyse og empirisk utdype betydningen av religion som samisk identitetsmarkør;
- (2) Et valg av film – og nærmere bestemt *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* – som den primære empiriske arenaen;
- (3) Et valg av teoretisk rammeverk knyttet til sosialkonstruktivistiske perspektiver på «religion» og «samisk identitet»;
- (4) En spesifisering av forskningsarbeidet som et bidrag innenfor særlig to forskningsfelt: henholdsvis studier av samisk religion og identitet, og studier av samisk film;
- (5) En artikkelbasert utforming, hvor fire artikler er ment å fungere supplerende i forhold til hverandre og i forhold til avhandlingens overordnede formål (jf. pkt. 1).

Viktige neste steg var blant å finne en velegnet religionsvitenskapelig stemme i studiet av film, noe som ikke lå klart for meg ved prosjektets begynnelse, og å konkret spesifisere hvilken empiri jeg skulle benytte meg av. I tillegg kom selvfølgelig faktisk analysearbeid. Disse stegene behandles i det følgende.

## **4.2. Avhandlingens religionsvitenskapelige tilnærming til film**

Denne avhandlingens analyser har alle mål om fremme en religionsvitenskapelig tilnærming til film, og ikke ukritisk å adoptere analyseverktøy fra eksempelvis filmvitenskap. Mine problemstillinger fordrer naturligvis en viss forståelse for filmmediets særegenheter, i kontrast



til mer «tradisjonelle» religionsvitenskapelige studieobjekter som skrevne tekster, ritualer eller menneskelige trosforestillinger. Men det er ikke spørsmål om filmteksters oppbygning, estetiske og audio-visuelle virkemidler som er avhandlingens primære anliggende. Jeg påstår på ingen måte at filmvitenskap er begrenset til kun et slikt fokus. Filmvitenskap er et mangfoldig fag, og særlig de siste to tiårene har den estetisk orienterte nærlesningen av filmtekster som tradisjonelt har dominert filmvitenskapen fått betydelig konkurranse fra mer kultur- og kontekstorienterte tilnærminger (eks. Kellner 1995, Shohat & Stam 1994, 2003, Durham & Kellner 2006). Ikke desto mindre har film- og medievitenskap generelt hatt en tendens til å utelate religion, ifølge Stewart M. Hoover som en «blind spot» (1997:283). Resultatet er et relativt fravær av filmvitenskapelige studier som omhandler relasjonen mellom religion og film. Slik er det, kan man argumentere, begrensede analytiske gevinster knyttet til å orientere avhandlingen mot «rene» filmvitenskapelige perspektiver.

En annen grunn til at jeg finner det nødvendig å innta en religionsvitenskapelig tilnærming til film er pragmatisk, og helt spesifikt knyttet til det faktum at jeg selv ikke har fagspesialisering innen filmvitenskap. Jeg er ikke drillet i eksempelvis analyse av cinematografi (herunder spørsmål om billedutsnitt, perspektiv og kameraføring), *mise-en-scène* (herunder spørsmål om scenografi og lyssetting), redigering, sjanger, lyd og filmspråk. Dermed har jeg ikke hatt mulighet til å gjennomføre fullgode filmvitenskapelige filmanalyser, med noenlunde troverdighet, om jeg enn ville.

Hva vil så dette si? Hva er de metodiske føringene som ligger i å innta en religionsvitenskapelig tilnærming til film? Som nevnt i forrige kapittel er film en relativt ny orientering innen religionsvitenskap, men også en orientering som har opplevd massiv vekst de siste to tiårene. Ikke desto mindre er det nok flere forskere som mener at tematikken religion og film fortsatt er en raritet i forhold til sedvanlige, «seriøse» og kritiske religionsvitenskapelige analyser, og fortsatt svært perifert i forhold til faglige intensjoner om å være betydningsfull for den bredere samfunnsdebatten. Som religionshistorikeren Melanie J. Wright uttrykker det: «religion and film (and theology and film) work, with few notable exceptions, has some way to travel before it is securely established as an independent field of credible, critical investigation» (Wright 2006:11).

Det største problemet, ifølge Wright, er at feltet lider under en mangel på kritiske teoretiske og metodologiske fundamenter, i alle fall i lys av idealer om religionsvitenskap som et sekulært fag, med skarpe grenser mot teologi og religionsfenomenologi. De fleste som har

interessert seg for feltet har nemlig nettopp vært teologer som ifølge kritikere «do little more than use filmed stories to illustrate religious pieties» (Loughlin, sitert i Wright 2006:ii).<sup>30</sup> Det gjør dem ikke i og for seg uinteressante, men fra den sekulære religionsvitenskapens perspektiv fremstår de som «empiri» heller enn som bidrag til samfunnsvitenskapelig teoretisering rundt film-religion-sammenhengen (Wright 2006:12).

De fleste antologier og introduksjonsbøker på feltet som har kommet over de siste årene har imidlertid hatt en mindre polemisk tone. Disse har gjerne vært strukturert etter å fremvise et mangfoldig og flermetodisk felt, hvor også teologiske perspektiver har ett visst rom, og hvor mangfold som sådan fremmes som berikelse og styrke i et fremvoksende fagfelt. Ikke desto mindre finner man her også et sterkt fremstøt mot å befeste en mer spesifikk sekulær religionsvitenskapelig metodisk tilnærming til film. Særskilt knytter dette an til å anskueliggjøre religionsvitenskapens anliggende i spørsmål om film som en form for «kulturanalyse, og slik å markere grenser mot teologien – som tilfellet også er for religionsvitenskap som fag generelt (jf. Gilhus og Mikaelsson 2001).

Oppkomsten av «kulturanalyse» som feltets «buzzword» synes for øvrig også å bibringe et forsøk på å faktisk enes om visse metodologiske prinsipper. Blant annet finnes det her et ønske om ta feltets vyer om tverrfaglighet på alvor, og ikke bare la det forbli et moteriktig fyndord. Dette har, ifølge Wright, vært et høyst reelt problem innen feltet. Til tross for en bevissthet om at studier av film bør være basert på dialog med andre disipliner enn religionsvitenskapen selv, blant annet med film- og medievitenskap, så har få bidrag elaborert over hva dette vil si i praksis. Ifølge Wright har man stort sett begrenset seg til å overføre analyseverktøy fra klassiske religionsvitenskapelige tekststudier til et nytt empirisk felt, film. Dermed har man i liten grad evnet å ivareta filmmediets unike audiovisuelle karakter, til forskjell fra skrevne tekster, og man har overeksponert narrative dimensjoner på bekostning av stilelementer (eksempelvis cinematografi, *mise-en-scène* og lyd) (Wright 2006). Religionsvitenskapens tradisjonelle forankring i tekststudier har med andre ord vært til hinder for å verdsette og analysere «film *qua* film» (ibid:22).

Vendingen mot kulturanalyse impliserer et bredere perspektiv, med fokus på de kulturelle, sosiale, politiske og økonomiske matrisene som filmer er produsert og distribuert innenfor. Man kan i dette også spore en sterk sosialkonstruktivistisk dreining. Man er, som Wright

---

<sup>30</sup> En kollega av meg beskrev disse teologiske filmstudiene som «eisegetiske», altså det motsatte av eksegetiske. I dette ligger en påstand om at de leser personlige religiøse motiver, betydninger og dyder *inn* i filmer, på svakt empirisk grunnlag.

uttrykker det, «interested in the practises and objects of everyday life, and the uses and meanings which people attribute to them» (2009:103), og man er ute etter å se slik «bruk» og «mening» som kulturelt, historisk og politisk situert. Som hun uttrykker det: «Cultural Studies emphasizes occasionality; it attends to the precise moment or context in which a phenomenon manifests itself» (ibid). Intensjonen er altså å styrke anskueliggjøringen av filmer som *kulturelle* produkter, hvis mening og kulturelle signifikans er gjenstand for diskursive forhandlinger. Som det uttrykkes i et av pionerarbeidene på feltet, teologen Margaret Miles' *Seeing and Beliving* (1998), betraktes film som «one voice in a complex social conversation».

Et slikt perspektiv tenkes gjerne både å kombinere og å kritisere de to tradisjonelle metodologiske bastionene innen filmstudier: innholdsanalyse og resepsjonsanalyse. Mens begge disse tilnærmingene favoriserer visse sider ved en film, henholdsvis innhold og resepsjon, som bestemmende for mening og kulturell betydning, legger en kulturalanalytisk tilnærming vekt på belyse den kollektive meningen som artikuleres i samspill og forhandling mellom de ulike prosessene som er involverte i en films liv. Dette er altså en semiotisk og diskursiv tilnærming til representasjon, med sterk tradisjonsforankring i perspektivene til blant annet Michel Foucault og ikke minst miljøet rundt The Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) under ledelse av Stuart Hall.

Som analytisk grunnlag for å studere film «som film» og i kontekst fremheves gjerne kulturteoretikeren Richard Johnsons (1986) modell vedrørende «the circuit of culture», som videreutvikles i den nå klassiske kulturalanalysen av Sony Walkman (Du Gay m.fl. 1997). Her søker man å gi en «thick description» av dette artefaktets kulturelle «biografi», gjennom fokus på fem aspekter knyttet til dets meningstilskriven: «how it is represented, what social identities are associated with it, how it is produced and consumed, and what mechanisms regulate its distribution and use» (ibid:3). Samlet sett utgjør disse en analytisk modell av det kulturelle kretsløpet av symbolsk koding og dekodning hvorigjennom et kulturelt artefakts meningsdimensjon artikuleres. Og for at en kulturalanalyse av et kulturelt artefakt, eksempelvis en film, skal være tilstrekkelig må den belyse disse.

I oppklarende bidrag av eksempelvis Wright (2009) og religionssociologen Gordon Lynch (2009) spisses denne modellen mot religionsvitenskapelig filmanalyse. «The circuit of

culture» presenteres her som et analytisk og metodisk verktøy for å identifisere og studere prosesser hvor igjennom forholdet mellom religion og film kan komme til uttrykk. Disse er:<sup>31</sup>

- Representasjon: dvs. selve filmtekstens artikulering av fortellinger, uttrykk og påstander om verden.
- Konsumpsjon: dvs. prosessen hvor mennesker forstår, fortolker og gir mening til en film.
- Formasjon av sosiale identitet: dvs. prosessen hvor igjennom en film assosieres med visse sosiale identiteter.
- Regulering: dvs. både formelle reguleringer som en film underlegges (eks. aldersgrense og klassifisering) og de diskursive reguleringene som er bestemmende for dens distribusjon og betydning (eks. filmanmeldelser og forbud eller bifall fra autoritative personer og grupper, herunder forskere og religiøse eksperter).
- Produksjon: dvs. selve filmproduksjonen, dens kunstneriske, tekniske og industrielle aspekter, og hvilken betydning som ligger/legges i disse aspektene.

Ved å fokusere på disse aspektene, hevder Lynch (2009), innplasserer man filmtekster analytisk i et bredere kulturelt, historisk, sosialt, politisk og økonomisk rammeverk. Som han uttrykker det:

Thinking about film in terms of the circuit of culture moves us away from the idea of films as static texts, and towards understanding film within dynamic social and cultural processes whose meaning and significance depend on the point in the circuit of culture from which one views it (2009:283).

Dette er altså en metodisk og analytisk systematisk tilnærming til film, som samtidig åpner for en polysemisk meningsdimensjon. Ifølge Lynch er modellen slik velegnet både til å åpne nye områder for analyse – f.eks. ved å fokusere på spesifikke aspekter ved modellen – og som rammeverk for mer helhetlige tilnærminger til sammenhengen mellom religion og film innenfor enkeltstående studier.

Det er også her min søken etter en religionsvitenskapelig tilnærming til film ender (i alle fall i denne omgangen). Renskåret og forenklet bruker jeg i denne avhandlingen film som inngang til å belyse bredere kulturelle tendenser og prosesser, tuftet på en forståelse av film som produkter av og formativ for disse kulturelle tendensene og prosessene. I større og mindre grad gir også Wrights og Lynch' bearbejdede «circuit of culture» metodisk gjenklang i samtlige av artiklene i avhandlingen. Modellen utgjør ikke en stringent metodisk «oppskrift»

---

<sup>31</sup> De påfølgende punktene er hentet og fritt oversatt fra Wright (2009:107-108) og Lynch (2009:281-283).

som følges slavisk og som kan spores eksplisitt i de fire artiklene. Men modellen er illustrativ som en ontologisk skisse for hvordan det kulturelle landskapet de analyserte filmene virker innen kan tenkes å se ut. Det er i så måte særlig tre aspekter ved «the circuit of culture» som fremheves i avhandlingens analyser: representasjon, konsumpsjon og formasjon av sosiale identiteter. De to første av disse peker også ut empiriske domener som underlegges analyse i artiklene. Henholdsvis dreier dette seg om ulike filmer (knyttet til analyse av filmatiske representasjoner) og medietekster (knyttet til analyse av filmenes mottakelse og virkningshistorie, dvs. konsumpsjon). Det siste punktet, formasjon av sosiale identiteter, angir et gjennomgående analytisk fokus i analysen av denne empirien. Dette peker tilbake både på avhandlingens overordnede formål om å belyse forholdet mellom religion og konstruksjonen av samisk identitet, og på det teoretiske rammeverket som ble skissert i forrige kapittel knyttet til religion og identitet i et sosialkonstruktivistisk perspektiv.

Også produksjon og reguleringer, de to resterende aspektene i «the circuit of culture», vies noe interesse i mine analyser, men i langt mindre grad enn de overnevnte. I lys av avhandlingens formål finner jeg det eksempelvis lite relevant å utforske forhold knyttet til de aktuelle filmenes produksjonsprosess, det være seg spørsmål om økonomiske betingelser, anvendt teknologi, relasjoner i filmteamene eller castingprosesser. Dessuten legger jeg lite vekt på formelle reguleringer knyttet til de aktuelle filmene; eksempelvis spørsmål om aldersgrenser, sensur og filmrelatert lovverk. Slik jeg tilnærmer meg «the circuit of culture», tenker jeg imidlertid at det er stor overlapp mellom modellens ulike aspekter. Avhandlingens analyser er dermed ikke fullstendig blinde for aspekter knyttet til produksjon og reguleringer. I artikkel 1 fremhever jeg blant annet det grundige historiske forarbeidet som lå til grunn for *Veiviseren*, og i artikkel 3 gjør jeg det tilsvarende i forhold til *Kautokeino-opprøret*, samt nevner at finansieringsproblemer var medvirkende til at *Kautokeino-opprøret* ble svært forsinket i forhold til de opprinnelige lanseringsplanene. Dessuten trekker jeg i samtlige artikler i noen grad inn filmskapernes uttrykte intensjoner med filmene, et aspekt som kan knyttes til produksjon.

### **4.3. Empiri**

I lys av avhandlingens overordnede formål og, ikke minst, i lys av mine teoretiske fordringer knyttet til konstruksjonen av *kollektiv* samisk identitet fremfor individuell, har det vært en bevisst strategi å jobbe med offentlig empiri. Den konstruksjonen av samisk identitet som jeg

i denne avhandlingen søker å belyse, er den som skjer «der ute», gjennom representasjoner, gjennom film og gjennom bredere diskurser om film i det offentlige ordskiftet. Det empiriske fokuset har slik vært på det religionshistorikeren Titus Hjelm (2011:145) kaller «naturally-occurring» tekster, til forskjell fra «manufactured» tekster», dvs. data generert av forskeren gjennom eksempelvis intervju. Dette valget handler også om metodologiske prinsipper om gjennomsiktighet. Som jeg tidligere har vært inne på er film et takknemlig studieobjekt, siden det her er snakk om et begrenset antall objektivt observerbare materielle objekter, i form av kinofilmer, DVDer eller videokassetter, hvor råinnholdet er konsistent og stabilt over tid. Samtlige filmer som underlegges analyse i denne avhandlingen er dessuten offentlig tilgjengelig for andre forskere og for folk flest, i alle fall dersom man gjør litt innsats for å få tak i dem. Dette har innbydd til eksternt innsyn i mine analyser, og mulighet for innspill i nær alle ledd av disse.

Identifikasjon og drøfting av religiøse motiver i filmer utgjør et sentralt fokus i alle avhandlingens artikler. Til grunn for dette ligger i første omgang et visst kartleggingsarbeid, knyttet til å få oversikt over norske filmer i ordinær distribusjon – dvs. spillefilmer og kinoviste dokumentarer – som har «det samiske» som tema i større eller mindre grad, som har karakterer som er tydelig samiske og/eller som har samisk regissør og/eller manusforfatter. En oversikt basert på disse kriteriene, som også sammenfaller med måten jeg bruker begrepet «samisk film» på i avhandlingen, forelå ikke ved studiets oppstart. Uvurderlige kilder i arbeidet med å skape en slik samisk filmografi er delvise oversikter over filmer med anknytning til «det samiske» presentert av Christophersen (1994) og Mecsei (2007), og dessuten filmdatabasen Internet Movie Database (imdb.com) og den store filmografien i oversiktsverket *Filmen i Norge. Norske Kinofilmer gjennom 100 år* (Braaten m.fl. 1995). På dette grunnlaget har jeg kunnet stille opp en filmografi på et tyvetalls filmer (jf. artikkel 4, note 1). I kronologisk rekkefølge omfatter den følgende:

- *Unge hjerter* 1917. Peter Lykke-Seest, Christiania Film Co. AS.
- *Markens Grøde* 1921. Gunnar Sommerfeldt, Norrøna Film.
- *Viddenes Folk* 1928. Ragnar Westfelt, Lunde-Film.
- *Laila* 1929. George Schnéevoigt, Lunde-Film.
- *Laila* 1937. George Schnéevoigt, Nordisk Film.
- *Trysil-Knut* 1942. Rasmus Breistein, Triangelfilm.
- *Jørund smed – dit vindarna bär* 1948. Åke Ohlberg, Sveafilm.

- *Same Jakki* 1957. Per Høst, Per Høst Film AS.
- *Ni liv* 1959. Arne Skouen, AS Nordsjøfilm.
- *Operasjon sjøsprøyt* 1964. Knut Bohwim, Teamfilm AS.
- *Same Ællin* 1971. Titus Vibe-Müller, Per Høst Film AS.
- *Ante* 1977. Arvid Skauge, Centerfilm AS.
- *Det andre skiftet* 1978. Lasse Glomm, Marcusfilm AS.
- *La elva leve!* 1980. Bredo Greve, AS Fortfilm og AS Filmgruppe 1.
- *Veiviseren [Ofelas]* 1987. Nils Gaup, Filmkameratene AS.
- *Landstrykere* 1989. Ola Solum, Norsk Film AS.
- *Stol på ministeren* 1997. Paul-Anders Simma, Kinotuotanto.
- *Detektor* 2000. Pål Jackman, Christiania Film.
- *Svidd neger* 2003. Erik Smith Meyer, Barentsfilmm AS.
- *Bázo* 2003. Lars Göran Petterson, Filbmagoahti AS.
- *Slipp Jimmy fri* 2006. Christopher Nielsen, Storm Studio.
- *Kill Buljo: The Movie* 2007. Tommy Wirkola, Yellow Bastard Production.
- *Kautokeino-opprøret* 2008. Nils Gaup, Borealis Production.
- *Nord* 2009. Rune Denstad Langlo, Motlys.
- *Jernanger* 2009. Pål Jackman, Kong Film.
- *En ganske snill mann* 2010. Hans Petter Moland, Paradox Produksjon.

Av disse underlegges ni filmer mer utdypende analyse i avhandlingens artikler. Foruten *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret*, gjelder dette *Markens grøde* (1921), *Viddenes folk* (1928), *Laila* (1929), *Laila* (1937), *Same jakki* (1957), *Same Ællin* (1972) og *Ante* (1977).

Av disse filmene er det kun nyere filmer (herunder *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret*) som har vært mulig å oppdrive på det foretrukne visningsformatet DVD. De eldre filmene har kun vært tilgjengelige gjennom Nasjonalbibliotekets filmarkiv.

Ved siden av film, har forskningsprosessen omfattet en bred orientering i andre «tekster» som kan bidra til å belyse filmenes diskursive situering i en bredere kontekst; som innfallsvinkel både til bredere diskurser om filmene og til bredere kulturelle diskurser som filmene innlemmes i (jf. delen om analysestrategier nedenfor). I all hovedsak dreier dette seg om medietekster av ulikt slag (fra avis, TV og radio), men også promoteringsmateriale og omtale av filmene i sekundærlitteratur (eksempelvis skolebøker).

Mitt søk knyttet til slike tekster har vært så vidt og grundig som mulig, gitt de praktiske begrensningene som ligger i et tidsavgrenset doktorgradsløp. Rent praktisk har jeg i stor grad tatt utgangspunkt i det digitale mediearkivet Atekst, som tillater ulike former for søk og analyse av medietekster, særlig fra de siste fire tiårene. I tillegg har jeg benyttet Nasjonalbibliotekets filmarkiv, som rommer en rekke avisutklipp, programhefter, promoteringsmateriale og forskjellig annet materiale relatert til norske filmutgivelser. Dette materialet ble avfotografert og billedfilene ble systematisert på min PC, for å gi meg lettere tilgang og mulighet til å bruke tid på å sortere og gjennomgå utenfor Nasjonalbibliotekets spesiallesesal. Denne prosessen har særlig vært viktig i arbeidet med eldre filmer til artikkel 4. Empiritilfanget knyttet til filmene *Markens grøde*, *Viddenes folk*, begge *Laila*-filmene, *Same Jakki* og *Same Ællin* har i all hovedsak vært prisgitt Nasjonalbibliotekets samlinger. Dessuten har jeg gjort søk i ulike bibliotekbaser, fortrinnsvis Bibsys og Nasjonalbibliotekets digitalarkiv, samt vært en flittig og forsøksvis avansert bruker av ordinære nettsøk, for å etablere oversikt over de aktuelle filmens virkningshistorie og referanse i andre tekster – eksempelvis litteratur og skolebøker.

#### **4.4. Analysestrategier**

Avhandlingens analyse av film og medietekster handler om å «lese» disse som *representasjoner* ut fra en sosialkonstruktivistisk tilnærming (jf. Hall 1997a,b). Grunnleggende sett handler dette om å konseptualisere «tekstene» som både meningsbærende og meningsskapende. Meningsbærende i den forstand at de antas å knytte an til og trekke på bredere kulturelle diskurser i sin samtid, og meningsskapende i den forstand at de antas å virke formativt og konstruktivt på bredere kulturelle diskurser.

I lys av avhandlingens overordnede formål rettes fokus mot disse representasjonenes affinitet til de konseptuelle størrelsene «samisk identitet» og «religion». Slik peker lesningen av filmtekster og medietekster tilbake på de teoretiske perspektivene som ble presentert i kapittel 3. Disse teoretiske perspektivene har fungert som konseptuelle briller som det empiriske materialet er lest med, ut fra en forståelse av det ikke er det empiriske materialet selv som dikterer hvordan det skal tolkes og forstås (Hjelm 2011). I arbeidet med denne avhandlingen – som i de fleste vitenskapelige arbeider – har altså teori og metode ikke utgjort atskilte virksomheter, men har samlet konstituert den analytiske virksomheten (jf. Cavalin 2006).



Dette innbefatter, som jeg var inne på i kapittel 3, forståelsen av «religion» som legges til grunn for kartlegging, identifikasjon og drøfting av religiøse motiver i de aktuelle filmene. Som nevnt her er både identifikasjon og analyse av religiøse motiver grunnlagt i forståelse av den spesifikke religiøse konteksten som filmene intenderer å avbilde, forståelse av filmenes samtidige religiøse diskurser, og dessuten et særskilt analytisk fokus mot hvordan religiøse motiver i de aktuelle filmene opptrer i sammenhenger som gjør dem identitetspolitisk relevante. I særlig grad angir dette et analytisk fokus mot filmenes narrativ og plot, herunder spørsmål om handling, fremdrift, spenningsoppbygging og kausaliteter, sentrale tema, og karakterer og fremstillingen av disse. Til grunn for et slikt analytisk fokus ligger blant annet systematiske undersøkelser av hvilke kjennetegn personene vi ser på skjermen lar seg identifisere ut fra, og ikke minst hvilke kjennetegn som angir deres gruppetilhørighet «som samer» vs. deres individuelle karakter. I *Veiviseren*, for å ta et eksempel fra artikkel 1, opptrer to «etniske» grupper: samene og tsjudene. Det er mange ting som skiller disse gruppene, herunder klær, språk, næringsvei, osv., og – det som er av sentral interesse i denne sammenhengen – religion. Nettopp dette, at religion er et av de elementene som i filmen sterkt karakteriserer samene som gruppe vs. tsjudene, er et springende punkt i analysen. Herav kan man lese filmen som en representasjon av religion som samisk identitetsmarkør, en representasjon som sammenstiller «det å være same» med «det å være religiøs på spesifikke måter». Leser man filmen som både meningsbærende og meningsskapende kan man herfra utlede spørsmål både om hvilke bredere diskurser denne sammenstillingen er forankret i, og hvordan og på hvilke måter den bidrar formativt til bredere diskurser om samisk identitet.

Som en motsetning til *Veiviseren* kan vi blant annet trekke fram stumfilmen *Laila* (1929, jf. artikkel 4), hvor religion overhodet ikke inngår i de elementene som skiller samene som gruppe fra nordmennene, som utgjør den andre «etniske» gruppen vi ser i filmen. I *Laila* inkluderer forskjellsmarkører ting som næringsvei, klær og boforhold, mens religion – her kristendom – snarere fungerer likhetsskapende for de to etniske gruppene som filmen avbilder. Religion spiller altså en helt annen rolle i denne filmteksten, sett i forhold til *Veiviseren*. Følgelig er det naturlig – om enn selvfølgelig – å tenke seg at *Laila* fra 1929 virket meningsbærende og meningsdannende i forhold til konstruksjoner av «det samiske» som så annerledes ut enn i 1987, 58 år senere.

Foruten narrativ og plot rettes fokus mot filmenes stil, dvs. deres bredere estetiske og audiovisuelle karakter. Å ta høyde for mer enn bare narrativ og plot har vært viktig, for slik å favne filmmediets pluriestetiske karakter fremfor å behandle filmene som ekvivalent til

skrevne tekster (jf. Wright 2006). Ikke desto mindre er stilaspekter underordnet og til dels underkommunisert i avhandlingens artikler. Ved siden av åpenbare pragmatiske årsaker – som at jeg ikke besitter mer enn grunnleggende kunnskap om ulike teknikker som brukes av filmskapere til å fortelle historier – så har dette analytiske årsaker. Et sterkt fokus på stil i lesning av filmer som ekspressive for religiøse tema «tends to push towards over-interpretation», for å sitere Wright (2006:41). Eller sagt annerledes: det er lett å lese «religiøse motiver» *inn* i filmer basert på stil; det er langt verre å lese «religiøse motiver» *ut* av filmer. Slike analyser kan lett bli spekulative. Gitt avhandlingens gjennomgående fokus på film som mediator for bredere diskurser og meningsdannelser har jeg derfor forsøkt å utvise nøkternhet i forhold til analyse av stilaspekter. I den grad jeg gjør analytiske poenger ut av disse dimensjonene, så handler det i all hovedsak om stilaspekter hvis «meningsdimensjon» fremstår som åpenbar og i liten grad betinget av mottakerens subjektive emosjoner eller persepsjoner. Eksempelvis omfatter dette scenografiske elementer som kostymer og kulisser, som blant annet vektlegges i forhold til *Kautokeino-opprøret* i artikkel 3, eller stilaspekter som ganske tydelig bygger opp under narrative elementer. Dette er f.eks. tilfellet i artikkel 2, hvor filmmusikk og bruk av slowmotion fremheves som konstituerende for et «religiøst motiv».

Det er ikke tilfeldig at stilaspekter vektlegges sterkest i forbindelse med *Kautokeino-opprøret*. Dette er den filmen som ligger tidsmessig nærmest nåtiden, hvor jeg i forskningsprosessen har kunnet følge diskursen om filmen etter hvert som den utfoldet seg (i «sanntid»), og – ikke minst – hvor jeg er mest familiær med den audio-visuelle tidskoloritten. Risikoen knyttet til min lesning av stilaspekter har slik vært betydelig mindre enn om jeg eksempelvis skulle gjort tilsvarende med *Laila* fra 1929.

Bevissthet om det diakrone perspektivets betydning er generelt viktig når man forholder seg til filmer og tekster som spenner over et visst historisk rom (Veum 2011). Alle filmene som underlegges særskilt analyse i denne avhandlingen ligger tilbake i tid. Noen langt tilbake, andre kortere. Ikke desto mindre har det vært viktig i få best mulig grep på deres egen samtid, heller enn å «lese» dem gjennom nåtidens briller. Som litteraturhistorikeren Jacquelyn Kilpatrick uttrykker det: «the film must be viewed as [...] a socially situated utterance, a reflection of the film's time of birth and the social and political milieu into which it was born» (1999:xvi). Dette viser også betydningen av å innlemme medietekster og eventuelle andre «sekundærttekster» om de analyserte filmene som del av det empiriske materialet.

Forholdet mellom film og tilknyttede medietekster kan angripes på flere måter. Et utgangspunkt for min tilnærming er at en films meningsdimensjoner ikke utelukkende springer fra av filmen «i seg selv», men også fra måtene denne representeres på «utenfor» filmen. Medietekster leses slik som utdrag fra en diskurs om filmen. De gir innblikk i et system av representasjoner som omgir de filmatiske representasjonene, og som i noen tilfeller bidrar til å fiksere betydningen av dem (jf. du Gay m.fl. 1997). I likhet med filmatiske representasjoner, knytter dessuten også medietekster an til bredere kulturelle diskurser i sin samtid. De kan slik fungere som utdypninger av de kulturelle nettene av mening som både filmens produksjon, uttrykk og resepsjon er innleiret i (Kilpatrick 1999).

Bruk av medietekster og andre «sekundærttekster» er gjennomgående for avhandlingens artikler. Det tydeligste eksemplet er imidlertid artikkel 3, hvor *Kautokeino-opprørets* betydning for kulturelt minne – som er artikkelens tema – ikke forstås som et resultat av filmteksten alene, men også som et produkt av prosesser knyttet til filmens bredere diskursive innramming (jf. Erlil 2008). Herunder trekker jeg blant annet på medieomtale både før og etter premieren, tidligere fremstillinger av samer både på film og i offentligheten generelt, samt mer overgripende diskurser om samer og urfolk – herunder diskurser om urfolksspiritualitet og kolonialisme. I denne artikkelen utgjør også medietekstene rundt *Kautokeino-opprøret* selve det analytiske innsteget; bakgrunnen for at artikkelen ble til og grunnlaget for de problemstillingene den søker å belyse. Dette illustreres i en følgetekst til et utkast jeg la fram på et forskerseminar 20. oktober 2009. Et utdrag herfra:

*Noen husker kanskje kulturminister Trond Giskes uttalelser i etterkant av Kautokeino-opprøret om at «denne filmen er viktigere en hundre lærebøker». Riktignok var det en mangfoldig og interessant debatt om historisiteten i Kautokeino-opprøret i etterkant av premieren, men like fullt synes medieoffentligheten, i alle fall nå som snart to år har gått, å ha landet på noe i retning av Trond Giskes perspektiv på saken. Hvorfor? [...] I artikkelen vil jeg forsøke å nærme meg disse spørsmålene ved hjelp av teori om kulturelt minne.*

I de andre artiklene er både analytisk fokus og den empiriske vektingen mellom filmtekst vs. tilknyttede medietekster annerledes, men den overordnede modellen er den samme. Medie- og sekundærttekster leses som diskursive innramminger av de filmatiske representasjonene. De anvendes i artiklene eksempelvis til å si noe om resepsjon og kritikk av filmene og hvilke intensjoner filmskaperne har gått ut med i media. Disse er alle uttrykk for filmenes interaksjon i et bredere «sosialt» diskursivt rom. Slik utgjør de – og leses som – supplerende arenaer for filmers konstruksjoner av religion og samisk identitet.

## 4.5. Forskningsetiske refleksjoner

Som visst ovenfor baseres denne avhandlingen på kvalitative analyser av filmer i normal distribusjon, og i tillegg bredere kulturanalyser av filmenes resepsjon, omtale og virkningshistorie i blant annet media. Jeg anvender ikke intervju, jeg innhenter ingen persondata, og i den grad enkeltpersoner omtales er det utelukkende i kraft av deres rolle i offentligheten – som filmskaperne, forfattere, intervjuobjekter i media og lignende.

Selv om avhandlingen kommer i berøring med flere av de temaene som ifølge den såkalte personvernloven anses som særlig sensitive – herunder etnisitet og politisk og religiøs overbevisning (jf. § 2, pkt. 8a) – så har nettopp det at all empiri er offentlig blitt vurdert dit hen at prosjektet ikke er underlagt melde- og konsesjonsplikt hos Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD). Avhandlingen forholder seg med andre ord ikke til *personopplysninger* som omhandler disse temaene – med mindre slike opplysninger foreligger i det offentlige empirimaterialet som legges til grunn for studiens analyser. Det vil her eksempelvis være snakk om det allment kjente faktum at den profilerte filmskaperen Nils Gaup er samisk eller at han i avisintervjuer gir uttrykk for ønsker om at hans filmer skal bidra til visse politiske agendaer. I slike tilfeller er avhandlingen i tråd med Den nasjonale forskningsetiske komité for humaniora og samfunnsfag (NESH) sine forskningsetiske retningslinjer pkt. 8, om at «[o]ffentlige personer må regne med at de offentlige sidene ved det de gjør, kan gjøres til gjenstand for forskning». I og med at jeg ikke anvender intervjuer, og følgelig ikke har noen informanter, forholder jeg meg heller ikke til såkalte «krav om informert og fritt samtykke» fra noen som helst (jf. NESHs retningslinjer pkt. 9). Filmskaperen Nils Gaup har f.eks. ikke blitt kontaktet i forskningsprosessen.

Betyr så dette at doktorgradsprosjektet ikke krever forskningsetiske refleksjoner? Selvsagt ikke. Forskningsetikk omfatter, som det heter i NESHs retningslinjer, «et mangfoldig sett av verdier, normer og institusjonelle ordninger som bidrar til å konstituere og regulere vitenskapelig virksomhet». Dette dreier seg om alt fra oppførsel i forskningsmiljøer til forholdet til eventuelle informanter; alt fra idealer om uavhengig forskning til balansegang i utforskningen av spesielt sårbare og utsatte grupper. I mitt tilfelle er sistnevnte punkt særlig aktuelt. I det følgende drøfter jeg derfor det som jeg underveis i forskningsprosessen har oppfattet som den viktigste problemstillingen som angår nettopp dette. Det skal handle om

den sosialkonstruktivistiske og kritiske innfallsvinkelen avhandlingen legger til grunn, sett i lys av «det samiske» som sensitivt forskningsfelt.

### *Er det uetisk å studere samiske forhold fra et sosialkonstruktivistisk perspektiv?*

Denne avhandlingen har som nevnt sin overordnede analytiske forankring i en sosialkonstruktivistisk vitenskapsteoretisk tradisjon (jf. kap 3). En av flere konsekvenser av dette er at jeg anlegger et kritisk (i analytisk forstand) og dekonstruktivistisk perspektiv på det man kan omtale som romantiske forestillinger om så vel samisk kultur som urfolk generelt, og forestillinger om urfolk som bærere av en særegen spirituell visdom knyttet til forståelse av naturen spesielt. Et overgripende argument er *Veiviseren* og *Kautokeino-opprøret* har bidratt til å fremme religion som en sentral samisk identitetsmarkør. Dette impliserer en forståelse av at dagens forestillinger om samisk «naturspiritualitet» er relativt nye, og produkter av senmoderne globaliseringsprosesser, snarere enn uttrykk for tradisjonskontinuitet og/eller en essens ved samisk kultur.

Doktorgradsprosjektets analyser er på ingen måter radikale fra et vitenskapsteoretisk perspektiv. Perspektivet på samisk identitet som sosialt konstruert er en nødvendig konsekvens av sosialkonstruktivistiske premisser som innen de fleste humanistiske og samfunnsvitenskapelige disiplinene er godt etablerte og aksepterte (jf. Burr 1995). Heller ikke i en religionsvitenskapelig sammenheng er det, som tidligere nevnt, lenger radikalt å applisere sosialkonstruktivistiske perspektiver. I mange tilfeller bryter imidlertid slike perspektiver fundamentalt med selvoppfatningen til de aktører og grupper som studeres (jf. Gergen 2001). Til en viss grad omfatter dette også for denne avhandlingen.

Hvilke forskningsetiske hensyn burde så følge av en slik erkjennelse? Et absolutt minimumskrav er tydelighet og gjennomsiktighet i analysen, ikke minst for å klargjøre at man taler i en vitenskapelig diskurs, på dens premisser, snarere enn en (identitets)politisk diskurs. Som Helene Ingjerd og Hallvard J. Fossheim uttrykker det:

Forskning om etniske grupper kan ha stor betydning for utformingen av politikk, og da særlig sosial- og integreringspolitikken. Som forsker bør man også av denne grunn utvise særlig aktsomhet og tenke grundig gjennom hvordan forskningsfunnene presenteres, slik at offentligheten får best mulig innsikt i mekanismene som ligger bak resultatene. Man bør dessuten være seg bevisst hvordan den frembrakte kunnskapen kan brukes og misbrukes (2009).

Relevansen av slike forskningsetiske idealer aksentueres i mitt tilfelle av at forskningen selv, i et historisk perspektiv, har en stor del av ansvaret for de overgrepene som har blitt gjort mot samer, både av kulturell og politisk art (Niemi og Semb 2009).

Samtidig ligger det her, innbakt i vissheten om at ens egen forskning kan ha politiske implikasjoner, også et ansvar for forskningens interne verdier. Og dessuten et ansvar for refleksjon omkring ens eget forhold til det sosialantropologen Ronald Niezen (2003) omtaler som «the politics of shame»: en allmenn forståelse av kolonialiseringprosessen som en skamplett i vestens historie, og av ofrenes rett til å tale tilbake. En umiddelbar fallgrube er her såkalt kompensatorisk forskning, hvor man som forsker tar inn over seg og agerer i forhold til den historiske uretten som har vært påført samer. Som Einar Niemi og Anne Julie Semb uttrykker det: «Forskning som blir redskap for å bøte på eller kompensere for historisk urett, styres av andre og til dels konkurrerende normer for hva som er god vitenskap enn vitenskapens interne normer» (2009). Rent vitenskapsteoretisk kan man altså finne overveiende argumenter for å unngå en slik posisjonering, hvilket også har vært førende for valg av tilnærming i denne avhandlingen.

I reell forskningsvirksomhet er imidlertid situasjonen mer sammensatt – noe som ikke minst kommer til syne i en samisk kontekst, hvor det ofte er en tett forbindelse mellom forskning og identitetspolitikk (ibid.). Som sosialantropologen Vigdis Stordal uttrykker det: «knowledge building is strongly perceived as being a tool in nation building» (2008:250). Med det synes også noen forskere, samiske som ikke-samiske, å ta i tale for essensialisering og verifisering av de samme kategoriene og forestillingene som den samiske mobliseringen også søker anerkjennelse for i nasjonal og internasjonal politikk. Når man som forsker søker å analytisk denaturalisere og dekonstruere noen av disse forestillingene konfronteres man med andre ord ikke bare med forskningsetiske dilemmaer knyttet til forholdet mellom forskning, på den ene siden, og en politisk diskurs, på den andre; Man konfronteres også med forskningsetiske utfordringer knyttet til ens egen posisjon innad i forskerfellesskapet.

Dette stiller ytterligere krav til skjerping av egen tydelighet med hensyn til valg av teori, problemstilling, argumentasjon, analyse og metode – for å unngå misforståelser og mistenkeliggjøring. Det reiser også forskningsetiske dilemmaer som overskrider den enkelte forskeren, og omfatter hele forskerfellesskapet som sådan. Blant annet bringes det på banen her spørsmål om ønskeligheten og eventuelt omfanget av selvsensur og «politisk korrekthet» i forskningen. Nettopp «urfolksfeltet» fremviser, ifølge Niemi og Semb, mange tankevekkende

eksempler på «at forskere bevisst eller ubevisst unnlater å arbeide med problemstillinger som utfordrer dominerende perspektiver og tenkemåter og unngår problemstillinger som berører problematiske forhold» (2009). Hvorvidt dette gjelder «det samiske» eller ikke, ligger utenfor rammene av denne avhandlingen å diskutere.

Det som imidlertid synes klart er at forskning på samiske forhold i det minste *oppfattes* av mange som et svært sensitivt terreng, og at man som forsker må være seg dette bevisst. To avslutningsvise anekdoter basert på egne erfaringer kan bidra til å eksemplifisere dette:

Den første anekdoten handler om mitt valg om å *ikke* benytte intervju i forskningsprosessen. Som tidligere nevnt er dette fundert i studiens formål og knytter an til teoretiske fordringer mot konstruksjonen av kollektiv samisk identitet fremfor mot individuell identitet. Dessuten, kan tilføyes, er det fundert i den kulturanalytiske tilnærmingen til film som ligger bak avhandlingens analyser, og i så måte et bevisst valg om å eksempelvis ikke intervju filmeskaperen Nils Gaup, for å unngå såkalt «auteurism» - dvs. å gi filmskaperes intensjoner forrang i forståelsen av en films mening (jf. Wright 2006). I arbeidet med denne avhandlingen har jeg ikke hatt kontakt med Gaup, eller gjort noen fremstøt mot å møte ham eller å informere ham om min forskning. Dette er bevisste valg, som er drøftet med veiledere og i de fagfelleskapene som jeg tilhører. Jeg anser dette som akseptable valg, metodisk og vitenskapsteoretisk, men også forskningsetisk. Filmanalytikere spør normalt sett ikke filmskaperne om lov til å forske på «deres» filmer. Og dessuten er det lite ved denne spesifikke avhandlingen som skulle kunne være til nevneverdig ulempe for Gaup, slik som jeg ser det (jf. Ingjerd og Fossheim 2009).

Ikke desto mindre har jeg ved et par anledninger under arbeidet med avhandlingen møtt svært følelsesmessige utspill av typen «Vet ikke Nils Gaup at du forsker på ham?» Samtlige ganger fra unge ikke-samiske forskere. I disse tilfellene har det også blitt formidlet at intervju med Gaup ville være den mest «anstendige» måten å gjøre denne studien på, siden de aktuelle filmene tross alt er hans «livsverk». Etter hva jeg har skjønnet er det ikke de metodiske aspektene som har veiet tyngst bak slik utspill, men det faktum at «det samiske» er nettopp et sensitivt forskningsfelt. Og muligens også en forståelse av Gaups filmer som mer «inderlig og alvorlig ment» enn andre ikke-samiske filmskaperes filmer, og at det dermed er knyttet større ansvar til å søke hans versjon framfor å basere analyser på andre kilder. Man kan kritisere slike utsagn for å være fundert i en paternalistisk diskurs om det samiske, men det faktum at de finnes innebærer at man må forholde seg til dem.

Den andre anekdoten handler om et intervju jeg gav til den norskspråklige samiske avisen *Ságat* i oppstarten av dette doktorgradsprosjektet. Her kom også noen av de mer «kritiske» forutsetningene for mitt doktorgradsprosjekt på trykk. Jeg skal blant annet ha sagt at deler av det samiske miljøet «fremmer og bekrefter romantiske forestillinger om urfolk» (Wersland 2008). Jeg var generelt misfornøyd med den korte notisen og følte at doktorgradsprosjektets formål hadde blitt fremstilt unyansert og unødige kritisk, men heftet ikke videre med det. Jeg tenkte at det nok ikke var mange som fikk med seg den korte notisen uansett. Jeg fikk delvis rett. Men noen av mine slektninger, som forfekter en sterkere samisk individuell identitet enn meg selv, hadde lest notisen. Til min overraskelse hadde de imidlertid ingenting å si om det som hadde stått på trykk, verken av negativ eller positiv art. Deres reaksjon var kun å bemerke at de hadde *lest* notisen. Mer ble ikke sagt om den saken. Det var tydelig at jeg hadde skuffet.

Denne avhandlingens analyser er utført med slike iakttagelser i minne. Men viktigere har det vært å huske, som antropologen Arne Kalland så treffende har uttrykt det, at «Indigenous peoples [...] have rights because they are people, not because they are saints» (2003:11). Kalland skriver dette polemisk nettopp med henblikk på motvilje blant forskere til å dekonstruere romantiske forestillinger om urfolk. Han indikerer samtidig at det ikke nødvendigvis er en motsetning mellom kritisk analytisk forskning på den ene siden, og eventuelle ønsker om å støtte den politiske og kulturelle kampen som har vært og er urfolk til del, på den andre. Snarere tvert om. Forskingen på samer og samiske forhold forutsetter et ansvar om redelighet og balansegang i et sensitivt terreng. Samer, som etnisk gruppe, har gjennom historien vært utsatt for betydelige kulturelle og politiske overgrep. Men samer har i dag formell status som «urfolk», de er innlemmet i en internasjonal urfolksbevegelse, og er inne i en politisk og kulturell revitaliseringsprosess som, sett i forhold til andre «urfolk» rundt om i verden, må kunne beskrives som suksessfull, i alle fall i Norge. Diskurser om samiske rettigheter, samisk kultur og samisk identitet har fått aksept og anerkjennelse i den norske offentligheten, til dels med stort gehør. Vi kan alle således være preget av det Niezen (2003) omtaler som «the politics of shame». Nettopp derfor hviler det kanskje også et særlig forskningsetisk ansvar på oss for å ivareta forskningens indre verdier, og å holde tungen rett i munnen i den uavhengige forskningens tjeneste. Som forsker er det kanskje nettopp dette det vil si å ta samer «på alvor».



## Litteratur

- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Andreassen, B. O. (2006). Forskning på samisk religion, *Religion og livssyn. Tidsskrift for religionslærerforeningen i Norge*, 18(2), 36-41.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asch, M. og Samson, C. (2004). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 261-262.
- Asch, M. og Samson, C. (2006). More on the Return of the Native. *Current Anthropology*, 47(1), 144-146.
- Aspers, P. (2001). Hva skulle det annars vara? Om socialkonstruktivism. *Sosiologi i Dag*, 31(2), 23-39.
- Atekst. URL: [www.retriever.no](http://www.retriever.no).
- Axelson, T. (2007). *Film och mening. En receptionsstudie om spelfilm, filmpublik och existentiella frågor [Movies and Meaning. Studying Audience, Fiction Film and Existential Matters]*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia et sociologia religionum 21.
- Barnard, A. (2006). Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate. *Social Anthropology*, 14(1), 1-16.
- Barth, F. (1969). Introduction. I Barth, F. (red.). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (2001). Introduction [til Ethnic groups and boundaries]. I Eriksen, T. H. (red.). *Sosialantropologiske grunntekster*. Oslo: Gyldendal, 251-279.
- Beckford, J. A. (1989). *Religion and advanced industrial society*. London: Unwin Hyman.
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyer, P. (1994). *Religion and globalization*. London: Sage Publications Limited.
- Beyer, P. (1998). Globalisation and the Religion of Nature. I Pearson, J., Roberts, R. H. og Samuel, G. (red.). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Edinburgh, 11-22.
- Beyer, P. (2003). Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and "Official" meanings. *Social Compass*, 50(2), 141-160.

- Beyer, P. (2006). *Religion in a global society*. Milton Park: Routledge.
- Beyer, P. (2007). Globalization and Glocalization. I Beckford, J. A. og Demerath III, N. J. (red.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage, 98–117.
- Bibsys. URL: [www.bibsys.no](http://www.bibsys.no).
- Bientie, B. (2001). Det er landet som eier folket; et sørsamisk økoteologisk perspektiv. I Schorre, H. J. og Tomren, T. S. (red.). *Grønn Postill – Økoteologi og kirkehverdag*. Oslo: Verbum forlag, 134-141.
- Bjørklund, I. (1978). *Kvæn - Same - Norsk. En sosialantropologisk analyse av «De tre stammers møte»*. Magistergradsavhandling i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.
- Bjørklund, I. (1985). *Fjordfolket i Kvæningen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Blizek, W. L. (red.) (2009). *The Continuum Companion to Religion and Film*. New York: Continuum.
- Bowman, M. (1995). The Noble Savage and the Global Village: Cultural Evolution in New Age and Neo-Pagan Thought. *Journal of Contemporary Religion*, 10(2), 139-149.
- Braaten, L. T., Holst, J. E. Holst og Kortner, J. H. (red.). (1995). *Filmen i Norge. Norske kinofilmer gjennom 100 år*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Brosius, J. P. (1997). Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge. *Human Ecology*, 25(1), 47-69.
- Burr, V. (1995) *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge
- Bäckman, L. (1975). *Sájva: Föreställningar om Hjälp- och Skyddsväsen i Heliga Fjäll bland Samerna*. Stockholm: Almqvist og Wiksell.
- Bäckman, L. og Hultkrantz, Å. (1978). *Studies in Lapp shamanism*. Stockholm: Almqvist og Wiksell.
- Bäckman, L. og Hultkrantz, Å. (red.) (1985). *Saami Pre-Christian Religion: Studies on the Oldest Traces of Religion among the Saamis*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Caton, S. C. (1999). *Lawrence of Arabia: A Film's Anthropology*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Cavallin, C. (2006). Forholdet mellom teori og metode. I Kraft, S. E. og Natvig, R. (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax, 14-29.

- Christensen, C. (2005) *Urfolk på det nyreligiøse markedet – en analyse av Alternativt Nettverk*. Mastergradsoppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø.
- Christensen, C. (2007). Urfolksspiritualitet på det nyreligiøse markedet. En analyse av tidsskriftet *Visjon/Alternativt Nettverk*. *Din. Tidsskrift for religion og kultur*, (1), 63-78.
- Christensen, C. (2010). Religion i *Veiviseren*: en analyse av samisk religiøs revitalisering, *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, (1-2), 6-33.
- Christensen, C. (2012a). Reclaiming the past: on the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion*, *Acta Borealia*, 29(1), 56-76.
- Christensen, C. (2012b). «Overtroen er stor blant Viddenes folk»: om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie, *Tidsskrift for kulturforskning*, 11(2), 5-25.
- Christensen, C. og Kraft, S. E. (2011). Religion i Kautokeino-opprøret: en analyse av samisk urfolksspiritualitet, *Nytt Norsk Tidsskrift*, (1), 18-27.
- Christophersen, B. S. (1994). *Sosialitetens pris. Om framstillinger av samer og fanter i norske spillefilmer fra mellomkrigstiden*. Hovedfagsoppgave i medier og kommunikasjon, Universitetet i Oslo.
- Columpar, C. (2010). *Unsettling Sights: The Fourth World on Film*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Conklin, B. A. (1997). Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism. *American Ethnologist*, 24(4), 711-737.
- Cox, J. L. (2007). *From Primitive to Indigenous: the Academic Study of Indigenous Religions*. Hampshire: Ashgate Publishing Company.
- Cummings, D. K. (2011). *Visualities: Perspectives on Contemporary American Indian Film and Art*, (American Indian Studies Series). East Lansing: Michigan State University Press.
- Dahre, U. (2006). More on the Return of the Native, *Current Anthropology*, 47(1), 146-148.
- Dowell, K. (2006). Indigenous Media Gone Global: Strengthening Indigenous Identity On- and Offscreen at the First Nations/First Features Film Showcase. *American Anthropologist*, 108(2), 376-384.
- Drivenes, E. A. og Niemi, E. (2000). Også av denne verden? Etnisitet, geografi og læstadianisme mellom tradisjon og modernitet. I Norderval, Ø. og Nettet, S. (red.). *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*. Tromsø: Ravnetrykk 23, 157-187.
- Du Gay, P., Hall, S., Negus, K., Mackay, H. og Janes, L. (1997). *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. London: Sage Publications Limited.

- DuBois T. A. (2000). Folklore, Boundaries and Audience in The Pathfinder. I Pentikäinen, J. (red.). *Sami Folkloristics*. Åbo: Nordic Network of Folklore, 255-274.
- Durham, M. G. og Kellner, D. (red.) (2006). *Media and Cultural Studies. Keywords*. Malden, MA: Blackwell.
- Eidheim, H. (1998). Ethno-Political Development among the Sami after World War II. The Invention of Selfhood. I Gaski, H. (red.). *Sami Culture in a New Era: the Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji, 29-61.
- Endsjø, D. Ø. og Lied, L. I. (2011). *Det folk vil ha: religion og populærkultur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, A. og Selberg, T. (2006). *Tradisjon og fortelling: en innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax forlag.
- Eriksen, T. H. (2001). Introduksjon [til Barth]. I Eriksen, T. H. (red.). *Sosialantropologiske grunntekster*. Oslo: Gyldendal, 250.
- Eriksen, T. H. (2002). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T. H. (2010). *Små steder - Store spørsmål. Innføring i Sosialantropologi* (3. utgave). Oslo: Universitetsforlaget.
- Erll, A. (2008). Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory. I Erll, A. og Nünning, A. (red.). *Cultural Memory Studies: An Interdisciplinary Handbook*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 389-398.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fielding, J. R. (2003). Native American Religion and Film: Interviews with Chris Eyre and Sherman Alexie. *Journal of Religion and Film*, 7(1). URL: [www.unomaha.edu/jrf/Vol7No1/nativefilm.htm](http://www.unomaha.edu/jrf/Vol7No1/nativefilm.htm) (Nedlastet 4. mars 2011).
- Fitzgerald, T. (2006). Bruce Lincoln's "Theses on Method": Antitheses. *Method and Theory in the Study of Religion*, 18(4), 392-423.
- Flesher, P. V. M. og Torry, R. (2007). *Film & religion: An introduction*. Nashville: Abingdon Press.
- FN (1994). *Seeds of a New Partnership. Indigenous Peoples and the United Nations*. New York: United Nations.
- FN (2007). *FNs erklæring om urfolks rettigheter*. URL: [www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf) (Nedlastet 22.02.2013)
- Fonneland, T. A. (2010). *Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad. Ein kulturanalytisk studie av nysjamanar sine erfaringsforteljingar* –

- identitetsforhandlingar og verdiskaping*. Doktorgradsavhandling i kulturvitskap, Universitetet i Bergen.
- Fonneland, T. A. (2012a). Spiritual Entrepreneurship in a Northern Landscape: Spirituality, Tourism and Politics. *Temenos*, 48(2), 155-178.
- Fonneland, T. A. (2012b). «De syv kaffekok» - spirituelt entreprenørskap i eit samisk landskap. *Tidskrift for kulturforskning*, 11(2), 27-44.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge. Selected interviews and Other Writings 1972-1977*. Hempel Hampstead: Harvester Wheatsheaf.
- Gaski, H. (2004). Indigenous Interdisciplinary Internationalism: The Modern Sami Experience with Emphasis on Literature. I Irimoto, T. og Yamada, T. (red.). *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 371-387.
- Gaski, L. (2008). Sami Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence. I Minde, H. (red.). *Indigenous Peoples: Self-Determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Academic Publishers, 219–236.
- Geertz, A. W. (2004). Can We Move Beyond Primitivism? On Recovering the Indigenes of Indigenous Religions in the Academic Study of Religion. I Olupona, J. (red.). *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York: Routledge, 37–70.
- Gergen, K. (2001). *Social Construction in Context*. London: Sage.
- Gilhus, I. S. (2009). Hva er religion i dag? Religionsbegrep og religionsvitenskap. I Brunvoll, A., Bringeland, H., Gilje, N. og Skirbekk, G. (red.). *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*. Oslo: Universitetsforlaget, 19-31.
- Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L. (1998). *Kulturens refortrylling: nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L. (2001). *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Oslo: Pax forlag.
- Ginsburg, F. D. (1991). Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?. *Cultural Anthropology*, 6(1), 92– 112.
- Ginsburg, F. D. (2002). Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media. I Ginsburg, F. D., Abu-Lughod, L. og Larkin, B. (red.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Ewing: University of California Press, 39-57.
- Ginsburg, F. D., Abu-Lughod, L. og Larkin, B. (red.) (2002). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Ewing: University of California Press.
- Gjessing, G. (1953). Sjamanistisk og Læstadiansk ekstase hos samene. I Lid, N. (red.). *Studia Septentrionalia V*. Oslo, 91-102.

- Gjessing, G. (1973). *Norge i Sameland*. Oslo: Gyldendal.
- Gray, G. (2010). *Cinema: A visual anthropology*. Oxford: Berg Publishers.
- Guba, E. G. og Lincoln, Y. S. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. I Denzin, N. K. og Lincoln, Y. S. (red.). *Handbook of Qualitative Research*. London, Thousand Oaks: Sage, 105-117.
- Guneriussen, W. (1999). *Aktør, handling og struktur*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Halbwachs, M. (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan.
- Hall, S. (1973). *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Centre for Cultural Studies (Vol. 7), University of Birmingham.
- Hall, S. (1996a). Introduction. Who Needs «Identity»? I Hall, S. og du Gay, P. (red.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1-17.
- Hall, S. (1996b). The Question of Cultural Identity. I Hall, S., Held, D., Hubert, D. og Thompson, K. (red.). *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Cambridge: Blackwell Publishers, 596-634.
- Hall, S. (1997a). The Work of Representation. I Hall, S. (red.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 1-74.
- Hall, S. (1997b). Introduction. I Hall, S. (red.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 1-12.
- Hall, S. (2007). The West and the Rest: Discourse and Power. I Gupta, T. D., James, C., Maaka, R., Galabuzi, G. E. og Anderson, C. (red.). *Race and Racialization: Essential Readings*. Toronto: Canadian Scholar's Press, 56-60.
- Hall, S., Hobson, D., Lowe, A. og Willis, P. (red.) (1980). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural studies, 1972-79*. London: Hutchinson.
- Hammer O. (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Harvey, G. (2000). Introduction. I Harvey, G. (red.). *Indigenous Religions: A Companion*. London. New York: Cassel, 1-19.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst & Co.
- Harvey, G. (red.) (2002). *Readings in Indigenous Religions*. London: Continuum.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

- Heinen, D. (2004). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 262-263.
- Hellesnes, J. (2001). Sosial konstruktivisme i vitskapsteorien. *Nytt Norsk Tidsskrift*, (2), 132-149.
- Himpele, J. D. (2008). *Circuits of Culture: Media, Politics, and Indigenous Identity in the Andes*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hjarvard, S. (2008). The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change. *Nordicom Review: Nordic Research on Media & Communication*, 29(2), 105-134.
- Hjelm, T. (2011). Discourse analysis. I Stausberg, M. og Engler, S. (red.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 134-150.
- Hobsbawm, E. og Ranger, T. (red.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hoover, S. M. (1997). Media and the Construction of the Religious Public Sphere. I Hoover, S. M. og Lundby, K. (red.). *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Thousand Oaks: Sage Publications, 283-297.
- Hoover, S. M. (2002). Introduction: The Cultural Construction of Religion in the Media Age. I Hoover, S. og Clark, L. S. (red.). *Practicing Religion in the Age of the Media. Explorations in Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press, 1-6.
- Hoover, S. M. og Lundby, K. (1997). *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Thousand Oaks, London, New York: Sage Publications.
- Statistisk sentralbyrå. URL: [www.ssb.no](http://www.ssb.no).
- ILO 169 (1989). URL: <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169> (Nedlastet 30. juli 2010).
- Ingjerd, H. og Fossheim, H. J. (2009). Etniske grupper. I *Forskningsetisk bibliotek*. URL: <http://www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Etniske-grupper/> (Nedlastet 9. februar.2011).
- Internet Movie Database. URL: [www.imdb.com](http://www.imdb.com).
- Iversen, G. (2005). Learning from Genre: Genre Cycles in Modern Norwegian Cinema. I Nestingen, A. og Elkington, T. G. (red.). *Transnational Cinema in a Global North: Nordic Cinema in Transition*. Detroit: Wayne State University Press, 261-278.
- Jacobsen, K. (2001). En flerreligiøs verden og religionsmangfoldet i Norge. I Jacobsen, K. (red.). *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget, 10-28.

- Jensen, J. S. (2011). Epistemology. I Stausberg, M. og Engler, S. (red.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 40-53.
- Jernsletten, J. (2003). Samiske hellig steder i dag. *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, (1), 88-94.
- Jernsletten, J. (2011). *Bissie dajve: relasjoner mellom folk og landskap i Voengel-Njaarke sijnje*. Doktorgradsavhandling i religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø.
- Johnson P. C. (1995). Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in Ritual Appropriation. *Religion*, 25, 163-178.
- Johnson, R. (1986). What is Cultural Studies Anyway?. *Social text*, 16, 38-80.
- Jull, P. (2003). The Politics of Sustainable Development. I Jentoft, S., Minde, H. og Nilsen, R. (red.). *Indigenous Peoples. Resource Management and Global Rights*. Delft: Eburom Delft, 21-44.
- Jørgensen, M. W. og Phillips, L. (1999) *Diskursanalyse som teori og metode*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Kalland, A. (2003). Environmentalism and Images of the Other. I Selin, H. (red.). *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1-18.
- Karlsson. B. G. (2003). Anthropology and the 'Indigenous Slot'. Claims to and Debates about Indigenous Peoples' Status in India. *Critique of Anthropology*, 23(4), 403-423.
- Kellner, D. (1995). *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. London, New York: Routledge.
- Kenrick, J. og Lewis, J. (2004). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 263.
- Kilpatrick, J. (1999). *Celluloid Indians: Native Americans and Film*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kraft, S. (2004). Et hellig fjell blir til – Om samer, OL og arktisk magi, *Nytt Norsk Tidsskrift*, (3+4), 237-249.
- Kraft, S. E. (2006a). Place Making, Mega Events and Ritual Effervescence: A Case Study of the Nelson Mandela Concert in Tromsø, 11th June 2005. *Temenos*, 42(2), 43-64.
- Kraft, S. E. (2006b). Samisk folkemedisin og nyreligiøse plastikk-sjamaner: Et kritisk blikk på nyromantiske forskningsperspektiver. *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, (2-3), 43-52.



- Kraft, S. E. (2006c). Åndenes land: Om Statsbygg, de underjordiske og spøkelser i Nord-Norge. *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, (2+3), 237–249.
- Kraft, S. E. (2006d). Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion. I Kraft, S. E. og R. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag, 260-275.
- Kraft, S. E. (2007). Natur, spiritualitet og tradisjon: Om akademisk romantisering og feilslåtte primitivismeoppgjør. *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, (1-2), 53-62.
- Kraft, S. E. (2009a). Sami Indigenous Spirituality: Religion and Nation-building in Norwegian Sápmi. *Temenos*, 45(2), 179–206.
- Kraft, S. E. (2009b). Kristendom, sjamanisme og urfolksspiritualitet i norsk Sápmi. *Chaos: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, 51, 29-52.
- Kraft, S. E. (2010). The Making of a Sacred Mountain. Meanings of Nature and Sacredness in Sápmi and Northern Norway. *Religion*, 40(1), 53-61.
- Kristiansen, R. (2005). *Samisk religion og læstadianisme*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Kuper, A. (2003). The Return of the Native. *Current anthropology*, 44(3), 389-402.
- Kuper, A. (2004). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 265-266.
- Larsen, T. (1999). Antropologiens kulturbegrep. I Gerrard, S., Melby, K. og Repstad, P. (red.). *Kulturforståelser i fagene*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Lincoln, B. (1996). Theses on method. *Method and Theory in the Study of Religion*, 8(3), 225-228.
- Lincoln, B. (2007). Concessions, Confessions, Clarifications, Ripostes: By Way of Response to Tim Fitzgerald. *Method & Theory in the Study of Religion*, 19(1-2), 1-2.
- Lundby, K. (red.) (2009). *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang Publishing.
- Lyden, J. (2003). *Film as religion: Myths, morals, and rituals*. New York, London: New York University Press.
- Lyden, J. (red.) (2009). *The Routledge Companion to Religion and Film*. London, New York: Routledge.
- Lynch, G. (2009). Cultural Theory and Cultural Studies. I Lyden, J. (red.). *The Routledge Companion to Religion and Film*. London, New York: Routledge, 275-291.
- Lövheim, M. (2011). Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal. *Culture and Religion*, 12(2), 153-166.

- Lövheim, M. og Lynch, G. (2011). The Mediatisation of Religion Debate: An Introduction. *Culture and Religion*, 12(2), 111-117.
- Martin, J. W. og Ostwalt, C. E. (red.) (1995). *Screening the Sacred: Religion, Myth, and Ideology in Popular American Film*. Boulder: Westview Press.
- Martínez Cobo-rapporten (1986). *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*. FN-dok. E/CN.3/Sub2/1986/7 og Add. 1-4.
- Mathisen, S. R. (2001). «Den naturlige sammen»: Narrative konstruksjoner av «de andre» i norsk tradisjon. I Ytrehus, L. A. (red.). *Forestillinger om «den andre»*. *Images of Otherness*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 84-99.
- Mathisen, S. R. (2004). Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. I Siikala, A., Klein, B. og Mathisen S. R. (red.). *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 17-30.
- Mathisen, S. R. (2010). Indigenous Spirituality in the Touristic Borderzone: Virtual Performances of Sámi Shamanism in Sápmi Park. *Temenos*, 46(1), 53-72.
- Mazur, E. M. (red.) (2011). *Encyclopedia of Religion and Film*. Santa Barbara: Abc-clio.
- McCutcheon, R. T. (2001). *Critics Not Caretakers: Rediscribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- McCutcheon, R. T. (2003). *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.
- Mebius, H. (1968). *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Mebius, H. (1972). *Sjiele: samiska traditioner om offer*. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.
- Mebius, H. (2000). Historien om den samiske nåjden. I Larsson, T. P. (red.). *Schamaner: Essäer om religiösa mästare*. Falun: Nya Doxa.
- Mebius, H. (2003). *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Mecsei, M. K. (2007). *Selvfrestilling av det samiske. En undersøkelse av tre transnasjonale fortellinger i nyere norsk spillefilm*. Prosjektbeskrivelse, NTNU.
- Miles, M. R. (1998). *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies*. Boston: Beacon.
- Minde, H. (1997). Læstadianisme - samisk religion for et samisk samfunn?. I Finstad, B. F. m.fl. (red.). *Stat, religion, etnisitet*. Skriftserie nr. 4, Senter for samiske studier. Tromsø, 165-188.

- Minde, H. (2003). The challenge of indigenism: The struggle for Sami land rights and self-government in Norway 1960–1990. I Jentoft, S., Minde, H. og Nilsen, R. (red.). *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights*. Delft: Eburon Academic Publishers, 75–106.
- Minde, H. (2008). The Destination and the Journey. Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985. I Minde, H. (red.). *Indigenous Peoples: Self-Determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Academic Publishers, 49-86.
- Mitchell, J. P. og Plate, S. B. (red.) (2007). *The Religion and Film Reader*. New York: Routledge.
- Morset, K. S. (2009). *Stemmene fra nord. Samisk revitalisering: Den kunstneriske kampen som levendegjorde en truet samisk kultur* [Voices of the North. Sami revitalization: The artistic struggle that revived a threatened Sami culture]. Doktorgradsavhandling, Scandinavian Studies, University of Wisconsin, Madison.
- Mullins, W. G. og Hobbes, H. (2007). Finding the Path: The Politics of Passionate Research in Ofelas and Our Nationhood. Paper presentert på *Society for Cinema and Media Studies Conference*, Chicago, 11. mars 2007.
- Myrstad, A. M. (1997). *Melodrama, kjønn og nasjon. En studie av norske bygdefilmer 1920-1930*. Doktorgradsavhandling, Senter for kvinneforskning, NTNU.
- Myrvoll, M. (2011). «Bare gudsordet duger»: om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse. Doktorgradsavhandling i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.
- Nasjonalbibliotekets digitalarkiv. URL: [www.nb.no](http://www.nb.no).
- Nergård, J. I. (1994). *Det skjulte Nord-Norge*. Oslo: Ad Notam/Gyldendal.
- Nergård, J. I. (2006). *Den levende erfaring*. Oslo: Cappelen.
- NESHs forskningsetiske retningslinjer for samfunnsfag, humaniora, juss og teologi. URL: [www.etikkom.no/Forskningsetikk/Etiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/](http://www.etikkom.no/Forskningsetikk/Etiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/) (Nedlastet 9. februar 2011).
- Niemi, E. og Semb, A. J. (2009). Forskningsetisk kontekst: Historisk urett og forskning som overgrep, i *Forskningsetisk bibliotek*. URL: [www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Etniske-grupper/Forskningsetisk-kontekst-Historisk-urett-og-forskning-som-overgrep/](http://www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Etniske-grupper/Forskningsetisk-kontekst-Historisk-urett-og-forskning-som-overgrep/) (Nedlastet 09.02.2011).
- Niezen, R. (2003). *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Nordisk Samisk Institutt. *Samisk statistikkportal*. URL: [www.sami-statistics.info](http://www.sami-statistics.info). (Nedlastet 20.01.2013).

- NOU (4:1997). *Naturgrunnlaget for samisk kultur. Norges offentlige utredninger*. Oslo: Statens forvaltningstjeneste.
- Nye, M. (2000). Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates. *Method & Theory in the Study of Religion*, 12(1-4), 447-476.
- Olsen, K. (2004a). Heritage, Religion and the Deficit of Meaning in Institutionalized Discourse, I Siikala, A., Klein, B. og Mathisen S. R. (red.). *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 31-42.
- Olsen, K. (2004b). The Tourist Construction of the «Emblematic» Sámi. I Siikala, A., Klein, B. og Mathisen S. R. (red.). *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 292-305.
- Olsen, T. A. (2006). Diskursanalyse i religionsvitenskapen. I Kraft, S. E. og R. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag, 51-71.
- Olsen, T. A. (2008). *Kall, skaperordning og makt. En analyse av kjønn i lyngelæstadianismen*. Doktorgradsavhandling i religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø.
- Omura, K. (2003). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 395-396.
- Oskal, N. (2008) The Question of Methodology in Indigenous Research: A Philosophical Exposition. I Minde, H. (red.). *Indigenous Peoples: Self Determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Academic Publishers, 331-345.
- Paine, R. (1965). Læstadianismen og samfunnet. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, (1), 60-73.
- Partridge, C. (2004). *The Re-Enchantment of the West, Vol 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London: T&T Clark.
- Partridge, C. (2005). *The Re-Enchantment of the West, Vol 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London: T&T Clark.
- Pedersen, P. (1995). Nature, Religion and Cultural Identity – The Religious Environmentalist Paradigme. I Bruun, O. og Kalland, A. (red.). *Asian perceptions of nature – a critical approach*. København: Nordic Institute of Asian Studies, 258-273.
- Personopplysningsloven, LOV 2000-04-14 nr. 31: Lov om behandling av personopplysninger. URL: <http://www.lovdatab.no/all/hl-20000414-031.html> (Nedlastet 9. februar 2011).
- Placie, E. (2003). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 396-397.
- Plate, S. B. (red.). (2003). *Representing Religion in World Cinema: Filmmaking, Mythmaking, Culture Making*. New York: Palgrave Macmillan.

- Plate, S. B. (2008). *Religion and Film: Cinema and Re-creation of the World*. London, New York: Wallflower.
- Platvoet, J. G. (2004). Beyond «Primitivism»: «Indigenous Religions». *AASR Bulletin*, 21, 47-52.
- Pollan, B. (1993). *Samiske sjamaner: Religion og Helbredelse*. Oslo: Gyldendal.
- Pollan, B. (2005). Samisk religion i Norge. I Amundsen, A. B. (red.). *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 414-456.
- Prins, H. E. L. (2002). Visual Media and the Primitivist Perplex: Colonial Fantasies, Indigenous Imagination, and Advocacy in North America. I Ginsburg, F. D., Abulughod, I. og Larkin, B. (red.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Ewing: University of California Press, 58-74.
- Ramos, A. R. (2003). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 397-398.
- Robins, S. (2003). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 398-399.
- Roof, W. C. (2011). Research Design. I Stausberg, M. og Engler, S. (red.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 68-80.
- Rossvær, V. (2000). En læstadiansk høring. I Norderval, Ø. og Nettet, S. (red.). *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*. Tromsø: Ravnetrykk 23, 32-52.
- Rydving, H. (1993a). *The End of Drum-Time: Religious Change Among the Lule Saami 1670s-1740s*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Rydving, H. (1993b). *Samisk religionshistorisk bibliografi*. Uppsala: Religionshistoriska avd., Uppsala Universitet.
- Rydving, H. (2004). Saami responses to Christianity: Resistance and change. I Olupona, J. K. (red.). *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*. New York, Routledge, 99-108.
- Rydving, H. (2010). *Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*. Oslo: Novus.
- Rønnow, T. (2000). Den nye pietismen; miljøvern og religiøs revitalisering. *Sosiologi i dag*, nr. 2, 23-52.
- Rønnow, T. (2002). Den økologiske vekkelsen; Skyld og soning i vår tid. I Anker, P. og Rønnow, T. (red.). *Miljø og menneske. Kritiske innspill*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 119-139.
- Rønnow, T. (2003). Moder Jord: et moderne nøkkelsymbol. *Din. Tidsskrift for religion og kultur*, nr. 2, 34-44.

- Rønnow, T. (2011). *Saving Nature: Religion as Environmentalism, Environmentalism as Religion*. Münster: LIT Verlag.
- Sameloven, LOV 1987-06-56: Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold. URL: [www.lovdatabank.no/all/nl-19870612-056.html](http://www.lovdatabank.no/all/nl-19870612-056.html) (Nedlastet 4. januar 2013).
- Sápmi – en nasjon blir til*. URL: [www.sapmi.uit.no](http://www.sapmi.uit.no)
- Saugestad, S. (2004). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 263-264.
- Schanche, A. (1993). Kulturminner, identitet og etnisitet. *Dugnad*, 19(4), 55-64.
- Schanche, A. (2000). *Graver i ur og berg: samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok: Davvi Girji OS.
- Schneider, A. (2006). *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*. New York: Palgrave Macmillan.
- Selberg, T. (1995). *Nostalgi og sensasjoner: folkloristisk perspektiv på mediekulturen*. Åbo: NIF Publications no 29.
- Shohat, E. og Stam, R. (1994). *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. London, New York: Routledge.
- Shohat, E. og Stam, R. (red.) (2003). *Multiculturalism, Postcoloniality, and Transnational media*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Singer, B. R. (2001). *Wiping the War Paint Off the Lens: Native American Film and Video*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Skarðhamar, A. K. (2008). Changes in Film Representations of Sami Culture and Identity. *Nordlit*, 12(1), 293-304.
- Solum, O. (1997). Veiviserne. I Iversen, G. og Solum O. (red.). *Nærbilder: Artikler om norsk filmhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 187-202.
- Solum, O. (2010). En westernfilm fra sameland. Ofelaš/Veiviseren. I Iversen, G. og Solum, O. *Den norske filmbølgen: fra Orions belte til Max Manus*. Oslo: Universitetsforlaget, 75-94.
- Stausberg, M. og Engler, S. (2011). Introduction. Research Methods in the Study of Religion(s). I Stausberg, M. og Engler, S. (red.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 3-20.
- Stordahl, V. (2008). Nation Building Through Knowledge Building: The Discourse of Sámi Higher Education and Research in Norway. I Minde, H. (red.). *Indigenous Peoples: Self Determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Academic Publishers, 249-265.

- Sutherland, J. A. og Feltey, K. (red.). (2012). *Cinematic Sociology: Social Life in Film*. Thousand Oaks, London, New York: Sage Publications.
- Sutton, D. og Wogan, P. (2009). *Hollywood Blockbusters: the Anthropology of Popular Movies*. Oxford: Berg Publishers.
- Suzman, J. (2003). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 399-400.
- Tafjord, B. O. (2012). Indigenous Religion(s) as an Analytical Category. *Method & Theory in the Study of Religion*, 25.
- Tonkin, E., McDonald, M. og Chapman, M. (red.) (1989). *History and Ethnicity*. London: Routledge.
- Turner, T. (1992). Defiant Images: the Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*, 8(6), 5-16.
- Turner, T. (2004). On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 264-265.
- Tweed, T. A. (2006). *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tønnesen, E. S. (1992). *Mening i medier. Medietekster i norskundervisningen*. Oslo: Cappelen.
- Van Meijl, T. (2007). The Paradox of Indigenous Rights Controversy. I Rata, E., og Openshaw, R. (red.). *Public Policy and Ethnicity; The Politics of Ethnic Boundary Making*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 66-80.
- Veum, A. (2011). Kva er diakron diskursanalyse?. I Hitching, T. R., Nilsen, A. B. og Veum, A. (red.). *Diskursanalyse i praksis. Metode og analyse*. Kristiansand: Høgskoleforlaget, 81-87.
- Wallace, A. (1956). Revitalization Movements. *American Anthropologist, New Series*, 58(2), 264-281.
- Wallis R. J. (2003). *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London, New York: Routledge.
- Wersland, E. M. (2008). Moderne samisk spiritualitet, i *Sáogat*, 12.06.2008
- White, L. (1967) The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 155 (10. mars), 1303-1307.
- Wood, H. (2008). *Native Features: Indigenous Films from Around the World*. New York, London: Continuum.
- Wright, M. J. (2006). *Religion and film: An introduction*. London, New York: IB Tauris.

- Wright, M. J. (2009). Religion, Film and Cultural Studies. I Blizek, W. L. (red.). *The Continuum Companion to Religion and Film*. New York: Continuum, 101-112.
- York, M. (2001). New Age commodification and appropriation of spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 361-372.



## Filmer

*Ante* (1977). Arvid Skauge. Norge: Centerfilm AS.

*Atanarjuat: The fast Runner* (2001). Zacharias Kunuk. Canada: Isuma Igloolik Productions.

*Babettes Gæstebud* (1987). Gabriel Axel. Danmark: Panorma Film A/S.

*Bázo* (2003). Lars Göran Petterson. Norge: Filbmagoahti AS.

*Det andre skiftet* (1978). Lasse Glomm. Norge: Marcusfilm AS.

*Detektor* (2000). Pål Jackman. Norge: Christiania Film.

*Elling* (2001) Petter Næss. Norge: Maipo Film.

*En ganske snill mann* (2010). Hans Petter Moland. Norge: Paradox Produksjon.

*Jernanger* (2009). Pål Jackman. Norge: Kong Film.

*Jørund smed – dit vindarna bär* (1948). Åke Ohlberg. Sverige, Norge: Sveafilm.

*Kautokeino-opprøret* (2008). Nils Gaup. Norge, Danmark, Sverige: Borealis Production.

*Kill Buljo: The Movie* (2007). Tommy Wirkola, Yellow Bastard Production. Norge.

*Kon Tiki* (2012). Joachim Rønning og Espen Sandberg. Norge, Storbritania, Danmark, Tyskland: Recorded Picture Company.

*La elva leve!* (1980). Bredo Greve. Norge: AS Fortfilm og AS Filmgruppe 1.

*Laila* (1929). George Schnéevoigt. Norge: Lunde-Film.

*Laila* (1937). George Schnéevoigt. Norge: Nordisk Film.

*Landstrykere* (1989). Ola Solum. Norge: Norsk Film AS.

*Markens Grøde* (1921). Gunnar Sommerfeldt. Norge: Norrøna Film.

*Ni liv* (1959). Arne Skouen. Norge: AS Nordsjøfilm.

*Nord* (2009). Rune Denstad Langlo. Norge: Motlys.

*Operasjon sjøsprøyt* (1964). Knut Bohwim. Norge: Teamfilm AS.

*Rabbitt-Proof Fence* (2002). Philip Noyce. Australia: Rumbalara Films.

*Same Jakki* (1957). Per Høst. Norge: Per Høst Film AS.

*Same Ællin* (1971). Titus Vibe-Müller. Norge: Per Høst Film AS.

*Slipp Jimmy fri* (2006). Christopher Nielsen. Norge: Storm Studio.

*Stol på ministeren* (1997). Paul-Anders Simma. Norge: Kinotuotanto.

*Svidd neger* (2003). Erik Smith Meyer. Norge: Barentsfilmm AS.

*Søndagsengler* (1996). Berit Nesheim. Norge: NRK Drama.

*Trysil-Knut* (1942). Rasmus Breistein. Norge: Triangelfilm.

*Unge hjerter* (1917). Peter Lykke-Seest. Norge. Christiania Film Co. AS.

*Veiviseren [Ofelas]* (1987). Nils Gaup. Norge: Filmkameratene AS.

*Viddenes Folk* (1928). Ragnar Westfelt. Norge: Lunde-Film.

*Whale Rider* (2002). Niko Caro. New Zealand, Tyskland: South Pacific Pictures.

## **Artikler (1-4)**



# Artikkel 1

## Religion i *Veiviseren*

### En analyse av samisk religiøs revitalisering

Artikkelen «Religion i *Veiviseren*: En analyse av samisk religiøs revitalisering» ble skrevet i perioden 2008-2009. Et utkast til artikkelen ble publisert i *Approaching Citizenship, Encounters & Place Enactment* (Sundsvold og Larsen 2008) – en samling «working papers» fra forskerskolen CEPIN. Den endelige versjonen av artikkelen ble publisert i *DIN: Tidsskrift for religion og kultur*, nr. 1-2, 2010 – et fagfelleurdert tidsskrift, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 1). Dette var et minnenummer til religionshistorikeren Tarjei Rønnow, som tragisk gikk bort sensommeren 2009 på grunn av hjertesvikt. Artikkelen innledes med et avsnitt som knytter analysen til Rønnows forskningsfelt og perspektiver.



## Artikkel 2

### **Religion i *Kautokeino-opprøret* En analyse av samisk urfolksspiritualitet**

Artikkelen «Religion i *Kautokeino-opprøret*: en analyse av samisk urfolksspiritualitet» ble skrevet høsten 2010 med bakgrunn i et innlegg jeg og religionshistorikeren Siv Ellen Kraft hadde sammen på konferansen *Chaos-symposium 2010*, arrangert ved Universitetet i Tromsø 7.-8. mai 2010, med tittelen «Religion i *Kautokeino-opprøret*: En analyse av urfolksmytologisk retorikk». Artikkelen har jevnt delt forfatterskap mellom meg og Kraft. Den ble publisert i *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1, 2011 – et fagfellevurdert tidsskrift, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 1).





## Artikkel 3

### Reclaiming the past

#### On the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion*

Artikkelen «Reclaiming the past: On the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion*» ble skrevet i perioden 2009-2010. Artikkelen er basert på konferansebidrag på *Contested identities, contested cultures and contested rights: Change and challenges in the Northern European periphery*, Universitetet i Tromsø 23.-25. September 2009 og *Nordic Conference in Sociology of Religion*, Universitetet i Agder 4.-6. August 2010. Et utkast til artikkelen ble publisert i *Approaching Citizenship, Encounters & Place Enactment* (Fosslund og Fjørtoft 2010) – en samling «working papers» fra forskerskolen CEPIN. Artikkelen ble endelig publisert i *Acta Borealia*, vol 29, nr. 1, 2012 – et fagfelleurdert tidsskrift, regnet som vitenskapelig i rapport sammenheng (Nivå 2).



## **Artikkel 4**

### **«Overtroen er stor blant Viddenes folk»**

#### **Om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie**

Artikkelen «'Overtroen er stor blant Viddenes folk': om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie» ble skrevet i perioden 2010-2011. Et utkast til artikkelen ble presentert på halvårssamling i forskerskolen CEPIN i mars 2011. Den ble publisert i *Tidsskrift for Kulturforskning*, nr. 2, 2012 – et fagfellevurdert tidsskrift, regnet som vitenskapelig i rapportssammenheng (Nivå 1).





