

## Kapittel 5

# En samisk kommunikasjonsmodell

## 5.1 Innledning om det doble blikket, *the two-eyed seeing approach*

I en artikkel om *two-eyed seeing* (Wright et al., 2019) understrekes en tilnærming der man kombinerer vestlig vitenskapelig tilnærming med urfolksontologi og epistemologi. Forfatterne trekker frem fire elementer i skillet mellom urfolks og vestlig vitenskapelig tekning om hva og hvordan verden er, verden-bildet, og derved fakta og sannhet – ontologi. For det første er urfolksontologi avbildet som sammenkoblet og levende, bestående av en konstant balanse mellom ånd, energi og materie. Vestlig, vitenskaps ontologi er avbildet som objekter som består av deres deler og helheter, i konstant utvikling (Health, 2013). For det andre beskrives urfolks kunnskapsteori om verden og virkeligheten, *epistemologi*, som relasjonell, respektfull og gjensidig, mens vestlig vitenskapelig epistemologi er basert på hypotese- og teorikonstruksjon. For det tredje skriver de at urfolksmetodologier består av en veving av mønstre i naturen og relasjoner mellom kjærlighet, land og liv, mens metodologier i vestlig vitenskap har en tendens til å avdekke naturens mønstre for å forstå dem og bygge modeller for å forklare interaksjonene mellom deres komponenter. For det fjerde påpeker de at mål fra urfolksperspektiver er mer kollektivt basert, med det formål å forstå og opprettholde miljøet, mens vestlige

mål tenderer mot det som er testbart og konstruerbart for å forstå hvordan verden fungerer.

Også Cree professor Shawn Wilson (2008) fra det kanadiske Cree-folket, mener at det er forskjeller mellom vestlige og urfolks ontologier og epistemologier. Han beskriver vestlig ontologi som ekstern, eller «noe der ute», mens urfolksontologi understreker ens forhold til virkeligheten (s. 73). Wilson illustrerer denne forskjellen ved hjelp av språk; på engelsk beskrives en «penn» med et enkelt ord, mens ordet på Cree-språket oversettes til «noe du skriver med» (s. 73). Dette eksempelet fremhever en distinkt forskjell mellom vestlig ontologi – et eksternt objekt – og urfolk-ontologi – ens forhold til objektet. På samme måte reflekterer urfolks epistemologier også en relasjonell tilnærming til verden og antas å være evig tilgjengelig gjennom forfedre, drømmer og visjoner (Cardinal, 2001). Det er derfor ikke overraskende at urfolksmetodologier legger vekt på relasjonell ansvarlighet. De siste tiårs (vestligdominerte, naturvitenskapelige) klima-forskning, som også filosofisk og antropologisk forskning på Antropocen (menneskets århundre), vektlegger nettopp problemene med vestlig epistemologi gjennom i de siste fire hundre år. Den har ført til en ensidig vektlegging på det som har vært grunnleggende for industriell utvikling og produksjon av mat, energi og forbruksvarer som i dag er i ferd med å ødelegge grunnlaget for liv på kloden. *two-eyed seeing* kan hjelpe til med å bygge bro gjennom å bringe sammen både urfolks og vestlige verdensbilder, og menneske- og natursyn i en samarbeidende og rettferdig tilnærming til forskning.

## 5.2 Det samiske språket, tenkemåte og kommunikasjonsform

Det samiske språket tilhører den finsk-ugriske språkgruppen og skiller seg fra det norske språket på flere områder som bør gis økt oppmerksomhet. For det første er det samiske språket et verbalt språk. På samisk sier man: «*mun suhttan*» («jeg sinter») der man på norsk sier «jeg blir (eller er) sint». På samisk kobles verbet til subjektet og kan forstås som at denne tilstanden er en del av subjektet og kanskje også at dette vil være forbigående. Ved å skape

et skille mellom «jeg» og «det å bli sint» på norsk, kan dette redusere subjektets ansvar for tilstanden. I det norske rettssystemet kan man bli frikjent for kriminelle handlinger dersom man var bevisstløs eller syk i gjerningsøyeblikket. Marthinsen (2003, s. 116–117) viser til fenomenologien som foretrekker å bruke verb fremfor substantiver. Det å verbalisere bryter med den moderne vitenskapens ambisjon og hang til kategorisering og utarbeiding av målestokker for å skape orden og å avdekke hvordan naturen og det sosiale livet *er*. Ved å vektlegge verbet derimot kan en forebygge noen av fellene med substantivering som lett fører til en fastlåsing av forståelsen av et fenomen.

Også Saus (1997, 2004; Saus et al., 2005) har i flere arbeider med utgangspunkt i modellen til Jakob Meløe (1979) om det ukyndige, det kyndige og det døde blikket, vært opptatt av at profesjonelle sosialarbeidere unngår å bruke det døde ekspertblikket som tror det kan alt, og som både er forårsaket av og bidrar til en automatisert kommunikasjonspraksis. Ved å sette fokus og bli utfordret på egen kommunikasjon, kan man bli bevisst bruken av sitt døde blikk og kanskje endre til et ukyndig blikk som stiller spørsmål og har nysgjerrigheten og ydmykheten i behold. Det å reise et spill foran seg med mål om å bli bevisst sine egne kategorier for å konstruere virkeligheter, omtales som den epistemologiske vendingen. Epistemologi setter fokus på *hvordan* man erfarer eller lærer, det vil si prosessene – i motsetning til ontologien som fokuserer på det som *er*. En slik vending fordrer bevissthet om skillet mellom prosessuell og semiotisk kommunikasjon (Fuglestad, 1993). I prosessuell kommunikasjon er vi opptatt av å sende et budskap fra sender til mottager og minimere støy som forhindrer eller forvrenger overføringen. Budskapet anses objektivt og overførbart mellom sender og mottaker. I semiotisk kommunikasjon er utgangspunktet at verden består av konstante strømmer av tegn som du som tegnleser setter sammen til virkelighetskonstruksjoner. Det store omfanget av tegn, krever at vi kategoriserer tegnene, for eksempel at noen tegn plasseres i kategorien farger, andre i kategorien positive nonverbale tegn. Disse kategoriene er konstruert gjennom våre erfaringer, og det er viktig å bli seg bevisst bruken av disse kategoriene.

Slik kan man løfte speilet foran seg selv. Kramvig (1999) trekker frem farene ved å være «i kategoriens vold». Hun viser til Zygmunt Baumann som mener at moderniteten bærer preg av manglende meningsbærende begreper, og at vi løser dette gjennom økt bruk av enten-eller-kategorier. Dette gjør vi ved at vi rydder bort de utydelige og vanskelige «mellomkategoriene» som

er vanlige i samisk språk. I det norske språket opererer man med entall og flertall. I samisk grammatikk har man i tillegg egne dualispronomen og bøyer verb i entall, total og flertall. Eksempelvis i entall heter det *mon* (jeg), *don* (du) og *son* (han, hun). I dualis blir det *moai* (vi to), *doai* (dere to) og *soai* (de to), mens i flertall vil det hete *mii* (vi, flere enn to), *dii* (dere, flere enn to) og *sii* (de, flere enn to).

I samisk språk har man også andre mellomtilstandsbegreper enn på norsk, for eksempel *geamádat*. Dette betyr en form for flatt lys eller dis der man ikke klarer å observere om den snødekte bakken er flat eller om den går nedover eller oppover. De som ferdes ute med snøscooter på slike dager, må ofte stoppe opp, gå på beina for å sjekke terrenget foran seg eller kaste ris eller snøballer foran snøscooteren for å unngå å kjøre utfor et stup. Dette lyset gjør det også vanskelig å skille den snødekte jorda fra en blank himmel. På engelsk omtales dette som «white off», og anses risikabelt for helikopterpiloter.

Dette bryter med det lineære dikotomiske fokuset på enten-eller. Filosofen Sandra Harding (1986) målbar et syn om at å stå i en minoritetsposisjon gir mer kunnskap enn fra majoritetsposisjonen fordi den marginaliserte ser både sitt eget og majoritetsperspektivet. Denne enten-eller-posisjonen blir kritisert av filosofen Donna Haraway (1988). Hun mener at Harding her kun erstatter majoritetens «sannhet» med minoritetens «sannhet». Mens man innen dagens moderne vitenskapsretninger er opptatt av og tror på at det er mulig å identifisere og kategorisere tingenes og fenomenenes grunnleggende identitet eller mening, skiller ikke Haraways situerte kunnskap mellom ontologi og epistemologi. Mens den ikke-situerte kunnskapen hevder at både forskeren og andre er uvesentlige for kunnskapsproduksjonen, sier Haraway at kunnskapen blir situert når forskeren kritisk reflekterer over egen tilstedeværelse, dennes relasjon til andre kunnskapsmedprodusenter og det man ønsker å tilegne seg kunnskap om. Haraway etterlyser legitimitet for de ulike historiene som kan utfylle hverandre. Hun mener selv at forståelse for de andres «kunnskapsverden» kan oppnås ved å innta en posisjon preget av delvishet og begrensning. Dette overensstemmer med tenkningen innen two-eyed seeing.

Innen systemisk tenkning (Ulleberg & Jensen, 2017) blir kommunikasjon forstått som komplekse, dynamiske, pågående og foranderlige prosesser, akkurat som livet selv. Psykiateren Tom Andersen (2005) var også svært opptatt av både-og-perspektivet. Han deler verden opp i enten-eller-perspektivet når han snakker om den delen av verden som er ubevegelig, for eksempel en fysiologisk forståelse

av en hand med skinn og bein, som kan forklares ved hjelp av tall og ord. Men mer interessant for samfunnsfagene, er en både-og-verden som er bevegelig og kan forstås, for eksempel en hand som vinker eller en hand som skriver. Han trekker også frem det som verken kan forklares eller forstås, men fornemmes, for eksempel et håndtrykk. Alle tre delene er sentrale i vår kommunikasjon.

Og for det tredje har den samiske kulturen alltid hatt et nært forhold til en omskiftelig natur. Det er få andre steder at naturen og omgivelsene byr på så mange muligheter for å erfare kontraster og endringer. Fra mørketid til midnattssol, fra minus 40 til pluss 30, fra snø til grønt. Vekstsesonen er kort i Arktis, og ting må skje raskt. I samisk kultur snakker man om de åtte årstidene, og ikke fire årstider slik som i norsk kultur. Det er derfor kanskje lettere å oppdage og observere endringene. Folks evne til å lese natur og værtegn og forholde seg til disse endringene (Hodne, 2005) har vært og er fremdeles viktig for at vi klarer oss her oppe i nord.

Altså kan man stille spørsmålet om hvorvidt den samiske tenkemåten og kommunikasjonsformen har et mer epistemologisk perspektiv, det vil si har mer fokus på *hvordan* vi erfarer og lærer? I motsetning til det norske språket med et mer ontologisk perspektiv? Vi skriver tenkemåte da dette signaliserer at slike forskjeller er usynlige og dermed ikke så enkle å gripe og å forstå. Ved å trekke frem eksempler som viser forskjellene på hvordan vi vanligvis kommuniserer i moderne norsk majoritetskultur og tradisjonelle samiske væremåter og kommunikasjonsformer, ønsker vi å etablere en *bevissthet eller en beredskap* om mulige forskjeller, fremfor å gi en mest mulig fyllestgjørende deskriptiv beskrivelse av den samiske kulturen. Heller ikke den samiske kulturen er ensartet, like lite som den norske kulturen.

Henriksen har i utviklingen av den samiske kommunikasjonsmodellen hentet mye av sin empiri fra den nordsamiske reindriften. Men når vi har formidlet dette i sørsamiske områder, i sjøsamiske bosettingsområder, samt i samiske og ikke-samiske profesjonsfaglige miljøer, gir tilhørere tilbakemeldinger på at det er gjenkjennbart. Vi bruker samiske begreper i modellen, og slik sett er det legitimt å omtale dette som en *samisk* kommunikasjonsmodell. Men det at både samiske og ikke-samiske tilhørere kjenner seg igjen i modellen og anser denne som matnyttig, er det sentrale poenget i dette kapittelet. Det gjelder også dersom modellen er gjenkjennbar i andre primærnæringskulturer som fiske, landbruk og utmarksbruk, eller når folk som kommer fra små rurale samfunn, også nikker gjenkjennende til innholdet.

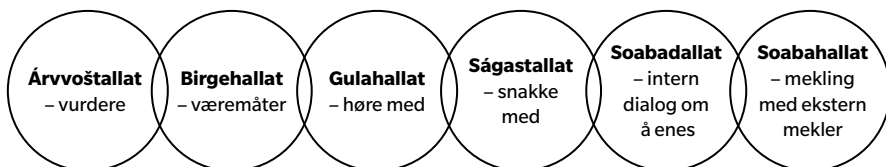
### 5.3 En samisk kommunikasjonsmodell

Vi som skriver dette, har et mangeårig og konstruktivt samarbeid om forskning og artikkelpubliserings og har brukt et two-eyed seeing perspektiv også i skrivingen av denne boka. Henriksen som samisk og samisktalende, og med sin mangeårige forskning om samiske forhold (Henriksen, 1999, 2002, 2004, 2007, 2009, 2014; Tronvoll et al., 2004) er hovedbidragsyter for samiske perspektiver. Hydle som mangeårig mekler og med doktorgrad i medisin og i sosialantropologi, er hovedbidragsyter for meklingsmetoder og meklingsteori samt kunnskap i gjenopprettende praksis (restorative justice).

Den samiske kommunikasjonsmodellen består av seks delvis overlappende sirkler som viser til noen sentrale elementer i samisk kommunikasjon: 1. Individets verdier som ligger til grunn ved *árvvostallat* – vurdering, 2. Individets væremåter for å klare seg, unngå konflikter med de betydningsfulle andre, både i reindriften og i *siidaen*, 3. og 4. Særlige forhold man bør ha med seg når man skal *gulahallat* (høre med) og *ságastallat* (snakke med) andre, 5. Måter man internt i en familie eller *siida* prøver å løse uenigheter på for å forebygge konflikter (*soabadallat*), og 6. *Soabahallat* – samisk meklingskunnskap når konfliktene har utviklet seg slik at det må hentes inn en ekstern mekler. De fem første sirklene representerer den samiske kunnskapsforståelsen som brukes til å analysere empirien og våre meklingserfaringer sammen med meklingsteori. Slik vil hele boka søke å gi innhold til den sjettede sirkelen om samisk mekling. (De illustrerende eksemplene er først og fremst hentet fra Henriksens erfaringer om samisk kommunikasjon, og ikke fra den felles forskningen.)

**Figur 5.1**

*Samisk kommunikasjonsmodell*



### 5.3.1 Árvvoštallat (vurdere)

Márjá er samisktalende og flytta til byen høsten 2019. Márjá går i første klasse. Når klassen skal på tur i nærområdet, får de ikke Márjá til å gå sammen med de andre og holde i tauet for å holde klassen samlet. I stedet springer hun undersøkende frem og tilbake foran lærerne og de andre elevene. Lærerne erfarer at selv om det ringer inn, kan hun fortsette med leken. Også i klasserommet kan hun fortsette å gjøre sine ting, selv om læreren ber om oppmerksomhet. Hun kan selv finne på å avbryte en oppgave og uoppfordret begynne med andre ting. Márjá kan godt ta en krangel med læreren dersom ho ikke får lov til å starte arbeidet der ho selv vil, men må følge lærers anvisninger. Márjá er flink, men hennes oppførsel vekker bekymring blant lærerne.

Hva skal lærerne gjøre? Hører hun ikke etter? Er hun kranglete og ulydig? Egenrådig? Har hun atferdsproblemer? Eller kan hennes oppførsel kobles til hennes samiske oppdragelse der iešbirget, selvbestemmelse og selvstendighet er sentrale verdier? Det ble diskutert om skolen burde sende saken til PPD-kontoret eller barnevernet? Skolen hadde imidlertid to lærere med samiskkulturell kompetanse, og disse kunne formidle samiske oppdragelses-verdier til kollegiet. Jávo (2010) finner signifikante forskjeller mellom samisk og norsk oppdragelse. Jávo skriver at samiske foreldre søker å utvikle selvhjelpenhet, hardførhet og autonomi hos barna. For å oppnå dette er foreldrene opptatt av barnets egenmotivasjon, utforskningstrang og risikovurdering, evne til å stole på egne vurderinger, frihet til egne valg og selvregulering mht. til spising og soving. Også Balto (1997) har skrevet om samisk barneoppdragelse. Hennes fokus er på hvordan dette gjøres, ikke så mye om hva som overføres. Hun snakker om *nárrideapmi* som spøkefull erting av barn for å utvikle barnets verbale ferdigheter for å kontrollere sinne, følelsesutbrudd, sårhet, aggresjon og skam. Balto skriver også om: *dájuhit* (å lure), *jihit* (avlede generellt) og *sollet* (avlede oppmerksomhet mot noe annet) som sosialiseringmåter for å unngå regler og instruksjoner. Slike former bidrar til den selvstendigheten som Balto anser som sentral i samisk barneoppdragelse. Joks (2007) kobler selvstendighet til dette med å velge selv og bruke egen fornuft som fordrer tålmodighet, som igjen fremmer lystfølelsen (*hállu*) og gjennom dette flittigheten. Flittighet fremmes blant annet ved at man ikke skal komme for lett

til ting som igjen handler om å ikke gape over for mye. Boine (2005) drøfter oppdragelsesverdier blant samiske menn. Hun konkluderer med at verdighet for den samiske mannen er å ha tilknytning til naturen, ta utfordringer, ha overblikk og vurdere før man handler. Man skal ta ansvar for egne behov og lede seg selv samtidig som man ikke tar beslutninger eller tåver atferd som har negativ innvirkning på andre. Også Jernsletten (2000) som har forsket i sørsamiske områder, skriver om hvordan det forventes at samiske barn ser, hører, kjenner og prøver ut ting for å skaffe seg erfaringer.

Konrad Nielsen (1932–1962, s. 179) skriver om *bir'git dego hálddašit eal-lima* (å klare seg er å forvalte livet, vår oversettelse). Nielsen viser også til begrepet *bir'gistit* og *bir'gijik vel uccázzáin-ge* om det å klare seg med lite (Kalstad, 1999a, 2005a) viser til det samiske ordtaket «*birget vaikko čáhcegeadgge alde*» (klare seg om så på en liten steinete holme, vår oversettelse). Ordtaket viser til at den som klarer seg på et slikt sted, kan ikke være kresen og må kunne forvalte usikkerhet og dra nytte av det lille som finnes der. I norsk-samisk ordbok (Sára et al., 2000) brukes begrepet *eleš* om det å være flink til å klare seg økonomisk. Karlstad omtaler dette som minimaliseringsprinsipp i reindriften der man søker å holde utgiftene lave fremfor å øke inntektene. Sara (2007) har spurt enslige reindriftssamer uten driftsenhet om hvordan de berger seg? Mange forteller at de bor hjemme hos sine foreldre og sparer utgifter ved felles hushold. De kjøper ikke dyre merkeklær, men klær repareres og gjenbrukes. Mange kjøper vrakede eller brukte kjøretøyer og reparerer disse selv. Feriereiser omtales som luksus og anses unødvendige. Henriksen og Larsen diskuterer om hvorvidt slike tradisjonelle *birget*-verdier kan bidra til økt bærekraft, og til det grønne skiftet (Henriksen & Larsen, 2023).

*Birget unmanaččain* (klare seg med lite) trekkes også frem i metodeheftet til Indre Finnmark familievernkontor (2005). Institusjonen erfarer at det å klare seg selv kan medføre at familier unngår å søke hjelp fordi dette oppfattes som svakhet og anses som brudd på *iešbirget* (klare seg selv). I reindriften er det stor selvbestemmelsesrett for den enkelte reineier. Eierskapet fremkommer ved reinmerke som er skåret som ulike snitt i reinens høyre og/eller venstre øre. Det er også en del andre verdier som er viktige for dem som skal bli reindriftsutøvere.

Det å være *staddil* eller tålmodig anses som en svært viktig egenskap. Det er periodevis mye venting på reinflokken, eller på riktig vær eller riktig føre. Et annet begrep er *áicil* eller evne til å oppdage eller legge merke til. Evnen



til å legge merke til eller gjenkjenne, for eksempel rein, gir sosial anerkjennelse, og en slik person blir av Eira (1994) omtalt som *fitmat*. En av Nergårds (2004b) informanter omtaler *fitmat* som «gode øya». Det handler om å gjenkjenne enkeltrein, men også ha blick for reinflokkene, for når brunsten inntreier, hvilke rein som bør slaktes og så videre. Men det handler også om å ha blick for naturen, f.eks. å kunne se etter værtegn og kanskje dermed kunne forutsi og få bedre kontroll på det som skal gjøres. Ingold (1996b) bruker begrepet «education of attention» om det å være oppmerksom.

Nystad (2003b) skriver om hvordan reindriften verdsetter det å være *deaivvil*, det vil si å holde seg orientert og kunne finne frem. I tidligere filmer om samene, for eksempel *Veiviseren* og *Ante*, blir samene fremstilt som om de alltid finner frem i naturen uansett tåke eller mørke.

*Deaivvil* viser også til informanter som snakker om å gå som en same. De viser til det å kunne bevege seg naturlig i naturen, være observant, ikke snuble, ikke trenge å gå omveier rundt vann, kløfter og andre hindringer, men velge riktig trase. Det handler også om evnen til å følge steinvarde til en sti, da du stoler på at stien angir den letteste traseen selv om den ikke går i en rett linje. Eller at du følger reintråkk i ukjent terreng, fordi du vet at der reinen har gått, kan også du klare å komme deg frem selv om det er bratt. Det gjelder også å kunne lese elva og strømforholdene slik at du velger rett lei når du kjører elvebåt. Joks' (2007) informanter kaller dette for å lese og ha god hukommelse for naturen.

Å være *sealgil* betyr at man tør å ta initiativ og prøve ut ting. Nystad trekker også frem *vuohkkái* eller *searra* (praktiske ferdigheter, nevenyttig, evne til å improvisere) som sentrale verdier. Dersom man kjører seg fast eller noe skjer for eksempel under reingjeting, kan man ikke forvente å få umiddelbar hjelp fra andre *siida*-medlemmer som har sine oppgaver å utføre. Kanskje det ikke er telefondekning heller. Da må man selv prøve å finne løsninger på problemer som oppstår. *Doaimmas* eller *áŋgir* betyr å kunne jobbe hardt og holde på lenge i perioder med mye arbeid for eksempel ved merking, skilling og slaktning. Hoem (1976b) skriver om hvordan en reinkar skal være *viššal* (flittig) og ikke redd for å ta i et tak, selv om det innebærer lange arbeidsøkter uten mat. Et reindriftsår består av lange perioder med venting, men også intensive perioder med mye arbeid. Da er det viktig å kunne stå på så lenge som nødvendig, altså være *áŋgir*. Nystad (2003b) bruker begrepet *olmmaid-duvvat* om det å prøve ut og etter hvert mestre oppgaver som kreves for det

Nystad omtaler som *birget luonddus* – klare seg i naturen. Også Boine (2007) er opptatt av *birget*. Boines informanter mener at enhver må finne ut av egne problemer og ikke fortelle om dem til andre. Ved å involvere utenforstående, kan problemet oppfattes som større enn det er. De er også redde for at ting som sies, senere kan bli brukt mot deg. Ved å tie forhindrer man at familien påføres skam, og æren opprettholdes.

Andersens (2010) mastergradsarbeid om «*berges*» er hentet fra et sjøsamisk område. Informantene snakker om å forsone seg med livets opp- og nedturer og se det positive i livet uten å klage. Å søke etter en større mening eller tro, gir trøst. Det som skjedde, hadde en hensikt, og det finnes en tro på at livet er forutbestemt. Til tross for at informantene har store utfordringer mht. psykiatri, rus og overgrep, viser de til at noen alltid har det verre enn dem selv. Gjennom profesjonell terapi innser de etter hvert også nødvendigheten av å åpne seg og snakke om problemene sine. Men veien dit er belagt med stor tro på *birget*-filosofi og naturens helbredelseskraft.

### 5.3.2 *Birgehallat* (væremåte)

En *siida*-leder på sommerboplassen var ikke fornøyd med de andres innsats for å bidra til at rein svømte over sundet og inn i merkegjerdet. Han markerte sin misnøye med å trekke lettbåten sin på land og slik vise de andre at nå var det nok. Senere ble båten sjøsatt igjen, men vedkommende hadde da gjennom non-verbal kommunikasjon gitt uttrykk for sin misnøye og ønske om endring.

Selv om reineieren har selvbestemmelse over egne rein, er det *siidaen* eller distriktet som et felleskap som eier beiterettighetene. Dermed blir det også viktig at den enkelte ikke oppfører seg eller kommuniserer med de andre slik at fellesskapet blir truet. Det å være *fitmat*, *sealgil* og *searra* er verdier som oppfattes som sentrale i reindriften, jf. 5.1. Her fokuseres på oppgaver og atferd uten å måtte snakke om det. Dermed kan også atferd brukes til å vise sin misnøye. Møllersen (2009) skriver at i den norske kulturen er taushet ofte uttrykk for enighet, mens i den samiske kulturen er taushet ofte uttrykk for meningsforskjell. Taushet er en av mange sosiale koder som forenkler kommunikasjonen dersom det er felles forståelse av koden.

Foss (2009) bruker begrepet væremåte om et fenomen som konstituerer mennesket som et kulturelt, eksistensielt og etisk vesen. Væremåte er relativt konstant og presenterer oss ut fra vår personlighet, menneskesyn, virkelighetsforståelse og verdivalg. Samtidig er den dynamisk ut fra våre omgivelser og anerkjennelse fra mennesker vi er sammen med. Denne todelingen av væremåte som den vi er, men også hvordan vi er innstilt på å være til for andre, danner en slags teoretisk ramme for å forstå *birgehállat*. Dette er væremåter som fremmer *soabalašvuoda* (komme overens med andre) og *ovttasbargu* (samarbeid). Turi (2008) skriver at gjennom tidene har det å komme overens med andre og med naturen (*soabalašvuohhta*) vært en viktig samisk verdi. Også Boine (2005) finner at det å være slekts-kjær innebærer lojalitet ovenfor nettverket. Flere informanter trekker frem denne lojaliteten som en grunn til at man holder problemene for seg selv eller innenfor familien. Samtidig har man lang tradisjon med slik problemhåndtering.

Indre Finnmark familievernkantoret skriver at klienter er tause og oppleves tilsynelatende som uengasjerte i egne problemer. Å ta opp ubehagelige ting kan utfordre viktigheten av å komme overens. Da lar man heller være å snakke om det ubehagelige (Turi, 2008). Kemi (2004) skriver at i noen samiske familier er det tegn på styrke å holde ut med sine problemer. Noen oppfatter også det å søke om hjelp som brudd på kvinnerollen. Samtidig handler det også om å beskytte slekta ved ikke å utlevere problemer. Nystad (2003) stiller spørsmål om hangen til taushet om problemer kan forstås ut fra at gutter kan oppleve det som kvinnelig å si fra direkte om temaer som omhandler redsel og svakhet?

Men som både Boine (2007), Møllersen (2009) og Henriksen (2013) er inne på, kan *birgehállat* også ha en postkolonial forklaring. Representanter for minoritetsgrupper bærer ofte med seg egne eller overleverte negative erfaringer fra møter med majoritetssamfunnets institusjoner. Taushet og tilbakeholdenhet kan være en måte å beskytte seg mot og heve seg over eller vise verdighet mot gjentagelser av denne kulturelle smerten. Foruten *javohisvuohhta* (taushet), tar vi også opp *mohkehalan* (indirekte kommunikasjon), *vuollanit* (det å gi seg), at den som kommer har introduksjonsansvar – og viktigheten av å ordne opp for de som kommer etter deg.

### 5.3.3 *Gulahallat*

I en anekdote fortelles det om en delegasjon fra Justisdepartementet som i forbindelse med revisjon av reindriftsloven kom til Kautokeino

på begynnelsen av 1980-tallet. De hadde innkalt til et åpent høringsmøte, og svært mange reindriftsutøvere møtte opp. På møtet la representantene fra departementet frem forslagene til endringer i reindriftsloven. Det kom få merknader fra tilhørerne og delegasjonen reiste fornøyd tilbake til hovedstaden og fikk vedtatt lovendringene [...]

Har lovgiverne i sin høringsrunde misforstått tausheten fra forsamlingen? Var reindriftssamene egentlig uenige i forslaget? Eller sa de ikke noe fordi de trengte mer tid til å reflektere over forslaget og hvilke mulige konsekvenser dette kan få. Som anekdoten viser, kan kodene oppfattes forskjellig og føre til misforståelser, forvirring, mistenksomhet og engstelse.

I den norske kulturen er det verten som har introduksjonsansvaret. Når gjestene kommer, møter verten de i døra. Verten hilser på, viser hvor de skal henge av seg tøyen og tar dem med i stua og introduserer de sist ankomne for de andre gjestene. I den samiske kulturen er det motsatt, nemlig at det er gjesten eller den som kommer som har introduksjonsansvaret. *Dustet* betyr å ta imot eller bli overrakt. Verten bør derfor avvente (*ii gálggá dustohállát guossi*) slik at gjesten kan få fremsagt sitt ærende. Det er gjesten som har tatt seg bryet med å dra på besøk. Vedkommende som kommer, har sannsynligvis et ærend. Verten skal la gjesten foreta den nødvendige introduksjonssamtalen, gjerne om været, klimaet eller kanskje hvor reinflokken til verten er, om tilstanden til reinbeitet, om kalvingen i mai, om kalvingsprosenten, eller om plager med rovdyr. Før eller senere kommer så tiden der årsaken til besøket kommer frem.

En advokat fortalte at han på ett av sine første klientbesøk i Indre Finnmark ble sittende lenge ved døra og vente på at han skulle bli bedt inn på kjøkkenet der familien satt rundt bordet og drakk kaffe. De hadde registrert gjestens ankomst, men ingen ting skjedde. Advokaten tenkte at dette kanskje skyldes det at han snakket norsk eller beboernes store respekt for hans rolle som advokat.

Igjen uttrykkes stor forskjell mellom en samisk og en ikke-samisk måte å forstå hva taushet er og hvordan man bør gå frem når man skal utøve *gulahallat*.

I en studie av stedsidentitet i fire kommuner (Kvidal, 2009) trekkes Deatnu/Tana frem som en samisk kommune. En informant oppfatter tana-

væringene som litt selvgode og selvopptatte. Forfatterne tolker dette som manglende åpenhet overfor tilflyttere og skriver at sammenlignet med Nordreisa, blir innflyttere i Tana ikke i like stor grad sett på som en ressurs. Også Gerhardsen (2010b) er inne på dette. Hun mener at hun som norsk tilflytter i en samisk bygd opplevde å bli møtt med stirring og alvorlige ansiktsuttrykk.

Vi tolker dette annerledes enn Kvidal (2009), nemlig at en slik nonverbal kommunikasjon som stirring og mistenksomhet, ikke må tolkes negativt. Kanskje dreier dette seg om at verten avventer (*dustet*). Kanskje handler det om at gjesten har introduksjonsansvar? Det betyr at verten, eller den som er sammen med verten, forholder seg avventende og nysgjerrig. En avventende holdning kan oppfattes som stirrende og kanskje til og med som uhøflig dersom den fremmede ikke føler seg ivaretatt. Etter introduksjon må man heller ikke være for direkte. Selve ærendet må avventes til etter utveksling av utsagn om været og kanskje spørsmål om hvor du kommer fra, og hvem du er sønn eller datter av. Dette skjer for å klargjøre om du er samisk, herunder reindriftssamisk eller bofast (*dalon*) og så plassere deg inn i en slektsmessig og geografisk kontekst. Da er man kanskje klar for å snakke om det som er grunnlaget for besøket.

Men *gulahallat* og *birgejubmi* gjelder ikke bare overfor sine medmennesker, det gjelder også naturen. I en samiskspråklig artikkel om eldre samers forhold til naturen (Henriksen, under publ.-b) viser han til fem ulike måter å forstå menneskers forhold til naturen på. For det første er det dagens *antropocene* tilnærming (Hessen, 2020) der menneskene oppfatter seg som hevet over naturen, og at naturen anses som nyttig dersom vi kan utnytte og misbruke naturens ressurser. Den andre formen, *birgehallat*, baserer seg på Latours (2011) semiotiske tilnærming om at vi mennesker kan prøve å lese og forstå naturen slik at vi er best rustet til å forholde oss til en skiftende og lunefull natur. Som naturfolk har samer gjennom lang tid ervervet *iesbirget* og *birgehallat* kunnskaper om naturen (Aikio, 2010; Hodne, 2005), men det er likevel opp til mennesket å bestemme om hvorvidt vi bryr oss om eller etterfølger slike tegn. En mer likeverdig relasjon er basert på *gulahallat* med naturen (Kramvig, 2020; Nergård, 2019; Oskal, 2000). Mange samer etterlever tradisjonen med å hilse på og ta avskjed med steder de ankommer. På denne måten gis det samiske landskapet eller *meahcci* en stemme og en subjektivitet som man må *gulahallat* (forhandle) med. Den fjerde formen omtaler Henriksen (under publ.-b) som *lonohallan* eller utveksling/bytte. Denne formen er basert

på Ingolds (2018) forståelse om urfolks relasjon til naturen som en utveksling. Ingold skriver at det å hente vann til kaffekjelen fra en elv eller en innsjø må forstås som en gave som bekken/innsjøen gir til oss, samtidig som vi gir elva/innsjøen oppmerksomhet og omsorg.

Et elgjaktlag pleide vanligvis å oppsøke jaktfeltet i løpet av sommeren før elgjakta starter. Dette gjorde de for å bli kjent med området, sjekke ut elgens trekkruiter og områder med elgens foretrukne beitevekster samt finne mulig leirplass og aktuelle posteringsplasser. Dette året ble jaktfeltet ikke besøkt på forhånd. For første gang felte ikke jaktlaget elg. De hadde flere uhell underveis. De kjørte feil, ble sittende fast flere ganger og satte opp leiren på feil plass. Hundeføreren gikk seg vill, og de hadde flere uhell som de ikke hadde erfart tidligere. Et dekk på ATV-tilhengeren vrenget seg av, og en av ATV-ene fikk brudd på drivakslingen. Rett etter jakta var det flere av jaktlagets medlemmer som mente at dette var tegn på at de ikke hadde vært velkomne dit.

De mange uhellene til elgjaktlaget kan forstås ut fra manglende *gulahallan* (høre med) med landskapet før jakta, men det at laget for første gang ikke fikk felt elg, kan kanskje også forstås ut fra manglende *lonohallan*-perspektiv. Under evalueringen av jakta ble disse *birgejubmi*-elementene trukket frem. Den brasilianske urfolksfilosofen Krenak (2021) representerer den femte og meste radikale forståelsen av urfolks relasjoner til naturen. Han har et mer animistisk perspektiv om at elementer i naturen også har sjel. Krenak synes å mene at elva, trærne og fjellene er våre slektninger som vi kommuniserer med. Det nærmeste Henriksen forskning kommer Krenaks mer animistiske synssett, er kanskje følgende fortelling:

En eldre enke hadde i lengere tid følt seg sliten og ensom. Hun hadde ikke hatt krefter til å gå sine vanlige turer, men en ettermiddag klarte hun å overkomme dørstokkmila og tok seg en gåtur i naturen. Etter en stund hørte hun en ugle. Hun kom til å tenke på at hun tidligere hadde funnet døde mus på uthustrappen og lurte på om uglen hadde gjort dette som en slags gave til henne? Senere oppdaget hun en rype-mor med flere kyllinger som satt der uten å lette. De virket ikke redde

for henne, og hun snakket pent til dem før hun gikk videre. Like etter kjente hun igjen et par simler som pleide å oppholde seg i nærheten av huset hennes. De sto og så på henne. På vei hjem møtte hun også en elg som sto og så på henne uten å virke skremt. Da enken kom hjem, følte hun seg mye bedre og måtte si høyt til seg selv: «Nei, nei, Anna, du er absolutt ikke ensom.» (Anna, 84 år)

Den brasilianske urfolksfilosofen Krenak (2021) stiller spørsmål om hvorvidt den vestlige verden har glemt å *gulahallat* (høre med) naturen. Han påpeker at skyene og fjellene gir bekjed om det kommer til å bli regn, eller om dagen kan brukes til å arbeide ute. Elva, trærne og fjellene er våre slektninger som vi kommuniserer med. Reineiere, bønder, fiskere og andre som lever av og tett med naturen, har vært nødt til å lese slike værtegn (Hodne, 2005). Dette er endel av det å være *áicil* (evne til å oppdage) slik at man kan ta sine forholdsregler og ikke bli overrasket av at været plutselig skifter og kan skape farlige situasjoner. I noen urfolkskulturer innebærer *gulahallat* (høre med) også det å ha *gulahallat* med dyr. En forskerkollega fortalte at da han forsket på brunbjørn i Canada, tok han kontakt med urbefolkningen i området og fikk anvisninger i hvordan han kunne høre med brunbjørnen om det var greit at han forsket på dem.

#### 5.3.4 *Sagastallat* (snakke med)

To venner dro ofte på båtturer i en fjord i Vest Finnmark. En gang skulle den ene kompisen legge til kai i sin venns 27 fot cabin cruiser. Som uvant båtfører ble det jo en del fomling frem og tilbake før båten var fortøyd. Et par timer senere fikk de besøk av to reindriftssamer som selvfølgelig hadde lagt merke til manglende båtførerferdigheter. Og ganske riktig. Etter å ha drukket kaffe, begynte de å snakke om mulighetene for å bruke en slik båt som mobil gjeterhytte på sommerbeite. Om hvordan dette ville spare dem for masse gåing, om hva en slik båt kostet sammenlignet med å ha flere gjeterhytter og så videre. Og selvsagt hvilke båtførerferdigheter en slik båt krever, noe som de hadde registrert i kikkerten da båten skulle legge til kai.

Vi vil omtale dette som en samisk måte å kommunisere på. Den er for det første metaforisk og deskriptiv i sin form. Det tar utgangspunkt i sin virkelighet og stiller spørsmål om hvorvidt en slik båt kunne være aktuell og kanskje forenkle deres arbeid på sommerbeitet. Den er indirekte og antyder kun at de har observert hva som skjedde. De får frem at å være båtfører er sannsynligvis en vanskelig oppgave som krever erfaring, akkurat som det å utøve reindrift. Slike praksisbaserte oppgaver må erfares og kan vanskelig læres gjennom bøkene. Det er ingen bebreidende ord som brukes, og de kritiserer ikke de andre. Oskal (1998) skriver at den nomadiske argumentasjonen angriper ingen. Den er indirekte og bruker både ironi og munterhet som unnvikelse. Nomaden er alltid til stede, men likevel et annet sted. Det er lett å oppnå enighet med nomaden, men bare for en stund, til nomaden igjen har forflyttet seg.

Sara (2013) omtaler samtalene innen reindriften som en uendelig samtale.

Begrepet *mohkastit* viser til det å gå utenom eller søke å unngå eller det å være indirekte (*eahpenjuolga*). Bruk av nonverbal kommunikasjon åpner også opp for den indirekte væremåten. Det er vanlig blant samer å håndhile på folk og si *bures*. I enkelte områder oppfattes et slapt handtrykk som manglende respekt, særlig dersom den andre også samtidig snur hodet delvis bort. Men det hersker også en motsatt oppfatning, nemlig at et hardt handtrykk oppfattes som en utfordring. Gerhardsen (2010b) med mangeårig erfaring som psykolog i samiske områder, mener at den indirekte kommunikasjonsformen er relativt utbredt blant samer. Folk er forsiktige med å spørre direkte og unngår å konfrontere.

Om *sagastallan* og *gulahallat* skriver Else Boine (Boine, 2005, 2012) at samer helst unngår direkte øye til øye kommunikasjon. Hun viser også hvordan samiske menn helst foretrekker å sitte side ved side (*balddalagaid*) når de snakker med hverandre. Det kan være rundt bålet, i badstua, i bilen eller andre steder hvor kommunikasjon side ved side er naturlig. Taushet kan også avslutte et besøk eller en samtale. Mange nordpå har erfart at i samtaler med reindriftsutøvere, kan disse tilsynelatende plutselig avslutte et besøk eller en samtale ved å sette seg på ATV-en eller snøscooteren og dra av gårde, tilsynelatende uten å ta farvel. Dette kan misforstås og oppfattes som uhøflig. Men egentlig følger han/hun sin kommunikasjonsform ved at han/hun som gjest har fremsagt sitt ærend og ansett hensikten med dette besøket som oppnådd. I nordnorsk sammenheng er det vanlig at folk sier «begynne å slutte». Også dette viser til noe prosessuelt der man i løpet av en samtale starter en avslut-



ning, kanskje når verten har *dustet* (holdt seg tilbaketrukken og latt gjesten etter hvert framsagt sitt ærende? Da kan det hende at tausheten også avslutter en samtale, og at gjesten avslutter besøket uten å tilsynelatende å si adjø? En som kan slike kulturelle koder, vil kanskje ha registrert gjennom atferd eller utsagn at den besøkende har signalisert «begynnelsen til slutten» for dette besøket, og at handlingen der man reiser seg og drar, er en varslet slutt.

### 5.3.5 Soabadallat

En hytteeier bygget hytte i en dal og hadde fått fraktet materialene opp med helikopter. En pall med innvendige panelbord var dekket til med presenning, men snøsmeltingen i løpet av uka gjorde at pallen veltet, og panelet ble liggende åpen for været. Uka etter stoppet en reindriftssame og lurte på om hvem som har etterlatt innerpanelet uten dekke slik at det ble vått og misfarget. Men han la til før hytteeieren rakk å svare; at ja, ja panelet kan jo selvsagt males, malt panel er jo pent, men [...]

Her er et eksempel som berører flere forhold. For det første påpekes manglene på *fitmat* eller å ha gode øya for en rask snøsmelting om våren som krever at man prøver å forhindre at pallen velter. Dette blir omtalt på en indirekte og litt avvæpnende måte, da reineieren i dette distriktet var opptatt av å ha en god dialog til den nye hytteeieren. Dette gav tydeligvis resultater da hytteeieren neste vår tillot at reineieren parkerte snøscooterne og ATV-ene sine bak hytta. I en periode på våren er det ATV-føre opp til hytta, men derifra og videre oppover må de i en periode ennå bruke snøscootere. Dette distriktet har i alle år vært opptatt av å ha et godt forhold til bofaste og hytteeiere. I motsetning til en del andre reinbeiteområder, er reineierne i dette området positive til at snøscooterløypene er åpne utover 5. mai (som vanligvis er siste dato for åpne snøscooterløyper). Men kommunene kan søke Statsforvalteren om utvidelse når snøforholdene tillater det. I slike tilfeller skal distriktet kunne gi sine merknader.

Innen samisk kommunikasjon omtales *soabadallat* eller *soabadit* som det å enes eller det å kunne holde fred med hverandre. Her trekkes frem et begrep som for eksempel *soddjil* (bøyelig, unngå konfrontasjon). Boine (2007) viser til begrepet *vuollanit* som en strategi der man gir seg / trekker seg tilbake,

for å unngå at en uenighet utvikler seg til konflikt. Hun omtaler dette som en fornuftig strategi som må gjøres på rett måte. I samisk kommunikasjon bør man også unngå å kommandere. Å be noen om å gjøre noe, anses som brudd på verdiene om at individet selv skal oppdage hva som skal gjøres og helst gjøre det.

Å lære seg *staddilvuohta* kan være utfordrende. En bør unngå å vise at man er snarsint og hissig (Gaup, 2003). Ting skal tas med fatning. En bør også evne å kunne skille mellom spøk og alvor. Ironi og munterhet er ifølge Oskal (1998) væremåter som nomaden bruker for å unngå å forplikte seg. Gerhardsen (2010b) trekker også frem at i samisk kommunikasjon skal man helst ikke fremheve seg selv, skryte eller anse seg som bedre enn andre. Hun mener at hun fikk et godt råd da hun reiste nordover til Karasjok for å jobbe som psykolog. Hun burde passe på å fremstille seg selv som uvitende og unngå å fremstå som selvgod, skrytende, brautende eller bedrevitende.

I reindriften er det viktig å ikke komme for seint til avtalte tidspunkter. Hvis siida-medlemmene har avtalt å starte dag to av reinsamlingen kl. 07.00, så kommer man gjerne et kvarter eller en halv time før. Men så skjedde det engang at en av reineierne dukket opp i slaktegjerdet en halvtime forsinket. Siida-lederen og de andre registrerte nok forsent-kommingen, men dette ble ikke kommentert. Ikke før flere timer senere da denne reineieren sto og snakket med en annen reineier. Da kommer siida-lederen bort til de to og henvender seg til den andre, men også slik at begge hører, og sier følgende: Jeg tror at NN (den som kom for sent) ønsker seg en ny vekkerklokke i julegave.

Dette uttrykker den indirekte og underfundige måten å vise sin misnøye på. Man unngår direkte konfrontasjon med den det gjelder, men denne indirekte samtaleformen får likevel budskapet frem på en slik måte at vedkommende skjønner alvorret bak og selv kan ta konsekvensene eller be om godt vær. Og formen ivaretar den andres rett til å trekke egne konklusjoner. Innholdet er også humoristisk, og humor virker avvæpnende. Boine (2007) har intervjuet samiske par om hvordan de forholder seg når en situasjon oppfattes som vanskelig. Informantene snakker om det å gi seg overfor den andre (*vuollanit*). Det å gi seg, tar sin tid og må gjøres på rett måte. *Vuollanit* handler om

å unngå konfrontasjon ved ikke å si noe der og da, men bite ting i seg. Det handler om å «trekke seg tilbake», ofte ved å legge seg. Man må ikke oppfatte *vuollanit* som et tap, men tenke på det som et klokt valg. Her trekker Boine linjer til assimilasjonspolitikken og den kulturelle smerten som dette medførte. Boine mener at *vuollanit* kan oppfattes som en slags opposisjon til denne smerten. Situasjonen må vurderes nøye når og i hvilke situasjoner det er formålstjenlig å gi seg eller vise sin underdanighet. Unnvikelse og taushet må ikke vurderes som evigvarende. Det handler også om å finne rett tidspunkt og anledning til igjen å komme på banen. Det synes derfor viktig å alltid ha en «nødutgang» dersom man må gi seg. Ting kan derfor ikke formuleres så bastant. Den samme metaforiske og indirekte måten å si ting på, for eksempel ved å snakke med en tredjeperson på en slik måte at den det gjelder overhører og skjønner at saken egentlig dreier seg om vedkommende. Du kan regne med at skråsikkerhet kan straffe seg og vil bli brukt imot deg. Jo lettere partene har for å gi seg – *vuollanit* – for hverandre, desto sterkere er fokus på det å klare seg selv (*ies birget*).

Også Boine (2005) finner at å få øye på det som skal gjøres, rangeres høyt blant samiske oppdragere. Dette henger sammen med at man ikke skal trenge å vise andre hva som skal gjøres, for eksempel hente vann eller brensel. Det forventes at den enkelte selv ser hvilke arbeidsoppgaver som må gjøres, og utfører disse. I en reindrift-*siida* eller et elgjaktlag må deltagerne få ting unna, så det å kommandere andre vil tære på den sosiale kapitalen. Vi har hørt om et elgjaktlag som ble oppløst pga. konflikter da de ikke samiske i laget ikke selv var *áicil* eller oppdaget hva som skulle gjøres. De gjorde for såvidt oppgavene når jaktleder gjorde dem oppmerksomme på det som skulle gjøres. Men det å «kommandere» eller be noen om å gjøre ting, ble i lengden slitsomt for den samiske jaktlederen, og jaktlaget ble senere oppløst.

*Reidestit* anses som en konfliktforhindrende væremåte. *Reidestit* betyr å gjøre ferdig til bruk og klar for neste bruker. Det innebærer for eksempel at du alltid bærer inn tørr ved i gammen eller hytta slik at det er enkelt for nestemann å få fyr i ovnen eller ildstedet. Og det skal være nok ved for neste bruker til å varme opp hytta eller lage seg mat. Filosofien bak dette er at når du ankommer sulten og trøtt, kanskje også våt, skal du ikke trenge å bruke tid og energi for å finne ved. Det samme gjelder for fellesarealer som sauna eller utedo. Etter å ha gjort deg ferdig med dampbadet, må du sørge for at nestemann eller kvinne har nok kaldt og varmt vann i saunaen, og at det er

fyr i ovnen og nok ved i nærheten. Det samme gjelder ved at du ikke forlater utedoen fritt for dopapir eller dobark. Brudd på dette oppfattes som manglende evne til å tenke på dem som kommer etter en, og kan dermed være en trussel mot kollektivets higen etter harmoni.

Her må det også understrekes at innen reindrift og jordbruk har man gjerne et lengre tidsperspektiv. Ulike oppgaver knyttes til ulike årstider, og aktørene er kanskje vant til å tenke flere år fremover – også når det gjelder hverandre. Det betyr at prosessen med gjenoppretting av «normalen» kan gjøres over et lengre tidsrom. Tålmodighet eller *staddilvuolta* blir derfor også viktig. Eidheim (1971) har en beskrivelse om hvordan et *verddeforhold*<sup>12</sup> mellom en reindriftsfamilie og to bofaste *verdder* blir ødelagt da *verddene* umiddelbart etter å ha kommet i land etter å ha hjulpet til med flokkens svømming over sundet, forlanger betaling i form av kjøtt eller penger for *verddetjenesten*. Dette er et klart brudd med tidligere praksis om at reindriftssamen på et senere tidspunkt kommer med kjøtt som gjenytelse. Denne transaksjonen lar vente på seg, og utålmodigheten fører til at *verddeforholdet* opphører.

### 5.3.6 Soabahallat (mekling med ekstern mekler)

*Soabahallat* handler om at uenigheten er kommet så langt opp i konfliktrappa (Glasl, 1997), at de involverte ikke lenger selv klarer å løse konfliktene. En utenifra må da hentes inn for å bidra i meklingen, jf. reindriftsloven § 73 (meklingsparagrafen) med tilhørende reglement for mekling (LMD, 2007). Den som skal mekle i konflikter med samiske parter, bør også ha en postkolonial forståelse. Som vi har påpekt, kan taushet og tilbakeholdenhet også skyldes negative erfaringer fra møter med norske myndighetspersoner under fornorskningstiden. Men som det fremgår av vår forskning om konflikter i reindriften (Henriksen & Hydle, 2018, s. 148–152), skyldes mange av konfliktene at staten fremdeles utøver en form for neokolonial reindriftspolitik

---

12 *Verdde* som kan oversettes som gjestevann, er en relasjon mellom reindriftssamer og bofaste både i vinter og sommerarbeidområder. Relasjonene var bygd både på sytingsrein med egne verddeemerker men også bytte av varer og tjenester. Dagens verddeforhold er avgrenset til vennsapsrelasjoner mellom enkeltsidaer og enkeltfamilier, men noen steder prøver de ennå å opprettholde relasjonene mellom siidaen og bygda, f.eks. gjennom verddeeturneringer i Burfjord i Troms.

(Benjaminsen et al., 2015). I en postkolonial tilnærming er man opptatt av at historiske krenkelser skal anerkjennes ved at slike erfaringer blir fortalt og forstått, før man begynner å snakke om forsoning og reparasjon (Henriksen et al., 2019a).

Innen restorative justice-tenkningen er man opptatt av å rette oppmerksomheten mot begrepene humiliation eller micro-humiliation (Andreasen, 2018; Lindner, 2006). Ydmykelser inntreffer gjerne på bakgrunn av sosiale kategorier som hudfarge, religion, språk, kjønn eller lignende. Lindner definerer humiliation som: «the enforced lowering of any person or group by a process of subjugation that damages their dignity. To be humiliated is to be placed in a situation that is against one's interest in a demeaning or damaging way» (Lindner, 2006, s. 14).<sup>13</sup> Den som blir utsatt for slike ydmykelser, tvinges inn i en situasjon med underdanighet eller underkastelse. Lindner understreker alvoret ved å si at «Humiliation is the strongest force that creates rifts between people and breaks down the relationships [...] it is the nuclear bomb of emotions» (Lindner, 2006, s. 171).<sup>14</sup>

Ifølge George (2011) er skam og ydmykelse en kommunikasjonsbasert affekt som oppstår når skam forstyrrer/forhindrer de positive affektene: interesse, spenning, glede eller fornøyelse.

For å forstå reaksjonene til den eller dem som utsettes for ydmykelser og skam, har Nathanson (Nathanson, 1992) konstruert «*the compass of shame*» eller på norsk *skammens kompass*. Kompasset angir tilbaketrekking, unnvikelse, selvangrep eller angrep mot andre som de fire typiske måter å reagere på når skammen blir utløst.

En kjent samisk artist ble for noen år siden portrettert i ukebladet *Kvinner og Klær* (3/2019) og i helgemagasinet til avisa *Dagens Næringsliv* (D2 18.01.2019).

---

13 Ydmykelse er en påtvunget nedvurdering av en person eller gruppe gjennom en undertrykkende prosess som ødelegger personens/gruppens verdighet. Å bli ydmyket er å bli plassert i en situasjon som motarbeider personens/gruppens interesser på en nedverdiggende og ødeleggende måte (vår oversettelse av Lindners tekst).

14 Ydmykelse er den sterkeste kraften som skaper sår eller konflikter mellom mennesker og som ødelegger relasjonene mellom mennesker [...] det er en atombombe av følelser (vår oversettelse).

Her forteller hun om sine negative erfaringer fra videregående skole: «Plutselig var det ikke kult å være same [...] Ikke at hun vil påstå at det var mobbing, eller at noen bestemte seg for å være slemme [...] Utfrysingens mekanikk er ofte stødig, men umerkelig [...] Det var bare en sånn følelse av å ikke være velkommen.» Hun forteller at hun en gang midt på vinteren, i sterk kulde og i bare det hun gikk i, brukte en hel dag til å haike hjem til mora som bodde vel 400 km unna. Vel fremme falt hun frossen og utslitt inn i moras fang. Hun forteller også om en annen gang da hun trekker seg tilbake til hybelleiligheten sin og i 2–3 uker sitter inne og periodevis gråter og periodevis komponerer musikk som hun heldigvis gjør opptak på telefonen sin.<sup>15</sup>

Dersom dette eksempelet analyseres ved bruk av skammens kompass, kan vi forklare dette med at tilbaketrekking er den vanligste strategien for å møte skam (Berg, 2012). Hun prøver å slippe unna ved å rømme hjem til mora og å låse seg inne i boligen sin. Berg påpeker at slik blir skammen begrenset, men begrenser samtidig relasjonene til andre. Berg skriver at når vi trekker oss tilbake, erkjenner, og til en viss grad aksepterer, vi skamfølelsen, som når den kommer til uttrykk i selvfokuserte spørsmål som «Hva er galt med meg?». Men vi kan også stille et spørsmål om hvorvidt hennes risikable haiketur i kulde og med dårlige klær, kunne indikere at kompassnålen også pekte mot det å skade seg selv? *Selvangrep* finner vi i motsatt ende av unnvikelsen, som når vi finner oss i ydmykelser eller lar andre trække på oss for å bevare relasjoner. Skammen aksepteres til en viss grad, der vi påtar oss skyld, gjør andre til lags på egen bekostning eller «gir oss» for å unngå konflikter (Berg, 2012).

Det kunne også vært interessant å finne ut hvorfor hun begynte å komponere musikk mens hun låste seg inne i hybelleiligheten? Musikk som senere dannet grunnlaget for gruppas neste plateutgivelse som fikk svært gode kritikker. Svaret er kanskje at skam, ifølge Berg (2012), utløses kun dersom det er noe viktig som vi bryr oss om, som her hennes samiske identitet? Tilbaketrekning handler jo om å trekke seg tilbake fra mulige skamutløsende situasjoner, mens unnvikelse handler om å oppsøke situasjoner som utløser glede/interesse som dekker over skammen. Her virker unnvikelsen som en form for konstruktiv

---

15 Se også [https://www.nrk.no/kultur/ella-marie-haetta-isaksen-hetses-for-a-vaere-samisk\\_-\\_noen-dager-er-veldig-tunge-1.14423696](https://www.nrk.no/kultur/ella-marie-haetta-isaksen-hetses-for-a-vaere-samisk_-_noen-dager-er-veldig-tunge-1.14423696)

prosess for å lage musikk. Men ofte kan skam unnviktes kortvarig ved å ruse seg, shoppe, sex og annen mer negativ spenningsøkende atferd.

Skam synes å bli håndtert på mange måter. Da førsteforfatter flyttet fra Gouvdageaidnu i 1989 med to små samiskspråklige barn, møtte familien en kommune med ingen samiskspråklige barnehageplasser og store mangler i grunnskolenes samiskopplæring. På 1990-tallet deltok han derfor i mange aksjoner og kamper for å styrke og synliggjøre det samiske i Alta. Det gjaldt blant annet etablering av en ny samisk barnehage, kamp om kommunal flagging på Samens nasjonaldag 6. februar og stedsnavn og skilting også på samisk og kvensk. Denne aktivismen gjorde at Henriksen ofte ble omtalt i lokale medier. En samisk mann ba Henriksen om å ikke gå ut i lokale medier. Han fortalte at slike medieoppslag ble gjenstand for diskusjoner på hans arbeidsplass, og han som same fikk problemer med å takle kollegaenes negative kommentarer om de kravstore samene. Han følte at han også ble bebreidet og måtte stå ansvarlig for slike krav.

For det første er det ikke holdbar at majoritetsrepresentanter gjør enkelte samer kollektivt ansvarlige for det som skjer i samepolitikken. Slike handlinger kan forstås som mikroydmykelse, mikroagresjon eller hverdagsrasisme. Men vi kan tolke mannens reaksjon som en måte å unnvike på ved at skammen ikke aksepteres, men forsøkes å holdes borte fra bevisstheten ved å ikke snakke om det. Det enkleste er å unngå ubehagelige forhold ved å ikke si noe (Gerhardsen, 2010a; Henriksen, 2013). Berg (2012) skriver at denne strategien gjerne brukes i situasjoner hvor vi kjenner oss små og avvist, og hvor vi i tillegg mangler andre strategier enn nettopp angrepet. Her tolereres ikke skammen overhodet. I stedet er målet med atferden å fjerne skammen ved å påføre (eller overføre til) andre den skammen vi ikke selv kan tåle. Gilligan (2000, s. 223) konkluderer med at: «The most effective stimulus of violence is the experience of shame [...] all violence is an attempt to replace shame with self-esteem.»<sup>16</sup>

I forkant av et Sametingsvalg på slutten av 1990-tallet, sto førsteforfatter på en valgstand for Norske Samers Riksforbund (NSR). Henriksen så en voksen kvinnelig bekjent nærme seg og ropte til henne at han hadde registrert at broren hennes hadde meldt seg inn i Samemantallet. Kvinne snudde seg mot

---

16 Den mest effektive stimuleringen til vold er følelsen av skam [...] all vold er et forsøk på å erstatte skam med selvtillit (vår oversettelse).

Henriksen og freste: «Og vi har meldt ham ut av slekta.» Dette var jo en svært uventet reaksjon som avsluttet denne samtalen. Men det hører med til historien at fire måneder senere var det et bilde av henne i lokalavisens bursdagsspalte. Bildet viste henne som en jente i 10–12 årsalderen med kofte på.

Sommeren 2001 ble kronprins Haakon og Mette Marit gift. Vielsen ble vist på NRK TV. Samer er opptatt av kongelige, og førsteforfatter med familien var samlet hos en eldre sjøsamisk enke for å overvære TV-sendingen. Hun klarte ikke å slappe av og nyte vielsen, men etter at biskop Gunnar Stålsett hadde avsluttet vielsen, pustet hun lettet ut og sa: «Tenk, at han klarte det.» Uttalelsen var et uttrykk for hennes redsel for at Stålsett, som var en av oss nordfra, skulle gjøre noe feil og slik påføre henne skam. Når hun som same i et helt liv har fått høre at hun og samer og kvener nordfra ikke er noe verdt, er dette «krenkelser og traumer» som er dypt lagret i våre kropper, og som vi bærer med oss hele livet. I sannhets- og forsoningskommisjonen rapport kan man lese flere hundre slike krenkelsesfortellinger (Sannhets- og forsoningskommisjonen, 2023).

Skam og skyld er vanskelig å sette ord på. For å komme på sporet av skamstrategiene tilbyr Nathanson (1992) noen retningslinjer, ifølge Berg (2012). Han mener at visse tankemønstre ofte følger strategiene man bruker for å håndtere skammen. Ved *tilbaketrekking* vil særlig tanker om hvordan en blir sett av andre og tanker om nærhet være aktuelle å undersøke. Ved *selvangrep* vil det ofte være tanker knyttet til selvforakt og selvplaging som er aktuelle for behandleren å se nærmere på, men også tanker knyttet til avhengighet. *Unnvikelse* knyttes til tanker om egne defekter, nærhet, seksualitet eller det å tape i konkurranser, mens *angrep mot andre* i hovedsak knyttes til tanker om personlig styrke, størrelse og evne. Skammens kompass kan både forklare hvorfor konflikter oppstår, men brukes også som et redskap i gjenopprettende praksis og konflikthåndtering. Skam som del av samvittigheten motiverer til å reparere relasjoner og på ulike måter gjøre det «godt igjen» hvis vi har såret noen. Skamaffekten gir altså en opplevelse av skyld, noe som retter vår oppmerksomhet mot noe vi har ansvar for utenfor oss selv. Skammens ubehag har med andre ord en nøkkelfunksjon i gjenopprettelsen av skadede relasjoner.

I denne boka tar vi sikte på å formidle eksisterende kunnskap samt våre og andres erfaringer som meklere. I de neste kapitlene beskriver vi tre reindriftskonflikter som vi har fulgt grundig og analyserer disse ut fra denne samiske kommunikasjonsmodellen. Vi trekker også frem erfaringer fra et dis-



trikt der vi har vært engasjert som meklere i to år. Vi stiller spørsmål om disse konfliktene kunne ha vært unngått eller kanskje ikke behøvd å bli så alvorlige dersom man hadde fulgt den samiske kommunikasjonsmodellen.

