

DE HISTORISKA RELATIONERNA MELLAN
SVENSKA KYRKAN OCH SAMERNA

De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna

EN VETENSKAPLIG ANTOLOGI

REDAKTÖRER
Daniel Lindmark & Olle Sundström

BAND 2

ARTOS

Ruota girku ja sámit: Diedálaš antologiija
Svieriga girkko ja sáme: Diedalasj antologiddja
Svienske gærhkoe jïh saemieh: Akte daejremes antologije

© Författarna 2016

© Artos & Norma bokförlag 2016

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
Svenska kyrkans forskningsenhet, Uppsala

OMSLAGSBILD
Johan Fjellström, LiLAB, Arjeplog

GRAFISK FORM
Magnus Åkerlund

TRYCK
Białostockie Zakłady Graficzne SA, Polen 2016
ISBN 978-91-7580-795-9 (Artos & Norma bokförlag)
ISBN 978-91-526-3585-8 (Forskning för kyrkan)

Artos & Norma bokförlag
Kyrkstadsvägen 6, 931 33 Skellefteå
Telefon: 076 77 93 503
e-post: info@artos.se
www.artos.se

BAND 1

- 11 Förord
ANTJE JACKELÉN

Inledning

- 21 Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt:
Presentation av projektet och antologin
DANIEL LINDMARK & OLLE SUNDSTRÖM

I *Perspektiv på försoning*

- 43 Försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna:
Initiativ och insatser 1990–2012
KARL-JOHAN TYRBERG
- 79 ”En försoningens väg i Jesu namn”:
Perspektiv på Svenska kyrkans försoningsarbete
CAROLA NORDBÄCK
- 123 Att göra upp med det förflutna:
Sanningskommissioner, officiella ursäkter och vitböcker i ett
svenskt och internationellt perspektiv
DAVID SJÖGREN
- 153 Att sona det förflutna
GUNLÖG FUR
- 191 Forskningsetik och urfolksforskning
ANNA-LILL DRUGGE

II *Mission och skola*

- 221 Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan
BO LUNDMARK
- 241 Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen
GUNLÖG FUR
- 283 Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid
SIV RASMUSSEN
- 315 Samisk kyrkohistoria:
En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer
HÅKAN RYDVING
- 341 Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner
på 1600- och 1700-talen
DANIEL LINDMARK
- 371 Kyrkans undervisning i Lappmarken under 1800-talet:
En ständigt pågående process för att finna fungerande arbetsformer
SÖLVE ANDERZÉN
- 403 Kyrkan, utbildningspolitiken och den
samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900:
Inflytande, vägval och konsekvenser?
BJÖRN NORLIN & DAVID SJÖGREN
- 439 Svenska Missionssällskapet och Samernas folkhögskola
JOHAN HANSSON
- 469 Stiftsledningen och minoritetspolitiken
LARS ELENIUS

BAND 2

III *Kyrkan och samiska kulturella uttryck*

- 531 Svenskkyrkliga förståelser av inhemsk samisk världsåskådning:
En historisk översikt
OLLE SUNDSTRÖM
- 589 Veardalen Olmai – Världens Man – Frey eller Kristus?
LOUISE BÄCKMAN
- 629 *Bassebájke*: Heliga platser i landskapet
ANNA WESTMAN KUHMUNEN
- 657 Svenska kyrkan och samiska trummor
ROLF CHRISTOFFERSSON
- 681 Den återupprättade nåjden
HANS MEBIUS
- 711 Svenska kyrkan och jojken
KRISTER STOOR
- 735 Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete
OLAVI KORHONEN
- 797 Svenska kyrkan och det samiska namnskicket:
Övergripande perspektiv
MÄRIT FRÄNDÉN
- 811 Svenska kyrkan och det samiska namnskicket:
Reflektioner kring några konkreta exempel
JOHANNES MARAINEN

IV *Samerna och kyrkan som myndighet*

823 Hur kyrkor och prästbord tog plats i det samiska landskapet
GUDRUN NORSTEDT

855 Lappförsamlingarna i Jämtland-Härjedalen 1746–1941:
Gemenskap eller segregering?
LARS THOMASSON

885 Fattigauctioner och samiska ålderdomshem:
Synen på äldre samer i samband med åldringsvården
LENA KARLSSON & MARIANNE LILIEQUIST

915 Kyrkan, folkbokföringen och samerna
PER AXELSSON

943 Rastänkande och särskiljande av samer
ERIK-OSCAR OSCARSSON

961 Svenska kyrkan och rasbiologin
MAJA HAGERMAN

993 Svenska kyrkan och samiska mänskliga kvarlevor
CARL-GÖSTA OJALA

V *Kyrka och samer utanför Svenska kyrkan*

1031 Samerna och frikyrkosamfunden i Sverige
BO LUNDMARK

1053 Den norske kirken og det samiske
ROALD KRISTIANSEN

1085 Historical encounters of the Sámi and the Church in Finland
VELI-PEKKA LEHTOLA

Avslutning

1121 Vem bär ansvar för kyrkans agerande mot samerna i historien?
Några avslutande reflexioner
DANIEL LINDMARK & OLLE SUNDSTRÖM

III

*Kyrkan och samiska
kulturella uttryck*

Svenskkyrkliga förståelser av inhemsk samisk världsåskådning

En historisk översikt

Abstract

I artikeln undersöks på vilket sätt förståelsen av inhemsk samisk religion har förändrats bland företrädare för den svenska kyrkan genom seklerna – en grundläggande fråga för att klarlägga kyrkans relation till samerna genom historien. Som exempel återges hur några enskilda, men framträdande, företrädare för kyrkan har uttryckt sig i denna fråga: hur de har resonerat teologiskt kring samisk religion; hur de har sett på förhållandet mellan kyrkans lära och den samiska världsåskådningen; i vilken utsträckning de har ansett att kristendomen och den samiska religionen är oförenliga med, eller relaterade till, varandra.

Genomgången visar att den dominerande inställningen inom kyrkan under 1600-talet var att samisk religion var "hedendom", inspirerad av djävulen, och därmed helt oförenlig med kristendomen. Under 1700- och 1800-talen kom denna attityd att förändras något när kyrkliga företrädare menade att det fanns likheter mellan kristen tro och inhemsk samisk, och att samerna även innan mötet med kristendomen hade haft föreställningar som motsvarade kristna. Samisk religion kom under 1800-talet att beskrivas som försvunnen och uppfattades därför inte längre som en konkurrent till kyrkan. I det tidiga 1900-talet tolkades den forna samiska religionen som "primitiv" och underlägsen kristendomen. Under början av 2000-talet kan en långt mer omhuldande och inkluderande attityd till företeelser förknippade med inhemsk samisk religion skönjas i uttalanden från somliga kyrkliga företrädare.



Inledning

Kan tu spotta åth Radien, Rananeit, Rariet etc. och säya: Twy tig och förbannad ware tu fördömde afgud. Ångrar tu titt stygga afguderi, bedröfwas theröfwer af allo hierta, förkastar titt syndawesende, omwänder tig till den sanna lefwande och allsmächtige Guden; beder honom om nåd och förskoning, om tillgift och en nådig syndernas förlåtelse?¹

Henric Forbus, slutet av 1720-talet

¹ Henric Forbus, "Forbus' frågor till lapparna", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910a) s. 74. Exakt vilket år frågelistan är avfattad har inte gått att fastställa, men det bör ha varit någon gång under andra halvan av 1720-talet (se Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* [Stockholm 1910] s. XL).

På ett samiskt konfirmationsläger bör undervisningen präglas av att samerna är ett eget folk med en egen historia, i såväl kulturellt som politiskt och i andligt avseende. Detta innebär för Svenska kyrkan att både undervisa om samt ge utrymme för de samiska religiösa traditionerna, både så som de var före mötet med nationalstaterna och kyrkan och så som de i dag lever vidare. Förhållningssätt till naturen, heliga platser, förmödrar, förfäder och renen är också viktiga i dessa sammanhang.²

*Ur Luleå Stifts instruktion för samiska konfirmationsläger,
början av 2000-talet*

Det första av de två ovanstående citaten är hämtat ur en frågelistas som sammanställdes av Henric Forbus (1674–1737), kyrkoherde i Torneå mellan åren 1705–1731. Listan, som skulle användas för att fråga ut samerna om deras ”avguder”,³ innehåller 70 frågor om detaljer i den inhemska samiska föreställningsvärlden och rituella handlingsmönstret. Där ingår exempelvis frågor om den svarande har utfört något offer, brukar jojka, ber dagligen till gudinnan *Sáráhkká*, använder trumma och så vidare. För somliga frågor finns det även förutsedda svar antecknade. Det antagna svaret till frågan ”Kan tu giöra redo, hwarest [de samiska] Gudarna wistas och hafwa sitt tillhåld?” är exempelvis: ”wid stiernehimmelen, i luftten, på jordene och under jordene och mycket diupt nedre.”⁴ Listan avslutas med två frågor som utmynnar i en längre svavelpredikan där den förhörda personen uppmanas vända sig emot dessa föreställningar och åtbörder som, enligt Forbus, är ”stor dårskap och idell satans spel och wärk till menniskans ewiga förderf”. Det är från den sista frågan som det inledande citatet är hämtat.

Det är intressant att notera att frågelistan påminner något om ett husförhör. I husförhören, som var lagstadgade i Sverige sedan 1686 skulle folkets kunskaper i Luthers katekes kontrolleras och inövas. Är-

² Citat i Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 85.

³ Om den någonsin kom till användning för detta ändamål är dock inte känt.

⁴ I Forbus formulering av det föreslagna svaret kan anas influenser från dåtidens bibeltext (Karl XII:s bibel av år 1703), där det heter att ”Du skall icke göra dig något beläte; ej heller eljest någon liknelse, antingen efter det ofwantill är i himlenom, eller efter det nedre är på jordene; ej heller efter det, som i wattnena är under jordene” (Andra Mosebok 20:4). Det kan i sammanhanget påpekas att frågelistan inte är någon pålitlig källa till kunskap om innehållet i inhemska samiska världsåskådning och rituella praxis på 1700-talet, åtminstone inte enskilt. Vad den avslöjar är vad Forbus ansåg sig veta om den samiska ”hedendomen” – och hans attityd till den.

kebiskop Olof Svebilus hade 1689 för detta ändamål sammanställt en skrift där katekesen förklarades genom frågor och svar.⁵ Skriften kom så småningom (1738) att översättas till (ume-)samiska av Pehr Fjellström, skolmästare i Lycksele (och från 1739 kyrkoherde).⁶ Det är som om Forbus ville examinera den enskilda samens kunskaper i en sorts samisk, ”hednisk” katekes. Till skillnad från i husförhören var dock avsikten med Forbus frågor att dra fram i ljuset föreställningar och beteenden som skulle fördömas och utrotas. Förmodligen var han också inspirerad av den norska missionen som ägde rum under 1710- och 1720-talen under ledning av Thomas von Westen. En av de framträdande norska missionärerna, Jens Kildal, hade nämligen besökt Forbus i Torneå och då fört med sig instruktioner och redogörelser från denna norska mission, som i hög grad byggde på förhör med samer om deras ”avguderi”.⁷ Man kan också påpeka att listan ter sig som en föregångare till den typ av frågelistor som folklivsforskare kom att använda senare, under 1800- och 1900-talen, för att registrera såväl den svenska som den samiska allmogens idévärld, seder och bruk, som man ansåg vara i drastisk förändring med anledning av moderniseringen.

Det andra citatet är hämtat från vår egen tid. Det kommer från Luleå stifts anvisningar för samiska konfirmationsläger som man (i samarbete med Härnösands stift) har anordnat sedan mitten av 1980-talet. Instruktionen återges i den utredning om samiska frågor i Svenska kyrkan som Kyrkostyrelsen lät göra 2005–2006.⁸ I sitt slutbetänkande

5 Se Olof Svebilus, *Enfaldig förklaring öfver Doc. Martin Lutheri Lilla Katekes ställd genom spörsmål och svar* (Piteå [1689] 1977).

6 Olai Swebelii ... *Förklaring öfwer Lutheri lilla catechismum, steld genom spörsmål och svar: Then lappska ungdomen til tjenst och befördran i christendomens kunskap*, Öfversatt af Peter Fiellström ... Med k. maj:tz bekostnad (Stockholm 1738), senare utgiven med titeln *D. Ol. Swebelii Catechesen tjalgestem katjakwasi ja wastadusi pakti: Same kiäli puoktetum* 1790 och 1866. Angående Fjellströms arbete med det samiska språket, se för övrigt Olavi Korhonen, ”Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

7 Se Hans Mebius, *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968) s. 22–24; Louise Bäckman, *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975) s. 152–155; Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995) s. 47.

8 Utredningen genomfördes av Sören Ekström som tidigare bland annat har varit aktiv i Sveriges Kristna Socialdemokraters Förbund (Broderskapsrörelsen), chefredaktör för *Kyrkans tidning* (1982–1987), generalsekretärer i Svenska kyrkan (1987–1999), kansli- och departementsråd i Jordbruksdepartementet samt har deltagit i en rad statliga och

skriver utredarna Sören Ekström och Marie Schött att behovet av utvecklandet av en specifik samisk teologi som kan ta till vara samisk andlighet och samiska traditioner är stort. Än så länge (2006) sker reflektion kring dessa frågor, menar de, mest kontinuerligt inom ramen för de samiska konfirmationslägren.⁹

De två ovanstående citaten representerar möjligen ytterligheter i sina respektive historiska sammanhang.¹⁰ Likafullt illustrerar de att förståelsen av och attityden till inhemsk samisk världsåskådning och rituell praxis hos företrädare för den svenska kyrkan har genomgått en förändring på de nästan 300 år som skiljer uttalandena åt.

Syftet med den här artikeln är att redogöra för steg i denna förändringsprocess, med exempel från olika tidsperioder. För enkelhetens skull kommer jag här att benämna inhemsk samisk världsåskådning och rituell praxis ”inhemsk samisk religion”. Begreppet ”inhemsk samisk religion” skulle självfallet kunna problematiseras – med de många variationer mellan individer, grupper och tidsperioder som det kan inrymma är det exempelvis inte fråga om en konstant företeelse, lika lite som de svenskkyrkliga förståelserna av det har varit enhetliga och konstanta. Men syftet med denna artikel är inte att undersöka innehållet i ”inhemsk samisk religion”, utan just svenskkyrkliga förståelser av och attityder till den. Min utgångspunkt har varit att försöka ta reda på hur företrädare för den svenska kyrkan under olika perioder har resonerat teologiskt kring inhemsk samisk religion, och hur man har sett på förhållandet mellan den och kyrkans lära. Det sistnämnda kan delas upp i två delvis skilda frågor: I vilken utsträckning har kyrkans lära och inhemsk samisk religion ansetts vara oförenliga eller förenliga?; Har de uppfattats vara helt väsensskilda eller på något vis relaterade till varandra?

kyrkliga utredningar (se Sören Ekström, Presentation, <<http://media.wp.sorenekstrom.se/2012/12/Soren.pdf>>, 31/10 2013). Tillsammans med Ekström arbetade även Marie Schött – erfaren utredare vid Kyrkokansliet – med utredningen.

⁹ Ekström & Schött (2006) s. 85–87.

¹⁰ Henric Forbus var – som kommer att framgå nedan – särskilt skarp och drastisk i sina fördömanden av den inhemska samiska föreställningsvärlden och skrivningen av instruktionen för samiska konfirmationsläger är uppenbarligen ändrad i det måldokument som antogs av både Härnösands och Luleå stift 2011. Där heter det i stället: ”Detta innebär att ge utrymme för de samiska religiösa traditionerna och att bearbeta samernas och kyrkans gemensamma historia, nutid och framtid” (min kursivering). Vilka överväganden som ligger bakom denna ändring i skrivningen har jag tyvärr inte hunnit utreda.

Detta är viktiga frågor för att klarlägga den svenska kyrkans relation till samerna genom historien. Men temat är också av intresse för att få en inblick i hur den allmänna bilden av, och eftervärldens uppfattning om, inhemsk samisk religion har formats. Detta eftersom lutherskkyrkliga företrädare i så hög grad har dominerat dokumentationen och tolkningen av samisk religion, i synnerhet före 1900-talet.

På grund av det begränsade utrymmet här kommer jag inte att ta upp eller diskutera samers respons på de förståelser och attityder som redovisas.¹¹ Vidare kan påpekas att jag inte har haft som ambition att närmare förklara de förändringar i förståelse och attityd som har skett, utan har i stället nöjt mig med att i någon mån sätta in de refererade uttalandena i sina idéhistoriska sammanhang.

Man skulle kunna säga att frågorna här handlar om svenskkyrkliga religionsteologier, i förhållande till just inhemsk samisk religion, eftersom man med religionsteologi vanligen menar teologiska utläggningar om kyrkans förhållande till icke-kristna religioner.¹² Veli-Matti Kärkkäinen definierar ”religionsteologi” som

den teologiska disciplin som strävar efter att teologiskt redogöra för betydelsen och värdet av andra religioner. Kristen religionsteologi strävar efter att tänka teologiskt kring vad det innebär för kristna att leva med människor av annan tro och kring förhållandet mellan kristendom och andra religioner.¹³

Det finns dock skäl för mig att förhålla mig något distanserat till begreppet ”religionsteologi” här. För det första är jag själv varken teolog eller någon företrädare för Svenska kyrkan. Jag är religionshistoriker och kan därför endast betrakta och analysera de teologiska övervägan-

11 För exempel på sådan respons under 1600- och 1700-talen, se Daniel Lindmark, ”Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); Gunlög Fur, ”Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 83–88.

12 Horst Bürkle, ”Theologie der Religionen”, i Michael Buchberger & Walter Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd 9 San-Thomas (Freiburg 2000) s. 1444.

13 Veli-Matti Kärkkäinen, *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical and contemporary perspectives* (Downers Grove 2003) s. 20. Min översättning.

dena från ett utifrån-perspektiv, inte ge mig in i några i sammanhanget konstruktiva religionsteologiska reflektioner. För det andra är begreppet tämligen nytt – det uppstod så sent som i samband med Andra Vatikankonciliet inom katolska kyrkan år 1962, då i mycket som en konsekvens av att man fann det nödvändigt att göra upp med sin anti-judiska teologi och dess betydelse för Förintelsen.¹⁴ Begreppet förekom alltså inte under huvuddelen av den historia som jag skildrar här. Att det är nytt betyder i och för sig inte – vilket Kärkkäinen mycket riktigt påpekar – att de frågor som dryftas inom religionsteologin är på något sätt nya; de har ställts genom hela kristendomens historia. Vad som är nytt är att frågorna behandlas inom en särskild teologisk disciplin.¹⁵

Kajsa Ahlstrand påpekar att det i de officiella dokument som kan sägas kodifiera Svenska kyrkans lära (kyrkans bekännelseskrifter, dokument från kyrko- och biskopsmöten) inte finns någon samlad framställning av vad kyrkan anser om andra religiösa traditioner.¹⁶ Denna avsaknad gäller också förhållandet till inhemsk samisk religion. Vad jag ska göra i det följande är därför att presentera hur några enskilda företrädare för den svenska kyrkan har uttryckt sina attityder i denna fråga. Urvalet består av de, jämförelsevis få, företrädare som har ägnat sig åt att beskriva och bedöma inhemsk samisk religion. Det är svårt att uttala sig om i vilken utsträckning de refererade uttalandena är representativa för hållningar hos kyrkan som sådan. Men de härrör i alla händelser från representanter för denna kyrka. Med hänsyn till utrymmet kan det inte bli frågan om någon uttömmande genomgång av attityder, men det är min bedömning och ambition att urvalet ska vara representativt för olika faser i den svenska kyrkans idéhistoria.

Schefferus och *Lapponia*-projektet

Johannes Schefferus (1621–1679) var den första som gav en översiktlig och systematiserad redovisning av samisk religion. Detta gjorde han i boken *Lapponia* som utkom 1673 på det dåtida Europas främsta lärdoms-

¹⁴ Kajsa Ahlstrand, "Att tänka om tro – vår egen och andras", i *Sann mot sig själv – öppen mot andra: Samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan* (Uppsala 2011) s. 13.

¹⁵ Kärkkäinen (2003) s. 22.

¹⁶ Ahlstrand (2011) s. 11.

språk, latin. Schefferus var inte direkt en företrädare för den svenska kyrkan – han var en tysk humanist, som blivit kallad till professor i Uppsala av drottning Kristina. Hans professur täckte in mångahanda ämnesområden, så som historia, lärdomshistoria, statsvetenskap, filologi och juridik. Men han var inte teolog. Trots detta är *Lapponia* att betrakta som ett verk genomsyrat av dåtida svenskkyrkliga attityder och ställningstaganden. Arbetet var ett beställningsverk från högsta ort; uppdraget kom från rikskanslern och ledaren för förmyndarregeringen (1660–1672), greve Magnus Gabriel de la Gardie. Informationen om de religiösa förhållandena bland samerna hade Schefferus inte inhämtat genom egna erfarenheter av vistelser i Lappland. Han hade visserligen samtalat med några samiska studenter som befann sig i Uppsala, men hans främsta källmaterial bestod i redogörelser från präster som var utplacerade på olika håll i lappmarkerna. Dessa redogörelser hade för projektets räkning samlats in av Johan Graan, landshövding i Umeå och samisk prästson.¹⁷ Schefferus attityd till den inhemska samiska världsåskådningen återspeglar i hög grad dessa prästers.

Lapponia utgör en kartläggning av Lapplands geografi, naturtillgångar, klimat, flora, fauna, historia, samhällliga förhållanden och, framför allt, dess samiska befolkning och kultur. Man kan uppfatta denna kartläggning som ett led i den ekonomiska, politiska och religiösa koloniseringsprocessen av de nordliga delarna av dagens Sverige.¹⁸ Men det motiv till skriften som Schefferus själv lyfter fram i sina inledningsord är ett helt annat – att sprida saklig kunskap om samerna för att avfärda det rykte som hävdade att de svenska härarna tagit hjälp av ”lapsk trolldom”.¹⁹ Ett återkommande tema i den anti-svenska krigspropagandan på kontinenten var nämligen att de svenska framgångarna under 1600-talet hade uppnåtts med hjälp av samisk ”magi” eller ”trolldom”.²⁰ Även om den svenska sidan under krigen gärna

17 Håkan Rydving, ”Gustav II Adolf och samerna”, *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok* 2006 (2007) s. 22–23.

18 Bengt Löw, ”Johannes Schefferus och hans Lapponia”, i Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala 1956) s. 9–23; Eva Hellman, *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie* (Falun 2011) s. 73.

19 Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala [1673] 1956) s. 32–34.

20 Löw (1956) s. 13; Rydving (2007) s. 19–25. Föreställningen om samerna som ett folk med särskilda förmågor att utöva ”magi” eller ”trolldom” har djupa rötter i europeisk

hade anspelat på denna föreställning, för att väcka fiendens fruktan och osäkerhet, ville de la Gardie nu i fredstid göra sig av med den eftersom han ansåg att den kränkte den svenska hedern. Internationellt var det dock alltjämt avsnitten om samernas förmenta ”trolldom” (lat. *magia*) som rönte störst uppmärksamhet, bland annat genom upplagor på tyska och holländska med särtryck av de avsnitt som berörde just detta, och där trolldomstemat dessutom hade förstärkts.²¹ En fjärdedel av boken behandlar också samernas religiösa liv, både det ”hedniska” och det kristna.

Även om Schefferus ambition var att ge en sannfärdig och balanserad bild av samerna, i synnerhet när det gällde deras förmåga till ”trollkonster” (lat. *magica*), så förnekar han varken att ”trolldomen” skulle ha en stark ställning bland samerna eller att djävulen verkar genom deras magiska åthävor. Att tro något annat vore obiblistiskt och okristligt, menar han. Föreställningen att Sveriges armé skördat framgångar med hjälp av samisk ”trolldom” avfärdar han som orimlig, inte för att förmåga till detta skulle saknas hos samerna, utan helt enkelt för att det inte ingått några samer i de svenska trupperna. Det sistnämnda förklarar han med samernas icke-krigiska natur samt att de skulle dö om de kom bort från sin hembygd.²²

På ett vis kan man säga att Schefferus placerar inhemsk samisk världsåskådning och rituellt praxis i samma kategori som kristendomen eftersom han använder begreppet ”religion” om båda. Klassifikationen återfinns redan i kapitelrubrikerna. Det sjunde kapitlet i *Laponia* handlar om samernas ”första” religion (*De religione prima Laponum*) och det åttonde om kristendomens utbredning bland samerna, således deras ”andra” religion (*De religione Laponum secunda, sive Christiana*).²³

idéhistoria, alltså sedan tidig medeltid – och den odlas alltså sedan dess även i dag, inte minst inom turistindustrin och nyandligheten, se Else Mundal, ”The perception of the Saami and their religion in Old Norse sources”, i Juha Pentikäinen (red.), *Shamanism and northern ecology* (Berlin 1996) s. 112–113; Åke Campbell, ”Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism: Utkast till ett forskningsprogram”, *Svenska landsmål och svensk folkliv* 76–77 (1953–1954) s. 253–276; Håkan Rydving, ”Trolldomsexperter, djävulsdyrkare och schamaner: samebilder i Europa”, i Gunilla Gren-Eklund (red.), *Att förstå Europa: Mångfald och sammanhang: Humanistdagarna vid Uppsala universitet 1994* (Uppsala 1996) s. 303–307.

21 Löw (1956) s. 22–23; Rydving (2007) s. 23–24.

22 Schefferus ([1673] 1956) s. 33–34, 69–70.

23 Johannes Schefferus, *Joannis Schefferi Argentoratensis Laponia* (Frankfurt 1673) s. 56, 63.

Men även om han sätter den samiska världsåskådningen och kristendomen i någon mening i samma kategori, ”religion”, menar han att det finns en avsevärd skillnad mellan dem; de är inte helt jämförbara eller likvärdiga storheter. Kristendomen är *vera religio*, ’sann religion’, och den samiska religionen är *paganismus*, ’hedendom’. Vidare delar Schefferus in det han betraktar som kvarlevor av den gamla religionen bland samerna i två huvudgrupper. Till den första gruppen räknar han ”vidskepliga”, ”vantrogna” och ”hedniska” sedvänjor (lat. *superstitiosa, impia, paganica*) och till den andra ”trolldom och djävulskonster” (lat. *magica et diabolica*). Samtidigt påpekar han att samma typ av ”vidskepelse”, ”avguderi” och rester av ”hedendom” ännu återfinns även hos den svenska och den övriga europeiska allmogen.²⁴

Eva Hellman visar att Schefferus sätt att använda begreppet ”religion” som ett allmänbegrepp, som innefattade flera olika ”religioner”, var en nymodighet i det europeiska tänkandet på 1600-talet. Vanligen räknade man då med fyra olika ”religioner”: judendom, kristendom, islam och hedendom.²⁵

”Vidskepelse” och ”trolldom” i 1600- och 1700-talens Sverige

Schefferus klassificerar den samiska religionen enligt ett mönster och med begrepp som var kända sedan medeltiden och som den lutherska kyrkan övertog från den katolska.²⁶ Men protestanterna hade vänt anklagelserna om ”vidskeplighet” och utövande av ”trolldom” mot katolikerna. Samiska föreställningar och riter var nämligen långtifrån de enda som uppfattades som ”hedendom”, ”vidskepelse”, ”avgudadyrkan” och ”trolldom” i Sverige och Europa under tidigmodern tid. Alltsedan reformationen hade protestanter tagit avstånd från vissa seder och bruk som de menade var typiskt katolska. Så stämplades exempelvis tillbedjan av helgon och relikier som ”avgudadyrkan” att jämföras med ”hedniska bruk”, och katolska prästers och munkars

24 Schefferus (1673) s. 89; jfr Schefferus ([1673] 1956) s. 122.

25 Hellman (2011) s. 51, 75–76.

26 Om än han inte var särskilt detaljerad för sin tid när det gäller detta, jfr genomgången i Bengt Ankarloo, *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Stockholm 1971) s. 46–52.

helgande av amuletter (för beskyddande eller helande ändamål) uppfattades av protestanterna som ”magi” eller ”vidskepelse”. Påven omnämndes i den anti-katolska retoriken som Antikrist själv.²⁷ I den tidiga protestantismen skärptes alltså å ena sidan kritiken mot ”vidskepliga” föreställningar och bruk, å den andra höll man fast vid den medeltida läran om djävulens och demoners realitet och verkan i denna världen.²⁸

Om än definitionerna av och föreställningarna om ”vidskepelse” och ”trolldom” överlevde reformationen så ändrades sanktionssystemet något. Bland annat fördes huvudansvaret för bestraffningar – såväl bötes-, kropps- som dödsstraff – över från kyrkan till statens profana myndigheter. Detta innebar att kungen och inte kyrkan fick in böterna, något som var viktigt för stärkandet av kungamakten. Men det var den lutherska kyrkan som tillhandahöll den ideologiska motiveringen till illegaliseringen av de föreställningar och handlingar som beivrades. Sveriges första lutherska ärkebiskop, Laurentius Petri, inskärpte, med hänvisning till Andra Mosebok (22:18), i sin predikan vid Erik XIV:s kröning år 1561 att ”en trollkona skall du inte låta leva”. Det ålades också präster att efterforska, uppdaga och aktivt ingripa mot alla former av ”vidskepelse” och ”trolldom”. En annan förändring var att dessa kategorier vidgades och att straffen skärptes. Före reformationen hade man bestraffat det man uppfattade som förgörande ”magi” (lat. *maleficium*) – alltså sådan som hade till syfte att skada andra. Men under 1500-talet kom även den oskadliga ”magin” och ”vidskepelsen” – rituella handlingar som användes i botande och befrämjande syfte – att beläggas med dödsstraff, något som var okänt under medeltiden.²⁹

Linda Oja har i sin doktorsavhandling om synen på ”magi” i 1600- och 1700-talens Sverige visat att anklagelser om och bestraffningar av oskadlig ”magi” ökade alltmer under perioden 1680–1725.³⁰ I och

27 Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, reason, and religion, 1250–1750* (Oxford 2010) s. 197–210. Hellman (2011) s. 76–77 påpekar dock, mycket riktigt, att likställandet av katolicism och ”hedendom” inte var i fokus i de texter som producerades i anslutning till *Laponia*-projektet.

28 Walter Sparrn, ”Aberglaube: II Kirchengeschichtlich und dogmatisch”, i Hans Dieter Betz et al. (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 A–B (vierte völlig neu bearbeitete Auflage) (Tübingen 1998) s. 57–58.

29 Ankarloo (1971) s. 52–56, 314.

30 Linda Oja, *Varken gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talens Sverige* (Stockholm 2000) s. 286–287.

med reformationen (och den katolska motreformationen) hade ”konfessionaliseringen” av samhället ökat i den meningen att ”rätt” religionstillhörighet och religionsutövning blev viktigare i hela Europa. Heinz Schilling menar att detta generellt innebar att stat och kyrka i förening (i de respektive tidigmoderna europeiska länderna) sökte ”rena, standardisera och ena det religiösa livet” genom att bekämpa folkliga religiösa och magiska sedvänjor knutna till allmogens näringar, jordbruksårets och naturens skiftningar, liksom till individens och familjens livscyklar (födelse, pubertet, äktenskap, död).³¹ Den oskadliga ”magin” kom i den situationen att förknippas med ”hedendom” (och katolicism i protestantiska områden) och uppfattas som en stark konkurrent till den officiella religionen. De många krigen i Europa medförde också ett behov hos den svenska staten av inkomster i form av råvaror och skatteuppbörd, något som i sin tur ledde till ökad organisering och effektivisering av infrastruktur och kontrollsystem. Denna nya statsförvaltning utvecklade en reglerad och centraliserad utbildning för statliga (inklusive kyrkliga) ämbetsmän, vilket skapade eliter av jurister, präster och andra myndighetspersoner som på lokal nivå kunde verka som statens och kyrkans redskap för folkets fostran. Centraliseringen och stärkandet av kungamakten, till vilken den nationella statskyrkan var knuten, gjorde det enligt Oja möjligt att, på ett annat vis än tidigare, kontrollera och påverka befolkningens föreställningar och handlingar.³² Det kan tilläggas att den slutsatsen i hög grad gäller för statskyrkans förhållande till den samiska befolkningen i Sverige.

Lapponia skrevs under de år då de så kallade häxprocesserna – som främst handlade om anklagelser om förgörande magi – pågick som allra intensivast i Sverige (1668–1676), inte minst i Västernorrland.³³ Norr därom, i dåvarande Västerbotten,³⁴ avrättades dock veterligen inte en enda person under dessa processer. Den främsta orsaken till det var förmodligen att

31 Heinz Schilling, ”Confessional Europe”, i Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman & James D. Tracy (red.), *Handbook of European history 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation 2* (Leiden 1995) s. 652.

32 Oja (2000) s. 25–28, 286–287.

33 Ankarloo (1971).

34 Västerbottens län bestod under denna period av Umeå socken och lappmark och allt svenskt område norr därom, samt, under delar av perioden, även dåvarande Österbotten, d.v.s. den norra delen av nuvarande Finland.

trolldomsundersökningarna där leddes av landshövding Johan Graan (ca 1610–1679) som påpekade det orimliga och ogrundade i anklagelserna och därmed förmådde avstyra domar och straff.³⁵ Vilken roll det i sammanhanget kan ha spelat att Graan var same – son till den första samiska prästen i Sverige, Gerhardus Jonæ³⁶ – har ännu inte undersökts.³⁷

Häxprocesserna i Sverige drabbade inte samer.³⁸ I sin redovisning av texter som behandlade ”vidskepelse” och ”magi” från 1600- och 1700-talen – huvudparten av vilka var författade av präster – menar dock Oja att samer ingick bland de grupper som man ansåg vara särskilt trolldomskunniga. Förutom katoliker utpekades i synnerhet kvinnor, barn, äldre, bönder, personer ur lägre samhällsskikt, samt folk från vissa etniska eller sociala grupper så som samer, finnar, romer (”zigenare”), resande (”tattare”) och andra så kallade landstrykare. Det betyder inte att även män från mer aktade samhällsklasser – som exempelvis präster – undantagsvis anklagades för trolldomsbrott. Men de grupper som utpekades var i första hand sådana som, från textförfattarnas perspektiv, stod långt ifrån dem själva i socialt, kulturellt eller geografiskt avseende.³⁹

Trots att samerna alltså ansågs utgöra en grupp där företeelser som ”avgudadyrkan”, ”vidskepelse” och ”trolldom” var särskilt utbredda behandlades de, under perioden före år 1680, i praktiken mildare än den övriga svenska befolkningen för de brott som dessa i dåtida lagstiftning utgjorde. Enligt den tidens teologiska, politiska och tillika juridiska doktrin – den lutherska ortodoxin – var kungen insatt av Gud och

35 Johan Nordlander, *Johan Graan: Landshövding i Västerbotten 1653–1679* (Stockholm 1938) s. 13–14, 59–84.

36 Om Gerhardus Jonæ, se Siv Rasmussen, ”Samiske prester i den svenske kirke i tidlig nytid”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

37 Håkan Rydving, ”Samiska överhetspersoner i Sverige-Finland under 1600-talet, i Else Mundal & Håkan Rydving (red.), *Samer som ”de andra”, samer om ”de andra”*: Identitet och etnicitet i nordiska kulturmöten (Umeå 2010a) s. 259.

38 Detta gäller i Sverige-Finland. I Danmark-Norge drabbades däremot samer av häxprocesserna. Rune Hagen visar att av 37 samer, åtalade för ”trolldomsbrott” (*maleficium*) mellan 1593–1695, dömdes 28 stycken till döden. I jämförelse med i hur hög grad den etniskt norska befolkningen drabbades var detta dock en tämligen låg siffra; se Rune Hagen, ”Harmlös dissenter eller djevelsk trollmann? Trolldomsprocessen mot samer Anders Poulsen i 1692”, *Historisk tidsskrift* (Den norske historiske forening) 81 (2002) s. 319–346.

39 Oja (2000) s. 230–250.

det var kungens uppgift att säkerställa att undersåtarna hade ”rätt” tro och ”rätt” praxis. Reformationskrigen och konfessionaliseringen hade utmynnat i en uppdelning av Europa i katolska och protestantiska stater enligt principen *cuius regio, eius religio* (’den vars rike, dennes religion’) – det vill säga att alla undersåtar i en stat skulle tillhöra samma religion som härskaren. Detta fanns också inskrivet i den svenska konstitutionen av år 1634. Nationens förhållande till Gud ansågs dessutom i Sverige vara sådant att om överheten försummade att utrota ”avguderi”, ”vidskepelse” och ”trolldom” kunde detta dra Guds vrede och straffdom över hela riket. Eftersom de samer som bodde inom rikets gränser var konungens undersåtar, skulle de därför i princip behandlas på samma sätt som alla andra. Men många samer levde och verkade i områden som ännu inte var helt koloniserade och där gränserna mellan nationerna fortfarande var oklara (en definitiv gräns mellan Sverige-Finland och Danmark-Norge i norr fastslogs först 1751).⁴⁰ Detta var förmodligen en av anledningarna till att samerna behandlades något mildare. Enligt rådande statsrättsliga doktriner skulle man nämligen agera mer tolerant mot invånare i gränstrakter, där det fanns möjlighet för de anklagade att fly över till grannlandet. Eftersom den svenska statens och kyrkans infrastruktur ännu var mycket svagt utvecklad i de samiska områdena under 1600-talet var det också svårt för präster och andra företrädare för staten att få någon närmare kontakt med samerna.⁴¹

Håkan Rydving påpekar att det egentligen var först under andra halvan av 1600-talet som kyrkan uppmärksammade att samerna inte utövade kristendomen på det sätt och i den grad man hade förväntat sig.⁴² Alltsedan medeltiden hade samerna som regel varit, som Siv Rasmussen uttrycker det, ”integrerade i kyrkosystemet” och tagit del av de

⁴⁰ Bill Widén, *Kristendomsundervisning och nomadliv* (Åbo 1964) s. 15–17; Bill Widén, ”Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Skandinavien”, i Evert Baudou & Karl-Hampus Dahlstedt (red.), *Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (Umeå 1980) s. 268; Hellman (2011) s. 45.

⁴¹ Widén (1980) s. 268–269. Widén föreslår att ytterligare ett skäl till den mildare behandlingen av samer i detta avseende var rädslan hos svenskarna för ”lapsk trolldom”. Rydving finner dock denna slutsats mindre trolig eftersom rädslan för ”trolldom” inte hindrade myndigheterna från att hårdhänt undertrycka utövare bland andra delar av befolkningen. Tilltron till ”trolldomens” verkningar var dock utbredd bland präster och andra överhetspersoner, se Rydving (1993) s. 55, 82.

⁴² Rydving (1993) s. 79.

centrala kyrkliga ritualerna som dop, nattvard, giftermål och begravning.⁴³ I och med den tilltagande svenska kolonisationen av lappmarkerna under slutet av 1600-talet ökade kontaktytorna mellan svenskar och samer, och tillsammans med de förhöjda kraven på renlärighet ökade detta kyrkans och statens nit i förföljelsen av samiskt präglade föreställningar och rituella bruk. Detta återspeglas i de texter svenska präster och missionärer skrev om samisk religion,⁴⁴ i praktisk handling i de så kallade trolldomsrannsakingarna riktade mot samiskt ”avguder” och ”vidskiepelse” som drogs ingång på 1680-talet, liksom i andra åtgärder vidtagna på eget bevåg av präster.⁴⁵ Periodens ökande intolerans gentemot den samiska religionsutövningen kan exemplifieras med hur Gabriel Tuderus (1638–1705), kyrkoherde i Kemi lappmark, börjar sin rapport om samerna i hans pastorat till superintendenten i Härnösand, Petrus Steuchius (för vidarebefordran till ärkebiskopen, Mattias Steuchius):

Ehuru wähl de [Kemi-samerna] äre och kallas Christne, emedan de igenom *Evangelij* prädikan och höghwärdige *Sacramentes* bruk, äro till den Christeliga Tron kallade, hafwande lijkwähl trädt ifrån det förbund de med gudh den heliga trefaldighet uti döpelsen ingået och herrans nattwardh skändligen missbrukat, och altså burit dett Christna nampnet in till denna tiden [...] sig till fördömmelse, hwilket är till att see och förnimma af theras skrymtachtige Gudztienst, grufwelig weetskiepelse och afgudadyrckan.⁴⁶

Tuderus må ha varit ökad redan på sin tid för sin stränghet gentemot den inhemska samiska religionen – han brände trummor, spikade igen den rituellt betydelsefulla baddörren på kåtor och sägs ha sett till att en åttioårig samisk man blev dömd till döden för att ha jokat.⁴⁷ Men även

43 Siv Rasmussen, ”The protracted Sámi reformation – or the protracted Christianizing process”, i Lars Ivar Hansen, Rognald Heiseldal Bergesen & Ingebjørg Hage (red.), *The protracted reformation in Northern Norway: Introductory studies* (Stamsund 2014) s. 167.

44 För en systematisk genomgång av de argument som framfördes, se Rydving (1993) s. 78–83.

45 För en systematisk genomgång av de åtgärder som vidtogs, se Rydving (1993) s. 54–68.

46 Gabriel Tuderus, ”En kort underrättelse om the österbothnische lappar som under Kemi Gebiet lyda”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-tal] 1983) s. 11–12.

47 Phebe Fjellström, ”Företal”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgå-*

de andra lappmarksprästerna som under andra halvan av 1600-talet lämnade rapporter om samernas religionsutövning hävdar samma sak: att samerna hade nåtts av kunskapen om evangeliet och var döpta, men trots detta framhårdade i sina anfäders ”hedniska” traditioner.

Både de rättsliga åtgärder som vidtogs och de mer eller mindre självsvaldiga handgripligheter som somliga präster tog till gentemot uttryck för inhemsk samisk religion riktades främst mot samiska trummor, heliga platser och rituella föremål (liksom mot försummelse av den kyrkoplikt som gällde samer liksom övrig befolkning i Sverige). Eftersom kyrkans attityder till just dessa företeelser behandlas i andra artiklar i föreliggande antologi,⁴⁸ kommer jag i det följande att belysa attityden till samisk världsåskådning och rituell praxis genom att koncentrera framställningen på hur företrädare för den svenska kyrkan uppfattade det de benämnde de samiska ”gudarna” eller ”avgudarna”.

”Gud” och ”gudar” i 1600- och 1700-talets Sverige⁴⁹

Rydving visar i sin genomgång av lappmarksprästernas texter från 1600- och 1700-talen att deras inställning till samisk religion varierade, från den tolerantare attityden före ungefär år 1680 till den långt mer kategoriskt fördömande efter detta. Tonläget skärptes om möjligt ytterligare ett par decennier in på 1700-talet då influenser från den dansk-norska missionssatsningen mot samer, som leddes av von Westen, nådde somliga svenska präster. Inte minst Henric Forbus, som nämndes i inledningen av denna artikel, hade genom sitt möte med

va av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909 (Umeå 1983) s. XI; Karl Bernhard Wiklund, ”Förord”, i Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909 (Umeå [1904] 1983) s. 3.

48 Se Rolf Christoffersson, ”Svenska kyrkan och samiska trummor”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); Anna Westman Kuhmunen, ”Bassehájke: Heliga platser i landskapet”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

49 Se Olle Sundström, ”Vad sorts storhet är en ”gud”? Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar”, *Din: Tidsskrift for religion og kultur* 2 (2012) s. 9–31, där jag för ett utförligare resonemang om religionsvetenskapens beroende av 1600- och 1700-talens terminologi och klassifikationer rörande samiska föreställningar. Följande två avsnitt bygger delvis på denna artikel.

den norske lappmarksmissionären Jens Kildal lånat såväl sakupplysningar och tolkningsmodeller som retorik från den mycket offensiva norska missionen. Fram emot mitten av 1700-talet, under inflytande av upplysningens idéer, blev attityderna återigen något mer toleranta. Men om än tonläget varierade mellan decennierna och mellan enskilda präster fanns en samstämmighet om att samisk religion i grund och botten var ”avgudadyrkan” och ytterst ett utslag av djävulens inflytande i världen.⁵⁰ Daniel Lindmark har betecknat de två tolkningsmodeller som missionärerna på 1600- och 1700-talen använde för ”paganisering” respektive ”diabolisering”. ”Paganiseringen” innebar att prästerna jämförde och likställde den samiska världsbilden och rituella praktiken med andra traditioner som de kände till och som de också betecknade som ”hedniska”.⁵¹ Schefferus klassifikation, som nämndes ovan, är ett exempel på denna tolkningsmodell. Även om Schefferus menade att ”icke alla hedningar ha samma religion” ansågs all ”hedendom” ha det gemensamt att de utgjorde motsatsen till ”sann religion”, den lutherska kristendomen.

Med ”diabolisering” avses att företrädare för Svenska kyrkan förklarade att dessa ”hedniska” föreställningar och riter hade sitt ursprung i djävulen. Detta framgår av hur de beskrev och resonerade kring de samiska ”gudarna” eller ”avgudarna”.

Genomgående benämner de svenska prästerna de väsen som samernas inhemska kult riktade sig till med begrepp som ”gudar”, ”avgudar”, ”avgudabeläten” och ”stengudar”.⁵² En som något avviker från

50 Rydving (1993) s. 79–82.

51 Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) s. 83–84.

52 Se t.ex. Samuel Rheen, ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983) s. 26–47; Olaus Graan, ”Relation eller en fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung så wähl som om hela dheras lefwernes förehållande”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 58–69; Johannes Tornæus, ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 26–41; Olaus Niurenus, ”Lappland eller beskrifning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1620- 1630-

detta mönster är Nicolaus Lundius. Även om han skriver om i stort sett samma företeelser som övriga författare – och han hade alldeles uppenbart jokkmokksprästen Samuel Rheens⁵³ tidigare författade beskrivning som mall för sin egen redogörelse – använder han inte termer som *gudar* och *avgudar*. Där exempelvis Rheen skriver ”Den tredie Afgudh lapparna offra ähr Sohlen, den dhe för een Moder hålla för alle lefwande diur”⁵⁴ heter det i Lundius formulering endast att ”Solen hålla de för en moder för alla lefwande diur”.⁵⁵ Vid två tillfällen använder sig dock även Lundius av begreppet ”avgud”, då med avseende på rituella sten- och träföremål⁵⁶ som användes vid offer.⁵⁷ Varför just Lundius i så hög grad avstår från dessa, på hans tid gängse, begrepp går inte att svara på med någon tillförlitlighet, eftersom han inte anger något uttryckligt skäl till sina ordval. Eftersom Lundius själv var same, hade han möjligen en större känslighet för kategoriseringar som gjordes i samiskt språkbruk och tänkesätt, och kunde möjligen därför inte placera exempelvis solen och åskan i samma kategori som offerträn och offerstenar. Å andra sidan var han, i egenskap av prästson,⁵⁸ uppfostrad i den kristna religionen och skrev sin redogörelse i Uppsala under sin tid som teologistudent.⁵⁹

Viktigt att framhålla är att trots att lappmarksmissionärerna använde samma term för det väsen de själva satte sin tilltro till (Gud) och de väsen som samerna dyrkade (gudar/avgudar) gör de en avsevärd skillnad mellan dem – ”Gud” och ”gudar” faller inte inom samma kategori utan sätts i motsats till varandra. Det var för prästerna inte enbart en kvantitativ skillnad mellan Gud i singular och gudar i plural, utan framför allt en kvalitativ.

Henric Forbus ger oss den kanske mest ingående teologiska förklaringen till innebörden av dåtidens lutherska klassifikation av väsen i

tal] 1983) s. 20–23; Tuderus ([1670-tal] 1983) s. 11–16.

53 Rheen var också morbror till Lundius, se Rasmussen (2016).

54 Rheen ([1671] 1983) s. 42.

55 Nicolaus Lundius, ”Descriptio Lapponiæ”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästreligionerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [slutet av 1670-t.] 1983) s. 15.

56 S.k. sejtar och *värromuorra*; se vidare i Westman Kuhmunen (2016).

57 Lundius ([slutet av 1670-t.] 1983) s. 29, 32.

58 Angående Nicolaus Lundius far, Andreas Petri Lundius, se Rasmussen (2016).

59 Rydving (1995) s. 23–24.

inhemsk samisk föreställningsvärld som just ”gudar”/”avgudar”. De samiska föreställningarna om gudarna uppfattas av Forbus som villfarelser. Gudarna har inte självständig existens och upphovet till föreställningar om dem står att finna i en makt som för Forbus och hans kollegor var en realitet, djävulen:

Hwem må tå tillbedia sådana Gudar som äro ett dödt ting och intet lif hafwa, med menniskio händer giorda, som och af menniskiorna kunna förstöras, af eld uppbrännas och af rost och mal förderfwas.

[---]

Så har och diefwulen tillhållit sina barn att uppdicta sig osynliga afgudar i lufften och them tillbedia och offra såsom hedningarna i sin blindhet ähtrat diefwulen under en mans liknelse.⁶⁰

Stödet för denna tolkning av de samiska väsendena hämtar Forbus i dekalogens första bud, ”tu skalt inga andra Gudar hafwa för mig”. I det manuskript ur vilket dessa citat är hämtade går Forbus igenom likheter mellan samernas gudar och de gudar som han känner till från det antika Egypten, Grekland, Rom och Indien, samt de som beskrivs i Gamla och Nya Testamentet. Texten är beströdd med förbannelser och bibelcitat. Med hänvisning till Femte Mosebok (28:14, 16) förkunnar Forbus att Gud ska ge ett ”faseligt och förskräckeligt straff” till den som tjänar andra gudar: ”så skola alla dessa förbannelser wara öfwer dig: Förbannat skall tu wara i stadenom, förbannat skall tu wara på åkrenom etc.” Även nåjderna och andra rituella specialister (”spåmän, drömydare, dagwälljare och trullkarlar”) och deras verksamhet fördöms i drastiska ordalag; de är ”dieflarnas wänner” och ska därför ”af dieflarna plågade warda i alla ewighet” i ”siön som brinner af eld och swafwel”.⁶¹ Texten avslutas med en uppmaning till omvändelse:

Betrackte detta alla afgudadyrkare och giöre sann bot och bättring uti tid; att de måge undfly oändel. helfwetis plågor i ewighet.

Herren af nåd och barmhertighet för Jesu aldraheligaste pino och död omwände oss alla ifrån syndene till sin fruchtan, ifrån mörkret till liuset

⁶⁰ Henric Forbus, ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reutersköld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910b) s. 77, 81.

⁶¹ Forbus ([före 1730] 1910b) s. 81, 84–85.

ifrån satan till Gud, ifrån helfwete till himmelen, ifrån fördömelse till salighet! Amen!⁶²

Det är med Bibeln som handbok som Forbus tolkar och fördömer de inhemska samiska föreställningarna, och han likställer de samiska väsendena med dem som beskrivs och fördöms i Gamla Testamentet.

Förutom de straff i det efterkommande som Forbus skisserar anger han också de världsliga straff som tillkommer den som tillber de gudar som fanns i den samiska religionen genom att citera Femte Mosebok 17:3–5:

När någon går bort och tienar andra Gudar och tillbeder dem, ware sig sol ell^r måne ell^r någon himmelens här, thet iag icke budit hafwer, så skall tu utföra then samma mannen eller samma qwinnona, som sådana ondt gjort hafwa, till tina portar och skall stena dem ihäl.⁶³

Forbus var visserligen särdeles svavelosande i sin agitation mot den inhemska samiska världsåskådningen och ritualerna, men hans tolkning av vad dyrkan av de samiska väsendena innebar är ändå representativ för de svenska präster som skrev om samisk religion årtiondena kring sekelskiftet 1700. Även i de beskrivningar som skickades in till Schefferus, och i vilka författarna strävade efter sannfärdiga och nyktra återgivningar av samisk kultur, förekommer, förutom den diabolisering som ligger inbäddad i de begrepp de använder ("vidskepelse", "trolldom", "avgudar", "trollkarlar" osv.) explicit diabolisering av de samiska föreställningarna och riterna. Olaus Niurenius konstaterar, i sin korta och jämförelsevis neutrala relation, att samerna "åstadkommit mycket på övernaturligt sätt genom trolldom och djävulska bländverk, det kan ingen bestrida".⁶⁴ Gabriel Tuderus skriver att samernas ritualer främst består i "reenhålgande, biörnesångz siungande, Zeiters dyrckiande, trållande, trumslagande, laulande och allehanda diurs offrande wed blåkullar, der satan i person dem hafwer plågat swara".⁶⁵ Angående

⁶² Forbus ([före 1730] 1910b) s. 87.

⁶³ Forbus ([före 1730] 1910b) s. 81.

⁶⁴ Niurenius ([1620-1630-tal] 1983) s. 22.

⁶⁵ Tuderus ([1670-tal] 1983) s. 12.

en samisk sagesmans uppgift om att en offersten enligt gammal hävd ursprungligen var en stor fågel som satt sig på jorden och blivit förvandlad till en sten, beklagar sig Olaus Graan: ”O villfarelser eller Djävulens påfund, som förför det arma folket!”⁶⁶ Johannes Tornæus kallar trumman för det ”diefwelska Redskapet”, nåjdens ritualer för ”den Satans konsten”, de samiska offerhandlingarna för ”Satans bedrägerij” och förklarar att samerna tillber ”diefwulen och [sin] Skogzgodh *Seitå*”.⁶⁷ Samuel Rheens skildring är förmodligen den av 1600-talsprästernas som är minst beströdd med diaboliserande fördömanden. Men även han menar att samerna ”af Äldher hafwa lefwat i ett grufweligit mörker och willfarellseer” och att detta fortsatt lever kvar.⁶⁸ Schefferus, som inte hade något direkt teologiskt eller missionerande uppdrag, kommer också han till slutsatsen att samerna ställer: ”bredvid den sanne Guden och Kristus falska gudar och dyrka och hedra dem också, som om Gud och djävulen vore väl överens eller dessa var för sig kunde och ville dyrkas till hälften”.⁶⁹

Rättsliga åtgärder

Forbus formuleringar var inte enbart teologisk retorik i avsaknad av konkret verkan. Bibeln användes i praktiken som lagbok och rättesnöre i svenska domstolar – och dekalogen låg till grund för 1608 års svenska lag.⁷⁰ Precis de bibelverser som Forbus återger i sin text citerades därför exempelvis i domen mot samnen Henrich Erichsson vid Jokkmokks tingsrätt år 1708. Denne hade, visade det sig, under rituella former avlivat en hund, en katt och en rentjur till en ”avgud” i syfte att göra en annan man frisk.⁷¹ Han dömdes till döden, men det är ovisst om

66 Min översättning. I original skriver Graan ([1672] 1983) s. 63: ”*O præstigiæ sive figmentum Diabolicum, seducens miseram plebem!*”.

67 Tornæus ([1672] 1983) s. 29, 31.

68 Rheen ([1971] 1983) s. 26.

69 Schefferus ([1673] 1956) s. 125.

70 Karin Granqvist, ”Du skall inga andra gudar hava jämte mig’: Trolldoms- och vidskelpelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker”, i Ebba Olofsson (red.), *Trolldomsprocesser, myter, helande och modern samisk identitet* (Lund 1998) s. 32.

71 Trolldomsrannsakningar i lappmarken 1649–1739, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:43:ab, Forskningsarkivet i Umeå (Foark) s. 315–321.

avrättningen fullföljdes. Det var nämligen vanligt vid den tiden att hovrätten hävde och mildrade tingsrätternas dödsdomar.⁷²

I förhållande till de attityder som företrädare för kyrkan och staten visade upp gentemot samisk religion, och i ljuset av 1600-talets kamp mot "vidskepelse" och "avgudadyrkan" generellt, var antalet dödsdomar mot samer för "trolldomsbrott" överraskande få och de konstaterat utförda avrättningarna endast en.⁷³ Lindmark menar att, förutom att de som bodde i rikets periferi skulle behandlas mer varsamt, innebar förmodligen det faktum att trolldomsrannsakingarna mot samerna kom igång efter de mest intensiva häxprocesserna i övriga Sverige att myndigheterna blev försiktigare. Man ville inte åter skapa den uppjagade stämning som präglat föregående decennier. Vidare menar han att det framgår av rättegångsprotokollen att de åtalade samernas okunskap sågs som en förmildrande omständighet. Därför blev rannsakningsdomstolarna i lika hög grad som de var rättsprocesser en upplysningskampanj och ett didaktiskt redskap för missionen.⁷⁴ En viktig faktor i sammanhanget kan dessutom ha varit det faktum att nämndemännen i lappmarkernas tingsrätter till övervägande del utgjordes av samer.⁷⁵ Karin Granqvist har visat att dessa nämndemän kunde bidra med viktiga kunskaper och insikter om lokala förhållanden som påverkade domsluten.⁷⁶

Den enda same som man med säkerhet vet blev avrättad med hänvisning till "avgudadyrkan", "vidskepelse" eller "trolldom" under 1600- och 1700-talen på svensk mark var den 60 år gamle Lars Nillson.⁷⁷ Han stod anklagad av prästen i Silbojokk, Petrus Noræus Fjellström, som med nit undersökte och förföljde samernas "avgudiska widhskepelse", i enlighet med den kampanj som myndigheterna sjösatt under

72 Se Granqvist (1998) s. 42; Rydving (1993) s. 55, 110.

73 Rydving (1993) s. 55.

74 Lindmark (2006) s. 82–83; se även Lindmark (2016).

75 Angående domstolarna i lappmarkerna under 1600- och 1700-talen, se Fur (2016).

76 Karin Granqvist, *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004) s. 11, 76–79.

77 För redogörelser och analyser av fallet Nillson se Karin Granqvist, "Till vem ger du din själ? Berättelsen om Lars Nillson på liv och död", i Åsa Virdi Kroik (red.), *Fordom då alla djuren kunde tala ...* (Stockholm 2001); Lindmark (2006) s. 77–82; och Håkan Rydving, *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010b) s. 42.

1680-talet.⁷⁸ Nillson halshöggs och brändes på bål under en vintermarknad i Pite lappmark vid årsskiftet 1692/1693 efter att först ha bevittnat bränningen av sina ”träavgudar”. Avrättningen var, enligt domslutet, särskilt ämnad att verka som avskräckande exempel för andra samer:

som till sådant afgudereri och spådomb ännu kunna inclinerade vara, till skräck och warnagel, halshuggas, och tillijka med dhe träåafgudar han dyrckat, så och SpåTrumman och des tillhörige reedskap, hwarmed han trulldom föröfwat hafwer, å båle brännas.⁷⁹

Nillson dömdes, enligt rättegångsprotokollet, ”efter gudz och werdzlig lagh” med hänvisning till Andra Mosebok 22 och Femte Mosebok 13. Några direkta citat ur Moseböckerna ges inte i domslutet, inte heller några versangivelser. Men i dessa kapitel uppmanas man bland annat att genom stening och med svärd dräpa dem som tjäna ”andra gudar”.

Upplysningen och en förändrad syn på ”vidskepelse”, ”magi” och ”hedendom”

Efter perioden av intensiv konfessionskonfrontation i Sápmi kom så småningom inställningen till den samiska världsåskådningen och ritualerna att förändras hos företrädare för den svenska kyrkan. Redan Pehr Högström (1714–1784), präst och missionär i de norra lappmarkerna under 1740-talet, ger prov på en förändrad attityd.

Högström representerade den lutherska upplysta ortodoxin som tagit intryck av upplysningens idéer. Under sin studietid i Uppsala hade han haft framgång som religionsfilosof, där han var starkt influerad av en av dåtidens mest populära rationalistiska filosofer, tysken Christian Wolff. Titeln på Högströms avhandling (som renderade honom en magistergrad 1743)⁸⁰, *Förnuftiga tankar om Gud, eller kort inledning til*

⁷⁸ För en utförlig genomgång av dessa ”trolldomsrannskningar”, se Lindmark (2006) s. 44–91.

⁷⁹ Trolldomsrannskningar i lappmarken 1649–1739, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:43:ab, Forskningsarkivet i Umeå (Foark) s. 271.

⁸⁰ År 1773 blev han också teologie doktor vid Uppsala universitet, se Olle Franzén, ”Högström, Pehr”, i Erik Grill (red.), *Svenskt biografiskt lexikon* 19 Heurlin-Inge (Stockholm 1971–1973) s. 683–687.

den kundskap, som en människia, under det hon rätt brukar sit sunda förnuftsliuss kan få om sin Skapare, då hon betraktar sit eget tilstånd samt den stora werldens bygnad och naturliga beskaffenhet från 1741, är talande för de nya teologiska tankar som var på frammarsch och som han själv var en av företrädarna för. Även om han inte berör frågan på djupet försvarar han så kallad naturlig teologi, det vill säga tanken att människan kan nå kunskap om Gud genom sitt förnuft och sin erfarenhet, utan att ha kommit i kontakt med det kristna budskapet genom evangelierna. Denna tanke skulle få betydelse för hans bedömning av den samiska världsåskådningen, som han kom i kontakt med redan samma år när han begav sig till lappmarkerna.⁸¹ Under hösten 1741 studerade han samiska hos Pehr Fjellström i Lycksele och tillträdde året därpå sin prästtjänst.⁸² Högströms utpostering som kyrkoherde i det nybildade Gällivare pastorat var ett led i de förnyade missionssträvandena gentemot samer som drogs igång på 1720- och 1730-talen och som innebar både en utökning av skolverksamheten och av antalet kapell och kyrkor i lappmarkerna.⁸³

I sin bok, *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (1747) som på samma vis som Schefferus *Laponia* var avsedd att vara en komplett etnografi över samerna⁸⁴ (då främst i de lule- och pitesamiska områdena där Högström verkade), lägger han sig vinn om att – återigen på samma vis som Schefferus – argumentera mot den utbredda föreställningen att samerna skulle vara särskilt trollkunniga. Han menar att denna föreställning är så allmänt spridd och djupt rotad att för de flesta är ”lapp” och ”trollkarl” synonyma begrepp. Visserligen förnekar han inte att det förekommer ”trolldom” och ”vidskepelse” hos samerna, men det gör det även hos andra folk, och han uppfattar det som

81 Tore Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott i Uppsala: Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt* (Uppsala 1972) s. 130, 140–143; Rydving (1995) s. 37. Naturlig teologi var ett framträdande drag i Wolffs filosofi där den bland annat, liksom hos Högström, användes för att tillbakavisa tidens ateistiska ståndpunkter. Det är också värt att nämna att redan titeln på Högströms avhandling avslöjar beroendet av Wolff. Den senare rubricerade nämligen en rad av sina skrifter med inledningsorden *Vernünftige Gedanken von ...* [’Förnuftiga tankar om ...’], och så gjorde även hans lärjungar.

82 Franzén (1971–1973) s. 684.

83 Angående den utökade skolverksamheten, se Lindmark (2016).

84 Och som på liknande vis som *Laponia* snabbt blev översatt till andra europeiska språk (danska, tyska, franska).

en förolämpning mot samerna att beskylla hela gruppen för det som endast några gör och som de flesta av dem tar avstånd ifrån. Han finner det därtill svårt att förklara att samerna som folk hade bestått om allt det som berättats om deras gruvliga ”trolleri” vore sant. Själv har han i sitt område inte sett eller ens hört berättas om förekomsten av någon ”trolldom” där målet har varit att tillfoga någon annan skada.⁸⁵ Samtidigt tar Högström inte avstånd från de beskrivningar och tolkningar som hans föregångare hade gjort. Han menar sig väl känna till vad ”den onda Anden” kan uträtta. När det gäller användningen av trumma – något han själv inte hade stött på i sin samtid, även om han medger att den fortfarande på sina håll kunde vara i bruk i lönnedom – skulle han anse att detta endast är ”gyckelspel eller en blott widskepelse utan effect och werkan” om det inte vore för nåjdernas särskilda förmågor. Just nåjderna står, menar han, i förbindelse med djävulen. Övriga samers eventuella användning av trumma liknar han vid svenskarnas lyckohjul som är ”af förståndigt folk för ro skull gjorde, men ofta af de enfaldige til widskepelse brukas”.⁸⁶

Högström använder här termen *widskepelse* i en något annan betydelse än sina föregångare bland skildrarna av samisk världsåskådning. ”Widskepelse” är för honom ett uttryck för okunskap om tingens rätta ordning och inte för djävulens reella makt och inflytande i världen. Denna betydelseförskjutning i termen *widskepelse* var utmärkande för de upplysningsidéer som fick genomslag bland företrädare för den svenska kyrkan framför allt under 1700-talet, samtidigt som tron på djävulen inte helt övergavs.⁸⁷

Även till den andra aspekten av den samiska religionen, ”heden-
domen” eller ”avgudadyrkan”, visar Högström en mer prövande inställning, även om han tillstår att det finns kvar ”uppenbareligit afguderi och belätens tilbedjande”.⁸⁸ Att han uppvisar en något mindre diaboliserande attityd betyder inte att han i sin roll som förkunnare avstod från att följa de hävdvunna homiletiska traditionerna och utmåla

85 Högström, Pehr, *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 198–202.

86 Högström ([1747] 1980) s. 204–206.

87 Jfr Oja (2000) s. 259–265, 267.

88 Högström ([1747] 1980) s. 173.

de inhemska samiska traditionerna som djävulsdyrkan. I en predikan – ursprungligen hållen på samiska i Gällivare 1745 – uppmanar han församlingen att omvända sig till Gud bland annat med orden:

Ären I så blinde och oförstondige, at I icke kunnen se, huru lycklige I ären så länge I upriktigt tjenen Herran, samt huru olyklige I blifwen, då I hollen eder til edra fäders afgudar; har mörksens anda så förtjust edert tycke, at I menen, det är lättare och bättre at tjena djefwulen än Gud, så betänker eder idag.⁸⁹

När Högström redogör för och analyserar de samiska ”gudarna” försöker han finna spår av eller likheter med de kristnas Gud i dessa. Den slutsats han kommer till är dock att dessa ”gudar” är ”avgudar”. Bland annat menar han sig ha märkt att de föreställer sig en ”Öfwer-Herre och Gud öfwer alt” som de kallar *Jubmel*. Men eftersom ”hedniska” samer ställer Gud på samma nivå som den onda principen, *Perkel*, och därtill räknar med ”en hop andra naturer, dem de dyrka och tilbedja” menar Högström att deras ”gud” inte motsvarar *Deus*, det vill säga Gud, utan snarare romarnas *Jupiter*. Hans slutsats är därför att ”både Jubmel och Perkel hos de fordna Lappar och jemwäl ännu hos det klentrogne kunna räknas för deras Afgudar”.⁹⁰ Samma omdöme ger han om åskan (”Thor eller Tiermes”) och även *Saráhkká* (som Högström misstar för ett maskulint väsen) vilken i somliga lappmarker omnämns som världens skapare. Därtill dyrkar samerna en mängd ”genios [andar], halfgudar eller något dylikt” som regerar antingen i luften, på jorden eller i underjorden, samt ”afgudabeläten”, ”stockar och stenar”.⁹¹

Visserligen söker Högström reda ut i vilken utsträckning kristendomen fått fäste bland samerna – för det har den verkligen gjort, menar han – och möjligen skulle hans tolerantare attityd kunna förklaras med att inhemsk samisk världsåskådning och ritual på hans tid hade börjat försvinna, eller åtminstone upprätthölls endast i hemlighet – vilket Högström anar. Men i sin presentation av de inhemska samiska ”gudarna” vill han också ådagalägga drag i de samiska föreställningarna

89 Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990) s. 95.

90 Högström ([1747] 1980) s. 175–176.

91 Högström ([1747] 1980) s. 177–180.

som är besläktade med kristendomens idéer om Gud. I den meningen ser han en viss släktskap mellan den inhemska samiska religionen och kristendomen. Denna släktskap hänger samman med hans attityd till det han finner vara ett än allvarligare hot mot mänsklig välfärd än ”hedendomen”, nämligen ateismen, som han hade angripit redan i *Förnuftiga tankar om Gud*. I Högströms *Missionsförrättningar* – redogörelser för hans verksamhet som lappmarksmissionär – för åren 1743–1746 menar han att

en religion, ehuru falsk och widskjepelig den må wara, är dock för oss alltid mindre farlig, än ingen religion. En del af detta folket hade haft en hednisk och således falsk; men emedan somlige af dem hade dock derunder haft et, ehuru swagt, intryck af et alsmägtigt och rättfärdigt wäsande, så stodo de lättare at wägledas til omtanka för sin själ, den de wiste wara odödelig, och til någorlunda skickelig sammanlefnad, än om de warit dessa mänsklighetens grundpelare förutan. [---] gudlöshet är för vårt slägte oändeligen skadeligare, än sjelfwa widskjepelsen: ehuru wi gemenligen warit benägna at mera beifra den sednare, än den förra.⁹²

Med den naturliga teologin som tolkningsredskap menar Högström att samerna, utan kunskap om evangeliet, hade kunnat komma till föreställningar – om än rudimentära och delvis felaktiga – om den mänskliga själens odödlighet och om Gud. Men, något typiskt för sin tid, vacklar han fortfarande mellan upplysningens rationalistiska synsätt och tolkningen av djävulen som den verksamma kraften bakom traditionell samisk världsåskådning.

L. L. Læstadius och den ”lappska mythologien”

Nästan ett sekel efter Högströms erfarenheter bland samerna skriver ännu en präst om inhemska samisk religion, Lars Levi Læstadius (1800–1861). Efter att han – främst i egenskap av botaniker och lapplandskännare – under några veckor i augusti och september 1838 hade deltagit i en fransk vetenskaplig expedition på dess färd från Hammerfest till Karesuando, blev han ombedd att författa en översikt över samisk mytologi. Vid expeditionens raster hade han nämligen vid lägerelden

⁹² Hallencreutz (1990) s. 66.

berättat samiska sagor som hade gjort starkt intryck på de franska expeditionsdeltagarna. Læstadius skrev manuskriptet, som han gav titeln *Fragmenter i lappska mytologien*, mellan åren 1839 och 1845, under det att han var kyrkoherde i Karesuando (och även om skriften tillkom som ett beställningsverk hade han redan flera år tidigare haft planer på att skriva en bok på detta tema). Författandet avslutades alltså en kort tid efter hans egen religiösa ”pånyttfödelse” 1844 och just innan den læstadianska väckelserörelsen tog fart 1846. Han förefaller ha lämnat ifrån sig manuskriptet i viss hast just på grund av att han ville ägna hela sin kraft åt väckelsearbetet. Av detta kan man anta dels att huvudparten av verket skrevs före Læstadius teologiska förnyelse, dels att han inte färdigställde texten helt på det sätt han hade önskat.

Tanken var att *Fragmenter i lappska mytologien* skulle ingå i den franska expeditionens skriftserie, men så blev inte fallet och manuskriptet kom på avvägar. Först på 1930-talet och 1940-talet hittades huvuddelarna av det igen, och inte förrän 2001 återfanns ytterligare en längre version av den första delen, ”Gudalära”, i Frankrike.⁹³ Manuskriptet har alltså inte varit läst i några vidare kretsar förrän vid mitten av 1900-talet.⁹⁴

I det följande kommer jag endast att behandla Læstadius syn på inhemsk samisk religion så som den framkommer i *Fragmenter i lappska mytologien*. Jag kommer därmed inte att ta upp de eventuella influenser i hans teologi och predikningar från samisk föreställningsvärld och berättartraditioner som har föreslagits i tidigare forskning, och som antas

93 Se Juha Pentikäinen, ”Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf”, i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien* (Åbo 1997a) s. 238–263; Per Posti, ”Lars Levi Læstadius’ samiske mytologi – manuskriptets tillblivelse och dets forunderlige historie”, i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien: gudalära* (Tromsø 2003) s. 9–49; Risto Pulkkinen, ”Lars Levi Læstadius och den finska mytologiska skolan”, i Bengt Jonnell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 101. I det följande refererar och citerar jag ur den i Åbo 1997 utgivna versionen av *Fragmenter* ... förutom när det gäller den fullständiga första delen av manuskriptet, ”Gudalära, med dit hörande mytologiska föremål”, då jag hänvisar till utgåvan av denna från 2003.

94 Kännedom om manuskriptet fanns dock hos kollegor till Læstadius på såväl norsk som finsk sida. Bl.a. använde sig Jacob Fellman, kyrkoherde i Utsjoki i Finland, av det vid författandet av sina *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken 1–4* (Helsingfors 1906). Fellman hade i själva verket föreslagit Læstadius att de tillsammans skulle skriva en samisk mytologi. Även om den senare tackade nej till erbjudandet fick de tillgång till och läste varandras manuskript, se Pulkkinen (2000) s. 101; Posti (2003) s. 36–39.

ha berott på dels hans samiska påbrå, dels att han under större delen av sitt liv levde och verkade i en samisk kulturell och språklig omvärld – eller att hans ”kulturella modersmål” var detsamma som samernas i hans närhet, som Juha Pentikäinen uttrycker det.⁹⁵ Även om sådana eventuella influenser skulle kunna avslöja hur han som förkunnare och väckelsepredikant i praktiken förhöll sig till traditionella samiska föreställningar och bruk, är denna fråga alltför komplicerad för mig att utreda (bl.a. eftersom jag saknar de kunskaper i samiska och finska som skulle krävas). Därför begränsar jag mig här till den skrift där han systematiskt och reflekterat redogör för sin inställning till och tolkning av samisk ”mytologi”.

Fragmenter i lappska mytologien är ett vetenskapligt verk. Det betyder inte nödvändigtvis att Læstadius skilde nämnvärt på sin roll som vetenskapsman och som teolog eller såg någon motsättning mellan sin vetenskapliga framställning och sina dåvarande teologiska ställningstaganden. Detta skiljer honom egentligen inte från de tidigare, och ovan refererade, sameskildrarna. Vad som skiljer hans presentation från deras är att upplysningens rationalism och naturvetenskaperna på hans tid hade vunnit större terräng – en process som är skönjbar

95 Temat med influenser från samiska traditioner på Læstadius förkunnelse och på den tidiga læstadianismen har på olika sätt, och mer eller mindre övertygande, behandlats av såväl etnologer, religionshistoriker som teologer, se t.ex. Guttorm Gjessing, ”Sjamanistisk og læstadiansk ekstase hos samene”, i *Studia septentrionalia* 5:2 (1953) s. 91–102; Carl. F. Hallencreutz, ”Lars Levi Læstadius’ attitude to Saami religion”, i Tore Ahlbäck (red.), *Saami Religion: Based on Papers Read at the Symposium on Saami Religion Held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984* (Åbo 1987) s. 170–184; Nilla Outakoski, *Lars Levi Læstadiusens saarnojen maahiskuvia verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsityksiin* (Uleåborg 1991); Nellejet Zorgdrager, *De rettferdiges strid, Kautokeino 1852: Samisk motstand mot norsk kolonialisme* (Nesbru 1997) s. 414–434; Juha Pentikäinen, *Die Mythologie der Saamen* (Berlin 1997b) s. 277–284; Juha Pentikäinen, ”... Lapparnes inre hushållning ...: Religionsbegreppet hos Lars Levi Læstadius – banbrytare i religions-etnografi och fältforskning”, i Bengt Jonsell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 84–87; Åke Hultkrantz, ”Lars Levi Læstadius och samisk schamanism”, i Bengt Jonsell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 108–115; Jens-Ivar Nergård, *Den levende erfaring: En studie i samisk kunnskaps-tradisjon* (Oslo 2006) s. 107–119; Lilly-Anne Østtveit Elgvin, ”Lars Levi Læstadius og det samiske”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011) s. 53–60. I sin avhandling i teologi analyserar dock Kristina Nilsson Læstadius lära i ljuset av den pietistiska bakgrunden och framhäver den betydelse några kvinnor i Læstadius närhet hade för utformningen av hans teologi, utan att lägga särskild vikt vid den samiska kontexten: Kristina Nilsson, *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Læstadius’ teologi och förkunnelse* (Uppsala 1988).

redan i Högströms framställning. Læstadius var visserligen en skarp kritiker av ensidig rationalism och en materialistisk världsbild,⁹⁶ men i *Fragmenter i lappska mythologien* försöker han förstå och förklara den samiska föreställningsvärlden med moderna vetenskapliga och rationalistiska ansatser. Inte minst hänvisar han till den nya psykologin – i dess filosofiska bemärkelse, inte den empiriska och systematiska vetenskapsgren som växte fram under slutet av 1800-talet.

Læstadius var en mycket beläst man. Men i Karesuando, där han författade sitt manus, fanns inte de bibliotek som han hade haft tillgång till under sin studietid i Härnösand och Uppsala. Kanske är det därför som hans filosofisk-teologiska slutsatser i *Fragmenter i lappska mythologien* inte uppenbart vilar på något entydigt filosofiskt system, så som Risto Pulkkinen påpekar i sin analys av manuskriptets plats i den svenska och finska intellektuella miljö där det tillkom.⁹⁷ Men trots att Læstadius inte direkt hänvisar till några filosofer eller teologer (med undantag av den franske 1600-talsfilosofen René Descartes) kan man se spår av flera av de filosofisk-teologiska strömningar som var aktuella på hans tid. Inte minst kan man känna igen tankegångar från Immanuel Kant, som i sin skrift *Kritik av det rena förnuftet* (1781) hade försökt göra upp med upplysningens rationalism genom att utsätta den för rationalismens egen kritik. De framväxande naturvetenskaperna, och den materialistiska och mekanistiska världsbild dessa gav näring åt, uppfattades hota själva grunden för den europeiska kristna världsåskådningen och moraliska hållningen. Med sin kunskapsteori tyckte sig Kant – som var fostrad i en luthersk, pietetisk miljö – ha funnit ett sätt att medla mellan den nya vetenskapen och traditionell kristendom.⁹⁸ På ett liknande sätt använde Læstadius förnuftet för att

96 Se t.ex. Roald E. Kristiansen, "Religious philosophy for fools: On the philosophical basis for L.L. Læstadius' theology", i Ketil Bonaunet & Roald E. Kristiansen (red.), *The legitimacy and autonomy of religion: Lectures given at an international symposium for philosophy of religion at the University of Tromsø, Norway, in August/September 2001* (Tromsø 2004) s. 65–82, där Læstadius senare religionsfilosofiska verk *Dårhushjonet* behandlas.

97 Pulkkinen (2000) s. 99. Han hade naturligtvis tillgång till det källmaterial han utgår från. En lista över dessa titlar finns i Læstadius (1997) s. 230–231. Notera också de korrigeringar av listan som görs i Læstadius (2003) s. 182, not 5.

98 Michael Rohlf, "Immanuel Kant", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>>, 3/11 2014.

försöka påvisa förnuftets begränsningar, och han förde resonemang som påminner om delar av Kants kunskapsteoretiska tänkande vilket kommer att framgå nedan.

Læstadius menar att den forna samiska religionen, eller ”mytologin”, på hans tid i stort sett var försvunnen och att samerna var kristna, även om somliga ”vidskepliga” föreställningar med ursprung i ”hedendomen” alltjämt levde kvar. Men han understryker att ”vidskepelsen” inte är mer utbredd hos samerna än hos svenskarna – och då avser han inte bara den svenska allmogen, utan även ”Stockholms förfinade pöbel”. Detta trots att svenskarna varit kristna i nästan 1 000 år medan samerna hade ”den gråa hedendomen så nära”.⁹⁹ Det är intressant att notera att redan såväl Schefferus som Högström argumenterade för just detta, att ”vidskepelsen” hos samerna varken var väsensskild från eller mer vanligt förekommande än den som återfanns hos svenskar eller andra européer. Möjligen kan man skönja en förändring från Schefferus till Högström och Læstadius i det avseendet att den utbredda förekomsten av ”vidskepelse” bland samer avfärdas mer bestämt och i högre grad behandlas som en historisk företeelse hos de senare författarna. Detta hänger rimligtvis samman med att det som klassificerats som ”vidskepelse” alltmer hade kommit att ersättas av kristna föreställningar och riter bland samer, så som Rydving har påpekat.¹⁰⁰ Trots att Læstadius kategoriserar samisk ”vidskepelse” med andra folks dito, vill han urskilja det som är typiskt samiska föreställningar i ”mytologin”, och skilja ”äkta” samiska föreställningar från exempelvis sådana som han menar vara inlånade från svenskar eller finnar.

Eftersom den samiska ”mytologin” – som Læstadius delar upp i ”gudalära”, ”offerlära” och ”spådomslära”¹⁰¹ – till största delen fallit i glömska under hans tid var han för sin skildring i hög grad hänvisad till historiskt källmaterial: de texter från 1600- och 1700-talen som

99 Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien: gudalära* (Tromsö 2003) s. 52; Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997) s. 81–83.

100 Rydving (1993) s. 167.

101 Læstadius ([1997] s. 167–199) redogör också för samiska sagor i skriftens fjärde och avslutande del. Sagorna tillhör dock egentligen inte mytologin, menar han, eftersom historiska händelser vanligen ligger till grund för dem, medan ”Mythen är ett foster av inbillningen”. Till skillnad från mytologin levde, enligt Læstadius, det traditionella sagoberättandet i hög utsträckning kvar hos samerna i hans samtid.

har omnämnts ovan, kompletterade med källor från den norska missionen under första halvan av 1700-talet samt berättelser som Læstadius själv fått höra från samer han mött. I sin kortfattade men träffsäkra källkritik av detta material framhäver han Högström som den pålitligaste och fullständigaste skildraren: ”En sådan man hade bordt vara ett sekel förut i Lappmarken, medan Hedendomen ännu var i sitt flor”. Anledningen till att de tidigare missionärerna inte hade nått lika rikhaltiga kunskaper om den samiska religionen var enligt Læstadius dels att de hade haft alltför skrala kunskaper i samiska språk, dels förföljt nåjderna – de personer som verkligen behärskade ”gudaläran”, ”offerläran” och ”spådomsläran”. Detta hade fått till följd att varken nåjderna eller någon annan same ville eller vågade yppa något om dessa ting inför prästerna; en attityd som Læstadius menar fortfarande levde kvar i hans egen samtid i mötet mellan svenskar och samer, och framför allt mellan kyrkans företrädare och samer.¹⁰² I kontrast till de tidigare skildrarna av samisk religion – undantaget Högström – och deras ofta ytliga kunskaper om samerna ställer Læstadius sin egen förtrogenhet med samisk andlig kultur, även om också den är bristfällig:

Den som skrifer detta, är född och upväxt i Lappmarken. Han har kanske mer än någon annan genomvandrat Lappmarken i alla dess riktningar; likväl tillstår han upriktigt, att det ännu finns mycket i Lapparnes inre hushållning, som han icke tilltror sig kunna bedöma. Huru mycket mindre trovärdighet förtjena då de Författare, hvilka endast, som främlingar, med förutfattade ideer och fördomar, besökt Landet?¹⁰³

Begreppet ”mytologi”, som Læstadius använder synonymt med ”religion”, definierar han som ”en allmän folktro på öfvernaturliga väsenden och verkningar”. Det innefattar därmed inte all folktro utan endast den som är allmänt spridd. Därför utesluter han enskilda personers fantasier och konstfulla eller poetiska spekulationer som inte har övergått

¹⁰² Læstadius (1997) s. 7–10; Læstadius (2003) s. 52–56. De texter som härrör från den norska missionen ger han ett bättre omdöme som källmaterial, även om han tillägger att ”de icke äro alla lika trovärdiga. Ty en del har aldrig kunnat tränga igenom den förmur som fördomar, Lefnadssättet och språket för evärdeliga tider Uprest mellan Norrman och Lapp. Andra hafva bjudit till, att göra den Lappska Mythologien mera grann och systematisk, än den möjligen kunnat vara i sjelfva Näidens Hufvud.”

¹⁰³ Læstadius (1997) s. 8; Læstadius (2003) s. 53.

till att bli kollektiva föreställningar. I sammanhanget exemplifierar han med den antika grekiska mytologin och menar att mycket av det material som finns om den förmodligen inte borde räknas som ”mytologi” i denna bemärkelse, eftersom det härstammar från enskilda författare, ”poeter”, som formulerat sina egna skapelser, och som de därtill kanske inte ens själva trodde på.¹⁰⁴ Med mytologibegreppet sällade sig Læstadius till en trend som för tiden var i svang bland inte minst finska forskare¹⁰⁵ som samlade in och sammanställde finsk, och ibland även samisk, folklore i syfte att rekonstruera finnarnas ursprungliga andliga kultur för att på så sätt understödja den finska nationalkänslan.¹⁰⁶ Något sådant motiv bakom Læstadius verk finns dock inte explicit uttalat.

Læstadius formulerar sin definition av ”mytologi” i polemik mot den finske folkloristen Carl Axel Gottlund, ur vars brev han citerar i sitt förord. Gottlund förnekar, enligt dessa citat, förekomsten av en egentlig ”mytologi”, i betydelsen ’religion’, hos de gamla finnarna, bland annat med argumentet att det i det ursprungliga finska språket saknades ord som motsvarar exempelvis *kyrka*, *tempel*, *tillbedjan*, *offer*, *altare*, *präst* och *Gud*. De finska orden för dessa företeelser hade kommit med kristendomen. I stället var den finska ”mytologin” eller ”heden domen”, enligt Gottlund, blott en sorts ”naturpoesi”. Læstadius å sin sida accepterar inte att religionen reduceras till naturpoesi, åtminstone inte vad den samiska ”mytologin” beträffar.¹⁰⁷

Djävulen som förklaringsmodell av samiska föreställningar och bruk är i stort sett frånvarande i Læstadius tolkningar, även om han inte helt utesluter ”Gammel Eriks” inverkan framför allt när det gäller ”troll dom” (om den utövas av vad han kallar ”veritabla trollkarlar”).¹⁰⁸ I stället ger han rationalistiska, psykologiska förklaringar till uppkomsten av den samiska religionen och tron på gudarna. Upprinnelsen till religionen finner han framför allt i människans förmåga till inbillning och fantasi, som han anser vara ”den egentliga mythens fostrarinna”.

104 Læstadius (1997) s. 16; Læstadius (2003) s. 62–63.

105 T.ex. Christfrid Ganander, Mathias A. Castrén, Elias Lönnrot.

106 Pentikäinen (1997a) s. 259.

107 Læstadius (1997) s. 15–16; Læstadius (2003) s. 61–62.

108 Læstadius (1997) s. 19; Læstadius (2003) s. 66.

Denna förmåga finns främst hos barn, ”nervsvaga”, kvinnor och obildade. Därför återfinns inbillningar i första hand bland ”folket”. Men benägenheten är allmänsklig och finns därför även hos bildade människor, något som blir påtagligt när de befinner sig i ensamhet och i ödsliga trakter. Det är människans psykologiska disposition i mötet med omvärlden, naturen, som ger upphov till inbillningarna: ”Denna Trollkraft, hvarmed en villd natur i förening med ensligheten, inverkar på människans inbillnings kraft, är efter min enfaldiga tanka den egentliga mythens grund.” Från individuella upplevelser, inbillningar, sprids sedan somliga föreställningar genom berättelser till andra och kan så småningom etablera sig som ”myter”.¹⁰⁹

Om än Læstadius exemplifierar med de ensliga trakterna i norr, när han skriver om samisk religion, gäller resonemangen för mänskligheten i stort. Om *Rædie*, det väsen som i det äldre källmaterialet beskrivits som ”överguden” i himlen på sydsamiskt område, skriver han:

Uti ideen om en öfvergud som herrskar öfver allt, ligger ingenting orimligt. Den förekommer uti alla Nationers Mythologie, och är en nödvändig följd af de mensklige ideernas utveckling. Den bevisar, att sjelfva tanken, vädjar slutligen till en Öfvermagt, som hufvudkällan till allt.¹¹⁰

Han finner även naturliga förklaringar, oberoende av kulturellt sammanhang, till föreställningar om åskguden:

Jag tycker, att då ingenting i Naturen är kräftigare än Åskan, att upväcka en vördsam föreställning, om ett mäktigt öfvernaturligt väsende; så måste också detta majestätiska Naturfenomen hafva gifvit de flesta Nationer anledning, att föreställa sig en Gudamagt, som så mäktigt och majestätiskt uppenbarar sig i detsamma.¹¹¹

Formuleringarna påminner om Högströms naturliga teologi – och på samma sätt som denne menar Læstadius att den samiska religionen var mycket rudimentär. Det är endast ”känslan för Religion, eller tron på det öfvernaturliga” som är allmänmänsklig och i förlängningen

¹⁰⁹ Læstadius (1997) s. 18; Læstadius (2003) s. 64.

¹¹⁰ Læstadius (1997) s. 24; Læstadius (2003) s. 71.

¹¹¹ Læstadius (1997) s. 42; Læstadius (2003) s. 89–91.

gemensam med kristendomen. På grund av att samerna hade varit i avsaknad av skrivkonst och utbildning hade de inte förmått utveckla sitt tänkande så att de kommit till föreställningen om en enda gud, motsvarande den kristna monoteismen. Därav de många gudarna i deras ”mytologi”. Samernas ”tankestyrka” räckte inte till för att de skulle bli ”Naturalister, rationalister eller Deister”, det vill säga nå fram till upplysningstänkandet.

Men den forna samiska religionen var åtminstone inte orimligare än andra ”hedningars”, menar Læstadius, och när det gäller föreställningar om livet efter döden och att människan i det hinsides skulle straffas eller belönas för sina gärningar hade samerna nått vida längre än exempelvis antikens romerska och grekiska kulturer.¹¹² Han finner dessutom ”en viktig artikel af Christna Lärnan bekräftad, ehuru på annat sätt föreställd” i de samiska föreställningarna om människans uppståndelse efter döden i olika dödsriken. Eftersom även djuren föreställdes kroppsligen leva vidare i det hinsides menar han att idén om uppståndelsen otvivelaktigt är ursprunglig hos samerna. Men till ursprungligheten i den samiska föreställningen att somliga avlidna kunde komma till ett *Ipmiláibmu*, ett ”Guds rike” i stjärnhimlen, ställer han sig tveksam. Den förefaller honom vara hämtad från kristendomen ”emdan idèn tycks vara för hög för att vara fullkomligen äkta [samisk]”.¹¹³

I sin redogörelse för ”lapparnas trolldomsväsende” försöker Læstadius – återigen på ett liknande vis som både Schefferus och Högström – motarbeta många utomståendes fördomar och vanföreställningar om detta. Men han vill också förstå och förklara ”trolldomens” verkan med rationalistiska resonemang.¹¹⁴ Han är enig med Högström i att de flesta historier om deras beryktade förmåga till ”trolleri” handlar om rent ”charlataneri” och att ”veritabla trollkarlar” var mycket sällsynta. Men att det han kallar ”trolldom” faktiskt finns och har verkan kan han, från sin kristna utgångspunkt, inte förneka: ”Uppenbarelsen

¹¹² Læstadius (1997) s. 22; Læstadius (2003) s. 69.

¹¹³ Læstadius (2003) s. 129.

¹¹⁴ Förvisso motsäger han sig själv när han skriver att det är en fördom att samerna verkligen kunde ”trolla” samtidigt som han finner många berättelser om ”trolldom” (från personer som han betror, själv har han inte iakttagit något) som han inte kan avfärda; Læstadius (1997) s. 137.

nekar icke möjligheten af verklig spådomskonst, eller vissa individers förmåga att stå i Rapport med andeverlden, föranledd af naturliga eller ock förhvärfvade Sjukdomsanlag i Organismen.”¹¹⁵ Man kan säga att Læstadius här snarare än att han diaboliserar nåjderna och deras verksamhet patologiserar dem – det vill säga förklarar deras beteende och förmågor vara ett resultat av sjukdom. Sådana tolkningar skulle senare, under vissa perioder, bli vanliga i europeisk forskning om nåjder och så kallade schamaner.¹¹⁶

I sin förklaring av ”trolldomen” och dess verkningar tar Læstadius sin utgångspunkt i nåjdernas omvittnade förmåga att försätta sig i en ”dvala”, ”magnetisk sömn” eller ”extas” – ett tillstånd i vilket nåjdens ”själ”, ”ande” eller ”medvetande” sägs bege sig till en annan värld, till dödsriket *jábmíidáibmu* eller in i ett heligt fjäll. Men, menar Læstadius, det går inte att definiera vart ”anden” faktiskt beger sig i tid och rum eftersom den är immateriell och följaktligen befinner sig utanför tiden och rummet. I sitt resonemang tar han hjälp av Descartes syn på förhållandet mellan kropp och själ, materia och ande. Han menar också att samerna vanligen argumenterar på ett liknande vis som Descartes när de säger att upplevelsen av att i drömmen vandra omkring på andra platser bevisar att själen existerar (och är odödlig, d.v.s. inte beroende av kroppen och dess förgänglighet). Detta utgör för Læstadius en parallell till Descartes sats *Cogito ergo sum*, ’Jag tänker alltså är jag till’, som denne formulerade som ett belägg för att det inte går att betvivla medvetandets (själens eller andens) existens. Kroppens/materians eventuella egenskaper gick däremot att betvivla. Utifrån detta formulerar Læstadius (i det här sammanhanget) sin teologi och människosyn:

Men om vi från Begreppet ande abstrahera all utsträckning, så återstår visserligen af det menckliga varat, skildt ifrån Kroppen, ingenting annat än en Idé, en gnista af Logos, som utan tvifvel måste vara det verkliga Varat, hvilket med sin hypostas, hvaruti medvetandet ligger, icke är inskränkt inom tid och rum.¹¹⁷

115 Læstadius (1997) s. 137–139.

116 Se Hans Mebius, ”Den återupprättade nåjden”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016) under rubriken ”Forskningens syn”.

117 Læstadius (1997) s. 151–152.

Så länge "anden" är kopplad till sinnesorganen, till kroppen, tar den intryck av det som finns i sinnevärlden, i det materiella. Det betyder inte att "anden" eller medvetandet uppfattar den materiella världen så som den egentligen är. Här har Læstadius möjligen tagit intryck av Kants kunskapsteori som lär att vi genom våra sinnen inte kan nå absolut visshet om hur den yttre världen verkligen är beskaffad, eftersom intrycken alltid sorteras av, på förhand givna, tankeformer som finns i medvetandet. Som Læstadius själv formulerar det kan vi inte veta att sinnevärlden är precis så som vi uppfattar den eftersom "blotta förändringen af sinnes organen skulle för oss föreställa en hel del annan värld". Om "trollkarlen" eller "spålappen" kan koppla bort sinnesorganen kan han motta intryck från antingen sina rena inbillningar eller från andevärlden som befinner sig utanför tiden och det rumsliga. I detta finns egentligen ingenting orimligt menar Læstadius och hänvisar till Bibeln som ger utrymme för verkliga uppenbarelser (av det som "synes mörkt"): i drömmar; genom att ha kontakt med de döda; och genom att skaffa sig makt över "orena andar". Han medger visserligen att det här resonemanget inte kan beläggas vetenskapligt, lika lite som "Uppenbarelsen" kan bevisas på det sätt som matematikens och fysikens sanningar kan bevisas. Men så grundar sig också dessa vetenskaper på premissen att verkligheten är just sådan som den uppfattas genom sinnesorganen, tillägger han.¹¹⁸

Med sitt resonemang tycker sig Læstadius kunna förklara att det i vissa fall kan finnas en faktisk grund till de berättelser om samer som har kunnat fjärrskåda genom att utomkroppsligen ha förflyttat sig till andra platser för att inhämta information, eller som momentant har kunnat påverka upplevelser hos andra människor på fjärran plaster. Det som sker, sker utanför tiden och rummet. Och som för att förstärka sin argumentation anger han, vid sidan om de samiska exemplen, berättelsen om när den svenske mystikern Emanuel Swedenborg (år 1759) för sin inre syn såg en brand i Stockholm i samma stund som den verkligen inträffade, trots att denne själv befann sig på ett värdshus i Göteborg.¹¹⁹

På sina håll antyder Læstadius, som sagt, att samernas "trolldom"

¹¹⁸ Læstadius (1997) s. 152.

¹¹⁹ Læstadius (1997) s. 139–156.

skulle innebära en kontakt med djävulen eller ”orena andar”, eller att den är ett resultat av vissa sjukdomar hos nåjderna. Men att argumentera för detta är inte huvudsyftet i *Fragmenter i lappska mythologien*. I stället vill han som vetenskapsman och teolog mer neutralt förstå och förklara företeelsen; och det är uppenbart att han prövar olika tankemodeller utan att helt vilja slå fast hur det förhåller sig. På ett vis kan Læstadius resonemang kring uppkomsten och utvecklingen av den samiska religionen och tron på gudarna ses som en uppföljning av Högströms tanke om en naturlig teologi – att det finns en allmänmänsklig förmåga att uppfatta det gudomliga, oaktat kunskap om evangeliet. Men Læstadius ger i tillägg uttryck för tankegångar, som förekom under hans tid, om en progressiv utveckling i mänsklighetens intellektuella och religiösa historia: idén om en ”himmels gud” är en ”nödvändig följd” av den mänskliga tankens utveckling och den leder ”slutligen” till uppfattningen om en enda gud, Gud. Dylika idéer hade slagit igenom i den tyska filosofin och teologin årtiondena kring sekelskiftet 1800 genom filosofer som Friedrich Hegel och Johann Gottfried Herder och teologer som Friedrich Schleiermacher. Från slutet av 1800-talet skulle tanken på mänsklighetens intellektuella enhet och ständiga utveckling från det lägre till det högre, från det sämre till det bättre, bli dominerande i kultur- och religionsforskningen genom det evolutionistiska paradigmet.¹²⁰

Edgar Reuterskiöld och den evolutionistiska tolkningen av samisk religion

Mitt sista utförliga exempel på en representant för Svenska kyrkan som ägnat sig åt att ingående skildra samisk religion är Edgar Reuterskiöld (1872–1932). Han var teolog, närmare bestämt religionshistoriker, vid Uppsala universitet, men också prästvigd (1913) och utnämndes till biskop i Växjö stift (1928). Från 1912 vikarierade han för Nathan Söderblom (1866–1931) på professuren i *teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi* för att så småningom installeras permanent på den posten 1916, eftersom Söderblom blivit ärkebiskop (1914).¹²¹

¹²⁰ Se t.ex. Eric J. Sharpe, *Comparative religion: A history* (London 1986) s. 20, 27ff.

¹²¹ Lars-Olof Skoglund & Andreas Tjerneld, ”Reuterskiöld”, i Göran Nilzén (red.), *Svenskt biografiskt lexikon* 30 Retzius–Ryd (Stockholm 2000) s. 49–50.

Den i dag något svårtydda beteckningen ”teologiska prenotationer [ung. ’grundläggande begrepp’] och teologisk encyklopedi” är att förstå som religionsfilosofi och religionshistoria – och Reuterskiölds både doktorsgrad och docentur var i ämnet religionshistoria. Björn Skogar menar att professurens beteckning snarast bör förstås som innefattande det vi i dag kallar religionsfilosofi och religionsteologi, men att det så småningom utvecklades till dagens ämne religionshistoria (och 1938 gavs lärostolen i Uppsala namnet Religionshistoria med religionspsykologi).¹²² Professurens benämning tydliggör att ämnet då var en teologisk deldisciplin, och inte det av den lutherska kyrkan oberoende icke-teologiska ämne som religionshistoria i dag i allmänhet uppfattas vara.

I sin programförklaring till ämnet religionshistoria – som alltså innebär det akademiska studiet av alla religioner och religiösa yttringar genom hela historien¹²³ – menar Nathan Söderblom att det, för den kristna teologin, är av yttersta vikt att känna till andra religioner för att bättre förstå kristendomens väsen och, mer specifikt, för att den evangeliska kristendomens egenart ska framstå tydligare: ”Häri ligger en vetenskaplig uppgift, som teologin inte kan undandraga sig”.¹²⁴ En förutsättning för ämnet är att alla religioner på ett eller annat sätt hänger samman, något som leder Söderblom till slutsatsen att det vetenskapligt-teologiska studiet av andra religioner ersätter den naturliga teologin: ”den allmänna religionshistorien skall nu intaga den plats, som den äldre dogmatiken gaf åt den naturliga teologin.”¹²⁵ Religionshistoria bygger således vidare på en gammal tanke, som Söderblom finner prov på redan i såväl Gamla som Nya Testamentet:¹²⁶

122 Björn Skogar, ”Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare”, i Susanne Olsson (red.), *Sällskapet: Tro och vetande i 1900-talets Sverige* (Stockholm 2013) s. 40.

123 Söderblom skiljer mellan ”allmän” och ”särskild” religionshistoria, där den förra avser studiet av icke-kristna, eller ”utobibliska”, religioner och den senare kristendomen, inklusive gammaltestamentlig religion (”biblisk religionshistoria”), Nathan Söderblom, *Naturlig religion och religionshistoria: En historik och ett program* (Stockholm 1914) s. 85.

124 Söderblom (1914) s. 79.

125 Söderblom (1914) s. 84.

126 Söderblom (1914) s. 8ff.

Ty i den naturliga religionens och i den naturliga teologins begrepp ligga för den teologiska vetenskapen tvenne insikter inneslutna, nämligen för det första att all religion på något sätt hänger tillsammans, så att teologin får en universell uppgift och måste omfatta mänsklighetens hela fromhetslif, för det andra, att något af sanning och sålunda af gudomligt ursprung finnes i hvarje religion, huru eländig, primitiv eller förkommen den än månde vara.¹²⁷

Enligt Skogar var evolutionstanken – att religionshistorien innebar en ständigt pågående progressiv utveckling – självklar för Söderblom,¹²⁸ och evolutionismen var en tämligen gängse utgångspunkt i kulturvetenskaperna under årtiondena kring sekelskiftet 1900. Men Söderblom var också skeptisk till utvecklingslärans förenklade modeller. De kunde för honom inte förklara den rika variation som fanns mellan alla världens religioner. Dessutom fann han i de ”lägre”, ”primitiva” utvecklingsformerna, vid sidan om ”vidskepelse” och ”magi”, också ”djup fromhet och höga ideal” som var i paritet med kristendomens. Även inom den lutherska folkreligiositeten förekom ”hednisk vidskepelse”, vilket gjorde att de skisserade stadierna och utvecklingsnivåerna flöt ihop.¹²⁹

Söderblom skrev inte själv något specifikt om samisk religion. Men hans tänkande utgör en viktig bakgrund till hans lärjunges och efterträdares, Reuterskiölds, forskning på detta tema. Den senare hade, av allt att döma, samsyn med Söderblom när det gällde såväl utvecklingstanken som ämnet religionshistorias roll för teologin. I uppsatsen ”Kyrkan och universiteten” (1922) skriver Reuterskiöld:

Guds frälsningsavsikt med mänskligheten avslöjar sig steg för steg, förverkliga sig i en historisk utveckling. Denna konfronteras icke blott med människovilja, som vilja denna frälsning, utan ock med en kulturell utveckling, som har sina orsaker på ett annat plan. Nu bliver det alltid för teologien i den mån den vetter mot profanvetenskapen en verklig uppgift att klarlägga den rent kulturella uppkomsten, utvecklingen och förvittningen av de former, i vilka uppenbarelsens verklighet framträtt i sin sanning och kraft under olika tider och kulturperioder. Men därvid upphör

¹²⁷ Söderblom (1914) s. 84.

¹²⁸ Skogar (2013) s. 64.

¹²⁹ Söderblom (1914) s. 57–62.

den att vara teologi, om den icke finner något annat och mer än denna naturliga utvecklingskedja. Teologien måste fasthålla vid, att dessa former inför dess forum blott äro bärare av uppenbarelseens liv.¹³⁰

Till skillnad från de tidigare nämnda skildrarna av samisk religion (med undantag av Schefferus) hade Reuterskiöld, såvitt jag känner till, ingen direkt relation till samer eller det samiska samhället. Han var en kammarlärare akademiker verksam i de södra delarna av Sverige. För honom var studiet av samisk religion, som han uttrycker det, ”en rent historisk uppgift” eftersom den samiska religionen hade upphört i och med 1800-talets ingång. Som en genklang av 1600-, 1700- och 1800-talskildarnas ord medger han dock att det finns ”reminiscenser af heden tro här och var” bland samerna, i synnerhet bland dem som ”ännu lefva i omedelbart beroende af naturen”.¹³¹ Reuterskiölds huvudsakliga källmaterial utgörs också av de svensk-finska och dansk-norska lappmarksmissionärernas texter från 1600- och 1700-talen (tillsammans med dem på museer bevarade rituella trummorna).

Liksom Söderblom kom Reuterskiöld att efterfråga mer nyanserade tolkningar av religionshistorien än den schematiska evolutionismen i regel gjorde. Han var kritisk till mycket i det evolutionistiska paradigmet och sin tids religionsforskning för att den för stelbent utgick ifrån enkla standardiserade utvecklingsscheman för mänsklig kultur och religion (från det ”primitiva” till det gradvis alltmer ”civiliserade”; från ”magiskt” tänkande över ”totemism” och ”förfädersdyrkan” till ”polyteism” och så småningom ”monoteism”). De för tiden så vanliga jämförande studierna av olika religioner ansåg han vara alltför yviga och ensidigt ta fasta på likheter, på bekostnad av skillnader och nyanser. Som religionshistoriker ville han framhäva att varje religion måste förstås i sin specifika historiska och kulturella kontext och att det innebar en stor risk för feltolkningar när man tog sin utgångspunkt i allmänna antaganden om ”religionens” utveckling och försökte placera in enskilda religioner på förutbestämda stadier. Samtidigt såg han de stora fördelarna med evolutionsläran och menade att det var först med detta

130 Edgar Reuterskiöld, ”Kyrkan och universiteten”, i *Vår kyrka från början av tjugonde århundradet: Periodvis skildrad* 3, Tiden 1916–1920 (Stockholm 1922) s. 428–429.

131 Edgar Reuterskiöld, *De nordiska lapparnas religion* (Stockholm 1912) s. 4–5.

perspektiv som man hade kunnat påvisa religionens verkliga betydelse i människans utveckling. Som religionshistoriker kunde man också, menade han, klargöra från vilka utvecklingsstadier enskilda element i ett givet folks religion, under en given tidpunkt, härstammade.

Eftersom samerna ursprungligen varit jägare, fiskare och samlare och först senare övergått till tamrensskötsel, hävdade Reuterskiöld att de äldsta dragen i deras religion hade att göra med jaktviltet och fisken. I och med övergången till rennomadism kom andra karaktärsdrag in. I jägar- och rennomadreligionen såg han därför den ursprungliga samiska religionen.¹³² På grund av långvarig kontakt med de skandinaviska grannfolken hade dock samerna lånat in vissa företeelser från dessa ”bättre rustade, kraftigare folk”.¹³³ Reuterskiöld skriver:

När vi däremot träffa på föreställningar och bruk, som endast kunna ha sin rot i det stora framsteget i kulturens historia, då människan från att vara helt beroende af marken vinner herravälde öfver den genom att odla, beså och skörda den, då förstå vi, att vi ha att göra med inplantering i den gamla religionen af främmande föreställningar.¹³⁴

Trots sin delvisa skepsis gentemot evolutionismens schablonmässiga stadietänkande försöker alltså Reuterskiöld i sin bok *De nordiska lapparnas religion* (1912) sortera ut enskilda föreställningar och riter efter just sådana utvecklingsstadier i den samiska religionen på 1600- och 1700-talen – huruvida de tillhörde jägarstadiet eller rennomadstadiet, eller om de utgjorde lån från de skandinaviska grannarna. Influenserna utifrån (från fornnordisk religion, katolsk kristendom eller skandinavisk folkreligiositet) innebar dock inte, enligt Reuterskiöld, någon verklig förändring av samernas ”ursprungliga enkla föreställningar” utan endast en ”differentiering” av dem.¹³⁵ Det kan tilläggas att det att söka efter dylika ”lån” var ett dominerande förfaringsätt i forskningen om samisk religion årtiondena kring förra sekelskiftet.¹³⁶

¹³² Reuterskiöld (1912) s. 5–9; se även Edgar Reuterskiöld, *Kristendomen och religionerna* (Stockholm 1924) s. 17, 36–37.

¹³³ Reuterskiöld (1912) s. 3.

¹³⁴ Reuterskiöld (1912) s. 9.

¹³⁵ Reuterskiöld (1912) s. 4.

¹³⁶ Rydving (2010b) s. 16–21. Se även Olof Bergqvists – biskop i Luleå stift (1904–1938)

För Reuterskiöld representerar den samiska björnfesten det allra mest primitiva utvecklingsstadiet i samisk religion. Den härstammade från tiden som jägare, fiskare och samlare och präglades av magiska föreställningar om livskraftens bevarande i jaktbyttets (intakta) ben och livets fortbestånd i det underjordiska "saivolandet", där såväl avlidna människor som djur hamnade. Men även i björnfesten, så som den finns beskriven från 1600- och 1700-talen, såg Reuterskiöld inlånade drag: tanken på björnens uppståndelse i denna världen, utifrån de noggrant begravda benen och skallen, var en kristen tanke eftersom den karaktär av växtlighetsrit som vårvinterns björnfest uppvisade omöjligt kunde ha uppstått i en jägar- eller rennomadkultur.¹³⁷

I och med övergången från jägarsamhälle till rennomadism menar Reuterskiöld att människan blev herre över viltområdet genom tillgången till de egna renhjordarna. Men den mark som djuren i sin tur var beroende av hade man inte någon kontroll över. Därför flyttades föreställningen om den "makt" eller "kraft" man var beroende av över från jaktviltet till marken. Reuterskiöld menar att "enligt all primitiv uppfattning" koncentrerar sig "makten" eller uppenbarelsen av denna makt till vissa platser, "till en spets" (och han drar paralleller till motsvarande föreställningar hos den svenska allmogen). I det samiska sammanhanget utgjordes detta av sejtarna, som var märkvärdigt formade stenar vid speciella platser som uddar, öar, fjälltoppar eller forsar. Dessa "stengudar" utgjorde samernas ursprungliga gudar. Till en början var de dock inte uppfattade som gudar, utan endast som en "maktkoncentration". Under inflytande från "högre kultur" började samerna läsa in gestalter i dessa stenar, först djurformer (i synnerhet fåglar) och så småningom människogestalter. I och med denna antropomorfisering av sejtarna började också berättelser skapas kring dessa gestalter. Så småningom blev väsendets anknytning till en särskild plats allt svagare och därmed hade sejtarna blivit "gudar". Det kan tilläggas att Reuterskiöld menar att tråsejtar utgjorde ett senare utvecklingssteg som var

– populärvetenskapliga artikel "Lapparnas religion: 1 De hedniska lapparnas gudstro", i Olof Bergqvist & Fredrik Svenonius (utg.), *Lappland: Det stora svenska framtidslandet: En skildring i ord och bild af dess natur och folk* (Stockholm 1911) s. 133–143. Bergqvist lutar sig där främst mot de låneteorier som var rådande i hans samtids forskning om samisk religion.

¹³⁷ Reuterskiöld (1912) s. 17–18, 35, 44.

en konsekvens av influenser från fornnordisk religion – träfigurer av guden Tor hos samerna var, på samma sätt som föreställningen om Tor själv, inlånade.¹³⁸

I sitt resonemang kring den samiska mytologin med gudar i stjärnhimlen, i luften, på marken, under jorden och djupt nere i jorden¹³⁹ ser Reuterskiöld en utvecklingslinje. Principen för denna skisserade utveckling är att de gudomligheter som tänktes hålla till vid jordytan var de äldsta och mest ursprungliga samiska väsendena. Han är dock noga med att påpeka att beteckningen ”gudomligheter” inte är riktigt passande för dessa eftersom religionen hos jägare och rennomader ”icke har behof av gudar”. De gudomligheter som placeras antingen under eller ovanför jorden utgör senare utvecklingsstadier som har tillkommit genom influenser från angränsande, mer avancerade kulturer: ”Ju fjärrare från själva jordytan vare sig uppåt eller nedåt, desto mindre lappska äro det”.¹⁴⁰

De väsen Reuterskiöld utnämner till de mest ursprungliga och äktsamiska är jaktens respektive fiskets gudar, *Liejpålmaj* och *Tjaetsieålmaj*, samt de så kallade akkorna, i första hand *Saaraahka*, *Oksaahka* och *Joeksaahka*, som var förknippade med golvet i bostaden och understödde kvinnorna, familjen, hemmet och reproduktionen. Dessa tre akkor var också de mest populära bland samerna. Föreställningen om de tre akkornas mor, *Maadteraahka*, anser dock Reuterskiöld vara ett resultat av kristet inflytande eftersom hennes enda funktion var att ta emot själar till blivande människor från ”den högsta guden” *Raedie* och lämna dem vidare till *Saaraahka*.¹⁴¹ *Raedie* i sin tur kan, enligt Reuterskiöld, inte ”vara någon annan än de kristnas gud i lappska dräkt” eftersom han uppges ha oinskränkt makt och att alla andra gudars makt vällde ur honom. Därtill var han den till vilka de avlidnas själar kom efter att de under en viss tid befunnit sig hos ytterligare en akka, *Jaemiehaahka*, i hennes underjordiska rike *jaemiehaajmoe*. De som varit olydiga mot gudarna kom emellertid inte till *Raedie* i himlen utan fördes vidare från *jaemiehaajmoe* till sjukdoms- och dödsväsendet Rota djupt nere i jor-

¹³⁸ Reuterskiöld (1912) s. 46–48, 51.

¹³⁹ En indelning som återfinns i källmaterialet från den norska missionen kring von Westen och som möjligen återgår på Andra Moseboks formuleringar, se not 4.

¹⁴⁰ Reuterskiöld (1912) s. 79.

¹⁴¹ Reuterskiöld (1912) s. 79–80, 94–95.

den. Hela detta komplex av dödsrikesföreställningar med tillhörande gudomligheter menar Reuterskiöld vara inlånat från medeltida katolsk kristendom, även om han medger att *Jaemiehaahka* och hennes dödsrike eventuellt kan utgöra en tidig variant av samernas ursprungliga föreställningar om ”saivolandet”.¹⁴²

Generellt ser Reuterskiöld de gudar som befinner sig i stjärnhimlen som lån från katolsk kristendom – även om föreställningskomplexet representerar en folklig kristendom ”af krassaste slag”. De som befinner sig ”i luften”, mellan stjärnhimlen och jorden – så som åskguden (*Tor* eller *Hovragaellies*) och vindguden (*Bieggkålma*) – utgör exempel på gudar som blev ”importerade” tidigare, under fornnordisk tid. Inte heller solen som gudomlighet finner Reuterskiöld vara ursprungligen samisk eftersom ”[s]oldyrkan hör hemma hos åkerbrukande folk, alltså i en annan kultur än den lappska”.¹⁴³

I *De nordiska lapparnas religion* drar Reuterskiöld inte några explicita teologiska slutsatser av sin presentation. Kanske betraktade han verket mer som ”profanvetenskapligt” än teologiskt, trots sin förankring i tidens såväl kyrkliga som akademiska teologi. Hans tillämpning av evolutionistiska tolkningar på materialet om inhemsk samisk religion förråder heller inte mycket av den tveksamhet inför alltför schematiskt stadietänkande som han ger uttryck för i bokens inledning. De ”avlagringar” från olika utvecklingsstadier, som han skisserar i den samiska 1600- och 1700-talsreligionen, förefaller vara på förhand givna snarare än empiriskt grundade i hans källmaterial. Någon egentlig antydning om ”naturlig teologi”, motsvarande den som Högström och Læstadius gav uttryck för – eller som Söderblom menade var ämnet religionshistorias hela syfte att klarlägga – är också svår att finna hos Reuterskiöld. Men han beskriver å andra sidan inte den samiska ”hedendomen” och den lutherska kristendomen som helt väsensskilda företeelser. Med utvecklingsläran implicerar han att det skulle finnas en kontinuitet mellan dem. De utgör båda exempel på ”religioner” om än de representerar olika utvecklingsstadier. Utvecklingen inom samisk religion genererades, enligt Reuterskiöld, av påverkan från de omgivande ”högre”

¹⁴² Reuterskiöld (1912) s. 97–101.

¹⁴³ Reuterskiöld (1912) s. 103–104, 114.

kulturerna och religionerna, åtminstone efter att samerna inträtt i ”nomadstadiet”. Därmed implicerar han en hierarki mellan olika kulturer och religioner, där den ”primitiva” samiska står lägre och den kristna högst. Däremellan finns den fornnordiska ”hedendomen”.

Svenskkyrklig religionsteologi och samisk religion i dag

På grund av tids- och utrymmesbrist tvingas jag att här avrunda denna summariska exposé över några svenskkyrkliga förståelser och attityder till inhemsk samisk religion. Det betyder inte att det saknas material för en utökad studie – av framför allt 1800-talet och resten av 1900-talet – eller att detta skulle vara på något sätt irrelevant att analysera. När det gäller 1800-talet kan exempelvis noteras att den samiske prästen Anders Fjellners (1795–1876) diktning – som baserades på samiska sagor och mytologi – inte har fått utrymme här.¹⁴⁴ Det tidigare nära förhållandet mellan Svenska kyrkan som organisation, den akademiska teologin och forskningen om inhemsk samisk religion – som framför allt kom att förvaltas inom ämnet religionshistoria – blev dock efter Reuterskiölds tid alltmer otydligt och komplicerat. Det låter sig därför inte i korthet utredas här, utan får bli föremål för framtida studier. Här kan endast i korthet nämnas att det exempelvis vore relevant att närmare studera hur forskare som Carl-Martin Edsman (1911–2010) – teolog och professor i religionshistoria med bland annat samisk religion som forskningsområde – och Bo Lundmark (1944–), teologie doktor i religionshistoria på en avhandling om samiska föreställningar om himlafenomen, och sedermera kyrkoherde för samer – bidragit till förändrade förståelser av både den gamla ”förkristna” samiska religionen och det som kom att studeras som samtida samisk ”folketro” eller ”övertro”. Flera präster i de nordliga stiftet kom också under 1900-talet att intressera sig för det senare. En av dessa, komministern i Jokkmokk, Harald Grundström (1885–1960), gjorde en mängd uppteckningar av lulesamiskt språk och folklore.¹⁴⁵ Den samiska ”folketro” han stötte på

¹⁴⁴ Angående Fjellner och hans verk, se Bo Lundmark, *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979).

¹⁴⁵ Om Grundström, se vidare i Korhonen (2016).

betraktade han dock inte som exklusivt samisk, utan menade att stora delar av den var gemensam med svensk eller övrig nordisk "folktrö" (på grund av de nära kontakterna mellan dessa folkgrupper), och att andra delar var gemensamma med föreställningsvärlden hos "primitiva" folk världen över.¹⁴⁶ Även om det i många av skildringarna från 1900-talet underförstås en kontinuitet mellan samernas "förkristna religion" och den senare "folktron" är den gamla *religionen* som sådan inte betraktad som en levande realitet.

Förskjutningen i förståelsen av och attityden till inhemsk samisk religion sedan 1600-talet, och som angavs redan i början av denna artikel, är i alla händelser märkbar. Redan under 1700-talet rör sig tankegångarna hos de här behandlade svenskkyrkliga företrädarna delvis bort från "paganisering" och "diabolisering" av den samiska föreställningsvärlden. "Hedendomen" ses så småningom inte som en motsatskategori till kristendomen, utan som en företeelse besläktad med den senare i ett kontinuum av utveckling. "Avgudarna" börjar betecknas som "gudar" i takt med att djävulen förlorar sin roll som förklaringsmodell, och man söker i stället förklara föreställningarna om gudarna som relaterade till föreställningarna om kristendomens Gud, om än bristfälliga eller outvecklade.

Inom den kristna religionsteologin talar man, sedan 1980-talet, vanligen om tre olika grundläggande positioner: exklusivism, inklusivism och pluralism. Enligt den exklusivistiska ståndpunkten finns ingen väg till frälsning annat än genom Kristus och den kristna kyrkan. Inklusivismen medger att andra religioner kan vara ett uttryck för genuin kontakt med det gudomliga och därför kan leda till frälsning, även om den vidhåller att Kristus och den kristna kyrkan är den mest fulländade vägen till frälsning. För pluralisten utgör alla religioner mer eller mindre likvärdiga vägar till det gudomliga och frälsningen, men det gudomliga formuleras olika i skilda historiska och kulturella sammanhang.¹⁴⁷ Typologin är något grovhuggen och det är inte särskilt lätt

¹⁴⁶ Harald Grundström, "Tro och övertro bland lapparna", *Svenska landsmål och svensk folkliv* 65:238 (1942/1944) s. 5–6. Denna inställning påminner om den som redan Schefverus gav uttryck för när det gällde delar av den samiska "vidskepelsen".

¹⁴⁷ Jfr Kärkkäinen (2003) s. 24–25; Ahlstrand (2011) s. 15–17. Typologin har också kritiserats bland teologer för att vara alltför begränsande. Det är svårt att hitta kyrkor i sin helhet, eller enskilda teologer, som i alla lägen är entydigt exklusivistiska, inklusivistiska

att klassificera alla de olika svenskkyrkliga hållningarna, som här har beskrivits, enligt dessa tre positioner. Men man kan ändå se en förändring i förhållningssätt till samisk religion från en entydigt exklusivistisk hållning på 1600-talet till en successivt tämligen inklusivistisk (någon pluralistisk inställning kan jag inte se). En viktig brytpunkt var upplysningen och den efterföljande religiösa tolerans och liberalisering som bröt igenom (tillhörighet till Svenska kyrkan var dock obligatoriskt för svenska undersåtar/medborgare till och med 1951, även om det under andra halvan av 1800-talet medgavs möjlighet till utträde under förutsättning att man anslöt sig till ett annat av staten godkänt samfund).

Religionsteologi förknippas ofta med det närliggande begreppet religionsdialog, det vill säga det ömsesidiga samtalet om förhållandet mellan två eller flera olika religioner. Eftersom den samiska religionen av kyrkliga företrädare inte har uppfattats vara en levande realitet sedan början av 1800-talet – och för övrigt aldrig utgjort en religiös organisation eller ett ”samfund” –, och samerna som grupp sedan dess har uppfattats vara generellt kristna, har det knappast varit aktuellt med någon religionsdialog mellan luthersk kristendom och samisk religion i denna mening under de två senaste seklerna. Men under de senaste decennierna har det öppnats upp för en annan typ av samtal *inom* de skandinaviska lutherska kyrkorna. I Svenska kyrkans egen utredning *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (2006) menar man att det finns en särskild samisk ”andlighet”. Bland annat citerar man från den deklaration som undertecknades av representanter från en rad urfolk från olika delar av världen som deltog i en kyrkokonferens i Karasjok 1998, anordnad av bland annat Kyrkornas världsråd, Den norska kyrkan och dess samiska kyrkoråd. I deklarationen förklaras att de representerade folken har en djup medvetenhet om sitt förhållande till ”Moder Jord” och sina landområdens helighet. Vidare deklarerar man att man menar att jorden är en gåva från ”Skaparen” och att man värderar förvaltaransvaret högt, till kommande generationers fromma. Detta i ljuset av den ödeläggelse av naturområden som följt i kolonialismens och moderniseringens fotspår.¹⁴⁸

eller pluralistiska.

148 Ekström & Schött (2006) s. 85.

Någon närmare beskrivning av vad landskapets eller markens "helighet" innebär i det samiska sammanhanget ges inte, vare sig i Karasjok-deklarationen eller i kyrkans utredning. Men i en annan skrift om försoningsarbetet mellan kyrkan och samerna, och om samisk natursyn och teologi, utgiven av Svenska kyrkan (2003), bidrar den sydsamiske prästen i Den norska kyrkan, Bierna Bientie, med reflektioner kring deklarationens formuleringar om detta. Bientie menar att även i förkristen tid var tanken om en skapargud och det gudomligas närvaro i naturen viktig. Det var inte svårt för samerna att ta med sig föreställningen om skaparguden när man gick över till kristendomen. Däremot var föreställningarna om ett flertal "andliga väsens" närvaro i naturen mer problematiska. Likafullt har även dessa föreställningar levt vidare även i kristen tid. Bienties slutsats förefaller vara att idén om många "andemakter" eller "väsen" också kan formuleras som "gudomlig närvaro" i naturen och kan därmed vara förenlig med luthersk kristendom.¹⁴⁹

I utredningen föreslås att man i Svenska kyrkan bör satsa på att utarbeta en särskild samisk teologi i vilken samiska traditioner, symboler och erfarenheter kan användas för att formulera kristen tro. Exempel ges också på hur konfirmander i de samiska konfirmationslägren redan arbetar med detta, bland annat genom att använda de gamla björnraternas förståelse av björnens återuppståndelse som en traditionell samisk modell för uppståndelsen inom kristet tänkande. Det yttrande från Samiska rådet i Svenska kyrkan som återges i utredningen ger också sitt stöd till förslaget om utvecklandet av samisk teologi i kyrkan. Särskilt betonar rådet vikten av att heligheten i naturen och dess betydelse för samisk andlighet lyfts fram.¹⁵⁰

Även i Sägastallamat, som betyder just 'samtal och lyssnande' – den hearing som anordnades 2011 efter förslag från utredningen om samiska frågor i Svenska kyrkan – berördes några punkter som kan tolkas som ansatser till en sorts intern kyrklig religionsdialog. Syftet med dialogmötet var att "samtala om samisk identitet och erfarenhet i relation till hur Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära uttrycks i dag,

149 Bierna Bientie, "Det er landet som eier folket", i Urban Engvall (red.), *Samisk kyrka: Nu är rätt tid for praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 28.

150 Ekström & Schött (2006) s. 84–89.

liksom om formerna för samiskt teologiskt arbete”.¹⁵¹ Carl Reinhold Bråkenhielm, professor i teologi och ordförande i Svenska kyrkans teologiska kommitté, preciserade detta syfte så:

Det övergripande syftet med Sägastallamat är att klarlägga hur Svenska kyrkan tydligare ska kunna inkludera samiskt liv, samisk andlighet och samisk kultur i sin verksamhet. Det handlar både om att samer (av olika kategorier) ska känna sig mer hemma inom Svenska kyrkan och att Svenska kyrkan ska lära sig av samernas andliga erfarenheter.¹⁵²

Bråkenhielm menade också i ett anförande under mötet att kyrkan bör kunna anknyta till de samiska erfarenheterna av att leva och försörja sig i direkt närhet till naturen och av att se ”naturen som en gudsuppenbarelse”.¹⁵³

Sägastallamat innehöll bland annat två sessioner med rubrikerna ”Andliga traditioner bland samer i vår tid” respektive ”Att arbeta med kontextuell teologi”.¹⁵⁴ Under den förstnämnda rubriken talade exempelvis läkaren Ole Mathis Hetta om synen på hälsa och botande i samisk folkmedicin med utgångspunkt i det nordsamiska begreppet *buorideapmi*, som innebär ett helhetsperspektiv på människan som kroppslig, mental, andlig och social varelse. Enligt Hetta menar inte de som är kunniga i *buorideapmi* att de utövar botandet av egen kraft, utan att det sker i Guds, eller andra makters, namn. Eftersom *buorideapmi* i allmänhet sker i Faderns, Sonens och den Heliga Andens namn, håller Hetta det för att främst vara en kristen praxis (även om det också finns andra varianter) och att det ligger nära det traditionella kristna frälsningsbegreppet.¹⁵⁵

Tore Johnsen, präst i Den norska kyrkan och generalsekreterare för det norska samiska kyrkorådet, redogjorde under rubriken ”Att arbeta med kontextuell teologi” för sitt arbete med att ta fram en samisk-

151 Ekström & Schött (2006) s. 135; *Rapport från Sägastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011* (2012), <www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=899745>, 30/5 2015, s. 3.

152 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 6.

153 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 17.

154 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 4, 59–60.

155 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 44–49.

luthersk kontextuell teologi, inspirerad av bland annat befrielsesteologi och urfolksteologier från Nordamerika.¹⁵⁶ Johnsen har i flera tidigare skrifter laborerat med att föra in äldre samiska föreställningar och symboler (sådana som finns dokumenterade från 1600- och 1700-talen), liksom nutida samisk ”folklig teologi” och samers ”andlighet” i förhållande till naturen (så som detta framgår av de intervjuer Johnsen genomfört bland renskötare i Finnmark)¹⁵⁷ i en luthersk tolkningsram. Hans mest spridda bok är *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (2007) i vilken han med utgångspunkt i Luthers katekes och utläggningar kring trosbekännelsen och bönen Fader vår har försökt att skapa en ”modern samisk katekes”.¹⁵⁸ Det finns inte här utrymme att referera Johnsens kontextuella samiska teologi.¹⁵⁹ Men om man talar i termer av religionsteologi är det intressant att konstatera att Johnsen försöker omtolka somliga av de tidigare, av kyrkliga företrädare, demoniserade samiska föreställningarna och symbolerna som helt förenliga med lutherdomen – och som värdefulla att inkludera i kyrkans teologi och liturgi. I vilken utsträckning man inom Svenska kyrkan kommer att anamma denna typ av kontextuell teologi är kanske för tidigt att uttala sig om. Men utifrån uttalandena i Svenska kyrkans utredning om samiska frågor och i Sägastallamat förefaller det som om religionsteologin i förhållande till den forna inhemska samiska religionen – liksom till den nutida samiska andligheten – i dag främst bearbetas inom det som kan rubriceras kontextuell samisk teologi, och att religionsdialogen förs som en intern luthersk dialog tillsammans med samiska medlemmar av Svenska kyrkan.

156 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 25–34.

157 Tore Johnsen, ”Sámi luondduteologijja/Samisk naturteologi: På grunnlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter” (Stensilsérie D, Nr. 04, Institutt for religionsvitenskap) (Tromsø 2005).

158 Tore Johnsen, *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (Oslo 2007).

159 Se dock Mebius (2016) där delar av Johnsens kontextuella teologi redovisas.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)
Trolldomsrannsakingar i lappmarken 1649–1739, Erik Nordbergs arkiv (ENA),
volym 25:43:ab, s. 259–279, 315–337.

Tryckta källor och bearbetningar

- Ahlstrand, Kajsa. ”Att tänka om tro – vår egen och andras”, i *Sann mot sig själv – öppen mot andra: Samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan* (Uppsala 2011) s. 8–45.
- Ankarloo, Bengt. *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Stockholm 1971).
- Bergqvist, Olof. ”Lapparnas religion: 1 De hedniska lapparnas gudstro”, i Olof Bergqvist & Fredrik Svenonius (utg.), *Lappland: Det stora svenska framtidslandet: En skildring i ord och bild af dess natur och folk* (Stockholm 1911) s. 133–143.
- Bientie, Bierna. ”Det er landet som eier folket”, i Urban Engvall (red.), *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 22–30.
- Bürkle, Horst. ”Theologie der Religionen”, i Michael Buchberger & Walter Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd 9 San–Thomas (Freiburg 2000) s. 1444–1447.
- Bäckman, Louise. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975).
- Cameron, Euan. *Enchanted Europe: Superstition, reason, and religion, 1250–1750* (Oxford 2010).
- Campbell, Åke. ”Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism: Utkast till ett forskningsprogram”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 76–77 (1953–1954) s. 253–276
- Christoffersson, Rolf. ”Svenska kyrkan och samiska trummor”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).
- Elgvin, Lilly-Anne Østveit. ”Lars Levi Læstadius og det samiske”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011) s. 53–60.
- Fellman, Jacob. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* 1–4 (Helsingfors 1906).
- Fjellström, Phebe. ”Företal”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimile-utgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå 1983) s. V–XII.
- Forbus, Henric. ”Forbus’ frågor till lapparna”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910a) s. 71–75.
- Forbus, Henric. ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910b) s. 76–87.

- Franzén, Olle. ”Högström, Pehr”, i Erik Grill (red.), *Svenskt biografiskt lexikon* 19 Heurlin-Inge (Stockholm 1971–1973) s. 683–687.
- Frängsmyr, Tore. *Wolffianismens genombrott i Uppsala: Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt* (Uppsala 1972).
- Fur, Gunlög. ”Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Gjessing, Guttorm. ”Sjamanistisk og læstadiansk ekstase hos samene”, i *Studia septentrionalia* 5:2 (1953) s. 91–102.
- Graan, Olaus. ”Relation eller en fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung så wähl som om heela dheras lefwernes förhållande”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983).
- Granqvist, Karin. ”Du skall inga andra gudar hava jämte mig’: Trolldoms- och vidskepelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker”, i Ebba Olofsson (red.), *Trolldomsprocesser, myter, helande och modern samisk identitet* (Lund 1998) s. 29–48.
- Granqvist, Karin. ”Till vem ger du din själ? Berättelsen om Lars Nillson på liv och död”, i Åsa Viridi Kroik (red.), *Fordom då alla djuren kunde tala ...* (Stockholm 2001) s. 51–58.
- Granqvist, Karin. *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004).
- Grundström, Harald. ”Tro och övertro bland lapparna”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 65:238 (1942/1944) s. 5–30.
- Hagen, Rune. ”Harmløs dissenter eller djevlsk trollmann? Trolldomsprocessen mot samnen Anders Poulsen i 1692”, *Historisk tidsskrift* (Den norske historiske forening) 81 (2002) s. 319–346.
- Hallencreutz, Carl F. ”Lars Levi Læstadius’ attitude to Saami religion”, i Tore Ahlbäck (red.), *Saami religion: Based on papers read at the symposium on Saami religion held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984* (Åbo 1987) s. 170–184.
- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsföreläsningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990).
- Hellman, Eva. *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie* (Falun 2011).
- Hultkrantz, Åke. ”Lars Levi Læstadius och samisk schamanism”, i Bengt Jonzell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 108–115.
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- Johnsen, Tore. ”Sámi luondduteologijja/Samisk naturteologi: På grundlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter” (Stensilerie D, Nr. 04, Institutt for religionsvitenskap) (Tromsø 2005).
- Johnsen, Tore. *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (Oslo 2007).

- Korhonen, Olavi. "Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Kristiansen, Roald E. "Religious philosophy for fools: On the philosophical basis for L.L. Læstadius' theology", i Ketil Bonaunet & Roald E. Kristiansen (red.), *The legitimacy and autonomy of religion: Lectures given at an international symposium for philosophy of religion at the University of Tromsø, Norway, in August/September 2001* (Tromsø 2004) s. 65–82.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical and contemporary perspectives* (Downers Grove 2003).
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997).
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien: Gudalära* (Tromsø 2003).
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lindmark, Daniel. "Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Lundius, Nicolaus. "Descriptio Lapponiæ", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [slutet av 1670-t.] 1983).
- Lundmark, Bo. *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979).
- Löv, Bengt. "Johannes Schefferus och hans Lapponia", i Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala 1956) s. 9–23.
- Mebius, Hans. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968).
- Mebius, Hans. "Den återupprättade nåjden", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Mundal, Else. "The perception of the Saami and their religion in Old Norse sources", i Juha Pentikäinen (red.), *Shamanism and northern ecology* (Berlin 1996) s. 97–116.
- Nergård, Jens-Ivar. *Den levende erfaring: En studie i samisk kunnskapstradisjon* (Oslo 2006).
- Nilsson, Kristina. *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Læstadius' teologi och förkunnelse* (Uppsala 1988).
- Niurenien, Olaus. "Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1620- 1630-tal] 1983).
- Nordlander, Johan. *Johan Graan: Landshövding i Västerbotten 1653–1679* (Stockholm 1938).

- Oja, Linda. *Varken gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige* (Stockholm 2000).
- Outakoski, Nilla. *Lars Levi Laestadiusen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuannon nomadien maahiskäsityksiin* (Uleåborg 1991).
- Pentikäinen, Juha. "Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf", i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien* (Åbo 1997a) s. 238–263.
- Pentikäinen, Juha. *Die Mythologie der Saamen* (Berlin 1997b).
- Pentikäinen, Juha. "... Lapparnes inre hushållning ...: Religionsbegreppet hos Lars Levi Læstadius – banbrytare i religionsetnografi och fältforskning", i Bengt Jonnell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 77–94.
- Posti, Per. "Lars Levi Læstadius' samiske mytologi – manuskriptets tillblivelse og dets forunderlige historie", i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien: Gudalära* (Tromsø 2003) s. 9–49.
- Pulkkinen, Risto. "Lars Levi Læstadius och den finska mytologiska skolan", i Bengt Jonnell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 95–105.
- Rasmussen, Siv. "The protracted Sámi reformation – or the protracted Christianizing process", i Lars Ivar Hansen, Rognald Heiseldal Bergesen & Ingebjørg Hage (red.), *The protracted reformation in Northern Norway: Introductory studies* (Stamsund 2014) s. 165–183.
- Rasmussen, Siv. "Samiske prester i den svenske kirke i tidlig nytid", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Reuterskiöld, Edgar. *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910).
- Reuterskiöld, Edgar. *De nordiska lapparnas religion* (Stockholm 1912).
- Reuterskiöld, Edgar. "Kyrkan och universiteten", i *Vår kyrka från början av tjugonde århundradet: Periodvis skildrad* 3, Tiden 1916–1920 (Stockholm 1922) s. 428–440.
- Reuterskiöld, Edgar. *Kristendomen och religionerna* (Stockholm 1924).
- Rheen, Samuel. "En kort Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995).
- Rydving, Håkan. "Trolldomsexperter, djävulsdyrkare och schamaner: Samebilder i Europa", i Gunilla Gren-Eklund (red.), *Att förstå Europa: Mångfald och sammanhang: Humanistdagarna vid Uppsala universitet 1994* (Uppsala 1996) s. 303–307.
- Rydving, Håkan. "Gustav II Adolf och samerna", *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok* 2006 (2007) s. 15–27.

- Rydving, Håkan. "Samiska överhetspersoner i Sverige-Finland under 1600-talet", i Else Mundal & Håkan Rydving (red.), *Samerna som "de andra", samerna om "de andra": Identitet och etnicitet i nordiska kulturmöten* (Umeå 2010) s. 259–265.
- Rydving, Håkan. *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010b).
- Schefferus, Johannes. *Joannis Schefferi Argentoratensis Lapponia* (Frankfurt 1673).
- Schefferus, Johannes. *Lapland* (Uppsala [1673] 1956).
- Schilling, Heinz. "Confessional Europe", i Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman & James D. Tracy (red.), *Handbook of European history 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation 2* (Leiden 1995) s. 641–681.
- Sharpe, Eric J. *Comparative religion: A history* (London 1986).
- Skogar, Björn. "Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare", i Susanne Olsson (red.), *Sällskapet: Tro och vetande i 1900-talets Sverige* (Stockholm 2013) s. 40–73.
- Skoglund, Lars-Olof & Andreas Tjerneld. "Reuterskiöld", i Göran Nilzén (red.), *Svenskt biografiskt lexikon 30 Retzius–Ryd* (Stockholm 2000) s. 48–54.
- Sparr, Walter. "Aberglaube: II Kirchengeschichtlich und dogmatisch", i Hans Dieter Betz *et al.* (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart Bd 1 A–B* (4. völlig neu bearbeitete Auflage) (Tübingen 1998) s. 56–59.
- Sundström, Olle. "Vad sorts storhet är en 'gud'? Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar", *Din: Tidsskrift för religion og kultur 2* (2012) s. 9–31.
- Svebilius, Olof. *Enfaldig förklaring över Doc. Martin Lutheri Lilla Katekes ställd genom spörsmål och svar* (Piteå [1689] 1977).
- Svebilius, Olof. *Olai Swebelii ... Förklaring öfwer Lutheri lilla catechismum, steld genom spörsmähl och svar: Then lappska ungdomen til tjenst och befordran i christendomens kunskap, Öfwersatt af Peter Fiellström ... Med k. maj:tz bekostnad* (Stockholm 1738).
- Söderblom, Nathan. *Naturlig religion och religionshistoria: En historik och ett program* (Stockholm 1914).
- Tornæus, Johannes. "Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983).
- Tuderus, Gabriel. "En kort underrättelse om the österbothniska lappar som under Kemi Gebiet lyda", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-tal] 1983).
- Westman Kuhmunen, Anna. "Bassebájke: Heliga platser i landskapet", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Widén, Bill. *Kristendomsundervisning och nomadliv* (Åbo 1964).
- Widén, Bill. "Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Skandinavien", i Evert Baudou & Karl-Hampus Dahlstedt (red.), *Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (Umeå 1980) s. 263–277.

Wiklund, Karl Bernhard. ”Förord”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1904] 1983) s. 3–6.

Zorgdrager, Nellejet. *De rettferdiges strid, Kautokeino 1852: Samisk motstånd mot norsk kolonialisme* (Nesbru 1997).

Internetkällor

Ekström, Sören. Presentation, <<http://media.wp.sorenekstrom.se/2012/12/Soren.pdf>>, 31/10 2013.

Rapport från Sáagastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011 (2012), <www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=899745>, 30/5 2015.

Rohlf, Michael. ”Immanuel Kant”, i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>>, 3/11 2014.

Olle Sundström, f. 1968, är docent och universitetslektor i religionshistoria vid Umeå universitet. År 2009 disputerade han på en avhandling om hur kategorier som ”gudar” och ”andar” diskuterades inom den sovjetiska forskningen om samojediska världsåskådningar. Han har även forskat om sovjetisk religionspolitik gentemot de inhemska religionerna i norra Ryssland och Sibirien, bl.a. i VR-projektet ”Repressionen av ’schamaner’ i Sovjetnorden under slutet av 1920-talet till och med 1950-talet”. Sedan 2009 är han redaktionssekreterare för den internationella tidskriften *Journal of northern studies* (Umeå universitet & Kungl. Skytteanska Samfundet).
olle.sundstrom@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruotagirkolaš ipmárdusat sámi álbmoga máilmeoainnu ektui: Historjjálaš oppalašgeahčastat

Artihkkalis iskojuvvo got Ruota girku ipmárdus lea rievdan sámi álbmoga oskku birra jahkečuđiid mielde – vuđolaš jearaldat čielggadeamis girku ja sámiid gaskavuoda historjjálaččat. Ovdamearkan čilgehuvvo maid muhtin njunuš girku ovtasteaddjit leat cealkán oaiviliiddis dán áššis: got sii teologalaččat leat ságastallan sámi oskku birra; got sii

leat ipmirdan gaskavuoda girku oahpu ja sámii máilmmiipmárdusa gaskkas; man muddui sii leat oaivvildan ahte risttalašvuohta ja sámii osku leaba heivemeahttumat dehe čadnon goabbat guoibmái.

Čadaheapmi vuoseha ahte girku mearrideaddji oaivil 1600-logus lea ahte sámii osku lei ”báhkinvuohta”, neavvri movttiideamiin, ja danin ii lean vejolaš ovttašttit risttalašvuodain. 1700- ja 1800-logus dát oaidnu rievddai veaháš go girku ovdasteaddjit oaivvilledje ahte gávdnojedje oktavuodát risttalašvuoda ja sámii siskkáldas jáhku gaskkas, ja ahte sámiiin maid ovdal gávnnadeami risttalašvuodain leat leamaš oainnut sullasaččat risttalaš oainnuid. Sámii osku čilgejuvvui 1800-logus jávkan ja danin ii oaivvilduvvon gilvaleaddjin girkuin. Árra 1900-logus dulkojuvvui dološ sámii osku dego ”primitiivvalaš” ja vuolit go risttalašvuohta. 2000-logu álgogeažis sáhtta vuohttit muhtin girku ovttašttidjiin mihá eanet berošteaddji ja siskkildeaddji oainnu dáhpáhusain mat leat čadnon sámii álbmoga oskkui.

Översättning Miliana Baer

Svierikgirkkolasj dádjadusá rijkalasj sáme väráltvuojnós: Histárjålasj tjoahkkájgäsos

Artihkkalin átsáduvvá gáktu Svieriga girko dádjadus rijkalasj sáme jáhkkudagás la rievddaduvvam tjuohtejagij tjadá – vuodo gatjálvis tjielggitijit girko gaskavuodav sámijda histárjå tjadá. Buojkulvisan gávdaduvvá gáktu moaddása, valla ájnas ávdástiddje, girkkos li moalggám dán ássjen: gáktu li ságastallam teologalattjat sáme jáhkkudagá birra; gáktu li dádjadam gaskavuodav girko áhpa ja sáme väráltvuojno gaskan; man márráj li miejnnim ristalasjvuohta ja sáme jáhkkudahka libá umasslágátja, jali l aktavuoha, nubbe nubbáj.

Átsáidibme vuonet ájnnasamos vuojnno girkkon 1600-lågon lij jut sáme jáhkkudahka lij ”hiednikvuohta”, riehtasis mávtástuhtedum, ja dajna állu vuoste bielen ristalasjvuohtaj. Vuojnno vehik rievddaduváj 1700-lågon ja 1800-lågon gá girkkolasj ávdástiddje miejnnijin sjimo ristalasj jáhko ja rijkalasj sáme jáhko gaskan gávnnujin, ja sámijn aj ávdđål gávnadime ristalasjvuodajn lidjin vuojno ma ristalasj vuojnojt vuossájvasstedin. Sáme jáhkkudahka 1800-lågon gávdaduváj náv gák gáhtum ja danen dádjaduváj ij des bidnustallen girkkuj. Árra 1900-lågon lisj dávk ienep suoddjijiddje ja sebrudahte vuojnno

ihtanisájda ma li tjanádum riikkalasj sáme jáhkkudagájn, tjuoldeduvvat moalgedimijn soames girkkolasj ávdástiddjijs.

Översättning Barbro Lundholm

*Guktie Svïenske gærhkoie saemien veartenevåájnoem
guarkeme: Historiske sjiehtedimmie*

Daennie artihkelisnie gïehtjedamme guktie Svïenske gærhkoen goerkesimmie saemien religiovnen bijre sveerjesne jeatjahtahteme dejnie luhkiejaepine – vihkeles gyhtjelasse gæssie gærhkoen ektiedimmiem saemide histovrijen tjïrrh vuartasjidh. Vuesiehtimmien gaavhtan soptsestamme guktie naan jïh joekoen ávtehkh gærhkoie dan gyhtjelasse jeahteme: guktie teologiske ássjalommesh saemiej religiovne bijre ussjedamme; guktie vuartasjamme gærhkoen lierehtimmien jïh saemien veartenevåájnoen gaskem; mejtie veanhteme kristelesvoete jïh saemien religiovne sinsitnien ektine jallh ij.

Goerehtalleme vuesehte gærhkoie 1600-jaepine saemien religiovnese “bahhasvoetine” våájnoe, bahhete bööti, jïh ij dellie kristelesvoeten ektesne. 1700-jaepine jïh 1800-jaepine ánnetje jeatjlaakan ussjedin, dellie gærhkoen almetjh jeehtin kristelesvoete jïh saemien jaahkoie mahte seammalaaketje ássjalommesh utnin, jïh dovne kristelesvoeten ávtelen saemieh seammalaakan goh kristegassjh ussjedin. Saemien religiovne 1800-jaepine mahte haajpani jïh ij dellie dam guarkajin goh gærhkoen vuestie.

1900-jaepiej aalkovistie dam báeries saemien religiovnem goerkesin goh ”primitijve” jïh kristelesvoeten vuelelen. 2000-jaepiej aalkovistie sagke buerebe goerkesimmiem saemien religiovnese gáávnese maam aaj maahta vovejnedh gæssie govleme guktie sáemies gærhkoie soptsestieh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Vearalden Olmai – Världens Man – Frey eller Kristus?

Abstract

Artikeln kretsar kring ett gudomligt väsen, *Vearalden olmai*, som är svårtolkat. Källorna kring detta väsen härstammar samtliga från Norge, företrädesvis från sydsamiskt område, och är nedtecknade av missionärer på 1720-talet.

Vearalden olmai blir också kallad "Rararet" eller "Radien", och båda dessa namn är, liksom *Vearalden olmai*, inlånade från nordiskan och betyder 'rådare'. Detta väsen har ytterligare ett namn, "Mailmen radien", språkligt sett en finsk-nordisk sammanställning. I tidigare forskningsarbeten har gudomen blivit identifierad med den nordiske mytomspunne fruktbarhetsguden Frey, som kallas *veraldar gođ*, 'världens gud'.

Vi kan också se det så här: samerna var ursprungligen ett naturfolk, de såg naturen som givare och tagare. Solen gav ljus och värme till allt levande – och ansågs därför vara moder för allt levande –, åskan gav förebud om vatten och vinden fördelade det naturen producerade. Vissa fjäll eller stora områden uppfattades som speciella och blev därför förklarade "heliga". Ett sådant område bevakades av en rådare som man offrade till vid en närbelagen sten, eller så snidade man till en björk vars rotknöl vändes uppåt. En regel tillämpades också; kvinnor hade inte tillträde till dessa områden.

Artikeln argumenterar för att *Vearalden olmai* sannolikt inte representerar inlånade föreställningar om vare sig Frey eller Kristus – såsom föreslagits i äldre forskning – utan var ett inhemskt samiskt mytiskt väsen som mer kan beskrivas ha "rådarens" roll i en naturfolksreligion.

Denna artikel publicerades första gången år 1991 i en hyllningsskrift till professor Åke Hultkrantz,* som var en stor kännare av olika religioner bland Nordamerikas urfolk. Men professor Hultkrantz var också djupt intresserad av det nordiska urfolket samerna och skrev några, inte så djupgående, artiklar om samernas syn på den "andra verkligheten". Han följde då det mönster som länge varit och fortfarande är rådande; termen *samer* gäller för hela den samiska befolkningen, både de västnordiska (d.v.s. de norska) och de östnordiska (d.v.s. de svenska och finska) samerna. Det som skrivits om de norska samerna, alltifrån fornaldarsagorna (ca 1100–1300-tal) fram till 1700-talets kristna missionsberättelser har hittills fått gälla som "samernas religionshistoria". Genom mångaåriga studier av både tidigare och nyare källor har jag förstått att "samisk religionshistoria" är lika mångfacetterad som "samisk språkhistoria". Mitt stora intresse är nu: fanns

det en mission bland samerna eller fanns det flera, liksom det fanns bland till exempel Nordamerikas eller norra Sibiriens urfolk?

Solna i september 2015
Louise Bäckman

* Louise Bäckman, Ulf Drobin & Per-Arne Berglie (utg.), *Studier i religionshistoria: Tillägnade Åke Hultrantz, professor emeritus den 1 juli 1986* (Leberöd 1991) s. 71–96; senare även publicerad i Louise Bäckman, *Studier i samisk religion* (Stockholm 2013) s. 69–94. Artikeln publiceras här med välvilligt godkännande av Peter Jackson, redaktör för Religionshistoriska jubileumsserien, Stockholms universitet, och författaren. Referenssystemet har konverterats till det som gäller för denna antologi och något enstaka korrekturfel har rättats till. I övrigt presenteras artikeln här i originalskick (*red:s anm.*).

I de etnografiska källskrifterna från 1700-talets första hälft, vilka behandlar samiska pre-kristna trosföreställningar uppräknas en rad gudanamn som är intressanta och som alltid varit föremål för olika spekulationer. Uppgifterna härstammar framför allt från de missionärer som utgick från Trondheimsmissionen vid denna tid och alla tycks vara inspirerade och påverkade av en enda man,

Thomas von Westen (1682–1727)

från 1716 ”lektor i Trondhjem och vicarius missionis”,¹ som har fått epitetet ”lapparnas apostel”. Efter tre missionsresor bland samerna fann han det nödvändigt att intensifiera kristianiseringen och skriver till ”prästerskapet i Jämtland etc.” ett brev, daterat den 11 mars 1723 där han meddelar några gudanamn jämte trosföreställningar och han säger: ”Mand maa forfærdes ofver de græsslige vildfarelser som har gaaed i svang blandt finner og lapper hidintil og har icke magen hos mange hedninger. De fornemste af de omvendte finners bekiendelser er a) de mange afguder de hafve haft, *Radienatsie*, *Radiengiedde* s. [eller] *Væraldenolmai* [...]”.²

1 Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. XIII.

2 Thomas von Westen, ”Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 1f.

Två samisktalande fick i uppdrag att tyda von Westens uppgifter och förklara gudarnas funktioner: Kerstin Jakobsdotter från det sydsamiska området och Paul Samilin, en ung studerande same från Lule lappmark. Kerstin Jakobsdotter, som förmodligen hade en knapphändig och bristfällig skolgång bakom sig tycks inte känna till några detaljer kring gudanamnen eller också förstod hon inte det skrivna.³ Paul Samilin däremot vet desto mera och han förklarar att *Radien* eller som det heter i ”Missionerens bref *Radienatse*” är den gud som skapar människans ”anda” och det är också till honom som en människa antvaras efter döden. *Radiengedde* förklarar han vara renarnas beskyddare. ”*Varalden olmai*” skriver han, ”kommer eller deriveras af werald, som betyder thenna världen, och ålmai, man, och bemärcker altså en gud, hwilckens macht är stor, och denne säjes styra och regera werlden; dock forstå lapparne med varalden olmai icke den rätta och sanna guden; utan en annan mächtig gud, oansedt de icke wilja tilstå det”.⁴ Samilin hade en förhållandevis god skolunderbyggnad.

Enligt Jens Kildal (se nedan) härstammar följande uppräknade funktionsgudar även från von Westens hand. Dessa namn bär en nordlig språklig prägel:

”Maylmen radien – Verdens raadere (denne er Jupiter.) Kirva radien – Raabs raaderen (Kiorva radien maae raabe Maylmenradien om hielp udj raaden over verden, saa Kiorvaradien er en under-raader over verden, og er en gud for jordens grøde. Denne er Saturnus.)”⁵

(Ordens språkliga karaktär redovisas nedan.)

Vi skall dock först för ordningens skull notera de gudomligheter vilka har anknytning till denna artikel som

3 Kerstin Jakobsdotter, ”Kerstin Jakobsdotters uttydning af de lapska orden i von Westens brev”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 8–11.

4 Paulus Samilin, ”Paulus Samilins uttydning af de lapska orden i von Westens brev”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 12.

5 Jens Kildal, ”Afguderiets Dempelse, og den Sande Lærdoms Fremgang” [red. av Marie Krekling], i *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo [1730 och senare] 1945) s. 105; eller i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 97.

1600-talets källförfattare

meddelar. Här finner vi få gudanamn eller appellativer men i ett tingsprotokoll från år 1688 som gällde en visitation i Pite lappmark finns nedtecknad en bekännelse av den omkring 60-åriga ”Lars Nilsson från Norrvästerby”. Han förklarar inför utfrågaren att han har ”3:ne af gudabilder af trä: den första Thor eller åskan, den andra Thors eller åskans ängel, den tredje *världens man* (min kursivering) eller gud”.⁶ Av beskrivningen av dessa gudomligheter att döma så befordrar dessa tre tillsammans tagna renlyckan i allmänhet. Lars Nilsson, som också sade sig bruka sin trumma på fäderneärvt vis, ville inte avsvära sig sina faders tro, och dömdes efter vissa turer till döden. Domen verkställdes den 4 april 1693. Parentetiskt skall sägas att denne Lars Nilsson var en av de få samer som avrättades efter rannsaking, vilket skedde under den tid då häxprocesser florerade i Norden och Europa i övrigt med många dödsdomar som följd.⁷

PETRUS NORÆUS, kyrkoherde i Silbojokk från år 1697 (Pite lappmark) beskriver offerhandlingar som riktades till Jorden för att be om skydd för renarna, särskilt under sommartid då hjordarna ofta besvärades av olika sjukdomar. Genom offret ville man också tacka Jorden för att hon ”först föder theras Renar”, men också för deras förökning. Offret skedde vid brunsttid, alltså under hösten. Ett ”Träbeläte” tillverkades, berättas det, som bestänktes med offerdjurets blod och placerades över det offrade köttet. På idolens bröst fastsattes därvid renens *Membrum genitale*. En anonym meddelare tillfogar till Norei berättelse: ”Detta Träbelele kallas *Weraldin Ollma* elller Wärdenes Man”.⁸

Visitationer av kyrkliga-religiösa förhållanden i lappmarkerna i Sverige var intensiva under 1680-talet. Detta hade sin grund i att Sverige under lång tid varit invecklad i europeisk storpolitik med en deklination av svensk stormaktstid. Man hade helt enkelt inte haft tid att fullfölja de krist-

6 E.W. Bergman, ”Anteckningar om lappmarken, särskildt med hänseende till kristendomens införande därstädes”, *Historisk tidskrift* 11, (1891) s. 230.

7 Carl-Martin Edsman, ”A manuscript concerning inquiries into witchcraft in Swedish Lapland (”Trolldomsrannsakingar i Lappmarken”) 1649–1739 by Erik Nordberg”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (red.), *Saami pre-Christian religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis* (Stockholm 1985) s. 121ff.

8 Petrus Noræus, [Tillägg till O. Graans relation], i Karl B. Wiklund (red.), *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen ock svenskt folkliv* 17:2 (Uppsala [1690-t.?] 1899) s. 66.

ningssträvanden som Gustav Vasa hade igångsatt, om än ganska blygsamt. I mitten på 1680-talet upptäcktes dock att kristendomen egentligen inte hade en stark ställning bland samerna, många ställde sig fortfarande avvisande till den nya religionen. Därför igångsattes dessa lagmans-ting som skulle avslöja den gamla religionens fasta förankring i samiskt kulturliv.⁹ Man kan säga att von Westens missionsresor i de norska lappmarkerna ett kvarts sekel senare byggde på en likartad upptäckt.

Hans Skanke (1679–1739)

var en god medhjälpare till von Westen i hans missions- och lärargärning och redigerade efter von Westens död dennes skrivna material i sin ”Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ” och i ”Pars Prima” därstädes redogör han för samiska trosföreställningar som de förelåg i materialet. I likhet med von Westen själv utgår han från en trummas symboler, vilken trumma dock har gått förlorad. Skanke är emellertid medveten om materialets svaghet, för, menar han, kulturkontakten mellan skandinaverna och samerna har satt sina spår och skapat en synkretistiskt färgad religion eller ”en sammenflikket Religion” som han uttrycker det. Förutom de ”Superstitiones væsener og maader” som är inhemskt samiska har den förkristna skandinaviska religionen färgat den samiska liksom att här finns också mycket av katolskt religiöst gods inmängt. ”[M]eest af frygt og for at passere for bædre end de vare, som ded folks viis er,” har de ”assueret og besmykket deres afgudiske Religion og Trolddom med eendeel af den Norske Kirkes Christendom og Stiftelser, saadanne som de under Pavedømmet haver været indrættede,” skriver han.¹⁰ Skanke är också klar över att det föreligger variationer ”ti der er ingen Lap eller Find, som jo er samfundig i den vantroo om de afguder og djevlskab, som ved de characterer betegnes”.¹¹

Samerna höll några av sina gudar, fortsätter Skanke, som ”*Wærol-*

⁹ Rurik Holm, ”Den svenska missionen bland lapparne och dess möte med lapparnes religion”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 20 (1919) s. 333f.

¹⁰ Hans Skanke, ”Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ: Pars Prima: Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner” [red. av O. Solberg], i *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo [1728–1731] 1945) s. 179f.

¹¹ Skanke ([1728–1731] 1945) s. 181.

diske eller *Over-Himliske*” och dessa var de högsta och största och deras namn var *Radienatsie* och *Radienkjedde* eller *Rararakjed*. Dessa har makt över himmel och jord, över alla andra gudar liksom över allt folket och över allt som finns på jorden. *Radienatse* betyder makt och ursprung [”atsie” torde dock hänsyfta på ordet för fader]. *Radienkjedde* resp. *Rararakjed* är hans son som av sin fader fått ”Makt og commission” att skapa, frambringa och upprätthålla alla ting.¹² Denna spekulation betraktar Skanke som ett resultat av katolskt inflytande och den alluderar på den kristna treenigheten, inmängd då bland eget arvegods. För, framhåller han det finns nåjder (shamaner) som anropar treenigheten under benämningarna ”*Jubmelen-atsie* – – – Gud Fader, *Jubmelen barne*, Gud Søn, og *Jubmelen-ailes-Woeigni*, Gud den Hellig And”,¹³ och på trummorna tecknar man symboler av dessa gudomligheter. (Benämningen *Jubmele/Ibmel* är reserverad för den kristne guden.)

Jens Kildal (1683–1760)

var stationerad som missionär i Salten från 1721 och hans distrikt omfattade också Folderne, Tysfjord och Ofoten, inom vilka områden samerna talade det Lule-samiska idiomet, något som avspeglas i hans redogörelse. Han var också en nära vän till och förtrogen med von Westen som hade stor tillit till honom. Kildal var en nitisk missionär och i egenskap av ledare för arbetet inom dessa distrikt och instruktör för medmissionärer författade han instruktioner, där han också ger sin version av de samiska gudomligheterna. Man kan dock se att Kildal är starkt influerad av von Westen, och han tillfogar att mycket av det han vet har han fått från sin vän och lärare. Förmodligen har han också gjort egna ”undersökningar”. I ”Appendix” till ”Afguderiets Dempelse, og den sande Lærdoms Fremgang ...” får vi bl a inblick i von Westens arbetssätt och där gör han också en sammanfattning av samisk trosföreställning under 7 ”Poster”, som är ”noget af de groveste afguderiets Poster ...”

”*Maylmen radien*”, skriver han ”er lappernes overste gud” som är ansvarig för en människas skapelse och fortbestånd, för världens upprätt-

¹² Skanke ([1728–1731] 1945) s. 182.

¹³ Skanke ([1728–1731] 1945) s. 186.

hållande och för renens regenerering. Guden har sin boning högt över alla andra ”oppe under stiernene”. För att kunna upprätthålla världen har Maylmenradien en stötta till sitt förfogande, *Maylmen stytto*, som i offerhandlingarna till honom får sin konkretisering i en pelare av trä som blodbesmörjs. Vid alla animala offer, oavsett till vilken gudom det sker smörjs ett trä med blod av djuret och guden får hornen, djurets pudenda (kniv), en bit av tungan, lungorna, hjärtat jämte alla benen, som skall vara obrutna enligt den beskrivning Kildal ger.¹⁴ Med orden ”pudenda (kniv)” vill uppgiftslämnaren sannolikt påvisa ett slags fertilitetskulthandling, för kniv betyder i dialekt- eller vulgärspråk ibland ”det mandlige avlelem (Penis)”.¹⁵

I den övriga beskrivningen av offret framhåller Kildal guden ”*Kirvaradien*, en gud for iordens grøde” (längre fram i beskrivningen ändrar han till *Kiorvaradien*).¹⁶ Denne gud är alltså växtlighetens beskyddare men har ingen sonlig anknytning till Maylmenradien, utan sägs vara ”mindre” än denne och symbolen för *Kiorvaradien* placeras på en punkt på trummans membran som markerar denna underlägsenhet.¹⁷

I en beskrivning av en trummas symboler, som tillskrivs Kildal men som kan härstamma från von Westen själv, heter det: ”De almindeligste Guder af dem som staa afmaled paa Runbommen er *Radien* (Verdens Mand) den fornemste ...” Denne bor ”iblandt Stiernerne” och är ansvarig för människans tillblivelse. Det heter dock vidare att ”*Radien* opholder og Verden at den skal ikke needfalde, saasom Hand giver Lykke til Regn. Denne Gud, eller rettere at sige Dievel, er som Jupiter for Hedningerne, den overste og største Gud ...” Vid offer till denne ”Verdens Mand” är det ”stöttans” blodbesmörjning som är det viktiga; här förekommer alltså ingen ”pudenda”. Dessutom är det ett kvinnligt väsen som står för ”fjällens grönska”, *Rananejd*.¹⁸

Här är alltså *Radien* förklarad som Världens Man.

14 Kildal ([1730 och senare] 1945) s. 135, 141.

15 Se Verner Dahlerup, *Ordbog over det danske Sprog* (Köpenhamn 1918–1956): kniv.

16 Kildal ([1730 och senare] 1945) s. 141f.

17 Kildal ([1730 och senare] 1945) s. 141f.

18 Jens Kildal, ”Jens Kildals [...] beskrivelse om runebommen”, i Ove Dahl (red.), *Biskop Gunnerus' virksomhed fornemmelig som botaniker ... 3: Tillæg 2: Uddrag af Gunnerus' brevveksling ...: Hefte 2* ([före 1759] 1897) s. 48f.

Johan Randulf

var kyrkoherde på Närö under tiden 1718–1727 och stod också von Westen nära. Han författade det s k Närö-manuskriptet där han ger en förklaring till symbolerna på en trumma, som gått förlorad som så många andra vid denna tid. Den trumma han gör bruk av, förmodligen tillsammans med von Westen själv, härstammade från Rödöy, och avslöjar alltså spekulationer av en ”siø”-same. Samerna som bodde vid kusterna var både havsfiskare, jägare och enkla jordbrukare i likhet med, och kanske i nära samarbete med, de norska kustborna. Därtill kan de ha haft en viss tamrenskötsel. De var också goda båtbyggare, en konst som man vidareutvecklade till mästerskap genom kontakten med sina nordiska grannar, för vissa båttermen har nordisk anknytning.

De förnämsta gudarna var enligt Randulf ”*Hora Galles*”, densamme som ”de gamle Norske Hedninger kaldede *Thor* Gud”. Denne gud beskyddade renarna mot åska och rovdjur, gav jaktlycka och bekämpade hotande fiender. Den andre store guden ”nest effter *Hora Galles*” kallades ”*Waralden olmay*, det er Verdens Mand”. Han framställs som den store fruktbarhetsguden som befordrade växtligheten både till havs och till lands, där speciellt bondens gröda och fjällens grönska låg under hans domvärjo. Särskilt ”*Siøe-Finnerne*” tillbad denne gudom för lycka på havet men för övrigt befrämjade ”*Waralden olmay*” också renarnas fruktsamhet; ”alt hvad som enten kand voxe eller aufles” beskyddades av honom. Treenigheten fullbordas enligt Randulf av ”*Bieka galles*, den sterke Vindens Mand”, som var herre över vindarna i världen.¹⁹

Övriga författare

som vi finner i kretsen kring von Westen och Trondheimsmissionen utelämnas här, emedan de förmedlar samma uppgifter om än i andra ordalag. Dock skall här göras ett undantag för den nitiske kyrkoherden Henrik Forbus på svensk sida. Den tidigare nämnde Jens Kildal gjorde

19 Johan Randulf, ”Relation Anlangende Find-Lappernis, saavel i Nordlandene og Findmarken som udi Nummedalen, Snaasen og Selboe, deres afGuderier og Sathans Dyrkelsel”, i Just Qvigstad (red.), *Kildeskriver til den lappiske mythologi* 1 (Tronheim 1903) s. 6ff.

en resa i de svenska lappmarkerna då han medförde sitt och von Westens material om samiska gudar och om samiska föreställningar kring existentiella frågor vilka man funnit på norsk sida. Han ville göra det svenska prästerskapet uppmärksamt på dessa förhållanden.

Henrik Forbus (1674–1737)

kyrkoherde i Neder-Torneå från 1705 fick ta del av Kildals material. Han blev förvånad, förskräckt och intresserad och kom att med iver söka utforska samiska föreställningar på svenskt område och att arbeta på samernas omvändelse till kristendomen. I vad mån Forbus har ett eget insamlat material från de svenska samerna att meddela är svårt att avgöra, materialet tycks spegla de förhållanden han fått inblick i via Kildal. Här skall dock citeras ur hans korrespondens och skrifter. Efter Kildals besök (1727) skriver Forbus till Kungl. Maj:t i ett brev, daterat 29 mars 1727 en ”berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom”, för vilket han redogör i 5 punkter. En av dessa punkter är ”10. Skal en del Gudar hafwa sit tilhåld högst med Stjernhimmelen” och dessa är skriver han: ”*Radien*, den förnämsta, så kallad i Uhmeå Lapmark och Barsen [Vefsen i not], *VeraldenRad* i Jukkasjerf, *WeraldenOlmai* i Arioplog och Pitheå Lapmark, betre söder *Radien*.” Han tillfogar också ett annat gudanamn *KjewaRadien*, men, skriver han, denne är ringare än *Radien* och han interpreterar denne som *Radiens makt*. Längre fram i brevet heter dock denne gudom *KyrwaRadien*.

Radien, alias *VeraldenRad*, *WeraldenOlmai*, bestämmer framför allt över människans födelse och över hennes tillvaro efter döden, skriver Forbus, men gudens makt inkluderar också renlycka ”besynnerligen när han hålles för *KjewaRadien*”.²⁰

I en ”jämförelse mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar” identifierar Forbus guden ”*Radien* ellr *KirfwaRadien*” som ”*werdenes man*”, som upprätthåller världen. Detta förhållande symboliseras i of-

²⁰ Henric Forbus, ”Prosten Henrik Forbus’ skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910a) s. 31f.

ferhandlingarna med en ”stod wid Offeraltaret”.²¹ Av Forbus skrivelser och brev framgår också att samerna hade livliga förbindelser med varandra över gränserna, varför det inte syns märkligt att vi finner ordet ”vearalden” även i Jukkasjärvi, där nordsamiska talades vid denna tid och talas alltjämt.

Ordförklaringar

Ovan relaterade gudabenämningar är nomina attributiva och inte nomina propria. Genom epitet söker man förklara den gudomliga funktionen för utfrågaren: guden är ”Härskare” (*Radien*), guden är ”världens/luftens/himlens rådarkare” (*Vearalden*), guden är ”världens etc. främste” (*olma/olmai*) och guden är ”växandets/djurens härskare” (*kiedde/kioarva/kjewä*). Ordens etymologier och grammatiska konstruktioner måste överlåtas till lingvister men vi kan göra vissa försök att identifiera dessa epitet.²²

Thomas von Westen och hans medhjälpare har hämtat ”bekännelserna” där dessa ord återfinns från samer på norskt område omfattande fylkena Sör- och Nord-Trøndelag, Nordland och Troms, dvs hos framför allt sydsamisktalande men också i viss mån hos de samer som talar lulesamiska. Vi finner också motsvarande om än knapphändiga uppgifter om likartade gudabenämningar hos samer på svenskt område med samma idiom, för nationsgränsen är ingen samisk språkgräns.

atsie/atzie etc., aettjie betyder fader och återfinns i alla samiska språk med samma betydelse. (De normaliserade orden återges på sydsamiska, där inte annat anges. Skälet till detta är de använda källornas proveniens. Ortografin följer Hasselbrink.)

kiedde/kjedd etc., osäkert. Wiklund menar dock att ordet kan ”kaum

21 Henric Forbus, ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reutersköld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910b) s. 77.

22 Gustav Hasselbrink, *Südlappisches Wörterbuch* 2 (Uppsala 1983); Olavi Korhonen, *Samisk-svensk, svensk-samisk ordbok / Sádnigir’ji: Sámiigielas ruotagillii, ruotagielas sámigillii* (Jokkmokk 1973); Olavi Korhonen, *Bákkogir’je: Julevusaimes dárrui, dáros julevusaibmái / Lulesamisk-svensk, svensk-lulesamisk ordbok* (Luleå 1979); Eliel Lagercrantz, *Wörterbuch des Südlappischen: Nach der Mundart von Wefsen* (Oslo 1926); Eliel Lagercrantz, *Lappischer Wortschatz* 1–2 (Helsingfors 1939); Harald Grundström, *Lulelappsk ordbok: Lulelappisches Wörterbuch* 1–4 (Uppsala 1946–1954).

etwas anderes als 'wiese' [äng] bedeuten" och att sammansättningen Radien-Kiedde (se ovan) då betyder Radiens boning, dvs "himmel-riket",²³ men denna tolkning är osäker, emedan guden tillskrivs makt-utövande funktioner. Ordet torde snarare kunna vara en dialektvariant av *g'ijre* – *g'ijde* som betyder vår; guden beskyddar alltså vårens växtkraft. Jfr *kit* / *gida* vilket betyder vår på lulesamiska.²⁴

kirva/*kyrfwa*/*kiorva* etc., möjligen varierande (korrumperade) uttryck för *tjoarvie* som betyder hornkrona och är ett gemensamt ord i alla samiska språk. Att det bakom ordet *kirva* skulle dölja sig Freys tjänare Skírnir, som Krohn och med honom Haavio menar finner jag omöjligt att acceptera.²⁵

kjewa osäkert. Ordet torde dock också det vara relaterat till renen och kan möjligen häntyda på brunst. Utan att härvid binda mig vid en bestämd mening kan jag dock konstatera att verbet *giävot*/*geävot* (sydsam.) betyder att 1) "stampa med framfötterna och frusta skrämmande", dvs det sätt på vilket en rentjur betar sig under brunsttiden; 2) att para sig (om rentjur).²⁶

maylmen/*mailbmen*, máil'bmi betyder värld, väder, luft etc. och återfinns i nordsamiskan. Ordet är ett finskt ord och Wiklund menar att sammansättningarna med *maylbme*- kan vara en konstruktion av missionären/utfrågaren och inte av uppgiftslämnaren.²⁷ Detta menar jag vara att tolka guden i en viss riktning. Uppgiftslämnaren kan här ha pekat på gudens funktion som världens rådare.

olma/*ålma* (sydsamiska)

olmai (nord- och lulesamiska) betyder man

radien/*rad*/*rarara* etc., raarie/raadie, råd; isl. ráð. Radien skall tolkas som rådare, härskare och återfinns i alla samiska språk. Wiklund

23 Karl B. Wiklund, "Die lappische Zaubertrommel in Meiningen", *Le Monde Orientale* 4 (1910a) s. 94.

24 Se Korhonen (1979); Hasselbrink (1983).

25 Martti Haavio, "Der oberste Gott der skandinavischen Lappen", *Temenos* 5 (1969) s.23f.; Karle Krohn, "Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie", *Finnisch-ugrische Forschungen: Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde* 6 (1906) s. 168f.

26 Gustav Hasselbrink, *Südlappisches Wörterbuch* 1 (Uppsala 1981).

27 Karl B. Wiklund, "Register", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910b) s.112; jfr Nils E. Hansegård, *Recent Finnish loanwords in Jukkasjärvi Lappish* (Uppsala 1967) s. 106.

förklarar: ”*Radien* ist ein genitiv sing. des part.praes. von einem *radit* (etc.) ’raten herrschen’. Der genitiv ist wohl erst von den missionären aus zusammensetzungen wie *Radienaimo* ’die welt des herrschers, das himmelreich’, *Radien-bardne* ’der sohn des herrschers, der sohn Gottes’ u.s.w. abstrahiert worden.”²⁸

Qvigstad förklarar: ”*Radien* [– – –], corrupt; *-n* is perhaps the Norwegian definite article or abstracted from compound with *Radien/lps radeje*, ruler.”²⁹

Ordet är nordiskt och lika med det fornnorska råða råda, skriver Qvigstad i sin bok om nordiska ord i samiskan.³⁰

Sammansättningen *Radien Aettjie* bör översättas Den härskande Fadern analogt med det sydsamiska språkbruket. Som exempel kan vi nämna sammansättningen ”Älmien Aattjaan”, där det första ordet är genitiv, himlens, men som förstås som ”... den himmelske Fadern”.

waralden/veralden etc., veäralt betyder värld, luft, väder, atmosfär (även tillvaro) jämte himmel och återfinns i syd-och lulesamiskan. Det är sällsynt i nordsamiskan. Ordet är nordiskt (se nedan).

Tolkningar

Ordet *vearalden* och de enstaka uppgifterna om en kultisk fertilitetsframbringande offerhandling tillika med de tydligt uttalade funktionerna ”en gud för all världens fruktsamhet”, vilket tillskrivs detta väsen, har lett forskningen i en bestämd riktning; den samiske *Vearalden olmai* är ett kulturlån, dvs samerna har anammat skandinavernas Freykult (se nedan) som sin. Företrädare för denna *interpretatio scandinavica* är t ex Olrik (1905), Krohn (1906), von Unwerth (1911), Holmberg-/Harva (1915), Olrik-Ellekilde (1926–1951), Reuterskiöld (1912) och Karsten (1955) för att nämna de skolbildande för denna tolkning. Jan de Vries ansåg också att nordisk påverkan hade frambringat denna gudom hos samerna (1957). Olrik förtydligade något senare sin inställning till låne-teorin beträffande *Vearalden olmai* och förklarar att det är en frukt-

²⁸ Wiklund (1910a) s. 94, not 1.

²⁹ Just Qvigstad, ”Register til de lappiske navn i Nærømanuskriptet og Hans Skankes Epitomes pars prima”, i *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo 1943) s. 49.

³⁰ Just Qvigstad, *Nordische Lehnwörter im Lappischen* (Christiania 1893).

barhetsgud det är fråga om; en gammal ”jordboende rensdyrgud” har under inflytande av den svenska Frey-kulten genomgått en utveckling från ”jordmand” till ”himmelmand”.³¹ Hos senare författare finner vi dock en modifierad inställning till denna förhärskande teori eller ett helt avståndstagande från den. Åke Hultkrantz håller för troligt att ett inhemskt Högsta Väsen, benämnd Tiermes (eller Ukko), vilken uppenbarar sig i åskan, blir genom nordisk påverkan uppspaltad i två väsen: ”*Veraldenolmai* ist ein Gegenstück zu *Frey*, dem ’*veraldar* god’ (’Welt(en) gott’) der alten Schweden (Svear), *Horagalles* aber bedeutet ’Thor Alter’ und repräsentiert somit den nordischen Gewittergott.”³² Hans Mebius ser också, i likhet med Hultkrantz den samiska Världens Man som tillhörig det nordeurasiatiska komplexet, men delar inte synen på den uppspaltning som Hultkrantz företräder. Det är en himmelsgud av samma ”typ som obugriernas *Torum* och samojedernas *Num*”, skriver Mebius och fortsätter: ”Trots de språkligt sett icke-lapska gudanamnen kan vi inte komma längre än till konstaterandet, att det i samisk religion ovedersägligen funnits föreställningar om en himmelsgud, som av allt att döma haft en rad olika benämningar.”³³

Martti Haavio har i en längre artikel återvänt till låne-teorin men ger en *interpretatio christiana* på vad han kallar ”der Oberste Gott” bland samerna i Skandinavien och vilken förklarades vara *Veralden olmai*. I sin sammanfattning av sina synpunkter skriver han, att det är helt riktigt när tidigare forskare ”den Gott Veralden olmai identifizierten mit Freyr, dem Gott der alten Scandinvier, in erster Linie der Svear”, varvid han utgår från, vad han menar vara den viktigaste aspekten på dessa gudar, nämligen fruktbarhetsfunktionen. Men, säger han, varken *Veraldargoð* eller *Vearalden olmai* betecknar äre-namn, något som forskare hittills menat ”sondern es handelt sich um Spott- und Schmähnamen, die Freyr in der Zeit der Missionierung erhielt.”³⁴ Snorri Sturluson som i skrift präglade namnet i sin *Heimskringla*,

31 Axel Olrik & Hans Ellekilde. *Nordens Gudeverden 1: Vætter og Helligdomme* (Köpenhamn 1926) s. 125.

32 Åke Hultkrantz, ”Die Religion der Lappen”, i Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar, *Die Religionen Nordeuropas und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart 1962) s. 295.

33 Hans Mebius, *Värrö: Studier i samernas förkristna offeriter* (Uppsala 1968) s. 153.

34 Haavio (1969) s. 83.

Ynglingasaga 10 (någon gång under 1200-talets första hälft) var kristen och väl förtrogen med den europeiska kulturtraditionen och med det kristna språkbruket, skriver Haavio i vilket alla inhemska traditionella gudar "demoniserades". Han menar också att Snorri kände till den trakiska legenden om Zalmoxis, om vilken Herodotos berättar (se nedan), vilken legend han då applicerade på Frey för att visa denne guds förankring i mänskligt tillkortakommande. Frey som gud var sålunda skapad av människor och i tiden, i motsats till de kristnas Gud som är evig och i en hinsides värld. För att ytterligare nedvärdera det gudomliga i Frey-gestalten gav Snorri honom det pejorativa omdömet *veraldar-göð*, dvs *denna* världens gud. Frey var alltså Djävulen.³⁵ Men samerna, menar Haavio fortsättningsvis, missförstod benämningen. De anammade (inlånade) gudomen tillika med smäde-namnet, som de uppfattade som ett äre-namn, införlivade guden i sitt panteon och gjorde honom till "der Oberste Gott" och dyrkade honom främst som *sin* fruktbarhetsgud.

Det är sant att man från kristet håll betraktade främmande folks gudar som demoner/djävlar, något som ju Thomas von Westen och hans medmissionärer ännu gjorde under 1700-talet, men tillåter materialet en sådan djärv hypotes som den som Haavio företräder? Euhemerismen i Snorris berättelser om de nordiska gudarnas ursprung är också ett faktum, liksom att *veröld* gen. *-aldar* blev i kristet språkbruk till "denna värld" såsom varande den syndiga och där livet är förgängligt.³⁶ Snorri var naturligtvis förtrogen med den europeiska lärda traditionen och med kristen hagiografi men han var också nationellt medveten och hans Heimskringla, där berättelsen om Frey återfinns, är kanske ett försök att ge Norden en "historia" av samma dignitet som övriga länders och sannolikt bygger han sitt verk på inhemska berättelsetraditioner. Snorri synes mig som en "historiker" och inte som en "propagandist" gentemot den gamla "seden" som Haavio menar, ty vid en genomläsning av texten i sin helhet är det svårt att finna denna hållning hos författaren. Enligt den nordiska traditionen är Frey Ynglingaättens anfader och myten om honom i Snorris tapp-

³⁵ Haavio (1969) s. 62.

³⁶ Carl-Erik Thors, *Den kristna terminologin i fornsvenskan* (Helsingfors 1957): *verald*.

ning bör troligtvis relateras till föreställningen om den sakrale konungen och hans begravningsritual, vilket är naturligt; Heimskringla är konungasagor.

Vi skall i korthet se vad berättelserna innehåller. Motivet i Snorris berättelse om Frey är omtanken om de goda årens bestånd i samhället. Frey hette en konung i Uppsala, under vars regering goda tider härskade; grödan växte, allt frodades och frid/fred rådde. För att inte skapa förvirring bland folket vid hans död, blev han av några få män i hemlighet höglagd och de goda åren fortsatte. Efter tre vintrar, under vilken tid man offrat till hans hög, upptäckte svearna dock att Frey var död, men den goda årsväxten fortfor och då trodde man att så skulle det förbli så länge Frey stannade i Svithiod; därför brände man inte hans lik, som sed var. ”De kallade honom för världens gud och offrade mest till honom för årsväxt och fred alltjämt sedan.”³⁷ Legendan om Zalmoxis har som sitt bärande motiv sökandet efter odödligheten; ”wherefore he [Zalmoxis] made himself a hall, where he entertained and feasted the chief among his countrymen, and taught them that neither he nor his guests nor any of their descendants should ever die, but they should go to a place where they would live for ever and have all good things.” Han gjorde sig en underjordisk kammare och ”vanished from the sight of the Thracians, and descended into the underground chamber, where he lived for three years, the Thracians wishing him back and mourning him for dead; then in the fourth year he appeared to the Thracians, and thus they came to believe what Salmoxis had told them.” Detta utdrag har hämtats ur Mircea Eliades bok om Zalmoxis³⁸ och författaren menar att denna legend ingår i det mönster av mysteriekulturer som finns belagda i de mediterrana kulturerna. Zalmoxis’ nedstigande i den underjordiska kammaren, där han vistas i tre år och varifrån han återvänder till jorden, ”represents an *initiatory ritual*”, skriver Eliade; nedstigandet i Hades [underjorden/ dödsriket] symboliserar en ”’initiatory death’ the experience of which can establish a new mode of being.

37 Snorre Sturlasson, *Konunga-boken eller sagor om ynglingarne och Norges konungar intill år 1177* 1: *Af Snorre Sturleson; Öfversatt och förklarad af Hans Olof Hildebrand* (Örebro 1869) s. 16ff.

38 Mircea Eliade, *Zalmoxis, the vanishing God: Comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe* (Chicago 1972) s. 21.

The 'disappearance' (occultation) and 'reappearance' (epiphany) of a divine or semidivine being (messianic king, prophet, magus, lawgiver) is a mythico-ritual scenario ..."³⁹ Det "scenario" Snorri frammanar i sin text syftar på en fruktbarkult och inte en mysteriekult och Eliade avvisar möjligheten till en parallellisering mellan dessa båda gudar; Frey, fertilitetsgud, är en mytisk kung vars döda kropp hålls förborgad av politiska och ekonomiska skäl; ingenting sägs om hans "återvändande till jorden". Zalmoxis, vars myt är mysteriegrundande, var "neither an earth god, nor a god of agricultural fertility, nor a god of the dead".⁴⁰ De båda myterna ingår i helt olika motivkretsar.

Ordet *vearaldar* torde kunna insättas i en liturgisk text omkring Freykulten, något som Snorri antagligen väl kände till.

För fullständighetens skull skall vi också se ordet *veraldar* i lexikaliskt sammanhang. Ordet är, enligt Torp, sammansatt av "ver – gno. ver-r mand, egtemand = got. wair [-]" och "alder m gno. aldr m alder, levetid".⁴¹ Vidare, i t ex *Norsk Riksmålsordbok* finner vi följande förklaring under uppslagsordet *verden*: "[–] (gno. veröld, egtl. menneskealder, tidsalder, til ver- mann, menneske og öld alder".⁴² Man har tolkat Snorris benämning *veraldargod* som "Gud som raader over hele Verden; om Frey;"⁴³ Hugo Pipping föreslår däremot översättningen av ordet till "världspelarguden", därför att han utgår från den möjligheten att det ursprungligen kan ha varit en treledad ordsammansättning som ligger till grund för ordet, varvid mellanledet dock bortfallit. Ordet skulle ha varit "*veraldar-sulu-god*".⁴⁴ Pippings konstruktion är på sätt och vis en "omvänd" bevisföring; till den samiska Världens man är också knutet föreställningen om världspelare, med vilken guden stöttade världen. Denna föreställning saknas dock i det skandinaviska materialet, säger författaren men återfinns hos andra germanska folk. Eftersom samerna lånade guden Frey och gjorde honom till sin, menar tydligen Pipping, så behöll de "pelar"-föreställningen medan skandinaverna glömde den.

39 Eliade (1972) s. 27.

40 Eliade (1972) s. 38.

41 Alf Torp, *Nynorsk etymologisk ordbok* (Kristiania 1919): verd.

42 Trygve Knudsen et al., *Norsk Riksmålsordbok* 2:2 (Oslo 1957): *verden*.

43 Johan Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog* 1–4 (Oslo [1883–1896] 1954–1971).

44 Pipping, Hugo, *Eddastudier* 1 (Helsingfors 1925) 14f.

Pippings konstruktion har dock inte fått någon efterföljd. Samma slags bevisföring finner vi hos Anders Bæksted: Eftersom samerna lånade guden måste Frey ha varit en "världsgud"!⁴⁵

Ordet *god* i denna sammansättning kan också diskuteras, men vi lämnar det därhän, därför att det inte hör till denna artikel; samerna "lånade" inte detta ord.

Går vi så till det samiska materialet finner vi att Hans Skanke (se ovan) använder ordet "wäroldiske" som liktydigt med "overhimliske", något som är genomgående hos samtliga 1700-talsförfattare vilka använder uttrycket. "Wärold" häntyder alltså på "himlen" resp. "stiernehimmelen" hos alla. Orden *veäralt* i betydelsen värld, luft, atmosfär, himmel etc. liksom *radie* i betydelsen rådjur, härskare har tydligen fått fast förankring i de samiska språken redan när de används som förklarande benämningar under 1700-talet; ordens sakrala innebörd kommer således i andra hand. (Tyvärr får vi inte veta de samiska orden för "världens man eller gud" när Lars Nilsson gör sin "bekännelse" på 1680-talet enligt ovan.)

Etymologier ensamma kan givetvis inte förklara ett religiöst fenomen men, som Tryggve Sköld så riktigt påpekar, de kan (i detta fall) "contribute to the study of older Saamish religious beliefs". Som exempel på ett sådant fruktbärande studium hänvisas till en artikel av ovannämnde författare, från vilken citatet ovan är hämtat, där han gör en utredning av några samiska ord, bl a då *ett* namn på den samiske åsk-guden, nämligen *Horagalles*, vilket uppenbarligen är begränsat till det sydsamiska området. Namnet är sammansatt av två nordiska ord: *hora-*, som, skriver Sköld "corresponds to the Old Norse name of the thunder-god, *þórr*" och *galles*, som är detsamma som "Norwegian *kall* 'old man'". Genom ett övertygande resonemang visar Sköld att det första ledet i namnet, *hora-*, "was thus apparently borrowed during the Viking Ages or during the Early Middle Ages".⁴⁶ Parentetiskt kan nämnas att den samiske åsk-guden bar, förutom de med *hora-* sammansatta, många namn, bl a *Baj'jan* (Han därovan), *Ajja/Ukko* (Den

45 Anders Bæksted, *Nordiska gudar och hjältar* (1986) s. 133.

46 Tryggve Sköld, "On the origin and chronology of Saamish (Lappish) words", i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (red.), *Saami pre-Christian religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis* (Stockholm 1985) s. 66.

gamle), *Juht'te* (Han som flyttar) etc. Guden *Tiermes* tillskrevs också i vissa områden en åsk-guds funktioner. Benämningen *Attja* för åskans gud, ett namn vi återfinner bland samerna i Norge, menar Qvigstad vara det nordiska *ekja* körning, dvs åsk-gudens färd i atmosfären.⁴⁷ Varför inte betydelsen far?

De många samiska namnen på denne gudom tyder, enligt min mening, på att detta atmosfäriska fenomen kan ha gestaltats i ett självständigt väsen redan i inhemsk samisk tradition; alltså är guden som sådan inte ett lån, endast namnet och då endast i ett visst område. Det är däremot möjligt att guden företräder *en* aspekt av en uranisk gudomlighet.

Olof Pettersson har i sin artikel om den samiske åskguden pekat på dennes funktionslikheter med motsvarande väsen i det sibiriska området; åskguden där är demonjägaren och bringaren av det fruktbarande regnet på samma sätt som den skandinaviske Thor. En viktig sak är också att den östlige åskguden är knuten i många fall till shamanen och hans extatiska själsresor. Av vaga uppgifter i källskrifterna kan vi sluta oss till att även åskguden bland samerna betraktades som nåjdens beskyddare i vissa situationer.⁴⁸

Bild och kult

Frey, ”den mäktige främjaren av såväl markens fruktbarhet och den animala alstringen som av mänsklig fruktsamhet och samhällig fred”, som Folke Ström uttrycker det i sin sammanfattning av denne guds funktioner, framställdes i bild med en väldig fallos och de djur som offerades till honom var avlingskraftiga hannar, hingstar, tjurar, galtar,⁴⁹ vilket ter sig naturligt för en fruktbarhetsgud i ett agrart samhälle. Både kvinnor och män deltog i kulten till Frey, vars konkreta utformning dock undandrar sig vår kunskap. Av de antydningar som finns tycks den dock ha varit för den utomstående iakttagaren ”obsцен”⁵⁰ och

47 I Randulf (1903) s. 6, not 1.

48 Olof Pettersson, ”Tiermes – Dierbmes – Horagalles – Thor: A marginal note on the problem of the relation between Lappish and Scandinavian ideas of the thunder-god”, i *Knut Lundmark and man's march into space: A memorial volume* (Göteborg 1961) s. 123f.

49 Folke Ström, *Nordisk hedendom: Tro och sed i förkristen tid* (Göteborg 1961) s. 177.

50 Adam av Bremen, *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar* (Stockholm 1984) bok

4. Se även H. R. Ellis Davidson, *Gods and myths of northern Europe* (Harmondsworth 1964)

förmodligen var det rituella dramat som utspelades ett imponerande skådespel för både deltagare och åskådare. Frey var främst svearnas gud men hans dyrkan finns belagd även i den sydöstra delen av Norge och i Trondheims-trakten liksom på Island.

Vearalden olmai är, som framgår av de citerade källorna ett för oss undflyende väsen på samma gång som han framstår som en betydelsefull gudom. Han framträder stundom som nummer två i en hierarki, stundom som den förnämste av alla gudar. I båda fallen är han en maktfaktor att räkna med. Han är klart knuten till fruktbarheten, framför allt är det djurens regenerering som är under hans egid, men även hela naturen är beroende av hans välvilja. Inom ett begränsat område, dvs bland de vid Atlantkusten boende samerna, dyrkas han även som gud för åkerns gröda. Det är Randulf, präst på Närö, som förser oss med denna uppgift. Som tidigare påpekats utgår han i sin beskrivning från symbolerna på en trumma som von Westen hade beslagtagit från en *noajtje* (shaman) på Rödö, alltså från ett område där ekonomin baserades på havsfångst och enklare jordbruk, och där det förmodligen fanns behov av riklig avkastning av skörden.

Men *Vearalden olmai* är mer än så; han upprätthåller världen och detta symboliserades i kulten med en stötta eller stod, som var tvågrenad och kallades *Maylmen stytto* enligt Kildal.⁵¹ Denna stötta beströks med blod från offerdjuret. Vid en offerhandling tillverkades vidare ett "träbeläte" av en björk, som upprävdades med roten och där rotknölen bildade "huvudet". När de till himlen knutna gudarna anropades, vändes rotknölen nedåt, medan det skedde tvärtom för de jordiskt-ktoniskt bundna gudarna.⁵² Huruvida dessa grovt tillyxade träpålar verkligen var menade som "gudabilder" har diskuterats. Mebius, som ingående analyserat samiska offerriter i ett nordeurasiatiskt perspektiv kallar dem försiktigtvis för "offerträn", vilka "har haft en synnerligen differentierad utformning"⁵³ och vars möjliga motsvarighet kan finnas hos obugrierna och samojederna. Dessa folk tillverkade rustika träfigurer eller pålar vid varje offertillfälle, vilka de placerade på den

s. 96f.

51 Kildal ([1730 och senare] 1945) s. 141.

52 Mebius (1968) s. 65.

53 Mebius (1968) s. 65, 101.

heliga platsen. De samiska uppgiftslämnarna tycks här ha varit lika återhållsamma i sina benämningar av dessa "bilder" som de har varit beträffande "guden därovan". Man tycks endast ha beskrivit dem, för vi får ingen riktigt klar föreställning ur källorna om deras funktion annat än att de fungerade som "förmedlare" av offret till den berörda gudomen. De samiska benämningarna på dessa figurer tycks anspela på hur de tillverkats (kluvits och böjts), förutom där de uppges vara "offerträ", *wærrö-muora*, eller "världspelare", *maylmen stytto*.⁵⁴

Av offret fick guden hornen, skinnet och bitar av köttet jämte renens "pudenda (kniv)", [läs: *membrum genitale*] skriver Kildal, dock utan att närmare precisera mottagaren. Vi kan dock förstå att det var ett offer som skulle befrämja fruktbarheten i naturen, inkluderande allt, ty de uppräknade gudarna är, som tidigare nämnts, *Maylmenradien* resp. *Kirvaradien*, men därtill kommer också *Rananeyda*, och alla dessa väsen är knutna till fertilitet. Den sistnämnda är en gudinna "för vårens grönska" säger författaren, men hennes namn och funktion har diskuterats. Enligt den anonyme uppgiftslämnare, som förtydligar Norei beskrivning, blev den idol som föreställde *Vearalden olmai* prydd med offerrenens "membrum genitale", en nog så talande fruktbarhetsbefrämjande symbolhandling. De församlade männen, kvinnor deltog inte i riter riktade till gudar "därovan", hade därefter en gemensam måltid, som beretts av offerdjurets kött och hela ceremonin omgavs med solenitet. Den "obscentitet" som säges vara förknippad med Freykulten kan vi inte finna här. Detta kan ha sin orsak i följande: Antingen finns inga ögonvittnen, som har kunnat berätta om ceremonins förlopp eller så förekom ingen eroticism i samband med samiska kulter av denna art. Det senare är det troliga, emedan de båda kulterna inryms i olika samhällsformer; Frey-kulten finner vi hos agrara folk, vilka vill försäkra sig om gudomligt skydd till *ár ok friðr*, i vilket också innesluts en försäkran om släktkedjans obrutna bestånd; den samiska fruktbarhetskulten har sin förankring i jägarens/nomadens önskan om att vinna Naturens spontana och nyckfulla givmildhet för sin fortlevnad.

⁵⁴ Mebius (1968) s. 65. I Lindahl-Öhrling – Erik Lindahl & Johan Öhrling, *Lexicon lapponicum, cum interpretatione vocabulorum sveco-latina et indice svecano lapponico* (Stockholm 1780) – kallas denna pelare "wäralden tjould, palus, sive axis mundi"; *tjould* = päle. I exkurs 3: Luotte murit har Mebius ([1968] 181ff.) återgett diskussionen om ordet *luotte* och dess betydelse.

Kulturmöten

Samerna och övriga folkgrupper i Fennoskandia kom mycket tidigt i kontakt med varandra och etablerade inter-etniska relationer och aktiviteter. Verkan av dessa kulturmöten har varit föremål för en intensiv vetenskaplig debatt under mycket lång tid, men här är inte plats att referera denna diskussion (vare det nog att hänvisa till Phebe Fjellström, *Samernas samhälle i tradition och nutid*, 1985, där författaren diskuterar kulturkontaktarna i norr och analyserar dem med en ekologisk-etnologisk utgångspunkt). Vi kan dock konstatera att lingvister räknar med språklig påverkan på samiskan från nordiskt håll redan från 200-talet efter vår tideräknings början och ”redan på 500-talet”, skriver t ex Collinder, var samerna ”inlemmade i den nordiska kulturkretsen”.⁵⁵ Man är också ense om att interaktionerna grupperna emellan var fredliga; ”symmetrical and complementary” som Knut Odner uttrycker det. Detta förhållande varade, enligt Odner, fram till 1600-talet, då balansen mellan de olika grupperna upphävdes på grund av att staterna (Sverige, Finland, Danmark/Norge) fick en allt större ekonomisk-politisk-religiös dominans över samerna, vilka bildade en minoritetsgrupp.⁵⁶ Knut Bergsland menar också, med lingvistiskt material som utgångspunkt, att samspelet präglades av harmoniska förhållanden; i mer än tusen år, skriver han, har de olika folken ”lived together in some sort of symbiosis rather than as separate ’nations’ with their ’independent’ history”.⁵⁷ De samiska språken har ett stort antal ord av (förutom finsk) nordisk upprinnelse,⁵⁸ vilka är knutna framför allt till den materiella kulturen. Detta tyder på intima relationer grupperna emellan och Phebe Fjellström hävdar med bestämdhet att det

55 Björn Collinder, ”Lapparna”, i *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* 10 (Köpenhamn 1981).

56 Knut Odner, ”Saamis (Lapps), Finns and Scandinavians in history and prehistory”, *Norwegian archaeological review* 18:1–2 (1985). Här förklarar och försvarar författaren sin teori som han framlade i Knut Odner, *Finner og terfinner: Etniske prosesser i det nordlige Fønno-Skandinavia* (Oslo 1983).

57 Knut Bergsland, ”Lapp dialect groups and problems of history”, i *Lapps and Norsemen in olden times* (Oslo 1967) s. 53

58 Just Qvigstad, *Nordische Lehnwörter im Lappischen* (Christiania 1893); Asbjörn Nesheim, ”Cultural contact of the Lapps with their neighbours”, *Fenno-Ugrica Suecana* 2 (1979).

måste ha förelegat en nära arbetsgemenskap⁵⁹ och inte bara sporadiska handelskontakter. Detta är helt riktigt vad beträffar de områden där både arkeologiska och historiska data bekräftar de lingvistiska, dvs kustområdena i Norge, och Asbjørn Nesheim m fl nämner ”kysten av Nordland-Troms” som en av de viktigaste tidiga kontaktområdena.⁶⁰ Förutom ”handelskontakter” (se bild) och ”arbetsgemenskap” bör vi också räkna med blandäktenskap, m fl där samiska kvinnor bosätter sig med icke-samiska män och bildar familj. En familjebildning innebar för samernas del ett utvidgat släktskapsförhållande, något som vi kan förstå av den invecklade släktskapsnomenklaturen som de utvecklat. Den säger tydligt att ett barn har sin förankring i både moderns och faderns släkt, vilket innebar både skyldigheter och rättigheter. En familjebildning av den arten är en naturlig grogrund för språkblandning eller en språk-ackulturation. Förutom ord för materiella ting finner vi också en del abstraktioner vars benämningar har nordisk upprinnelse. Ordet *aimoe* t ex, från nordiskans *heimr*, har i likhet med det ovan diskuterade *veäralt*, kontextuella variationer i både konkret och abstrakt mening som luft, värld, levnadsålder, tankeförmåga, ja, också sinnestämning. Hit hör även kristet-religiösa uttryck.

Vad beträffar kulturkontakten samer-skandinaver i svenska lappmarker kan ortnamnen ge en viss vägledning. Karl-Hampus Dahlstedt har visat att t ex vissa älvar i det sydsamiska området i Sverige (här Åsele lappmark) har benämningar som kan ledas tillbaka till fornsvenska (*Old Swedish*) eller till tidig skandinaviska (*Primitive Scandinavian*). Som exempel kan vi nämna älvarna Vojmån, Vapstälven och Uman,⁶¹ vars älvdalar kännetecknas av en riklig växtlighet och vilka var lättframkomliga vägar för nordiska/svenska fångst- och handelsmän, liksom skatteindrivare. Vi kan också förmoda att älvdalar erbjöd goda beten för renarna. Beteckningarna på älvarna (och vissa sjöar) tyder på att

59 Phebe Fjellström, *Samernas samhälle i tradition och nutid* (Stockholm 1985) s. 124f.

60 Se Asbjørn Nesheim, ”Samisk språk”, i *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* 15 (Köpenhamn 1982).

61 Karl-Hampus Dahlstedt, ”Place names, linguistic contacts and prehistory: With special reference to Åsele Lappmark”, i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional hunting and fishing milieu in prehistoric times and up to the present day* (Luleå 1965); Karl-Hampus Dahlstedt, ”Some observations on Scandinavian-Lappish placenames in Swedish Lapland”, i *Lapps and Norsemen in olden times* (Oslo 1967) s. 78f.



Handelsvägar mellan Norge och Sverige under vikingatiden. Westin 1965:494.

de olika folken kom i kontakt med varandra, men hur intimt dessa kontakter gestaltade sig är svårt att gissa sig till. Det var inte fråga om en fast bosättning här på samma sätt som i de norska kusttrakterna; kolonisation i de inre av de svenska lappmarkerna etablerades senare med en intensifiering under 1500- och 1600-talen. Detta dock sagt

med reservation. Sålunda har en utgrävning i Vuollerim, som ligger i anslutning till Luleälvens sjösystem visat att här har en fast bosättning varit etablerad redan för 6 000 år sedan. Vidare pekar utgrävningar i Torne älvdal på att människor redan på 1000-talet hade fått en fast förankring där.⁶²

Dock, denna positiva framställning om en fredlig samexistens samer och skandinaver emellan nedtonas något vid läsningen av den isländska litteratur som skrevs under tidigt 1200-tal. Sagorna, som vid författandet måste ha haft en lång muntlig tradition bakom sig speglar en negativ attityd gentemot samerna. Det är framför allt deras "trollkunnighet" som skrämmer men som också lockar, och som ställer dem utanför den "sociala ordningen"; samer är främlingar och farliga. I förlängningen av denna syn blir de också placerade på en lägre kulturnivå, något som kommer till synes i den evolutionistiskt färgade kulturlåneteorin enligt ovan. Det är också denna syn som präglar källskrifterna, framför allt då 1700-talets.

Religiös ackulturation

Samisk religion, liksom religionen hos andra naturfolk har helt säkert inte varit statisk och en gång för alla given. Den har under århundradenas lopp haft sina "profeter/reformatorer", som har skapat nya element, revitaliserat delvis glömda traditioner, gett nytt innehåll åt vissa föreställningar, etc. Dessutom torde det ha funnits variationer i den religiösa framtoningen, beroende på olika faktorer. Så kan till exempel geografiska förhållanden ha varit sådana, att de olika grupperna ej hade en nära kontakt med varandra så att religiösa ceremonier kunnat utövas gemensamt, varvid samstämmighet i trosfrågor kunnat uppstå. Det fanns alltså inget övergripande dogm-system, vilket kunde framhålla gemensamma trossatser, och ej heller kan vi finna ett mytssystem med en sammanhängande gudalära. Detta gjorde det då möjligt för den religiösa garanten, shamanen/nåjden, att individualisera spekulationerna kring en maktfylld, annan verklighet, något som man kan utläsa av symbo-

⁶² Se t ex Sven Lundkvist, "Northern Scandinavia during the Middle Ages", i Margareta Backe (red.), *In Honorem Evert Baudou* (Umeå 1985) s. 89f.

lerna på den trumma den samiske shamanen använde. För det är obestridligen så, att kulturkontakter mellan olika folk leder till interetniska relationer, vilka i sin tur leder till vidgade vyer, vilka kan åstadkomma förändringar, dock utan att bas-värderingarna därvid förändras.

Av vad som ovan sagts om mötet mellan samisk och nordisk kultur och den därvid uppkomna processen som innebar en överföring av kulturelement, vilket de samiska språken bär vittne om, bör vi alltså inte vara främmande för att även tros-element har påverkats av kulturmötet. Det torde dock inte vara fråga om "lån" i den bemärkelsen att ett tomrum i samisk religion utfylls, utan torde snarare röra sig om ett behov av att accentuera ett eget tros-element i en kommunikationssituation. Man kan åtminstone tolka uppgifterna om gudarna och deras benämningar i den riktningen. För det var naturligtvis inte fråga om en medveten "missionering" från skandinavernas sida, snarare iakttagande observanser från samernas sida, eller möjligen (och endast på vissa håll) blot-deltagande. Dock, vi kan endast spekulera.

Med Nordens kristnande kommer en ny tid även för samerna. Vid mitten av 1000-talet var Norge (tyngdpunkten för de här relevanta källornas proveniens ligger i Norge) ett kristet land med flera biskopssäten, bl a fanns ett i Nidaros, vilket var en viktig handelsort för både samer och andra. Vid 1300-talets början hade landet 1 300 kyrkobyggnader, 28 kloster och omkring 2 000 munkar.⁶³ Klostren grundades framför allt av tiggarrordnar och klostret i Trauta inom Nidaros biskopsdöme, beläget någon mil norr om staden, grundlades år 1207 och tillhörde cistercienserorden med Jungfru Maria som en viktig kultsymbol.⁶⁴ Omkring 1100 hade en kyrkobyggnad rests, med tillhörande organisatorisk verksamhet i Vågan i Nordlands fylke, dvs inom en del av det område som enligt Nesheim m fl var den "viktigaste kontaktytan" för samer och norska kustbebyggare. En kyrka fanns färdig i det som i dag är Tromsö omkring år 1250,⁶⁵ alltså i ett distrikt med stor samisk

63 Einar Molland, "Norwegen: 1. Kirchengeschichte", i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 4 (Tübingen 1960).

64 Se t.ex. Asbjörn Nesheim, "Eastern and western elements in culture", i *Lapps and Norsemen in olden times* (Oslo 1967); liksom Phebe Fjellström, *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv* 1: Textdel (Uppsala 1962) s. 60ff.

65 Nesheim (1967) s. 159.

samling och från vilken plats även en handelsled utgick till det inre av lappmarkerna.⁶⁶ Och, skriver Oluf Kolsrud, på ”kong Haakon V.s tid [1344–1380] var misjonen i Finnmark i full gang”. Dock torde den inte ha direkt berört andra än de samer som bodde i kusttrakterna, där kyrkobyggnader uppfördes i första hand. ”Men det vart gjort freistnader paa aa føra kristendomen ogso til deim”, dvs till vad man kallar ”fjellfinnane”.⁶⁷

Både munkar och präster sökte naturligtvis vinna även samerna för sin tro och de bedrev förmodligen en aktiv missionering, även om vi inte har annat än vaga och indirekta belägg för det. Denna missionering var dock så pass intensiv att den satte sina spår i samisk religiös spekulation, även om den inte ledde till ett religionsbyte. Ett påtagligt exempel på detta religionsmöte är fixerat i den samiska silverskatten. Där förekommer nämligen smycken, s k maljor, i form av minusklerna M och A, vilka står för S:ta Maria och S:ta Anna, Marias moder.⁶⁸ Troligtvis användes sådana som betalningsmedel och troligtvis fungerade de som skyddsamuletter. Vidare, enligt vaga uppgifter i de etnografiska anteckningarna tycks Maria-kulten ha fått en viss förankring bland samerna. En sådan kult är, enligt min mening, ett naturligt inslag i samiskt tänkesätt, eftersom vi kan se att de vardagsnära gudomligheterna var kvinnliga och där framför allt *Sarakka*, Härdens Moder, tillbads som garanten för familjens välstånd.⁶⁹

En annan form av katolskt inflytande på samisk tradition är den eskatologiska spekulatjonen på det sätt den kommer till synes bland de norska samerna enligt de undersökningar som von Westen och hans medhjälpare gjorde. Tron på ”själens odödlighet” var ett gemensamt

66 Se Gunnar Westin, ”Some views concerning the importance of North Norway for Upper Norrland at the end of the prehistoric era”, i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional hunting and fishing milieu in prehistoric times and up to the present day* (Luleå 1965).

67 Oluf Kolsrud, ”Finnemisjonen fyre Thomas von Westen”, *Studia Septentrionalia* 3 (1947) s. 2f.

68 Fjellström (1962) s. 64. Hit hör också den s k hängknappen, i turistiska sammanhang kallad ”trollkula”, som enligt Fjellström ([1962] s. 26ff.) torde härröra från rosenkransen.

69 Louise Bäckman, ”The Akkas: A study of four goddesses in the religion of the religion of the Saamis (Lapps)”, i Witold Tyloch (red.), *Current progress in the methodology of the science of religions* (Warszawa 1984) s. 31ff.; Fjellström (1962) s. 19.

drag i både samiskt och kristet tänkande, men föreställningen om tillvaron ”efter detta” var olikartat utformat. Samerna tänkte sig att den döde övergick till en annan status i ett odeciderat, ibland skuggligt, dödsrike, där tillvaron fortsatte som här på jorden, om än i en blekare form. Man längtade inte dit. Dock, en avliden kunde återvända till jordelivet i en efterkommande släktning, dvs vi finner en form av reinkarnation. Kristendomen tillförde den något diffusa samiska dödsrikesföreställningen, om inte domen, så dock vedergällningen, i det att man lärde att uppdelade människorna i onda och goda, vilka rönste evig pina i ett helvete eller evig salighet i ett paradiset. Dessutom tillförde man begreppet rening i en skärseld. Sålunda fann von Westen m fl att *Mubbenaimo*, Den andra världen, var stratifierad; ett *Jabmoaimo*, ”skärselden”, varifrån den avlidne fördes till *Ibmelaimo/Mailmenradien*, ”paradiset”, eller till *Rotaimo*, ”helvetet”, beroende på den vandel hon/han fört på jorden (”ikke været sine guder lydige”).⁷⁰ Vi vet dock inte huruvida denna tanke var allmän.

Uppenbarligen har de kristna predikningarna satt sina spår även i samernas spekulation kring gudarna ”därovan”. Skanke är, som ovan påpekats, övertygad om att ”treenigheten”, som kommer till synes i hans trum-tolkning, är ett kristet inflytande, något som är sannolikt. Tyvärr finns det ingen sammanfattande homilie-litteratur att tillgå och vi vet inte *hur* det kristna budskapet framfördes. I sitt företal till sin studie om Nordeuropas omvändelse till kristendomen skriver till exempel James T. Addison: ”... reliable material for medieval missionary history is scattered in hundreds of different books – in general history, in church history, or in biography – and even where found, it is seldom treated from the point of view of those whose primary interests is in mission, – their motive, their technique, and their evolution.”⁷¹ Hagiograferna har med stor emfas skildrat de kristna hjältarnas storslagna handlingar och deras inre övertygelse men har inte besvarat frågor som ”What did they preach about to their pagan audiences?”⁷² Emellertid

70 Jens Kildal, ”Ur Jens Kildals Appendix till hans verk ’Afguderiets Dempelse’”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1730] 1910) s. 89.

71 James T. Addison, *The medieval missionary: A study of the conversion of Northern Europe, A.D. 500–1300* (Philadelphia [1936] 1976): Preface.

72 Addison (1976) s. 140.

kan vi finna vissa gemensamma drag i förkunnelsen från denna tid, t ex att hedningarnas gudar är demoner eller feltolkningar, att Gud är evig och omnipotent, att han skapat världen och att Sonen – Kristus-gestalten – är medlet för människans frälsning. Doktrinen om treenigheten var också framträdande liksom det eskatologiska perspektivet. Fredrik Paasche, som sökte via den första kristna diktningen finna ut vad som försiggick ”i menneskenes *sinn* under møtet mellom hedendom og kristendom”, beklagar också denna brist på upplysningar om missionspredikningar och religiös debatt från denna tid.⁷³ Men, skriver han, Kristus-gestaltens framtoning var utan tvivel viktig; Kristus var ”forkyndelsens brodd” och framstod som den mäktige segerherren, världens *herse*, eller *dróttinn*, med sin *hird*, dvs änglarnas skara.⁷⁴ Paasche gör också en sammanfattning av den anglosaxiske missionären Alkuins missionsprogram, vilket han menar var aktuell även för andra från denna tid; i ett brev, enligt Paasche, från ungefär år 800 skriver Alkuin att innehållet i en missionspredikan bör ta fasta på ”Først sjelens udødelighet og en skildring av himmelens gleder og helvetets kvaler. *Dernest* læren om treenigheten. Og *dernest* – som det aller viktigste – læren om menneskehetens forløsning gjennom Kristus.”⁷⁵ Helge Ljungberg betonar också Kristus-gestaltens betydelse i predikningarna: ”Kristus framställdes i predikningarna såsom den levande Herren och skaparen, och i jämförelse med hans strålande gestalt (*Huitakristr*) tedde sig Oden, Tor och Frø som människoskapade gudar utan *mattr ok megin*.”⁷⁶ Dock, författarna betonar att man därvid inte underlät att tala om Gud såsom Fader och allsmäktig, skaparen till allt.

Vi har naturligtvis inga möjligheter att genom observationer lära känna den samiska traditionella religionen; den är alltför avlägsen i tid. Den komparativa metoden tillsammans med det historiska perspektivet och kulturtraditionen ger oss dock rättighet att utveckla en

73 Fredrik Paasche, *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norden: Olaus Petri-forelesninger ved Uppsala universitet våren 1941, med minneord, innledning og noter utgitt ved Dag Strömbäck* (Stockholm 1958) s. 78.

74 Paasche (1958) s. 42ff. Se även Fredrik Paasche, *Hedenskap og kristendom: Studier i norrøn middelalder* (Oslo 1948) s. 54f.

75 Paasche (1958) s. 84.

76 Helge Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden* (Stockholm 1938) s. 94.

teori om dess utformning. Härtill kommer den religionsekologiska metoden som ett viktigt hjälpmedel, en metod som Åke Hultkrantz fäst uppmärksamhet på i en rad artiklar. Med utgångspunkt från den kulturtyp som vuxit fram i ett samhälle i en bestämd ekologisk miljö kan man anta att där också utkristalliserats en speciell religionstyp, menar han. Det är dock nödvändigt att beakta att "The specific historical features give to the different religions within the type of religion their characteristic profile".⁷⁷ Folken i den arktisk-subarktiska zonen lever under likartade klimatologiska betingelser med långa, stränga vintrar och korta, intensiva somrar. Naturtypen varierar från kust- till inlandsmiljö med tundra och taiga, men de livsuppehållande förnödenheterna är baserade på fångst; jakt på de matnyttiga och pålsbärande djuren jämte havs- och insjöfiske tillika med en framsprungen rennomadism. Stora likheter kan därmed påvisas i den materiella kulturen och även i den sociala utformningen.⁷⁸ Samernas kultur hör onekligen till denna den cirkumpolära kontexten. Hos dessa folk, skriver Hultkrantz, finner vi en rad likartade religiösa företeelser; så kretsar föreställningar och riter bl a kring det jaktbara villebrådet, där den s k djurceremonialismen är företrädd liksom tron på Djurens Härskare/Härskarinna – den speciella formen av shamanism ej att förglömma. Kultplatserna, säger han vidare, är "enkla, ofta naturomgivna offerställen, alltid belägna under öppen himmel" beroende på den nomadiska livsföringen. Vid dessa kultplatser riktas "böner och offer till två slags väsen, dels högre atmosfäriska och himmelska gudomligheter, dels lokaliserade andar, antingen ägare till den närmaste omgivande naturen – en sjö, ett berg – eller också stationära andar utan direkta rådarfunktioner". Till denna av jägarens miljö präglade religionstyp hör också den uraniska världsbilden.⁷⁹

Beträffande "atmosfäriska och himmelska gudomligheter" så har

77 Åke Hultkrantz, "Ecology of religion: Its scope and methodology", i Lauri Honko (red.), *Science of religion: Studies in methodology: Proceedings of the study conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27–31, 1973* (Haag 1979) s. 231.

78 Åke Hultkrantz, "Ekologiska perspektiv på arktiska och subarktiska jägarreligioner", i Harald Hvarfner (red.), *Jakt och fiske: Nordiskt symposium om livet i en traditionell jägar- och fiskarmiljö från förhistorisk tid fram till våra dagar* (Luleå 1975) s. 372.

79 Hultkrantz (1975) s. 373f.

Ivar Paulson i sin översikt över religionerna hos de nordeurasiatiska folken noterat, att alla dessa folk har en föreställning om ett väsen ”därovan”, vars benämning i de flesta fall är relaterad till ”himlavalvet, himlen, väder, atmosfären, kosmos”. Hos vissa kan dock namnet anspela på gudens undflyende karaktäristika och helt neutralt kallas ”Nå-gonting” eller ”Det”.⁸⁰ Guden manifesterar sig i naturfenomenen och framstår som garanten för Naturens bestånd och regenerering, dvs han har en fertilitetsaspekt. Han, i de myter som spinnis kring detta väsen framstår det som manligt, ingriper inte i människans dagliga handlande, utan omsorgen om allt levandes omedelbara timliga behov har han delegerat till andra gudomliga väsen. Så är *Num*, himlen/himlavalvet, en antropomorferad världs- och himmelsgud i samojedernas föreställning och på liknande sätt framträder *Num-Turem*, ”guden därovan” hos chanti och *Numi-Tarem* hos mansi, två finsk-ugrisktalande folk. Karjalainen, och med honom Paulson m fl, menar att ”guden därovan” emanerar ur en inhemsk spekulation om ett avlägset, obestämt väsen av uranisk-atmosfärisk karaktär,⁸¹ som under inflytande från kristendom och islam kom att närma sig människorna och aktiveras som en betydelsefull Himmelsgud i fadersgestalt, till vilken man vid behov vände sig i böner och med offer.

Samerna kände också ett sådant väsen. ”Es kann heute gar kein Zweifel mehr daran bestehen”, skriver Hultkrantz i sin översikt över samisk religion, ”dass die Lappen seit jeher ausser Eigern und niederen Geisterwesen himmlische und atmosphärische Gottheiten gekannt haben” och även om dessa himmelska väsen inte ingrep i det dagliga livets bekymmer, i likhet med ovan nämnda väsen, så kände man sig beroende av deras välvilja. I spetsen för gudaskaran stod en gud, vars benämning kan översättas som Rådaren, Världens Rådare eller Man och som de östliga samerna kallade ”*Ukko* oder *Tiermes*”. Det

80 Ivar Paulson, ”Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker”, i Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar, *Die Religionen Nordeasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart 1962) s. 38ff.

81 Kustaa F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker* 2 (Helsingfors 1922) s. 287; Paulson (1962) s. 61; August Ahlqvist, *Forschungen auf dem Gebiete der ural-altaischen Sprachen* 4: *Ueber die Sprache der Wogulen, Abt. 1: Wogulisches Wörterverzeichnis* (Helsingfors 1891): ”*num* das Obere; oberhalb befindlich; höchst, oberst; *torim* Gott; Heiligenbild; Himmel, Wetter.”

senare namnet torde vara besläktat med det obugriska namnet *Turem/Tarem*.⁸² Vi kan därvid enligt min mening anta att denne gudom hade atmosfärisk framtoning, emedan åsk-guden bar detta namn hos de östsamisk-talande grupperna.

De samiska offerriterna, skriver Mebius, har stora överensstämmelser med dem som utfördes av t ex obugrierna liksom av samojediska folk. Förutom de tidigare nämnda samiska "offerträns" likheter både tillverkningsmässigt och funktionellt med de "offerpålar" som vi finner hos dessa folk så ser han också en påtaglig "fenomenologisk släktskap" i den "rigorösa omsorg om offerdjurens skelettdelar samt vissa inre organ" som iaktogs över hela jämförelseområdet, liksom också i kravet på offerdjurets beskaffenhet; vita djur till gudarna därovan, svarta till de ktoniska makterna. Utan att vilja dra några slutsatser beträffande den samiska religionens historiska ursprung menar dock författaren, att den kan fogas in i den "vad O. Pettersson kallar 'arktisk-urasiatiska kontexten'".⁸³

Det är naturligt att se samisk kultur i ett cirkumpolärt perspektiv men, som påpekats tidigare, åtminstone vissa grupper av samer stod mycket tidigt i nära relation till de övriga folken i Fennoskandia, vilket de samiska språken vittnar om liksom också andra kulturelement, såsom viss arbetsteknik (t ex båtbyggeri), dräktskick, ornamentik, smyckebestånd etc. Det är då också sannolikt att även religiösa bruk kom att påverkas av denna kulturkontakt, men det är svårt att påvisa att den traditionella religiösa ideologin också förändrades. Vissa forskare hävdar t ex att offerriterna är en följd av skandinavisk påverkan, dvs det som tidigare var "djurceremonialism" utvecklades till "offer" under rennomadismens utformande och efter nordiskt mönster.⁸⁴ Odner går ett steg längre; offerhandlingarna vid de cirkelformade offerplatserna var vad man i antropologisk litteratur benämner "cargo-cult". 1600-talet medförde, menar han, en större "stress" på samisk levnad, varför samerna inrättade egna "kyrkor" och sökte genom imitativa handlingar få tillgång till makt och rikedom. "By imitating the magic they saw performed in the Scandinavian churches, the Saamis tried to

⁸² Hultkrantz (1962) s. 295.

⁸³ Mebius (1968) s. 101.

⁸⁴ Uno Holmberg, *The mythology of all races 4: Finno-Ugric, Siberian* (New York [1927] 1964) s. 222; Hultkrantz (1975) s. 374.

gain access to the same power and wealth as the Scandinavians had” förtydligar han.⁸⁵ Författaren ser den samiska religionens utformning ensidigt i skandinavisk belysning och har heller inte tagit del av något religionshistoriskt arbete. I förlängningen av Odners tankegång så skulle det inte ha existerat någon kult bland samerna före år 1600. Det är orimligt.

Andrew Walls analyserar i en artikel de förändringsprocesser som kan uppstå i vad han benämner ”primal religions” i ett diffusionistiskt perspektiv och skriver bl a: ”Most obviously, the tradition of a people may include a Being who, when that people came into contact with a God-centered religious tradition, will be invested with all the characteristics of the Supreme Being”.⁸⁶ Samerna trodde sannolikt, liksom andra folk i det cirkumpolära området, på en gudomlighet därovan, ”skugglik och oberörd bortom och ovan den materiella världen”, för att citera Edward B. Tylor i Ulf Drobins översättning,⁸⁷ som i den verbala kommunikationen kom att beskrivas, inte som *primus inter pares*, utan som Den Ende/Den Främste (i Kosmos); *Radien*, Rådaren/Herren, *Mailmenradien*, Världens Herre, *Vearalden Olmai*, Världens Man.

Den kristna eskatologin, läran om treenigheten och Mariakulten har med stor sannolikhet berikat samisk inhemsk tradition, låt vara möjligen inom ett begränsat område, som en följd av försök från missionärers sida att kristna samerna. Sannolikt har då också konstellationen Gud Fader – Kristus Sonen fått betydelse, vars karaktäristika man vid en utfrågning applicerade på ett inhemskt, odeciderat Väsen, ett ”mysterium”, vilket sålunda kom att framstå som en ”hög-gud” med makt över allt. Detta snarare, enligt min mening, än att guden Frey ”inlånades”, vars kult man kanske endast åsåg eller passivt deltog i. Svaret på rubrikens fråga blir då; varken – eller.

85 Odner (1985) s. 2.

86 Andrew F. Walls, ”Primal religious traditions in today’s world”, i Frank Whaling (red.), *Religion in today’s world: The religious situation of the world from 1945 to the present day* (Edinburgh 1987) s. 254.

87 Ulf Drobin, ”Afrikanska religioner i västerländska belysningar: En idéhistorisk bakgrund”, i Madeleine von Heland (red.), *Europa i Afrika: Fyra studier i västerländsk Afrikasyn* (Stockholm 1979) s. 176.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

- Adam av Bremen. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar* (Stockholm 1984).
- Addison, James T. *The medieval missionary: A study of the conversion of Northern Europe, A.D. 500–1300* (Philadelphia [1936] 1976).
- Ahlqvist, August. *Forschnungen auf dem Gebiete der ural-altaischen Sprachen 4: Ueber die Sprache der Wogulen, Abt. 1: Wogulisches Wörterverzeichnis* (Helsingfors 1891).
- Bæksted, Anders. *Nordiska gudar och hjältar* (1986).
- Bergman, E. W. ”Anteckningar om lappmarken, särskildt med hänseende till kristendomens införande därstädes”, *Historisk tidskrift* 11 (1891) s. 209–232.
- Bergsland, Knut. ”Lapp dialect groups and problems of history”, i *Lapps and Norsemen in olden times* (Oslo 1967) s. 32–53.
- Bäckman, Louise. ”The Akkas: A study of four goddesses in the religion of the religion of the Saamis (Lapps)”, i Witold Tyloch (red.), *Current progress in the methodology of the science of religions* (Warszawa 1984) s. 31–39.
- Collinder, Björn. ”Lapparna”, i *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* 10 (Köpenhamn 1981).
- Dahlerup, Verner. *Ordbog over det danske Sprog* (Köpenhamn 1918–1956).
- Dahlstedt, Karl-Hampus. ”Place names, linguistic contacts and prehistory: With special reference to Åsele Lappmark”, i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional hunting and fishing milieu in prehistoric times and up to the present day* (Luleå 1965) s. 135–158.
- Dahlstedt, Karl-Hampus. ”Some observations on Scandinavian-Lappish place-names in Swedish Lapland”, i *Lapps and Norsemen in olden times* (Oslo 1967) s. 78–103.
- Davidson, H. R. Ellis. *Gods and myths of northern Europe* (Harmondsworth 1964).
- Drobin, Ulf. ”Afrikanska religioner i västerländska belysningar: En idéhistorisk bakgrund”, i Madeleine von Heland (red.), *Europa i Afrika: Fyra studier i västerländsk Afrikasyn* (Stockholm 1979) s. 154–221.
- Edsman, Carl-Martin. ”A manuscript concerning inquiries into witchcraft in Swedish Lapland (”Trolldomsrannsakingar i Lappmarken”) 1649–1739 by Erik Nordberg”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (red.), *Saami pre-Christian religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis* (Stockholm 1985) s. 121–137.
- Eliade, Mircea. *Zalmoxis, the vanishing God: Comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe* (Chicago 1972).
- Fjellström, Phebe. *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv 1: Textdel* (Uppsala 1962).
- Fjellström, Phebe. *Samernas samhälle i tradition och nutid* (Stockholm 1985).
- Forbus, Henric. ”Prosten Henrik Forbus’ skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910a) s. 28–41.

- Forbus, Henric. "Forbus' jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910b) s. 76–87.
- Fritzner, Johan. *Ordbog over Det gamle norske Sprog* 1–4 (Oslo [1883–1896] 1954–1971).
- Grundström, Harald. *Lapsk-svensk-tysk ordbok till Anta Pirak: Jåhttee Saamee Vies-soom*, utarb. av H. Grundström, översatt till tyska av W. Schlachter (Uppsala 1939).
- Grundström, Harald. *Lulelappsk ordbok: Lulelappisches Wörterbuch* 1–4 (Uppsala 1946–1954).
- Haavio, Martti. "Der oberste Gott der skandinavischen Lappen", *Temenos* 5 (1969) s. 54–84.
- Hansegård, Nils E. *Recent Finnish loanwords in Jukkasjärvi Lappish* (Uppsala 1967).
- Hasselbrink, Gustav. *Südlappisches Wörterbuch* 1–3 (Uppsala 1981–1985).
- Holm, Rurik. "Den svenska missionen bland lapparne och dess möte med lapparnes religion", *Kyrkohistorisk årskrift* 20 (1919) s. 315–336.
- Holmberg, Uno. *Lapparnas religion* (Uppsala [1915] 1987).
- Holmberg, Uno. *The mythology of all races 4: Finno-Ugric, Siberian* (New York [1927] 1964).
- Hultkrantz, Åke. "Die Religion der Lappen", i Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart 1962) s. 283–303.
- Hultkrantz, Åke. "Type of religion in the Arctic hunting culture: A religio-ecological approach" i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional hunting and fishing milieu in prehistoric times and up to the present day* (Luleå 1965) s. 265–318.
- Hultkrantz, Åke. "Ekologiska perspektiv på arktiska och subarktiska jägarreligioner", i Harald Hvarfner (red.), *Jakt och fiske: Nordiskt symposium om livet i en traditionell jägar- och fiskarmiljö från förhistorisk tid fram till våra dagar* (Luleå 1975) s. 363–378.
- Hultkrantz, Åke. "Ecology of religion: Its scope and methodology", i Lauri Honko (red.), *Science of religion: Studies in methodology: Proceedings of the study conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27–31, 1973* (Haag 1979) s. 221–236.
- Jakobsdotter, Kerstin. "Kerstin Jakobsdotters uttydning af de lapska orden i von Westens brev", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 8–11.
- Karjalainen, Kustaa F. *Die Religion der Jugra-Völker* 2 (Helsingfors 1922).
- Karsten, Rafael. *The religion of the Samek: Ancient beliefs and cults of the Scandinavian and Finnish Lapps* (Leiden 1955).
- Kildal, Jens. "Ur Jens Kildals Appendix till hans verk 'Afguderiets Dempelse'", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1730] 1910) s. 88–98.

- Kildal, Jens. ”Afguderiets Dempelse, og den Sande Lærdoms Fremgang” [red. av Marie Krekling], i *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo [1730 och senare] 1945) s. 102–152.
- Kildal, Jens. ”Jens Kildals [...] beskrivelse om runebommen”, i Ove Dahl (red.), *Biskop Gunnerus’ virksomhed fornemmelig som botaniker ... 3: Tillæg 2: Uddrag af Gunnerus’ brevveksling ...: Hefte 2* ([före 1759] 1897) s. 46–53.
- Kolsrud, Oluf. ”Finnemissionen fyre Thomas von Westen”, *Studia Septentrionalia* 3 (1947) s. 1–17.
- Korhonen, Olavi. *Samisk-svensk, svensk-samisk ordbok / Sádnigir’ji: Sámgielas ruotagillii, ruotagielas sámigillii* (Jokkmokk 1973).
- Korhonen, Olavi. *Bákkogir’je: Julevusatmes dárrui, dáros julevusatbmái / Lulesamisk-svensk, svensk-lulesamisk ordbok* (Luleå 1979).
- Krohn, Karle. ”Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie”, *Finnisch-ugrische Forschungen: Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde* 6 (1906) s. 155–180.
- Lagercrantz, Eliel. *Wörterbuch des Südlappischen: Nach der Mundart von Wefsen* (Oslo 1926).
- Lagercrantz, Eliel. *Lappischer Wortschatz* 1–2 (Helsingfors 1939).
- Lindahl, Erik & Johan Öhrling. *Lexicon lapponicum, cum interpretatione vocabulorum sveco-latina et indice svecano lapponico* (Stockholm 1780).
- Ljungberg, Helge. *Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden* (Stockholm 1938).
- Lundkvist, Sven. ”Northern Scandinavia during the Middle Ages”, i Margareta Backe (red.), *In Honorem Evert Baudou* (Umeå 1985) s. 89–97.
- Mebius, Hans. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968).
- Molland, Einar. ”Norwegen: 1. Kirchengeschichte”, i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 4 (Tübingen 1960).
- Nesheim, Asbjørn. ”Eastern and western elements in culture”, i *Lapps and Norsemen in olden times* (Oslo 1967) s. 104–163.
- Nesheim, Asbjørn. ”Cultural contact of the Lapps with their neighbours”, *Fenno-Ugrica Suecana* 2 (1979) s. 95–104.
- Nesheim, Asbjørn. ”Samisk språk”, i *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* 15 (Köpenhamn 1982).
- Nielsen, Konrad. *Lappisk ordbok / Lapp dictionary based on the Dialects of Polmak, Karasjok and Kautokeino* 1–3 (Oslo 1932–1938).
- Noræus, Petrus. [Tillägg till O. Graans relation], i Karl B. Wiklund (red.), *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen ock svenskt folkliv* 17:2 (Uppsala [1690-t.?] 1899) s. 65–67.
- Knudsen, Trygve et al.. *Norsk Riksmålsordbok* 2:2 (Oslo 1957).
- Odner, Knut. *Finner og terfinner: Etniske prosesser i det nordlige Fenno-Skandinavia* (Oslo 1983).

- Odner, Knut. "Saamis (Lapps), Finns and Scandinavians in history and prehistory", *Norwegian archaeological review* 18:1-2 (1985) s. 1-12.
- Ollrik, Axel. "Nordisk og lappisk gudsdyrkelse: Bemærkninger i anledning af Solvognen fra Trundholm", *Danske Studier* (1905) s. 39-57.
- Ollrik, Axel & Hans Ellekilde. *Nordens Gudeverden 1: Vætter og Helligdomme* (Köpenhamn 1926).
- Paasche, Fredrik. *Hedenskap og kristendom: Studier i norrøn middelalder* (Oslo 1948).
- Paasche, Fredrik. *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norden: Olaus Petri-forelesninger ved Uppsala universitet våren 1941, med minneord, innledning og noter utgitt ved Dag Strömbäck* (Stockholm 1958).
- Paulson, Ivar. "Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker", i Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart 1962) s. 1-144.
- Pettersson, Olof. "Tiermes - Dierbmes - Horagalles - Thor: A marginal note on the problem of the relation between Lappish and Scandinavian ideas of the thunder-god", i *Knut Lundmark and man's march into space: A memorial volume* (Göteborg 1961) s. 123-134.
- Pipping, Hugo. *Eddastudier 1* (Helsingfors 1925).
- Qvigstad, Just. *Nordische Lehnwörter im Lappischen* (Christiania 1893).
- Qvigstad, Just. "Register til de lappiske navn i Nærømanuskriptet og Hans Skankes Epitomes pars prima", i *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo 1943) s. 40-54.
- Randulf, Johan. "Relation Anlangende Find-Lappernis, saavel i Nordlandene og Findmarken som udi Nummedalen, Snaasen og Selboe, deres afGuderier og Sathans Dyrkelser", i Just Qvigstad (red.), *Kildeskrifter til den lappiske mytologi 1* (Tronheim 1903) s. 6-62.
- Reuterskiöld, Edgar. *De nordiska lapparnas religion* (Stockholm 1912).
- Samilin, Paulus. "Paulus Samilins uttydning af de lapska orden i von Westens brev", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 12-16.
- Skanke Hans. "Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ: Pars Prima: Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner" [red. av O. Solberg], i *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo [1728-1731] 1945) s. 179-224.
- Sköld, Tryggve. "On the origin and chronology of Saamish (Lappish) words", i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (red.), *Saami pre-Christian religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis* (Stockholm 1985) s. 61-67.
- Snorre Sturlasson. *Konunga-boken eller sagor om ynglingarne och Norges konungar intillår 1177 1: Af Snorre Sturleson; Öfversatt och förklarad af Hans Olof Hildebrand* (Örebro 1869).
- Ström, Folke. *Nordisk hedendom: Tro och sed i förkristen tid* (Göteborg 1961).
- Thors, Carl-Erik. *Den kristna terminologin i fornsvenskan* (Helsingfors 1957).
- Torp, Alf. *Nynorsk etymologisk ordbok* (Kristiania 1919).

- von Unwert, Wolf. *Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte* (Breslau 1911).
- de Vries, Jan. *Altgermanische Religionsgeschichte* 1–2 (2:a uppl.) (Berlin 1956–1957).
- Walls, Andrew F. "Primal religious traditions in today's world", i Frank Whaling (red.), *Religion in today's world: The religious situation of the world from 1945 to the present day* (Edinburgh 1987) s. 250–278.
- von Westen, Thomas. "Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910) s. 1–7.
- Westin, Gunnar. "Some views concerning the importance of North Norway for Upper Norrland at the end of the prehistoric era", i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional hunting and fishing milieu in prehistoric times and up to the present day* (Luleå 1965) s. 493–500.
- Wiklund, Karl B. "Die lappische Zaubertrommel in Meiningen", *Le Monde Oriental* 4 (1910a) s. 89–110.
- Wiklund, Karl B. "Register", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910b) s. 111–120.

Louise Bäckman, f. Klementsson år 1926 inom Vapstens sameby. Professor emerita i religionshistoria vid Stockholms universitet, hedersdoktor vid Umeå universitet och Honorary Life Member of IAHR (International Association of History of Religion). Tidigare ordförande för dåvarande Nordiskt-samiskt institut, Kautokeino. Hennes forskningsintresse har varit, och är, att söka samernas egen röst bland alla de otaliga röster som beskriver samisk kultur. Intresset är koncentrerat i första hand till tolkningen av samernas traditionella religion och mötet med kristendomen.
lovise.backman@gmail.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Vearalden Olmai – Världens Man – Frey dehe Kristus?

Artihkkal lea ipmila, Vearalden olmai, birra ja lea váttis dulkot. Gáldut dán ipmila birra vulget visot Norgga bealde, álggus oarjánsámi guovllus, ja leat čállon miššonearain 1720-logus.

Vearalden olmai gohčoduvvo maid ”Rararet” dehe ”Radien”, ja goappežagat leaba namat, dego Vearalden olmai, luikon davviriikkagielas ja mearkkaša ”ráđđedeaddji”. Dán oruhis lea vel okta namma, ”Mailmen radien”, gielaláččat suoma-davviriikkalaš čoahkkáibidju. Ovdal dahkkon dutkamušain ipmil lea ipmirduvvon dain myhtain dego beaggán šattolašvuoda ipmil Frey, mii gohčoduvvo máilmmi ipmilin ”veraldar-gođ”.

Ná maid sáhttit geahčadit: álggus sápmelaččat ledje luondduálbmot, luonddu oidne addin ja váldin. Beaivi attii čuovgga ja lieggasa visot eallimii – ja oaivvilduvvui danin leat eadni buot eallimii –, baján attii ovdohaga čázi ja biekká birra ja jugii dan man luondu buvttadii. Muhtin duoddarat dehe viiddes guovllut oaivvilduvvojedje ereliiggánin ja danin daddjoje ”bassibáikin”. Ráđđedeaddji vákšo dakkár guovllu ja sutnje oaffarušše geađgái mii lei lahkosis, dehe vulle soagi mas ruohtasbullji bidjui bajás guvlui. Geavahuvvui maid njuolggadus; nissoniin ii lean lohpi dáid guovlluide (davviriikkalaš dáhpá man leat luoikan, vai?).

Artihkkal ákkastallá dat lea jáhkehahtti ahte Vearalden olmai ii ovddas luikon ipmárdusaid ii Freyas iige Kristusis – nugo leat evttohan boarrásit dutkamiin – muhto lei sámi álbmoga myhtalaš orut geas lei eanet ”ráđđedeaddji” sadji luondduálbmotjáhkus.

Översättning Miliana Baer

Vearalden Olmai – Värálda Álmáj – Freya vaj Kristus?

Artihkkala ulmme l jubmelasj viessoga birra, Vearalden olmai, mij la gáássjel tjielggit. Gáldo dán viessoga birra báhti Vuonas, ávdemusát oarjjelsámequovlos, ja li misjånerajs 1720-lågon tjåledum.

Vearalden olmai gåhtjoduvvá aj ”Rararet” jali ”Radien”, ja goappásj namá li, nåv gåk Vearalden olmai, loaddnudum nuorttariikkagielas ja merkaj ’ráddijiddje’. Dán viessogin la vil namma, ”Mailmen radien”, gielalattjat suoma-nuorttariikkaka aktijbiejadibme. Ávdep åtsådimbargojn la jubmel dåbdåduvvam nuorttariikkalasj myhtalasj sjaddelisvuhtajubmelijn Freya, mij gåhtjoduvvá veraldar-gođ, ’vå-rålda jubmel’.

Nåvtti måhttep aj dådjadit: Sáme lidjin ålgos luonndoålmuk, dådjadin luondov vadden ja vållden. Biejvve tjuovgav vattij gåjkkaj

mij viesoj – ja aneduváj danen ieddenen gájikka viessogijda –, átjek ávdáaltsárnoj tjátje birra ja bieggá juogij majt luonndo dagáj. Muhtem váre jali stuorra bájke dádjaduvvin sierralágátjin ja danen sárnodum ”ájllisin”. Dakkir bájkke gáhttiduváj ráddijiddjes masi värrodin lahka giergen, jali de verrin soagev man ruohtsas bajás bánjáduváj. Njuolgadus anoduváj aj; kujnajn állim loahpe dájda bájkijda boahdet (loadnudum nuorttarijikka vuohke márjju?).

Artihkal ságastallá jut Vearalden olmai jáhkedahte ij ávdásta loadnudum ájadisájt ij Freya ij ga Kristusa birra – náv gák la oajvva-duvvam ávdep átsádimen – ájnat lij rijkalasj sáme myhtalasj viessok manna buojkoduuvvá ”ráddijiddje” ánburgge luonndoálmukjáhk-kudagán.

Översättning Barbro Lundholm

Vearalden Olmai - Veartenen álma – Frey jallh Kristuse?

Artihkele akten jupmeles voejkenen bijre Vearalden olmai, jih daam voejkenem jallh álmam ij dan aelhie guarkedh. Gaajkhk gaaltjih daan voejkenen bijre Nöörjeste, evtemes dehtie áarjelsaemien dajveste, mejtie misjoneerh 1720-jaepine tjaalasovvin.

Vearalden olmai, aaj ”Rararet” jallh ”Radien” gohtjesovvi, jih dah gaabpatjahkh nommh seamma goh Vearalden olmai, nommem mejtie noerhtelaanti gieleste lööneme, seamma goh dej gielen ’rádare’. Daan voejkenen aaj aktem jeatjah nommem ”Mailmen radien”, sáevmien-noerhtelaanten gieleste. Aerebe dotkeme voejkenem toelhkestamme goh dihte noerhtelaanten vaajesen, gaajtelesvoeten jupmele Frey, mejtie gohtje veraldar-god, ’veartenen jupmele’.

Dam aaj daesnie maechtebe vovejnedh: aalkovistie saemieh lin iemialmetjih, vöojnin miehtjie dihte mij vedti jih vöölti. Biejjie tjoevekem jih bahkem gaajkhk jieliejidie vedti – jih dan ávteste dihte gaajkhk jielijh ietnie – raejrie tjaetsiem bieljeli jih bieggá gaajkhkem miehtjesne juekieji. Dejstie ássjalommesistie muvtht vaerieh jallh stoere dajvh lin sjïere jih dan ávteste ”aejlies”. Dagkerem dajvem raerienálma vaaksjoeji jih disse naan gearkan mij daagkoe baalte sjïeledin, jallh sáekiem vieredin jih dam roehtsem bæjjese járrehtin. Aaj njoelkedassh gáávnesieh: Idtjin nyjsenæjjah luhpiem utnieh daejtie dajvide tjaangedh (mejtie noerhtelaantijste dam vuekiem lööneme?).

Artihkele voejkenem Vearalden olmai digkede jih guktie åssjalom-
mesh dan bijre ij gustie gænnah lööneme, ij dihte dovne Frey jallh
Kristuse – guktie båeries dotkemistie jeahteme – dihte lij saemien
vaajesen voejkene mejtie iemiealmetji jaahkosne ”raerijinie” buer-
kiestamme.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Bassebájke

Heliga platser i landskapet

Abstract

I protokoll från domstolshandlingar från åren kring sekelskiftet 1700 kan vi följa hur representanter för kyrkan tog samer inför ting i mål som kan klassas som religionsbrott. Prästerna uppfattade framförallt användandet av trumma och jojk i olika rituella sammanhang som ett brott. Några av fallen rörde dock även ritualer där offer förekommit. I artikeln diskuteras inledningsvis hur heliga platser i landskapet och olika religiösa föremål uppfattades i en samisk kontext. Därefter tydliggörs hur samer respektive präster förhöll sig till dessa platser i den konfliktsituation som uppstod.

—

*Háldi spanu
čáppa nieiddaide lehkos giitu,
Voja voja nana nana,
go ledje nu buorit,
ahte leat várjalan min girkovuojániid,
nu ahte eai leat fierran alla riiddiin,
voja, voja voja voja
Nana nana nana,
gittu lehkos ráhkis háldeáhkkuide,
voja nana nana
Ja várjal ain,
voja voja nana nana,
min bohccuid,
voja voja nana nana nana.¹*

'Haldens fina, vackra döttrar nu vare tack, voia voia nana nana, som voro så goda, att de beskyddade väl kyrkrenarna så, att de inte störtat utför bergen, voia voia voia nana nana nana. Haven tack, I kära haldeväsenden, voia voia nana nana, och skydden än, voia voia nanan nanan, våra renar, voia voia nanan nana nana.²

1 Johan Turi, *Muitalus sámiiid birra* (Karasjok [1910] 2010) s. 172f.

2 Johan Turi, *En bok om samernas liv* (Umeå [1910] 1987) s. 169.

Under flyttningar eller resor kunde man på vissa speciella platser behöva stanna upp och hålla lite brännvin eller annat på marken, samtidigt som man jojkkade och tackade *hállde*, på nordsamiska *hálldi*,³ för det beskydd man fått och det man skulle komma att behöva framöver. Johan Turi artikulerar i början av 1900-talet, i jojkens form, relationen mellan människan och osynliga samiska väsen.⁴ I den samiska texten beskriver han *hállde*-döttrar och -mödrar med ömma och kärleksfulla ord och tackar dem för beskydd, speciellt av de tama körenarna som används i samband med kyrkobesöken. Turi visar samtidigt att föreställningar som en gång varit en del av traditionell samisk religion, för honom, inte stod i konflikt med kristendomen. Under slutet av 1600-talet var förhållandena annorlunda. Den protestantiska kyrkan kom allt tydligare att kräva en religiös exklusivitet i det samiska området.

Den här artikeln fokuserar framförallt på hur samer respektive kyrkan under denna period såg på företeelsen helig plats, *bassebájkke*, i landskapet. Hur beskrivs *bassebájkke* i källmaterialet? Hur förhöll sig samer respektive präster till platserna och hur kom olika förhållningssätt till uttryck i konfliktsituationer?

Traditionell samisk religion

Det samiska området har aldrig varit helt isolerat och genom århundradena har människor och idéer mötts vilket har satt både materiella och immateriella avtryck. Förutom ben och horn har man vid samiska heliga platser även funnit pilspetsar, smycken, pärlor och mynt. Några härstammar redan från 900-talet och de avspeglar de handelsnätverk, i både östlig och västlig riktning, som samiska grupper ingick i. Etableringen av katolska kloster längs den norska kusten kring 1100-talet innebar att samer och representanter för den katolska kyrkan möttes och i dagens dräktsilver syns spår av dessa möten. Inom vissa geografiska områden kunde även specifika katolska föreställningar inkor-

³ I denna artikel återges lulesamisk terminologi och ortografi om inget annat anges och orden står genomgående i nominativ singularis, även om sammanhanget förutsätter exempelvis pluralis. Detta för att underlätta för den som vill anlita samiska ordböcker.

⁴ Väsen som förutsattes i den samiska verklighetsuppfattningen men som på 1600-talet avvisades av den kristna kyrkan.

poreras i den samiska religionen. Louise Bäckman har karakteriserat dessa som tillkomna genom frivilliga religionsmöten och det hon kallar spontan ackulturation. Kontakten kom dock under 1600-talets lutherska ortodoxi att mer ta sig uttryck av en religionskonfrontation i en kolonial kontext och en påtvingad ackulturation.⁵ Håkan Rydving har konstaterat att det inledningsvis i praktiken var möjligt att förena de rituella praktikerna inom bägge religionerna men att förstörelsen av platser med betydelse inom den inhemska samiska religionen, liksom bestraffningen av människor som vidmakthöll den traditionella religionen, försvagade de inhemska samiska rituella traditionerna.⁶

Den traditionella samiska religionen vara nära kopplad till familjernas vardagliga liv och till jakt, fiske och renskötsel. Den var inte institutionaliserad utan i stället fanns olika lokala religiösa specialister med olika kompetenser. Kåtan med eldstaden i mitten var centrum för familjens dagliga ritualer och de ritualer som förekom i samband med förlossning och namngivning eller vid sjukdom och död. Den samiska religionen utövades dock till stor del utomhus, dels vid platser i landskapet, dels i området runt kåtan eller i anslutning till vistet. Det gjorde heliga platser och rituella praktiker variationsrika eftersom det (skandinaviska) samiska området sträcker sig från norska Atlantkusten till Bottenviken. Därtill påverkades ritualerna av variationen i årstider och väder. Den fysiska platsen gav ramarna för det rituella mönstret på samma gång som ritualer där renhorn och ben offrades över tid förändrade platsens utseende. Landskapet utgjorde därigenom en viktig komponent i samisk religion vilket tydligt kommer till uttryck i relationen till *bassebájke* och *siejdde*, 'sejten'.⁷

Banden mellan levande och döda var elastiska, och känslor inför de avlida var ambivalenta. Döden och de ritualer som utövades i samband med dödsfall syftade till att flytta den döde från en status till en annan eller från en existensform till en annan. Döden betydde därför inte att

⁵ Louise Bäckman, "The noaidi and his worldview: A study of Saami shamanism from an historical point of view", *Shaman* 13:1-2 (2005) s. 29-40; Gunlög Fur, *Colonialism in the margins: Cultural Encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden & Boston 2006) s. 51-87.

⁶ Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s* (Stockholm 1993) s. 91f.

⁷ Artikeln fokuserar i stort sett enbart på lule- och nordsamiskt område i Sverige.

relationen mellan levande och döda släktingar bröts och inte heller de ömsesidiga förpliktelserna. De avlidna uppmärksammades på olika sätt och de kunde i sin tur gripa in i människors liv i speciella situationer, till exempel när ett nyfött barn skulle få sitt rätta namn eller när man behövde assistans i renskötselarbetet. Föreställningen att avlidna släktingar kunde vakta kanten på renhjorden när man vallade renar under en längre tid var inte ovanlig. Ritualer, drömmar och jojk var i dessa sammanhang olika vägar genom vilka man kunde kommunicera med de avlidna. Platsen där den avlidne hade begravts var dock inte en förutsättning för kommunikationen och begravningsplatsen blev i regel inte heller *bassebájkke*.⁸ Speciella personer, som till exempel *noajdde*, nåjden, kunde dock efter sin död förenas med sina avlidna släktingar och som skyddsande tillkallas av religiösa specialister. På sydsamiskt område menade man att dessa andar uppehöll sig i speciella heliga fjäll, *saajve*.⁹

Missionen under 1600-talet innebar en allt mer påtaglig kyrklig närvaro i det samiska området. Medan missionärer inledningsvis undervisade och höll gudstjänst i det fria, vid stockeldar eller i den samiska hemmiljön¹⁰ kom uppförandet av strategiskt belägna kyrkor under början av århundradet att påverka möjligheten att utöva den samiska religionen. Det försvårades ytterligare under slutet av århundradet som en följd av de förhör och rättegångar som riktades mot dem som utövade den traditionella religionen. Rydving har framhållit att mötet med kristendomen innebar en omstrukturering av rituellt plats och rituellt tid. I den traditionella religionen urskiljer han tre kategorier av heliga platser; de som användes av hela gruppens män och utgjorde en huvudofferplats; de som var kopplade till jakt, fiske och renskötsel och som användes av lokala grupper; och slutligen heliga platser som användes av både män och kvinnor och som fanns i anslutning till vistet eller i kåtan. Kyrkoplikten och kyrkobyggnaderna gjorde att man gick från att ha haft många heliga platser spridda i landskapet till att erhålla några få rituella rum där

8 Louise Bäckman, "The dead as helpers? Conceptions of death amongst the Saami (Lapps)", *Temenos* 14 (1978) s. 25–52; Rydving (1993) s. 108–127, 140–144.

9 Louise Bäckman, *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975) s. 88–95; Håkan Rydving, *Tracing Sami tradition: In search of the indigenous religion among the western Sami during 17th and 18th centuries* (Oslo 2010) s. 120–124.

10 Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990) s. 48f., 65.

kulten också flyttade inomhus. Det innebar att heliga platser som varit en del av flyttningsmönstret, av jakten, fisket och renskötseln och knutna till familjelivet kom att överges för den nya kultplatsen, kapellet eller kyrkan, som hörde samman med ekonomiska transaktioner och möten med andra än samer. Detta eftersom man förlade kyrkorna till handelsplatser. Missionen kom även att påverka uppfattningen av religiös tid då kyrkoplikten krävde en närvaro i kyrkan, även om tidpunkten krockade med årligen återkommande inhemska ritualer.¹¹ Omstruktureringen av landskapet kom att leda till konflikter och konfrontationer mellan manliga traditionalister, som förordade den traditionella samiska religionen, och manliga representanter för kyrkan.

Begreppsdiskussion

Det är nödvändigt att tydliggöra terminologin när man talar om samiska religiösa platser och Rydving har föreslagits en modell för att underlätta förståelsen av olika typer av religiösa platser. Religiös plats fungerar då som en överordnad, bred kategori som inkluderar platser till vilka någon religiös tradition kan kopplas. Rituell plats är en snävare kategori, som betecknar en religiös plats till vilken någon form av religiös ritual finns knuten. Offerplats är slutligen en specifik rituell plats där offer har förrättats.¹² I den här artikeln används en terminologi som utgår från Rydvings men jag kommer i första hand att uppehålla mig vid det han klassificerar som ”offerplats”.

Det lulesamiska begreppet *bassebájke*, ’helig plats’, avser i artikeln platser som är avskilda från omgivningen i fysisk och symbolisk mening. Det syftar på platser där olika väsen ansågs finnas eller där en *siejdde* eller *värromuorra*, ’offerträ’, stått och där man förrättat offer. I artikeln tas däremot inte människogravar, björngravar och andra platser för religiösa riter upp. Dessa platser var inte föremål för konflikt och motstånd – vilket är temat för den här artikeln – på samma sätt som offerplatser eller *siejdde*.

En *siejdde* är en sten eller ett stenblock som formats av snö, regn och

¹¹ Rydving (1993) s. 93–108.

¹² Rydving (2010) s. 31–38.

vind och därigenom fått ett utmärkande utseende. *Siejdde* är ett ord som återfinns i öst-, nord- och lulesamiska dialekter men inte på sydsamiskt område. Där återfinns inte heller ortnamn med ordet som pre-, in- eller suffix som i de nordligare områdena. På sydsamiska används i stället termen *sjelelegierkie*, 'offersten'. *Värromuorra* är i sin tur en snidad figur utav trä. Det första ledet av ordet är *värro* och har betydelsen 'offer' eller 'skatt' och andra ledet, *muorra*, betyder 'trä' eller 'träd'. På en offerplats kan en eller flera *siejdde* och *värromuorra* finnas uppställda men de är inte nödvändiga. Offerritualer kunde utföras även utan dessa objekt.

I samiska dialekter finns flera begrepp som översätts till 'heligt' som på olika sätt knyter an till samisk religion respektive kristendomen.¹³ *Ájllis* är ett nordiskt lånord och har möjligen förkristet ursprung. I dag används det i den lulesamiska dialekten framförallt i kyrkliga sammanhang som en motsvarighet till det kristna helighetsbegreppet: *ájllisduorastahka*, 'Kristi himmelfärdsdag', *ájllistahka*, 'Pingst', *ájlllek*, 'helgdag, söndag', *ájllis iehkedismáles*, 'nattvarden', *ájllistit*, 'helga'. Det nordiska lånordet har med andra ord fått en stark anknytning till kristendomen men det är förmodligen inte den ursprungliga betydelsen. Översättningar av kristna texter till samiska kan ha bidragit till betydelseförskjutningen.

Sájvva är också ett nordiskt lånord. Det sydsamiska *saajve* är ett vitt begrepp som används om bestämda sjöar och fjäll, en supranormal sfär, och även om väsen i djur- och människogestalt.¹⁴ *Sájvva* finns också upptaget i Grundströms lulesamiska ordbok från 1950-talet¹⁵ men är där särskilt knutet till geografiska platser. *Sájvvavjárre* var namnet på en sjö och *Sájvvavárre* på berg som dyrkades, eller där en offerplats var belägen, menar sagesmännen. Det är ett betydligt snävare användningsområde än för det sydsamiska *saajve*. Enligt Grundströms sagesmän används inte heller *sájvva* som motsvarighet till det kristna heliga. *Sájvva* är på lulesamiskt område i dag först och främst en landskapsbeteckning som indikerar att platsen är annorlunda eller speciell. I Erik Lindahls och Johan Öhrlings ordbok från 1780, som tar upp både lule- och pitesamiska ord, betecknar dock *saiw* respektive

13 Bäckman (1975) s. 13–24.

14 Bäckman (1975) s. 13f.

15 Harald Grundström, *Lulelappsk ordbok/Lulelappisches Wörterbuch* (Uppsala 1946–1954).

saiwa även 'gudabild', 'offerställe', liksom 'helig'. Så även *sájuvva* har över tid fått en betydelseförskjutning då det på 1900-talet inte längre används i betydelsen 'helig'.¹⁶

Basse är ett samiskt ord som markerar både tid och plats. Det används som en bestämning av vissa heliga tider: söndag, helg, helgdag och i namnet på månaden december som kallas *basádismáanno*, 'heliga månaden'.¹⁷ I förbindelse med landskapet förekommer *basse* i sammansättningen *bassebákte*, 'helig klippa', och *bassebájkke*, 'helig plats'. Enligt sagesmännen till Grundström kan *basse* även kopplas till en rituell praktik, eftersom ordet på 1950-talet också kunde användas för 'offerande' vid en offerplats. Den egentliga lulesamiska beteckningen för 'offer' är dock *várro* och den fysiska offerplatsen anges som *várrosadje*. *Bassebájkke* ska därför kanske inte tolkas som knutet till offer i religionshistorisk mening, utan snarare som en beteckning för något som är avskilt, avgränsat och speciellt. *Basserádje* är i sin tur den gräns omkring platsen som kvinnor inte fick passera, förklarar en sagesman. *Basse* finns även i sammansättningar som är kopplade både till kristendomen – såsom *bassehägga* 'den helige anden' –, och till den samiska religionen genom *bassejubmel*, 'gudabild på en offerplats'. Det förklarades på 1600-talet som att samer först och främst avsåg sina fjäll och sjöar liksom speciella platser med ordet *basse* och att ordet i vissa lappmarker av präster och lärare användes i stället för latinets *sanctus*.¹⁸

Platser, prästers beskrivningar och rättegångsprotokoll som källskriftsmaterial

Ett viktigt källmaterial när man diskuterar samiska heliga platser är naturligtvis platserna i sig. Många platser är än i dag en del av den lokala kunskapen om landskapet, andra är enbart antydda genom ortnamnen.

¹⁶ Erik Lindahl & Johan Öhrling, *Lexicon lapponicum, cum interpretatione vocabulorum sveco-latina et indice svecano lapponico* (Stockholm 1780).

¹⁷ Pehr Högström, *Beskrifning öfwer de til Sveriges Krona lydande Lapmarker* (Stockholm [1747] 1980) s. 169.

¹⁸ Samuel Rheen, "En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedhwer, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Growfe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimilutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983) s. 39; Högström ([1747] 1980) s. 181f.

Trots att de i dag har en annan betydelse och ofta är övergivna, förstörda eller plundrade så kan platserna i relation till omgivningen säga något om samisk religion. *Bassebájkke* fanns över hela det samiska området men de vid gränsfjällen mot Norge kunde se annorlunda ut än de som fanns i lågfjällsområdet eller i skogslandet längre österut. Religiösa platser kunde till exempel vara en myr, en sjö eller en fors som fått namnen *Bassejiegge*, *Sájuvjavávrre* eller *Viddjáguojkka*.¹⁹ Det kunde också vara hela fjäll som *Ájlis várre* eller *Sájuvvárre*, liksom en utmärkande klippa eller sten som formats av naturen och fått beteckningen *siejdde*. Andra platser med ortnamnsled som *várro*, *sjiele*, *sjielegierkie* eller *tseeqkuve*²⁰ kan indikera att man har offrat vid platsen, *ganij* eller *hállde* antyder i sin tur en koppling till lokala, platsbundna väsen. Enskilda gudanamn har i stort sett inte lämnat avtryck i ortnamn. *Áhkká* och *Áhttje* kan tolkas som att där bedrevs kult till ett enskilt väsen, men orden har också betydelsen 'äldre kvinna' respektive 'äldre man'.²¹ Ortnamnsleden *basse*, *sájuvva* och *ájlis*, *viddjá* vilka bäst motsvaras av det kristna "helig" kan vara ett förled till naturformationer som fjäll, sjöar, bäckar, myrar, klippor eller stenar. Ortnamn säger sällan något om den religiösa praktiken vid platsen, men de kan peka på den tolkningsram som var dominerande.²² Det kan även vara svårt att knyta ett skriftligt eller muntligt källmaterial till enskilda religiösa platser och därför blir vissa generaliseringar nödvändiga.

Det finns två typer av skriftligt källmaterial som innehåller fragmentariska, men viktiga, uppgifter om hur kyrka respektive samer såg på samiska heliga platser. Den ena är texter författade av präster och missionärer, verksamma i samiska områden, och som mellan 1670 och 1740 uppmanades att beskriva samisk kultur och religion. Kunskapen om samisk kultur tillkom med andra ord inte i ett vetenskapligt sammanhang utan var en del av en kunskapsproduktion vars syfte var att förändra, påverka och i vissa avseenden utplåna delar av den samiska kulturen, något som på olika

19 Ortnamnen i artikeln följer dagens godkända ortografi.

20 Hans Mebius, *Vaajese: Torkel Tomasson traditionsbärare och forskare* (Östersund 2008) s. 68–74. *Tseeqkuve*, *sjiele*, *sjielegierkie* förekommer enbart på sydsamiskt område.

21 Ernst Manker, *Lapparnas heliga ställen: Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och landsantikvariernas fältundersökningar* (Stockholm 1957) s. 13–22. Boken är den mest utförliga sammanställningen över heliga platser på svensk sida, även om senare forskning omtolkat och tillfört platser.

22 Rydving (2010) s. 105–111.

sätt kommit att prägla materialet. Trots att samisk religion därigenom i första hand är skildrad av män utanför det samiska samhället, ofta med begränsade kunskaper i samiskt språk och kultur och som verkade för ett religionsbyte, är deras beskrivningar viktiga då de tidsmässigt ligger nära den praktiserade religionen. I artikeln refereras till det lule- och nord-samiska området på svensk sida genom material av Johannes Tornæus, kyrkoherde i Nedertorneå 1640–1681, Samuel Rheen, predikant i Dálvvadis/Jáhkámáhkke (Jokkmokk) och brukspräst i Huhttán (Kvikkjokk) 1666–1671, Olaus Graan kyrkoherde i Byöhdame (Piteå) 1656–1689 som gjorde visitationsresor inom Pite lappmark, samiske prästsonen Nicolaus Lundius som beskriver Ume och Lule lappmark, Pehr Högström, missionär och kyrkoherde i Váhtjer/Jiellevárre (Gällivare) på 1740-talet, samt prästen Petrus Noræus Fjellström i Silbbajáhká (Silbojokk).²³

Prästernas hemhörighet i olika kyrkliga traditioner liksom deras personligheter påverkade synen på den samiska religionen och relationen till samer i församlingen. Tornæus och Högström lyfts av Rydving fram som exempel på präster som hade förståelse för den samiska religionen²⁴ och Bäckman lyfter särskilt fram Lundius då han genom sin bakgrund skildrar religionen ur ett samiskt perspektiv.²⁵ Noræus Fjellströms eftermäle kom att bli betydligt mörkare.

Den andra typen av källmaterial är rättegångsprotokoll från 1600- och 1700-talen. Lokala präster spelade en central roll då samer ställdes inför rätta för religionsbrott och de kom att prägla även detta material. Prästerna var i viss utsträckning bekanta med förhållandena i sina församlingar och kunde utifrån det både initiera brottmål och bidra med information i pågående mål. Samer vände sig i första hand till tinget för att lösa interna konflikter som var kopplade till annat än religion medan det framförallt var präster som anklagade samer för religionsbrott. Under 1600-talet var den traditionella samiska religionen med andra ord stark i förhållande till kristendomen och en eventuell oenighet i religionsfrågor samer emellan togs som regel inte upp vid tinget. I

23 Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995) s. 20ff., 37f. Stavningen av personnamn var inte fastlagd vid denna tid därför kan flera varianter av namnen förekomma i källmaterialet.

24 Rydving (1993) s. 79–80.

25 Bäckman (1975) s. 29.

handlingar som hör till rättegångarna kan man finna uppgifter som rör samisk religion och några är relaterade till *bassebájkke*. De två skriftliga källmaterialstyperna växer fram i samspel med varandra. Tematiska överensstämmelser finns och både präster liksom några namngivna samer kan följas i materialen. En jämförelse visar dock också att det är samiska män och deras religionsutövning som kyrkans representanter riktar sitt arbete mot. Namngivna kvinnor förekommer sällan i materialen, deras rituella praktiker beskrivs i mindre utsträckning och det är inte heller kvinnors rituella rum som blir föremål för tingsärenden. Av totalt 140 brottmål som togs upp vid Jukkasjärvi tingsrätt inom Torne lappmark mellan 1639 och 1699 rörde nio samisk religion. Prästerna i Torne lappmark fördömde framförallt användningen av trumma och jojk i rituella sammanhang och tog sådana ärenden inför ting. Endast ett av målen har anknytning till *bassebájkke*.²⁶ Det var 1696 då Per Joensson, i sin frånvaro, stod anklagad för en händelse som låg åtta år tillbaka i tiden. Han sadades ha köpt ett föl vid norska kusten med avsikt att senare offra det vid ett speciellt fjäll. Dessutom ägde han en trumma som han använde för divination. Ärendet togs dock aldrig vidare.²⁷ Bilden av att relativt få tingsfall rör religiösa platser bekräftas i material från Lule lappmark. Mellan 1670 och 1750 fanns det troligtvis endast tre fall där offer kom upp som en anledning till brott vid tinget i Jáhkâmáhkke. I stället var det även här trummans och jokens användning i rituella sammanhang som ledde till tingsärenden.²⁸ I Árjépluovve (Arjeplog) kom utvecklingen att bli en annan till följd av enskilda prästers agerande och kommer att diskuteras nedan.

Bassebájkke

Där människor vistats eller färdats, vid besvärliga passager, där ovanliga händelser inträffat eller där man fått lycka återfinns platser av religiös betydelse. En *bassebájkke* med antingen *värromuorra* eller *siejdde*

²⁶ Karin Granqvist, *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004) s. 9, 30, 121–122.

²⁷ Erik Nordbergs arkiv (ENA), handskrift 25, vol. 25:43ab, Forskningsarkivet i Umeå (Foark) s. 283–284.

²⁸ Rydving (1993) s. 57; även ENA 25:43ab, Foark.

markerade tydligt närvaron av samisk religion och några sådana platser var kända bland både präster och svenskar. På en karta från 1660 över fjällområdet inom Pite lappmark finns en *luovve*, en av trä konstruerad förrådsställning, utträd med texten *värromuorra*. Platsen var väl synlig och vid den tidpunkten var samisk religion uppenbarligen inte något som samer dolde.²⁹ Ungefär samtidigt sker dock intensifieringen av missionen som kom att ändra på detta.

Ortnamn kan ge vägledning men de vanligaste religiösa platserna har inte lämnat spår i form av ortnamn. Det gäller till exempel familjens offerplatser i anslutning till visten. Bakom kåtan stod en *luovve* ungefär 1,5 meter hög eller en *luoptte*, en plattform på ben, ibland med tak. *Luovve* liksom området kring den och stigen var risad, antingen med björkris eller med granris beroende på årstid och var vistet låg. Stigen och riset utgjorde samtidigt en gräns som markerade att området skiljde sig från omgivningen. Detta var också en del av vistet som kvinnor undvek. På eller vid sidan av en *luovve* ställdes *värromuorra*, vilket var en snidad figur av björk. Renen som skulle offeras avlivades vid platsen och blodet efter hjärtsticket ströks över den snidade figuren. På *luovve* placerades förutom *värromuorra* renhornet, huvudet, klövarna, en bit av köttet och lite av maten från offermåltiden.³⁰ Både *luovve* och de snidade figurerna stod kvar på platsen efter ritualen och vid varje nytt tillfälle gjordes en eller flera nya *värromuorra*. På så sätt byggdes platsen upp över tid samtidigt som väder och vind bröt ner materialet. Ställningen var inte orsaken till att platsen var *basse*. En *värromuorra* kunde lika gärna bäras en bit in i skogen och lutas mot ett träd samtidigt som renhorn, ben och ett näverkärl med mat och fett placerades i trädets grenar.³¹

Religiösa platser längre bortanför vistet utgjordes ofta, men inte alltid, av iögonfallande och tydliga markeringar i landskapet. De var

29 Olaus Graan, "Relation Eller En Fullkomblig Beskrifning om Lapparnas Vrsprung, så wähl som om heela dheras Lefvernes Förhållande", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* ([1672] 1983) s. 84; Ingela Bergman, Lars Östlund, Olle Zackrisson & Lars Liedgren, "Värro muorra: The landscape significance of Sami sacred wooden objects and sacrificial altars", *Ethnohistory* 55:1 (2008) s. 11, 21.

30 Rheen ([1671] 1983) s. 38f., Högström ([1747] 1980) s. 190.

31 Bergman, Östlund, Zackrisson & Liedgren (2008) s. 10-16.

också separerade från det omgivande landskapet på flera olika nivåer, både fysiskt och i människors medvetande. När man under flyttningen passerade förbi sådana platser kunde eldar synas i fjällslutningen och fjällets eller platsens väsen kunde hojta och skrämmas om de blev störda av människors oväsen eller hundskall. På många av dessa platser stod en fågelliknande *siejdde*.³² Att bosätta sig vid sådana platser var därigenom omöjligt då ett vardagligt liv var oförenligt med dem. I Norrbottens skogsland har avståndet mellan vistet och några undersökta offerplatser varit mellan 0,5 och 3 kilometer³³. Under flyttningar mellan vår- och höstlandet, eller när man av annan anledning passerade sådana platser, undvek man att komma för nära inpå dem. Naturliga markeringar av gränsen för den heliga platsen var därför viktiga för att människor skulle kunna orientera sig i landskapet och förhålla sig till det. En naturlig gränsmarkering kunde utgöras av en avsats eller den stig som ledde till platsen men framförallt kallkällor och vattendrag fungerade som gränsmarkering. För kvinnor i fertil ålder var det nödvändigt att iakttaga ytterligare försiktighet. *Nissonjohka*, 'kvinnobäcken', som rinner i närheten av några *bassebájkke*, utgjorde en sådan tydlig gräns.

Män på väg till platserna hade med andra ord flera olika gränser att passera men de var även tvungna att ha rätt förhållningssätt till platsen. Av misstag hade en renskötare en gång kommit för nära inpå en *siejdde* vid Giehppuvuoma, ett nybygge norr om Váhtjer inom Lule lappmark. Han hade flyttat med en skock renarna över en udde men samtidigt kommit för tätt inpå *siejdde* och den upptrampade stigen. Väl över på andra sidan udden insåg han vad som hade hänt och lovade att offra sarvar, vajor, får och getter för sitt misstag. Löftet hade dock inte avsedd verkan, för på natten kom vargen till renhjorden och orsakade mycket skada.³⁴ Vi kan konstatera att en *bassebájkke* nära vistet var knuten till familjen medan de som låg längre ifrån boplatser användes av fler människor även utanför den närmaste familjen. Platserna var dock alla

32 Nicolaus Lundius, "Descriptio Lapponiae", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-t.] 1983) s. 13.

33 Sven Donald Hedman, *Boplatzmönster och offerplatser: Ekonomisk strategi och boplatzmönster bland skogssamer 700–1600 AD* (Umeå 2003) s. 47.

34 Högström ([1747] 1980) s. 184.

avskilda från det vardagliga livet, kvinnor fick inte närma sig vissa av dessa platser och män kunde endast närma sig platsen i samband med religiösa ritualer. Konsekvenser av överträdelser, oavsett om de var avsiktliga eller inte, drabbade familjen ekonomiskt och känslomässigt hårt men kunde neutraliseras genom avvärjande eller försonande ritualer. Återberättandet av händelser som den ovan stärkte platsens betydelse och utgjorde samtidigt ett skydd för platsen.

Siejdde

Vid några *bassebájkke* bortanför vistet kunde det stå en *siejdde*. En stor fågel hade kommit flygande och när den satte sig på marken förvandlades den till sten, berättade Hans Frijar från Västerbyn inom Pite lappmark om ursprunget till *siejdde*. Alltsedan dess söker man efter stenar med fågellikande utseende. Amund Thorson som var i 60-årsåldern och från Duorbunjávrre tillade att fågeln landat vid Stuorra Basse Darre i hans hemtrakt inom Lule lappmark. De äldre kunde berätta att den tidigare kunde tala, men redan vid mitten av 1600-talet, då detta berättades, hade *siejdde* tystnat.³⁵ I dag är denna plats plundrad och varken *siejdde*, benen eller hornen som offerats finns kvar, bara namnet Basse Uksa, den 'heliga dörren', indikerar att detta en gång var en offerplats känd inom både Pite och Lule lappmark. De båda äldre männen berättade om ett förhållningssätt till landskapet men tog också i berättelsens form itu med den situation av religionskonfrontation som de befann sig i. *Siejdde* var för dem evig och möjlig för människan att kommunicera med både som fågel och som sten. Detta för att renhjorden skulle trivas liksom för att fisket och jakten skulle lyckas. Vid tiden då myten återges hade *siejdde* slutat tala, kanske som en konsekvens av kristendomens ökade närvaro. Hans Frijar hade redan innan sin redogörelse inför prästen Olaus Graan haft problem på grund av sin samiska tro. År 1649 hade han tillsammans med Jon Jonsson stått inför tinget i Árjepluovve, anklagad för att ha använt en trumma. Männerna hotades vid det tillfället med hårda straff om de fortsatte vända sig till "trägudar" och att använda trumman och bägge lovade att i fortsättningen avstå

³⁵ Graan ([1672] 1983) s. 62f.

från det.³⁶ Kanske var tingshändelsen en anledning till att Frijar, som en försiktighetsåtgärd, placerade traditionen kring *siejdde* i en förfluten tid, innan präster lärt dem om den kristna guden?

Många men inte alla *siejdde* hade en fågel- eller djurliknande form. De var en del av naturen och stod vid fjäll, sjöar eller vid havet. Ibland var de knutna till en familj, ibland till en grupp, men det finns också exempel på att flera olika grupper kunde vända sig till samma *siejdde*, om än av olika anledningar. Med termen *siejdde* betecknade man ibland den fysiska stenen, ibland ett större område kring stenen och ibland de väsen som rådde eller beskyddade området.³⁷ Att vara en bra människa innebar att komma överens med omgivningen, vilket också var en förutsättning för renlycka. Det förutsatte en god relation till andra människor, till renen, renbeteslandskapet och till olika väsen i landskapet. Vid en *siejdde* uttrycktes relationen och här gavs möjlighet till en förhandling med dessa väsen.³⁸ Så länge *siejdde* skänkte lycka återvände man till platsen men den kunde också överges och förstöras om förutsättningarna för relationen förändrades. Det är således problematiskt att utifrån källmaterialet entydigt slå fast hur en *siejdde* uppfattades av samer på 1600-talet. Vi får räkna med att olika människor formulerade relationen på olika sätt och att den även varierade beroende på rituell kontext. Vad den betydde för prästerna är i vissa fall enklare att utläsa, något jag återkommer till nedan.

Olika förhållningssätt till landskapet

Den äldre forskningens synen på landskapet som en kuliss (natur) mot vilka människors liv (kultur) utspelar sig är i stort sett övergiven. I dag diskuteras landskapet ofta som meningsbärande och skapat genom kulturella processer. Vissa går längre och menar att inte endast människor utan även djur och olika makter agerar i och på sin omgivning, i både fysisk och symbolisk bemärkelse. Detta förhållningssätt till landskapet skapar ett nätverk av relationer mellan landskap, människa, djur och

³⁶ ENA 25:43, Foark, s. 6.

³⁷ Bäckman (1975) s. 77.

³⁸ Nils A. Oskal, *Det rette, det gode og renlykken* (Tromsø 1995) s. 136–141.

olika väsen. Olika gruppers, men också enskilda individers, relation till landskapet kan variera beroende på hur de lever, har levt och rört sig i det. Därför talas också ibland om flera landskap i ett.³⁹

Religiösa platsers betydelse påverkades på 1600-talet av etnisk och religiös tillhörighet men social status, kön och ålder var minst lika viktiga. På flyttningarna mellan vår- och höstland inom Lule lappmark kunde till exempel inte rajden ledas genom den steniga dalgången Bastavágge. Genom dalgången färdades endast *noajdde* med trumman.⁴⁰ Beroende på grupp tillhörighet hade man dessutom att förhålla sig till enskildas skatteland, olika fiske- och jaktområden, renskötselmarker, bär-, ört- och barktäktsplatser. Platserna fick brukas av olika personer vid olika tidpunkter på året och för olika ändamål. En *bassebájke* låg inbäddade i dessa områden och pekar på ytterligare en dimension av nyttjandet av landskapet, som förutsatte en relation till olika platsbundna väsen, en relation som var föränderlig under en människas livstid. Landskapet och de rituella praktikerna var något man växte in i. Uppväxten innebar att barnen efterhand lärde sig behärska ett allt större område. Från kåtan och området däromkring till fiskevatten och sedan längre och längre bort från vistet. En rörelse som gick mellan *goahtesadje*, kåtans plats, och *sjalljo*, området runt kåtan, till olika former av *bájke* och till *vuobme*, naturen närmast vistet, och slutligen till *miehttse*, bortanför det synliga i utkanten. Platserna var dock inte fixerade utan förflyttningar mellan områden innebar att utkanten, ödemarken, också kunde bli en hemplats och en kåtaplats.⁴¹ Berättelser om händelser som knyter an till landskapet förmedlade kunskap om vilka områden som kunde nyttjas men framförallt berättade de om vilka marker som skulle undvikas. Exemplet med renskötaren som kom för nära ett ställe som var *basse* pekar på individens ansvar för sina handlingar. När yngre kvinnor och män deltog i jakt-, fiske- och renskötselarbetet lärde de sig vilka religiösa platser som var viktiga i

39 Tim Ingold, *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill* (London & New York 2000) s. 40–60.

40 Manker (1957) s. 174.

41 Audhild Schanche, ”Meahcci: Den samiske utmarka”, i Svanhild Andersen (red.), *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati* (Kautokeino/Guovda-geaidnu 2002) s. 162–167; Rydving (1993) s. 97–100.

olika sammanhang och var kvinnors respektive mäns rituella praktiker utövades. Religiösa platser blev under uppväxten en allt mer integrerad del av arbetet. Störst skillnad mellan hur kvinnor och män utövade religionen kom att vara under graviditet och småbarnsår medan ålderdomen för kvinnor kom att betyda ännu en förändring.⁴² Under senare delen av 1600-talet, då den kristna närvaron ökade, blev det tydligt att samer och svenskar förhöll sig på olika sätt till landskapet.

Olika sätt att förhålla sig till *bassebájkke* – konfrontation

Missionsarbetet kunde visserligen ta sig olika lokala uttryck men att fördöma den inhemska samiska religionen var ett generellt drag och det kunde ta sig både verbala och fysiska uttryck. Samer ålades att infinna sig i kyrkan vid bestämda tidpunkter, vid vilka tillfällen prästerna i predikningar och efterföljande förhör kunde kritisera den samiska religionen. Fördömanden kunde likaså ske i den samiska hemmiljön i samband med att präster kom på besök under sina visitationsresor.⁴³ Det språkbruk och den terminologi som prästerna använde kan också ses som ett verbalt fördömande. Högström beskrev både *sejddde* och *värromuorra* som ”beläten”. Petrus Noræus Fjellström betecknade dem som ”trägdudar”, ”beläten” och ”avgudar”, vilket var gängse beteckningar som kyrkan använde när de refererade till dessa religiösa föremål. Följaktligen kunde traditionell samisk religion benämnas som ”vidskepelse” respektive ”avgudadyrkan”, ceremonitrumman som ”djävulens bibel” eller ”trolltrumma” och nåjden fick av prästerna epitetet ”trollkarl”. Kyrkans missionsstrategi har i detta avseende karaktäriserats som dels en paganisering och dels en diabolisering av den samiska religionen. Paganiseringen innebar att samiska religiösa traditioner framställdes som annorlunda i förhållande till kyrkans traditioner. I likhet med

⁴² Rydving (1993) s. 144–149.

⁴³ Ragnar Bergling, *Kyrkstanen i övre Norrland: Kyrkliga, merkantila och judiciella funktioner under 1600- och 1700-talen* (1964) s. 126–128. Se även Johannes Tornæus, ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 35f. för exempel på predikan och ENA 25:43, Foark, s. 150 för exempel på fördömanden i hemmiljö.

andra icke-kristnas traditioner karaktäriserades de därigenom som ”hedniska” och som ”avguderi”. Diaboliseringen innebar att djävulen, det onda i den kristna föreställningsvärlden, sågs som ursprunget till samiska föreställningar och rituella praktiker. Bägge förhållningssätten förekommer i källskriftsmaterialet, ibland hos en och samma författare, men paganisering förefaller ha varit en mer använd strategi.⁴⁴

Benämningar som ”beläte” och ”avgud” tillsammans med utsagor om att samer, på samma sätt som andra hedniska folk, tillbad stockar och stenar är exempel på prästernas paganisering. I Petrus Noræus Fjellströms predikan från Silbbajåhkå, där han framhåller att samers offer är ett offer till djävulen, föreligger också en diabolisering.⁴⁵ Det bör dock uppmärksammas att varken *siejdde* eller *värromuorra* i sig beskrivs som manifestationer av djävulen. De var för honom, precis som för andra källskriftsförfattare, ”avgudar”. Efterhand som kristendomen kom att bli allt mer dominerande kom prästernas språkbruk och syn att påverka de samiska ordens betydelse och även bli en del av det allmänna språkbruket. Prästernas terminologi tillsammans med evolutionistiska tankegångar låg också till grund för det vetenskapliga språk som en bit in på 1900-talet kunde användas när man diskuterade samisk religion. Bland flera religionshistoriker under senare delen av 1900-talet har denna ibland pejorativa begreppsapparat kritiskt granskats och i dag finns en orientering bort från den kristet färgade terminologin. Historiker i dag tar i första hand fasta på den betydelse som orden hade när uppteckningen gjordes medan utvecklandet av en vetenskaplig terminologi på samiska till viss del inneburit att begreppen i stället fått en ny innebörd.⁴⁶

Prästernas kritik mot den samiska religionen var inte enbart verbal utan även en rent handgriplig konfrontation kom att riktas både mot religiösa föremål och mot *bassebájke*, liksom mot enskilda människor. Detta förutsatte en ökad kunskap om samisk religion som ett led i mis-

44 Daniel Lindmark, *En lappräns omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) s. 83f; Olle Sundström, ”Vad sorts storhet är en ’gud’: Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar”, *Din: Tidsskrift för religion og kultur* 2 (2012) s. 15.

45 ENA 25:43, Foark, s. 150.

46 Jelena Porsanger, *Bassejoga cáhci: Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmot-metodologijaid olis* (2007); Rydving (2010); Sundström (2012) s. 9–31.

sionsstrategin. Platser som var *basse* skulle enligt samisk tradition undvikas. Ett sätt att vanhelga en plats var därför att, som Högström gjorde, avsiktligt ta med sig två renskötande kvinnor till en plats som ansågs som *basse*. En handling som för de två renskötarna borde ha lett till ett offer som en försoning, som exemplet med den manlige renskötaren visade. Prästen kan naturligtvis samtidigt ha försökt att bevisa att den samiska religionen inte hade det inflytande över människors liv som samer hävdade.⁴⁷ Ryktet om denna händelse var kanske det som föranledde ytterligare en annan renskötare att vägra låna ut ett renskinn (tältskinn) till Högström. Mannen menade att prästen avsiktligt skulle ta renskinnet för nära ett *basse*-ställe, denna handling kunde medföra att han, som ägare av renskinnet, drabbades av olycka.⁴⁸

Svårtillgängliga platser kunde hemlighållas och förbli orörda längre medan platser nära vistet var enklare för prästerna att nå och förstöra. Ett sätt var att stjäla eller beslagta religiösa föremål från dessa platser. En *värromuorra* som stod vid en *luovve* på vilken det låg ben, horn och matgåvor var lätt för prästen att beslagta i samband med en visitationsresa. Både svenska och samiska män i grupp kunde också på prästens uppdrag genomföra sådana handlingar. Samtidigt finns exempel på ett öppet samiskt motstånd mot att *bassebájkke* skövlades och att samer återtog det som blivit stulet.⁴⁹

I tingsprotokollen finns beskrivningar av hur samer uppmanades att lämna ifrån sig religiösa föremål vid tingen, vilket några också gjorde. Med tanke på att tingsärendet i sig är ett uttryck för en konfrontation ska inlämningarna av de religiösa föremålen inte tolkas som frivilliga. En vanlig samisk strategi som svar på beslagtagningarna verkar också ha varit att tillverka en ny *värromuorra*. Prästgården och tingshuset blev under denna period en förvaringsplats av beslagtagna religiösa föremål och i Jåhkåmåhkke förvarades 1738 tre *värromuorra* i människoliknande form i prästgården, efter att de blivit tagna från en man i Gájjdom (Kaitum).⁵⁰ Det mest extrema uttrycket för ett fördömande

47 Carl Johansson, "Om kultplatser och heliga områden i Torne och Lule lappmarker: Allmän översikt", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1943–44 (1945) s. 76.

48 Högström ([1747] 1980) s. 194.

49 ENA 25:43, Foark, s. 144.

50 Högström ([1747] 1980) s. 180.

av *bassebájkke* var att stöta omkull en *siejdde*, riva ner ställningar för offer och slutligen att bränna upp sådana platser. För många präster, oavsett teologisk inriktning eller personlig läggning, var sådana handlingar en del av arbetet med att få samer att överge den samiska religionen. Den pietistiske norske prästen Jens Kildal hann på sin resa genom Pite lappmark vintern 1726–1727 bränna ner 17 *luovve* för offer. I Jåhkåmåhkke hotade dock samerna honom till livet om han skulle fortsätta sin resa norrut mot Gájdedom, vilket gjorde att han vände om.⁵¹

Det fanns kristna föreställningar som kunde accepteras av samer och som kunde bli en del av samisk religion. Men att präster brände och förstörde *bassebájkke* accepterades inte bland majoriteten av de samer som framträder med namn i källmaterialet. Det behöver inte ha varit ödeläggelsen i sig som var den främsta orsaken till det samiska motståndet. En *bassebájkke* kunde mycket väl överges, träställningar och *värromuorra* kunde naturligt förfalla och förmultna och bli en del av den omgivande naturen. Men kyrkans förstörelse försvårade för gemensamma rituella handlingar och det gavs inget utrymme för att finna nya. I stället kom religionen att bli den enskilde personens angelägenhet och ritualerna blev något man inte längre kunde dela med andra.

Speciellt i Árjepluoove fick kampen mot den inhemska religionen under de sista årtiondena på 1600-talet en mycket speciell och våldsam utveckling. Detta var kopplat till Erick och Petrus Noræus Fjellström, far och son, som var präster i Árjepluoove och Silbbajåhkå. Den tidigare nämnde Amund Thorson offrade bland annat för att försäkra sig om goda väderförhållanden. Väder ska inte tolkas snävt som en önskan om antingen regn eller solsken. Regn, kyla, snö liksom sol och värme var faktorer som påverkade renskötseln, jakten, och fisket och väderförhållanden var i högsta grad väsentliga för att människor skulle få ett bra liv. Thorson hade fått en *värromuorra* beslagtagnen av Petrus Noræus Fjellström men skapade påföljande höst en ny när han skulle offra. Detta kom att bli upptrappningen på en konflikt mellan släkterna Thorson och Noræus Fjellström som på kyrkbacken i Silbbajåhkå ledde till öppen verbal konflikt. Erich Esskillsson och Amund Thorson var

⁵¹ Henric Forbus, "Sex notanda af Forbus", i Edgar Reuterskiöld (red.), Källskrifter till lapparnas mytologi (Stockholm [1727] 1910) s. 42.

där kritiska till hur Noræus Fjellström i sin predikan hade fördömt den traditionella religionen. De menade att de aldrig skulle överge sina föräldrars och farföräldrars religion, oavsett prästens agerande. På Noræus Fjellström hot om Guds straff svarade Thorson: "... om min Fader kom till hellwetis, där igenom att plågas, kan och iag det tåhla det han tåhl och lijder ...".⁵² Trots fördömande predikningar, beslagtagna religiösa föremål och förstörda *bassebájkke* fanns det vid denna tid samer som öppet konfronterade prästerna.

Händelserna finns återgivna i Noræus Fjellströms skrivelse till superintendenten i Härnösand år 1686. Här uttryckte han även att Esskillsson och Thorson på grund av sitt förhållande till den traditionella religionen inte var värda att leva. Genom att de öppet försvarade den samiska religionen och samtidigt försökte påverka andra samer försvårade de prästens arbete, undergrävde dennes auktoritet och i förlängningen även statens. Daniel Lindmark har antytt att det finns anledning att funderna över Noræus Fjellströms personliga motiv till att så grovt förtala samer och speciellt dessa två personer.⁵³

Noræus Fjellströms skrivelse hade föregåtts av flera tingsärenden. Avgudadyrkan var vid denna tid enligt svensk lag belagd med dödsstraff⁵⁴ men inte i ett samiskt rättstänkande. Redan 1682 vid tinget i Árjepluovve hade far och son Noræus Fjellström visat upp en beslagtagna *värromuorra* där ett ansikte hade skulpterats i trästycket. De hade tagit den från platsen där också ben, horn och annat offrats. Samerna erkände villigt och menade att de inte hade för avsikt att upphöra med detta. Petrus Noræus Fjellström förespråkade redan då att dödsstraff borde utdömas, men inget tyder på att detta, vid det tillfället, kom att ske.⁵⁵ Thorson hann avlida av hög ålder innan konsekvenserna av Noræus Fjellströms skrivelse och de påföljande trolldomsrannsakingarna mellan 1687–1688 stod klara. Esskillsson dömdes till döden 1688, med motiveringen att han hade försökt påverka andra samer att bibe-

⁵² ENA 25:43, Foark, s. 151.

⁵³ ENA 25:43, Foark, s. 148–152. För en utförlig analys av händelseförloppet se Lindmark (2006) s. 47–58.

⁵⁴ Relativt få dödstraff kom att utdömas och genomföras i Sverige jämfört med till exempel Finnmark i norra Norge.

⁵⁵ ENA 25:43, Foark, s. 69–70.

hålla den samiska religionen och att han hade använt en trumma. Dödsstraffet förvandlades dock till böter och han släpptes ur fängelset.⁵⁶ Källmaterialet antyder emellertid att han på 1690-talet miste livet med anledning av att han inte avstod från att praktisera den samiska religionen.⁵⁷

Petrus Noræus Fjellströms strävan efter att statuera ett tydligt och avskräckande exempel genom avrättning kom att bli verklighet. Då samnen Lars Nilsson försökte få sitt barnbarn tillbaka till livet efter en druckningsolycka blev han, av vad som verkar vara en slump, påkommen av prästens ditskickade män. Trots att männen uppmanade honom att sluta, fortsatte han att trumma för att få tillbaka barnbarnet och han gjorde motstånd när de försökte ta trumman och en *värromuorra* ifrån honom. Denna händelse i kombination med att Nilsson, liksom tidigare Thorson och Esskillsson, hade argumenterat för bibehållandet av samiska religiösa traditioner gjorde att domen blev hård. Petrus Noræus Fjellström utsågs även till själasörjare för Nilsson i fängelset under hans sista tid i livet. Med prästens egna ord var det först nu, när han hade möjlighet att oupphörligen undervisa Nilsson i kristendomen som det gav resultat. Detta pekar mot en missionsstrategi som fokuserade på den personliga omvändelsen och som speciellt kom att utvecklas inom den pietistiska rörelsen. Vid årsskiftet 1692/1693 fick Nilsson se sina *värromuorra* och sin trumma brinna på bålet innan han själv avrättades. Noræus Fjellström skriver att han dessförinnan hade tagit nattvarden och menat sig vara ren från synder. Enligt prästen, ska ”Jesus tag nu min själ” ha varit hans sista ord.⁵⁸

Rättegångsprotokollen återspeglar en konfliktsituation och de samiska männen som framträder försvarar ofta de inhemska religiösa traditionerna och kan därför kallas traditionalister. Det fanns även andra förhållningsätt till den nya religionen och det fanns samer som nådde

⁵⁶ ENA 25:43, Foark, s. 205, 235.

⁵⁷ Lindmark (2006) s. 57f.

⁵⁸ ENA 25:43, Foark, s. 260–265, 279; Karin Granqvist, ”Du skall inga andra gudar hava jämte mig: Trolldom och vidskepelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker”, i Björn-Petter Finstad (red.), *Stat, religion, etnisitet* (Tromsö 2006) s. 71–88; Lindmark (2006) s. 77–82.

maktpositioner på lokal och regional nivå inom kyrkan och administrationen. Däremellan fanns alla de som försökte få de två religiösa systemen att fungera i vardagen.⁵⁹ Under 1600-talet är dock rösterna som argumenterar för ett fortsatt praktiserande av den samiska religionen många.

Att förhålla sig till landskapet eller att vara i landskapet

Det är tydligt att slutet av 1600-talet var en period då samers möte med kristendomen i viss mån omformade landskapet. Men det var också frågan om olika syn på landskapet, vilket finns antytt i källmaterialet. Som kyrkoherde i Nedertorneå hade Tornæus en församling som var spridd över ett stort område. Hans visitationsresor gick bland annat till Čohkkiras (Jukkasjärvi), Eanodat (Enontekis), och Guovdageaidnu (Kautokeino). Inlandets landskap, som han besökte någon gång per år under sina resor, var inte något han såg fram emot att återvända till. I hans ögon var landskapet farligt, vilt och ogästvänligt, speciellt de höga fjällen som gränsade mot kusten i Norge. Men inte heller hedlandskapet i öster fick några positiva omdömen då snöstorm där endast var ersatt av sandstorm under sommarhalvåret. Den rika tillgången på fisk i älvarna var dock något han uppskattade.⁶⁰ Synen på inlandet som någonting ogästvänligt och farligt delade han med flera andra präster. Endast motvilligt bosatte de sig i inlandets församlingar då de första kyrkorna byggdes där under början av 1600-talet. Prästerna argumenterade för att få bo kvar i samhällena längs Bottenviken, där de befann sig i en kultursfär som de kände sig hemma i. Prästernas syn på inlandet, där de var obekanta med landskapet och dess invånare förstärktes förmodligen av föreställningen om att det fanns väsen som kunde vara farliga för människor.

En annan syn på landskapet kom till uttryck då Axel Oxenstierna hävdade att i ”I Norrland hava vi vårt Indien”. Landskapet i norr var också rikt och naturens rikedomar, framförallt malm, var värda att

⁵⁹ Rydving (1993) s. 68.

⁶⁰ Tornæus ([1672] 1983) s. 21–22.

exploatera. Varken denna merkantilistiska syn på landskapet eller landskapet som farligt eller ogästvänligt delades av samtida samer.⁶¹ Oxenstierna och Tornæus betraktade landskapet från kusten och deras beskrivning står också i skarp kontrast till den samiska landskapssyn som framträder i Johan Turis *Muittalus samid birra* från 1910; en skillnad där man å ena sidan förhåller sig till landskapet, å andra sidan är i landskapet.⁶² Utifrån sitt liv som jägare och renskötare och den relation till landskapet som det skapade, beskrev Turi samma område som Tornæus. De höga gränsfjällen mot norska kusten var även för honom besvärliga på flyttningarna mellan sommar- och vinterland, speciellt när dåligt väder hann ikapp rajden. Han beskriver hur kvinnorna hanterade situationen genom att snabbt lasta av bördorna från renarnas rygg och hur de grävde fram det korta riset under snön för att göra eld, få värme i kåtan och mat till barnen. Andra fick i sin tur leta bete åt renarna i rajden.⁶³ Turi beskriver inte landskapet som ogästvänligt utan tvärtom, landskapet erbjöd allt det som renen och människan behövde för att klara sig, speciellt under svåra omständigheter. Inom den inhemska religionen var det vanligt att man inför den vanskliga flyttningen också vände sig till *siejdde*, på nordsamiska *sieidi*, för att få gynnsamma väderförhållanden.⁶⁴

Det har gått över 200 år av mission mellan Tornæus och Turis skildringar. Liksom Tornæus var Turi kristen och därtill influerad av den læstadianska väckelsen. Han är visserligen fåordig med referenser till den samiska religionen men redan på de första sidorna av boken nämner han *siejdde*. Den beskrivs som förbunden med en ursprunglig tid och en förutsättning för renskötselns uppkomst. Han menar att människan i alla tider vänt sig till *siejdde* för att få jaktlycka och för att renhjorden skulle bli stor och vacker. En på så sätt förökad renhjord blev dock odryg. Den höll endast en livslängd och barnen riskerade i stället att bli fattiga.⁶⁵ Det finns inget diaboliserande i Turis skildring av vad en *siejdde* är och han ger inte heller uttryck för någon paga-

61 Lundius ([1670-t] 1983) s. 13.

62 Ingold (2000) s. 189–193.

63 Turi ([1910] 1987) s. 21–23.

64 Lundius ([1670-t] 1983) s. 13.

65 Turi ([1910] 1987) s. 6–7; Turi ([1910] 2010) s. 15.

nisering, vilket var vanligt i 1600- och 1700-talsprästernas texter.⁶⁶ En förändring är dock urskiljbar i förhållandet till rituella praktiker. I den traditionella religionen var offerritualer en del av renskötselarbetet medan Turi menar att en renhjörd som vuxit tack vare offer var obeständig. Han lyckas därmed omformulera centrala religiösa teman inom den samiska religionen före kristendomen utan att det står i motsättning till hans kristna tro. Tidigare hade sådant varit omöjligt att uttrycka.

Källor och bearbetningar

Fältarbete i samband med skrivandet av denna artikel finansierades av Kungl. Gustaf Adolf Akademien för svensk folkkultur.

Otryckta källor

Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)

Erik Nordbergs arkiv (ENA), handskrift 25, vol. 25:43ab

Tryckta källor och bearbetningar

Bergman, Ingela, Östlund, Lars, Zackrisson, Olle & Liedgren, Lars. ”Väro muorra: The landscape significance of Sami sacred wooden objects and sacrificial altars”, *Ethnohistory* 55:1 (2008) s. 1–28.

Bergling, Ragnar. *Kyrkstaden i övre Norrland: Kyrkliga, merkantila och judiciella funktioner under 1600- och 1700-talen* (Umeå 1964).

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

Bäckman, Louise. ”The dead as helpers? Conceptions of death amongst the Saami (Lapps)”, *Temenos* 14 (1978) s. 25–52.

Bäckman, Louise. ”The noaidi and his worldview: A study of Saami shamanism from an historical point of view”, *Shaman* 13:1–2 (2005) s. 29–40.

Forbus, Henric. ”Sex notanda af Forbus”, i Edgar Reuterskiöld (red.), *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910) s. 42–43.

Fur, Gunlög. *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden & Boston 2006).

⁶⁶ I den svenska utgåvan står ”avgudabilder” som förklaring till ordet *siejdde*. I den senaste samiska utgåvan, som går tillbaka på Johan Turis originalanteckningar, återfinns ingen sådan förklaring. Man kan därför anta att det är redaktörens kommentar och att den inte överensstämmer med Turis språkbruk.

- Graan, Olaus. "Relation Eller En Fullkomblig Beskrifning om Lapparnas Ursprung, så wahl som om heela dheras Lefwernes Förhållande", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1672] 1983).
- Granqvist, Karin. *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004).
- Granqvist, Karin. "Du skall inga andra gudar hava jämte mig: Trolldom och vidskepelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker", i Björn-Petter Finstad (red.), *Stat, religion, etnisitet* (Tromsö 2006) s. 71-88.
- Grundström, Harald. *Lulelappsk ordbok/Lulelappisches Wörterbuch* (Uppsala 1946-1954).
- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990).
- Hedman, Sven-Donald. *Boplatzmönster och offerplatser: Ekonomisk strategi och boplatzmönster bland skogssamer 700-1600 AD* (Umeå 2003).
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Stockholm [1747] 1980).
- Ingold, Tim. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill* (London & New York 2000).
- Johansson, Carl. "Om kultplatser och heliga områden i Torne och Lule lappmarker: Allmän översikt", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1943-44 (1945) s. 44-82.
- Lindahl, Erik & Johan Öhrling. *Lexicon lapponicum, cum interpretatione vocabulorum sveco-latina et indice svecano lapponico* (Stockholm 1780).
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lundius, Nicolaus. "Descriptio Lapponiae", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1670-t.] 1983).
- Manker, Ernst. *Lapparnas heliga ställen: Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och landsantikvariernas fältundersökningar* (Stockholm 1957).
- Mebius, Hans. *Vaajese: Torkel Tomasson traditionsbärare och forskare* (Östersund 2008).
- Oskal, Nils A. *Det rette, det gode og renlykken* (Tromsö 1995).
- Porsanger, Jelena. *Bassejoga cáhci: Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoáilbmotmetodologiijaid olis* (Karasjok/Kárášjohka 2007).
- Rheen, Samuel. "En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedhwer, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Growfe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1671] 1983).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995).

- Rydving, Håkan. *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the western Sami during 17th and 18th centuries* (Oslo 2010).
- Schanche, Audhild. ”Meahcci: Den samiske utmarka”, i Svanhild Andersen (red.), *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati* (Kautokeino/Guovdageaidnu 2002) s. 156–170.
- Sundström, Olle. ”Vad sorts storhet är en ’gud’: Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar”, *Din: tidsskrift för religion og kultur* 2 (2012) s. 9–31.
- Tornæus, Johannes. ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar 27) (Umeå [1672] 1983).
- Turi, Johan. *En bok om samernas liv* (Umeå [1910] 1987).
- Turi, Johan. *Muitalus sámiiid birra* (Karasjok [1910] 2010).

Anna Westman Kuhmunen, f. 1964; doktorand vid Religionshistoriska avdelningen, Stockholms universitet, och tjänstledig intendent vid Åttte, Svenskt fjäll- och samemuseum i Jokkmokk. Hennes avhandlingsprojekt heter ”Biebmujn bierggi jus la bierggo, ’med kött och fisk reder man sig’: måltidens rituella betydelse bland samer på 1600-talet och framåt”. Övriga forskningsintressen är samisk religion och kulturhistoria liksom religionens materialitet.
anna.westman@rel.su.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Bassebájke: Bassi báikkit eanadagas

Beavdegirjjiis duopmostuolloáššebáhpiriin jagiin jahkečuohtemolsašumi 1700:s mii sáhttit čuovvut got ovddasteaddjit girkuin válde sámiiid dikkiide áššiin mat sáhtte lohkkot oskurihkkumin. Báhpát oaivvildedje earelliiggánit rumbogeavaheami ja juoigan sierra rituálalaš oktavuodáin veardedahkun. Muhtin áššit guske goitge maid meanuide gos oaffarušše. Artihkkalis digaštallo álggus got bassi báikkít eanadagas ja sierra oskkolaš ávdnasat oaivvilduvvojedje sámiiid kon-teavsttas. Dan maŋŋil čielggaduvvo got sámiiid ja báhpát árvvoštalle iežaset dain báikkiin, dan riidodilis mii šattai.

Översättning Miliana Baer

Bassebájke: Bassebájke ednamin

Bievdegirjijn duobbmastávlláássjetjállagijs jagiis 1700 tjuohtejahkemálssoima birra máhttepp tjuovvot gáktu ávdástiddje girkkos sámijtt diggájj vállidin ássjijn ma máhttin jáhkkudakvierredahkon biejaduvvat. Härrá dáđjadin ávdemusat goabddá adnemav ja juojggusav umasse rituálalasj aktijvuodajn vierredahkon. Ássjijs moadda gájt aj guosskin rituálajda gánná lij värro árrum. Artihkkala álgon ságasataláduvvá gáktu bassebájke ednamin ja umasse religiávnalasj gávnedáđjaduvvin sámie aktijvuodan. Maññela tjielggiduvvá gáktu sámie ja härrá dámadin dájda bájkijda rijddovidjurin mij badjánij.

Översättning Barbro Lundholm

Bissiesijjie/bassebájke: Bissie sijjiej eatnamisnie

Protokolline dáapmoestovletjaalegistie 1700-jaepijste maehete lohkedh guktie ávtealmetjh gærhkosete saemide dággkan uvte stillin jñh joejtehtin regijovnen vuestie meadteme. Hearrah evtemes krööhkestin saemiej meadteme gosse rituelle ektievoetesne meevrin jñh joejkin.

Muvhth aamhtesh aaj rituali bíjre gosse sjjeledin. Artihkelen aalkosete digkede guktie bissie sijjiej eatnamisnie jñh sjjere aath religiovnese saemien kontexteste guarkedh, Dan mænngan tjielkeste guktie saemiej jñh hearrah dej sijjiej bíjre ussjedin gosse tsælloe sjjdti.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska kyrkan och samiska trummor

Abstract

Den samiska trumman, tidigare ofta nedsättande benämnd "trolltrumma", var bland samerna i vardagslivet närmast en nödvändighet. Nåjden var den funktionär som bäst kunde den religiösa traditionen och som hade hand om relationen till den andliga världen. Hans rituella bruk av trumman sågs av kyrkan och samhället som gudsfientlig "trolldom". Även det vardagliga bruket av trumman – såsom att bestämma flyttningvägar och lämpliga fiskeställen eller avgöra familjeangelägenheter – ansågs av kyrkans företrädare innebära tillbedjan av djävulen. Den samiska religionen upplevdes också som ett hot mot den nationella enheten. Därför förbjöds innehav och bruk av trummor och alla kända trummor konfiskerades. Även den samiska sången, jojken, demoniserades. Ett motsvarande ingrepp mot kyrka och kristendom skulle vara att förbjuda och förstöra alla kyrkorglar och förbjuda psalmsång. Denna religions- och kulturkonflikt ligger på djupet kvar i nutiden och frågan är hur den skall kunna upplösas. Bruket av trumman har på sitt sätt kommit tillbaka inom kulturlivet. Kan den också få plats i kyrklig, kristen rit?



Den samiska trumman är en variant av det instrument som på många håll har använts för att i schamanistisk rit uppnå extas eller trance.¹ Bland samerna kom den också att användas som hjälpmedel för divination, att utröna makternas vilja. Till trumman hörde också ett flertal föremål. Den egentliga trumman – *gievrie*, *goabdes*, *kannus* – var byggd på en ram eller skål av trä med ett överspönt renskinn. Till den hörde trumhammaren – *vietjere* – av renhorn, en eller flera visare – "groda", "arpa" – i varierande former, samt påhängda föremål av ben, horn och metall. Här nedan kommer jag att i mycket begränsad omfattning beröra trumman som artefakt.²

1 Se Hans Mebius, *Bisse: Studier i samisk religionshistoria* (Östersund 2003) s. 178–183, där schamanismbegreppet och frågan om "trancen" som kriterium diskuteras.

2 Ifråga om detta, se min bok: Rolf Christoffersson, *Med tre röster och tusende bilder: Om*

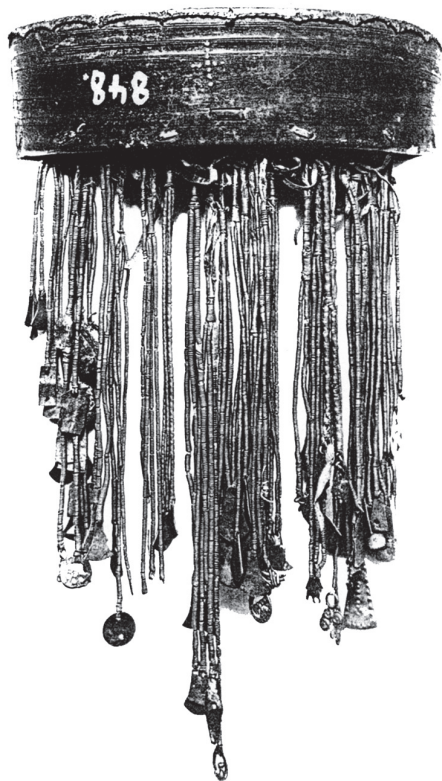


Fig. 1. Trumma 30 (sidovy) i Ernst Manker, *Die lappische Zaubertrommel: Eine ethnologische Monographie 1* (1938) s. 603.

I sin avhandling om religionsskiftet bland samerna drar Håkan Rydving slutsatsen att "[m]uch of the religious confrontation was centered on the drums".³ Missionären Thomas von Westen (1682–1727), sedd som "samernas apostel", skrev i ett brev till prästerskapet i Jämtland i mars 1723: "Mand maa forfærdes ofver de græsselige vildfarelser som har gaaed i svang blandt finner og lapper hidintil og har icke magen hos

den samiska trumman (Uppsala 2010).

³ Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Sami 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 63.

mange hedninger.”⁴ Efter en uppräknning av samiska gudanamn med mera, uppger han att samer själva har medgivit att det egentligen är djävulen själv de följer och att ”kobda”, trumman, finns överallt och att man med hjälp av den och andra föremål bedriver ”trolldom”. Svenska samer har, skriver han, vid vistelser i Norge manat samer där att hellre ”miste sit hoved end qvitere deres Kobda”.⁵ May-Lisbeth Myrhaug skriver att de kristna missionärerna ansåg sig ha skäl att omhändertaga samernas trummor eftersom de tidigt insåg deras betydelse i samisk religionsutövning och representerade ”kjernen av ’samisk hedenskap’” och av samerna förstods som ett bålverk till försvar av den egna tron och kulturen.⁶

Frågan är här trummans roll i mötet mellan den samiska kulturen och religionen och den kyrkostatliga kristendomen. De två parterna fruktade varandra. Prästerna, liksom andra myndigheter och folk i gemmen trodde på samernas, i synnerhet nåjdernas, magiska och farliga förmågor, kategoriserade som ”trolldom”. Samerna, å sin sida, tvingades konstatera att staten och kyrkan hade makt och förmåga att även djupast in i deras värld förbjuda samiska övertygelser och bruk, och att straffa, även döda, den som höll fast vid det gamla. I Sverige finns ett säkert belagt genomfört dödsstraff. Den ”kunnige” 60-årige samens Lars Nillson hade använt sin trumma i ett försök att återuppliva sin i en brunn drunknade sonson till livet. Han avrättades 1693.

Jag vill här först beröra frågan om hur samerna uppfattade och använde sin trumma. Därefter diskuterar jag kyrkans och det skandinaviska samhällets försök att förstå samernas bruk och förståelse av den och dess religiösa betydelse. Den tredje och kanske viktigaste frågan blir hur mötet mellan uppfattningar och bruk utvecklades. Vilken roll har trumman och dess bruk spelat i konflikten mellan kyrkan och de samiskt troende?

Under historiens gång utvecklades uppfattningen att den samiska

4 Thomas von Westen, ”Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1723] 1910) s. 1.

5 von Westen ([1723] 1910) s. 4.

6 May-Lisbeth Myrhaug, ”Trommen som et hellig manifestasjon”, i *Den samiska trumman i historisk tid och nutid: Rapport från seminarium vid Ajtte, svenskt fjäll- och samemuseum 15–16 juni 1999* (Jokkmokk 2000) s. 37.

tron var en över hela det samiska området i stort sett sammanhållen föreställningsvärld, med en bestämd gudavärld, rituella former och tydliga traditionsförmedlare, nåjderna. I denna strävan att beskriva den samiska religionen som en enhet har man bland annat ansett att de bilder som rikligen förekommer på samiska trummor skall ses som ett slags beskrivning av samisk tro. Jens Kildal skrev: ”Runbomme [spåtrumman] er dievelens bibel”.⁷ Men trummans bilder kan inte läsas som text. Eftersom så få av trummornas bildfält förklarats eller tolkats av dem som ägde dem, eller av andra samer, saknar vi idag i stort autentisk information om vad bilderna föreställer.

De två visade trumskinnen antyder genom skillnaderna i bildformer, antal bilder och deras placering på trumskinet, spännvidden i tolkningsfrågan.

På det bevarade sjuttioalet trummor finns cirka 3 100 mer eller mindre tydbara bilder. Ernst Manker, intendent på Nordiska Museet och under lång tid ansvarig för museets samiska material och trägen utforskare av samisk kultur, genomförde en mycket noggrann beskrivning av alla då kända bevarade trummor. Bland annat kalkerade han samtliga bevarade trumskinn.⁸ En del trummor har använts så flitigt att bilder som kan antas ha funnits tecknade på trumskinet nöts bort och inte längre syns. I några fall är skinet så skadat av uppvärmning att eventuella bilder inte längre kan urskiljas. Genom att värma trumskinet mot elden torkades det så att dess spänning förbättrades. På så sätt blev ljudet tydligare och visaren rörde sig sannolikt också bättre.

Manker ansåg att den samiska trummans bilder var placerade i en i de flesta fall bestämd ordning, i en spiral från centrum och utåt mot trumskinnets kant. Han numrerade bilderna utifrån denna tänkta ordning.⁹ I några fall anger han nummer för bilder som saknas. Man skulle så att säga kunna räta ut spiralen och alltså få bilderna ordnade linjärt som i skrift och på så sätt kunna utläsa någon information. Men hittills har det inte varit möjligt att genom sådana försök läsa ut något

⁷ Jens Kildal, ”Ur Jens Kildals Appendix till hans verk ’Afguderiets Dempelse’”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1730-t] 1910) s. 89.

⁸ Ernst Manker, *Die lappische Zaubertrommel: Eine ethnologische Monographie 1-2* (Stockholm 1938-1950).

⁹ Se Christoffersson (2010) 190f.

meddelande ur dem. Mankers förslag om en regelbunden placering av bilderna håller tämligen väl beträffande de sydsamiska ramtrummorna, men sämre ifråga om de nordliga skåltrummorna.

På trummans bilder kan man känna igen olika djur, vad som kan antas föreställa stjärnbilder, berg, sjöar, skogar, offerplatser, kåtor, stenstoder (sejtar) och så vidare. Men vad bilderna egentligen föreställer är osäkert. Det finns alltså inte någon bevarad ursprunglig berättelse eller text utom i ett par fall som berättar vad bilderna föreställer. De så kallade källskrifter som finns är alla sekundära och starkt inbördes beroende¹⁰ men bygger på hur man uppfattat det man fick olika samer att berätta. En bild som tycks föreställa en älg skulle kunna avse älgen som fysiskt djur, som jaktbyte, som symbol för en astral föreställning, stjärnbilden himmelsälgen, eller nåjdens mytologiska riddjur eller annat. En bild kan åsyfta en gud, en bestämd historia, en händelse eller berättelse, en föreställning, en myt, en viss plats etcetera, eller flera av dessa innebörder, kanske beroende på vilken fråga eller vilket förhållande som var aktuellt då en trumma skulle användas. Håkan Rydving menar att:

As silent, non-written sources drums are impossible to interpret and use without the support of written source material. Depending on how the written sources are evaluated, what analogies they employ etc., the significance of the drum and the drum figures in studies of Sami religion varies.¹¹

Ett av trumbildernas stora värden är, anser jag, det konstnärliga, där ofta en sublim iakttagelse och gestaltning av olika objekt lyser fram. Religionshistoriskt ligger detta dock på ytplanet eftersom vi alltså inte vet om en igenkännbar bild av exempelvis ett visst djur avsåg att illustrera djuret. Det kan även vara svårt att vara säker på vilket djur en bild föreställer. Rolf Kjellström har exempelvis hävdad att några bilder som Ernst Manker och andra tolkat som föreställande björnar bör tolkas som boskap.¹²

¹⁰ Se illustration i Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995) s. 53.

¹¹ Håkan Rydving, *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010) s. 39.

¹² Rolf Kjellström, "Traditional Saami hunting in relation to drum motifs of animals and hunting", i Tore Ahlbäck & Jan Bergman (red.), *The Saami shaman drum: Based on papers read at the symposium on the Saami shaman drum held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988* (Stockholm & Åbo 1991) s. 121f.

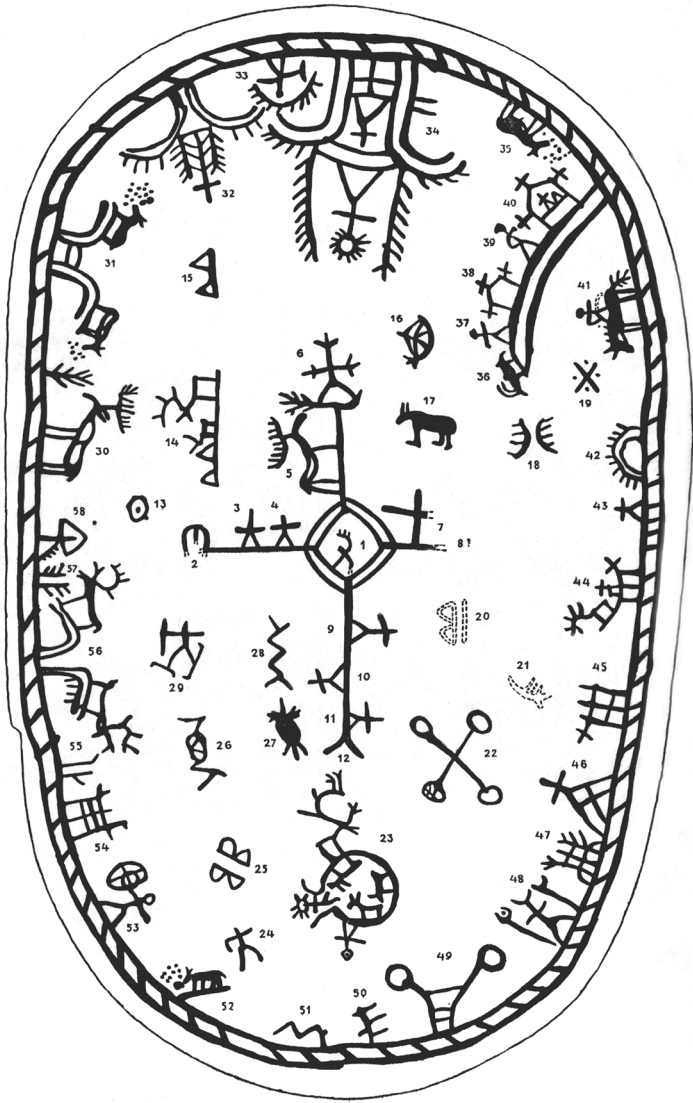


Fig. 2. Trumma 31 i Ernst Manker, *Die lappische Zaubertrommel: Eine ethnologische Monographie* 2 (1950) s. 316.

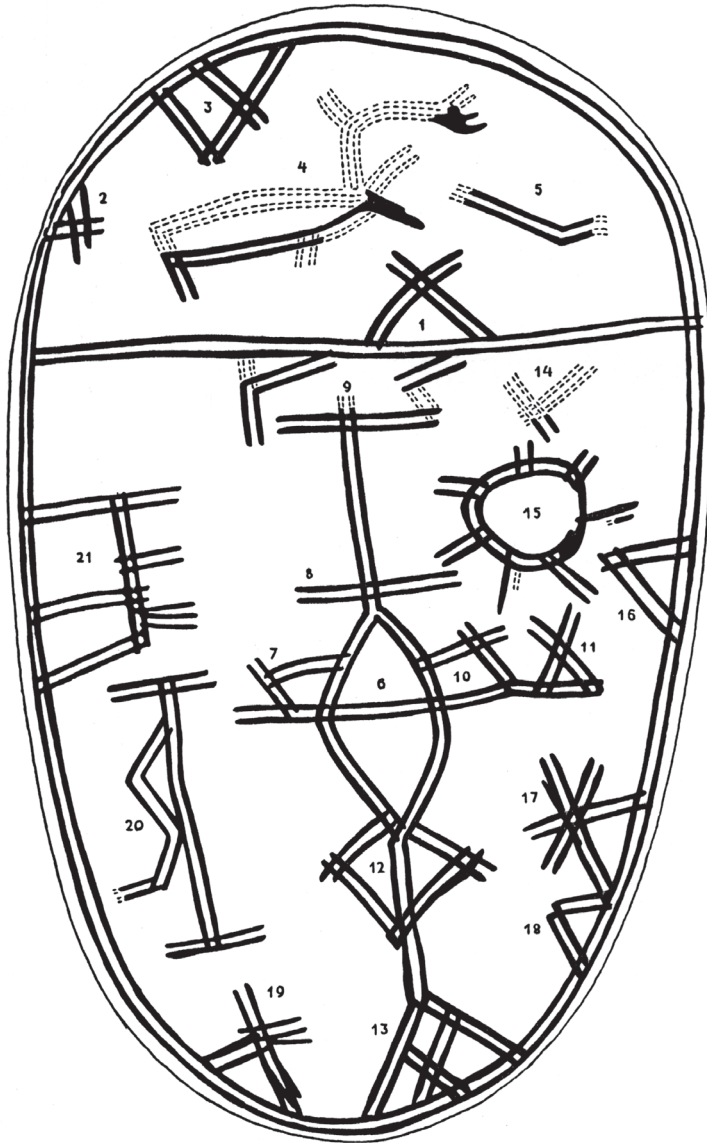


Fig. 3. Trumma 48 i Manker (1950) s. 379.

Tydligt är att trumman hade en mångfacetterad funktion i det samiska samhället. Den innebar en samtida närvaro av det heliga eller gudomliga. Den var ett religiöst invigt rituellt hjälpmedel, ett fönster till nuets annars dolda insida. I nåjdens bruk öppnade den en dörr till tillvarons dolda rum och det direkta mötet med makterna, gudar, anfäder och mytiska djur.

Den äldsta beskrivningen av en samisk trumma finns i ett handskrivet dokument benämnt *Historia Norvegiae*.¹³ Dokumentet återfanns i Skottland 1849. Författaren är okänd, men det anses vara skrivet under sent 1100-tal på Orkneyöarna och har kallats *The Scottish History*.¹⁴ Huvuddelen berättar om de tidiga norska kungarna. Ett avsnitt av texten har rubriken ”Finnerne” och berättar om samer som använder en trumma under ingrepp i en händelse där en värdshusvärdinna plötsligt avlider. Trumman beskrivs som liknande ett såll. Den är ”fylld med” bilder. Där avbildas, berättas det, valar, behornade renar, skidor och en båt med åror. Någon bild av denna trumma finns inte och den är, så vitt vi vet, inte bevarad. Trummans ljud beskrivs onomatopoetiskt med uttrycket *taratantarorum*. Dessa samer tycks ha varit där i något handelsärende och förde med sig sin trumma på färden över havet. Vi får inte veta varför de medförde den men att den användes rituellt för att besvara frågan om värdshusvärdinnans död.

Trumman var ett i vardagslivet viktigt hjälpmedel. Den hjälpte genom sina signaler samerna att bestämma sig för, till exempel, vilket agerande eller vilken flyttningssväg som var bäst.¹⁵ Den andliga religiösa verkligheten var integrerad i vardagslivet. Trumman gav svar på frågor och råd och hjälp vid sjukdom eller olycka. Samerna hade under generationer använt sin trumma som ett för livet nödvändigt redskap. Genom det påtvingade religionsskiftet berövades de det verktyg man haft för att utöva sin näring utan att få någon ny, för deras praktiska liv möjlig orienteringshjälp.

13 Den senaste utgåvan av texten är Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen (red.), *Historia Norvegiae*, [Övers. av] Peter Fisher (Köpenhamn 2006). Trumman beskrivs på s. 58 (latinsk text) och i engelsk översättning, s 59.

14 Information om manuskriptets tillkomst, upptäckt, innehåll och tolkning etc. finns i Lars Boje Mortensen, ”Introduction”, i Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen (red.), *Historia Norvegiae*, [Övers. av] Peter Fisher (Köpenhamn 2006) s. 8ff.

15 Daniel Lindmark, ”När samerna ville använda trumman som kompass: Om samiskt motstånd mot kolonialismen”, *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok* 2010 (Uppsala 2010) s. 95–103.

Det fanns samer som hävdade att deras bruk av trumma inte stod i konflikt med kristen tro utan handlade om praktiskt vardagligt samiskt liv. Olaus Graan berättar i ett tillägg till sin relation (1672) att han låtit sig informera om trumman. Han karakteriserar den som ”ett oväsende” till vilket samerna är

så *inclinerade*, att ock någre af them som gott i Skolan ock warit wäl öfwade i sin Christendom, sådan de kommit tillbaka till sina igen ock med them begynt at öfwa det wanliga Lapplefwarne, äro blefne ock intagne af denne skadelige synden. Serdeles är Olof Swänsson i Wapsten kunnoger, som för någre År hos höga Öfverheten fördristade sig att inkomma med en ursäkt för Lapparna, det de intz stort mente med sine Trummor, utan att de wore dem som en Compass i wille skogarna, han har ey allenast gått i Umeå skola utan ock i Hemösandz, ock är nu intz bättre än de andre. Orsakerne till ett så grofft wäsende, är att tilskrifwa 1. deras optuktelse ifrån barndomen, hwilken mera förmår än någon almän underwijsning.¹⁶

Håkan Rydving skriver att

The main problem for the Church authorities was not how to persuade the Sami to believe in Christian dogmas, or at least, how to make them learn and repeat those dogmas by rote, nor how to get them to perform certain rites in the churches; it was rather, how to make the Sami abandon their indigenous religious customs. From the end of the seventeenth century, an intense period of propaganda and coercion began with the aim of forcing the Sami to abandon the non-Christian elements in their religion. Special attention was accordingly paid to the drum.¹⁷

Som kristen skulle man inte när det gällde religionen längre tänka, känna och handla som samer brukat. Missionen blev tvång, ett fysiskt eller psykiskt övergrepp. Det förekom att präster ”handgripligen agade även äldre samer då de visade sig motsträviga”.¹⁸ Om prosten Zakarias Forbus berättades att ”när lapparne ej förmått att utur minnet uppre-

16 Olaus Graan, ”Relation eller en fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung så wähl som om heela dheras lefwernes förhållande”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 82.

17 Rydving (2010) s. 40.

18 Elof Haller, *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896) s. 77.

petera ett visst antal af konung Davids psalmer, har han dem, unga och gamla, som andra skolebarn med produkter af käppar handterat”.¹⁹

Trummans ljud stod enligt samisk uppfattning för närvaro och trygghet och gav, likt elden, värme och skydd. Trummans ljud signalerade att samisk tro fortlevde trots bekännelsen till kristen tro ansåg fältprosten C. O. Gravallius 1843 vid en diskussion i Stockholm. Han ansåg att ”[o]m än Trolltrumman i sednare tid tystnat, så skräller ännu Spåtrumman här ock der i Lappska fjellen”, vilket bestämt bemöttes av Lars Levi Læstadius.²⁰

Det fanns två slags bruk av trumman. Dels *spåtrumman*, som framför allt användes av nåjden i den religiösa riten, dels *våntrumman*, som brukades av vanliga husfäder främst i frågor som gällde det vardagliga livet. I båda fallen sågs trumman som ett heligt föremål som måste hanteras vördnadsfullt. Den förvarades i en ”väska”, i några fall av lomskinn, och placerades i kåtan i det heliga området vid den bakre dörren. Under färd låg den i den sista ackjan för att ingen skulle korsa dess väg. I några fall betonas att trumman inte fick vidröras av kvinnor. Men det tycks också ha förekommit någon kvinnlig nåjd som också hade trumma.²¹ Trumman var i hög grad ett identitetsskapande och för samer nödvändigt föremål.

Den samiska trumman måste ses också som ett musikinstrument. Musik är en väsentlig identitetsfaktor.²² I vissa rituella sammanhang ackompanjerade den sång i två röstlägen, berättas det. Männen sjöng med en högre ton och kvinnorna med en lägre. Vid nåjdmässans trummande sjöng nåjden och alla närvarande män och kvinnor. Bland de av Karl Tirén på fonograf inspelade jojkarna finns en ”trolltrummans invigningssång”.²³ Trummans ljud är flerfaldigt. Trumskinnets dova vibrationer kompletteras av rassel från visaren och klingande högfrekventa toner från de vidhängda föremålen. Att den samiska musikkulturen var

19 Haller (1896) s. 77.

20 Lars Levi Læstadius, *Fragments i lappska mythologien* (Åbo 1997) s. 81.

21 Se Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism* (Stockholm 1978) s. 84f.; Sigrid Drake, *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet: Etnografiska studier* (Umeå [1918] 1979) s. 361.

22 Christoffersson (2010) s. 125f.

23 Karl Tirén, *Die lappische Volksmusik* (Stockholm 1942) s. 97.

så annorlunda jämfört med vad som var normalt i kyrka och övrigt samhälle bidrog sannolikt till demoniseringen av den samiska trumman.

De flesta trummor konfiskerades, brändes, slogs sönder eller gömdes undan under slutet av 1600-talet och början av 1700-talet. Eftersom de kristna missionärerna förknippade den samiska trumman med ”troll-dom” var det förenat med risk för dödsstraff för samer att inneha eller använda en trumma. Sveriges lag 1734 sade i Missgierningsbalken, kap. 2:

Om Truldom och widskepelse, § 1; 'Hwar som brukar truldom och skadar annan til kropp eller egendom, och warder med fulla skäl thertil wunnen; miste lifwet. Får någor död ther af; tå skal man steglas och kona halshug-gas, och i båle brännas. Hafwer man låtit trulkarl thet giöra, eller hulpit til, att then gierning fullkomna; ware lag samma.'

Denna lagparagraf avskaffades 1779, men man kunde fortfarande fram till 1942 straffas för spådom, signeri och vidskepelse.²⁴

En och annan trumma behölls gömd, exempelvis Bindalstrumman och den från Velfjord.²⁵ Åsa Viridi Kroik berättar att ”Jonas Åhrén namnger [...] en person som haft sin trumma fram till år 1910”.²⁶ Ett bevis för trummans fortsatta bruk finns i berättelsen om de samer som i slutet av 1800-talet flyttade över Atlanten i båt till New York och därefter med järnväg och fotvandring fortsatte till Alaska. De skulle där, på amerikanskt initiativ, bygga upp en ny renskötsel. Vid en sådan transport medfördes mer än 500 renar och en tillräcklig mängd renlav för deras överlevnad. Bland dessa samer fanns en Per Mathisen Spein från Kautokeino som var nåjd. Han hade, *för att förmedla trygghet*, sin trumma med sig, berättas det. ”They were coming half way around the world and were afraid – and of course they needed such things to strengthen them”, skriver Faith Fjeld och Nathan Muus i sin skrift *The Sami reindeer people of Alaska* (2012). Man förmodar att denna trumma finns kvar någonstans i trakten.²⁷

24 Sven Liljeblad & Nils Granquist, ”Trolldom”, i *Svensk uppslagsbok* 29 (2:a uppl.) (Malmö 1954) sp. 952.

25 Christoffersson (2010) s. 196f.

26 Åsa Viridi Kroik, ”En rundvandring i det gamla och nya Frostviken”, i Åsa Viridi Kroik (red.), *Fordom då alla djur kunde tala: Samisk tro i förändring* (Stockholm 2001) s. 33.

27 Faith Fjeld & Nathan Muus, *The Sami reindeer people of Alaska: Stories and photos from the Reindeer Project* (Duluth 2012).

Trumman rådfrågades med hjälp av den för den samiska kulturen särpräglade trumtimmen, eller hammaren, och visaren. Visaren lades på trumskinnets och när man med hammaren slog på detta kom visaren i rörelse mellan de på trumskinnets tecknade bilderna. Den kunde plötsligt stanna och bli stående orörlig oavsett hur man fortsatte trummandet. En visare i form av en grenklyka kunde, berättas det, bli stående upprest. Missionärerna uppfattade dessa företeelser som utövande av magi, i något fall som lögnaktig manipulation. Hur visaren rörde sig, om den gick mot någon viss bild och stannade på något ställe, tolkades som svar på den ställda frågan. Den norske språkvetaren J.A. Friis (1821–1896) menade att nåjden ”styrde *arpa* genom att med sitt finger beröra trumskinnets undersida”.²⁸ Det ansågs att nåjden styrde visaren på sådant sätt att hans magiska förmåga åstadkom fysiska effekter i närmiljön eller på långt håll. Jag anser att divinationsbruket tvärtom uppstod på grund av att man fann att man inte kunde styra visaren. Den rörde sig i stället som av en egen vilja.

Med hjälp av en till formen kopierad trumma har jag undersökt hur trumskinnets vibrerar och vad som händer med olika utformade visare lagda på trumskinnets. Jag konstaterade då att vad som sagts om detta stämmer med hur min experimenttrumma med visare fungerar. Det är fråga om fysiska effekter. Det vibrerande trumskinnets delar in vibrationen i en serie övertoner med effekten att vissa punkter på skinnets blir stillastående medan andra vibrerar med varierande frekvens.²⁹ Vibrationerna kan inte ses med blotta ögat. Visaren kan vandra på trumskinnets på svårbegripliga sätt, göra höga hopp, sluta röra sig och stanna på någon punkt. Klykan kan bli stående upprest så som sägs i Forbus ”Rättelser och tillägg”.³⁰ Att medvetet styra visarens rörelser är så gott som omöjligt. Trumman avger ljud som kan ha inlärda effekter på vårt medvetande och till exempel bidra till att försätta oss i trance. Det är sådana effekter som samerna tolkade som svar på viktiga livsfrågor och som hjälp i vardagslivet.

De flesta missionärer och präster som i norra Skandinavien mötte det

²⁸ Jens A. Friis, *Lappisk mytologi: Eventyr og folkesagn* (Christiania 1871) s. 26.

²⁹ Se Christofferesson (2010) s. 225–247.

³⁰ Henric Forbus, ”Rättelser och tillägg till Forbus berättelse af år 1727”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910a) s. 66.

samiska folket skulle nog ha instämt i vad Jakob Fellman sade i förordet till skriften *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* (1827): "Förf:s hjärta har alltid klappat varmt för detta folk."³¹ Många präster försvarade samerna mot olika anklagelser, men ifråga om trumman, dess bruk och föreställningarna kring den fanns ingen acceptans. Givetvis kan man idag ifrågasätta möjligheten att trumman kunde utvisa eller påverka okända eller faktiska förhållanden i naturen eller på avlägsna orter. Men den dåtida såväl samiska som kristna verklighetsuppfattningen medgav andra svar på frågan om vad som är möjligt. Föreställningen att det är möjligt för i varje fall vissa människor, att på magisk väg skada eller gynna andra är urgammal. I svensk lagstiftning var ända från landskapslagarnas tid utövande av "trolldom" straffbelagt. I ett cirkulär 1777 till rikets överdomstolar föreskrev Gustav III att "alla dödsdomar skulle undertecknas av honom personligen" vilket medförde en första inskränkning av användningen av dödsstraff, även om det fanns kvar i strafflagen.³² Dödsstraffet i fredstid avskaffades 1921, i krigstid 1972. I Norge upphävdes dödsstraffet för samisk trolldom 1726 efter initiativ av von Westen.³³

Hela tillvaron ansågs långt in i kristen tid besjälad och bebodd av oftast osynliga varelser. Ibland upplevde man sig möta avlidna som inte kommit till ro i graven. Världen kunde, trodde man, påverkas magiskt, på övernaturligt sätt, genom rituella handlingar, men hjälp av något föremål med magisk kraft eller genom särskilda magiska ord, trollformler eller besvärjelser. Vissa människor upplevdes besitta särskilda förmågor i dessa avseenden. De kunde uppleva sig kallade eller tvingade in i, eller drabbade av sådana uppgifter. Så var det för de samiska nåjderna liksom andra "kloka" som man kunde söka hjälp hos. Trumman kunde uppfattas likna de kraftladdade föremål som förekom hos andra botare.

Så gott som allt det textmaterial vi har om den samiska religiösa verklighetsförståelsen är återgivet utifrån den dåtida kristna begrepps-världen. När det gällde samisk tro och rituella bruk och seder ville man lära känna dessa framför allt för att kunna bekämpa dem. För att närma

³¹ Jacob Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*: Första och andra året (Stockholm [1827] 1978) s. 169.

³² Hans Göran Frank, *Det barbariska straffet* (Stockholm 1997) s. 123.

³³ Se Adolf Steen, *Samenes kristning og Finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954) s. 378.

sig en förståelse av ursprunglig samisk tro är det nödvändigt att försöka lägga undan den kristna förståelsens glasögon. Om detta råder idag stor samsyn. För de missionerande prästerna var detta otänkbart och knappast vare sig teoretiskt eller praktiskt möjligt. Ingen same kunde sedan senare delen av 1600-talet förevisa en trumma, än mindre spela på den, utan att riskera strängt straff. Redan innehavet var förbjudet. Ingen präst kunde utan att avbryta det hela närvara vid någon samisk rit utan att själv bli anklagad för hedendom. Någon deltagande observation var inte möjlig. Kyrkans och statsförvaltningens självbild var inte objektiv, vilket dess företrädare nog föreställde sig. Ibland är ”våra fönster så i behov av rengöring att vi snarare ser fönstren än världen därutanför” skriver Wilfred Cantwell Smith.³⁴

Det finns något enstaka försök till förståelse av samisk tro av personer som prästerna Pehr Högström (1714–1784)³⁵ och Lars Levi Laestadius (1800–1861)³⁶. Men detta präglar inte historieskrivningen om detta möte i stort. Jag försöker här att se på föreställningar och handlingar ur ett icke-kristet perspektiv. Med detta avser jag inte bara att den samiska tron skall ses i sin egen rätt utan att också de kristna föreställningarna bör avklädas sin religiösa laddning och för sin del betraktas så att säga utifrån. Det innebär att handlingar värderas utan hänsyn till religiösa motiveringar. Detta är naturligtvis inte alldeles enkelt och resultatet kan nog kritiseras. Min förhoppning är dock att religionsmötet på så sätt kan i någon mån ytterligare belysas. Bland vanliga enkla människor var nog de vardagliga föreställningarna om liv och verklighet ganska likartade även om levnadssätt och miljö varierade. Det är på den teologiska arenan, framför allt efter reformationen, som de avgörande motsättningarna uppenbaras.

Von Westen genomförde flera missionsresor bland de norska samerna och startade 1717 i Trondheim institutionen *Seminarium Scholasticum* vars syfte var en nationalisering av samerna, vilket innebar

³⁴ Wilfred Cantwell Smith, *The meaning and end of religion* (Minneapolis 1991) s. 193.

³⁵ Pehr Högström, *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).

³⁶ Juha Pentikäinen, ”Lars Levi Læstadius och trumman”, i *Den samiska trumman i historisk tid och nutid: Rapport från seminarium vid Ajtte, svenskt fjäll- och samemuseum 15–16 juni 1999* (Jokkmokk 2000) s. 39–60.

ett religionsskifte. Efter von Westens död lades seminariet ned. De framväxande enhetsstaterna ställde framför allt krav på religiös enhetlighet. Von Westen försökte i motsättning till andra dansk-norska kyrkoföreträdare att föra en dialog med samerna med avsikten att lära känna deras föreställningar och tro för att kunna argumentera bättre för den kristna tro han företrädde och på så sätt omvända samer. Von Westen upplevde att trumman fanns överallt och användes till att påkalla makter som han identifierade med djävulen.³⁷ Den spelade så stor roll i samisk identitet och rit att han förmådde så många som möjligt att till honom överlämna sina trummor. Ett hundratal av de ”omhändertagna” trummorna medfördes till Köpenhamn. Dessa trummor har inte återfunnits. Troligen brann de upp under Köpenhamns brand 1728. Också för von Westen var alltså en av lösningarna av religionsskiftesfrågan att beröva samerna dessa för dem så nödvändiga heliga ting.

I sitt brev till prästerskapet i Jämtland 1723 skriver von Westen att han funnit

at Svenske Lapper og finner ligger under det samme hedendom som vores, det har Jag alt for klare bevisser paa, og paa mange steder hos os ere de Svenske finner og Lapper langt sterkere udi folkynga (trolldom) end vores og ere vores Lappers og finners Skolemestere og anførere.³⁸

Von Westen efterlyser en ”allvorlig undersøgelse udi al Christelig sagtmodighed i de Svenske finners vederstyggeligheder.”³⁹ Han skriver i sitt brev att samerna förutom att de tillbad sina gudar också ”ærede dievelen self”, eftersom de medgav att några av de högre makter de trodde på, Fudno, Rauto, etcetera var ”detsamma som Satan eller Gammel Erik”.⁴⁰ Bland trummans bilder fanns alltså djävulen och de samiska ”avgudarna” (*Raedia*, *Vearalden ålmaj*, *Hovragaellies* etc.) målade. Den blev därför sedd som summan av samisk ”hedendom”.

Henric Forbus (1674–1737), kyrkoherde i Torneå och Limingo 1706–1725, skrev i mars 1727 till Kungl. Maj:t om den norska lapp-

37 von Westen ([1723] 1910) s. 2.

38 von Westen ([1723] 1910) s. 4.

39 von Westen ([1723] 1910) s. 4.

40 von Westen ([1723] 1910) s. 2.

missionen och lapparnas hedendom och ”om sådant wederstyggeligt wäsendes afskaffande i Dannemarck på lappska orter”.⁴¹ För att veta mer om den samiska tron hade han formulerat en lista med 72 frågor avsedda att ställas till samer. Dessa frågor gällde gudavärlden, religiöst beteende och allmänna och religiösa föreställningar. Några frågor gällde trumman, såsom

- 56 Har tu slagit på lapptrumman ellr låtit slå?
 57 Har ringen och baja rörtz?
 58 Hwart skola de röras och gå, när de spå lycka?
 59 Hwart tå när the spå Olycka?
 60 Är thet så skedt som ringen och baja wist?⁴²

Frågeserien avslutas i maktspråk och med följande frågor:

- 72 Kan tu spotta åth Radien, Rananeit, Rariet etc. och säya: Twy tig och förbannad ware tu fördömde afgud. Ångrar tu titt stygga afguderi, bedröfwat theröfwer af allo hierta, förkastar titt syndawesende, omwänder tig till den sanna, lefwande och allsmäcktige Guden, beder honom om nåd och förskoning, om tillgift och en nådig syndernas förlåtelse.⁴³

Forbus hade också en ”privat promemoria för ytterligare undersökning af lapparnes afguderi”, där det ifråga om trumman var angivet:

- 12 Lapptrumman till dess Figur är ey aldeles en Circel, ey heller Oval: Gudarna icke håller afsatte i sin ordning, ellr alle som wara böra och på lapptrumman finnas skola. Fråges fördenskull effter alt sådant, att man må få en ricktig och fullkomblig kundskap.
 13 Item hwad som mehra är wid lapptrumman att Observera.
 14 Hwarföre den sanna Guden är afsatt på lapptrumman och om ringen och baja föres till den Figuren.⁴⁴

41 Norge hörde då till Danmark. Citat är från ”Prosten Henrik Forbus’ skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom”, i Edgar Reterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910b) s. 28.

42 Henrik Forbus, ”Forbus’ frågor till lapparna”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910c) s. 73.

43 Forbus ([före 1730] 1910c) s. 74.

44 Henric Forbus, ”Forbus’ privata promemoria för ytterligare undersökning af lapparnas afguderi”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910d) s. 44–45.

Forbus föreställning om trumman som religiöst, antikristligt, föremål kommer tydligast fram i hans besvärjelse av den:

O tu fördömde Trumma satans redskap och instrument, förbannade äro tina afmålade Gudar: förbannade tin ring och baja: förbannade tin hammar och trumkäpp: förbannad then som tienar tig med slag, och den som deraf sig betienar och låter slå ja alla de som samtyckia till sådant slag och spådom, och hafwa sin lust deraf. Hwart och ett slag som på tig skier, är och bliwfer dem ett satans slag i helfwete, ibland de fördömdas andar som dem skola slå pina och martera, att ingen bödell kan så plåga och handtära den, som i hans händer giwen är: intet Ormestyng gör sådant ve: ingen Scorpion med sitt bett sådant qwahl: ingen ting i werldene uptänkias till sådant straff, om man än hehla werdsens plågor förenade kunde, sosom de fördömdas pina och plåga i helfwetit är.⁴⁵

Forbus var lika övertygad om trummans magiska effekt som någon nåjd. Det är därför han förbannar den eller försöker sig på en besvärjelse av den. Jag antar att han tänkte sig att ett så tydligt fördömande skulle bidra till att bruket av den skulle minska. Han och hans kollegor lyckades i hög grad att neutralisera den, men det skedde främst genom att med våld beröva samerna deras trummor. Den ”kraftigt handhafda kyrkotukt” som Forbus med flera bedrev uppfattades, skriver Rurik Holm, som en medmänsklig nödvändighet för deras salighets skull.⁴⁶ Man kan undra vilken företeelse inom kristendom och kyrka som skulle kunna motsvara den samiska trumman och vad som hände den. Kanske kyrkorgeln och psalmsången. Hur skulle det ha varit om staten hade förbannat och förstört kyrkornas orglar och förbjudit psalmsång?

Trumman kom bland många samer ännu vid 1900-talets senare del att ses som uttryck för en övergiven tro, något som skandaliserade det samiska samhället. Louise Bäckman, same och professor i religionshistoria, har berättat att hon, då hon under sin forskning under 1900-talets senare del förde trumman på tal, möttes av vredgade reaktioner

45 Henric Forbus, ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reutersköld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910e) s. 87.

46 Rurik Holm, ”Den svenska missionen bland lapparne och dess möte med lapparnes religion”, *Kyrkohistorisk Årsskrift* (1919) s. 333.

från en del samer. Varje anknytning till dessa företeelser upplevdes som en skandalisering av det samiska, som en anklagelse om primitivitet, barbari och ockultism.⁴⁷

Än idag kallas den samiska trumman *trolltrumma*. Ernst Manker kallade den *Zaubertrommel* ('trolltrumma'). På bilder av trummor som säljs som turistminnen och i skyltfönster där man visar små kopior av trummor kallas den trolltrumma. Och när jag berättar att jag studerat den samiska trumman får jag nästan alltid frågan: "Trolltrumman?" Det är, anser jag, en pejorativ benämning som tillskriver den samiska kulturen negativa särdrag. De flesta andra samtida trodde också på djävulen och att trolldom var något verkligt. Henning Wijkmark skriver i sin *Svensk kyrkohistoria 1* (1928): "Trolltrumman har väl föga sammanhang med nordiskt fromhetsliv – om icke med gammal sed att låta lotten avgöra gudarnas vilja –; närmast har den hemortsrätt österut. Bland sibiriska stammar."⁴⁸ Trumman skall alltså, enligt Wijkmark, ses som ett i Norden främmande element.

I en inbjudan till en internordisk konferens i samiska kultur- och näringsfrågor i Jokkmokk 1953 kunde man läsa:

För att de skola kunna bevara sin kulturella egenart måste deras anpassning till den nya tiden bli av aktiv art. Med aktiv anpassning förstås att samerna ej ensidigt och kritiklöst anamma den moderna kulturen och kasta bort oersättliga värden i sin kultur, utan att de i sin nya situation anknyta till det samiska kulturarvet.

Här är det fråga om främst den materiella kulturen. Några samiska slöjdare tillverkar konstnärligt utomordentliga välgjorda trummor ofta prydda med figurer från de bevarade ursprungliga trummorna, men, vad jag förstår, inte avsedda som kultföremål. Vad gäller den ickemateriella kulturen kom ett intresse för den samiska sången, jojken och bruket av fåddnoflöjten – en enkel flöjt tillverkad av en stam av tvåårig kvanne – relativt snart. Med trumman förhöll det sig fortsatt proble-

47 Muntlig kommunikation med Louise Bäckman, 2010, vid slutseminarium för min avhandling, Uppsala.

48 Henning Wijkmark, *Svensk kyrkohistoria 1* (Stockholm 1928) s. 171. Intressant nog rubricerar Wijkmark sitt kapitel om den samiska tron "Drag ur lapparnas *fromhetsliv*" (min kursivering), s. 168.



Fig. 4. Bild på omslaget till *Daerpies Dierie*: Sydsamiskt kyrkblad 1 (2001). Efter en gudstjänst med jojk och trumma i Snåsa kyrka, Norge, på Samefolkets dag den 6 januari 2001. Foto: Sigrun Bakken.

matiskt. Inom den læstadianska väckelsen är trumman uppfattad som ett antikristet föremål och på de flesta håll tabuerad. Först i vår egen tid har trumljud på nytt fått plats i samisk musik, exempelvis hos Marie Boine och Sofia Jannok. Trumman tillåts nu att sjunga i den profana kulturen. Den tillåts även ljuda i kristna sammanhang, i varje fall i det sydsamiska området. Frode Fjellheims sydsamiska mässa, *Aejlies gaaltije*, är ett utomordentligt exempel på detta. Trummornas bildspråk

inspirerar ibland samisk kyrkokonst, som orgeln i Jukkasjärvi kyrka, utsmyskad av den samiska konstnären Lars Levi Sunna.⁴⁹

Kan det än idag anses att sametrumman till skillnad från orglar, fioler och gitarrer är präglad av magiska egenskaper? På sin tid var även fiolen betraktad som djävulens instrument. Fråga är om en avmytologisering av den samiska trumman och föreställningarna om den, så här långt efter dess rituella bruk, är möjlig eller önskvärd. Kanske skulle den, så som hänt med jojken, för den fromme samens idag kunna rymma och uttrycka ett religiöst sentiment och lovsjunga Gud med en kulturellt djup anknytning till dess bildvärld? Något sådant har faktiskt skett på sydsamiskt område. På samefolkets dag hölls gudstjänst med jojk och trumma i Snåsa kyrka den 6 januari 2001.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

Bäckman, Louise & Åke Hultkrantz. *Studies in Lapp shamanism* (Stockholm 1978).

Christoffersson, Rolf. *Med tre röster och tusende bilder: Om den samiska trumman* (Uppsala 2010).

Drake, Sigrid. Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet: Etnografiska studier (Umeå [1918] 1979).

Ekrem, Inger & Lars Boje Mortensen (red.). *Historia Norge*, [Övers. av] Peter Fisher (Köpenhamn 2006).

Fellman, Jacob. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*: Första och andra året (Stockholm [1827] 1978).

Fjeld, Faith & Muus, Nathan. *The Sami reindeer people of Alaska: Stories and photos from the Reindeer Project* (Duluth 2012).

Forbus, Henric. ”Rättelser och tillägg till Forbus berättelse af år 1727”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910a) s. 64–70.

Forbus, Henric. ”Prosten Henrik Forbus’ skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910b) s. 28–41.

Forbus, Henric. ”Forbus’ frågor till lapparna”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910c) s. 71–75.

49 Jfr Hans Mebius, ”Den återupprättade nåjden”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); samt Krister Stoor, ”Svenska kyrkan och jojken”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

- Forbus, Henric. "Forbus' privata promemoria för ytterligare undersökning af lapparnas afguder", i Edgar Reutersköld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910d) s. 44-45.
- Forbus, Henric. "Forbus' jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan", i Edgar Reutersköld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910e) s. 76-87.
- Frank, Hans Göran. *Det barbariska straffet* (Stockholm 1997).
- Friis, Jens A. *Lappisk mytologi: Eventyr og folkesagn* (Christiania 1871).
- Graan, Olaus. "Relation eller en fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung så wähl som om heela dheras lefwernes förhållande", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1672] 1983).
- Haller, Elof. *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896).
- Holm, Rurik. "Den svenska missionen bland lapparne och dess möte med lapparnes religion", *Kyrkohistorisk Årsskrift* (1919) s. 315-336.
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- Kildal, Jens. "Ur Jens Kildals Appendix till hans verk 'Afguderiets Dempelse'", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1730-t] 1910) s. 88-98.
- Kjellström, Rolf. "Traditional Saami hunting in relation to drum motifs of animals and hunting", i Tore Ahlbäck & Jan Bergman (red.), *The Saami shaman drum: Based on papers read at the symposium on the Saami shaman drum held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988* (Stockholm & Åbo 1991) s. 111-132.
- Kroik, Åsa Viridi. "En rundvandring i det gamla och nya Frostviken", i Åsa Viridi Kroik (red.), *Fordom då alla djur kunde tala: Samisk tro i förändring* (Stockholm 2001) s. 17-38.
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mytologien* (Åbo 1997).
- Liljeblad, Sven & Nils Granquist, "Trolldom", i *Svensk uppslagsbok* 29 (2:a uppl.) (Malmö 1954) sp. 951-952.
- Lindmark, Daniel. "När samerna ville använda trumman som kompass: Om samiskt motstånd mot kolonisationen", *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademiens årsbok* 2010 (Uppsala 2010) s. 95-103.
- Manker, Ernst. *Die lappische Zaubertrommel: Eine ethnologische Monographie* 1-2 (Stockholm 1938-1950).
- Mebius, Hans. *Bisse: Studier i samisk religionshistoria* (Östersund 2003).
- Mebius, Hans. "Den återupprättade näjden", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Mortensen, Lars Boje. "Introduction", i Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen (red.), *Historia Norge*, [Övers. av] Peter Fisher (Köpenhamn 2006) s. 8-48.

- Myrhaug, May-Lisbeth. ”Trommen som et hellig manifestasjon”, i *Den samiska trumman i historisk tid och nutid: Rapport från seminarium vid Ájtte, svenskt fjäll- och samemuseum 15–16 juni 1999* (Jokkmokk 2000) s. 33–39.
- Pentikäinen, Juha. ”Lars Levi Læstadius och trumman”, i *Den samiska trumman i historisk tid och nutid: Rapport från seminarium vid Ájtte, svenskt fjäll- och same-museum 15–16 juni 1999* (Jokkmokk 2000) s. 39–60.
- Reuterskiöld, Edgar. *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Sami 1670s–1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995).
- Rydving, Håkan. *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010).
- Smith, Wilfred Cantwell. *The meaning and end of religion* (Minneapolis 1991).
- Steen, Adolf. *Samenes kristning og Finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954).
- Stoor, Krister. ”Svenska kyrkan och jojken”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Tirén, Karl. *Die lappische Volksmusik*. (Stockholm 1942).
- von Westen, Thomas. ”Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1723] 1910) s. 1–7.
- Wijkmark, Henning. *Svensk kyrkohistoria 1* (Stockholm 1928).

Rolf Christoffersson, f. 1935, pastor emeritus och teologie doktor. Christoffersson har pastorsutbildning vid Betelseminariet, Stockholm, och International Baptist Theological Seminary, Zürich, och har arbetat som pastor, ungdomskonsulent, huvudsakligen med vård och behandling av missbrukare samt personalutbildning inom nuvarande Hela Människan. Han har även engagemang i socialpolitik, invandrar- och flyktingarbete samt kyrkoekumenik. Hans disputerade 2010 på en doktorsavhandling i religionshistoria vid Uppsala universitet: *Med tre röster och tusende bilder: Om den samiska trumman*.
krolfua@gmail.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota girku ja sámi rumbbut

Sámi rumbu, ovdal namuhuvvon badjelgeahččan láhkái ”ruollarumbun”, lei oalle dárbbaslaš sámiid árgabeaivvis. Noaidi lei doaimmaheaddji ja hálddahii oskkolaš árbevieruid buoremusat ja son bearráigeahčai oktavuoda vuoiŋŋalaš máilmmiin. Girku ja servodat ipmirdii su rumbogeavaheami ipmilvašálaš troallavuotahan. Maid árgabeaivválaš rumbogeavaheapmi – nugo mearridit johtolatgeainnuid ja vuogas guolástanbáikkiid dehe mearridit áššiin mat gusket veagaide – girku ovddasteaddjit oaivvildedje lei rohkadallat eahpeipmila. Sámi osku oaivvilduvvui maid uhkádussan našuvnnalaš oktavuhtii. Rumboomasteapmi ja daid geavaheapmi gildojuvvui ja visot dovddus rumbbut šadde válldi oapmin. Maid sámi lávlla, luohi, gehččojuvvui fastin. Sullasaš dahku girku ja risttalašvuoda vuostá livččii leat gieldit ja billistit visot girkoorgeliid ja gieldit veaisideami. Dát osku- ja kulturriidu lea čuvvon dálááigái ja jearaldat lea got dan čoavdá. Rumbogeavaheapmi lea ovtta láhkái ruovttoluotta kultureallimis. Sáhtta go oažžut saji maid girkolaš, risttalaš meanuin?

Översättning Miliana Baer

Svieriga girkko ja sáme goabddá

Sáme goabdes, ávdebut álu álbedá gáhtjodum ”skieddimgoabddán” lij sámij siegen árggabiejuen vargga dárbbu. Noajdde lij viehkediddje gut buoremusat religijávnašj árbbedábijt máhtij ja giehtadaláj gasskavuodav vuoiŋŋalašj vearáldijn. Suv rituálalašj goabddá adnem girkkos ja sebrudagás vuojneđuváj návvgák jubmelvasjen skieddim. Árggabäyvvasaj goabddá adnem aj – náv gák jádádagájt ja hiebalasj guollimsajijt mierredit jali duobbmit fuolkkeássijn – girkkoávdástiddjijs aneđuváj riehtasa ráhkádallamin. Sáme jáhkkudahka árvustaláđuváj aj nihtton rijkalasj avtalágásjuohtaj. Danen buorgođuváj goabddáj adnem ja adno ja válldin gájkka goabddájt majt diehtin. Sáme lávlla, juojgos aj bahás vuoiŋŋanissan dagáđuváj. Vuosstájvasste verrudahka girkkuj ja ristalasjuohtaj luluj árrot buorggot ja spedjat gájkka girkkoarjalijt ja buorggot sálmmalávllagav. Dát jáhk-

kudak- ja kulturvrrarijddo l ájn tjięgnalisán dálásjájge ja gatjálvis la gáktu máhttá tjoavdeduvvat. Goabddá adnem la ietjasláhkáj kultuvrraiellemin ruoptus boahtám. Máhttá gus aj sajev oadtjot girkkolasj, ristalasj seremonidjan?

Översättning Barbro Lundholm

Svienske gærhkoie jįh saemien gievrieh

Dihthe saemien gievrie, aerebe laavsin goh ”trolltrumma”, saemiej aarkebiejjine joekoen daerpies. Nájtie dihte gie bööremes dam religiovnen vuekiem meehti jįh gie bööremes faamoem utni gosse aajmoen veartanie govlehtalledh. Gosse nájtie meevri dellie gærhkoie jįh siebriedahke disse vuartasjin goh nájtoime mij ovjupmeles jįh nájtie lij vestiehkodtje. Aaj aarkebiejjien meevreme – gogkoe juh tedh jįh gusnie gualijes jaevrieh jallh guktie fuelhkesne dáemiedidh dejstie gærhkoen ávtealmetjijstie daase vööjnin goh doenehkem rohkelidh. Aaj vįenhtin dihte saemien religiovine nationale ektievoetese aajhtoe. Dan ávteste biędtehtovvi gievrieh eekedh jįh meevredh jįh harrestallin gaajhkh gievrieh mejtie deejrin. Aaj saemien vuelie jįh joejkeme biędtehtovvin. Jis nemhtie gærhkoen jįh kristelesvoeten vuestie dáemiedamme dellie gaajhkh gærhkoen orgelh jįh saalme-laavlomh biędtehtovveme.

Daate religiovine- jįh kultuvretsælloe ennje daan biejjesne aajmojne jįh tjuara gihtjedh guktie dáemiedidh jis dam loevenidh. Kultuvrejieliemisnie vihth aalkeme gievrjem provhkedh. Mejtie disse sijjie gærhkosne, kristeles ritualese?

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Den återupprättade nåjden*

Abstract

I artikeln redovisas den starkt negativa bild av den samiske nåjden som gavs i lappmarksmissionärernas texter från 1600- och 1700-talen. Enligt dåtidens teologiska synsätt var nåjden en "trollkarl" i förbund med djävulen, och hans verksamhet fördömdes och förbjöds. Från mitten av 1700-talet kom dock uppfattningen om nåjden att förändras, såväl bland företrädare för kyrkan som i den forskning som inleddes under andra halvan av 1800-talet.

Under 1800-talets slut utgick forskarna från att det fanns ett skandinaviskt inflytande på inhemsk samisk religion, även om just nåjden förstods främst i en nord-urasiatisk kontext. Överbetoningen på av det skandinaviska inflytandet byggde på föreställningen om skandinavisk kultur som mer utvecklad än den samiska. Den omgivande naturens betydelse för utformningen av nåjdens verksamhet har på olika sätt och i varierande utsträckning betonats inom forskningen. Under senare tid har den aspekten getts allt mindre uppmärksamhet till förmån för analyser på grundval av samiskt tänkande.

Samiska traditionsbärare som Lars Jakobsson Hætta och Johan Turi ger en ambivalent bild av nåjden. I den senaste tidens samiska kulturyttringar tillskrivs dock nåjden en mer positiv karaktär. Nåjden har aldrig förlorat sin plats i samiskt tänkande, även om rollen så som den såg ut i förkristen tid inte har levt kvar.

Svenska kyrkans förändrade attityd avspeglas i det faktum att företeelser med anknytning till nåjden, såsom trumman och jojken, har fått utrymme i nutida kyrkonst och liturgi.



Inledning

Den amerikanska forskaren Gloria Flaherty har i sitt arbete *Shamanism and the eighteenth century* (1992) på ett fascinerande sätt beskrivit den sibiriska schamanens nedslag i det dåtida Europas litteratur, musik

* Hans Mebius avled den 1 oktober 2013, samma dag som han skulle ha lämnat ifrån sig det slutgiltiga manuskriptet till denna artikel. Vi är tacksamma att hans efterlevande Görel Åsbo-Stephansson lyckades hitta den senaste versionen av manuskriptet, som här publiceras efter endast varsam redigering och korrekturläsning av redaktörer och fackgranskare (*red:s anm.*).

och filosofi. Hon menar att både Goethe och Mozart influerades av samtidens sätt att uppfatta den nordeurasiatiska schamanen, som en magisk gestalt som heroiskt passerar gränser, då de skapade Fausts och Don Giovannis personligheter. Förmodligen var det med skräckblandad tjusning man föreställde sig schamanen. I Flahertys framställning tolkas Fausts läkedomskonst på följande sätt:

I here and now embrace, in body and in spirit,
the doctor to whom every plant is known,
who understands the virtues of each root,
who heals the sick and eases painful wounds!¹

Utan att närmare gå in på en granskning av Flahertys uppfattning om schamanens inverkan på litteratur och musik är den övertygande i sina huvuddrag. Att den sibiriska schamanen gjorde sådana nedslag i 1700-talets Europa kan rimligen ha sin förklaring i att den sibiriska schamanismen var en exotisk och framför allt mycket avlägsen företeelse, utan närvarande aktualitet i Centraleuropa. Om man föreställer sig att det funnits kvarlevande rester av förkristen germansk religion i Tyskland, hade helt säkert reaktionen blivit annorlunda.

Om vi förflyttar oss till samekulturens nordliga områden möter vi i det tillgängliga källmaterialet från 1600- och 1700-talet en helt annan syn på samisk schamanism. Begreppet ”schamanism” är en utometrisk konstruktion, som i den vetenskapliga litteraturen avser en global företeelse inom skilda religioner, där den religiösa experten, schamanen, i ett tillstånd av trans eller extas har förmåga att komma i kontakt med den gudomliga världen.² I ett aktuellt arbete betecknar Håkan Rydving begreppen ”schaman” och ”schamanism” som ”vetenskaplig illusion” (*une illusion scientifique*). De används ofta i så allmän betydelse att de inte definierar någonting precist. Därför är de olämpliga som vetenskapliga termer, och i analysen av traditionella kulturer bör i stället

1 Gloria Flaherty, *Shamanism and the eighteenth century* (Princeton, N.J. 1992) s. 196.

2 Litteraturen och debatten om schamanismen är omfattande, så även det som oftast betraktas som dess kärna, transen. En tematisk litteraturoversikt beträffande global schamanism ges i Piers Vitebsky, *The shaman* (London 1995) s. 161–168. Se även Hans Mebius, *Bissie: Studier i samisk religionshistoria* (Östersund [2003] 2007) s. 177–183.

användas relevanta inhemska begrep.³ I samiskt språk motsvaras begreppet ”schamanism” av *noaidevuohhta*, nåjdkunskap, och innehavaren av denna kunskap är *noaidi*, försvenskat till nåjd. Hur ohanterbart ordet *schaman* är som övergripande term framgår i en undersökning av Olle Sundström. Här framhålls att ordet i fråga uteslutande förekommer hos tungusisktalande folk, medan helt annorlunda termer används bland andra etniska grupper, som till exempel *tadebja* (nentser), *tjirtaku* (chanter), *böö* (burjater) och *udagan* (kvinnlig rituell specialist hos jakuter).⁴

I den följande framställningen undviker jag i möjligaste mån att använda de konstruerade begreppen ”schaman” och ”schamanism”. Beträffande den försvenskade formen *nåjden* kan den ge intryck av en enhetlig homogen företeelse i samisk religion. I själva verket framgår det med all tydlighet i både äldre skriftliga källor och i senare samisk tradition, att det funnits både regionala och individuella differenser mellan olika nåjder i fråga om status och kunskap. Variationen framgår även av de skiftande trumtyperna och i hög grad också beträffande de enskilda trummornas utformning och mycket skiftande utförande av figurerna på trumskinnen. Louise Bäckman gör i sammanhanget en viktig distinktion mellan den veritabla nåjden med förmåga att komma i kontakt med den andra världen och ”familjenåjden”, som i varje familj använde sin trumma uteslutande som spådomsinstrument.⁵

Nåjden i kyrkans ögon

Beträffande den förkristna tidens samiska religion har vi tillgång till en rad skriftliga källor från slutet av 1600-talet och början av 1700-talet. Samtliga dessa dokument har avfattats av präster och missionärer med uppgift att ersätta den samiska religionen med kristendom, något som

3 Håkan Rydving, ”Le chamanisme aujourd’hui: constructions et deconstructions d’une illusion scientifique”, *Études mongoles et sibériennes, centralasiatiques et tibétaines* 42 (2011a).

4 Olle Sundström, ”Is the shaman indeed risen in post-Soviet Siberia?”, i Tore Ahlbäck (red.), *Post-secular religious practices: Based on papers read at the symposium on post-secular practices held at Åbo/Turku, Finland on 15–17 June 2011* (Åbo 2012) s. 355f.

5 Louise Bäckman, ”Types of shaman: Comparative perspectives”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (red.), *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm 1978) s. 66f.

många gånger skedde på ett mycket bryskt sätt.⁶ Vi kan även erinra oss att det i kungarikena Danmark-Norge och Sverige kunde vara belagt med dödsstraff att utöva den samiska ”vantron och vidskepelsen”. Av kyrkan sågs samiska mytologiska gestalter som skapelser av djävulen och nåjden var djävulens redskap. Den dåtida synen på samisk religion innebär, att vi måste behandla de här aktuella källskrifterna med behövlig källkritik.⁷

Hur skarpt man från kyrkligt håll kunde uttrycka sig om nåjden och trumman framgår av en text, där kyrkoherden Henric Forbus i Neder-Torneå 1730 beskriver samisk religion och jämför samiska gudar med den klassiska antikens gudomligheter, en tidig komparativ metod som tillämpades även av andra källförfattare.⁸

O tu fördömda Trumma satans redskap och instrument, förbannade äro tina afmålade Gudar: förbannade tin ring och baja: förbannad tin hammar och trumkäpp: förbannad then som tienar tig med slag [...]. Hwart och et slag som på tig skier, är och blifwer dem ett satans slag i helfwete [...].⁹

De med nutida referensramar otänkbara formuleringarna hindrar inte att Forbus i den citerade och i andra texter förmedlar sakuppgifter av värde, men man kan inte bortse från att hans åsikt om nåjden och trumman är ett uttryck för hans dåtida teologiska syn på samisk religion.

En annan av de i sammanhanget relevanta texterna är Jens Kildals predikan ”Afguderiets Dempelse, og den Sande Lærdoms Fremgang” (1730 och senare), där ett appendix anses vara en av de mer tillförlitliga texterna om samisk religion.¹⁰ Av särskilt intresse är avsnittet,

6 Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 54–68.

7 Det skriftliga källmaterialet till samisk religion och därmed sammanhängande problem har behandlats av Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995). Tidigare även av bl.a. Hans Mebius, *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968) s. 14–31 och Louise Bäckman, *Såjva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975) s. 25–38.

8 Se Mebius (1968) s. 32f.

9 Henric Forbus, ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [ca 1730] 1910) s. 87.

10 Marie Krekling, utgivare av Kildals text, skriver i inledning till ”Afguderiets Dempelse” att texten är ”en av de viktigere kilder til forståelsen av sydfinnernes tro og kultus i begynnelsen av 18. århundre”, Marie Krekling, ”Inledning till Jens Kildals Afguderiets Dempelse”, i Marie Krekling (red.), *Nordland og Troms finner i eldre håndskrifter* (1945) s. 100.

där Jens Kildal detaljerat beskriver ett ritual, där nåjden botar en sjuk.

I huvudsak kan Kildals uppgifter uppfattas som tillförlitliga. Detta kontrasterar mot hans teologiska syn på den samiske nåjden. Kildal menar nämligen att när nåjden får vägledning av trumman, så är det djävulen som talar. Det är denne potentat som enligt Kildal finns i trumman. Efter sin beskrivning av nåjdsamlingen för att bota den sjuka framhåller Kildal att samerna fallit djupt i "afguderie" och är "haart forbundne til dievlene".¹¹ Detta textexempel får illustrera att en källa samtidigt kan vara förhållandevis tillförlitlig i sak och uttrycka ett dåtida avståndstagande till det som beskrivs.

1747 utgavs Pehr Högströms *Beskrivning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker*. Här möter vi en något förändrad syn på samisk religion, påverkad av tidens tänkande. Visserligen anser Högström att samernas religion lever vidare vid sidan av en officiellt och ytligt utövad kristendom och han tar skarpt avstånd från sejtekulten. Han uttrycker dock en viss respekt för samisk religion som ett uttryck för samernas "wördnad och höga tankar för sina gamla förfäder".¹² Enligt Högström är emellertid gudlöshet "skadeligare än sjelfwa widskepelsen", och han menar, att även en "falsk och widskjepelig religion" är ofarligare än ingen religion alls.¹³ En uppfattning av detta slag hade varit otänkbar hos Jens Kildal och de övriga missionärerna i Norge, och lika osannolik hos 1600-talets svenska prästerskap.

Högström har uppenbarligen hört talas om personer som måste uppfattas som nåjder, även om han uteslutande använder beteckningen "Trollkarlar", som de kallas av församlingsborna i Gällivare. Dessa trollkarlar kan "[...] göra sin nästa något godt eller ondt."¹⁴ De är mycket fåtaliga och skiljer sig från dem som enbart utövat "allehanda

11 Jens Kildal, "Afguderiets Dempelse, og den Sande Laerdoms Fremgang", i Marie Krekling (red.), *Nordland og Troms finner i eldre håndskrifter* ([1730 och senare] 1945) s. 140. Hela avsnittet med nåjdritualet samt min kommentar, se Mebius ([2003] 2007) s. 162-169.

12 Pehr Högström, *Beskrifning öfwer de til Sweriges krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 173.

13 Pehr Högström, "Missionsförrättningar II 1743-1746", i Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk missionshistoria* (Uppsala 1990) s. 66.

14 Högström ([1747] 1980) s. 199.

skrock och widskepelse”. Att trollkarlarna är veritabla nåjder framgår av Högströms uppgift om ”Spåtrumman (gobdas)”. Då trumman brukas av nåjden, faller han ned på marken ”som wore han död” och kan vid uppvaknandet berätta om vad som skett på andra platser. Högström understryker att detta uteslutande kommer i fråga om veritabla trollkarlar, sådana som står i förbindelse med ”den Onda Andan.”¹⁵ Högström räknar med att nåjden har ”närmare bekantskap och förbindelse” med en ond andemakt, och han anser liksom Forbus att det är den ”Onda Anden” som är nåjdens hjälpare. Beskrivningen hålls i en huvudsakligen neutral ton och han försäkrar att han uteslutande återger vad han själv erfarit.

Ett århundrade senare uppträder en kyrkoman som i många hänseenden kom att få stor betydelse för samerna. Det är Lars Levi Læstadius som i sitt arbete *Fragmenter i lappska mythologien* (1839–1845) i viss utsträckning uttrycker en positiv syn på nåjden och hans verksamhet och han är inte främmande för att det kan finnas en verklighetsbakgrund i berättelserna om nåjdernas förmåga att utföra märkliga gärningar. Han är dock noga med att betona skillnaden mellan ”veritabla Trollkarlar och Charlataner”.¹⁶ Hos Læstadius finner vi inga drastiskt negativa uttalanden av samma typ som hos Jens Kildal och Henric Forbus. Utgångspunkt för Læstadius är att den samiska förkristna religionen inte längre lever kvar, även om det fortfarande finns kvar ”mycken vantro och widskepelse, såsom en dunkel aning från ett förgätet fordom”. Det är denna dunkla aning i form av en rad muntliga traditioner om nåjderna som Læstadius återger och kommenterar samtidigt som han utförligt återger missionärernas texter från 1700-talet. I viss utsträckning kritiserar han detta material för att det ”bjudit till att göra den Lappska Mythologien mera grann och systematisk, än den möjligen kunnat vara i sjelfva Näidens Hufvud”.¹⁷

Carl F. Hallencreutz har undersökt hur Læstadius i sin förkunnelse

15 Högström ([1747] 1980) s. 204f.

16 Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo [1839–1845] 1997) s. 138. En förkortad version av *Fragmenter* [...] utgavs 1959 av Harald Grundström. Genom upptäckt av en tidigare okänd del av ”Gudaläran”, första avsnittet i *Fragmenter* [...], kunde ”Gudaläran” i sin helhet publiceras i Tromsö 2003 med bild- och textredaktion av Per Posti.

17 Læstadius ([1839–1845] 1997) s. 10.

använder motiv från samisk traditionell religion och anser att han utnyttjade dessa i sin förkunnelse för de samiska åhörarna.¹⁸ Hallencreutz slutsats att Læstadius tillämpar en kontextualiserad tillämpning i sin samiska tolkning av kristen tro, ter sig högst rimlig. Vi ser hur synen på samisk religion och dess nåjder förändrats, i vart fall som den framställs av några representativa kyrkomän. Det har i sammanhanget sitt intresse att konstatera att Juha Pentikäinen framhåller att Læstadius samiska uppväxtmiljö, livsstil och mentalitet i hög grad påverkat honom och blivit hans ”kulturella modersmål”.¹⁹

Samiska traditioner om nåjden

Om det visats hur kyrkans syn på den samiske nåjdens verksamhet förändrats, kan man också fråga sig hur samernas egen uppfattning påverkats av det religionsskifte som ägt rum. Om den samiska synen på nåjden under 1600- och 1700-talet har vi ytterst få samiska uttalanden. Man kan dock av uppgifter i det icke-samiska materialet dra vissa slutsatser. Nåjderna har i många stycken betraktats med stor respekt – även av författarna till de kyrkliga texterna. Samerna har haft tilltro till nåjdens förmåga att bota sjukdom. Källornas många uppgifter om nåjdens funktion som botare, medlare mellan människovärlden och den gudomliga världen, siare och rituell vägledare kan bara tolkas så, att en framstående nåjd var en betydelsefull gestalt i omgivningens ögon. Alla nåjder hade dock inte samma förmåga och insikt i *noaidevuohhta*. Som nämnts antyder Læstadius att somliga kunde vara charlataner. Om vi vill ta del av samernas egen syn på nåjden, måste vi gå till ett betydligt senare källmaterial, nämligen uppteckningar antingen av samer själva eller av deras information till icke-samiska upptecknare. De traditioner det rör sig om har i de flesta fall upptecknats eller avfattats under 1900-talet, i vissa fall tidigare.

En av de tidigaste samiska sagesmännen om nåjden var Lars J. Hætta

18 Carl F. Hallencreutz, ”Lars Levi Læstadius’ attitude to Saami religion”, i Tore Ahlbäck (red.), *Saami religion: Based on papers read at the symposium on Saami religion, held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984* (Åbo 1987) s. 170.

19 Juha Pentikäinen, ”Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf”, i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997a) s. 241.

(1834–1897), som var en av ledarna i det så kallade Kautokeinoupproret 1852. Han dömdes till döden men straffet omvandlades till fängelse. Under tiden i fängelset avfattade han på 1860-talet en skildring av samernas religiösa och moraliska situation före den læstadianska väckelsen.²⁰ Här beskriver Hætta hur nåjderna kunde sätta ont på människor och djur och därmed bli fruktade. Varje nåjd hade ett antal hjälp- eller skyddsandar till sitt stöd. När nåjden blev gammal och tappade tänderna och därmed sin kraft, gick hans förmåga i arv till ett barn eller annan släkting. Somliga nåjder, *geaiddut* (synvrängare), kunde förvandla sig till djur eller göra sig osynliga. Däremot har Hætta inget att säga om nåjdens trans eller förmåga att bota sjukdom. Hætta bild av nåjden ter sig demonisk och skräckinjagande, vilket torde ha sin förklaring i att han själv var kristen. Emellertid framhåller han också, att "[...] noaiderne og synkververne i gamle dage har været de viseste og kløgtigste blandt lapperne og at de har hat stor tankekraft og opfindsomhet".²¹

Från nordsamiskt håll finns ett arbete av stort intresse. Det är Johan Turis (1854–1936) bok *Muittalus samid birra*, som gavs ut på samiska med dansk översättning i Köpenhamn 1910, på svenska 1917. Här får vi en demonisk bild av nåjden, som i varggestalt färdas till kyrkan och med hjälp av "djävulens änglar" kan sätta ont på andra människor.²² Turis beskrivning av nåjden innehåller både kristna och icke-kristna inslag. Dels handlar nåjden med "Guds kraft", dels "med djävulens kraft". Vidare talar nåjden som vore han drucken, något som Turi jämför med den læstadianska *liikutuksia*.²³ Senare tids forskare har sett någon form av genetiskt samband mellan nåjdens trans och den læstadianska *liikutuksia*.²⁴

Låt oss också ta del av samiska traditioner om nåjden i en annan del av det samiska området, ur Harald Grundströms uppteckningar

20 Lars J. Hætta, "En Beretning om de religiøse og moralske forhold i Kautokeino før den læstadianske vækkelse", *Norvegia Sacra* 3 ([ca 1860] 1923) s. 68–89.

21 Hætta ([ca 1860] 1923) s. 77.

22 Johan Turi, *En bok om samernas liv/Muittalus samid birra* (Umeå 1987) s. 132.

23 Turi (1987) s. 132.

24 Se Guttorm Gjessing, "Sjamanistisk ekstase hos samene", *Studia septentrionalia* 5 (1953) s. 91–102 och Juha Pentikäinen, *Die Mythologie der Saamen* (Berlin 1997b) s. 27.

från Lule lappmark. I detta material finns några nåjder omtalade, bland annat den mycket omtalade Unnatj (1770–1858), som enligt vad Anta Pirak berättar upphörde utöva ”trolldom” och på äldre dagar blev ”gudfruktig”.²⁵ Där omnämns också den mångkunnige Kuta-Vuorok, som enligt uppgift av Lars Levi Læstadius var verksam på 1640–1650-talen,²⁶ men som länge lever kvar i berättartraditionen. Om honom har flera av Grundströms samiska informanter åtskilligt att säga långt in på 1900-talet, nästan 300 år efter Kuta-Vuoroks aktiva tid som nåjd, något som vittnar om den muntliga traditionens livskraft. Det berättades om honom att han kunde bota sjuka – en konst som han lärt sig av de underjordiska – förvända synen på andra och förvandla sig till en sjöfågel. I stället för körren sades han köra med varg. Han kunde försätta sig i dvala och flyga som en fågel för att utröna vad som skedde på andra platser, och han låg ständigt i fejd med andra nåjder, framför allt med Ultevisfjällets bröderna Svierpa.²⁷

Även från en betydligt sydligare del av samiskt område finns traditioner om nåjden. De återges av Kristoffer Sjulsson (1828–1908) från Vapstens sameby, som allsidigt och utförligt berättade om samekulturen i gången tid för folklivsforskaren O. P. Pettersson.²⁸ Här framgår det att nåjden varit en betydelsefull och respekterad person, som rådfrågades i livets olika skiften. Då ett barn blivit allvarligt sjukt, vände man sig ”i äldre tid” till en nåjd för att få hjälp. De åtgärder som blev aktuella var att rådfråga trumman och föra ”någon slags underhandling med döden för att blidka honom med offer”.²⁹ Även vid andra situationer i livet kom trumman till användning, nämligen när en yngling skulle ge sig av på friarfärd. Även brudens föräldrar rådfrågade ”i äldre dagar” en nåjd om ett stundande frieri. Varje husfader hade en spåtrumma, *gievrie*, som tillverkades av naturvuxet *gievriemoere* (trumträ), som enbart användes för detta ändamål.

25 Anta Pirak, *En nomad och hans liv*, upptecknat och översatt av H. Grundström (Uppsala 1933) s. 169.

26 Læstadius ([1839–1845] 1997) s. 158.

27 Harald Grundström, ”Spridda drag ur lapsk folketro”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv 1943–1944* (1945) s. 96–100.

28 O.P. Pettersson, *Kristoffer Sjulssons minnen: Om Vapstenslapparna i början av 1800-talet*, Louise Bäckman & Rolf Kjellström (red.) (Stockholm [1905–1906] 1979).

29 Pettersson ([1905–1906] 1979) s. 155.

Från sydsamiskt håll har även Torkel Tomasson (1881–1940) samlat värdefullt traditionsmaterial. Detta gjordes sommaren 1917 i framför allt Åsele och Lycksele lappmark. Det samlade handskrivna materialet arkiverades på ULMA (numera DFU, Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala). Det är numera tillgängligt i tryckt form i en utförligt kommenterad utgåva av Leif Lindin och Håkan Rydving.³⁰ Vid sidan av 1917 års samling uppteckningar med sammanlagt inte mindre än 26 olika meddelare – en av dem hans far – lät Torkel Tomasson publicera ett betydande antal artiklar av folkloristiskt slag i *Samefolkets egen tidning*, för vilken Tomasson var redaktör från 1918 fram till sin död 1940. Som samespråkig hade han givetvis en ovanligt god förutsättning att intervjua sina sydsamiska informanter. Ur Tomassons rika material skall Vilhelminas siste nåjd, Nähkoergöornje, lyftas fram. Av Torkel Tomasson beskrivs han sålunda:

Niehkor–Guörnje var på sin tid och sin ort en utomordentligt skicklig och kraftig s. k. *nåite*, det är i brist på bättre översättning, trollkarl. För sig och andra gjorde han *tsiegg* (offer av renar) åt gudarna. Trolltrumman, som var hans bibel, avläste och tolkade han på sitt språk [...]. I övrigt var Niehkor–Guörnje en skarp siare, som i förväg såg, vad som komme att hända. Ty han levde lika mycket i andens värld som i verkligheten.³¹

Sången om Nähkoergöornjes möte med döden, *Jaemiehraedtie*, är färgstarkt skildrad i en sägen med Klemet Gust Klemetsson (f. 1848) och Sjul Jonsson (f. 1857) som sagesmän.³² Här beskrivs livfullt hur Nähkoergöornje på flyttning över Marsfjället möter döden, som likt en renskötare är på flyttning med sina renar. Nähkoergöornjes hustru är svårt sjuk och det är för hennes liv han kämpar med döden, som för tillfället tvingas ge vika. Samma sägen upptecknades 1942 och finns inspelad på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Senare

³⁰ Torkel Tomasson, *Några sägner, seder och bruk, upptecknade efter lapparna i Åsele och Lycksele lappmark samt Herjedalen sommaren 1917*, Leif Lindin & Håkan Rydving (red.) (Uppsala 1988).

³¹ Torkel Tomasson, "Sagan om Niehkor–Guörnje och Jamehratte", *Samefolkets egen tidning* (1920) s. 6. Beträffande begreppet "tsiegg" (saS. *iseegkuve*) se Hans Mebius, "Sjiele: Samiska traditioner om offer", *Saga och sed* (1971) s. 77, och i Hans Mebius, *Vaajese: Torkel Tomasson, traditionsbärare och forskare* (Östersund 2008) s. 68–74.

³² Tomasson (1988) s. 53f.

har Ando Andersson, själv sydsame, låtit publicera denna och andra sägner med sydsamiska berättare, särskilt Elisabet Stinnerbom (f. 1901 i Vilhelmina), som också återgivit sägnen om Nähkoergöörnje och döden.³³ Hon hade säkert hört den berättas av sin far, den ovan nämnde Sjul Jonsson; för övrigt var enligt hörsägen Nähkoergöörnje en av Sjul Jonssons förfäder.

Av andra meddelare beskrivs Nähkoergöörnje även som rituell ledare vid offer tillsammans med ”släkt och vänner”, där han själv ordnade med offermåltiden.³⁴ Man får intrycket att Nähkoergöörnje är den större gruppens ledargestalt.

Såväl Hættas, Turis, Grundströms som Sjulssons och Tomassons uppgifter ger en bild av bevarad tradition om nåjden långt efter det att denne var en aktiv gestalt i samisk religion. Om Hætta, Turi och Grundströms meddelare beskriver nåjden som en mer eller mindre demonisk gestalt, så tecknar Sjulsson och Tomasson en bild av mer positivt slag. Detta behöver inte innebära någon motsägelse utan kan återge en faktisk ambivalens i synen på den gestalt som nåjden en gång var – en person som i kraft av sin *noaidevuohta* kämpar mot dödens makter för att bota sjukdom. Under alla förhållanden råder en påtaglig skillnad mellan de utpräglat nordsamiska och de sydsamiska traditionerna, något som rimligtvis har sin grund i olika religiösa landskap i nord och syd.

Upplysningarna i det samiska traditions materialet är i och för sig inte något generellt underlag för att tala om en nåjdens återuppräntelse. Snarare finner vi här belägg för att nåjden långt fram i tiden varit en framträdande och respekterad personlighet. Sammantaget ger den samiska traditionen en god bild av hur nåjden uppfattades efter religionsskiftet. I många hänseenden överensstämmer denna bild med det äldre materialets, dock inte till alla delar. Bland annat är nåjden som extatiker föga belagd i det folkloristiska materialet. Vi får inte heller några utförliga uppgifter om nåjdens hjälp- och skyddsandar. Emellertid har sentida samisk tradition i vissa fall bevarat betydande delar av samisk religion.

33 Ando Andersson, *Maam dah soptsestamme* (Jokkmokk 1992).

34 Se Mebius (2008) s. 86f.

Forskningens syn

I den tidiga forskningen om samisk religion i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet var den dominerande uppfattningen att samisk traditionell religion var starkt påverkad av de skandinaviska grannarna. Den som särskilt argumenterade för detta beroendeförhållande från skandinavisk sida var språkmannen Johan Fritzner i arbetet "Lapperne hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmandenes tro og overtro" (1876). Det rörde sig inte om enstaka föreställningar utan, som Kaarle Krohn uttryckte sig, "om övertagande av en hel religionsform" [*red:s övers.*]. Det enda ursprungliga i samisk religion var i huvudsak, enligt Krohn, dyrkan av de döda och björnkulten.³⁵ Att det fanns ett skandinaviskt inflytande i samisk religion hade redan J. A. Friis framhållit, men han underströk att samisk schamanism hör hemma i ett östligt sammanhang.³⁶ Inte heller K. B. Wiklund bortsåg från skandinavisk påverkan men ansåg även han att samisk religion i första hand borde sättas in i en nordeurasiatisk kontext och närmast jämföras med sibiriska chanters, mansas och nentsers.³⁷

I den tidiga forskningen ser vi således två tendenser, dels den dominerande skandinavisk-germanska tolkningen, dels den nord-eurasiatiska. Skälet till den förra torde vara att nordisk kultur och religion föreställdes överlägsen den samiska. Ett exempel på denna syn får vi i *Nordens Gudeverden* av A. Olrik och H. Ellekilde, där det påstås att samerna saknar "alle vilkår for en højere kultur og en mere udviklet gudsyndelse."³⁸

Tidigt fokuserades uppmärksamheten på det man betraktade som nåjdens avvikande psyke. Ett exempel på detta var att han beskrevs som en mentalt störd person. I en uppsats från 1916 skriver Martin P:son

35 Kaarle Krohn, "Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie", *Finnisch-ugrische Forschungen* 6 (1906) s. 156.

36 Jens A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Sagn* (Christiania 1871) s. 8, 15.

37 K. B. Wiklund, "Lapsk mytologi", i *Nordisk familjebok* (2 uppl.) bd 19 (Stockholm 1913) sp. 170. Språkforskaren Wiklund har gjort värdefulla insatser på det religionsvetenskapliga området. Härom se Hans Mebius, "K.B. Wiklunds Beiträge zur Religionsgeschichte der Samen", i *Laponica et Uralica: 100 Jahre finnisch-ugrische Unterricht an der Universität Uppsala* (Uppsala 1996) s. 373–385.

38 Axel Olrik & Hans Ellekilde, *Nordens gudeverden: Første bind, vætter og helligdome* (Köpenhamn 1926–1951) s. 105.

Nilsson att nåjdens personlighet hade sin grund i psykopatiska anlag, psykisk labilitet och ett abnormt själsliv, vilket ledde till epileptiska anfall och extatiska hallucinationer.³⁹ Redan 1914 uttryckte emellertid den engelska antropologen Marie Antoinette Czaplicka, samtida med Nilsson, en syn på den sibiriske schamanen, som var mer nyanserad. Visserligen menar även Czaplicka att schamanen har en hysterisk läggning, men att han på ett avgörande sätt skiljer sig från alla andra människor med liknande psyke. Det som är det avgörande hos schamanen är följande egenskaper:

[...] an extremely great power of mastering himself in the period between the actual fits which occur during the ceremonies. A good shaman ought to possess unusual qualities, but the chief is the power acquired by tact and knowledge to influence the people around him".⁴⁰

Det som särskilt accentueras är schamanens sociala betydelse i sin omgivning och förmågan att med "tact and knowledge" påverka den. Med största sannolikhet har vissa samiska nåjder också haft denna förmåga. Nåjdens psyke fick dock fortsatt uppmärksamhet med beteckningen *arktisk hysteri*. Särskilt tydligt behandlas schamanism ur denna aspekt av Åke Ohlmarks (1939), som anser att arktiska folk har en benägenhet för hysteriska sjukdomar, beroende på hård natur och strävt klimat, där de utlösande faktorerna är mörka vinterdagar, ljusa sommarnätter, hård köld, tystnad, landskapets monotoni och brist på föda och vitaminer.⁴¹ Med något modifierad formulering anser Reidar Th. Christiansen att man måste beakta att de flesta arktiska raser är "easily affected, highly inflammable, and liable to unpredictable passionate actions. They are shy, sometimes extremely nervous, in fact a disease, usually called 'Arctic hysteria', is far from uncommon".⁴² Samtidigt framhåller han, att schamanens agerande och idéer kan göra ett missvisande intryck på

39 Martin P:son Nilsson, "Om lappska religion", *Kristendomen och vår tid* 11 (1916) s. 301-309.

40 Marie Antoinette Czaplicka, *Aboriginal Siberia: A study in social anthropology* (Oxford 1914) s. 176f.

41 Åke Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund 1939) s. 5f., 15f.

42 Reidar Th. Christiansen, "Ecstasy and arctic religion", *Studia septentrionalia* 4 (1953) s. 27.

den utomstående iakttagaren, medan han, eller nåjden i samisk miljö, uppfattas på ett helt annat sätt från ett inifrånperspektiv.⁴³

Åke Hultkrantz har under mer än fem decennier ägnat sitt arbete åt studium av schamanismen som övergripande teoretiskt problem. I en längre uppsats från 1965 argumenterar han på ett snarlikt sätt som Ohlmarks för att de arktiska miljöfaktorerna påverkat den nordliga schamanismens karaktär och han använder fortfarande uttrycket ”hysteroid reactions”, dock ej i psykopatisk bemärkelse. De miljöfaktorer som spelar in är av samma typ som Ohlmarks fäster avseende vid: den arktiska omgivningens hårda köld, det ödsliga landskapet och bristen på föda och vitaminer. En annan faktor är enligt Hultkrantz människans behov i en skrämmande omgivning av kontakt med en övernaturlig värld.⁴⁴ Beträffande schamanen är det särskilt schamanens hjälpan­dar i djurgestalt, som tyder på ett inflytande från miljön.⁴⁵

I en rad uppsatser har Hultkrantz ägnat särskilt uppmärksamhet åt den samiske nåjden och hans verksamhet. Redan 1955 framhöll han sambandet mellan samisk religion och sibirisk schamanism; den senare kännetecknas enligt Hultkrantz av extastekniken, själsresan, hjälpan­darnas roll och trumman som exaltationsinstrument.⁴⁶ Senare preciseras nåjdens viktiga roll som botare av sjukdom och särskilt understryks att nåjden i första hand var extatiker.⁴⁷ Temat nåjdens extas eller trans skulle fortsättningsvis bli centralt i Åke Hultkrantz forskning och lyfts fram som komponent i hans definition av schamanen i allmänhet men gäller även nåjden.⁴⁸ Detta tema behandlas ingående i boken *Studies in Lapp shamanism*, som innehåller uppsatser av Louise Bäckman och Åke Hultkrantz.⁴⁹ I en av dessa analyseras närmare nåjdens trans, som

43 Christiansen (1953) s. 28.

44 Åke Hultkrantz, ”Type of religion in the arctic hunting cultures”, i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional milieu in prehistoric times up to the present day* (Luleå 1965) s. 31of.

45 Hultkrantz (1965) s. 31of.

46 Åke Hultkrantz, ”Swedish research on the religion and folklore of the Lapps”, *The journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain* 85: 1–2 (1955) s. 85.

47 Åke Hultkrantz, ”Die Religion der Lappen”, i Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar (red.), *Die Religionen der Menschheit 3: Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart 1962) s. 298.

48 Åke Hultkrantz, ”A definition of shamanism“, *Temenos* 9 (1973) s. 34.

49 Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism* (Stockholm 1978).

kan vara av tre slag: den lätta transen, de nattliga drömmarna och den djupa transen.⁵⁰ I ett annat bidrag i *Studies in Lapp shamanism* beskrivs närmare nåjdens uppgifter.⁵¹ Den främsta är att med stöd av sina te-riomorfa⁵² hjälbandar i sin frisjäl färdas till dödsriket för att bota en sjuk människa som förlorat sin själ. Andra av nåjdens uppgifter är olika typer av divination samt viss medverkan i det rituella offret. All aktivitet är inriktad på att vara till gagn för människorna i nåjdens omgivning. Schamanen är i enlighet med den anförda definitionen ”a social functionary, who with help of guardian spirits, attains ecstasy in order to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members”.⁵³ Nåjden var i första hand extatiker (*an ecstatic practitioner*). I ett av sina allra sista arbeten understryker Hultkrantz i anslutning till Mircea Eliade schamanismens kärna som arkaisk extasteknik.⁵⁴ Han kommenterar den kritik Hultkrantz fått av Roberte Hamayon, som kategoriskt avvisar idén om transen som nödvändigt eller tillräckligt villkor för schamanens verksamhet. Den är snarare och mer ett uttryck för den kulturellt betingade roll som schamanen spelar.⁵⁵ Debatten om transen som schamanismens kärna kommer sannolikt inte att vara avslutad men lämnas utanför ramen av den föreliggande framställningen.⁵⁶ Åke Hultkrantz betydelse i forskningen kvarstår genom att han på ett mer fördjupat och bredare sätt lyft fram den samiske nåjdens positiva betydelse i samisk traditionell religion.

En fortfarande aktiv forskare som Juha Pentikäinen utgår i sitt arbete *Die Mythologie der Saamen* (1997) från att delar av den i muntlig tradition bevarade etniska religionen eller samiska folkreligionen –

50 Åke Hultkrantz, ”The relation between the shaman’s experiences and specific shamanic goals”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism* (Stockholm 1978a) s. 94f.

51 Åke Hultkrantz, ”Means and ends in Lapp shamanism”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism* (1978b) s. 40f.

52 I djurgestalt.

53 Hultkrantz (1973) s. 34.

54 Åke Hultkrantz, ”Schamaner i öst och väst: om schamanismens fenomenologiska enhetlighet”, i Thomas P. Larsson (red.), *Schamaner: essäer om religiösa mästare* (Falun 2000) s. 33.

55 Roberte Hamayon, ”Ecstasy or the west-dreamt Siberian shaman”, i H. Wautischer (red.), *Tribal epistemologies* (Singapore & Sydney 1998) s. 175–187. I samma volym har Åke Hultkrantz debattinlägg publicerats.

56 Den intresserade läsaren hänvisas till Mebius ([2003] 2007) s. 180f.

som delvis även dokumenterats i text – under tidens gång bevarats i människans undermedvetande (*im menschlichen Unterbewusstsein*). Den i ett kollektivt undermedvetet bevarade etniska religionen kan så enligt Pentikäinen ha ingått någon form av symbios med den læstadianska väckelserörelsen.⁵⁷ En konsekvens av tanken på en i någon mån fortlevande etnisk religion är att den kan observeras genom nutida fältarbete.

Vid sidan av denna ansats ägnas ett mer handfast intresse åt nåjden och hans trumma, där betydelsen av trumskinnets figurer är uppenbara för gemene man, men trummans insida döljer ett esoteriskt budskap endast känt av nåjden.⁵⁸ I själva verket är trumman en kognitiv karta över nåjdens extatiska själsresa.⁵⁹ I den kollektiva rituella seansen, då trumman används, medverkar alla närvarande tillsammans med nåjden som dansare, jokkare, medhjälpare, trumvärmare eller enbart som åskådare.⁶⁰

Pentikäinen anser att den nervositet och lättrördhet som redan lappmarksmissionärer som Johannes Tornæus och Pehr Högström talar om kan bero på den stress som den nordliga naturmiljön utövar på både djur och människor. Det är detta kölddrabbade landskap, monotonin, mörkret och vitaminbristen som skapar stress.⁶¹ I denna miljö skapas det mentala landskap, där schamanismen hör hemma och i vissa samefamiljer finns en labilitet som kan leda till ”arktisk hysteri”, menar Pentikäinen.⁶²

Det är påtagligt att Ohlmarks, Hultkrantz och Pentikäinen uteslutande lyfter fram miljöns sträva sida som orsak till den så kallade arktiska hysterin. Man får lätt ett intryck av att de influerats av den egna mer milda miljön. Miljöns avgörande inflytande på schamanismen har veterligen inte någon grund i vetenskapligt allsidig observation och forskning, något som även gäller det något svepande begreppet ”arktisk hysteri”.⁶³

57 Pentikäinen (1997b) s. 26f.

58 Pentikäinen (1997b) s. 156.

59 Pentikäinen (1997b) s. 158.

60 Pentikäinen (1997b) s. 168.

61 Pentikäinen (1997b) s. 208f.

62 Pentikäinen (1997b) s. 210.

63 Och idén om förekomsten av ”arktisk hysteri” är numer helt övergiven i vetenskaplig

Det vore dock missvisande att bortse från det faktum, att både Åke Hultkrantz och Juha Pentikäinen framhåller schamanens och nåjdens betydelsefulla roll som socio-religiös ledare och aktör. De bortser dock från den positiva anpassning till den subarktiska naturen, där samerna i kamp med en hård natur har kunnat utforma en ändamålsenlig materiell och andlig kultur. Det är denna anpassning som Israel Ruong kallar en ”elastisk anpassning till landskapet”.⁶⁴ Samma syn på naturen formuleras av Ole Mathis Hætta, som framhäver naturfolkens nära kontakt med naturen. Genom sin förutsägbara årscykel skapar naturen ”trygghet for mat og avling, men også muligheter for læring, observationer – muligheter for det som vi i moderne språk kaller ’kompetanseøkning’”. Den kristna tron har en ekologisk komponent och syftar till att bevara harmonin i naturen.⁶⁵ Den nära förbindelsen mellan människan och den övriga naturen beskrivs även av Bierna Bientie som en samhörighet, där renbeteslandet är ett ”subjekt som en må forholde sig till og bli ven med.”⁶⁶

En påtaglig förändring i beskrivningen av nåjden kommer till uttryck i arbeten av Louise Bäckman. Nåjden som ”trollkarl” både i det äldre källmaterialet och i senare samisk tradition är ensidig enligt Bäckman, som starkt framhåller den socio-religiösa funktionen.⁶⁷ Bäckman har i en uppsats från 2005 ingående beskrivit denna funktion.⁶⁸ För det första var han förmedlare mellan människan och det gudomliga och kunde bota sjukdom. Han kunde förutsäga framtiden och vara ledare vid vissa stora offer. De traditionella myterna och sägnerna bevarades av nåjden samtidigt som han skapade nya myter, som förmedlades till yngre generationer. Kort sagt: nåjden var en garanti för trygghet i tider av kris; han var en samisk ”terapeut”.

forskning (red:s anm.).

64 Israel Ruong, *Samerna i historien och nutiden* (Stockholm 1969) s. 17f.

65 Ole Mathis Hætta, ”Hvor og hvordan utspilles samisk spiritualitet?”, i Urban Råghall (red.), *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999) s. 20f.

66 Bierna Bientie, ”Det er landet som eier folket”, i *Samisk kyrka: Nu är rätt tid for praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 25f.

67 Bäckman (1978) s. 64.

68 Louise Bäckman, ”The noaidi and his worldview: A study of Saami shamanism from a historical point of view”, *Shaman* 13: 1–2 (2005) s. 32f.

En reflexion inför detta ljusa och säkert berättigade porträtt är att det generellt inte kan avse alla enskilda individer som framträdde som nåjder utan framför allt de som var särskilt begåvade för sin uppgift och mer än de flesta var insatta i *noaidevuohhta*. En nåjd av det slaget har givetvis haft hög status men, framhåller Bäckman i ett tidigare arbete, i kraft av sin kontakt med andevärlden har han betraktats med stor respekt och kunde vara farlig.⁶⁹

Även Håkan Rydving är skeptisk till i huvudsak icke-samiska uppgifter om nåjdens förmåga att göra skada och anser, att det mer handlar om ”antietnische stereotyper end en autentisk del af samisk selvforståelse.”⁷⁰ Man bör dock vara medveten om samiska uppgifter om nåjden, som inte sällan uppvisar en ambivalent syn.

Om man tar hänsyn till de talrika uppgifterna i både äldre källor och senare folktro om nåjders förmåga att sätta ont på andra människor – ofta andra nåjder – genom att sända sjukdomsframkallande ”trollskott” är frågan om nåjdens goda respektive mindre goda sidor inte helt oproblematiske. Lauri Honko har sålunda utförligt dokumenterat och analyserat den globala föreställningen om ”sjukdomsprojektiler” (*Krankheitsprojektile*).⁷¹

Det centrala i både äldre skriftligt material och yngre samisk tradition är – som framhållits ovan – dock bilden av nåjden som vägvisare, vägledare och botare av sjuka, en personlighet med unik kraft att komma i kontakt med andevärlden. Att personer med dessa egenskaper ändå kunde upplevas som skrämmande och respektingivande är inte något som förändrar själva kärnan i synen på nåjden som den man med förtroende vänder sig till i kritiska situationer.

En ny och i förhållande till tidigare forskning mycket personlig syn föreslås av Brita Pollan, som framhåller nåjdens roll som en helbrägdagörare, som kan skapa djupare förståelse av människans situation i

69 Louise Bäckman, ”The initiation of the Sami (Lapp) shaman, the noaidie”, i Ugo Bianchi (red.), *Transition rites: Cosmic, social and individual order* (Rom 1986) s. 263.

70 Håkan Rydving, ”Det cirkumpolare område”, i Tim Jensen, Mikael Rothstein & Jørgen Podemann Sørensen (red.), *Gyldendals religionshistorie: Ritualer, mytologi, ikonografi* (Köpenhamn 2011b) s. 586.

71 Lauri Honko. *Krankheitsprojektile: Untersuchungen über eine urtümliche Krankheitserklärung* (Helsingfors 1959) s. 43ff., 209. Se även riklig samisk dokumentation i äldre källor i Eldar Heide, *Gand, seid og åndevind* (Bergen 2006) s. 38–52.

tillvaron, således något som angår nutidsmänniskan på ett existentiellt plan. Detta innebär, menar Brita Pollan, att nåjdens gärning kan jämföras med psykoterapeutens och analytikerns.⁷² Det är nämligen mycket som tyder på att ”sjamanens erfaring som lenge har vart glemmt og fremdeles er ukjent for de fleste moderne mennesker, er en verden som er i ferd med å bli gjenopdaget av mange”.⁷³

Nåjden i nutida uttryck

Frågan om nåjden har någon relevans i nutiden är komplicerad och svår att besvara. På museer lever han vidare i utställningar och tryckt information, ibland i läroböcker för skolan. De bevarade trummorna finns kvar som ett påtagligt arv från trumtiden. I en uppsats av Louise Bäckman och Lars Pirak uttrycks uppfattningen, att den samiska nåjdens kunskap aldrig blivit glömd ”utan funnits kvar som en levande realitet ända in i våra dagar”.⁷⁴ Att nåjden i andra hänseenden har aktualitet i nutiden framgår inom samisk teater och film, konst, slöjd, litteratur och i jojk. Den samiska skådespelerskan Cecilia Persson har i egna dramatiska framställningar gestaltat traditioner om nåjdens personlighet. Den samiska teatern i Kiruna har i dansteaterföreställningen *Jaamie aimo* dramatiskt skildrat nåjdens kamp med döden. Man bygger föreställningens handling på en sägen, som återberättades av Torkel Tomasson. En teveserie som *Den femtonde hövdingen* och filmer som *Vägvisaren* och den på teve visade *Följ med mig till det heliga fjället* visar också, att nutida konstnärer inspireras av nåjden. I tevefilmen visas också på ett mycket klart och tydligt sätt ett markerat avståndstagande till den forna missionen bland samerna i Norge. Inom sameslöjden och konsten har nåjden och inte minst figurerna på trumman kommit att bli en inspirationskälla, bland annat för Lars Pirak (Jokkmokk) och Hans Ragnar Mathisen (Tromsö).

Ett mycket tydligt exempel på hur en samisk konstnär ser på den traditionella föreställningsvärlden får vi av Lars Levi Sunna:

⁷² Brita Pollan, *Samiske sjamaner: Religion og helbredelse* (Oslo 1993) s. 17f.

⁷³ Pollan (1993) s. 23.

⁷⁴ Louise Bäckman & Lars Pirak, ”Nåjden: Resenär i det inre”, i Kersti Wistrand & Jan Pilotti (red.), *Medvetandet och döden: En antologi om nära-döden-fenomen och utomkroppsliga upplevelser* (Stockholm 1982) s. 68.

Ingenting inspirerar mig mer än den samiska mytologin. Och det var de gamla samer som satt i min första verkstad och drack starkt björkvedskaffe som väckte mitt intresse. Det är jag dem mycket tacksam för. Trolltrum-mornas figurvärld och nåjdernas många gudar har mycket att ge konstnären. Inte minst till den som vill arbeta med skulpturer.⁷⁵

Att nåjden för många samer är en del av samisk identitet och medvetande framgår bland annat i Odd Mathis Hættas bok om samekulturen, som utgavs i samband med de olympiska spelen i Lillehammer. I avsnittet om samernas förkristna religion finns en bild av joj karen Inga Juuso med en nytillverkad nåjdtrumma. Den kommenterande bildtexten klargör att det inte enbart är fråga om en illustration av musealt tillbakablickande karaktär: ”Runebommen er blitt en symbol mot fornorskning og kristning.”⁷⁶

Utan att dra alltför vidlyftiga slutsatser av dessa exempel, kan dock konstateras att de visar att nåjden i nutiden har relevans för både politiska ställningstaganden och konstnärlig verksamhet. Hur generella denna typ av ställningstaganden är bland samer i allmänhet undandrar sig min bedömning.

En annan fråga är om nåjdens roll i dess ursprungliga form och funktion har någon relevans i nutiden. Hypotetiskt skulle man kunna tänka sig att den samiska formen av schamanism kunde ha en existentiell betydelse för nutidsmänniskan på samma sätt som nutida sydamerikansk schamanism inspirerat den amerikanske antropologen Michael Harner och hans ny-schamanistiska verksamhet, som framför allt attraherat vissa intellektuella kretsar i västerlandet. För samiska förhållanden redovisar Jörgen I. Eriksson ett antal intervjuer med personer, som på varierande sätt agerar och framträder som nåjder i dag.⁷⁷ Någon i nutid revitaliserad och utövad samisk *noaidevuohta*, som den såg ut i förfluten tid, är emellertid osannolik.

75 Åke Barck & Kurt Kihlberg, *Sameslöjd* (Stockholm 1981) s. 82.

76 Odd Mathis Hætta, *Samene: Historie, kultur, samfunn* (Oslo 1994) s. 49.

77 Jörgen I. Eriksson, *Var tids noaidi: Samisk shamanism* (Umeå 2009) s. 180–263.

Försoning och återupprättelse

Det har snart gått 300 år sedan Henric Forbus yttrade sina barska ord om samisk religion och i synnerhet om trumman och nåjden. Nya vindar har börjat blåsa. I april 1998 genomfördes av Härnösands stiftshistoriska sällskap ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och Svenska kyrkan och dess historiska bakgrund. En liknande överläggning hade tidigare genomförts i Norge. I inledningen till seminariets dokumentation framhöll stiftets biskop Karl-Johan Tyrberg att kyrkan har en ”kvardröjande skuld” i förhållande till samerna, och bidragit till att ge dem ett mindre människovärde samt inte visat respekt för ”samisk spiritualitet och kultur”.⁷⁸ Några år efter seminariet hölls på Jungfru Marie bebådelsedag 2002 i Undersåkers kyrka en försoningsgudstjänst. Kyrkan var smyckad i samiska färger. Det sydsamiska språket användes. Liturgin inleddes och avslutades med jojk. Karl-Johan Tyrberg bad om förlåtelse för begångna oförrätter och avslutade med följande ord:

Som kyrka erkänner vi att vi har del i den skuld som ligger kvar från det förgångna. Vi ber om förlåtelse för det som vi tänkt och gjort fel och för det som vi försummat. Den försoning vi söker är att vi nu gemensamt kan bära dessa svårigheter och gå vidare i ömsesidig kärlek, respekt och tillit.⁷⁹

Hur man från samisk sida ser på försoningsprocessen uttrycks i dokumentationen av seminariet 1998 av den sydsamiske prästen Bierna Bientie⁸⁰ och i annat sammanhang av den samiske prästen och teologen Tore Johnsen.⁸¹ Båda refererar till förhållanden i den norska kyrkan men tankegångarna har generell giltighet. Båda understryker att försoningen innebär en process i flera delar, som inledningsvis måste tydliggöra ett erkännande av kyrkans skuld till samerna för tidigare oförrätter. Därefter följer enligt Bientie en detaljerad redogörelse

78 Karl-Johan Tyrberg, ”Försoning med historien”, i Urban Råghall (red.), *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999) s. 4.

79 Urban Engvall, ”Kyrkan erkände sina fel”, i *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 6f.

80 Bierna Bientie, ”Behov for forsoning”, i *Försoning är ett sätt att börja om* (Härnösand 1999) s. 7–14.

81 Tore Johnsen, *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (Oslo 2007) s. 100–112.

för vad som skett och denna skall framföras i en offentlig situation; viljan till bättring måste bli tydlig. Tore Johnsens krav på hur försoningsprocessen skall gå till är ett erkännande av kyrkans skuld, därefter ånger, återupprättelse och försoning. Både Bientie och Johnsen betonar att behovet av försoning bottnar i att relationen mellan kyrkan och samerna kan beskrivas som en vuxens övergrepp mot ett barn (Bientie) eller mellan ett offer och den som utfört övergreppet (Johnsen).

I de kortfattat refererade texterna uttrycks inte vad försoningen skall leda till i det kristna församlings- och gudstjänstlivet. Som exempel på konkreta åtgärder kan nämnas ambitionerna i Härnösands stift: konfirmationsläger för samisk ungdom och utformandet av en sydsamisk mässa. Sedan 1997 utges tidningen *Dierpies Dierie* i samverkan mellan Härnösands och Nidaros stift. Vidare har på förslag från Härnösands och Luleå stift bildats ett samiskt råd i Svenska kyrkan med bred samisk representation. På regional nivå har tillkomsten av en översättning av Psalmboken och Nya testamentet till lulesamiska varit betydelsefulla. På ett nationellt plan ger utgåvan av boken *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (2003) en överskådlig översikt av vad som pågår, planeras och är önskvärt i försoningsarbetet.

Genom telefonintervjuer har jag inhämtat att man på församlingsnivå i temagrupper arbetar med gudstjänst- och liturgiverkstäder, information om samisk kultur och historia, utformning av samiskt präglade kyrkorum och användning av jojken inom ramen för liturgin. För konfirmationsundervisningen har vidare utformats en mindre bönbok. Den innehåller Gud som haver barnen kär, Herrens bön, Den apostoliska trosbekännelsen, Den aronitiska välsignelsen och Frälsarkransen; samtliga texter på svenska, sydsamiska, umesamiska, lulesamiska och nord-samiska.⁸² En betydelsefull aktivitet är den omfattande utbildningen av konfirmationsledare.⁸³ Hur kyrkorummet getts en samisk prägel framgår av Lars Levi Sunnas utsmyckning av orgeln i Jukkasjärvis kyrka. Här ses den ovala nåjdtrumman med solen i centrum. På registerandragen har Sunna ristat in samiska symboler, bland annat figurer från nåjdens trumma. En av orgelstämmorna kan låta som en trumma.

⁸² Den har vänligen sänts mig av Gabriella Jacobsson.

⁸³ Muntlig information från Gabriella Jacobsson, Bo Lundmark, Johannes Marainen, Erik-Oscar Oscarsson och Sylvia Sparrock.

I Karl-Johan Tyrbergs anförande vid seminariet 1998 pekade han på kyrkans bristande respekt för samisk "spiritualitet och kultur". Ordet *spiritualitet* används av Ole Mattis Hætta i ett anförande vid kyrkomötet i Trondheim 1997: "Samisk spiritualitet er i dag basert på kristtroen i all hovedsak og utspilles i hjertene hos samer som møtes til kristent fellesskap i kirker og forsamlingsliv".⁸⁴ Här framstår orden *spiritualitet* och *kristen tro* närmast som synonymmer. I förarbetet till kyrkomötet i Trondheim uttalades bland annat, att den norska kyrkan inte visat respekt för samernas kristna tro, och inte heller lämnat tillräckligt utrymme för samernas "særegne spiritualitet ok kulturella egenart, religiøse erfaringer og språk".⁸⁵ Här är det tydligen fråga om ett något bredare fält.

Emellertid ger den bredare formuleringen anledning att återge Tore Johnsens resonemang på ett teologiskt plan i boken *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap*. Boken är utformad som en samisk katekes i anslutning till trosbekännelsen och Fader vår och kan enligt min mening ses som ett inslag i försoningsprocessen. Den är ett exempel på kontextuell teologisk metod, där kristen tanke "sammanläses" med samiska förkristna tankar. Här skall endast uppmärksammas det avsnitt i boken, där Tore Johnsen under rubriken "Solens barn" reflekterar över trosbekännelsens andra artikel, den om Jesus Kristus. Utgångspunkt är att i den samiska tillvaron var elden förutsättning för överlevnad. På många sydsamiska nåjdtrummar symboliserar trumskinnens centrala figur solen, *Beaivi*, den livgivande elden. I den samiska kåtan är eldstaden förknippad med gudinnan *Sáráhkká*, som bland annat uppfattades som kvinnans hjälpare vid barnafödande. Då solen i samisk religion uppfattas som en mor ser Johnsen ett samband med modergudinnan *Sáráhkká*. Tankeleden är "Sol – ild – livskilde – födselhjelper". Med sin exeges av Johannes 1:4 och Uppenbarelseboken 1:16 knyts Jesus samman med eldstaden och därmed vävs tanken på Jesus Kristus in i kåtans centrum och möter "Kristus som solen og den livgivende ilden".

I den fortsatta "sammanläsningen" mellan trosbekännelsens andra

84 Hætta (1999) s. 25.

85 Citerat efter Johnsen (2007) s. 199.

artikel och samisk religion ses Kristus "resa" (från himlen till jorden, därefter till dödsriket, åter till människornas värld och slutligen till himlen igen) i ljuset av föreställningarna om nåjdens färd mellan olika skikt i den samiska världsbilden. Här beaktas en samisk trumma av nordsamisk typ, där trumskinnets är indelat i tre fält. Bevarade trummor av denna typ är fåtaliga. Vilken speciell trumma av denna nordsamiska typ som avses framgår inte. I en sådan tredelad trumma för Tore Johnsen in trosbekännelsens andra artikel. Det aktuella avsnittet i framställningen avslutas genom att det kristna korset får fylla hela utrymmet på trummans skinn.

Med risk för att min sammanfattning inte i alla detaljer gjort rättvisa åt Tore Johnsens framställning har det framgått, hur kontextuell tolkning kan sammanföra kristen tanke med traditionella samiska föreställningar, något som är ett inslag i försoningsprocessen.

Slutord

Som framgått ovan har den nutida kyrkans förhållande till samisk kultur och spiritualitet radikalt förändrats. Genom den nu inledda försoningsprocessen avvisas tidigare brist på engagemang. Svenska kyrkan har länge uppfattats som och varit en del av majoritetssamhället. Försoningsprocessen måste framgent visa varaktighet och djup i den formulerade visionen om ett nytt förhållningsätt.

Påtagliga uttryck för kyrkans förändrade viljeinriktning är – enligt min mening – alla olika aktiviteter i församlingsarbetet, i liturgi och i kyrkorum samt en ökad användning av samiskt språk. För att knyta an till rubriken "Den återupprättade nåjden" så har det som en gång betraktades som den onda symbolen för det man ville ersätta med kristen tro, nåjdens trumma, fått en plats i kyrkorummet. Detsamma gäller även jojken.

Källor och bearbetningar

- Andersson, Ando. *Maam dah soptsestamme* (Jokkmokk 1992).
- Barck, Åke & Kurt Kihlberg. *Sameslöjd* (Stockholm 1981)
- Bientie, Bierna. ”Det er landet som eier folket”, i *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 22–30.
- Bierna Bientie. ”Behov for forsoning”, i Urban Råghall (red.), *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999) s. 7–14.
- Bäckman, Louise. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975).
- Bäckman, Louise. ”Types of shaman: Comparative perspectives”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (red.), *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm 1978) s. 62–90.
- Bäckman, Louise. ”The initiation of the Sami (Lapp) shaman, the noaidie”, i Ugo Bianchi (red.), *Transition rites: Cosmic, social and individual order* (Rom 1986) s. 257–269.
- Bäckman, Louise. ”The noaidi and his worldview: A study of Saami shamanism from a historical point of view”, *Shaman* 13: 1–2 (2005) s. 29–40.
- Bäckman, Louise & Åke Hultkrantz. *Studies in Lapp shamanism* (Stockholm 1978).
- Bäckman, Louise & Lars Pirak. ”Nåjden: Resenär i det inre”, i Kersti Wistrand & Jan Pilotti (red.), *Medvetandet och döden: En antologi om nära-döden-fenomen och utomkroppsliga upplevelser* (Stockholm 1982) s. 68–81.
- Christiansen, Reidar Th. ”Ecstasy and arctic religion”, *Studia Septentrionalia* 4 (1953) s. 19–92.
- Czaplicka, Marie Antoinette. *Aboriginal Siberia: A study in social anthropology* (Oxford 1914).
- Engvall, Urban. ”Kyrkan erkände sina fel”, i *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 8–9.
- Eriksson, Jörgen I. *Var tids noaidi: Samisk shamanism* (Umeå 2009).
- Flaherty, Gloria. *Shamanism and the eighteenth century* (Princeton, N.J. 1992).
- Forbus, Henric. ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [ca 1730] 1910) s. 76–87.
- Friis, Jens A. *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn* (Christiania 1871).
- Fritzner, Johan. ”Lappernes hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmandenes tro og overtro”, *Historisk tidskrift* 4 (1876) s. 135–217.
- Gjessing, Guttorm. ”Sjamanistisk ekstase hos samene”, *Studia septentrionalia* 5 (1953) s. 91–102.
- Grundström, Harald. ”Spridda drag ur lappsk folketro”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv 1943–1944* (1945) s. 90–103.

- Hætta, Lars J. ”En Beretning om de religiøse og moralske forhold i Kautokeino for den læstadianske vækkelse”, *Norvegia Sacra* 3 ([ca 1860] 1923) s. 68–89.
- Hætta, Odd Mathis. *Samene: Historie, kultur, samfunn* (Oslo 1994).
- Hætta, Odd Mathis. ”Hvor og hvordan utspilles samisk spiritualitet?”, i Urban Råghall (red.), *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999) s. 19–25.
- Hallencreutz, Carl F. ”Lars Levi Læstadius’ attitude to Saami religion”, i Tore Ahlbäck (red.), *Saami religion: Based on papers read at the symposium on Saami religion, held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984* (Åbo 1987) s. 179–184.
- Hamayon, Roberte. ”Ecstasy or the west-dreamt Siberian shaman”, i H. Wautischer (red.), *Tribal epistemologies* (Singapore & Sydney 1998) s. 175–187.
- Heide, Eldar. *Gand, seid og åndevind* (Bergen 2006).
- Honko, Lauri. *Kranheitsprojektil: Untersuchungen über eine urtümliche Krankheitserkklärung* (Helsingfors 1959).
- Hultkrantz, Åke. ”Swedish research on the religion and folklore of the Lapps”, *The journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain* 85: 1–2 (1955) s. 81–99.
- Hultkrantz, Åke. ”Die Religion der Lappen”, i Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar (red.), *Die Religionen der Menschheit 3: Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart 1962).
- Hultkrantz, Åke. ”Type of religion in the arctic hunting cultures”, i Harald Hvarfner (red.), *Hunting and fishing: Nordic symposium on life in a traditional milieu in prehistoric times up to the present day* (Luleå 1965) s. 265–318.
- Hultkrantz, Åke. ”A definition of shamanism”, *Temenos* 9 (1973) s. 25–37.
- Hultkrantz, Åke. ”The relation between the shaman’s experiences and specific shamanic goals”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism* (Stockholm 1978) s. 90–109.
- Hultkrantz, Åke. ”Means and ends in Lapp shamanism”, i Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism* (1978b) s. 40–62.
- Hultkrantz, Åke. ”Schamaner i öst och väst: Om schamanismens fenomenologiska enhetlighet”, i Thomas P. Larsson (red.), *Schamaner: Essäer om religiösa mästartare* (Falun 2000) s. 27–40.
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande lapmarker* (Umeå ([1747] 1980).
- Högström, Pehr. ”Missionsförrättningar II 1743–1746”, i Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk missionshistoria* (Uppsala 1990).
- Johnsen, Tore. *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (Oslo 2007).
- Kildal, Jens. ”Afguderiets Dempelse, og den Sande Laerdoms Fremgang”, i Marie Krekling (red.), *Nordland og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo [1730 och senare] 1945) s. 102–152.

- Krekling, Marie. ”Inledning till Jens Kildals Afguderiets Dempelse”, i Marie Krekling (red.), *Nordland og Troms finner i eldre håndskrifter* (Oslo 1945) s. 99–101.
- Krohn, Kaarle. ”Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie”, *Finnisch-ugrische Forschungen* 6 (1906) s. 155–180.
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo [1839–1845] 1997).
- Mebius, Hans. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968).
- Mebius, Hans. ”Sjiele: Samiska traditioner om offer”, *Saga och sed* (1971) s. 54–120.
- Mebius, ”K.B. Wiklunds Beiträge zur Religionsgeschichte der Samen”, i *Lapponica et Uralica: 100 Jahre finnisch-ugrische Unterricht an der Universität Uppsala* (Uppsala 1996) s. 373–385.
- Mebius, Hans. *Bissie: Studier i samisk religionshistoria* (Östersund [2003] 2007).
- Mebius, Hans. *Vaajese: Torkel Tomasson, traditionsbärare och forskare* (Östersund 2008).
- Nilsson, Martin P:son. ”Om lappsk religion”, *Kristendomen och vår tid* 11 (1916) s. 301–309.
- Ohlmarks, Åke. *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund 1939).
- Olrik, Axel & Hans Ellekilde, *Nordens gudeverden: Første bind, vætter og helligdome* (Köpenhamn 1926–1951).
- Pentikäinen, Juha. ”Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf”, i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997a) s. 238–263.
- Pentikäinen, Juha. *Die Mythologie der Saamen* (Berlin 1997b).
- Pettersson, O. P. *Kristoffer Sjulssons minnen: Om Vapstenslapparna i början av 1800-talet*, Louise Bäckman & Rolf Kjellström (red) (Stockholm [1905–1906] 1979).
- Pirak, Anta. *En nomad och hans liv*, upptecknat och översatt av H. Grundström (Uppsala 1933).
- Pollan, Brita. *Samiske sjamaner: Religion og helbredelse* (Oslo 1993).
- Ruong, Israel. *Samerna i historien och nutiden* (Stockholm 1969).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995).
- Rydving, Håkan. ”Le chamanisme aujourd’hui: Constructions et deconstructions d’une illusion scientifique”, *Études mongoles et sibériennes, centralasiatiques et tibétaines* 42 (2011a) [s. 1–13].
- Rydving, Håkan. ”Det cirkumpolare område”, i Tim Jensen, Mikael Rothstein & Jørgen Podemann Sørensen (red.), *Gylvendals religionshistorie: Ritualer, mytologi, ikonografi* (Köpenhamn 2011b) s. 570–587.
- Sundström, Olle. ”Is the shaman indeed risen in post-Soviet Siberia?”, i Tore Ahlbäck (red.), *Post-secular religious practices: Based on papers read at the symposium on post-secular practices held at Åbo/Turku, Finland, on 15–17 June 2011* (Åbo 2012) s. 350–387.
- Tomasson, Torkel. ”Sagan om Niehkor-Guörnje och Jamehratte”, *Samefolkets egen tidning* (1920) s. 6.

- Tomasson, Torkel. *Några sägner, seder och bruk, upptecknade efter lapparna i Åsele och Lycksele lappmark samt Herjedalen sommaren 1917*, Leif Lindin & Håkan Rydving (red.) (Uppsala 1988).
- Turi, Johan. *En bok om samernas liv/Muittalus samid birra* (Umeå 1987).
- Tyrberg, Karl-Johan. ”Försoning med historien”, i Urban Råghall (red.), *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999) s. 4.
- Wiklund, K. B. ”Lapsk mytologi”, i *Nordisk familjebok* (2 uppl.) bd 19 (Stockholm 1913) sp. 170.
- Vitebsky, Piers. *The shaman* (London 1995).

Hans Mebius, 1931–2013, docent i religionshistoria vid Uppsala universitet (1968) och rektor vid Birka folkhögskola i Jämtland (1974–1991). Mebius disputerade på avhandlingen *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (1968) och publicerade under 1960-talet och tidigt 1970-tal ytterligare viktiga arbeten om samisk religion, bl.a. den ingående studien ”Sjiele: Samiska traditioner om offer” (1972). Efter pensionering från sin rektorsbefattning återupptog han forskningen och publicerade ett flertal betydande arbeten som exempelvis den vida lästa *Bissie: Studier i samisk religionshistoria* (2003/2007) och *Vaajese: Torkel Tomasson, traditionsbärare och forskare* (2008).

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ođđasit gohccájuvvon noaidi

Artihkkalis čilgehuvvo dat oalle negatiivvalaš govvádus sámi noaidis mii lei sámimiššonearaid teavsttain 1600- ja 1700-loguin. Dalááiggi teologalaš oainnus noaidi lei ”ruollaolmmái” lagaš oktavuodain nevrriin, ja su doaimba hilgojuvvui ja gildojuvvui. 1700-logu gaskamuttus bođii goitge govva noaidis rievdat, sihke girku ovddasteddjiin ja dan dutkamis mii álggahuvvui manjit oasis 1800-logus.

Dutkiid ipmárdus 1800-logu loahpageažis lei ahte sámi siskkáldas jáhkku lei báidnon Skandinávas, váikko ieš dat noaidi ipmirduvvui ea-reliiggánit nuortaeurohpálaš konteavsttas. Skandinávalaš váikkuhusa deattuhedje daningo skandinávalaš kultuvra oaivvilduvvui eanet ovdiduvvon go sámikultuvra. Luonddu mearkkašupmi noaidi doaimma hábmemis lea iešguđet láhkái deattuhuvvon dutkamis. Manjemus

áiggi dat aspekta lea ožžon unnit áicilvuođa analysaid sadjái mat leat vuodđuduvvon sámi jurddašeapmái.

Sámi árbeguoddit nugo Lars Jakobsson Hætta ja Johan Turi addiba eahpečielga gova noaiddis. Daid mañemus áiggiid sámi kulturcealkámušain noaidái addojuvvo eanet positiivvalaš hápmi. Noaidi ii leat goassige massán iežas saji sámi jurddašeamis, váikko doaibma mii sus lei ovdaristtalaš áiggis ii gávdno šat.

Ruota girku rievdaduvvon oaidnu oidno das go albmoneamit čatnosiin noaidái, nugo rumbu ja luohi, lea ožžon saji dálá girkodáidagii ja liturgiijai.

Översättning Miliana Baer

Ruoptusvattedum guddne noajddáj

Artihkkalin vuoseduvvá sieldes negatijvalasj gáváv sáme noajdes mij tjáleduváj sámeednamamisjåneraj tevstajn 1600- ja 1700-lågojs. Dallusj teologalasj vuojno milta lij noajdde ”skäddár” gejna lij lihtto riehtasijn, ja suv doajmma duobbmiduváj ja buorgoduváj. Vuojnno rievddaduváj 1700-lågo guovddelis goappátjagá girkko ávdástiddij siegen ja átsådimen mij álgaduváj 1800-lågo nuppe lahken.

Átsådiddje 1800-lågo mañjegietjen árvvedin skandinávalasj bájn-nem rijkalasj sáme jáhkkudagán gávnnuj, vájka jur noajde dádjaduváj ávdemusát nuorttaeurasiatlasj aktijvuodan. Skandinávalasj bájn-nema dättodibme vuododuváj vuojnnoj skandinávalasj kultuvrra lij ienebut ávdedum gá sáme kultuvrra. Birástahte luondo ájnasvuohtha noajde dájma hábbmidibmáj la umassláhkáj ja målsudahkes márráj dättoduvvam átsådimen. Mañemus ájgen la dat vuojnno binnebut tjalmostahteduvvam ávkken guoradallamijda sáme ájádallamvuogijn viehken.

Sáme árbbedáhpeguodde náv gåk Lars Jakobsson Hætta ja Johan Turi juorrulibá noajde gávvidime birra. Mañemus ájge sáme kultuvrradábdomerkajn noajden aneduvvá buorep gávvidus. Noajdde ij la goassak sajés básstám sáme ájádallamvuogen, vájku viddno ávddål ristalasjájge ij gávnnu.

Svieriga girkko rievddadum vuojnno spiedjilduvvá vidjurin jut ihtanisá ma tjanádum noajddáj, náv gåk goabdes ja juojgos, li sajev dálásj girkkodájdagin ja liturgiddjan oadtjum.

Översättning Barbro Lundholm

Dihite nåejtie maam bäästide vaalteme

Artikkelisnie daam nääke guvviem nåejtien bijre buerkiestamme guktie lappmarhken misjoneerh 1600-1700- jaepine tjeelin. Dan tjiin teologiske vääjnoen mietie nåejtie lij ”trollkarl” bahhan ektine, jih dan barkoem nyöjkin jih tjöödtjestin.

Gaske 1700-jaepine dellie eelkin jeatjhlaakan nåejtien bijre ussjedih, dovne gærhkosne jih dotkemisnie 1800-jaepiej mubpien bielesne.

1800-jaepiej minngiegietjesne dotkijh vïenhtin skandinavijen åssjalommesh saemien religiovnese utnin, seamma jis nåejtiem guarkajin noerhte-eurasiatiska kontextesne. Vïenhtin skandinavijen åssjalommesh jih skandinavijen kultuvre buerebe saemien kultuvreste orreme.

Dotkemisnie dovne tjaalasovveme jih ovmessielaakan vuesiehtamme man vihkeles eatneme jih miehtjie orreme dan nåejtien dahkojde.

Dah minngemes jaepieh ij man vielie dan bijre ussjedamme, daelie maadtoe saemien åssjalommesijstie joekehtamme.

Saemien aerpieguedtjih goh Lars Jakobsson Hætta jih Johan Turi idtjigan tjirkeslaakan nåejtien bijre soptsest. Minngemes tjiijesne dellie saemien tjaalegisnie hijven nåejtien bijre tjaaleme. Saemien åssjalommesisnie nåejtien seamma sijjiem daelie åtna goh åvtesne, jis ij jielije goh åvtekristelestijjesne.

Sveerjen gærhkoje jeatjah åssjalommesh daelie nåejtien bijre åtna, juktie gievrïe jih joejke daaletje gærhkoetjehposne jih liturgijesne tjaakene.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska kyrkan och jojken

Abstract

Jojken är ett muntligt uttryck bland samer som funnits sedan urminnes tider. Att jojka var ett sätt att berätta och beskriva djur, människor, händelser, supranormala relationer etc. Eftersom jojken också användes som verktyg för nåjder eller personer med liknande kunskaper för att nå andra medium, blev jojken stämplad av kyrkan under 1600-talet som ett djävulens verk. Under lång tid var detta uttryckssätt förbjudet och straffbart. Men jojken försvann inte. Den levde sitt liv i det inofficiella rummet, långt borta ifrån den styrande eliten som oftast fanns vid kusten. Syndastämpeln som kyrkan så skickligt implanterat blev så småningom samernas egen syn på jojka på många håll. Trots det, när man studerar äldre inspelningar från början av 1910-talet och anteckningar från slutet av 1800-talet, ser man att många präster, särskilt i norra Västerbotten och södra Norrbotten varit mer än aktiva att dokumentera jojka. De har även blivit tillägnade egna melodier, det förnämsta man som jojkutövare någonsin kan skänka någon. Till och med bland læstadianska predikanter har det förekommit att man accepterat jojkning: "Jojkning är inte syndigt, blott man inte jojkar syndigt, liksom det ej heller är syndigt att dricka tvenne supar när det är kallt." Studien granskar jojkens roll hos den samiska befolkningen i relation till kyrkans folk, med fokus på 1900-talets utveckling.

**Inledning**

När Gud i tidernas början kastade djävulen ned från himmelen, så började denne i sin djävulskhet och ilska att jojka och tralla med många ljud. Och därav har även lapparna fått den hemska och syndiga seden att jojka och tralla på samma sätt som den onde själv. Därför jojkar den kristne lappen aldrig och tillåter inte heller någon annan att jojka i hans kåta.¹

Detta citat, här översatt till svenska, är nedtecknat på finska av Samuli Paulaharju. Paulaharju var en finsk etnograf som i början av 1900-talet skrev ett flertal böcker om sina resor, mestadels i norra Finland, och dokumenterade livet där människor levde i en självhushållning med

¹ Samuli Paulaharju, *Lappmarksminnen* (Stockholm 1977) s. 112–113.

jakt, fiske, boskapsskötsel, renskötsel och småskaligt jordbruk. Hans bok *Lappmarksminnen* innehåller en hel del jojkmaterial och den visar på den tidsanda som då rådde i Nordkalotten, en syn som visar att jojk uppfattades som något syndigt och som har sina historiska rötter. Paulaharjus beskrivningar är i de flesta fall direkt överförbara till nordsvenska förhållanden. Han beskriver också att många ändå hade en relativt moderat inställning till jojk som något syndfullt:

[...] och själve prästen Laitinen, en allvarlig kristen, samt den kände predikanten Ies-Pieti har sagt, att jojkning inte är synd om man blott inte jojkar syndigt, liksom det inte heller är synd att dricka tvenne supar, när det är kallt.²

En annan bild av dåtidens världsuppfattning ger Sjul Jonsson, född 1857 i Fatmomakke, som var av den övertygelsen att jojkning kommer att fortleva till domedagen.³

Vi har inte särskilt mycket källor som explicit berättar om kyrkans inställning till jojk som syndig företeelse. Jojken kallades för "trollsång" eller "förbannad sång" under 1600- och 1700-talen och särskilt de norska pietistiska missionärerna ansåg den som medel för annat än bara ett uttryck för sång.⁴ Johannes Schefferus beskriver i sin *Lapponia* (1673) att kyrkan bedrev en kamp för att den samiska rituella trumman skulle försvinna, och att användningen av trumman och jojken var intimt förknippade med varandra. Han hänvisar bland annat till lappmarksprästen Johannes Tornæus⁵ som beskrev trumman som det "djävulska redskapet".⁶ En annan av Schefferus källor, jokkmokksprästen Samuel Rheen, skildrade hur samerna använde jojk tillsammans med trumman i ritualer. Den som använde trumman sjöng med hög röst, "huilket the kalla Joijke", och alla som var på plats sjöng med,

² Paulaharju (1977) s. 113.

³ Karl Tiréns dagböcker (1913), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 9.

⁴ Rolf Kjellström, Gunnar Ternhag & Håkan Rydving, *Om jojk* (Hedemora 1988) s. 103

⁵ Johannes Schefferus, *Lapland* (Stockholm [1673] 1956) s. 117f.

⁶ Johannes Tornæus, "Berättelse om om Lapmarckerna och Deras Tillstånd", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimilutgåva av de s.k. Prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1672] 1983:XVII. 3) s. 29ff.

manfolket med en hög stämman och kvinnorna med en lägre, ”huillet the kalla duura”.⁷ Troligtvis menas med hög och låg stämman i detta fall, dynamiskt starkt och svagt, möjligtvis att man jojkede i samma oktav. När nåjden fick sin kallelse lärde andarna honom att jojka och hur of-ferriterna skulle gå till.⁸ Harald Grundström, komminister i Jokkmokk under 1950-talet, och forskare vid Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala (ULMA, numera Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala, DFU) hänvisar till prästen Henric Forbus som i sina visitationer på 1700-talet ville veta jojktexternas innehåll. Enligt Grundström använde samerna då ett tvetydigt språk för man inte ville lämna ifrån sig den verkliga texten, på grund av risk för repressalier.⁹

Det är uppenbart att Svenska kyrkan på 1600- och 1700-talen såg jojken och trumman som syndens redskap, och det primära syftet med denna artikel är inte att presentera belägg för att så var fallet. Man kan säga att från kyrkans perspektiv har man lyckats med demoniseringen av jojken fram till 1800-talet. Vid sekelskiftet 1900 engagerar sig ett flertal präster med att dokumentera jojktexter, en sådan tidig person är Johannes Mörtsell som var kyrkoherde i Malå. Han publicerade 1888 en artikel om *Lapparnes sång* i tidskriften Runa, samma år som han avled. Mörtsells arbete kännetecknas av ett inifrånperspektiv och han ansåg för övrigt inte att jojka var syndigt.¹⁰ Syndastämpeln ligger emellertid fortfarande kvar som en hämsko när begreppsparet jojka-kyrka sammanförs, nu är det dock inte kyrkan som anser att jojken är syndig, utan delar av den samiska menigheten anser också så. Därför kan man fortfarande uppleva motstånd om man vill framföra jojka i kyrkans lokaler och i vissa områden är det fortfarande omöjligt att jojka i kyrkan.¹¹ Många präster har varit framstående när det gäller att samla in jojka

7 Samuel Rheen, ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-skiepellers samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimilutgåva av de s.k. Prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1671] 1983:XVII. 1) s. 33.

8 Uno Holmberg, *Lapparnas religion* (Uppsala [1915] 1987) s. 81.

9 Harald Grundström, ”Lapsk kultur belyst genom jojkning: Föredrag i Vitterhetsakademien 9/1 1958”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 117 (1994) s. 174.

10 Mathias Boström, ”Johannes Mörtsells jojkkuppteckningar: En återutgivning av ’Lapparnes sång’ (1888) med inledning och efterord”, *Noterat* 18 (2010) s. 99-116.

11 Jag har egna erfarenheter av detta.

och flera har varit och är aktivt engagerade i att föra jojken och kyrkan närmare varandra. Det är detta arbete som jag vill framhäva i denna artikel: vad har präster och kyrkan spelat för roll i dokumentationen av jojk och vad är innehållet i dessa jojklåtar? Det finns ett stort antal jojkar till kyrkans män. Genusperspektivet skevar i detta fall, men det ska betraktas utifrån att prästrollen varit exklusivt manlig fram till dagens moderna Sverige. Syftet är att visa på den komplexitet ämnet jojk berör.

Om jojk

För att förstå begreppet jojk tarvas en del förklaringar. Verbet *jojka* kommer från det samiska ordet *juoigat*.¹² Ordet förekommer i alla samiska språk med vissa små variationer på uttal och stavning, det som skiljer är vad man kallar sången som man jojkar. På nordsamiska kallar man en "jojksång" för en *luohti* (plural *luodit*) och innehållet är *dájahusat*, 'jojktext'. På lulesamiska pratar man om en *vuolle*, 'jojksång', och *tsábmüt*, 'jojktext', på umesamiska heter det *vuöllie* och på sydsamiskt område kallar man en jojkmelodi för *vuelie*.¹³ Problemet att beskriva jojk i dag är att verbet *jojka* har transformerats till att också bli ett nomen på svenska. Substantivet har nästlat sig in i vårt medvetande och vi kommer inte ifrån detta egentliga felaktiga uttryck. Vi är fångade av det svenska språket. Man sjunger inte en sjung på svenska, utan man sjunger en sång. Likväl kommer jag att använda mig av den svenska terminologin i denna artikel, att *jojka* (verb), *jojkk* (substantiv), *jojkmelodi* och *jojktext*.

Kristoffer Sjulsson beskriver hur man betraktade jojkmelodierna i Västerbottensfjällen:

de bland lapparna från ålder brukliga vuolle eller såsom de bland nybyggarna kallas jojksångerna hafva en allvarlig prägel och äro yttringar av sorg och längtan, hat och hänförelse, och passa ej i stycke med ungdomens glädtiga ungdomsyra. De sjungas helst af äldre, och då sinnet är upptaget af allvarliga betraktelser.¹⁴

¹² Jag kommer i största möjliga mån att använda nordsamisk ortografi som i detta fall.

¹³ Se Krister Stoor, *Juoiganmuitalusat – jojkberättelser: En studie av jojakens narrativa egenskaper* (Umeå 2007) s. 20; Matts Arnberg, Israel Ruong & Håkan Unsgaard, *Jojk* (Stockholm 1997) s. 6.

¹⁴ Olof Petter Pettersson, *Kristoffer Sjulssons minnen: Om Vapstenlapparna i början af*

I Sveriges Radios inspelningar från 1953–1954 är det tydligt att Tärnaby-representanternas, och särskilt Nils Mattias Anderssons, bidrag är sånger som handlar om längtan om ett svunnet liv.¹⁵

Åsikten att jojken skulle vara ett syndfullt sätt att sjunga förekommer ofta än i dag, särskilt inom den læstadianska väckelsen i de norra landsdelarna. Det kan ses som en paradox, att jojken i dag är som starkast där læstadianismen är som starkast. Man kan därmed, enligt min mening, inte beskylla læstadianismen för att jojken försvann på vissa ställen under 1900-talet. I de sydsamiska områdena, där jojken har den svagaste ställningen i det tredje milleniet, dit har aldrig den læstadianska väckelsen nått. Den svenska assimileringspolitik har förmodligen varit ett större hot mot jojken än missioneringen. Senare tiders massmedieindustri har också haft sin betydelse på att påverka jojkandet.¹⁶ Frågan kan ställas om Lars Levi Læstadius verkligen predikade för att jojken var något syndigt? I hans klassiska verk *Fragmenter i lappska mytologien* (författad 1839–1845), skriver han i förordet om jojk, att lapparnas sång inte alls är alldeles obehaglig. Det är uppenbart att Læstadius inte varit särskilt imponerad av jojk, men han såg hur den påverkade utövaren. Han fortsätter:

[...] men ehuru de till sången improviserade orden icke sakna all poetisk lyftning, kan man dock i dem icke upptäcka det minsta spår till Rythm. För övrigt har jag sett Lappar lika så hänförde eller inspirerade af sin sång [...]¹⁷

I Læstadius senare predikningar om jojk, efter hans religiösa uppvaknande 1844, fördömer han jojken hårdare. Han har därmed ändrat attityd. Gustav von Düben som reste i områdena kring Jokkmokk, Arvidsjaur och Sorsele 1868 och 1871 använder i princip samma ord som Læstadius i sin beskrivning av jojk. Det är helt klart att skribenter såsom Læstadius och von Düben är påverkade av G.P. Blom, som båda

1800-talet, Louise Bäckman & Rolf Kjellström (red.) (Stockholm 1979) s. 162.

15 Arnberg, Ruong & Unsgaard (1997); Kappfjell, *Vuelieh jih tjihesh: 3 voernges årjelsaemien vaajestæjjah* (Karasjok 2008) s. 49–64; Stoor (2007) s. 52–53.

16 Ola Graff, ”Den samiske musikktradisjonen”, i Bjørn Aksdal & Sven Nyhus (red.), *Fanitullen: Innføring i norsk og samisk folkemusikk* (Oslo 1993) s. 398.

17 Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien* (Åbo 1997) s. 18.

hänvisar till. Denne menade att den samiska musiken saknar rytm och att den rör sig inom omfånget kvart eller högst en kvint.¹⁸ I sin tur påminner Bloms uttalande mycket om den italienske 1700-talsresenären Giuseppe Acerbis uttryck om jojken som något helt orytmskt.¹⁹ Jämför vi Lars Levi Læstadius betraktelse med hans bror Petrus, hittar vi hos den sistnämnde en mer moderat inställning till jojk:

[...] de äro högst uttrycksfulla naturläten, att jag må säga, men låta för Svenska öron vanligen högst vidriga, ehuru, af goda röster afsjungna, de ändå sakna ett visst behag. Vid ett sådant här glädt samqväm utgjuter hvar och en sina känslor i sång; den ena faller ofta den andre om halsen, så hålla de hvarandra omfamnade ofta länge, tala och svara hvarandra med sång, gråta understundom, af sorg eller glädje, eller båda blandade: meniskan framlyser helt oförborgad.²⁰

Det är helt uppenbart att Petrus Læstadius uppfattade en dimension av jojken som gemene man inte direkt tänker på – jojken som ett viktigt medium för kommunikationen mellan människor. Likaså kan det också vara en kommunikation mellan djur och människa eller natur och människa. Många har jojkat i sin ensamhet, en slags kommunikation inom sig själv, vilket kan jämföras med meditation eller bön.²¹

Den allra första dokumentationen av jojk publicerades i Schefferus *Laponia*. Där finns två kärleksjojkar upptecknade efter Olof Mattson Sirma, en samisk präststudent i Uppsala. Dessa har senare översatts och tolkats av Björn Collinder (”Kulnatsaj, min lilla vaja” och ”Må solen lysa varmt över ekorrhvattnet”)²² och senare diskuterats och analyserats av Harald Gaski i *Med ord skal tyvene fordrives*.²³ Sirmas sånger har också uppmärksammat av ett flertal andra forskare och rönt internationellt intresse. Bland annat använder den amerikanske poeten

18 Gustav von Düben, *Om Lappland och lapparne: Ethnografiska studier* (Stockholm 1977) s. 319.

19 Giuseppe Acerbi, *Resa i Lappland 1799* (1964) s. 63.

20 Petrus Læstadius, *Journaler 1: Journal för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken* (Umeå 1977) s. 84.

21 Se Stoor (2007).

22 Schefferus ([1673] 1956) s. 315–318.

23 Harald Gaski, *Med ord skal tyvene fordrives: Om samenes episk poetiske diktning* (Karasjok 1993).

Longfellow delar av Sirmas text i en av sina dikter.²⁴ Notera att det var en präststudent i Uppsala som var meddelare och bärare av denna kunskap och att man kan tolka texten som att den handlar om en man med hemlängtan. Kan det ha varit Sirma själv som hade hemlängtan? Musikforskaren Ola Graff menar dock att Sirmas text utgör ett exempel på en gemensam samisk poetisk estetik med en ganska fast text som har en äldre historia bakom sig.²⁵

Insamling av jojk under 1900-talet

Under början av 1900-talet får vi bättre kännedom om jojktraditionen till stor del tack vare två personer, Armas Launis och Karl Tirén. Launis var verksam i Finland som kompositör och folkmusikforskare och han dokumenterade över 800 jojkar i Finland.²⁶ Vid samma tidsperiod samlade Karl Tirén in material till sin *Die Lappische Volksmusik*²⁷ där har han redovisat 563 transkriberade jojkar. En hel del av hans insamlade material finns inte publicerat, men det finns bevarat på Musik- och teatermuseet i Stockholm samt på Dialekt-, ortnamns och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM).²⁸ Uppskattningsvis ska det finnas närmare 800 jojkar dokumenterade av Karl Tirén. Mellan 1911 och 1915 gjorde han inspelningsresor från Balsfjord i norra Norge – dit Karesuandosamerna flyttade med sina renar under sommaren – till Jämtland. Han har även gjort nedteckningar från tidigare resor då han var verksam i Abisko som konstnär. Gunnar Ternhag har skrivit en biografi om Tiréns verksamhet, både som person och de strapatser han var med om.²⁹

I Tiréns dagböcker finns många noteringar om möten med före-

24 Se Arnberg, Ruong & Unsgaard (1997) s. 6–9; Gaski (1993) s. 16–17; Kjellström, Ternhag & Rydving (1988) s. 106–110.

25 Ola Graff, "Om kjeresten min vil jeg joike": *Undersøkelser over en utdodd sjøsamisk joiketradisjon* (Karasjok 2004) s. 236.

26 Armas Launis, *Lappische Juoigos-Melodien: Gesammelt und herausgegeben von Armas Launis* (Helsingfors 1908).

27 Karl Tirén, *Die Lappische Volksmusik: Aufzeichnungen von Juoikos-Melodien bei den schwedischen Lappen* (Stockholm 1942).

28 Arkivet ska läggas ned och i skrivande stund vet vi inte var materialet kommer att placeras.

29 Gunnar Ternhag, *Jojksamlaren Karl Tirén* (Umeå 2000).

trädare för den læstadianska trosuppfattningen och ibland överraskar uppgifterna om vem som stått som förmedlare av jojkar. När Olof Olsson Sunna, boende i Bolnnuluokta vid den nordvästra stranden av Torneträsk, 1911 jojkede en längre låt från Jukkasjärvi, berättade han att han lärt sig jojken av sin lärare som också var læstadiansk ”präst”³⁰ Denne man hyste stort medlidande med en same som dömts till fängelse på Långholmen för renstöld och tack vare läraren och sången förekom, enligt Sunna, inte längre några renstölder i Jukkasjärvi.³¹ Det är anmärkningsvärt att det var en læstadianpredikant som lärt Sunna denna jojka.

Om Karesuandosamerna berättade Johan Anti Omma att man tidigare samlades för att

öfva sina nationalsånger. Vissa tider ett par tre gånger i veckan. Men denna sed utrotades, när de skulle lära sig sjunga i kyrkan. Då måste de öfvergifva de syndiga gamla joigos och öfvergå till laulot (finska lauheijos) och sjunga nu endast andaktssånger eller ”sånger ur bok”³²

Temat att *joigos* är synd och *laulot* var det enda som var tillåtet finner vi särskilt vanligt förekommande i de nordligaste trakterna från Jokkmokk och norrut till Karesuando genom Tiréns noteringar. Folk kunde tänka sig att jojka för Tirén, bara ingen annan hörde på. Vid ett tillfälle gick kvinnorna ut ur kåtan när en meddelare jojkede ett antal jojkmelodier till Tirén. Han skriver i sin dagbok:

Den 22 juli anträdde hemresan med nattåget, och befanns min samling lappska melodier hafva ökats från 130 till 302 st under årets resor, oaktat jag nästan uteslutande forskat bland læstadianer, hvilka för sin stränga religions skull förfölja och förakta dem, som sjunga ”joigos”.³³

30 Tirén använder ordet *präst*, men i själva verket var det predikanter som var verk-samma.

31 Karl Tiréns dagböcker (1911, 1912 och 1913), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM).

32 Karl Tiréns dagböcker (1911), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 11.

33 Karl Tiréns dagböcker (1911), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 46.

På Karl Tiréns nästa resa, 1912, träffar han Gustaf Mårtensson (57 år) och dennes hustru Kristina (55 år) vid Nasafjäll. De två säger att kolportörer och länsman har förbjudit samerna att jojka på kyrk- och marknadsplatser.³⁴ I Tärna är biskop Landgren, Härnösand stift (1876–1888) omtalad när han var på besök i Besksele lappskola i Åsele och ville höra jojken, vilket var en sådan överraskning att endast ett barn, Gunilla Kristoffersson, hade vågat träda fram för att jojka för biskopen.³⁵

I en av dagböckerna återger Tirén en predikants ord för att beskriva besvärligheterna att dokumentera jojken i Kirunatrakten.

Predikanten hade sagt, att det står i bibeln, att då Satan utdrevs ur paradiset, blev han arg på Vår Herre och började då sjunga till honom. Härav uppkom jojkningsen, ”och den av eder som nu jojkar han skall få jojka i helvetet också.” I Rautasvuoma hade de tidigt sagt: ”den som vågar jojka åt Tirén eller ’herrarne’ (härmed menande troligen forskare eller turister) han skall få jojka i helvetets eld också”. Tiréns mångåriga personliga bekantskap med dessa lappar har dock äntligen tagit ut sin rätt, så att de börja inse, att det ej må vara synd att besjunga vår Herres skapelser – åtminstone i hemlighet för att ej stöta predikanterna.³⁶

Vi känner igen resonemanget från Paulaharjus böcker om djävulens påverkan på jojken. Tirén skriver här om sig själv i tredje person. I tidskriften *Fornvårdaren* visar han sin egen inställning till jojken som icke syndig:

Det är icke, såsom många samer blivit iprättade, någon synd att med jojkning besjunga allt vad vår Herre skapat. När vi höra vuolleh till sol, måne, stjärnor, åskan, norrskenet, molnen, stormen, rimfrostkristallerna, fjäll, sjöar, älvar, alla synliga och osynliga tillvarelseformer, människor och djur, måste vi fatta det så, att det är en samernas lovsång till allt, vad Skaparen skänkt oss jordvarer till nytta och glädje.³⁷

³⁴ Karl Tiréns dagböcker (1912), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 7.

³⁵ Karl Tiréns dagböcker (1914), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 21.

³⁶ Karl Tiréns dagböcker (1914–1915), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 2.

³⁷ Karl Tirén, ”Om jojkning och vuolleh”, *Fornvårdaren* 3 (1928) s. 305–306.

Under 1940-talet åker upptecknare från ULMA runt i landet, och särskilt i Arjeplogsområdet, för att dokumentera jojken. I förordet till Harald Grundströms *Lapska sånger* 1 skriver professorn i finsk-ugriska språk vid Uppsala universitet, Björn Collinder, att i Gällivare och Kiruna var deras arbete fruktlöst på grund av det västlæstadianska motståndet. Däremot i Jokkmokk, Arvidsjaur och Arjeplog stod jojken högt i värde och 1958 hade man samlat in 1200 sångnummer i området.³⁸ Den stora skillnaden gentemot Kiruna, Gällivare och Karesuandoområdena var att ingen i Arjeplog eller Arvidsjaur verkar ha varit motsträvig till att jojka, vare sig för Tirén eller ULMA:s personal.

Mellan 1953–1954 gör Sveriges Radio (SR) dokumentationsresor från Västerbotten till Kiruna. Den sydligaste inspelningen, av sydsamen Kristina Nilsson som var på besök vid nomadskolan i Gällivare, kommer från norra Jämtland. Den nordligaste är en inspelning av Nils Hotti från Karesuando.³⁹ Även SR kommenterar problem man möter där jojkning av religiösa skäl inte var välkommen. Trots det förekom det jojkar till präster. En sådan är Nils Mattias Anderssons prästjojka, där texten säger:

prästen är präst och han är min gäst
barnet pinkade i *nahpien* ['mjölkstävän']
men han drack ändå

Prästen var inte så nogräknad och det var hög status att ha prästen som gäst i sin kåta. Jojken avslutas med en uppmaning att stänga dörren så den inte står öppen.⁴⁰ Är detta en markering som visar att prästen eller hans medhjälpare inte förstår att stänga dörren så att det inte ska ryka in från eldstaden, eller är det en markering mot andra att nu är prästen hos mig och ni ska inte vara nyfikna?

³⁸ Björn Collinder, "Förord", i Harald Grundström, *Lapska sånger: texter och melodier från Svenska Lappland fonografiskt upptagna av Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala 1: Jonas Erikson Steggos sånger* (Uppsala 1958) s. 5–6.

³⁹ Arnberg, Ruong & Unsgaard (1997) s. 92, 108.

⁴⁰ Arnberg, Ruong & Unsgaard (1997) s. 157–158.

Religiösa sånger

Det finns många upptecknade jojkar med religiöst innehåll, både kristet och inhemskt samiskt. I Arjeplog och dess omnejd har det exempelvis varit mycket vanligt att man jojkat till prästerna, till Allmaktens fader eller till Jungfru Marias ende son. Arvid Kaddik född 1904 berättar för Edvin Brännström.

Och det finns en woelle till den högste guden i himmelen. Det var för länge sedan en gammal lapp, honom mötte prosten och sade till han att sjunga en religiös sång någon gång och inte bara andra och jag vet int hur religiös den gamle lappen var, men jag tror han var religiös och de gamla de trodde med hela själen, mycket mer än nu, nu är det bara former och gubben sade att han bara hade en gud, och det var den högste guden i den tredje himmeln, och till honom hade han en woelle och den sjöng han med hög röst och den kan jag sjunga, den går inte så högt och den går att sjunga med bas, så den hörs inte till byn.⁴¹

Brännström skriver sedan att Kaddik sjöng ute på isen av Saddajaure och den var högtidlig och vacker.⁴² Han kan sjunga den när ingen annan hör och risken är minimal eftersom han sjunger den lågt. Margareta Bengtsson har förmedlat den nedanstående sången, som inte finns inspelad, men däremot transkriberad.

*Datta gula nieid Marjan ai'dnel mi lüi gul
sun arbmogiis vuodaninis mu ferluttet*

Denna hör jungfru Marias ende son
Som i sin barmhärtighet förlåter mig⁴³

⁴¹ Edvin Brännström, 1932, Arjeplog, Lappland, Institutet för språk och folkminnen (ISOF), Acc 5585:142.

⁴² Brännström 1932, s. 142.

⁴³ Margareta Bengtsson, 1943, Arjeplog, Lappland, Institutet för språk och folkminnen (ISOF), Acc 21694:3.

Sången till Jungfru Marias ende son handlar om Jesus, men i denna version har han en undanskymd roll. Ordet son förekommer inte alls i den samiska texten, den säger Marias ende och min tolkning är att det är Jungfru Maria som är viktigast i sammanhanget och är den som egentligen förlåter. Å andra sidan passar det den samiska traditionen att man inte är en individ utan familjetillhörighet, Jesus är son av Maria. Den viktiga personen är Jungfru Maria, något som mycket väl kan vara en reminiscens från katolsk tid. I en sång som jojkdades av Inga Steggo beskrivs en äldre person, troligtvis en äldre man som på dödsbädden jojkede:

O mottag mig, när detta mitt arma bröst skall stå inför Marias ende son.⁴⁴

Man ska komma ihåg att när man jojkar någon så träder man in i rollen i den man jojkar. Då blir det en intim närhet i det man meddelar i jojken. Harald Grundström diskuterar Jungfru Marias roll i historisk tid och jämför henne med Sáráhká. Till henne offrade man för god barnafödelse, havande kvinnor skulle äta Sáráhká-gröt och dricka hennes vin, särskilt om julen. Maria har kommit in i traditionen och ersatt Sáráhká, eller åtminstone fungerat parallellt. Maria var också starkt bunden till julen. Det är fullt möjligt att man inför utomstående använt Maria när man offrat och internt använt sig av Sáráhká vid samma rit. Grundström skriver att

det var ju klart att under kristningsprocessen Maria till slut kom att dominera över Sarakka och att låtarna till Sarakka kom att i stället riktas till Maria eller som man skulle säga enligt lapsk terminologi: Maria fick ära Sarakkas låtar; man behövde ju bara ändra namnet.⁴⁵

Kristoffer Sjulsson berättar om hur man varnade någon om denne plågade ett djur, så sa man ”*Sarat do!*”, ordets exakta betydelse är okänt, men underförstått kunde djurets oskyldige ande hämnas. Detta skulle kunna vara spår av föreställningar om Sáráhká.⁴⁶ Även musikforskarna

44 Karl-Erik Forsslund, *Som gäst hos fjällfolket* (Stockholm 1914) s. 99.

45 Grundström (1994) s. 179–180.

46 Pettersson (1979) s. 158–159.

ren Olle Edström har diskuterat Jungfru Maria-jojkar och instämmer i att dessa kan ha sitt ursprung i Sáráhká-jojkar.⁴⁷ Att Jungfru Maria fortfarande har en stark ställning i samiskt liv, visas av att Maria bebådelsedag den 25 mars är samisk högtids- och flaggdag.

Det har funnits åtminstone fyra jojkar till Sáráhká levande fram till 1900-talet. En jojk, skriver Arnberg⁴⁸ om att Anders Keinil möjligen behärskade, men när han fick veta att det möjligen skulle spelas upp i radion så tvärvägrade han att delge sig något eller att jojka över huvud taget. Anders Keinil som var en flitig meddelare till ULMA och ej ovan att berätta för framtida forskning fick betänkligheter över att han i det stora mediet på 1950-talet, radion, möjligtvis kunde framträda med sin röst. Detta faktum att det i församlingen fortfarande betraktades som synd blev en för stor börda för Keinil.⁴⁹ Karl Tirén har en inspelning med en kvinna som jojkar *Sáráhká nåå nåå nåå nåå*. Hon repeterar ordet Sáráhká tre gånger under inspelningen som pågår i 49 sekunder.⁵⁰ Melodi och uttryck skiljer sig markant från andra jojkar inspelade av Tirén. Osäkerheten är fortfarande stor kring autenticiteten av Sáráhkás jojk i detta fall. Karl-Erik Forsslund skriver att det var en i vandringsstrion⁵¹ som jokade den, nämligen "Lilla Röken från Östergötland" som han kallar henne. Hennes namn var Maja Wickbom och hon var assistent till Tirén.⁵² Tirén spelade upp en joksång som var tillägnad Sáráhká för samer i Kiruna vilken väckte bestörtning. Det var förmodligen för att säkerställa jojken som Wickbom jokade melodin. Tirén beskriver också en händelse i Jokkmokk där han ville glädja en moder genom att hon skulle få höra sin dotter jojka. Temat på sången nämner han inte och den har ingen betydelse för förloppet, utan snarare beviset på att hennes dotter hördes jojka i fonografen. Att bli fotograferad eller att rösten kunde fångas var även det en stor synd:

47 Olle Edström, *Den samiska musikkulturen: En källkritisk översikt* (Göteborg 1978) s. 84-85.

48 Arnberg, Ruong & Unsgaard (1997) s. 96.

49 Jag minns själv när Sameradion på 1970-talet presenterade jojk av Tirénmaterialiet, att många upprördes över det syndfulla i detta.

50 Vaxrulle 548B, Karl Tirén, Musik- och teatermuseet.

51 Vandringsstrion bestod av Karl Tirén, Maja Wickbom och Karl-Erik Forsslund.

52 Forsslund (1914) s. 114. Forsslund gör en poäng av att samisktalande har svårt för två konsonanter i början av ett ord, i detta fall -fr-.

Först började gumman gå fram och tillbaka som en tiger i bur, plötsligt mättade hon ett våldsamt slag mot fonografen med utropet ”satans trolltyg”. Både reproducer och trätt förstördes, så att mitt arbete kunde fortsättas först sedan nya sådana efter telegraferas från Stockholm.⁵³

Sara Ruong är en annan livaktig meddelare till Tirén och i hennes repertoar rymdes ett flertal jojkar med anknytning till kristendom. Denna jojk till Allmaktens fader framfördes under ett bröllop:

*Tat leaiteväksale ken kii
tan li värald nåu unne teko nato mai
sån järatalla ja kätjata
Sån lä teko attje kutte kättja
ietjas manai ståkomav ja
pakata siav ko si mieldde
valla armoteivuotast sån tav takka*

Den allsmäktige i vilkens hand
världen är såsom ett nystan
som han vänder
Han är som en fader
som skådar och ser
på sina barns lekar och
straffar sina barn
då de fela
men i kärlek gör han allt⁵⁴

Det finns även en sång till Allmaktens fader från Abraham Johansson från Vuonatjviken som han lärt sig av sin far. Samma sång sjöng han för kyrkoherden i Sorsele, Anders Fjellner:

På våren med sol och värme
som löste isar och bragte liv
i träd och blommor
Samma allmakt har i sina händer

⁵³ Karl Tirén, Brev till redaktionen av Nya Dagligt Allehanda, Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM), DAUM Acc 3670; Stoor (2007) s. 52; Kjellström, Ternhag & Rydving (1988) s. 104.

⁵⁴ Karl Tiréns dagböcker (1914–1915), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 21.

åskans kraft som lät regnen
vattna de torra betesmarkerna⁵⁵

Det finns fler jojkar med religiöst innehåll upptecknade. Anders Månsson från Vallnäs, Tärnaby, jojkade till den himmelske fadern.⁵⁶ Ett antal jojkar prisar Guds skönhet, såsom Lars Erik Granström gör när han jojkar *Gåldesbuovdda*, detta lågfjäll med sin kala topp som varit så frikostig till hans renhjörd.⁵⁷ Även norr om Torneträsk där læstadianismen var stark finner vi fyra sånger till den himmelske fadern. En av dem är den som Mikkel Nilsson Niia jojkade på finska tillsammans med sin dotter Anna jojkar unisont på finska, normalt jojkade man i sin egen tonart oavsett vad den andra jojkade. Esaias Olsson Tjoggi jojkade också på finska till den himmelske fadern. Kajsa Simon Sunna framförde en avskedssång sjungen på samiska, men efter læstadiansk tradition.⁵⁸ Att man sjöng på finska är naturligt då det var på finska man sjöng psalmer och andra kristna sånger. Ovan nämnda sånger finns inte inspelade bara nedtecknade. Frågan är om utövarna själva betraktade sina sånger som jojck eller andlig sång? Definitionen var gränsen går mellan jojck och andlig sång är inte självklar,⁵⁹ på samma sätt som det inte är självklart om konjak ska definieras som medicin eller sprit – ett argument som brukar användas bland læstadianer och absolutister för att kunna dricka lite konjak.

Johan Knutsson Nutti jojkar sig själv, vilket inte är så vanligt då det kan anses högfärdigt, men i detta fall så finns det en anledning.

⁵⁵ Karl Tiréns dagböcker (1914–1915), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 9.

⁵⁶ Tirén (1942) s. 97; Forsslund (1914) s. 117.

⁵⁷ Tirén (1942) s. 153–154.

⁵⁸ Tirén (1942) s. 170–182.

⁵⁹ Jag har själv varit med när læstadianer börjat sjunga en psalm eller religiös sång. Många gånger har jag då trott att det var en jojck som de började på.

*Mån läm patsam ákto
i lát attje, ike ádne
i vielja, nunu nu
ike ábba, ja ain ákto, ja
i áktake jurtajs mu árpesvuoda
ká ietja ká Ipme ja pärkal
taihe tat ki mangemusta radđi
Nunnu, Jáunas i lát attje, ike ádne
ike ábba, ike vielja ja
mån läm ain ákto
mutto päre mån pirkim
läm tam radjai⁶⁰*

Jag är kvar ensam
ingen far, ingen mor
ingen bror, nuu nuu
ingen syster, ensam än
ingen förstår, ser min enslighet
förutom Gud och Djävulen
eller den som i slutet råder
Jovna har ingen far, ingen mor
ingen syster, ingen bror och
jag är fortfarande ensam
men bara jag klarar mig
har jag gjort hittills⁶¹

Nuttis sång är en sorgesång som lika mycket handlar om hans familj som inte finns med honom längre. Israel Ruong har kallat denna typ av sånger för komplexa jojkar, där ett flertal motiv kan finnas med och fungera parallellt. Jag har själv diskuterat komplexa jojkar där sångaren växlar perspektiv och träder ur rollen som sig själv. Nuttis första person i början av jojken växlas till att bli Jovna för att sedan återgå till första person. Han har ingen familj och utan familjen har man svårt att överleva, men han har lyckats ändå och det visar på en inre styrka.⁶²

Många präster har fått egna jojkar, från Lars Levi Læstadius och

60 Tirén (1942) s. 199–200.

61 Tack Hanna Outakoski för hjälp med översättningen!

62 Arnberg, Ruong & Unsgaard (1997) s. 24; Stoor (2007); se även Skum, Marja (2012). ”När Inggá Biette selade körrenarna och flyttade söderut ... – en berättelse om en jojk”, Sámi Allaskuvla.

hans bror Petrus till mindre kända namn som Mörtsell, Himmelstrand, Hagström med flera. Till pastor Otto Lindgren finns det en hyllnings-sång som visar att han talade och behärskade samiska (liksom Johannes Mörtsell gjorde i Malå):

*Mi läp mi sameh vuinas
avon kullat Jupmela pakoit
ietjame kielan
mia patje attje lä tav lägim
sån huj sat vuoingalatj ja sapselatj valla
häjos samita vuorasvuotan valla*

Vi lappar äro mycket glada
att få höra Guds ord på vårt eget språk
Vår höga fader har sändt honom
Han har omsorg om både det andliga och
det jordiska⁶³

I den svenska översättningen har Tirén använt ordet *lappar* som var brukligt i det svenska språket under början av 1900-talet. Brita Spout jojkar en vuolle till Alla prästers sång, men den är riktad till en pastor Hagström.

*Kirje, kirje kâl' kirjot kiedan
ie läh vadsjalatjat kirjotet
pirra suokan
mietsin varin
kirje kâl' kirje kiedan
mi läp avon kå
iedne kielav odtjop kullat*

Bok, bok i hand
Flitig att lära (ur boken)
Runt om i församlingen
i skogar och berg
bok, bok i hand
vi äro så glada att höra
vårt modersmål⁶⁴

63 Karl Tiréns dagböcker (1914–1915), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 37.

64 Karl Tiréns dagböcker (1914–1915), Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM) s. 39.

Jojk i modern tid

Det har sagts att jojken har varit på väg bort de senaste 150 åren och att det endast funnits spillror kvar i Sverige. Med tanke på resultaten av Tiréns, ULMA:s och Sveriges Radios dokumentationer och andra senare inventeringar som gjorts är det med glädje man kan se att jojken lever ett gott liv i dag. Det vill säga jojken i sig har inget liv, men den lever hos utövarna och hos lyssnarna som kan förstå och gilla eller ogilla det de hör. Olle Edström har beskrivit utvecklingen från 1970-talet fram till i dag och förändringarna är enorma.⁶⁵ Jojken har förändrats mycket, men det gör å andra sidan alla kulturer och kulturella uttryck.

Att jojken har fått en stark ställning och utveckling i dagens Sverige är i hög grad prästen Johan Märaks förtjänst. Han, som präst och jojkare, har blivit och alltid varit en tydlig symbol för att det trots allt inte kan vara syndigt att jojka. Märak har gått efter sin egen övertygelse – redan på 1960-talet spelade han in en skiva; han var med på en av de första jojktävlingarna i Jokkmokk. Han har också varit den som prövat nya vägar genom att jojka ”Bieggá njunni”, ’Vindnosen’, tillsammans med Roger Pontare och ”Bieggá luohti”⁶⁶, ’Vindsång’, med Erik Westberg Vocal Ensemble och Musikhögskolans kammarkör i Piteå, ett verk komponerat av Jan Sandström:

*Na de bieggá bäsädij
Basse Vuoiŋŋa bukta rij
Ibmilis dearvuodajt
Álmmujta Sáme ednamij
buorre sivnnjađusájt*

Nu blåser vinden
kommer med den Helige Ande
En hälsning ifrån Gud
till människorna
i vårt sameland, med välsignelse⁶⁷

⁶⁵ Olle Edström, From Yoik to Music, i STM-Online vol. 13, (2010), <musikforskning.se/stmonline/vol_13/edstrom/index.php?menu=3>, 19/5 2014.

⁶⁶ På skivan stavas det ”Bieggá luohte”, vilket är felstavat enligt nordsamisk ortografi. Detta gör det hela komplicerat – nordsamisk titel, men den sjungs på lulesamiska. Följaktligen borde den heta ”Bieggá vuolle”. Å andra sidan är Märaks sångsätt tydligt influerat av nordsamisk tradition.

⁶⁷ The Erik Westberg Vocal Ensemble, ”Bieggá Luohte” (2001), *Across the bridge of hope*

En nyckel till jojkens väg att bli accepterad inom Svenska kyrkans väggar är ärkebiskop Gunnar Wemans öppenhet för jojken kyrkorummet 1993. Som en markering av FN:s utropade urfolksår 1993 jojkdade då Johan Mårak i domkyrkan i Luleå. Denna handling blev en signal om att kyrkan nu släppt den gamla syndastämpeln på samisk sångtradition. Under 1990-talet blev det plötsligt möjligt att använda kyrkorummet för jojk, särskilt i Härnösands stift som blev ledande i Sverige med en ny syn på jojken. I samarbete mellan Nidaros bispedöme och Härnösands stifts samiska arbetsgrupp har en samisk liturgi framarbetats under ledning av prästen Bierna Bientie och musikern Frode Fjellheim. Ett resultat av detta är att flera samiska mässor har genomförts där jojken är en viktig del, ett annat exempel är den samiska mässa som Frode Fjellheim producerade, *Aejlies gaaltije*, 'Den heliga källan', som första gången framfördes i Harstad år 2000. Musiken spelades in på CD⁶⁸ och vidareutvecklades senare till ett större format som bland annat framfördes med Norrlandsoperans symfoniorkester i Umeå 2007.

Användandet av trumman har också haft en liknande utveckling. Under 1970-talet var det otänkbart att använda en handtrumma, eftersom en sådan var så starkt belastad; jojk och trumma passade sig inte. Under 1980-talet började det förekomma att afrikanska och sibiriska trummor ackompanjerade jojk och nu börjar diskussionen om varför man ska använda andra folks trummor och inte sina egna vid sin egen folkmusik. Sedan 1990-talet vinner de samiska trummorna mark och de har blivit allt vanligare förekommande. Till en början användes dock endast trummor utan symboler på skinnet. Men nuförtiden ser man även symbolförsedda trummor användas. Precis som var gränsen går mellan jojk och andlig sång (psalmsång), kan man ställa sig frågan när en trumma inte längre är en trumma. De som anträder Kiruna stadshus och har öppnat dörrarna med handtagen har faktiskt berört en trumma. Den nu framlidne konstnären Essajas Poggats från Kaitum har tillverkat dörrhandtagen som är en direkt kopia av en skåltrumma, 'goabda', det är bara skinnet som saknas.

Svenska kyrkan har officiellt accepterat jojken som en del av sin

(Stockholm 2002) spår 7–8.

68 Frode Fjellheim, *Aelies gaaltije/The sacred source: an Arctic mass* (Trondheim 2004).

verksamhet. Men är den samiska allmänheten helt beredd på att göra samma sak, att låta jojkens toner flöda i det kyrkliga rummet? De svårigheter med detta som jag mött och som kyrkan måste hantera är: a) att det finns samer som tycker att kyrkan ska hålla sig borta från samiska uttryck och symboler, att kyrkan står för en kolonisering av det samiska, både det materiella och medvetandet och att det behövs dekolonisering, snarare än försoning; b) att många medlemmar anser att jojk och andra "hedniska" symboler inte hör hemma i kyrkans rum, de är fortfarande syndfulla; och c) att andra medlemmar tycker att det är bra att kyrkan och jojken möts i kyrkorummet. Det finns ingen undersökning på hur fördelningen är mellan grupper, men saken är helt klar att de finns och det är ett förhållande som kyrkan måste reflektera över.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Kautokeino, Norge, Sámi Allaskuvla

Skum, Marja (2012). "När Inggá Biette selade körrenarna och flyttade söderut ...: en berättelse om en jojk".

Umeå, Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM), Institutet för språk och folkminnen

Karl Tiréns dagböcker 1911.

Karl Tiréns dagböcker 1912.

Karl Tiréns dagböcker 1913.

Karl Tiréns dagböcker 1914.

Karl Tiréns dagböcker 1915.

Karl Tirén, Brev till redaktionen av Nya Dagligt Allehanda, DAUM Acc 3670.

Uppsala, Institutet för språk och folkminnen, Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala (DFU)

Edvin Brännström, 1932, Arjeplog och Arvidsjaur, Lappland, Acc 5585.

Margareta Bengtsson, 1943, Arjeplog, Lappland, Acc 21694:3.

Stockholm, Musik- och teatermuseet

Karl Tirén, vaxrulle 548B.

Tryckta källor och bearbetningar

- Acerbi, Giuseppe. *Resa i Lappland 1799* (Stockholm 1964).
- Arnberg, Matts, Israel Ruong & Håkan Unsgaard. *Jojk* (Stockholm 1997).
- Boström, Mathias. ”Johannes Mörtsells jojkuppteckningar: En återutgivning av ’Lapparnes sång’ (1888) med inledning och efterord”, *Noterat* 18 (2010) s. 99–116.
- Collinder, Björn. ”Förord”, i Harald Grundström, *Lapska sånger: Texter och melodier från svenska Lappland fonografiskt upptagna av Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala 1: Jonas Eriksson Steggos sånger* (Uppsala 1958) s. 5–6.
- von Düben, Gustaf. *Om Lappland och lapparne: Ethnografiska studier* (Stockholm 1977).
- Edström, Olle. *Den samiska musikkulturen: En källkritisk översikt* (Göteborg 1978).
- Forsslund, Karl-Erik. *Som gäst hos fjällfolket* (Stockholm 1914).
- Gaski, Harald. *Med ord skal tyvene fordrives: Om samenes episk poetiske diktning* (Karasjok 1993).
- Graff, Ola. ”Den samiske musikktradisjonen”, Bjørn Aksdal & Sven Nyhus (red.), *Fanitullen: Innføring i norsk og samisk folkemusikk* (Oslo 1993) s. 384–432.
- Graff, Ola. ”Om kjærasten min vil jeg joike”: *Undersøkelser over en utdodd sjøsamisk joiketradisjon* (Karasjok 2004).
- Grundström, Harald. ”Lapsk kultur belyst genom jojkning: Föredrag i Vitterhetsakademien 9/1 1958”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 117 (1994) s. 173–181.
- Holmberg, Uno. *Lapparnas religion* (Uppsala [1915] 1987).
- Kappfjell, Lena. *Vuelieh jih tjihatesh: 3 voernges åarjelsaemien vaajestæjjah* (Karasjok 2008).
- Kjellström, Rolf, Gunnar Ternhag & Håkan Rydving. *Om jojk* (Hedemora 1988).
- Læstadius, Petrus. *Journaler 1: Journal för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken* (Umeå 1977).
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997).
- Launis, Armas. *Lappische Juoigos-Melodien: Gesammelt und herausgegeben von Armas Launis* (Helsingfors 1908).
- Paulaharju, Samuli. *Lappmarksminnen* (Stockholm 1977).
- Pettersson, Olof Petter. *Kristoffer Sjulssons minnen: Om Vapstenlapparna i början af 1800-talet upptecknade av O.P. Pettersson, Louise Bäckman & Rolf Kjellström* (red.) (Stockholm 1979).
- Rheen, Samuel. ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijdskiepellsser samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimilientgåva av de s.k. Prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983).
- Schefferus, Johannes. *Lappland* (Stockholm [1673] 1956).
- Stoor, Krister. *Juoiganmuitalusat – jojkberättelser: En studie av jojkens narrativa egenskaper* (Umeå 2007).

Ternhag, Gunnar. *Jojksamlaren Karl Tirén* (Umeå 2000).

Tirén, Karl. "Om jojkning och vuolleh", *Fornvårdaren* 3 (1928) s. 294–306.

Tirén, Karl. *Die Lappische Volksmusik: Aufzeichnungen von Juoikos-Melodien bei den schwedischen Lappen* (Stockholm 1942).

Tornæus, Johannes. "Berättelse om om Lapmarckerna och Deras Tillstånd", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimilieutgåva av de s.k. Prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983).

Internetkällor

Edström, Olle. From Yoik to Music, i STM-Online vol. 13 (2010), <musikforskning.se/stmonline/vol_13/edstrom/index.php?menu=3>, 19/5 2014.

Diskografi

The Erik Westberg Vocal Ensemble. *Across the bridge of hope* (Stockholm 2002).

Frode Fjellheim. *Aejlies gaaltije/The sacred source: An Arctic mass* (Trondheim 2004).

Krister Stoor. Filosofie doktor i samiska vid institutionen för språkstudier och affilierad till Senter for samiske studier (Sesam) vid universitetet i Tromsø och Vaartoe/ Centrum för Samisk forskning (CeSam) vid Umeå universitet. Han är intresserad av hur berättelser i jojkk och tal i tradition återkommer i nutida sammanhang. För närvarande studerar Stoor, den skogssamiska traditionen, hur renskötare lär sig hur betesområdena ser ut och var betesgränserna går, hur kommunikationen ser ut med markägare om samma betesområden. Han studerar även de förändringsprocesser som skett inom renskötelsen i Arvidsjaur-/Arjeplogsområdet under 1900-talet. Stoor är redaktör och medförfattare till *Långa Perspektiv – samisk forskning och traditionell kunskap* (2012) och medförfattare i antologin *L'Image du Sápmi 2* (2013). Han är författare i tidskriften *Kulturella Perspektiv* (2014) där han medverkar med en artikel om björnmöten samt olika sätt att tolka jojkar och berättelser. Internationellt är han ordförande i Indigenous Issues Committee vid University of the Arctic. krister.stoor@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota girku ja luohiti

Luohti lea njálmálaš cealkámuš sámiid gaskkas mii lea gávdnon doložis. Juoigat lea vuohki mitalit ja govvedit elliid, olbmuid, dáhpáhusaid, eahpelundolaš gaskavuodaid jna. Luohti mearriduvvui girkus 1600-logus dego neavvri doaibman danin go luohiti maid geavahuvvui neavvun noiddiin dehe olbmuiin sullasaš máhtuiguin ollet iežá gulahallamiidda. Guhkes áiggi dát lei gildojuvvon ja ránggáštahti doaibma. Muhto luohiti ii jávkan. Dat elii iežas eallima dan eahpealmmolaš lanjas, guhkin eret dan stivrejeaddji elihtas geat dávjá ledje mearragátti lahka. Suttolašmearka man girku nu čeahpit gilvvii šattai dađi mielde mánga guovlluin sámiid iežas oaidnu luodis. Dan dihte, go iská boarrásit báddemiid 1910-logu álgogeažis ja čállošiid 1800-logu loahpageažis, oaidná mánga báhpa, eareliiggánit nuorta Västerbottenis ja oarji Norrbottenis leat eanet doaimmalaččat dokumenteren luodi. Sii leat maid ožžon iežas šuoŋaid, buoremus maid juoigi sáhtta geiget soapmásii. Maiddai lestadiánalaš sárdnidedjiid gaskkas lea luohiti dohkkehuvvon: ”Luohti ii leat suttolaš, dušše fáll ii juoigga suttolaččat, dego ii ge lea suttolaš čoaskimin váldit guokte jugástaga.” Iskamuš, deattuin 1900-logu ovdáneamis, guorahallá luodi saji sámi álbmogis gaskavuodas girku olbmuiguin.

Översättning Miliana Baer

Svieriga girikko ja juojgos

Juojgos la njálmálasj ávdđájbuktemvuohke sámij siegen ja l máttarájge rájes gávnum. Juojggat lij vuohke giehttot ja gávádit juhtusijt, ulmuttijt, dáhpádusájt, imálasj gasskavuodajt jnv. Danen gá juojgos aj aneduváj rájddon nájdiida jali ulmuttijiida sjimugis máhttudagáj álláttijt ietjá nájdiida, de juojgos 1600-lágon girkkos tjieggiduváj riehtasa dahkon. Málggat ájgen lij ávdđájbuktemvuohke buorgodum ja lágadis. Valla juojgos ittijt gádo. Juojggin tjiehkusin, málggadin oajválattjajs gudi álu gávnnujin merragáttén. Suddostempal majt girkkonáv tjiehpét lij mujttuj dabrrim suojmma sjattaj sámij ietjas vuojnno juojggusij moatten guovlon. Vájku dav, gá átsát ávdep báddimijt

1910-lågo ålgos ja tjålålvisá 1800-lågo mannegietjes, de vuojnná áлло härrá, sierraláhkáj nuortta Västerbottenin ja oarjje Norrbottenin juojggusav dokumenterijin ienebut gå lij dárbulasj. Árroduvvam li aj ietjasa tjuojalvisájt, báremus majt juojgge máhtta soabmásij vaddet. Vájku læstadianasárnnediddij siegen la dáhpáduvvam li juojggusav buorrenvállám: ”Juojos ij la suddo, jus val ij juojgga suttulattjat, náv gåk ij la suttulasj juhkat guokta juhkusa gå l tjoaskes.” Átsådibme gáhttjá juojggusa sajádagáv sáme álmugin girikko ulmutij gáktuj, tjalmostimijn 1900-lågo ávdedibmáj.

Översättning Barbro Lundholm

Svienske gærhcoe jih joejke

Dovletjistie joejke njaalmeldh vüekie saemiej luvnie orreme. Gåes-sie joejkin dellie dyjrh, almetjh, deahpadimmieh jih supranormale ektiedimmieh jnv. saarnejin. Joejke aaj nåejtien viehkine jallh alme-tjidi viehkine mejtie dagkeres faamoem utnin gosse jeatjah medium jaksedh, nemtie gærhkoste 1600-jaepine, bahhasvoetine mïerhkel-govvi.

Guhkiem dam meevremem vaatnoehtin jih bysvedadatin. Læjhkan ij joejke haajpani. Dïhte tjeakoes sijnine jeeli, guhkede dej stávroej luvhtie gieh evtemes mïeregaedtiej bealan årroejin.

Gærhcoe væjkele orreme daam sådtoemïerhkem joejkemasse bie-jedh juktie muvhtene lehkesne saemieh jïjtjh jiehtieh daate sådtoe. Læjhkan, gosse båeries joejkh 1910-jaepiej aalkovistie goltele jih tjaaleg 1800-jaepiej minngiegietjeste lähka, dellie vüepteste guktie gellie hearrah, sjïere noerhte Västerbottenisnie jih årjel Norrbotten-istie, daejtie joejkide vihtesjamme. Dah aaj jïjtjh vuelieh åådtjeme, dïhte åajvemes mejtie joejkije gieše maahta vedtedh. Dovne læstadi-anske lohkih joejkemem dâhkasjahteme. ”Joejkedh ij Leah sådtoe, jis ij sådtoelaaketje joejkh, jih ij Leah sådtoe göökte jovkestahkh jovkedh gåessie tjåetskeme”. Lohkeme joejkemem saemiealmetji raedteste goerehtalla gærhkoen almetji vüestie jih 1900-jaepiej evtiedimmie.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete

Abstract

De första samiska böckerna publicerades 1619 av Nicolaus Andreae, kyrkoherde i Piteå. Hans mässbok och ABC-bok hade mycket bristfällig samiska. Ett annat 1600-talsverk var *Manuale Lapponicum* (1648), en kyrkohandbok för Torne lappmark av Johannes Tornæus, kyrkoherde i Torneå. År 1669 utgavs en sydligare motsvarighet för Ume och Pite lappmark av kyrkoherde Olaus Stephani Graan i Lycksele.

Lycksele blev under 1700-talet centrum för arbetet med kyrklig litteratur på samiska. Där skapade prosten Pehr Fjellström ett skriftspråk på umesamisk grund. Han utgav en kyrkohandbok, Luthers lilla katekes och en psalmbok (1744) förutom en grammatik och en umesamisk ordsamling (1738). Viktigast var översättningen av Nya testamentet (1755). Genom att skola andra präster i samiska, bl.a. Pehr Högström, Gellivare församlings förste kyrkoherde, spred Fjellström denna samiska till nordliga församlingar. Högström lade mer vikt vid lulesamiska i översättningen av en postilla (1737) och en katekes (1748), vilket gav ordförrådet en nordligare prägel. Ett viktigt verk var Johan Öhrlings och Eric Lindahls *Lexicon Lapponicum* (1780).

Redan före år 1800 började arbetet att översätta Gamla testamentet till samiska. Kyrkoherde Samuel Öhrling i Jokkmokk hade huvudansvaret. I arbetet deltog flera samskunniga präster. *Tat Ailes Tjalog*, Den Heliga Skrift, trycktes 1811. Under 1800-talet utkom flera psalmböcker, av vilka en utgåva från 1895 länge brukades i Lule lappmark. När Lars Levi Læstadius lät trycka några småskrifter på lulesamiska, inleddes en övergång till en samiska med fastare grund i ett områdes muntliga språk.

Den nya inriktningen visas i Åttå testamenta (1903), Nya testamentet på lulesamiska. Översättare var Norrlandspräster som arbetade under ledning av språkmanen K. B. Wiklund. Från mitten av 1800-talet hade grunden för samisk litteratur i kyrkans arbete förskjutits norrut. Under första delen av 1900-talet minskade prästernas kunskaper i samiska. En kyrkoherdetjänst med inriktning på samerna i Luleå stift inrättades, och tack vare samisktalande präster kunde samiskt församlingsarbete fortsätta och viktiga lexikon för lule- och sydsamiska tillkomma. År 1958 utgavs en psalmbok på tre samiska varieteter, men de flesta böckerna bestod av andaktslitteratur och handledning för gudstjänster och kyrkliga handlingar. I kyrkans arbete dominerade finskan vid sidan av svenskan i de nordligaste församlingarna, medan samiskan i högre grad fortlevde i de mellersta lappmarkerna.

Ökad etnisk medvetenhet och stärkt vilja också inom Svenska kyrkan att stärka språkets ställning resulterade i ett norsk-svenskt projekt för nyöversättning av Nya testamentet till lulesamiska (2003) och produktionen av en lulesamisk psalmbok (2005) med koralbok (2006). Under 2015 utkom en remissutgåva av 320 nordsamiska psalmer, som ska kompletteras med evangeliebok och utdrag från kyrkohand-

boken. Efter att nytestamentlig text på lulesamiska utkom 2003 planerar de svenska och norska bibelsällskapen även ett projekt för översättning av gammaltestamentlig text. Ett sådant projekt på nordsamiska är under avslutning i Norge. Även i sydsamiskt område sker översättning av bibeltexter och skapas psalmer och gudstjänsthandledningar i samverkan mellan Norge och Sverige. De texter som nu ges ut har närmare anslutning till den muntliga samiskan än någonsin tidigare.



Inledning

Samiskan har en medeltida tradition som språk i den litteratur som har brukats i Svenska kyrkans verksamhet bland samerna. Språkets ställning i gudstjänstlivet har varierat och varit beroende av samiskskunniga präster och tillgång på kyrklig litteratur. Även om ansatser gjordes att skapa litteratur på 1600-talet, tillkom de flesta böckerna för gudstjänst och andaktsliv under 1700-talet. Det var också det århundrade, då en medveten språkplanering började. Ordlistor och grammatiska framställningar skapades som stöd för dem som skulle översätta kyrkans böcker. Snart fanns det även ett mer omfattande lexikon. Fram till 1800-talets mitt dominerade en sydlig skrivform i de kyrkliga böckerna. Den ersattes vid århundradets slut av en nordligare som grundar sig på samiskan i en central del av lappmarken.

Ett skriftspråk skapas med grund i det muntliga språket i ett område (Hansegård 2000:35–37).¹ Hur nära skriften följer talspråket varierar, men språkutvecklaren väntar sig att det muntliga språkets avvikelser i längden inte skall utgöra hinder för utvecklingen; skriftspråk har ju alltid status som förmår överbrygga den språkliga variation som finns. Så var det under lång tid beträffande det första samiska skriftspråket. Det hade karaktären av att förena många trakter utan att fullständigt motsvara något särskilt områdes talspråk. Samerna kunde dock ”identifiera sina ord i de reducerade skriftformer texterna erbjöd” (Larsson 1997:104). I kyrkans tidiga verksamhet var prästens gärning ofta förenad med språkutvecklarens i syfte att kunna föra ut det kristna budskapet.

I motsats till samiskans tidigaste perioder som skriftspråk har i se-

¹ Hansegård ger en bra sammanfattning av hur vägen till ett standardspråk går via momenten *selektion*, dvs. val av språklig bas, *kodifiering*, som innebär det egentliga skapandet av en skriftspråksform och *elaboration*, dvs. utbyggnadsfasen genom vilken skriftspråket kan motsvara alla de behov som ställs på det.

nare tid valet av muntlig grund för skriften varit mer konsekvent. Det val man har gjort i det talade språket håller man fast vid så långt det är möjligt. Det gäller både ljudskick, formskick och syntax. Ordförrådet har kunnat berikas med termer från ett vidare område eller genom bruk av samiskans system för avledning och har inte behövt vara så formellt definierat, men det har i praktiken oftast motsvarat lexikon i den trakt från vilken den enskilde språkutvecklaren eller gruppen av de språkligt aktiva kommer. Den befolkning som bor i periferin eller utanför det normgivande området får därvid lov att anpassa sig. Utan att vi tänker på det är det i praktiken så relationen ser ut mellan svenskt skriftspråk och svenska dialekter.

Ett formrikt och varierat språk

Samiskan är rikare på ordformer än de flesta känner till. Verbböjningen är ett exempel. Ett verb böjs inte bara i singularis och pluralis, utan även i dualis (tvåtal). Eftersom första, andra och tredje personens verbformer har skilda ändelser, innebär det att ett verb redan i presens (närvarande tid) får nio olika former. Substantiv och adjektiv (nomen) böjs i ett antal kasus som motsvarar svenska prepositionsuttryck och både verb och nomen kan genom s.k. avledning bilda nya stammar som tillför ett ord en ny betydelsevalör som berikar ordförrådet. Den samiska grammatikens uppbyggnad kan därför utnyttjas i arbetet att skapa ett nyanserat skriftspråk. Det sker också efterhand, där man i senare tid har tagit beslut om lokala skriftspråksstandarder.

Ordförrådet i det muntliga språket har med det traditionella livet att göra och sträcker sig långt tillbaka i tiden. Det ser man av att de samiska varieteterna har ett basordförråd som är gemensamt och som i sin tur också till stor del finns i besläktade språk, främst finskan. Vid kontakter med kringliggande befolkningar lånades termer in, vilket i språkvetenskapen bland annat har utnyttjats för att bedöma samernas utbredning vid olika tider. Lånen visar också vilka språk som främst varit långgivare och därmed också riktningen för de etniska kontakterna. Beträffande det kyrkliga eller bibliska ordförrådet ser vi därför mycket skilda låneriktningar, där de nordiska i väster och de östersjöfinska, närmast finska, språken i öster är varandras motsatser.

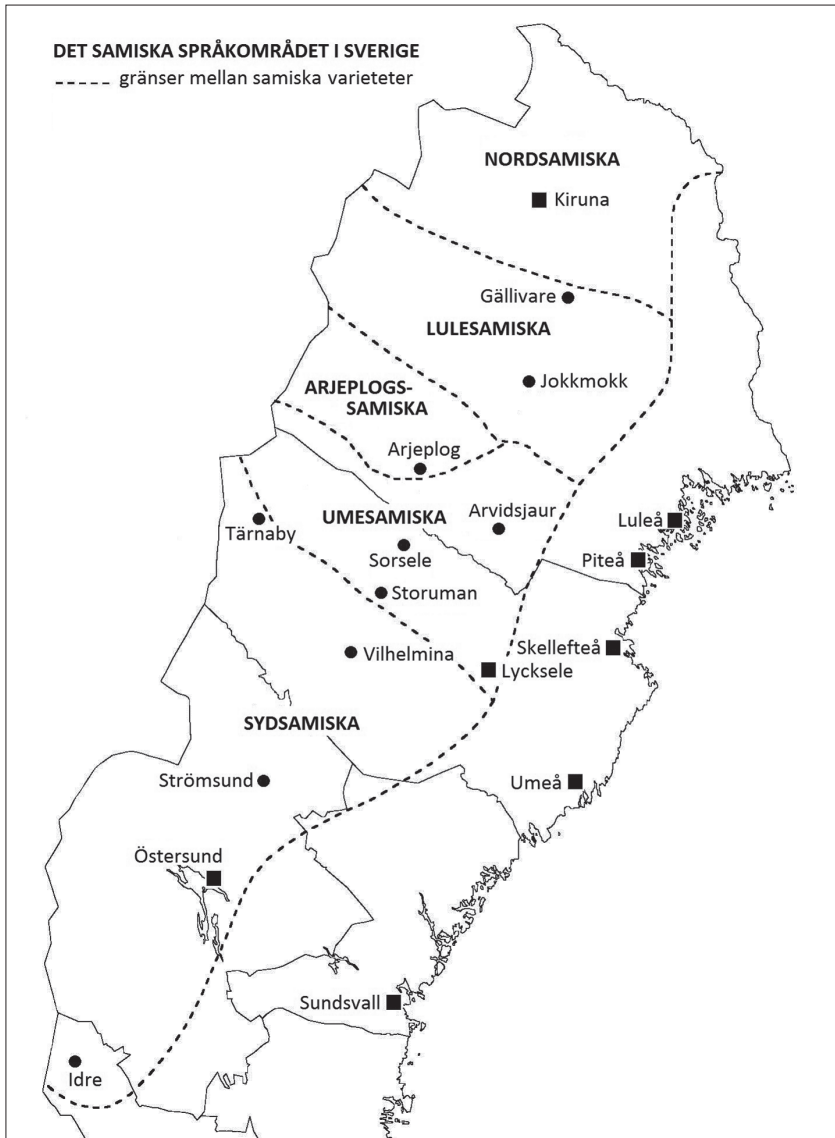


Fig. 1. De flesta samiska varieteter på kartan återfinns även på samma höjd i Norge. Nordsamiskans område omfattar nordligaste Sverige, Norge och Finland. Grupper av nordsamer finns på grund av dislokationen även i sydliga delar av svenska Sápmi. Inlandsområdets östra gräns på kartan markerar det ungefärliga läget för vissa byar med samisk återutbosättning. En del renskötare vistas tidvis på renarnas vinterbetesområden vid Bottenvikskusten. (Kartan utarbetad av Ivan Eriksson och Olavi Korhonen.)

Under den nära fyrahundraåriga period, som samiskan i skriven form har existerat, har det skett en kraftig geografisk förskjutning av den språkliga grunden för skriften. Den första kyrkliga litteraturen skapades i de södra och delvis mellersta lappmarkerna i Sverige, den nutida utvecklas främst i språkets nordliga områden. De historiska förutsättningarna för uppkomsten av det första skriftspråket fanns i det samiska område som sträckte sig från dagens Lycksele kommun, dvs. dåtidens Lycksele lappmark, upp till trakterna av Pite älvdal. Det är de trakter som brukar kallas umesamiska. Med tiden kom sådana drag in i skriften som har motsvarigheter i arjeplogs- och lulesamiskan. Efter en början i Ume lappmark övergick således tyngdvikten för den litterära samiskan att ligga i Pite och Lule lappmarker, framför allt i det senare området.

De traditionella samiska förhållandena i Ume lappmark var förr av skogssamisk karaktär. I så kallade lappbyar, samlade kring vissa vattendrag eller sjösystem, utövades i äldre tid fiske och jakt kombinerat med renskötsel i mindre skala i vilken renmjölkningen var viktigt långt fram i tiden. Inom lappbyarna fanns det skatteland med väl definierade gränser som tillförsäkrade familjerna de naturresurser, som de behövde utan intrång utifrån. Landen var rättsligt säkerställda vid tinget. Umesamiskan, som är den samiska varietet som kan knytas till Ume lappmark och därmed historiskt till en skogssamisk kultur, bildar ett språkligt övergångsområde mellan sydlig och nordlig samiska på svenskt område.

Många av de forna skogslappbyarna i Ume lappmark fick genom renskötselns förändring efterhand långsträckt öst-västlig form från fjäll till kustbygd, som kännetecknar fjällsamebyarna (Norstedt 2011:34–35). Bäst är den mer ursprungliga byn med begränsade flyttningmönster bevarad inom Malå och Arvidsjaur. De gamla livsformerna har nu förändrades, men det är intressant att umesamiskan länge kunde bevaras trots de kraftiga näringsmässiga förändringarna. Det som blev det största hotet mot språket var den svenska kolonisationen som trängde undan samerna från gamla resursområden och ändrade traditionella livsformerna. Det blev allt svårare för den äldre generationen att förmedla språket till de yngre.

En kyrka utan samisk litteratur

För att förstå hur de första stegen togs mot ett samiskt skriftspråk i Ume lappmark, bör man känna till de historiska förhållandena vid 1500-talets slut och 1600-talets början. Tillkomsten av de första tryckta språkalstren på samiska hänger på sätt och vis samman med statens politiska ambitioner i norr. På 1600-talet ökade aktiviteterna att säkra makten i landområdena mot Ishavet i norr och det skulle ske genom den legitimitet som handel och uppbörd bland samerna kunde ge. Ett annat av medlen var en förstärkt kyrklig verksamhet. På det sättet kom stat och kyrka att gå hand i hand i arbetet att stärka banden till samiskt område.

När hertig Karl i slutet av 1603 befann sig i Kalmar utsåg han den 3 december Daniel Hjort och Isak Behm att på ort och ställe ”uthsee huad platzer och lägenheeter best äre att byggia Kyrkier opå” (Nordberg 1973:19). Målet var enligt en fullmakt att ”om Gudz ordz sanne kennedom och theres ewige welfärd vnderwise” (Nordberg 1973:20; Wiklund 1922:13). Vi vet att planerna på en marknads- och kyrkoplats i Lycksele och flera andra orter i norr hade kommit långt redan 1605. En kyrka skulle byggas i Lycksele och vid den skulle en präst från Umeå betjäna både samer från den närmaste trakten och från Arjeplog och Arvidsjaur. Dokumenten visar att samerna i Arjeplog och Arvidsjaur protesterade mot det långa avståndet till Lycksele och ville därför ha en kyrka i Arvidsjaur. Man nämnde att det tidigare funnits ett kapell på platsen. Samernas önskemål ledde också fram till att en kyrka i Arvidsjaur började byggas och sades stå i det närmaste färdig 1607.

I Arjeplog och Arvidsjaur bad man också att ”för tungomålets skull” få behålla den präst som tidvis hade besökt dem och som kallades ”herr Nils uti Piteå”. Den präst som åsyftades var Nicolaus Andreæ, senare med tillnamnet Rehn (1557–1628), bördig från Öjebyn och prästvigd 1581. Han hade efterträtt sin far som kyrkoherde i Piteå, när denne dog år 1600. Det är värt att nämna att Nicolaus far, Andreas Nicolai, i ett dokument från 1585 kallades *pastor pitensis prepositusgue partis septentrionalis Botnie*, dvs. pastor utsedd även för det nordliga bottenviksområdet (Nordlander 1990:307). Han hade kunskap om förhållanden ända borta i Tysfjord i Norge, där han 1555–60 hade varit kungens utsände med lappfogdeupdrag. Som prost hade han under sig två kyrkor i

Torneå, en kyrka med kapell i Kalix och kyrkor i Luleå och Piteå. Det nämns även att han försörjde samerna i Pite och Lule lappmarker med Guds ord, där det då fanns två kapell.

En präst och birkarl blir författare

Vi ser alltså att Nicolaus Andreae tillhörde en birkarlasläkt² med kännedom om lappmarkerna. Liksom fadern sägs han behärska samiska (Nordlander 1990:309). Han hade därför en flerfaldig anledning att eftersträva tjänst som ”predikant i Pite lappmark”. Men i den avsikten fanns det en medtävlare i Lars Olai (Laurentius Olai) från Luleå, som tidigare blivit utnämnd till kyrkoherde i Jokkmokk, när Daniel Hjort 1606 träffade menigheten där. Men samerna var inte nöjda med valet av ”her Lars”; han var sjuklig och framför allt kunde han inte samiska (Nordlander 1990:305). Vi märker alltså hur samerna tidigt aktualiserade behovet av samiska i församlingsarbetet.

Före den tid det här rör sig om känner vi inte till att skrivna texter på samiska skulle ha förekommit i kyrkliga sammanhang. Det är också tveksamt om samerna förstod så mycket av de predikningar som hölls av svenska präster. Samuel Rheen (ca 1615–1680) skriver att i samiska bygder brukade man i mitten av 1600-talet tolk och ”när Predijkan hålles af een Svensk Präst, måste tolcken ståå nedan före i predijkstohlen, och Vthtolcka på Lappesko hwadh han predijkar” (Rheen [1671] 1983:52). I förordet till kyrkohandboken *Manuale Laponicum* (1669) av Olaus Stephani Graan (1618–1689), kyrkoherde i Lycksele, sägs det att ”prästerna, som ej äro av lapsk börd, göra sin gudstjänst genom tolk, men huru tolken, som själv är en enkel och olärd man, fattar predikantens mening, är den svenske prästen okunnig om” (citater efter Schefferus [1673] 1956:109).

Den samiske gudstjänstbesökaren i Ume lappmark hade begränsade kunskaper i svenska under 1600-talet. I nordligare bygder var samernas färdigheter i svenska ännu mer begränsade. Pehr Högström skriver att

² Birkarlarna var handelsmän som sedan tidig medeltid hade bedrivit handel och uppbörd bland samerna i de svenska lappmarkerna. Efter att i äldre tid ha haft en gynnad ställning avtog deras inflytande, men de fogdar som senare genomförde uppbörd bland samerna hämtades oftast från birkarlasläktena.

samer i mitten av 1700-talet ”af en Swensk Predikan ej hafwa någon nytta, det jag flere resor förfarit, och det de sjelfwa tilstå” (Hallencreutz 1990:22). Det var naturligt att det bland prästerna uppstod initiativ till arbete med de viktigaste kyrkliga böckerna, när kunskaperna i svenska var så svaga. När detta dessutom kunde innebära en meritering för en tjänst var steget till handling inte långt.

De tidigaste handböckerna på samiska planeras

Nicolaus Andreæ utnyttjar den situation som hade uppstått i konkurrensen om tjänsten som ”predikant i lappmarken”, när han 1614 skriver till kung Karl IX och nämner samernas protester mot herr Lars i Jokkmokk. Samtidigt lovar han att ”ferdig giöra handboken Item then lilla Catechismum och några besynnerlige Euangelia”. Han skriver att detta skulle ske ”på theras tungomåål, Effter iag här på hauffuer, min salige faders monumenta” (Nordberg 1973:55). Brevet skickades den 17 januari och i ett svarsbrev redan den 9 februari förordnas han att vara själasörjare för samer i lappmarken under förutsättning att han låter trycka de texter han lovat. Det finns uppgift om att Laurentius Olai redan den 7 mars samma år fick ”2 t:r spanmål till hjälp” och befriades från vissa pålagor, vilket troligen var en kompensation för att han hade missat tjänsten i inlandet.

Nicolaus Andreæ å sin sida nås följande höst av beslut om 24 tunnor spannmål årligen som naturaförmån i sin nya tjänst. Samtidigt blir han påmind om att snart låta trycka ”på det lapska tungomålet Catechesin Lutheri och de förnämligaste psalmer och euangelia”. Senare hade han börjat undervisa sex samepojkar i samiska med hjälp av den ”renoverade lapska ABC-boken”. Han är också på väg att få gudstjänstordningar, psalmer och (möjligen) katekestext färdiga. Den undervisning Nicolaus Andreæ bedriver en tid i Piteå fick efter ett uppehåll en fortsättning i grundandet av Skytteanska skolan. Riksrådet Johan Skytte gav nämligen några årtionden senare donationer, som åter gjorde undervisningen möjlig.

Efter Skytteanska skolans flyttning till Lycksele 1632 gav denna samiska internatskola under ett århundrade uppehålle och undervisning för sameynglingar som väntades bli präster (Hasselhuhn [1851]

1988:6). Från 1700-talet utbildades också kateketer, en slags ambulerande lärare, för sina uppgifter bland samerna. Skolan blev också en institution på vägen till det första genomtänkta samiska skriftspråket genom Pehr Fjellström. Han var skolmästare en tid innan han övergick till församlingstjänst i Lycksele. Utgivning av samisk litteratur och utbildning av ynglingar för kyrklig tjänst gick alltså hand i hand.

Vi återvänder nu till 1619 års samiska förstlingsverk, av vilka det ena var en mässbok eller en slags utvidgad kyrkohandbok, med titeln *En lijten Sängebook / huruledes Messan skal hållas / läsas eller siungas / på Lappesko / stält och sammansatt Aff NICOLAO ANDREÆ Pastore in Pitha*. Den börjar med en dedikation till kung Gustaf Adolf och följs av mässan, några lovsånger och psalmer, dopritual, brudvigsel, kyrktagning och ordning för begravning. Boken har 48 blad av vilka noter upptar 28 sidor. Boken finns i Kungliga biblioteket i Stockholm, i Uppsala universitetsbibliotek och i Linköpings stiftsbibliotek. Lycksele kyrkoarkiv och Stadtbibliotek Bremen har även exemplar av boken.

År 1619 utkom en ännu sällsyntare bok, först 1921 återfunnen i Bremen (Wiklund 1922:19 ff.), som visade sig vara ABC-boken av Nicolaus Andreae. Titeln är *ABC Book på Lappesko Tungomål / Stält och reformert aff NICOLAO ANDREÆ, Pastore Pithensi*. Boken är liten och har bara 16 sidor. Planen var ju även att översätta Luthers lilla katekes, men ingen sådan är återfunnen. En annan katekes utkom däremot 1633 genom Olaus Petri Niurenus (1580–1645), präst i Umeå och av svensk börd. Ett enda exemplar har återfunnits i Kungliga biblioteket. Redan titeln *Same nolmay CATECHESIS*, visar brist på elementär kunskap om samiskan (genitivändelsen *-n* har fogats till början av följande ord, *olmay*, dvs. umesamiska ålmáj 'man'). Man antar att texten är en dikterad översättning av en same, som blivit nedskriven av Niurenus. Boken har bedömts som det klenaste som den tidiga samiska litteraturen uppvisar.

Trevande försök att skapa ett skriftspråk

Det är nu värt att se närmare på den text 'herr Nils' åstadkom. Intrycket är inte upplyftande trots att Nicolaus Andreae i förordet skriver att samer nu kan "läsa på sitt eghit Tungomål medh förstånd" vad de tidigare "icke förstätt hwadh the läsit haffua". Det var en from önskan, men

texten är mycket inkonsekvent i fråga om ordformer och syntaktiska konstruktioner. Den innehåller en dålig återgivning av den samiska som författaren avsåg att bruka, nämligen umesamiska. En analys visar att ordböjning och syntax ofta utgår från svenska konstruktioner blandade med uppenbara inslag från finskan. Substantivens och adjektivens kasusändelser ersätts av separata ord som liknar prepositioner eller postpositioner utan motsvarighet i samiskan och textens verbformer är stereotypa. De finska inslaget i ordstammar och ändelser är särskilt iögonfallande. Det är i alla fall inte svårt att av detaljer i stavningen härleda ord till det uttal som gäller för umesamiskan.

Vi frågar oss varför texten i de första samiska böckerna är så miserabelt? Man hade väntat sig protester från samerna, men tvärtom intygade man i Arvidsjaur att 'herr Nils' kunde samiska. Nicolaus Andreæ var själv inte blyg, när han i brevet till kungen skrev att han i lappmarken "predikade dagligen hvar morgon för dem med deras eget tungomål" och att han kunde "detta pund, som Gud mig gifvit hafver, icke längre fördölja" (Wiklund 1922:16). Han hade ju även stöd bland samerna. Hur skall detta förstås i ljuset av de stora bristerna i hans text? Svaret kan finnas i den kulturella miljö från vilken författaren kom. Han tillhörde det prästerskap och den birkarlasläkt, där ett särskilt förenklat "handelspråk" hade utvecklats mellan samer och birkarlar från kusten och som hade sin bakgrund i att språkkunskaperna var dåliga på båda håll.

Samuel Rheen (ca 1615–1680), som var son till en birkarl från Piteå och kände förhållandena på nära håll, skriver att den same som i handelskontakterna lär sig svenska "han synes vinna största prijsen och will för andra ährt warda" (Rheen [1671] 1983:52). En samtida till honom, klockaren Nicolaus Lundius (1656–1726), som var av samisk börd, beskriver fogdens möte med samerna och de gåvor och gengåvor som utväxlades och tillägger "då hafwer Fogden en tålck som ut säger lapparnas mening och Fogdens mening för de lappar som icke kunna Swenska" (Lundius [1674–1679] 1983:31). Ännu i början av 1800-talet kunde Stael von Holstein, en lappmarksresenär i Arvidsjaur, konstatera att skolmästarna, som var skyldiga att undervisa barnen i både samiska och svenska, inte nådde så långt med sin undervisning. Han skriver att "knappt en ibland 100:de kan tala Svenska, hvarföre

de borde allvarligen tillhållas att lära dem Svenskan” (von Holstein 1809:21). Ett århundrade tidigare var givetvis språkfärdigheterna ännu mer begränsade.

Följden av detta var att när en tolk inte kunde anlitas blev samtalen mycket förenklade. Från början av 1700-talet beskriver Pehr Högström (1714–1784), kyrkoherde i Gällivare, hur handelsmän och samer ”i de södra Lapmarker” bedrev köpenskap. Han nämner att ”mäst alla utreda sig i det språk, som de kalla Borgarmålet”. Borgare och samer ”hafwa begynt bruka et språk, som hwarken med Swenska eller Lapska tungomålens art är enligt”. Han ger exempel på det som vi nu kallar *pidgin*, och som kunde låta: ”Du stick uti mäg din skin / så ja sätt uti däg min bränwin”, vilket betyder ”Du gifwer mig dina skinwaror, så gifwer jag dig bränwin igen” eller ”Den Lapman kast sin renost bak i den borgar”, vilket uttyds som ”Lappen ger Renosten åt Borgarn” osv. (Högström [1747] 1980:77). *Pidgin* kännetecknas av begränsat ordförråd, stereotypa uttryck, lösa regler och formfattigdom. Böckernas text antyder att Nicolaus Andreae kanske kunde finska bättre än samiska. Det finns många tecken på ett finskt inslag bland kustens handelsmän i norr. En finskspråkig påverkan kan även konstateras i de samiska ortnamnen i Pitebygden (Korhonen 2009:203 ff.) och inom Skellefteå, samiska *Syöldate*, i äldre tid (Korhonen 2015:4–6).

Samiska böcker under 1600-talet, varieteternas brytningstid

Under årtiondena efter de första samiska böckerna uppkommer en mer allmän inriktning på handböcker för kyrkans behov och texter för läsundervisning och kristendomskunskap. En ABC-bok, *Swenske och Lappesko ABC Book* (1638) av okänd författare, visar redan en mer regelbunden samiska. Den har svensk text på uppslagets ena sida till stöd för präster och lärare och för barnen som skulle lära sig svenska. Bokens samiska antyder att författaren kom från östra delen av Lule lappmark (Bergsland 1982:18; 1984:3). Där låg förut flera skogssamebyar som med tiden undanträngdes och därmed även samiskan. I ortnamn finns det detaljer som har sina paralleller i umesamiskan i Arvidsjaur (Korhonen 2010:43, 56, 66, 91). Detta antyder ett kustnära nordsydligt sam-

band i språk och kultur, som kan ha nått ända upp till Kemi lappmark (Korhonen 2013:329).

Söder om den nu nämnda läroboken kom det senare en serie om tre böcker av Olaus Graan (1620–1689), kyrkoherde i Piteå, nämligen en ABC-bok, en katekes och en s.k. spørsmålsbok (katekesförklaring), alla tryckta 1667 (Forsgren 1988:14–18). Samiskan är i detta fall en västligare variant inom Pite lappmark. Alla tre verken finns inbundna i en volym i Lycksele kyrkoarkiv. ABC-bokens text är ordnad så att svensk översättning visas rad för rad under den samiska texten. I katekesen står svensk text på vänster sida. I spørsmålsboken nämner författaren att frågorna är ”enkannerligen sammanfattade för Pitheå och Lulleå Lapmarker samt medh flijth deras egit Språk bijfogat” (Qvigstad & Wiklund 1899:21; Forsgren 1988:15, 18). Även senare brukar författarna nämna vilket samiskt område man ville betjäna med den bok man publicerar. Det tyder dels på medvetenhet om de språkliga variationerna, dels även på ett behov av att i förväg bryta udden av eventuell kritik.

Detta är även fallet i de två böcker från centralt umesamiskt område, som skolmästaren kyrkoherden Olaus Stephani Graan (1618–1689) i Lycksele gav ut 1668 och 1669. Han var född i Lycksele lappmark och hade umesamiska som modersmål. Efter att ha varit lärare vid Skytteanska skolan blev han 1673 församlingens kyrkoherde. Han uppehöll sedan båda tjänsterna, vilket visar hur församlingsarbete och undervisning nu liksom senare förenades hos en och samma person. I spørsmålsboken (1668) och kyrkohandboken, *Manuale lapponicum* (1669), skriver Olaus Stephani Graan att texterna är avsedda som ”Gudelig information” för samerna i ”Lyckzele och Uhmå Lappmark”. En noggrann genomgång av Just Qvigstad (1853–1957) visar att texten har alla viktiga kännetecknen på umesamiska men också innehåller många språkfel och inkonsekvenser (Qvigstad & Wiklund 1899:13; 1947:37–39).

Det är välkänt att samiskan varierar betydligt från område till område. Varieteterna motsvarar ofta lappmarkernas utsträckning, även om det finns undantag på grund av historiska förhållanden. Förändrade administrativa gränser eller förändringar i de samiska näringarna på grund av kolonisationen är sådana faktorer. På 1600-talet konstaterade

Samuel Rheen att samiskan kan betraktas som *ett* språk men till sin art varierar så att ”then ena lappen af annan *nation* näppeligen kan förståå den andras tall” (Rheen [1671] 1983:52). Han skiljer sedan helt korrekt sydsamiskan från samiskan i ”Umeå och Pitheå lappmarcker”, som han kallar den ”mäst enahanda *dialect*”. Han menar att samerna i de sistnämnda områdena klarar muntlig kommunikation utan svårigheter. Norr därom finns lulesamiskan i Lule lappmark som han skiljer från språket i Torne- och Kemi lappmarker, där finskan är så kraftig att de som bor där ”tahla mäst Finska”.

Sporadisk bokutgivning i norr

På tal om nordlig samiska i Sverige kan en annan samisk kyrkohandbok nämnas. Under perioden mellan de publikationer som nu nämnts hade Johannes Tornæus (ca 1605–1681), kyrkoherde i Torneå, utgivit en mer omfattande kyrkohandbok, *Manuale lapponicum* (1648). Tornæus’ ambition var att överbrygga de språkliga skillnaderna och rådgjorde därför med samer från olika trakter för att åstadkomma det han kallar ”*dialectum maximum communem*”. Texten domineras dock som man kan vänta sig av den samiska som finns i norra Sverige, dvs. tornesamiskan. Inslag av enstaka ord och uttryck från andra trakter ändrar inte den grundkaraktären (Qvigstad & Wiklund 1899:12 f).

Tornæus var en av de präster som gav Johannes Schefferus (1621–1679) information om samiska förhållanden, som ingår i boken *Laponia* publicerad på latin 1673 och översatt till svenska 1956. Prästernas beskrivningar trycktes 1897–1909 i ursprunglig form och finns nu samlade i *Berättelse om samerna i 1600-talets Sverige* (1983). Ett problem i kyrkans arbete i Torne lappmark, som Tornæus nämner, var att samerna blandar ”gemenligen trenne Språk ihoop, såsom Finska, Norska och Lappiska, hwilket ochså icke ringa hinder i saken är”. Det Tornæus syftar på är att samebefolkningen var flerspråkig. Vid sidan av samiska texter hade Tornæus därför också låtit trycka en finsk katekes i tre upplagor (Tornæus [1673] 1900:35–36). Norska behärskade man på grund av vistelsen i Norge i renarnas sommarbetesområden och på svensk sida har finskan fram till modern tid varit det dagliga språket mellan samer och byarnas bofasta befolkning (Korhonen 1989:56).

Den dominans finskan hade i befolkningen har fram till idag påverkat valet av språk i kyrkans arbete.

Nu förändras relationen mellan språken i norr i snabb takt. Den ökande språkliga och kulturella medvetenhet i samebefolkningen ger samiskan större utrymme, medan kunskaperna i finska bland de unga minskar. Undervisning i samiska på olika nivåer förbättras och massmedia, konferenser och sammankomster av olika slag utjämnar språkskillnaderna. Acceptansen av andra trakters samiska ökar. Däremot är det inte så vanligt att aktivt behärska flera varieteter. För kyrkan innebär utvecklingen att samiskan längst i norr kan få större plats än tidigare, medan finskans betydelse minskar.

Efter tillkomsten av Tornæus' tornesamiska kyrkohandbok 1648 var det naturligt att man i Ume och Pite lappmarker såg fram mot en handbok som passade bättre där. Landshövding Johan Graan (1610–1679) i Umeå nämner 1667 i ett brev till kungen att Tornæus' bok bara kunde vara nyttig i norr ”effter then är med Finska Språkedt mycket beblandadt, Lapparne i dhe andre Lapmarkerne förstå thär af ringa eller inthe” (Forsgren 1988:21). Det dröjde sedan bara två år innan Olaus Stephani Graans efterlängta kyrkohandbok fanns i tryck. Vid denna tid saknade däremot Lule lappmark ett hjälpmedel av denna typ. Där skulle senare en stor förändring ske till det bättre.

Fram till år 1700 utkom sammanlagt 15 olika publikationer, av vilka ABC-böckerna var sex till antalet. Utgåvorna av katekeser, katekesförklaringar och kyrkohandböcker var tre stycken per kategori (Forsgren 1993:36). Utgivningen fram till 1638 innehöll en samiska som måste ha varit svårförståelig för samerna själva och i hög grad hade sin grund i personliga initiativ bland prästerna (Forsgren 1988:31). Hjälpmedel för prästernas kunskap om samiskans uppbyggnad och ordförråd saknades. I flera av de kyrkliga trycken förekom psalmer eller kyrkliga sånger, men det skulle dröja närmare ett halvt århundrade innan en separat psalmbok skapades.

Språkplaneringens och bibelöversättningens århundrade

Efter 1600-talets trevande försök av enskilda präster att utforma samiskan i skreven form, präglas det följande århundradet av större språklig samordning och fler betydande böcker. Vid sidan av ABC-böcker, kyrkohandböcker m.m., kom nu en inriktning på mer arbetskrävande insatser för kyrklig litteratur. I början av 1700-talet var det också nära ett genombrott för en ny syn på hur muntlig och skreven samiska borde förhålla sig till varandra.

Lars Rangius (1667–1717), bördig från Ranbyn i Sorsele, fick 1709 tjänst som kyrkoherde i Silbojokks församling med stationering i bruksorten med samma namn. Där hade malm från gruvorna i Nasafjäll förädlats. Rangius hade 1701 påbörjat en översättning av Nya testamentet till samiska och kunde nu i den så gott som folktomma bruksorten fullfölja arbetet. Denna plats i Arjeplogsfjällen var även lämplig för den minst sagt excentriske prästen, som bland annat i berusat tillstånd kunde komma i bråk med både kollegor och församlingsbor. Hans udda livsföring i egenskap av präst och hans enträgna översättningsarbete har beskrivits av Karin Wilson, som också återger Rangius översättning av Markusevangeliet (2008:54–88).

Översättningsarbetet pågick till 1713 och blev känt av dåvarande lektorn i Härnösand, senare biskopen, Georg Wallin. Han lät skicka ut ett provtryck av de första kapitlen av Johannes evangelium till några lappmarkspräster för bedömning.³ De svar som kom in var av varierande värde – för Rangius själv av föga värde – eftersom han inte ansåg sig behöva revidera texten. Han hade grundat arbetet på sitt umesamiska modersmål och motsatte sig alla förslag till ändringar. Det föranledde senare kyrkoherde Pehr Fjellström i Lycksele att i förordet till den egna översättningen av Nya testamentet (1755, se nedan) skriva att Rangius översättning

har till detta ändamål ej varit tillräcklig; emedan han, som war alenast kunnig af en Lapmarks dialect, på hwars stadgande ej eller (sic) någon den tiden hade ännu begynt tänka, gjorde det så godt han kunde, och således

³ Avsnittet fick beteckningen *Specimen Nov. Testamenti Lapponici*. Det är först i modern tid som texten blivit känt genom Erik Nordbergs publicering (Nordberg 1970).

mycket ofulkomligt i anseende til hwad wår tid af oss kräfwet, sedan på Språkets upodling och ans så många lärda Män i de fläste Lapmarker lyckligen arbetat, samt derigenom försatt det samma til det ljus och redighet, at det begynt täfla med andra uplystare nationers.

Lars Rangius mödosamt utformade manuskript *Novum Testamentum Lapponicum* har från 1715 bevarats på Carolina Rediviva i Uppsala. När Rangius dog två år senare fanns det ingen som verkade för en tryckning av texten. Det var först i samband med 1723 års skolförordning som det kommer ett förslag att publicera översättningen, men man prioriterade då utgivning av läromedel för de lappskolor, som inrättades vid alla huvudkyrkor i inlandet. Den ABC-bok som 1726 utkom är intressant genom den umesamiska som den är författad på. Knut Bergslands bedömning är att den språkgeografiskt kan placeras i ett gränsområde mellan ume- och egentlig sydsamiska (Bergsland 1947:40). Den har påtaglig likhet med umesamiskan i Olaus Graans *Manuale Lapponicum* 1669 och Rangius manuskript. År 1726 utkom även en svensk-samisk katekes. Det dröjer sedan ända till 1732 innan Rangius manuskript åter förs på tal, men då hade Pehr Fjellströms samiska verksamhet kommit så långt att det var aktuellt med publicering av några av hans skrifter. En ny och viktig period började nu för samiskan i kyrkans arbete bland samerna och någon tryckning av Rangius' översättning blev sedan aldrig aktuell längre.

Pehr Fjellströms vision om ett skriftspråk

Pehr Fjellström (1697–1764), senare prost i Lycksele, var son till Petrus Noræus Fjellström (1657–1706) och hans hustru Agatha Læstadia (1667–1748). Pehr Fjellström var född och uppvuxen i Silbojokk i Arjeplogsfjällen, där fadern 1697 blev kyrkoherde. Pehr Fjellström kunde samiska från barndomen, men talade inte fjällsamernas arjeplogssamiska utan den umesamiska som tillhörde skogssamiskan i Sorsele (se Sköld 1984:17 med hänvisning till Bergsland). Förklaringen till detta kan finnas i den språkliga bakgrund som modern hade. Från år 1707 då Pehr Fjellströms far dog bör hennes samiska i ännu högre grad ha påverkat sonen. Modern var dotter till församlingsprästen Johan Nicolai Nilsson Læstadius, kyrkoherde i Arjeplog 1662–1697, född och upp-

vuxen i Granbyn, Sorsele, och son till nybyggare från Ångermanland. De som på den tiden blev nybyggare i lappmarken lärde sig samiska, eftersom det var det dagliga språket mellan samer och bofasta. Det förhållandet har fram till för några generationer sedan bevarats på många håll i de västra delarna av Norrland.

Bebyggelsen i dåtidens Arjeplog låg för övrigt i det som idag är Västra Kikkejaurs skogssamebys översta del i nära anslutning till arvidsjaurs-samernas sommarland. Det innebar många tillfällen att dagligen höra och använda samiska. Den umesamiska som Pehr Fjellström därför rimligen lärde sig av modern i Silbojokk var en västlig variant av umesamiska och den kompletterades och stärktes i umesamisk miljö, när han efter studieåren 1719 kom till Lycksele. Han blev sedan orten trogen resten av sitt liv och kom att betyda mycket för samiskans utveckling. Många sameynglingar, som fick sin läs- och skrivfärdighet vid Skytteanska skolan i Lycksele, blev senare präster som förde språkarbetet vidare.

Fjellström tog sig även an personer som Direktionen för ecklesiastikverket i lappmarken på 1740-talet utsåg till ambulering missionärer i lappmarken. Bland dem fanns Petrus Holmbom (1705–1763) och Pehr Högström (1714–1784), två nyutbildade svenska teologer. De fick sina första kunskaper i samiska hos Fjellström och deltog snart aktivt i Fjellströms översättningsarbeten (Haller 1896:89). Ett sådant var den samiska psalmboken tryckt 1744. Holmbom möter vi senare som Fjellströms nära medarbetare vid en språkkonferens och som sakkunnig i lappmarksfrågor vid domkapitlet i Härnösand. Högström är mest känd som den förste kyrkoherden i Gällivare (1742) och författare till lappmarksbeskrivningen från 1747, som grundar sig på nära kontakt med samer i Lule lappmark (Högström [1747] 1980). Han gifte sig 1743 med Pehr Fjellströms dotter Catharina Fjellström. Bland dem som kom till Lycksele kan även Lars Engelmark (1715–1760) nämnas, som efter studier i samiska blev lärare och präst i Jukkasjärvi församling.

Pehr Fjellström förstod att kyrkans arbete bland samerna krävde att prästerna behärskade språket och att litteratur av central art i församlingsarbetet skapades. Hans undervisning vid Skytteanska skolan hade i praktiken fungerat som ett slags prästseminarium, men utan det stöd han fick från överordnade hade hans planer på samisk litteratur inte

kunnat förverkligas. Gabriel Gyllengrip (1687–1753), landshövdingen i Västerbotten, såg vid ett besök i Lycksele 1734 behovet att stödja Fjellström i hans arbete att skapa ett stadgat samiskt skriftspråk. För allmänna medel kunde Fjellström 1737 göra en resa i lappmarkerna för att få bättre kunskap om samiskans variation (Forsgren 1988:33). Det verkar ha påskyndat utgivningen av en grammatik, *Grammatica lapponica*, en ordlista, *Dictionarium Sueco-Lapponicum*, och en översättning av Svebilius' förklaring till Luthers lilla katekes, som alla publicerades 1738 (Fjellström 1738a; 1738b; 1738c). I det sistnämnda verket, som är en s.k. spørsmålsvok, är samiskan samma som i de två förstnämnda böckerna (Qvigstad & Wiklund 1899:25).

Skriftspråk på umesamisk grund tar form

I samband med tryckningen av de tre böckerna i Stockholm, där Fjellström var närvarande, fick han kontakt med riksdagsmän och kunde beskriva sina planer att skapa samisk litteratur för kyrkligt bruk på ett enhetligt skriftspråk. När Kungl. Maj:t samma år gav Fjellström uppdraget att påbörja arbetet med ett samiskt Nya testamente, trodde man att det gällde ”den å Bibliathequet i Upsala befintelige öfwersättning af nya Testament på Lappska språket”, dvs. Lars Rangius' manuskript (Tigerström 1950:67). Situationen måste ha varit mycket obekvämt för Fjellström. Hans avsikt var ju att göra en egen översättning. På något sätt når i alla fall hans plan för en helt ny översättning fram till myndigheterna och Direktionen över ecklesiastikverket i Lappmarken ger Härnösands konsistorium uppdraget att ordna språkkonferenser inför ett sådant arbete.

De blev två konferenser och de hölls i oktober 1743 i Lycksele och i april–maj 1744 i Umeå. Deltagare under ledning av Fjellström var vid första mötet kyrkoherdarna Petrus Forsberg, Åsele, och Pehr Högstrom, Gällivare. Kyrkoherde Johan Læstadius, Arjeplog, och komminister Henrik Ganander, Enontekis, hade på grund av menföre inte kunnat komma. År 1744 deltog däremot Læstadius och Ganander tillsammans med Pehr Fjellström och lektor Pehr Holmbom från Härnösand. Holmbom var ordförande och sekreterare (Qvigstad & Wiklund 1899:27; Haller 1896:89). Ganander hävdade nordliga lösningar

mot de andras förslag som utgick från samiskan i Ume lappmark. Det var inte lätt att jämkä önskemål från så olika utgångspunkter (Forsgren 1988:38–39; Sköld 1984:21). Detta var de första mötena om hur samiskan skulle utformas i skrift, men de skulle inte bli de sista i språkets historia. In i modern tid har många överläggningar hållits när frågor om regionala standardspråk har behandlats. Ganander lämnade mötet innan det var avslutat på grund av en båtlägenhet till en ny tjänst i Finland.

Besluten om skriftens utformning följde i huvudsak Fjellströms förslag trots de diskussioner som hade förekommit. Sekreteraren vid mötet i Lycksele skrev att ”i en sådan twist näpligen finan någon skiljesman; som ock troligt är, at ena Dialecten lärer i sig sjelf ej wara stort bättre elr rättare, än den andra” (Forsgren 1988:39). Pehr Högström å sin sida skriver senare att man bör eftersträva att välja ”en wiss medeldialect” och tillägger att ”Lule-dialect är härtil tjenligast wille jag hälst tro” (Högström [1747] 1980:75). Han menade alltså att Lule lappmark har ett läge mellan torne- och umesamiskan som gör att språket där kan förstås både norrut och söderut. Det var hans erfarenhet, som han senare fick efter några år som kyrkoherde i Gällivare.

Det skriftspråk som tog form efter språkmötena har kallats det ”sydlapska bokspråket”. Denna beteckning skall inte förväxlas med dagens sydsamiska, som är termen för den varietet som talas i södra Tärna och Vilhelmina och därifrån söderut på svensk sida och på motsvarande höjd i Norge. Den normerande samiska skrift som beslutades vid de två mötena hade sin grund i umesamiskt talspråk men med förenklad redovisning av många språkljud för att tillmötesgå lite nordligare varieteter. Det visar sig senare att längst i norr kunde kyrkliga böcker på det umesamiska skriftspråket ändå inte brukas utan stora svårigheter. Redan före den andra språkkonferensen hade Ganander publicerat en grammatik, *Grammatica Lapponica* (1743) över nordligare samiska, som K. B. Wiklund anser vara förtjänstfull för sin tid (Sköld 1984:21). I olika delar av lappmarken på svensk sida stod således tidigt sydliga och nordliga lösningar på samiskt skriftspråk mot varandra.

En breddning av kyrklig litteratur

Vid språkmötet i Umeå 1744 gick man även igenom Fjellströms manuskript till de böcker som redan samma år utkom, nämligen en ABC-bok (utan titel), Luthers lilla katekes (*Doktor Martini Lutheri Uttjeb Catechismus*), en kyrkohandbok (*Gät-Kirje*) och en psalmbok (Forsgren 1988:40). Man anar den betydelse en ABC-bok på den tiden hade, när man ser att nya upplagor kom 1779, 1804, 1844 och 1869, visserligen reviderade med ledning av det samiska Nya testamentet från 1755 (Nordberg 1955:103). Det nya med 1744 års psalmbok, med titeln *Psalms-Kirje*, 'Psalmbok', var att den publicerades inbunden med kyrkoårets evangelie- och episteltexter, böner m.m. Boken innehåller 111 psalmer översatta av Pehr Fjellström och hans närmaste medarbetare. Bland dem fanns Eric Lindahl, komminister i Sorsele, som senare medverkade i *Lexicon lapponicum* (1780), som kodifierade samiskan i Ume lappmark och trakterna närmast norr därom. Man hade utgått från den svenska psalmboken från 1695 (Hasselbrink 1958:27–37). I och med översättningen av evangelieboken, för vilken Fjellström, Holmbom och Högström samarbetade (Forsgren 1988:42), hade ett första steg även tagits mot det som skulle fullbordas när hela Nya testamentet utgavs 1755.

Men även Pehr Högström verkade aktivt för kyrklig litteratur. Han utgav en postilla och en katekesförklaring (*Catechismus, Katjelwasi ja Wastadusi Pakti* 'Katekes med frågor och svar'), båda tryckta 1748 (Qvigstad & Wiklund 1899:29–30). När Gällivare församling grundades genom en utbrytning från Jokkmokks pastorat 1742 valdes Pehr Högström till församlingens förste kyrkoherde. Han stannade där till 1749 då han fick kyrkoherdetjänsten i Skellefteå. Betydelsen av hans samiska översättning av Johann Gabriel Güttners postilla (*Rechtgläubiges Christenthum*, i svensk översättning tryckt 1737) har i olika sammanhang framhållits genom att den blev ett hjälpmedel för kateketer verksamma bland samerna oavsett var de befann sig (Hallencreutz 1990:73). Arbetet med postillan var ett uppdrag av dåtidens kyrkostyrelse, vilket visar behovet av att initiativ från präster i aktiv tjänst bland samer finner gensvar från ledande organ i kyrkan. Nya upplagor av katekesen och postillan utkom ända fram till mitten av 1800-talet.

Umesamiska möter nordligare samiska

Högströms översättning är innebar ett närmande till samiskan i Lule lappmark och den modifierade språkform han förordade. I postillans förord nämner han avsikten att bruka ett modifierat språk som han skapat genom kontakt med kollegor i Ume och Pite lappmark men även med präster och lärare i Jukkasjärvi och samisktalande ända borta i Utsjoki (Forsgren 1988:44; Qvigstad & Wiklund 1899:30–31). Justeringar i språkkonferensernas normer gjordes nu till förmån för en nordligare samiska. Skillnaden mellan dagens nordsamiska, som sträcker sig in i norra Sverige och lulesamiskan i Lule lappmark, som numera båda har skilda skriftspråksstandarder, är påtaglig, men i muntligt avseende inte alltför svår att överbrygga.

I sin lappmarksbeskrivning (1747) försvarar Högström sin inställning med att ”ehuru skiljaktiga dialecter finnas i Lapmarken, är dock skillnaden ej så stor, som i Swenskan”. Han hade träffat svenska nybyggare, som han först inte förstod, utan hade ”måst tala med dem Lapska” (Högström [1747] 1980:69–70). På samma sätt menar han att samerna med lite övning kan lära sig att förstå varandras språk, men samiskan i Lule lappmark har enligt Högström den fördelen att den ”hwarken är så utspädd med Finskan, som i de norra och östra Lapmarker, eller med Swenskan, som i de södra” (Högström [1747] 1980:73–74).

I en beskrivning av minnen från tiden i Lule lappmark ger den äldre Pehr Högström en intressant iakttagelse från en februarimarknad i Jokkmokk 1745, då de kyrkliga böckerna hade börjat nå församlingen. Präster som i liten grad eller inte alls behärskade samiska ”funno altid i böckerne et eller annat ord, det de trodde i sin Lapmark wara obegripeligt eller anstöteligt” och började ”icke alenast det klandra, utan ock altsammans ogilla”. Det medförde att böcker som ”ideligen häcklades, til slut blefwo aldeles förkastade”. På det sättet kunde församlingarna ”inplanta sina egna tungomål, Svenska och Finska”. Han beskriver alltså hur prästerna kunde komma undan ansvaret att bruka samiska i församlingsarbetet genom att misstänkliggöra de samiska böcker som utgavs vid denna tid (Hallencrutz 1990:69; Wikmark 1979:103).

Nya testamentet, Ådde testament 1755, och tiden därefter

Det gick många år från Pehr Fjellströms framträdande inför riksdagen 1738 innan vi får uppgifter om att en översättning av Nya testamentet börjar ta form. En viss inledning framgår av att några präster 1740 hade inbjudits att skicka prov på en översättning av Titusbrevet. Förslagen nådde Fjellström i juni samma år, men de omnämns inte alls som underlag för samtalen vid de två språkkonferenserna. Större betydelse fick texterna som ingår i psalmboken från 1744. Översättningen till Nya testamentet var enligt ett dokument nästan färdig 1754. Den granskades följande år vid ett möte i Skellefteå mellan Fjellström och Johan Læstadius från Arjeplog.

Lappmarksdirektionen i Stockholm hade beslutat att boken skulle tryckas i en upplaga på 1000 exemplar. Till hjälp i slutskedet av arbetet fick Fjellström avlöna sin son, studeranden Erik Fjellström. De två skulle få betalt för resa och uppehälle i Stockholm i samband med tryckningen, som kostade 2400 riksdaler. Pehr Fjellström fick 6 riksdaler per dag, medan sonen fick nöja sig med 12 riksdaler per vecka. Besöket i huvudstaden varade mellan den 12 juni och fortsatte hela sommaren fram till den 9 december 1755, då inlagan var klar (Tigerström 1950:69). Hela vistelsen tog nästan 200 dagar och av räkningar kan man se att resan med hästskjuts till och från Stockholm, som var 164 mil, hade tagit sammanlagt 22 dagar i anspråk. Resekostnaden täcktes med en riksdaler per mil och med åtta riksdalers ersättning per dag för uppehälle under resan.

Från de första vackra sommardagarna med skir grönska i Lycksele våren 1755, då prostén Fjellström begav sig på sin resa söderut, och fram till dagarna före julhelgen, då snön redan låg djup, hade han varit hemifrån i 27 veckor. För drygt ett årtionde sedan satt jag själv i Norrland och fick från ett tryckeri i Norge korrekturet till den då nyöversatta lulesamiska texten till Nya testamentet (2003). Texten kom via elektronisk överföring utan tidsödande postgång eller besvärande resor. Sedan följde under några veckor korrekturläsning och datorkommunikation med medarbetaren Susanna Angéus Kuoljok i Östhammar i Uppland. Veckan efter det att sista korrekturet hade nått tryckeriet meddelade

projektets engagerade stödjare, Lester Wikström, Uppsala, att boken hade levererats från Gjøvik i Norge. Jag tänkte då på Fjellströms 27 veckor i Stockholm.

Det första samiska nya testamentet grundade sig på den svenska Bibeln från 1703, dvs. Karl XII:s bibel (Nordberg 1955:104; Qvigstad & Wiklund 1899:32). Pehr Fjellströms betänkligheter mot Lars Rangius' översättning har redan nämnts. Själv hade Fjellströms inriktning varit att "träffa meningen i grundspråket, och det tillika med sådana ord, som kunde komma närmast til alla i Lapmarken mer och mindre skiljaktige dialecter". Men i förordet till Ådde Testament 1755 kommer det ändå fram att han av "höga Wederbörande" tvingats "underkasta" texten "deras öfwerseende" som i flera fall lärt sig samiska hos honom eller som representerade angränsande församlingar och avvikande samiska. Till de förra vet vi att Pehr Högström i Gällivare hörde, till de senare hörde kyrkoherden Johan Læstadius i Arjeplog, som troligen anmodats att gå igenom manuskriptet med Fjellström året före tryckningen. Hur villig Fjellström var till det vet vi inte, men det är möjligt att i texten se en påverkan som närmast kan bedömas som arjeplogssamisk.

Språkkonferenserna hade fastslagit vissa grundprinciper, men processen fortsatte efteråt med frågor om detaljer i stavning och ordval. I bokens förord säger sig Fjellström inte utan vägande skäl vilja avvika från språkformen i de tidigare böckerna. Han nämner "Lappska Evangeliiie Boken och Postillan", dvs *Ewangeliumeh Ja Episteleh* 'Evangelier och epistlar', som utkom tillsammans med psalmerna i *Psalm-Kirje* (1744). Det rör sig om hela 279 sidor bibeltexter (Qvigstad & Wiklund 1899:28). Med "postillan" avser Fjellström svärsonen Pehr Högströms publikation från 1748, för vilken Högström hade samrått med präster i nordliga språkområden (Nordberg 1955:106). Pehr Fjellström känner sig ha ansvar gentemot dem som använder de tidigaste kyrkliga böckerna och menar att det inte bör finna någon "oredighet eller otydelighet" i den nytestamentliga texten. Man märker hur bekymrad han är inför dem som skall bedöma språkformen han ivrat för. Han lägger kanske viss ironi i orden att de andra är "språket och alla des dialecter wäl mägtige". Vi kan också med goda skäl anta att ämnet var aktuellt mellan svärson och svärfar, när de träffades.

Det språkliga och kulturella arvet efter Pehr Fjellström

Pehr Fjellströms verksamhet som präst och översättare hindrade honom inte från att även ägna tid åt studier av samisk kultur. Vid sina samtal med samerna fick han uppgifter som han 1755 redovisar i den lilla skriften om samernas religiösa föreställningar om björnen. Texten i *Kort Berättelse, Om Lapparnas Björna-fånge* (Fjellström [1755] 1981) betraktas som den viktigaste källan om samernas björnceremonier (Pentikäinen 2007:45). Alla moment i dyrkandet av björnen som heligt djur i samband med jakten finns återgivna i denna text (Edsman 1994:70–72). De samiska termer som förekommer redovisas i sitt kulturella sammanhang, vilket underlättar deras tolkning (Korhonen 2007a:27–49). Fjellström visade stor arbetskapacitet, trots hälsoproblem under mer än trettio år före sin död 1764. En stor motgång var också att han 1758 genom brand förlorade prästgård med inventarier och bibliotek (Haller 1896:91). Efter utgivningen av Nya testamentet kom det inte längre några större arbeten av hans hand. Han blev 67 år gammal.

Efter Pehr Fjellströms insatser att skapa kyrklig litteratur på samiska, kommer en period då man främst producerar nytryck eller reviderade utgåvor av det som tidigare publicerats. När psalmboken från 1744 på nytt utgavs 1786 hade den 133 psalmer mot tidigare 111. Av dem överfördes 100 i reviderad form. Den samiska de erhöll följde Pehr Högströms inriktning (Forsgren 1988:48; Hasselbrink 1958:38 ff.). Att psalmboken var viktig ser man av att den så sent som 1876 nytrycktes utan större förändringar. Denna psalmbok användes parallellt med en som publicerades 1849 (*Same Tjaggolwasen Psalm-Kirje*) och som innehöll 276 psalmer. Den i sin tur motiverades av att en ny svensk psalmbok hade utkommit 1819 (Hasselbrink 1958:30–41).

Även boken från 1849, *Same Tjaggolwasen Psalm-Kirje* 'Den samiska församlingens psalmbok', fick en efterföljare i ett nytryck 1895 med oförändrade psalmer, men denna gång med gudstjänststritual enligt kyrkohandboken av år 1894 (Hasselbrink 1958:44; Qvigstad & Wiklund 1899:57). Två samiska psalmböcker brukades således under en period parallellt. Den senare markerar slutet av den tid då Pehr Fjellströms och Pehr Högströms skriftspråk dominerade. Språket kom därefter att

i allt högre grad grunda sig på lulesamiskan. Det skulle dröja över ett halvt sekel från 1755 innan en fullständig samisk bibel publicerades (1811), men de två nära medarbetarna hade välförtjänt bidragit till det kommande verket genom arbetet med de bibeltexter som redan ingick i en psalmbok från 1744.

Hur förhöll sig strävandena att utge kyrklig litteratur till samiskans faktiska ställning i församlingarna? När samer inte behärskade svenska tolkades predikan i äldre tid, men det kunde enligt en källa från 1738 ge så negativt resultat att samerna inte visade lust att gå i kyrkan längre (Haller 1896:99). Längst i norr hade finskan dessutom en stark ställning och befolkningens tvåspråkighet motiverade i hög grad att främst finskan brukades som språk i kyrkan. I Jämtland och i Åsele lappmark hade svenskan motsvarande ställning. En övergång till större bruk av svenska fanns i Åsele medan samiskan var starkare i Lycksele och Arvidsjaur. I området från Arjeplog och Jokkmokk och norrut upp till finsktalande bygder hade samiskan sin starkaste ställning.

Införandet av det samiska bokspråket kunde med varierande framgång ske upp till Torne lappmark, men stötte där på svårigheter. Högström ivrade vid visitationsresor (1746) för bruk av den litteratur som utgavs. I Enontekis hade man begärt att få bruka finska böcker i kristendomsundervisningen, vilket kyrkans ledning först avvisade med motiveringen att "lapskan var deras rätta modersmål" och samma bemötande fick man i Utsjoki (Haller 1896:100). I Jukkasjärvi och Kautokeino motsatte man sig inte bruk av samiska "om tjenliga böcker ankommo" (Wikmark 1979:105; Hallencreutz 1990:74). Församlingarna tillhörde fram till mitten av 1700-talet Sverige-Finland. Utvecklingen visar senare under århundradet att finskan accepteras av samerna och på flera håll under 1800-talet blir finskan det språk som dominerar i församlingsarbetet.

Litteratur under 1700-talets senare del, *Lexicon Lapponicum*

Efter Pehr Fjellströms samiska grammatik och ordförteckning, utgivna 1738, skulle det dröja över fyrtio år innan ett mer betydande samiskt läromedel, nämligen ett lexikon, utkom i Sverige. Det som då hände hade

anknytning till Pehr Fjellström som lärare, präst och språkutvecklare i Lycksele. Bland dem som 1743 kom till Lycksele för att få undervisning i samiska fanns nämligen adjunkten Eric Lindahl (1717–1793) från Umeå. Efter en tid som komminister i Sorsele efterträdde han i Lycksele 1767 prosten Fjellström och förde det samiska församlingsarbetet vidare. Lindahl var dessutom gift med Fjellströms dotter Anna Agata Fjellström. Tillsammans med Johan Öhrling (1718–1778), först lärare och kyrkoherde i Arjeplog och sedan kyrkoherde i Jokkmokk, utarbetade han ordboken *Lexicon Lapponicum* (1780), som innehåller det dåtida samiska skriftspråkets ordförråd. Boken har för eftervärlden blivit en ovärderlig källa till kunskap om samiskan i sydligare lappmarker.⁴

Johan Öhrling var huvudförfattare till lexikonet. Han var bördig från Örträsk och i fjärde led ättling till den finske nybyggare som slog sig ned där 1674. Efter studier vid Skytteanska skolan i Lycksele med Pehr Fjellström som lärare kom han för fortsatta studier till Härnösand. Stiftsledningen där konstaterade att ”han förstår och talar svenska, finska och lappska språken” och av den anledningen menade man att han i ”lappförsamlingarna” kan ”giöra mere uppbyggelse än någon infödd svensk, som måste betiäna sig av Tolck” (Nordberg 1955:42). Man ville därför understödja Öhrlings studier på alla sätt. Från Uppsala kom han efter högre studier till en flerårig tjänst som lärare och kyrkoherde i Arjeplog. År 1774 söker han kyrkoherdetjänsten i Jokkmokk och nämner som en anledning i sin ansökan möjligheten att få ”mera kunskap i Lappska språkets dialecter, hwilket blir nyttigt, om jag någon gång kommer i det tilstånd, att kunna utgifwa mitt Lappska Lexicon” (Nordberg 1955:47).

Redan i Uppsala hade Öhrling år 1742 framlagt en ”Dissertation om Lappska Språkets Orthographie”, vilket hans lärare professor Johan Ihre nämner i ordbokens förord. Denne tillägger att han drar sig till minnes att Öhrling redan då planerade att utge ett lexikon (Lindahl & Öhrling 1780:XXIX). Det är därför möjligt att förarbetena till *Lexicon Lapponicum* hade pågått under en längre tid, vilket är kännetecknande för denna typ av språkarbeten. Ordboken har 716 trycksidor och består dels av en

⁴ I Norge publicerade Knud Leem (1697–1774) en nordsamisk grammatik 1748 och en liten ordbok 1756. Den första delen av hans stora nordsamiska ordbok *Lexicon lapponicum bipartitum* utkom ungefär samtidigt med *Lexicon Lapponicum*.

samisk ordförteckning med svensk-latinsk översättning, dels en mindre del omfattande svensk-samisk ordsamling (Erik Lindahls bidrag liksom grammatiköversikten i början). Det är betecknande att stavningsfrågorna kommer på tal i förordet. Öhrling skriver där att han ville följa ortografin i de ”föret utgifna böcker” för att inte åsamka läsaren svårigheter (1780:XXXVII).

Bruket av konsonanter och vokaler beskrivs i ordboken, varvid det sägs att i stället för diftongerna *ue*, *uä*, *uö* användes *uo*. Det är en kommentar till det faktum att det omljud som finns i umesamiskan, har uteslutits till förmån för de lite enklare vokalförhållandena i Pite och Lule lappmark. Omljud är termen för de vokalförändringar som sker i tryckstark stavelse (vanligen första stavelsen) när vissa vokaler uppträder i efterföljande stavelse i samband med ordböjningen. Även förenklningar hade gjorts av hur ordens konsonantgrupper i central ställning i umesamiskan växlar, vilket kallas stadieväxling. Det är för övrigt en detalj som skiljer umesamiskan och alla varieteter norr om sydsamiskan, där stadieväxling saknas.

Lexikon Lapponicum är ett tidsdokument över den övertygelse man hade att det var möjligt att styra språkutvecklingen med en förenklad samisk skrift. Egentligen är det just vad våra kulturspråk har gjort, påpekar Gustav Hasselbrink. Skriftspråken är mer eller mindre ”konstprodukter”, som ”genom undervisning och läsning influerar och normaliserar talspråket”. Att det inte har varit möjligt för samiskans del ”beror på att alltför få samer lärt sig läsa på sitt modersmål” (Hasselbrink 1958:219). Idag är grundprincipen för de lokala samiska språkstandarder som finns, att skriften skall vara fonematisk, dvs. så långt det går med ett och samma skrivtecken återge samma språkljud.

En fullständig samisk bibel, Tat Ailes Tjalog 1811

Arbetet med att översätta hela Bibeln till samiska följde tidigare inriktning. Till projektets förhistoria hör att Direktionen för Lappmarkens ecklesiastikverk i december 1784 beslutade att den nya svenska provöversättningen av Gamla testamentet skulle vara förlaga för den samiska texten. Översättningen var ännu inte godkänd, men man ansåg att den hade ett enkelt språk och var att föredra. Det visar

sig att Johan (Samuelsson) Öhrlings son Samuel Öhrling (1747–1799), som efter fadern blev kyrkoherde i Jokkmokk 1779, var villig ta på sig huvudansvaret. Som medarbetare i översättningsarbetet ville han ha sin bror, skolmästaren Emanuel Öhrling (1751–1809), Arjeplog, och skolmästaren Nathanael Fjellström (1739–1809), Jokkmokk. Nathanael Fjellström var son till Pehr Fjellström i andra giftet. Nu visade det sig att Samuel Öhrling hade bättre kunskaper i lulesamiska än i bokspråket, som ju skulle brukas för översättningen. Han begärde därför att få ”närmare lära Södra Lappmarkens Dialect” och anhöll om medel för resor dit (Tigerström 1950:76–77). De genomfördes från år 1789 och framåt. Detta visar den status bokspråket hade. De kunskaper Samuel Öhrling hade från sin tid i Jokkmokk räckte inte för arbetet med översättningen som ju skulle ha bokspråket som norm!

På hösten 1794 rapporteras att översättningsarbetet pågick med ”all flit”, men att det skulle dröja ytterligare ett år innan allt var klart. Följande vinter arbetade de två bröderna Samuel och Emanuel intensivt med texten. De begärde extra anslag för kostnaden till ”den ved och ljus som under samma Collationering åtgått uti arbetsrummet” (Tigerström 1950:78). Efter detta kommer en period av ständiga svårigheter. Samuel Öhrling avlider 1799 och Nathanael Fjellström, som då var prost i Sunne i Jämtland, hade en ögonsjukdom som hindrar hans läsning av texten. Tryckning skedde i alla fall ark för ark och 1807 var halva texten klar, men inte långt därefter avled även Emanuel Öhrling. Då avbröts också revideringen av den nytestamentliga delen av arbetet.

I det skedet kommer förslaget att överlåta översynen av Bibelns senare del till studenten Erik Johan Grönlund (1787–1819) från Arvidsjaur. Han var samiskskunnig från barndomen. Grönlunds morfar var Eric Lindahl, en av de två författarna till *Lexicon Lapponicum*, och han tillhörde därmed en släkt som hade utmärkt sig i språkliga sammanhang. Hans mormor var dessutom Pehr Fjellströms dotter. Efter alla svårigheter meddelade Härnösands domkapitel till slut den 21 augusti 1811 att *Tat Ailes Tjalog* ’Den Heliga Skrift’, blivit färdig. Bibeln omfattar 2124 sidor och trycktes i 2000 exemplar. En historia för sig är att ett separat tryck av den reviderade nytestamentliga delen i 1811 års bibel bekostades av bibelsällskapen i England och Skottland. Upp-

lagan fastställdes till 5000 exemplar och spridningen i lappmarkerna skedde genom Evangeliska sällskapet i Stockholm, bildat 1808 (Forsgren 1988:52).

Efter det att den omfattande ordboken *Lexicon Lapponicum*, hela Bibeln och en ny samisk kyrkohandbok (1812) utkommit, bestod publiceringsverksamheten framöver mest av samisk andaktslitteratur (Forsgren 1988:52–54). Det enda som utkom på det sydliga bokspråket och inte var kyrkliga böcker eller språkliga hjälpmedel, var samiska almanackor med texter av folkupplysningskaraktär. De utgavs av Kungl. Vetenskapsakademien från 1795 och några år in på 1800-talet. Här förbigås dessa småtryck, eftersom huvudämnet är litteratur i kyrkans tjänst.

Den tyske teologen Friedrich Wilhelm von Schubert skriver om samiskan från sina nordliga resor i början av 1800-talet att

vad språket angår i Pite Lappmark, så förstår Lapparne i Arvidsjaur Svenska; deras Lappska dialekt är ren och så olik den i Åsele, att Lappar från Arvidsjaur och Åsele ej förstå hvarandra ... Lapparne i Arjeplog förstå dem i Arvidsjaur, men kunna ingen Svenska. Svenska nybyggare i Arjeplog tala, liksom de i Jockmock, mycket Lappska.

För svenskan i Gällivare och norrut gäller att

Lapparne förstå ej detta språk; de tala i stället en blandad Lapp-finska, på sina ställen endast Finska. Presterna måste här predika på 3 språk. De begynna med svenska; upprepa sedan samma predikan på Finska och slutligen på Lappska (von Schubert 1823–1824:401, 410).

Behovet av samisk litteratur för kyrkans arbete bland samerna vid denna tid var uppenbart. Detta var den språkliga situationen då bröderna Læstadius tillträdde sina tjänster i två skilda lappmarker.

Bröderna Læstadius och samiskan i tal och skrift

Petrus Læstadius (1802–1841), som 1827–1832 var ”lappmissionär” i sina barndomstrakter i Lule och Pite lappmarker, predikade ofta på samiska, som var ett av hans modersmål. I kyrkan hölls predikan både

på svenska och samiska och textläsning, böner och psalmsång förekom på båda språken. Psalmerna valdes så att melodierna från den svenska och samiska psalmboken överensstämde (Petrus Læstadius [1831] 1977a:85). Bara ett samiskt predikoutkast är bevarat av hans hand (Nordberg 1974:326). Ute i samisk miljö talade och predikade han fritt på samiska. I de fall nybyggare fanns bland åhörarna kunde även de vanligen förstå förkunnelsen. I kyrkan brukade han bara ett enkelt utkast att hålla sig till.

Petrus Læstadius åsikter om den kyrkliga litteraturen kommer fram i samband med att han fick uppdraget att granska en katekesöversättning av pastor Gustaf Edvard Rhen i Arvidsjaur (1795–1843). En av de tidigare granskarna, kyrkoherden Johan Ullenius (1778–1847) i Jokkmokk, hade föreslagit en separat översättning för Lule lappmark (Nordberg 1974:113), vilket Petrus Læstadius kraftigt reagerade mot. Ullenius kom från Unbyn i Boden och han hade enligt Læstadius lärt sig samiska genom ”studium och lexicon”. Læstadius däremot kunde sedan barndomen den samiska som talades i Jokkmokk. Han sade sig visserligen vara smickrad av att hans modersmål ansågs så rent och vackert att Ullenius föredrog det framför bokspråket, men han var tyvärr tvungen att vara ”opatriotisk” och bestämt avstyrka förslaget. Hur skulle det se ut om man hade olika katekesöversättningar för sådana svenska dialekter som t.ex. dalmålet med mångdubbelt antal talare i förhållande till samiskan i Jokkmokk? Det var ju dessutom inte tal om att ta ställning till någon sydlig eller nordlig dialekt utan det gällde ett samiskt ”bok-språk” som hade ”auktoritet” (Læstadius [1833] 1977b:144–145).

Johan Ullenius skulle senare få revansch via Petrus’ bror Lars Levi Læstadius (1800–1861), som blev utnämnd till kyrkoherde i Karesuando 1826. Vid den tiden fanns det enligt uppgift bara två svensktalande personer i församlingen, medan samernas antal var ca 500 och nybyggare med finska som dagligt språk var omkring 200 (Larsson 2004:36). I husförhören brukades finska vid läsning men samiska vid samtal om det lästa ”emedan Barn och yngre Personer icke äro det finska språket fullkomligt mäktige”, och Lars Levi Læstadius konstaterar 1837 att ”finska språket är Församlingens allmänna religions Språk” (Berättelse om Karesuando församlings tillstånd 1836-03-29). Det var därför

nödvändigt för Læstadius att i förväg studera finska, vilket han fick viss ledighet för (Wikmark 1980:82). Hans hjälpmedel var en finsk ordbok och grammatik, som han hade fått av vännen och forskarkollegan Carl Axel Gottlund i Finland. Gottlund hade redan tidigare fått *Lexicon Lapponicum* av Læstadius (Boreman & Dahlbäck 1965:324; Wikmark 1980:82).

Det finns en levande ögonvittnesskildring skriven på samiska av en kautokeinosame, Anders Persen Bær (1825–1882), som under en påskhelg i slutet av 1840-talet deltog i gudstjänsterna i Karesuando. Samerna från Kautokeino bodde under helgdagarna i pörtet hos Lars Levi Læstadius och hans familj. Læstadius predikade i kyrkan på finska och samiska både på för- och eftermiddag under de fyra helgdagarna och samlade dessutom åhörare i kammaren till sitt pörte, ”så att det varje kväll var så fullt med folk att man inte kunde få in en pinne ens”. Folk satt och stod, kom och gick, ”och på det viset brukade hans predikan om bättring, väckelse och nyfödelse pågå ända till midnatt och i prästpörtet var det så mycket folk som pörtet bara kunde rymma” (Hætta & Bær 1958:81, 84–85). Mötena i pörtet var säkert på samiska, eftersom kautokeinosamerna ”var föga kunniga i finska språket” (Wikmark 1980:84). Det som beskrivs av Bær tillhör tiden efter visitationsresan i början av 1844, då Læstadius i Åsele mötte Maria, som i själva verket var från Norrbyn i Föllinge och hette Milla Clemensdotter (Wikman 1980:201–204). Vid det mötet fick han ”se vägen, som leder till livet” och fick känna en ”försmak av himmelens glädje”, som han själv har skrivit. Den nya trosvissheten präglade sedan på ett helt annat sätt hans predikan.

Bakgrunden till Lars Levi Læstadius’ första samiska skrift

Efter drygt ett årtionde i Karesuando griper Læstadius pennan och skriver några korta samiska texter. En anledning var den utbredda dryckenskapen i församlingen, en annan den inspiration han uppenbarligen hade fått genom en fransk vetenskaplig expedition, La Recherche-expeditionen, som pågick under åren 1838–1840. Læstadius var hösten 1838 guide och färdledare för deltagarna och inkvarterade dem

både då och senare i sin trånga prästgård (Pentikäinen & Pulkkinen 2011:93–98). För sina insatser för expeditionen tilldelades Læstadius 1841 den franska hederslegionens riddarkors. I kontakterna med fransmännen föddes Læstadius' plan att sammanställa en skrift om samisk mytologi (Læstadius 1959; 2000). Mindre känt är att han även inspirerades till sitt samiska författarskap.

När han i juli 1837 hos konsistoriet anhåller om tryckning av texten *Hålaitattem Ristagasa ja Satte almatja kaskan* 'Samtal mellan en kristen och en vanlig människa' kallar han den "Lärobok på Lappska språket". Det är lite märkligt med tanke på att den samiska texten är en pamflett mot dryckenskap och en förmaning till kristet liv. Författaren skrader inte orden om en drinkers uppförande och det öde han kommer att möta. I ett brev 26 september 1838 tillfogar han att man i den franska lappmarksexpeditionen önskade få både den samiska och svenska texten befordrad till trycket som "prof på det Lappska Språkets egenheter, i hvilket fall hela afhandlingen kan tjena till lärobok för nybegynnare i nämde Språk". Det önskemålet kom troligen från fransmännen redan vid förberedelserna för expeditionen någon gång under år 1837. I annat fall hade Læstadius nog inte kallat texten för en "lärobok".

Konsistoriet hade ingen i Härnösand som kunde bedöma texten och bad två präster, Olof Lindahl, Åsele, och N. J. Sundelin, Lycksele, att lämna utlåtanden och de svar som de sände var inte nådiga. Om samiskan säger Sundelin att den inte skulle kunna begripas av mer än ett fåtal samer. Språket var provinsialt vardagsspråk och innehöll ord som saknades i *Lexicon Lapponicum*. Ortografi, syntax och ordförord borde följa det bokspråk som brukades. Lindahl var även negativ. Texten avvek betänkligt från den "gamlaste tryckta Lappska" och förmaningen till nykterhet och kristligt liv verkade han inte se något värde i (Wikmark 1980:90–91).

Det var naturligt att låta Læstadius själv yttra sig. Han bad då pastorsadjunkt Fredrik Engelmark och kyrkoherde Johan Ullenius, båda från Jokkmokk, och skolmästaren Gustaf Engelmark och pastor Henrik Læstadius från Gällivare, att sända in bedömningar. Engelmark menar att texten var klar och ren "ehuru afvikande från det wanliga Lappska Bok-språket" och fullt begriplig i Gällivare, Jokkmokk och norra Arjeplog. Ullenius, som nu fick sin revansch gentemot Petrus Læstadius,

konstaterar att manuskriptets samiska är den ”lapparne bruka i sitt hwardagstal”. Vid uppläsning av texten hade samer med leenden och glad uppsyn visat sitt gillande. I Jokkmokk hade man ju önskat att få en nyligen omtryckt katekes i denna språkform för ”vi hafva stor möda med att bibringva våra barn rättläsning i denna Cateches; ty språket hwarpå den är skrifwen, afviker mycket från vårt modersmål.” En sådan text försvårade förståelsen, medan Læstadius’ text däremot var ”den renaste, mäst eleganta och wackraste Lappska, jag för min del någonsin läst”, avslutar Ullenius sitt utlåtande. Læstadius’ skrift trycktes 1839.

Lulesamiskan finner en litterär form

År 1842 utkom Læstadius’ andra skrift *Prediko Nobbe Jáulå Peiwen naln* ’Predikan på Annandag jul’. På försättsbladet finns författarnamn och titel men lite märklig är ändelsen *-sne* i inessivformen *Karesuandosne* ’i Karesuando’. Även postpositionen *naln*, ’på’, som härrör från samiskan söder om lulesamiskan, ingår i titeln. Kan detta vara tryckeriets tillägg? Denna text är också en flammande nykterhetspredikan. Intygen från Jokkmokk och Gällivare inför tryckningen var nu lika lovordande som tidigare. Språket följde mer ”Lapparnas eget uttal, än den wanliga Bok-Lappska”. De omdömen som kom konstaterade att texten stämde helt med samiskt ”umgängesspråk, hvilket den wanliga Boklappska icke gör”.

Men hur nära vardagligt tal var texternas samiska för samer i Karesuando? Læstadius hade 1842 skrivit till konsistoriet att hans första skrift var ”skrifven efter norra Lappmarkens dialect, som brukas i Jockmock och Gelleware, men är tillika väl förståelig i Arjeplog, Jukkasjärwi, Karesuando och Koutokeino”. Han hade med andra ord lagt till några trakter i norr, som hans bedömare i Jokkmokk inte hade nämnt. Med tanke på möjlighet till muntlig kommunikation på samiska kan man inkludera Jukkasjärvi, Karesuando och Kautokeino, men i form av en accepterad skriven samiska skulle man inte kunna räkna med en spridning till de nu nämnda nordligaste områdena.

Med *Tåluts Suptsasah, Jubmela pirra ja Almatji pirra* ’Gamla berättelser, om Gud och om människor’ (1844), får samerna en biblisk historia på

hela 259 sidor indelad i ett åttiotal avsnitt. Denna gång vill konsistoriet veta om de tidigare bedömarna i Lule lappmark anser att texten följer ”den dialect, som talas af Lappska allmogen i den nordliga delen av Lappmarken” och alla var positiva. Vi ser nu att kyrkans ledning förstår var man bör inhämta omdömen om texterna. En svängning i prästerskapets officiella inställning visar sig också, när man i ett protokoll från prästmötet i Piteå 1842 konstaterar att skriften visserligen avvek från de södra lappmarkernas språk men att det i norr däremot var ”efter Lappska allmogens begrepp med särdeles skicklighet lämpad” (Wikmark 1980:101). Læstadius’ mål med skriften, som var pedagogiskt indelad i korta stycken, var att i enkel form göra Gamla testamentet känt bland samerna. Bibeln från 1811 kunde de varken ”medföra eller bevara från väta på sina flyttningar till Norrska kusten” och Petrus Læstadius hade skrivit att ”den nästan kan sägas utgöra en mansbörd” (Forsgren 1988:62).

Även *Nobbe hálaittem Ristagasa ja Satte Almatja kaskan* ’Det andra samtalet mellan en kristen och en vanlig människa’ (1847) handlar om förmaningar mot dryckenskap. Flera drastiska vändningar i samtalet lockar till fortsatt läsning (Kintel 2002:50–51). Vi kan säga att Læstadius i de första texterna har sammanfört sin prästerliga kallelse med nykterhetskämpens och språkmannens. Möjligheten att få småskrifterna tryckta låg ju i den kristna förkunnelse de innehöll. Samtidigt fanns målet att åstadkomma nykterhetsföreningar. En sådan bildades också 1843 som en av de första i Sverige. Læstadius’ brevväxling med Peter Wieselgren var därför naturlig (Boreman & Dahlbäck 1965:165–168). Idag är det svårt för oss att förstå hur Læstadius kunde författa sina skrifter i ett rökigt och svagt upplyst prästörte i Karesuando.

Læstadius var naturligtvis förtrogen med det av kyrkan sanktionerade sydliga skriftspråket, men han fick efter utnämningen som visitor för stiftets alla lappmarker år 1843–1844 möjlighet att på nära håll lära känna den språkliga variation som rådde från jämtländska Föllinge i söder och norrut. Han antecknar i sitt visitationsprotokoll att varken vuxna eller unga samer i Föllinge hade tillräckliga kunskaper i svenska och därför borde prästerna vara ”bevandrade i den Lappska dialect, som der talas, hvilken är så pass afvikande från Umeå Lappmarks dia-

lect, att de religions Böcker, som vanligen begagnas i andra Lappmarken, icke kunna af Fölinge Lappar begagnas” (Wikmark 1980:188).

När han lämnar det sydsamiska området och når Lycksele, skriver han att barnen är rätt duktiga på att läsa både svenska och samiska. Samma sak gäller vid sammankomsten i Stensele den 13 januari 1844, ”dock tycktes sjelfva dialecten vara nog afvikande från den vanliga Bok-Lappska” (Visitation i Stensele 1844-01-11--13, laestadiusarkivet.se). Inte ens i det umesamiska område där bokspråket en gång skapades motsvarade det särskilt väl den muntliga samiskan. De lulesamiska texter Læstadius själv producerat står däremot mycket nära den muntliga lulesamiska som ännu talas i Jokkmokk.

En slutsummering av kyrklig bokutgivning på samiska i Sverige 1619–1850 slutar med antalet 115 böcker. Av dessa är 93 på det samiska bokspråket och övriga fördelar sig (enligt den indelning av de samiska varieteterna som nu gäller) i minskande grad mot söder och norr med endast ett verk för sydsamiska och ett för nordsamiska, närmast torne-samiska (Forsgren 1988: bilaga 1).

Kyrklig litteratur fram till arbetet med det lulesamiska Nya testamentet

Det dröjde omkring ett halvt sekel innan Lars Levi Læstadius’ samiska författarskap fick en fortsättning i ett verk av central kyrklig betydelse, nämligen en översättning av Nya testamentet till lulesamiska. Læstadius hade inte sammanställt någon grammatik eller någon tryckt ordlista, men det är troligt att hans texter påverkade studenten Karl Bernhard Wiklund (1868–1934) att på 1880-talet söka sig till Lule lappmark för att bekanta sig med områdets samiska (Karlsson 2000:12). Detta resulterade senare i en mindre ordbok och i en grammatikframställning av Wiklund.

Tillkomsten av en översättning av Nya testamentet har emellertid en intressant förhistoria, som har anknytning till Lars Levis bror Petrus. I brödernas ungdom hade kyrkoherde Carl Erik Læstadius (1775–1817) tagit hand om sina föräldrar, Carl och Brita, och halvbröderna Lars Levi och Petrus i Kvikkjokk. De var åtta respektive sex år gamla när de kom till Carl Erik. Denne uppfostrade bröderna tills de kunde fortsätta sin

högre utbildning (Wikmark 1980:58). Petrus gengäldade detta genom att 1827 ta hand om Carl Eriks son Johan, när denne var tolv år gammal och fostra honom så att han 1835 kunde avlägga studentexamen och året efter börja studierna vid Uppsala universitet (Nordberg 1974:93, 440). Redan på den första resan som de gjorde tillsammans efter Johans studier och som företogs med häst och släde från Piteå i riktning mot Arjeplog, där Petrus Læstadius skulle börja sin tjänst som missionär bland samerna, körde de i dåligt väder vilse nära Gråträsk och var nära att ge upp hoppet om att nå fram (Læstadius 1977a:254–255).

Johan Læstadius (1815–1895), som senare under lång tid var kyrkoherde i Jokkmokk, brukade sina gedigna kunskaper i lulesamiska för både större och mindre översättningsuppgifter. Större arbeten av honom är översättningen av Matteus evangelium, *Ailes Matteusa Evangelium* (1881), och Luthers huspostilla, *Doktor Martin Lutherusa Kåättepostilla* (1893). Andra översättningar är *Bibel-historia* (med samisk-svensk text, 1877; tryckt med enbart samisk text 1895) och *Doktor Mårten Lutherusa Utseb Katekesa* (1880; Qvigstad & Wiklund 1899:68–73). Mindre uppmärksammat är att Petrus Læstadius själv 1839, då i tjänst som kyrkoherde i Vibyggerå, av domkapitlet hade tillfrågats om han ville översätta Krigholms postilla till samiska (Nordberg 1974:278). Det gällde *Aftonsångspostilla* (1837) av Anders Kriholm (1793–1863), pastor i Strängnäs. När Petrus i ett brev till biskop Franzén i Härnösand åtar sig uppgiften, ber han samtidigt att få ”en Lappska Bibel och ett Lappska Lexicon”, dvs. huvudverken över det gamla bokspråket från 1811 respektive 1780. Bröderna Læstadius hade nämligen tilldelats skrifterna av biskop Almqvist vid deras prästvigning 1825, men Petrus hade då inte kunnat ta emot de omfattande böckerna, eftersom han genast efteråt på skarskidor skulle återvända till studierna i Uppsala (Nordberg 1974:53, 407, 463). Han hade senare uppenbarligen med sina goda muntliga kunskaper fullgjort sin tjänst i lappmarken, men nu behövde han böckerna för att kunna översätta postillan. Den planen stäcktes dock av Petrus Læstadius’ bortgång redan 1841.

Vid en tid som nära sammanfaller med prästmötet i Piteå (1842), där man kollektivt hade rekommenderat tryckning av Lars Levi Læstadius’ bibliska historia på god lulesamiska, ser vi alltså att hans bror hade varit beredd att översätta en postilla till det gamla bokspråket! Detta var med

andra ord tiden när det första samiska skriftspråket gick mot sitt slut. Vissa böcker utkom eller planerades visserligen för nytryckning på det sydliga bokspråket. Ett exempel är uppgiften vid prästmötet 1842 att en boktryckare planerade att åter ge ut Pehr Högstroms postilla från 1748 (Nordberg 1974:318). Reviderad av J. Mörtsell utkom den i en andra upplaga i Härnösand med titeln *Kristjakkokes appetus tåbdemesne ja par-gosne, ailekes- ja passe-peivi ewangeliumi melt, tjälgestum* (1855). Åren kring mitten av 1800-talet blev alltså en brytningstid mellan nytt och gammalt och bröderna Læstadius förkroppsligade skilda meningar om vad man borde satsa på. Trots sin uppfostran hos Petrus Læstadius följde Johan Læstadius i alla fall Lars Levis inriktning och hans översättningar gav en god grund för det nya skriftspråk som senare skulle växa fram.

Nya testamentet får en ny litterär form

Initiativ till en nyöversättning av Nya testamentet till samiska togs 1896. Av en anhållan till Kungl. Maj:t om planeringsmedel framgick det att kyrkoherde Per Gustaf Calleberg (1861–1925), Arjeplog, komminister Torsten Hildebrand Svartengren (1847–1920), Luleå, och vice pastor Olof Bergqvist (1862–1940), Gällivare, från 1904 Luleå stifts förste biskop, var villiga att fördela arbetet mellan sig. Texten skulle före tryckning granskas av docenten K. B. Wiklund (1868–1934), från 1906 den förste professorn i finsk-ugriska språk vid Uppsala universitet. Det kom ett positivt svar från Oscar II och man fick 536 kronor och 86 öre för ett möte under tre dagar med biskopen i Härnösand som ledare. Mötet behövdes eftersom det ”inom lappska språket finnes flera olika dialekter, och full enighet icke rådde mellan sakkunniga med afseende å den dialekt, som borde följas, eller hvilken ljudbeteckning och ordböjning m.m., som i en bibelupplaga borde användas”. Kostnaden för arbetet skulle bli ca 1050 kr och korrekturläsning tillkom med ca 300 kr. Upplagan på 2000 exemplar beräknades kosta 2100 kronor att trycka. Härnösands stifts bibelsällskap var redo att bidra med 2000 kronor om minst 500 ex. delades ut gratis till fattiga samer (K. B. Wiklunds samling, Uppsala universitets handskriftsavdelning).

Wiklund avfattade en handskreven promemoria inför planeringsmö-

tet i april 1897. Viktigast var att ta bort sydliga drag, eftersom samiskan i söder hade gått tillbaka så kraftigt. Sedan behandlas frågan om man skulle följa samiskan i Pite, Lule och kanske delvis Torne lappmarker. ”Ett Lulelapskt skriftspråk skulle utan svårighet förstås i Pite lappmark och åtminstone södra delen av Tornelapskans område, under det att ett Pitelapskt skriftspråk omöjligen skulle kunna utan stor svårighet förstås i Torne lappmark eller ett Tornelapskt i Pite lappmark.” Att blanda dialektdrag, som man tidigare hade gjort, ansåg Wiklund olämpligt. Han beskriver detaljerat första och andra stavelsens vokaler på elva tätt skrivna foliosidor. Konsonanterna kräver lika stort utrymme. Det är tydligt att Wiklund inte ville lämna något åt slumpen vid det kommande mötet.

Senare tillfogas prov på femte kapitlet i Matteus evangelium i tre versioner. Det första visar Johan Læstadius’ översättning 1881, den andra versionen av samma text följer samiskan i Sörkaitum och den tredje har den stavning Wiklund föreslår. Efter dessa kommer kommentarer om ord och uttryck. Planeringsmötet hölls under biskop Martin Johanssons ledning den 26–30 april 1897 i Härnösand. Den s.k. svenska normalupplagan av Nya testamentet 1884 skulle vara grund för arbetet. Även om Wiklunds principer antogs, skulle det finnas viss frihet i detaljer ”som språkets uttal nödvändigt kräver, men att de å andra sidan icke skulle utan verkliga skäl avvika från hvad folket genom häfd vant sig vid”. För egen del var Wiklunds inriktning mer eller mindre klar genom arbetet med *Lule-lappisches Wörterbuch* (1890). Vid mötet fördelas de olika delarna av Nya testamentet mellan dem som lovat medverka. Arbetet fram till tryckningen tog uppskattningsvis fem år.

Minnesanteckningar visar att man under arbetets gång kämpade med språkliga problem liknande dem som senare förekom i nytestamentligt arbete. Det gällde ofta hur man skulle förhålla sig till samiskan i det område man valt att grunda skriften på. Området från Arjeplog upp till Gällivare var mer enhetligt än det som det äldsta skriftspråket hade försökt att förhålla sig till. Ingen av översättarna hade lulesamiska som modersmål, men de var teologer som hade haft goda möjligheter att lära sig samiska. I ordval och meningsbyggnad kan man se en påverkan från svenskan. Genom Bergquist och Calleberg var Gällivare och Arjeplog representerade men ingen kontakt förekom med lulesa-

misktalande i Norge, vilket blev viktigt i modern tid (se nedan). Ett problem var att välja mellan ord och uttryck som varierar i muntligt språk inom det lulesamiska området i vidaste mening. År 1903 kunde det lulesamiska Nya testamentet tryckas.

Skriftspråk och litteratur under första hälften av 1900-talet

Den inriktning som valts för Årtå Testamenta (1903) och som kan föras tillbaka på K. B. Wiklund, fick en fortsättning i böcker för språkinläring. Wiklund uttalar i en av dessa böcker sin dom över det tidigare sydliga skriftspråket, när han förklarar att skriften nu blivit förenklad ”i det att en mängd för de sydligare lapska dialekterna karakteristiska egendomligheter borttagits” (Wiklund 1915:301). Han tänkte nog på skriftens dåliga anslutning till uttalet, utelämnandet av omljud och dålig redovisning av konsonantväxlingar m.m., men Wiklund nådde inte heller själv fram till det som kan anses tillfredställande.

Lulelappsk lärobok (upplagor 1901 och 1915) har två parallella spalter, där den ena visar en text enligt Wiklunds skrivnorm och den andra återger lulesamiskt uttal med hjälp av vissa tilläggstecken (1915:151 ff.). Det visar sig därvid att i den skriftspråkliga texten sammanfaller t.ex. kort (*a*) och långt *a*-ljud (*á*) så att ord som *mánná* ’barn’ och *manná* ’han/hon går’, återges som *manna*. Diftongen *-oa-*, som återfinns i lulesamiskan från Gällivare i norr till gränsen mot Arjeplog i söder, återges genomgående med *-å-*. Det kan möjligen vara en eftergift för arjeplogssamiskan, men det innebär att ett mindre område har fått dominera över ett betydligt större. Andra val som strider mot uttalet kunde nämnas. Ett faktum är att vid en jämförelse mellan K. B. Wiklunds och Lars Levi Læstadius’ *Tåluts Suptsah...* (1844), som också visas med ett textprov i *Lulelappsk lärobok*, kan man konstatera att det är relativt lite som skiljer dem åt. Några vokalkvantiteter är till och med korrektare återgivna av Læstadius. Under mer än ett halvt århundrade hade således Læstadius’ intuitivt skapade skrift kunnat bestå så väl att den inte kommer långt efter Wiklunds.

Under århundradets första år utkom på detta nyskapade lulesamiska skriftspråk läroböcker i historia som *C. T. Odhnera åpatis-kirje aitek-lanta*

historian. Almoka skåulaita, 'C.T. Odhners lärobok i fäderneslandets historia. Bearbetad för folkskolor.' (1905) och uppbyggelseskriften *Låkkåmus samita* 'Läsning för samer' (1905–1907) i tolv nummer samt vissa lagtexter för renskötande samer. Det skulle dock dröja fram till mitten av 1900-talet innan mer betydande kyrklig litteratur producerades. Idag är efter fortsatt utveckling lulesamiskan ett regionalt standardspråk som brukas inom många samhällsområden.

Utvecklingen i Norge bör också nämnas i korthet. Samiskan inom Norden påverkar alltmer förhållanden över gränserna. Nya testamentet översattes i Norge till nordsamiska 1840 och hela Bibeln utkom 1895. Nordsamiska ordböcker utgavs tidigt av språkmännen Knud Leem 1768–1781, Nils Vibe Stockfleth 1851, Jens Andreas Friis 1887 och senare av Konrad Nielsen 1932–1962. Nielsen översatte även kyrklig litteratur, bland annat en kyrkohandbok, *Al'tar-gir'je* (1926), och en evangeliebok, *Tek'sta-gir'je* (1927), som var i bruk långt fram i tiden. Även på svensk sida framställdes lexikon. Sydsamiskan behandlades i *Wörterbuch des Südlappischen* (1923) och ord från ett flertal samiska varieteter ingår i *Lappisher Wortschatz I–II* (1939) av den finske språkforskaren Eliel Lagercrantz (1894–1973). Även östsamiska ordböcker har utkommit i Finland under 1900-talet. Det som särskilt bör nämnas på svensk sida är *Lulelappsk ordbok* (1946–1954) av komminister Harald Grundström (1885–1960) och det sydsamiska lexikonet i tre band av Gustav Hasselbrink (1900–1982), *Südlappisches Wörterbuch* (1981–1985). Det är intressant att alla de nu nämnda ordboksförfattarna hade teologisk utbildning. Några hade även varit i församlingstjänst under många år. På svensk sida innebar Grundströms och Hasselbrinks lexikonarbeten mycket för lulesamiskans respektive sydsamiskans moderna utveckling (Larsson 1997:112–113). Samma personer producerade även översättningar av bibeltexter, psalmer eller kyrkliga handböcker.

Den nordsamiska ortografi som gäller i dag har delvis sitt ursprung hos Stockfleth (1786–1866), som vid kontakt med den danske språkforskaren Rasmus Rask (1787–1832) fick uppslaget till principen om särskilda skrivtecken för en del språkljud, som tidigare återgavs med bokstavskombinationer (Bergsland 1952:29). Efter vissa förändringar, först av Friis och senare av Nielsen, har denna rationella stavningsprincip traderats fram till den ortografi som fastställdes 1979. I den

finns de speciella konsonanttecknen *č*, *š*, *ž*, *đ*, *t* och *ŋ*. Även *á* för långt a-ljud härrör ytterst från Rasmus Rask. Av dessa har den lulesamiska ortografin från 1983 övertagit *á* för långt a-ljud och *ŋ* för ng-ljudet, medan de andra motsvarar eller ingår i kombinationerna som innehåller konsonantljuden *ts*, *tj*, *dj* och *sj*. Nordsamiskans *đ* och *t*, som är tonande respektive tonlöst läspljud (dentalspirant), saknas i lulesamiskan. De sistnämnda konsonantljuden återfinns däremot i delar av arjeplogs- och umesamiskan, där de två skrivtecknen också används. Det standardiserade nordsamiska skriftspråket bygger på de finnmarkssamiska och nordfinska varieteternas form- och ljudsystem. Ordförrådet i tre huvudvarieteter i Norge ingår i Konrad Nielsens (1875–1953) stora ordbok i fyra band från 1932–1962 och i en del läroböcker som han utgav. Den viktigaste grunden för dagens nordsamiska återfinns i det talade språket i inlandskommunerna i västra Finnmarken.

Innan de nord- och lulesamiska ortografierna hade utformats och slutligen godkänts i senare delen av 1900-talet, skapades ett samnordiskt skrivsätt för den litteratur som behövdes för undervisningen i samiska, som nu började förekomma i skolorna. Initiativet togs av professor Knut Bergsland (1914–1998) i Oslo och Israel Ruong (1903–1986), professor och sameskolinspektör i Uppsala. Man lyckades den gången inte få Finland att ansluta sig. Med Konrad Nielsens stavningsregler som grund utformades ett system som har kommit att kallas Bergsland-Ruongs ortografi. Den fastställdes 1948 av de högsta skolmyndigheterna i Norge och Sverige (Bergsland 1952:36 ff.). I Finland användes under samma tid en ortografi som först hade utarbetats av professor Paavo Ravila (1902–1974) och som under 1950-talet modifierades av professor Erkki Itkonen (1913–1992).

För sydsamiskan och umesamiskan utgavs före varieteternas slutliga stavningssystem läroboken *Sámien lukkeme-gärjá*, 'Samisk läsebok' (1957). Den innehöll sydsamiska och umesamiska berättelser med ordlista. Boken, redigerad av Knut Bergsland och Gustav Hasselbrink, visar hur Bergsland-Ruongs ortografi från 1948 kunde brukas på sydlig samiska. Här finner man tecknen *š*, *č*, *ž*, *ŋ* etc., som senare ersattes med teckenkombinationerna *sj*, *tj*, *dtj*, *ng* etc. kända från nordiska språk. Knut Bergslands samarbete med samer i sydligt område, främst lärarinnan Ella Holm Bull, Snåsa, resulterade senare i den sydsamiska

ortografi som fastställdes 1978. Den umesamiska delen i läseboken från 1957 är den första ansatsen i modern tid att revitalisera varieteteten, vilket senare nådde fram till en ortografi fastställd av Samisk språknämnd. För umesamiskans del finns ett betydande källmaterial i form av orduppteckningar (Larsson 2012:41–78) och inspelningar. Publicerat text- och ordmaterial är i stort sett bara *Wörterbuch des Waldlappendialekts von Malå und Texte zur Ethnographie* (1958) av Wolfgang Schlachter. Uppteckningarna gjordes 1940 under svåra förhållanden (Korhonen 2013:329–334).

När utvecklingen för de olika samiska varieteterna hade resulterat i fastställda ortografier, kunde det språkliga arbetet fortgå med större effektivitet än tidigare. Efterhand har goda ordböcker skapats på nord-samiska för finsktalande (Sammallahti 1989), norsktalande (Kåven et alii. 1995) och svensktalande (Svonni 2013). För lulesamiskans del utkom för svensktalande en ordbok före och efter ovannämnda Bergsland-Ruongs ortografi (Korhonen 1979; 2007b; Spiik 1994). I Norge har en dubbelriktad lulesamiska nätordbok publicerats 2012 av Anders Kintel, Tysfjord. På sydsamiska finns för norsktalande (Bergsland & Mattsson Magga 1993; Magga 2009). Några av ordböckerna är dubbelriktade, andra redovisar ordförrådet i separata böcker från finska eller nordiska språk till samiska.

Kyrkliga tjänster med samisk inriktning under senare delen av 1900-talet

Den kyrkliga litteraturen under 1900-talets senare del och början av 2000-talet bör beskrivas tillsammans med uppgifter om samiskans ställning som predikospråk och de språkliga behörighetskrav som fanns för kyrkliga tjänster. Folkräkningen år 1945 beräknade samernas antal i Sverige till ca 10 000 personer, men i en statlig sameutredning från 1975 kom antalet att höjas till ca 20 000 samer. Även de siffrorna har reviderats 2009, då man med ett bättre underlag för beräkningen stannar vid 36 000, som anses mer rättvisande.⁵ Det illustrerar osäker-

⁵ Samernas hälsosituation i Sverige – en kunskapsöversikt. Södra Lapplands forskningsenhet. 2009. <http://www.sametinget.se/40268>

heten beträffande samebefolkningens storlek, vilket är ett memento angående andra aspekter på samer och samiska förhållande. De flesta samer bor i Norrbottens län, men i Jokkmokk är den samiska andelen av befolkningen störst, ca 21 procent. Antalet samer i Stockholm ligger i nivå med antalet i Västerbotten.

För kyrkans del har inrättandet av Samiska rådet i Svenska kyrkan (1996) varit ett sätt att öka samiskt inflytande i kyrkliga frågor. Rådet, som började sin verksamhet 1997, är direkt underställt Kyrkostyrelsen. Ledamöterna väljs på förslag av Sametinget och de nordliga stiftet och utses av Kyrkostyrelsen. Till samiska rådets hjärtefrågor hör bland annat de samiska konfirmationslägren, frågorna om litteratur för kyrkans samiska verksamhet och frågor om samernas utsatta ställning i majoritetsbefolkningen överlag. En återblick på de samiska frågorna i Svenska kyrkan, kyrkliga tjänster, behörighetskrav m.m. är nu befogad.

I Sorsele togs det samiska språkravet för kyrkoherdetjänsten bort 1913, i Arjeplog skedde det i praktiken 1925, då innehavaren som förbundit sig att lära sig samiska inte gjorde det. Formellt togs kravet bort där 1953. I Jokkmokk krävdes det ännu 1952 att sökandena visade kunskaper i samiska, men vid senare tjänstetillsättning fanns språkravet inte med längre. I Jokkmokks församling har samiskan som språk i kyrka och læstadiansk väckelse haft stark ställningen. Pehr Högström skrev för nära tre hundra år sedan att ”i Lule-Lappmark brukar man Lapskan, det mäst alla både Finnar samt Borgerskapet och andra Swenskar kunna någorlunda bärga sig med” (1747:76-77). Ännu i mannaminne talade nybyggare i de västra fjälldalarna samiska och flera präster kunde samiska fram till sen tid och brukade språket i sin tjänst. Från Gällivare och norrut har finskan däremot haft ställning som muntligt språk i alla samhällsfunktioner, vilket även påverkade språkens inbördes relationer i församlingsarbetet. Det var en nackdel för en präst att inte ha kunskaper i finska i de nordligaste församlingarna.

Lulesamiskan levde i Jokkmokk vidare som kyrkospråk genom prostten Otto Lindgren (1884-1952), som var samisktalande från barndomen, och komministern, ordboks författaren och psalmboksredaktören Harald Grundström. Ännu uppehåller förre prostten Johan Märak (f. 1928) lulesamiska gudstjänsttraditioner i församlingen. Under 1950-ta-

let kom emellertid en mellanperiod då sökanden till kyrkoherdetjänsten inte uppfyllde språkliga behörighetskrav och samerna i Jokkmokk motsatte sig att kunskapskravet togs bort. Situationen väckte debatt på hög nivå i kyrkan. Vid 1953 års kyrkomöte sades det i en motion att ”envar bör så långt möjligt är äga tillträde till gudstjänst och själavård på sitt modersmål”. Man motionerade också om att ”det bör sörjas för att gudstjänst och annan pastoral verksamhet bland samerna i all rimlig utsträckning kan ske på deras språk”.

Biskop Bengt Jonzon (1888–1967) i Luleå fick då uppdraget att utreda hur samiskan skulle kunna garanteras en rimlig ställning i kyrkans arbete. I utredningen som Jonzon överlämnade föreslås en särskild kyrklig tjänst för behovet av gudstjänster, själavård och förrättningar på samiska, där man så önskar. Arbetet skulle knytas till en kyrkoherdetjänst för samer och planeras i samråd med församlingarnas kyrkoherdar. I utredningstexten vidgas uppgifterna från de rent pastorala till att även gälla omsorg om språk och kultur i skolor, främst sameskolorna och dåvarande Samernas folkhögskola. Litteratur och hjälpmedel för kyrkan nämns också förutom behovet av samiska andakter i radion. Med inrättandet av en kyrkoherdetjänst av denna art skulle man ”främja en sund och positiv utveckling av förhållandet mellan samer och bofasta och överhuvud mellan svenskar och samer”.

En kyrkoherdetjänst för samer inrättades 1959 med Luleå stift som verksamhetsområde. Under de år jag med början från 1970 innehade tjänsten bestod arbetet i att vara ett komplement med samisk inriktning i inlandets församlingar och att medverka i frågor som hade med samernas språk och kultur att göra. Goda anledningar fanns också att verka för kyrklig eller annan litteratur på samiska, t.ex. i form av andaktslitteratur i utskick vid större helger under året. En ordbok publicerades (Korhonen 1979) och språkkurser hölls vid Samernas folkhögskola i Jokkmokk. Detta förde mig senare över till en språktjänst på akademisk nivå i Umeå.

Det fanns många tecken på att kyrkans initiativ för samerna välkomnades, men det förekom även att kyrkoherdetjänsten för samer ansågs onödig av en del församlingspräster. Argumentet var vanligen att alla samer ju numera kan svenska. Enligt en utredning om de nordiska kyrkornas samiska verksamhet av kyrkoherde Lauri Mustakallio,

Ylitornio, hade en del präster som intervjuades en kritisk inställning till tjänsten (Mustakallio 1970:23). Mot den bakgrunden kan man konstatera att situationen nu är förändrad. De övervägande argumenten är att i det kristna kärleksbudskapet ingår att människor skall ha möjlighet att få möta evangeliet på sitt eget modersmål och kunna bruka kyrklig litteratur på samiska. För dem som på grund av olika orsaker inte fick med sig språket från barndomen stärker ändå samiska inslag i gudstjänsterna den egna identiteten.

Präster som blev språkmän

Harald Grundströms ordboksarbete blev senare avgörande för lulesamiskans utveckling till lokalt skriftspråk. Lulesamiska talas i Sverige i Gällivare och Jokkmokks församlingar i Lule lappmark och på motsvarande höjd i Norge från Ballangen i norr till Saltfjellet i söder med sin centrala del Hamarøy och Tysfjord. *Lulelappsk ordbok* i fyra band med sammanlagt 1918 trycksidor (Grundström 1946–1954), som täcker varieteten på svensk sida, har bedömts som föredömlig i noggrannhet (Collinder). Den har legat till grund för senare ordböcker i undervisningen (Korhonen 1979; 2007b; Spiik 1994). Grundström publicerade även Anta Piraks beskrivning av traditionellt samiskt liv (Pirak 1933; 1937; Grundström 1939). Redan tidigare hade Johan Turi (1854–1936) med etnologen Emilie Demant-Hatts bistånd utgivit en liknande berättelse på nordsamiska (Turi 1910). Grundströms littereringar av jojkinspelningar från Arjeplog (Grundström & Väisänen 1958; Grundström & Smedeby 1963) och utgivningen av Lars Levi Læstadius' manuskript om samisk mytologi (Læstadius 1959) är exempel på hur samisk mytologi, folklöre eller materiell kultur har lockat präster till litterära insatser.

Till arbeten för kyrkans samiska verksamhet hör Grundströms översättning av kyrkohandboken, *Kir'hko-kiehta-kir'je* (1954). Han var också redaktör för den samiskt trespråkiga psalmboken, *Sál'magir'je Sverji Sámiida* (1958). Boken innehåller psalmer på både nord-, lule- och sydsamiska och följer nummerordningen i 1937 års svenska psalmbok. Antalet lulesamiska översättningar av Grundström är 142 stycken, kyrkoherde Gustav Hasselbrink (1900–1982) gjorde 31 sydsamiska och

Gripenstad (1919–2015) 168 nordsamiska översättningar. Gripenstad bidrog under sin tjänstgöring i norr påtagligt till förståelsen för samiskans berättigade plats i kyrkans verksamhet. Både Harald Grundström och Georg Gripenstad blev för mångårig samisk verksamhet utnämnda till hedersdoktorer, Grundström vid universitetet i Uppsala 1944 och Gripenstad i Umeå 1986.

Här bör även nämnas Sárneh, 'Predikningar', av Grundström i urval mellan 1928 till 1959, som utkom 1980 på skrivsättet från 1948. Den ortografin brukas även i den lulesamiska ordboken *Báhkogir'je julevusámes dárrui, dáros julevusábmaí* (Korhonen 1979). Boken tillkom genom det behov som fanns av hjälpmedel för de språkkurser som Uppsala universitet på 1970-talet förlade till Samernas folkhögskola i Jokkmokk. Det var vid den tiden lulesamiskans väg mot standardiserat skriftspråk tog sin början. Den fick sedan en fortsättning på akademisk nivå när ämnet samiska inrättades vid universitetet i Umeå 1975 och när den samiska undervisningen senare förstärktes i Uppsala.

Mindre framträdande var samiskan vid denna tid som gudstjänstspråk i norr på svensk sida, där finskan traditionellt var *lingua sacra*, dvs. kyrkans gudstjänst- och predikospråk. Vid kyrkhelger hölls dock gudstjänster på samiska, men frekventare blev de i modern tid genom kyrkoherde Georg Gripenstads verksamhet. Samiskan brukades av honom i församlingens samiska bosättningar eller vid besök hos samefamiljerna i sommarvistena på norsk sida. Vid denna tid stärktes också det samiska inslaget vid de traditionella kyrkhelgerna överlag i församlingarna i norr och radioandakter förekom i samarbete med Norge. Den nordsamiska litteratur som fanns var den nordsamiska Bibeln från 1895 publicerad i Norge, men den var genom sitt föråldrade skrivsätt och ålderdomliga språk inte så spridd. När den nya översättningen av Nya testamentet, *Odåda Testamenta* (1998) utgavs genom Norska bibelsällskapets försorg, ökade möjligheten till textläsning vid gudstjänsterna.

I Norge och Finland fortsatte en fastare samisk gudstjänsttradition och med *Sálbmagírji* (1993), 'Psalmbok', i Finland och *Sálbmagírji II* (2005), 'Psalmbok II', i Norge blev församlingens möjligheter att på samiska delta i gudstjänsternas psalmsång förbättrad. Den sistnämnda boken är ett tillägg till en psalmbok från 1928, som 1996 förnyades med nu gällande nordsamisk ortografi. Även kyrkohandböcker eller

gudstjänstordningar har sedan 1980-talet utkommit i reviderade versioner i Norge och Finland. Nordsamisk andaktslitteratur utkommer kontinuerligt framför allt i Norge.

Översättning av kyrkliga handböcker, bibeldelar och psalmer efter år 2000

På nordsamiskt område i nordligaste Sverige brukades vid sekelskiftet således bibeltexter och psalmer utgivna i Norge. I sydligare församlingar förekom främst den samiska psalmboken från 1958, ofta överförd till gällande ortografi i tillfälliga gudstjänsttagendor. Bibelläsning kunde ske ur lulesamiska Åtå Testamenta (1903) och gudstjänsternas liturgiska partier, framför allt i Jokkmokks församling, skapades med hjälp av äldre översättningar av kyrkohandboken. Bland lulesamisktalande i Tysfjord och enstaka områden i Jokkmokk användes ibland även psalmboken från 1895 (med frakturstil). Behovet av förnyad litteratur var med andra ord stort inför det nya seklet.

Komminister Lester Wikström (f. 1929) såg under sina år i Porjus från 1959 och framåt det stora behovet av ny andlig litteratur på samiska. Lulesamiskan brukades flitigt i Stora Lulevattnets dalgång och inom Tysfjord i Norge i den læstadianska väckelsen men i mindre utsträckning i kyrkans gudstjänster. Efter tjänst på Stiftsgården i Skellefteå och i Svenska kyrkans arbete mot Sydafrikas apartheid tog Wikström initiativ till utgivning av samisk kyrkolitteratur. I Norge hade på 1980-talet nyöversättningar av nordsamiska bibeltexter påbörjats genom Norska bibelsällskapet. På svensk sida blev Svenska bibelsällskapet ansvarigt för arbetet med den lulesamiska text som skulle ersätta Åtå testamenta från 1903. Avsikten var först att revidera texten, men det visade sig orealistiskt och snart togs beslutet att göra en helt ny översättning.

I projektet deltog fyra översättare från Tysfjord och fyra från Jokkmokk.⁶Arbetets kvalitet säkerställdes i hög grad av Susanna Angéus

⁶ Från Norge medverkade Kurt Tore Andersen, Kaja Kalstad, Anders Kintel, Kåre Tjihkom och från Sverige Susanna Angéus Kuoljok, Ann Christin Skoglund, Karin Tuolja och Johan Mäarak. I det lulesamiska psalmboksarbetet medverkade senare även Paul Gælok och Oddmund Paulsen samt från Sverige Valborg Mangs Mäarak, som ansvarade för psalmernas musikaliska kvalitet och även nedtecknade lulesamiska melodivarianter på

Kuoljok (1939–2009) från Jokkmokk, som även hade den akademiska skolning som arbetet krävde (Angéus Kuoljok 2003). Hon deltog i början av 1970-talet i de första lulesamiska kurserna i Jokkmokk och doktorerade 1997 i Uppsala. I översättningskommittén som bildades ingick även teologiskt utbildade personer med exegetisk kunskap (Lester Wikström), i ett fall dessutom med akademisk kompetens i samiska (Olavi Korhonen). I arbetet brukades allt från grekisk grundtext till nytestamentliga texter på moderna språk, även finska. Kyrkliga och statliga organ och kulturfonder finansierade arbetet. Ett provtryck utkom år 2000 och den slutliga utgåvan av *Ådå Testamentta julevsábmáj, 'Nya testamentet på lulesamiska'*, trycktes 2003. Christer Åsberg, t.f. sekreterare i Svenska Bibelsällskapet, överräckte vid den samiska marknads gudstjänsten i Jokkmokk den bok som ersatte översättningen gjord exakt hundra år tidigare.

De arbetsrutiner som hade skapats kom till användning när en lulesamisk psalmbok sedan tog form. Ett grundmaterial fanns i Harald Grundströms psalmer i *Sál'bmagir'ji Ruota sámiiide / Sál'magir'je Sverji sámiiida* 'Psalmbok för Sveriges samer' (1958). I Tysfjord arbetade även läraren Kurt Tore Andersen (1953–2010) med psalmöversättningar. De fanns alltså två textsamlingar som kunde bli föremål bearbetning. En omistlig lulesamisk psalmskatt utgjorde i Tysfjord dessutom ett tiotal muntligt traderade melodier till 1895 års psalmbok. I en provpsalmbok tryckt 2002 ingick 129 psalmer och efter utökning av materialet publicerades *Julevsáme Sálmmagirje*, 'Lulesamisk psalmbok', år 2005 med 860 textsidor. Den innehöll 231 psalmer av vilka fem är umesamiska. Boken har fullständig evangeliebok, utdrag från kyrkohandboken, Luthers lilla katekes och en sedvanlig registerdel. Några psalmer är samiska original, i vissa fall även med nyskapade melodier eller melodier i folkton. Med separat finansiering från Thora Ohlssons stiftelse i Lund utgavs 2006 koralboken *Julevsáme sálmmagirje nuohttagirje*, 'Koralbok till Lulesamisk psalmbok'.

Den lulesamiska psalmboken blev senare förebild för det nordsamiska psalmboksprojekt som tillkom efter några år. I detta fall har psalmer hämtats för beredning från både svensk, norsk och finsk psalm-

norsk sida.

tradition. I Sverige var Georg Gripenstads (1919–2015) översättningar i 1958 års psalmbok viktiga. Psalmer har valts för att täcka kyrkoårets olika helger och ämnesområden och för de kyrkliga förrättningarna och därför har många nyöversättningar gjorts (94 st.). Vid valet av psalmer har skillnaderna i de nordiska psalmtraditionerna visat sig. De nyaste nordsamiska psalmböckerna är de nämnda *Sálbmagirji* (1993) i Finland och *Sálbmagirji II* (2005) i Norge, men även andra äldre källor har brukats.

Under 2015 har projektet utgivit en remissutgåva, *Sálbmagirji Ruota Sápmái* 'Psalmbok för svenska Sápmi' med 320 psalmer inklusive registerdel. Av psalmerna är 304 på nordsamiska och 14 på lulesamiska. Samefolkets sång på lule- och nordsamiska ingår även. Vid valet av psalmer har inriktningen varit att finna sådana som är gemensamma för flera nordiska länder och helst på skilda samiska språk. En annan aspekt i valet av psalmer har varit önskemålet om fler barn- och ungdomspsalmer. I nästa etapp av projektet skapas evangelieboken för vilken textmaterialet erhålles från Norge, där nyöversättningar och revideringar sker av den samiska Bibeln. Fram till våren 2014, då psalmboksförslaget överlämnades till Kyrkostyrelsen, skedde arbetet i en kommitté sammansatt av samer från tornesamiskt område i Sverige utsedda av Samiska rådet i Svenska kyrkan. I arbetsgruppen ingick även annan språkkompetens och personer med kyrkomusikalisk erfarenhet och färdighet.⁷

Planerna på en lulesamisk översättning av Gamla testamentet är nu långt framskridna. Arbetet med den lulesamiska psalmboken innebär ett första steg mot större tillgång på texter ur Gamla testamentet. I psalmbokens textdel finns alla söndagstexterna översatta, av vilka många är från Gamla testamentet, men textmassan i det nu planerade projektet innebär en utmaning av ett slag som överträffar allt det som utgivits efter det att Gamla testamentet publicerades på det sydliga bokspråket 1811. Arbetet kommer att genomföras i samarbete mellan det svenska och norska bibelsällskapet. Även på sydsamiskt område

⁷ Psalmskommitténs medlemmar var Else-Maj Blind, Inger Hansson Omma, Johannes Marainen, Johannes Nutti, Solveig Labba, Laila Wasara, Per-Gustav Vasara-Hammare. Sammanställande var Johan Mäarak och för musikaliska aspekter och notskrift ansvarade kyrkomusikerna Valborg Mangs Mäarak respektive Ewerth Richardsson. Olavi Korhonen var projektledare och fungerade som kommitténs sekreterare.

sker sedan några år översättning av bibeltexter och ett betydande antal psalmer är översatta och väntar på publicering. Arbetet sker som ett samarbete mellan Norge och Sverige. Det Samiska rådet i Svenska kyrkan har därmed närmat sig målsättningen i planerna från 2002, då arbetet med att publicera central kyrklig litteratur på samiska fastställdes.

Litteratur

- Angéus Kuoljok, Susanna, 2003. Lulesamiska. Ett hotat minoritetsspråk i Skandinavien. *Endangered Languages and Cultures (ELC) 1. Centre for Multiethnic Research*. Uppsala.
- Bergsland, Knut & Mattsson Magga, Lajla, 1993. *Åarjelsaemien-daaroen baakoegærja / Sydsamisk-norsk ordbok*. Indre Billefjord.
- Bergsland, Knut, 1947. Om språket i den svensk-samiske ABC fra 1726. *Lapponica. Studia Septentrionalia III*. Oslo.
- Bergsland, Knut, 1952. Hvordan den nye samiske rettskrivningen ble til. *Sameliv – Sámi allin, Samisk Selskaps Årbok 1951–1952*. Oslo.
- Bergsland, Knut, 1982. Den svensk-samiske ABC fra 1638 som sproghistorisk dokument. *Språkhistoria och språkkontakt i Finland och Nord-Skandinavien. Studier tillägnade Tryggve Sköld den 2 november 1982. Kungl. Skytteanska Samfundets handlingar nr. 26*. Umeå.
- Berättelse om samerna i 1600-talets Sverige. Faksimilutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar 27. Umeå 1983.
- Boreman, Per & Dahlbäck, Gustaf, 1965. *Lars Levi Læstadius och hans gärning. Festskrift till hundraårsminnet av hans död den 21 februari 1861*. Stockholm.
- Edsman, Carl-Martin, 1994. *Jägaren och makterna. Samiska och finska björnceremonier*. Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Serie C:6. Uppsala.
- Fjellström, Pehr, [1755] 1981. *Kort berättelse om lapparnas björna-fänge, samt deras der wid brukade widskeppelser*. Faksimilutgåva. Umeå.
- Fjellström, Pehr, 1738a. *Grammatica lapponica*. Holmiæ.
- Fjellström, Pehr, 1738b. *Dictionarium Sueco-Lapponicum*. Holmiæ.
- Fjellström, Pehr, 1738c. *Olai Svebilii Förklaring öfver Luthers Lilla Catechismum, steld genom Spörsähl och Swar*. Öfwersatt af Peter Fiellström. Holmiæ.
- Forsgren, Tuuli, 1988. *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850*. Scriptum nr 6. Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet. Red. Egil Johansson. Umeå.
- Forsgren, Tuuli, 1993. Böcker och språk i sameundervisningen före 1850. *Samer, präster och skolmästare. Ett kulturellt perspektiv på samernas och Övre Norrlands historia*. Sten Henrysson, Anita Alm, Tuuli Forsgren, Egil Johansson. Centrum för arktisk forskning, Umeå universitet, Rapport nr. 23. Umeå.

- Grundström, Harald & Smedeby, Sune, 1963. *Lapska sånger, texter och melodier från svenska Lappland. Fonografiskt upptagna av Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala 2*. Sånger från Arjeplog och Arvidsjaur. Uppsala.
- Grundström, Harald & Väisänen A. O., 1958. *Lapska sånger, texter och melodier från svenska Lappland. Fonografiskt upptagna av Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala 1*. Jonas Eriksson Steggos sånger. Uppsala.
- Grundström, Harald, 1939. *Lapsk-svensk-tysk ordbok till Anta Pirak Jáhttee saamee viessoom, Utarbetad av H. Grundström, översatt till tyska av W. Schlachter*. Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Uppsala, 31:3. Uppsala.
- Grundström, Harald, 1946–1954. *Lulelappsk ordbok = Lulelappisches Wörterbuch*. Skrifter utg. genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala. Serie C:1. Vol. 1–4. Uppsala.
- Grundström, Harald, 1980. *Sárneh. Predikningar*. Uppsala.
- Gät-kirje. Stockholm 1744.
- Hallencreutz, Carl Fredrik, 1990. *Pehr Högströms Missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*. Studia missionalia Upsaliensia, 50. Uppsala.
- Haller, Elof, 1896. *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden*. Stockholm.
- Hansegård, Nils Erik, 2000. *Dialekt eller språk? Om de västsamiska och norrbottensfinska skriftspråken*. Ursus. Skriftserie utgiven av Finsk-ugriska institutionen i Uppsala 7. Uppsala.
- Hasselbrink, Gustav, 1958. Lapska psalmböcker i Sverige. *Forum Theologicum XV. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap*. Red. Gunnar Wikmark. Årg. 1958:15. Örnsköldsvik.
- Hasselbrink, Gustav, 1981–1985. *Südlappisches Wörterbuch = Oarj’elsaamien baaguog’ärjaa I–III*. Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. C:4. Uppsala.
- Hasselhuhn, Abraham Roland, [1851] 1988. *Om Skytteanska Scholan i Lycksele lappmark. Academisk Afhandling år 1851*. Facsimiliegåva. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, Nr 35. Umeå.
- Hætta, Lars & Bær, Anders, 1958. Mui’talusat. *Studia Septentrionalia VII*. Separat. Ålgu addii Knut Bergsland. Oslo.
- Högström, Pehr, [1747] 1980. *Beskrifning Öfwer de til Sweriges Krona lydande Lappmarker 1747*. Faksimiliegåva: Norrländska skrifter 3. Umeå.
- Julevsáme Sálmmagirjje*. Stockholm 2002.
- Julevsáme Sálmmagirjje*. Stockholm 2005.
- Karlsson, Christer, 2000. Vetenskap som politik. K. B. Wiklund, staten och samerna under 1900-talets första hälft. *Kulturens frontlinjer. Skrifter från forskningsprogrammet Kulturgrens norr* 25. Umeå.
- Kintel, Anders, 2002. ”... ja gå tjalme ij das vuojne, ij ga biellje gulá, de sjevnjut dát ilme ja hávdde de rahpus...”: oversikt over Lars Levi Læstadius’ samiskspråklige skrifter med språklige kommentarer. *Bårjås: populærvitenskapelig tidskrift fra Arran – lulesamisk senter* 2002. Drag.

- Kir'ňko-kiehta-kir'je*. Övers. av Harald Grundström. Lund 1954.
- Korhonen, Olavi & Anderson Hans, 2010. *Samiska ortnamn vid vägar och farleder i Lule lappmark*. Luleå.
- Korhonen, Olavi, 1979. *Báhkogir'je julevusámes dárrui dáros julevusábmái. Lulesamisk svensk, svensk lulesamisk ordbok*. Uppsala.
- Korhonen, Olavi, 1989. Tre språk i kontakt – en fråga om jämvikt eller dominans. *Symposium Lingua - Cultura*. Länsstyrelsen i Norrbottens län. Luleå.
- Korhonen, Olavi, 2007a. Jägaren och björnceremonierna. *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 2007. Uppsala.
- Korhonen, Olavi, 2007b. *Báhkogirje julevsámes dárruj, dáros julevsábmáj, lulesamisk svensk, svensk lulesamisk Ordbok*. Stockholm.
- Korhonen, Olavi, 2009. Samiska ortnamn nedanför lappmarksgränsen. *Norrbotten* 2009. Luleå.
- Korhonen, Olavi, 2013. Umesamiskan. Samiskan som föll i glömska. *Umeå 1314–2014. 100 berättelser om 700 år*. Red. Lars-Gunnar Olsson & Susanne Hauge. Umeå.
- Korhonen, Olavi, 2015. Namnet ”Skellefteå” sannolikt av samiskt ursprung. *Skelleftebygden. Tidning för lokalhistoria* 1/20 15. Skellefteå.
- Kåven, Brita, Jernsletten, Johan, Nordal, Ingrid, Eira, John Henrik & Solbakk, Aage, 1995. *Sámi-dáru sátnegirji, Samisk-norsk ordbok*. Kårásjohka.
- Larsson, Bengt, 2004. *Lars Levi Laestadius: hans liv, verksamhet och den laestadianska väckelsen*. Skellefteå.
- Larsson, Lars-Gunnar, 1997. Prästen och ordet. Ur den samiska lexikografins historia. *Lexica Nordica* 4. 1997.
- Larsson, Lars-Gunnar, 2012. *Grenzen und Gruppierungen im Umesamischen*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-altaica, 83. Wiesbaden.
- Lindahl, Erik & Öhrling, Johan, 1780. *Lexicon Laponicum*. Stockholm.
- Lundius, Nicolaus, [1674–1679] 1983. *Descriptio Lapponiæ. Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909*. Umeå.
- Læstadius, Johan, 1893. *Doktor Martin Lutherusa Kååttestopilla*. Stockholm.
- Læstadius, Lars Levi, 1839. *Hålaitattem Ristagasa ja Satte Almatja kaskan*. Stockholm.
- Læstadius, Lars Levi, 1842. *Prediko Nobbe Jáulå Peiwen naln*. Hernösandesne.
- Læstadius, Lars Levi, 1844. *Tåluts Suptsasah, Jubmela pirra ja Almatji pirra*. Hernösand.
- Læstadius, Lars Levi, 1847. *Nubbe Hålaitattem Ristagasa ja Satte Almatja kaskan*. Stockholm.
- Læstadius, Lars Levi, 1959. *Fragmenter i lappska mythologien*. Utg. av Harald Grundström. Svenska landsmål och svenskt folkliv, B 61. Uppsala.
- Læstadius, Lars Levi, 2000. *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Red. Juha Pentikäinen. Övers. Risto Pulkkinen. Tietolipas 170. Helsinki.

- Læstadius, Petrus, [1831] 1977a. *Petrus Læstadius journaler. 1. Journalen för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar nr 15:1. Umeå.
- Læstadius, Petrus, [1833] 1977b. *Fortsättning af Journalen öfver missions-resor i Lappmarken, innefattande åren 1828–1832*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar nr 15:2 Stockholm.
- Magga, Lajla Mattsson, 2009. *Norsk-sydsamisk ordbok, Daaroen-äärjielsaemien baakoegærja*. Indre Billefjord.
- Mustakallio, Lauri, 1970. *Kirkko saamelaisten parissa Pohjois-Skandinaviassa 1970*. Raportti. [opublicerad stencil].
- Nielsen, Konrad & Nesheim, Asbjørn, (1932–1962) 1979. *Lappisk (samisk) ordbok grunnet på dialektene i Polmak, Karasjok og Kautokeino. Supplement*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. B 18:5. Oslo.
- Nordberg, Arne, 1974. *Petrus Læstadius, opplysnare och opprorsman*. Norrbottens museum. Luleå.
- Nordberg, Erik, 1955. *Arjeplogs lappskola*. Årsböcker i svensk undervisningshistoria 89–90. Stockholm.
- Nordberg, Erik, 1970. Specimen Novi Testamenti lapponici. Provtryck år 1715 av Lars Rangius' översättning av Nya Testamentet till lapska samt skriftväxlingen mellan Georg Wallin i Härnösand och lappmarksprästerna om lapsk ortografi. Gammatikprov. Ordlistor. *Svenska landsmål och svenskt folkliv*. B. 66. Uppsala.
- Nordberg, Erik, 1973. *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet*. Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar 11. Umeå.
- Nordlander, Johan, 1990. *Norrländska samlingar. Första serien 1–6*. Skrifter utgivna av Johan Nordlander-sällskapet 14. Umeå.
- Norstedt, Gudrun, 2011. *Lappskattelanden på Geddas karta. Umeå lappmark från 1671 till 1900-talets början*. Umeå.
- Odhner, C. T., 1905. *C. T. Odhnera äpatis-kirje Aitek-lanta historian. Almoka skäulaita*. Stockholm.
- Pentikäinen, Juha & Pulkkinen, Risto, 2011. *Lars Levi Laestadius – yksi mies, seitsämen elämää*. Helsinki.
- Pentikäinen, Juha, 2007. *Golden King of the Forest. The Lore of the Northern Bear*. Helsinki.
- Pirak, Anta, 1937. *Jähittee saamee viessoom*. Upptecknat och försett med inledning av H. Grundström. Skrifter utgivna av K Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 31:2. Uppsala.
- Psalm-kirje (inbunden med) Evangeliumeh ja episteleh, ailekespasse ja apostoli-peivi*. Stockholm 1744.
- Qvigstad, Just & Wiklund, Karl Bernhard 1899. *Bibliographie der lappischen Litteratur. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 13. Helsinki.
- Qvigstad, Just, 1947. Sproget i Graans manuale Lapponicum. *Laponica. Studia Septentrionalia* III. Oslo.

- Rheen, Samuel, [1671] 1983. En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser. *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909*. Umeå.
- Sál'bmagir'ji Ruota sámiiide / Sál'magir'je Sverji sámiiida*. Uppsala 1958.
- Sammallahti, Pekka, 1989. *Sámi-suoma sátnegirji / Saamelais-suomalainen sanakirja*. Ohcejohka.
- Schefferus, Johannes, [1673] 1956. *Lappland*. Acta Lapponica VIII. Uppsala.
- Schlachter, Wolfgang, 1958. *Wörterbuch des Waldlappendialekts von Malå und Texte zur Ethnographie*. Lexica Societatis Fenno-Ugricae 14. Helsinki.
- Sköld, Tryggve, 1984. Pehr Fjellström och det svensksamiska skriftspråket. *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok 1984*. Uppsala.
- Spiik, Nils Eric, 1994. *Lulesamisk ordbok*. Jokkmokk.
- Stael von Holstein, G. B., 1809. *Anmärkingar om Piteå Lappmark, och underdånigt förslag till Lappmarkens uppodling*. Stockholm.
- Svonni, Mikael, 2013. *Davvisámegiela-ruotagiela. Ruotagiela-davvisámegiela Sátnegirji. / Ordbok, Nordsamisk-svensk. Svensk-nordsamisk*. Karasjok.
- Tigerström, Harald, 1950. Bibeln på lapska. *Norrboten 1950/51, Norrbottens läns hembygdsförenings årsbok*. Luleå.
- Tornæus, Johannes, [1673] 1900. Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd. *Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen ock svenskt folkliv 17:3*. Uppsala.
- Turi, Johan, 1910. *Muittalus samiid birra. En bog om Lappernes liv*. Udgivet med dansk översättning af Emilie Demant. Stockholm
- Wiklund, K. B., 1915. *Lärobok i lapska språket*. Andra uppl.. Uppsala.
- Wiklund, K. B., 1922. De första lapska böckerna. *Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen 9*.
- Wikmark, Gunnar, 1979. *Pehr Högström – en storman i Norrlands kulturliv*. Bidrag till Kungl. Svenska Vetenskapsakademiens historia 15. Stockholm.
- Wikmark, Gunnar, 1980. *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia, 43. Örnsköldsvik.
- Wilson, Karin, 2008. *Markusevangeliet i Lars Rangius samiska översättning från 1713*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi CI. Uppsala.
- von Schubert, Friedrich Wilhelm, 1823–1824. *Resa genom Sverige, Norrige, Lappland, Finland och Ingermanland åren 1817, 1818 och 1820*. Stockholm.
- Ådde Testament Same kiäli puoktetum. Stockholm 1755.
- Ådå Testamennta julevsábma. Nya testamentet på lulesamiska (provupplaga). Uppsala 2000.
- Ådå Testamennta. Uppsala 2003.
- Åtå Testamenta, järkålum tan taro-kielak Åtå Testamenta milta, mii lä Kånåkasast nanostum jaken 1883. Stockholm 1903.

Samiska ortnamn som förekommer i texten:

Arjeplog = Árjepluoŋve

Arvidsjaur = Árviessjávrrie

Gällivare = Jiellevárre

Hamarøy = Hábmer

Jokkmokk = Jáhkámáhkke/Dálvvadis

Jukkasjärvi = Čohkkiras

Kaitumälven = Gáidumeatnu

Karasjok = Kárásjohka

Karesuando = Gárasavvon

Kautokeino = Guovdageaidnu

Kiruna = Giron

Laisälven = Lájssuo

Luleå = Julevu

Luleälven = Julevädno

Lycksele = Likssjuo

Malå = Máláge

Piteå = Byöhdame

Piteälven = Byöhdameiednuo

Silbojokk = Silbbajáhká

Sirkas = Sirges

Skellefteå = Syöldate

Sorsele = Suorssá

Stensele = Geärggiesuvvane

Storuman = Lusspie

Sörkaitum = Unna Tjerusj

Tysfjord = Divtasvuodna

Tärna = Dearná

Umbyn = Ubmejen tjeálddie

Umeå = Ubmeje

Umeälven = Ubmejeniednuo

Utsjoki = Ohcejohka

Vilhelmina = Vualtjere

Åsele = Sjeltie

Korhonen, Olavi, f. 1938, professor emeritus i samiska och samisk kultur vid Umeå universitet. Till hans forskningsområden hör bl.a. det samiska ordförrådets och ortnamnens kulturella anknytningar samt aspekter på etniska kontakter som framkommer av det språkliga materialet. Publicering av lexikon över skilda samiska varieteter och dokumentation genom bandinspelning bland samerna har utförts från 1960-talet och framåt. Aktuellt är medverkan i revitaliseringen av umesamiskan. Före tjänst som lektor (1975) och professor (1983) var Korhonen under några år kyrkoherde för samer med Luleå stift som verksamhetsområde. Han var sekreterare för Svenska kyrkans projekt med nyöversättning av Nya testamentet till lulesamiska (2003) och en lulesamisk psalmbok (2005) samt en nordsamisk psalmbok, vars första del utkom 2015.
olavi.korhonen123@gmail.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Sámigiella njealji jahkečuodis Ruota girku barggus

Vuosttaš sámii girjjit almmuhuvvojedje 1619 Nicolaus Andreaeas bokte, girkohearrá Byöhdames. Su meassogirjjis ja ABC-girjjis lei oalle heajus sámigiella. Iežá girji mii lea namahan veara 1600-logus lea *Manuale Lapponicum* (1648), girkogiehtagirji Durtnosa sámiguvlui Johannes Tornæusis, girkohearrá Durtnosis. Jagi 1669 almmuhuvvui sullasaš oarje-hámis Ubmeje ja Byöhdame sámii guovlluide girkohearrá Olaus Stephani Graan bokte Likssjuos.

Likssjuo šattai guovddázin 1700-logus girku sámigielat girjjálašvuoda barggus. Doppe báhppa Pehr Fjellström ráhkadii čállingiela ubmejesámigiela vuodus. Almmuhii girkogiehtagirjji, Luthera káhtegismmos ja sálbmagirjji (1744) earret grammatihka ja ubmejesámigiela sátnečoakkáldaga (1738). Deháleamos lea Ođđa testameantta jorgaleapmi (1755). Sámigiela oahpahemiin ieža báhpaid, earret iežá Pehr Högströmii, Jiellevári searvegotti vuosttaš girkohearrá, de Fjellström gilvvii sámigiela nuorttat searvegottiide. Högström bijai eanet deattu julevsámigillii postilla (1737) ja káhtegismmosa jorgalemiin (1748), bargu mii sátneriggodahkii buvttii nuortasániid. Dehálaš girji lei Johan Öhrlinga ja Eric Lindahla *Lexicon Lapponicum* (1780).

Boares testameantta sámigielat jorgaleapmi álggahuvvui ovdal jagi 1800. Girkohearrá Samuel Öhrlingas Jáhkámáhkis lei válodoovd-

dasvástádus. Barggus serve moanat báhpá geat máhtte sámigiela. *Tat Ailes Tjalog*, Den Heliga Skrift (Dat bassi čála), prentejuvvui 1811. 1800-logus almmuhuvvojedje máŋga sálbmagirjji, ja okta dain jagis 1895 geavahuvvui guhká Julevu sámi guovllus. Go Lars Levi Læstadius prentehit moadde smávit čállosa julevsámigillii álggahuvvui sámigiela rievdan mas lei nannoset vuodđu guovllu njálmmlálaš gielas.

Dát odđa vuohki oidno *Åtå* testamenttas (1903), Odđa testameanttas julevsámigillii. Jorgaleaddjit ledje Norrlándabáhpát geat barge giellaolbmá K. B. Wiklunda láidestemiin. Girku lei barggustis sámi girjjálašvuodas 1800-logu gaskamuttus sirdán vuoddu nuorttas. Báhpaid sámigielmáhttu binnui 1900-logu vuosttaš oasis. Julevu bispaguvlui áshuvvui sámiide girkohearrávirgi, ja go gávdnojedje sámigielat báhpát de searvegoddebargu sáhtii joatkit ja dehálaš sátnegirjijt julev- ja áarjelsámigillii ráhkaduvvojedje.

Jagi 1958 almmuhuvvui sálbmagirji golbma sámi suopmaniidda, muhto eanemus girjjiid gasskas lei rohkosgirjjálašvuohta ja teavsttat ipmilbálvalusmeanuide ja girkolaš doaimmahusaide. Girku barggus nuortaleamos searvegottiin lei suomagiella váldogiellan ovttas ruotagielain, muhto sámigiella lei eanet ealli daid gaskkamuš sámi guovlluin.

Lassánan etnalaš iešdovdu ja nannejuvvon dáhttu maid Ruota girkus nannet giela saji mielddisbuvttii ovttá norgga-ruota prošeavtta odđasit jorgalit Odđa testameantta julevsámigillii (2003) ja buvttadit julevsámi sálbmagirjji (2005) sihke nuohttagirjji (2006). 2015 bođii ng. remissapreanttus 320 davvisámigielat sálmmain, mii galgá dievasmahttot girkolaš teakstagirjjiin ja váldosiiguin girkogiehtagirjjiis. Maŋŋil go julevsámigielat odđatestameanttalaš teaksta almmuhuvvui 2003 de ruota ja norgga biibbalsearvvit plánejit prošeavtta jorgalit boarestestameanttalaš teavstta. Dakkár davvisámigielat prošeavtta leat loahpaheame Norggas. Maid áerjelsámiguovllus lea, ovttasdoaimmain norgga- ja ruota gaskkas, bargu jođus jorgalit biibbalteavsttaid, sálmmaid ja ráhkadit ipmilbálvalusortnegiid. Teavsttain mat dál almmuhuvvojit lea lagat oktavuohta njálmmlálaš sámigillii goassege ovdal.

Översättning Miliana Baer

Sámegeiella nielje jahketjuoden Svieriga girikko bargon

Vuostasj sáme girje almoduvvin 1691 Nicolaus Andreæas, girkkohärrá Byöhdamin. Suv mässogirjen ja ABC-girjen lij sieldes nievres sámegeiella. Ietjá 1600-lågodagos lij Manuale Lapponicum (1648), girkkogiehtagirje Duornos sámeednamij Johannes Tornæusis, girkkohärrá Duornnusin. Olaus Stephani Graan girkkohärrá Likssjuon almodij 1669 jagen oarjep vuostávásstediddje girkkogiehtagirjev Ubbmema ja Bihtáma sámeednamij.

Likssjuo 1700-lågon sjattaj guovdásj barggij girkkolasj girjålasj-vuohtaj sámegeiellaj. Pråvsstá Pehr Fjällström danna dagáj tjållemgielav ubbmemsámegeielajin vuodon. Ålgusvattij girkkogiehtagirjev, Luhtera unna katijissa ja sálmmagirjev (1744) ietján gå grammatijkav ja ubbmemsámegeielak báhkotjoahkkev (1738). Ádde testamenta (1755) járggålímbe lij ájnnašamos. Áhpada ietjá härrájt sámegeielan, iehtjádij siegen Pehr Högströmav, Jielleváre tjoaggulvisá vuostasj girkkohärrá, de Fjellströma oabloj sámegeielav nuortalap tjoaggulvisájda. Högströma ienebut dättodij julevsámegeielav postilla járggålímbe (1737) ja katijisav (1748), mij báhkovuorkkáj vattij nuorttalap hámev. Ájnas dahko lij Johan Öhrlinga ja Eric Lindahla Lexicon Lapponicum (1780).

Barggo Oabme testamentav járggålít sámegeiellaj álgij juo 1800 jage ávddål. Girkkohärrán Samuel Öhrling Jáhkámáhken lij oajvveávdásvástáduš. Bargon oassálasstin moadda härrá gudi sámegeielav máhttin. Tat Ailes Tjalog, Ájlis tjáluš, prienttiduváj 1811. Moadda sálmmagirje almoduvvin 1800-lågon, majs 1895 jage ålgusvaddem málggadav aneduváj Julev sámeednamin. Gå Lars Levi Læstadius almodahtij moadda smávvatjállagijt julevsámegeiellaj, de ålgaduváj málssom sámegeiellaj nannusap vuodojn bájke njálmålasj gielan.

Ádá ulmme vuoseduvvá Átá Testamentan (1903), Ádá Testamennata julevsámegeiellaj. Járggåliddje lidjin Norrlánndahärrá gudi giel-laålmå K.B. Wiklunda njunnjusin barggin. Vuodo sáme girjålasj-vuohtaj girikko bargon lij 1800-lågo guovddelis nuortas sirdedum. Härráj máhttudagá sámegeielan unneduváj 1900-lågo ávddågieljen. Girkkohärrávirgge vuododuváj ulmijn sámijda Julevu stiftan, ja dajna gå sámegeielak härrá gávnnujin de máhtij sáme tjoaggulvisbarggo joarkket ja ájnas báhkogirje julev- ja oarjjesámegeiellaj dagáduvvat.

Sálmmagirjje 1958 jagen almoduváj gálmá sámegeiella varietehtaj, valla ienemus girje lidjin rágosgirjálásjuoda ja bagádallam jubmeldievnojda ja girkkolasj dagojda. Girkko bargon vuojnnuj suomagiella ienemusát dárogiela guoran nuorttalamos tjoaggulvisájn, gá sámegeiella ienebut gávnnuj gasskalamos sámeednamijn.

Lasedum álmuktjerdak diedulasjuohta ja lasedum sidot aj Svieriga girkkon nannodit giela sajadagáv báhtusav vattij vuona-svieriga prosjáktaj Ádå Testamenta ádjárggálibmáj julevsámegeiellaj (2003) ja julevsáme sálmmagirje dahkam (2005) korállagirijn (2006). Remissaalmmudus 320 nuorttasámegeielak sálmajs almoduváj 2015 jagen, ma galggi evangeliagirijn ja ásijn girkkogiehtagirjes állestuvat. Mañnel gá ádatestamentalasj táksta julevsámegeiellaj 2003 álgusvatteduváj de svieriga ja vuona rámatsebrudahka planiji prosjevtav oabmetestamentalasj tevstaj járggálimev. Hiejtedahttemin li dakkir prosjevtav nuorttasámegeiellaj Vuonan. Oarjjelsáme bájken aj dagáduvvá rámattevtastaj járggálibme ja sálma ja jubmeldievnnobagádalama dagáduvvi aktijbargon Vuona ja Svieriga gaskan. Tevtstajn ma dálla álgusvatteduvvi li lagábut tjanádum njálmálasj sámegeiellaj gá álla goassak ávdebut.

Översättning Barbro Lundholm

Saemiengiele njieljie tjuetiejaepine Svienske gærhkoen barkosne.

Dah voestes saemien gærjah jaepien 1619 tjaalasovvi hearreste Nicolaus Andreae Byöhdamen (Piteå) luvhtie. Altese mæssogærja jih ABC-gærja náeke saemiengieles tjaalasovveme. Akte jeatjah 1600-jaepien gærja, Manuale Lapponicum (1648), gærhkoegietegærja Tornen lappmarhkese tjaalasovvi hearreste Johannes Tornæus, Torneåen luvhtie. Jaepien 1669 Olaus Stephani Graan Likssjuoste aaj seammalaaketje gærjam Upmeje jih Byöhdame lappmarhkese tjeeli, dellie áarjagábpoe saemiengielese.

1700-jaepine Liksjoe dennie jarngesne gærhkoen litteratuvre barkosne saemiengieles. Desnie hearra Pehr Fjellström aktem tjaaleldhgielem Upmejesaemien gielese buektiehti. Gærhkoegietegærjam böökti, Lutheren onne katekesem jih salmegærjam (1744) jih dovne grammatihkem jih upmejesaemien baakoeh mejtie tjöönghkeme (1738).

Vihkielommes orreme gosse Orre testamentem (1755) jarkoestamme. Gosse saemien gielem jeatjah hearride lohkedehtin dovne Pehr Högström, Jiellevárrin áálmegen voestes hearra, jìh Fjellström saemiengielem dejtie noerhtegábpoe áálmegidie böökti. Högström julevsamiengielesese tjeeli gosse postillam (1737) jìh katekesem (1748) jarkoesti, nemhtie noerhtegábpoe baakoeh provhkesovvin.

Akte vihkeles gærja lij Johan Öhrlingen jìh Eric Lindahlen, Lexicon Laponicum (1780).

Joe 1800 jaepiej ávtelen barkoem eelki Båeries testamentem saemiengielesese jarkoestidh.

Jáhkámáhkken hearra Samuel Öhrling, dan gien áajvahdíedte dam jarkoestidh. Daennie barkosne gellie saemiengielen maehteles hearrah meatan. Tat Ailes Tjalog, Díhte Aejlies Tjaalege, jaepien 1811 díedtelgi. 1800-jaepine gellie saalmegærjah tjaalasovvin, gusnie aktem jaepien 1895 guhkiem dennie Julevun lappmarhkesne provhkin. Gosse Lars Levi Læstadius naan gærjetjìh julevsamiengielesne böökti, dajven njaalmeldh saemiengiele stynkehke sjídti.

Átå testamta (1903), Orre testamta, julevsamiengielesne, desnie vuesiehtamme guktie dan orre vukien mietie tjaaleme. Hearra Norrilaanteste dah gíeh dam jarkoestamme jìh gieleálma K.B. Wiklund barkoem stuvri. Gaske 1800-jaepijste jeenemes gærhkoen barkoe saemien litteratuvrine noerhtine darjoejin. Dah voestes 1900-jaepine hearraj maahtoe saemiengielesne vaanani. Julevun stiftesne akte hearra saemide sjídti, jìh gosse saemiengieledh hearrah gáávnesieh dam saemien áálmegebarkoem meehtin evtiedidh jìh vihkeles lexikon julev- jìh áarjelsaemiengielesne böökti.

Jaepien 1958 saalmegærjah golme saemiengieline bööti, læjhkan jeenemes gærjah gosse Jupmelen baakoeh ööhpehtidh jìh gyrhkesjidh jìh gærjah gærhkoen dahkojde. Dejnìe noerhtemes áálmegisnie gærhkoen barkoe evtemes sáevmiengielesne jìh svienskegielesne, mearan saemiengielem dej gaskemes lappmarhkine provhkin.

Etniske ássjalommesh jìh syjhtehts aaj Svienske gærhkosne saemiengielem stinkestehtedh dam barkoem nöörjen jìh sveerjen gaskem eelki Orre testamentem julevsamien (2003) jarkoestidh jìh dovne julevsamien saalmegærja (2005) koralgærjine (2006). Jaepien 2015 aerebe saalmegærjeste, 320 saalmh noerhtesaemiengielesne bööti,

jih lissine daase akte vaentjelegærja jih muvth boelkhk gærhkoe-gïetegærjeste. Gosse orre testamenteste teksth julevsamiengïelesne jaepien 2003 bööti svienske jih nöörjen bijpelesïelskh soejkesjeminie teksth båeries testamenteste jarkoestidh. Dagkere barkoe joe Nöörjesne noerhtesaamiengïelesne galhkeme. Aaj Nöörjen jih Sveerjen gaskem, åarjelsaemien dajvesne bijpeleteksth jarkosteminie jih saalmh tjaelieminie jih gïetegærjah gyrhkesjæmman. Dejtie tekstide mejtie daelie tjaelieh sagke lihkebe njaalmeldh gïelem goh aerebe.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska kyrkan och det samiska namnskicket

Övergripande perspektiv

Abstract

I den här artikeln behandlas Svenska kyrkans påverkan på det samiska personnamnskicket. Som bakgrund presenteras personnamnens betydelse för namnbärens identitet och för en grupps immateriella kultur, liksom systemen för namnreglering och namnregistrering i Sverige. Därefter diskuteras vilken påverkan kyrkans hantering har haft på de samiska personnamnen. Detta har skett på flera sätt. Förkristna samiska personnamn har förbjudits, samiska former av kristna och bibliska namn har betraktats som icke fullgoda namn och ersatts med motsvarande skandinaviska former, och stavningen av enskilda namn har förvanskats. Vidare har källorna utelämnat det inhemska samiska parentonymiska namnsystemet. Det förekommer också att samiskspråkiga släktnamn har utelämnats ur källorna, och därför i många fall gått förlorade. Sammantaget har den svenska kyrkans registrering av de samiska namnen resulterat i att kulturarvet har utarmats och att det samiska namnsystemet – i förlängningen det samiska folket och det samiska samhället – har behandlats som mindre värt än det svenska.



Inledning

I alla former av mänskliga samhällen används egennamn. Vilka namn, namntyper och namnsystem som används, är däremot kulturspecifikt. Varje samhälle har sin egen struktur för hur namn ser ut och hur de organiseras till ett namnskick.

Personnamn är ett kognitivt hjälpmedel för att skilja individer från varandra och att kunna till- och omtala dem. Men personnamnen är också nära kopplade till identiteten, både den individuella och den kulturella. Det namn en person bär är en viktig komponent i uppfattningen av det egna jaget. Namnet innehåller dessutom viktig social information om bärarens bakgrund. Genom namnet signalerar man till omvärlden vem man är, var man kommer ifrån och vilken social, språklig och etnisk grupp man hör till.¹

¹ Märit Frändén, "Att blotta vem jag är": Släktnamnskick och släktnamnsbyten hos samer i

Namn är en spegel av samhället och dess maktförhållanden, bland annat mellan överordnade och underordnade grupper. De underordnade gruppernas namnskick är ofta mindre synligt än de överordnades. Det finns många exempel på språkliga och etniska grupper som inte tillåts använda de egna namnen, utan tvingas bära den överordnade gruppens namn. Vilket namn och vilken typ av namn man bär, har på så sätt en ideologisk och politisk betydelse. Genom att bära ett namn tillhörigt en viss grupp, bidrar man till synliggörandet av denna grupp – för sig själv, för den egna gruppen, för det omgivande samhället och för den omgivande världen.²

Parallellt med detta är namnen också en del av det immateriella kulturarvet. Det finns ett egenvärde i att enskilda namn och namnskick vårdas och bevaras. Den kanadensiska forskaren Valerie Alia har beskrivit namn som ”the cornerstones of cultures”.³

Det faktum att personnamnen är såväl mycket personliga som mycket offentliga – människor runt omkring dig använder ditt namn oftare än du själv – gör dem till intressanta undersökningsobjekt inte minst i kulturmöten. I minoritetssammanhang är namn och namnskick inte sällan en viktig maktfaktor. Alia har framhållit att inslaget av makt och maktförhållanden är starkare i personnamn än i ortnamn: ”Considering personal and place names, personal names are the most charged with power.”⁴

Namn har primärt en muntlig form, men ofta också en skriftlig. I ett skriftspråkssamhälle har de flesta namnbärare en stark relation till båda dessa former: man vill att namnen ska såväl stavas som uttalas rätt. I en muntlig kultur dominerar förstås den muntliga formen. De samiska språken var länge enbart talade språk, varför den muntliga formen av namnet var den enda existerande. När skriftspråk så småningom började användas, var det något som kom utifrån. Mycket talar därför för att identifikationen med den muntliga namnformen dominerade, även

Sverige 1920–2009 (Uppsala 2010) s. 90f.

2 Frändén (2010) s. 92.

3 Valerie Alia, *Names, numbers, and northern policy: Inuit, Project Surname, and the politics of identity* (Halifax 1994) s. 1.

4 Valerie Alia, *Names and Nunavut: Culture and identity in Arctic Canada* (New York 2007) s. 9.

då samers namn började registreras i skriftlig form. Icke desto mindre får skriftliga namnformer ofta stor betydelse, eftersom de har en annan stabilitet än de talade formerna och därför kan ha en konserverande verkan. Det har alltså stor betydelse vilken skriftlig form som etableras, eftersom denna har en tendens att leva kvar och inte sällan kan påverka den muntliga formen.

Man kan tala om dels en persons officiella namn, det vill säga de namn som finns i folkbokföringsregister, mantalslängder eller liknande, dels samma persons inofficiella namn, till exempel smeknamn eller kortformer som används utan att vara officiellt registrerade. I många minoritetsgrupper används namn som är anpassade till det egna språket, men som ofta registreras endast i en majoritetsspråkanpassad form. I sådana fall blir det namn som används i namnbärandens omgivning inofficiellt, medan det officiella namnet i extremfallet inte används alls.

Namnreglering och namnregistrering i Sverige

Med undantag för adelsnamnen fanns ingen officiell svensk reglering av personnamn förrän 1901. Detta år kom en släktnamnsförordning, som således reglerade enbart släktnamn/efternamn. Först 1963 kom en svensk namnlag, omfattande även förnamn. Innan dess fanns alltså den reella personnamnsregleringen hos den instans som registrerade dem, vilket i Sverige under lång tid har varit Svenska kyrkan.

Grunden till den svenska kyrkbokföringen lades av Johannes Rudbeckius, biskop i Västerås stift 1619–1646. Som hjälp vid biskopens visitationsförhör föreskrev han år 1622 att kyrkoherdarna skulle upprätta en folklängd över alla som var över 10 år, samt över döpta barn, vigda par och begravda. Genom 1686 års kyrkolag fastställdes riksomfattande regler för kyrklig personbokföring. Prästernas anteckningar kom snart att användas som underlag även vid mantals- och skattskrivning.⁵

Under 1700-talet ökade behovet av befolkningsstatistik. Erik Bentzelius, biskop i Linköping, bidrog med en förteckning över stiftets

⁵ Arvid Wannerdt, *Den svenska folkbokföringens historia under tre sekler: En artikelserie av Arvid Wannerdt tidigare publicerad i RSV Info åren 1979–82* (Solna 1982) s. 6ff.

invånare baserad på församlingarnas kyrkböcker. Detta väckte idén om en motsvarande rikstäckande förteckning. Den befolkningsstatistik som framställdes hade sin utgångspunkt i kyrkböckernas uppgifter.⁶ Dessa omständigheter gör att de enskilda folkbokförande prästerna hade stor makt över uppgifterna om befolkningen och vilka namn de bar. Förhållandet mellan de namn som antecknats i kyrkböckerna och de namn som faktiskt användes, har dock inte varit föremål för några större, sammanhållna undersökningar. Detta är beklagligt, eftersom kyrkboksmaterial är en viktig källa vid undersökningar av namnskick i äldre tid. Vi vet alltför lite om det filter som ligger mellan oss och det faktiska namnbruket.

Kyrkböckerna återger förstås endast skriftliga namnformer; dessutom i allmänhet endast officiella namn. Det gör att det finns en diskrepans mellan källan och det faktiska namnbruket. Detta gäller även för den svenskspråkiga befolkningen. I en studie av namnskick i en värmäländsk bruksmiljö på 1700-talet har Katharina Leibring visat att förnamnsformer i flera fall varierar i kyrkböckerna: *Barbara* växlar med *Babba*, *Lennart* med *Leonhard*, *Margareta* med *Greta*, *Jan* med *Jean* och *Johan* och så vidare. Detta visar, skriver Leibring, att det ännu inte fanns någon helt accepterad namnnorm, och att kyrkoskrivaren i vissa fall kan ha varit bekant med personen och därför angivit en vardagsform.⁷ Sett ur ett annat perspektiv kan man påpeka att det dessutom visar att det fanns parallella namnformer i bruk, officiella kontra inofficiella och (primärt) skriftliga kontra (primärt) muntliga. Det är rimligt att anta att denna dubbelhet är än starkare i en flerspråkig miljö, i synnerhet om de olika språken har mycket asymmetriska inbördes maktförhållanden.

När de officiella dokumenten anger en viss namnform, men det i praktiken är en annan som används, uppstår förstås frågan vad personen ”egentligen heter”. Georg Bergfors, som länge var verksam som präst i Norrbotten, skriver att olika typer av inofficiella namn hos den

⁶ Wannerdt (1982) s. 14ff.

⁷ Katharina Leibring, ”Namn i äldre bruksmiljö: Projektpresentation och några tidiga resultat”, i Staffan Nyström (red.), *Namnens dynamik: Utvecklingstendenser och drivkrafter inom nordiskt namnskick: Handlingar från den trettonde nordiska namnforskarkongressen i Tällberg 15–18 augusti 2003* (Uppsala 2005) s. 210.

finska och samiska befolkningen har ”trätt så i förgrunden, att man ej kan ange närmaste grannens, ja, icke ens sitt eget riktiga namn, såsom det står i kyrkböckerna”.⁸ Med detta synsätt är alltså kyrkböckernas namn det korrekta, även om det är så föga i bruk att inte ens den person namnet åsyftar känner till det. Men kyrkböckernas namn representerar majoritetssamhällets namn och namnformer, inte det samiska samhällets.

Förhållandet mellan faktiskt och registrerat namnskick hos samer i Sverige

Många av de förnamn som har varit i samiskt bruk under de senaste århundradena går att föra tillbaka på kristna eller bibliska namn. Men det har också funnits ett förkristet namnbestånd. Håkan Rydving skriver:

Under den intensiva missionsperioden på 1600-talet förbjöds samerna att använda de inhemska namnen eftersom de uppfattades som alltför förknippade med det traditionella religiösa livet. I inofficiella sammanhang levde dessa namn kvar längre än kyrkböckerna ger vid handen, men efter hand började man att använda de officiella namnen (i till de olika samiska varieteterna anpassade former) också i samiska sammanhang. Exakt hur denna interna förändringsprocess gick till eller hur snabbt bytet av namnförråd skedde är knappast möjligt att klargöra. Vad som däremot är möjligt är att genom de förvrängda (och därför svåridentifierade) skriftformer som finns antecknade i skattelängder och andra källor från 1500- och 1600-talen få kunskap om åtminstone vissa av de namn som ingick i det inhemska samiska namnförrådet innan prästerskapets attityd mot dessa namn hårdnade.⁹

Med undantag för de namn som kan identifieras i de äldre källorna, har många av de förkristna samiska namnen gått förlorade. Genom att den kristna missionen inte accepterade de inhemska namnen, har alltså stora delar av det ursprungligt samiska förnamnsbeståndet försvunnit för alltid.

⁸ Georg Bergfors, ”’Huutonimiä’ och öknamn bland finnar och lappar i Norrbotten”, *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning* (1921) s. 54.

⁹ Håkan Rydving, ”En samisk namnlängd”, i *Studia anthroponymica Scandinavica* 16 (1998) s. 85.

Namn med kristen och biblisk anknytning är spridda över stora delar av världen. När namnen lånas in och används på olika språk, får de ofta anpassade former. Så ligger till exempel det hebreiska namnet *Jochānān* till grund för den grekiska formen *Johannes*, som i sin tur har givit namn som bland annat *Johan*, *Jon*, *Jöns*, *Jens*, *John*, *Jack*, *Hans*, *Jan*, *Jean*, *Juan*, *Giovanni*, *Ivan*, *Janusz*, *Juhani*, *Juha*, *Jukka*, *János* och *Django*. Att namn får nya former under påverkan av ett omgivande språk är alltså en lika vanlig som naturlig process.

De kristna och bibliska namn som kom att ersätta de förkristna samiska namnen, har fått anpassade former även i de samiska språken. Formerna har ofta sett olika ut beroende på språk. Så finns till exempel sydsamiska former som *Jávna* till *Jonas*, *Maarja* till *Maria*, *Hilje* till *Elias*, *Meerke* till *Marit* (i sin tur en form av *Margareta*), *Meehte* till *Martin* (*Martinus*), *Jávva* till *Jon* (*Johannes*), *Krihke* till *Kristin*, *Laara* till *Lars* (*Laurentius*), *Piere* till *Per* (*Petrus*), *Krästa* till *Kristoffer*, *Sööfe* till *Sofia* och *Jáhha* till *Johan* (*Johannes*);¹⁰ lulesamiska som *Anti* till *Anders* (*Andreas*), *Nilsa* till *Nils* (*Nikolaus*) och *Magga* eller *Maggi* till *Margareta*¹¹ och nordsamiska som *Ándaras*, *Ánda* och *Ándde* till *Anders/Andreas*; *Mihkil*, *Mihkku*, *Mikkal*, *Mikko* och *Migil* till *Mikael/Mikkil*; *Juho*, *Jussá*, *Juvven*, *Jovvá* och *Juffe* till *Johan* (*Johannes*) och *Niilas*, *Niillá*, *Nilke*, *Ninna* och *Niillán* till *Nils* (*Nikolaus*).¹² Samiska namnformer har dock sällan accepterats som fullgoda namn, utan underställts de skandinaviska namnformerna. Detta har skapat ett dubbelt namnskick med en svensk, framför allt skriftlig, namnform och en samisk, primärt muntlig form. Exempel på detta dubbla namnskick finns bland annat i Sigrid Drake's bok *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet* (1918), där många samiska förnamnsformer anges med en svensk motsvarighet inom parentes: *Anta* eller *Antur* (*Anders*), *Junka* (*Jonas*), *Nila* (*Nils*), *Tuomma* (*Tomas*), *Pjettar* (*Petter*), *Vuolla* (*Olle*), *Pavva* (*Pål*), *Kaija* (*Kajsa*), *Ristin* (*Kristina*), *Låttså* (*Lotta*), *Majus* (*Maria*) och *Maggi* (*Malin*).¹³ De

10 Åsta Vangberg & Helen Blind Brandsfjell, *Saemesth amma! Sorsamisk for nybegynnere – Bok 1: Voestes gærja 1: Áarjelsaemien gielekuvvje* (Hattfjelldal 2003) s. 61.

11 Harald Grundström, "Person- och släktnamn i Lule lappmark: In Lule Lappmark vorkommende Personennamen", i *Lulelappisches Wörterbuch – Lulelappsk ordbok på grundval av K.B. Wiklunds, Björn Collinders och egna uppteckningar* (Uppsala 1952) s. 1583ff.

12 Brita Kåven et al., *Sámi-dáru sátnegirji: Samisk-norsk ordbok* (Karasjok 1998) s. 630ff.

13 Sigrid Drake, *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet: Etnografiska studier*

samiska namnformerna har ofta behandlats som en typ av ”vulgärformer” av de svenska ”högspråksformerna”. Men vad som är ”riktiga namn” respektive ”vulgärformer” är bara en fråga om perspektiv: flertalet av de svenska formerna, till exempel *Anders, Per, Marit* och *Johan*, är, även de, lokalt anpassade former av grekiska, hebreiska och latinska basnamn – alltså, om man vill, ett slags vulgärformer. Gränsen för vad som är ”riktiga namn” har emellertid ofta dragits så att de svenska namnformerna har inkluderats, men de samiska exkluderats.

Att samiska namn ersattes med ”korrekta” svenska namnformer kommenterar Johannes Marainen på följande sätt:

Tittar man i kyrkohandlingar kan man lätt få uppfattningen att samiska föräldrar hade en dålig fantasi när man [sic] gällde namngivning, hur skall man annars förklara att det inom samma familj kunde finnas upp till fem Per, Nils eller Lars. Prästerna hade nämligen standardnamn för tre till fyra samiska namn. Biera, Bera, Biete och Beahkka fick finna sig i att från och med skolan ha samma namn, Per.¹⁴

Ännu idag är de flesta samiska namnformer väsentligt vanligare som inofficiella sidoformer till en svensk eller skandinavisk namnform än som officiella namn. Även om utvecklingen tycks gå mot ökat bruk av de samiska formerna som officiella namn, har detta hållits tillbaka genom att de under århundraden har behandlats som icke fullgoda namn.

Det finns fler etymologiskt samiska släktnamn än förnamn bevarade. Men inte heller släktnamnen har undgått förvanskning. 1921 skriver Uppsala universitets dåvarande professor i finsk-ugriska språk, K. B. Wiklund: ”De lapska släktnamnens ortografi är vanligen mycket dålig, beroende på svårigheten att beteckna de lapska ljuden med blott det vanliga latinska alfabetet och på prästernas okunnighet i språket.”¹⁵ Det är ingen självklarhet hur man ska skapa en skriftlig namnform utifrån en muntlig, men det är olyckligt att detta i allmänhet gjordes av personer som var mer eller mindre okunniga i samiska. Den som

(Uppsala 1918) s. 236.

¹⁴ Johannes Marainen, ”Samisk identitet”, i Bo Claesson (red.), *Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter* (Göteborg 2003) s. 220.

¹⁵ K. B. Wiklund, ”De svenska lapparnas släktnamn”, i *Sverges familjenamn 1920* (Stockholm 1920) s. 239.

saknar kunskaper i ett visst språk, har svårare att uppfatta språkets nyanser; i synnerhet, förstås, de språkljud som saknas i det egna språket. Dessa måste dessutom återges med ett alfabet som saknar tecken för dessa ljud.

Det finns också en osäkerhet i fråga om vilka släktnamn som överhuvud taget har tagits upp i kyrkböckerna. I sin sydsamiska ordbok tar Gustav Hasselbrinks upp släktnamnet *Budderke* med kommentaren att ”dieser Name scheint niemals in den Kirchenbüche[r]n, sondern nur v. den Lappen verwendet worden zu sein” [’detta namn tycks aldrig ha blivit använt i kyrkböckerna, utan endast av samerna’].¹⁶ Detta är alltså ett konkret exempel på ett släktnamn som har använts inom det samiska samhället, men aldrig antecknats i kyrkböckerna. Anders Løø, som har undersökt namnskicket i sydsamiska kyrkböcker från både svensk och norsk sida, uppger att släktnamnen *Kant*, *Jælker*, *Råik* och *Joux* finns i källorna i mitten av 1700-talet, men försvinner igen under samma århundrade.¹⁷ Det faktum att släktnamnen *Kant*, *Jillker*, *Kråik/Kroik* och *Joks* är i bruk bland sydsamer i dag talar för att de har varit i kontinuerlig användning, om än inte officiellt registrerade. Det är heller inte ovanligt med muntliga uppgifter om samiskspråkiga släktnamn som har varit i bruk utan att vara registrerade. Sådant kan aktualiseras när en person ansöker om att få anta ett efternamn som saknar officiellt registrerade bärare, eftersom ansökan då behandlas som byte till ett nybildat namn. Vad gäller samiska släktnamn som utelämnats ur källorna kan det inte uteslutas att det finns ett stort mörkertal. Många namn kan på detta sätt ha glömts bort och dött ut. Därmed har den oersättliga kulturskatten av samiskspråkiga namn utarmats.

I stora delar av det samiska området finns ett inhemskt namnsystem med parentonymika, det vill säga namn som anger vem bärarens mor eller far är. Samiska parentonymika har placerats framför huvudnamnet/förnamnet, som *Ingá* i exemplet *Ingá Máhttu*, ’Ingas/Inggás

16 Gustav Hasselbrink, *Südlappisches Wörterbuch 1: Grammatik: Wörterbuch Ä-Flytt’edh: Oárv’elsaamien baaguog’ärjaa 1: Giëleläruo: Baaguog’ärjaa Ä-Flytt’edh* (Uppsala 1981) s. 375.

17 Anders Løø, ”Sørsamiske personnavn fra førkristen tid til nåtid”, i Svavar Sigmundsson (red.), *Kristendommens indflydelse på nordisk navngivning: Rapport fra NORNAS 28. symposium i Skálholt 25.-28. maj 2000* (Uppsala 2002) s. 65.

Mattias/Máhttu' (lulesamiskt exempel).¹⁸ Dessa namn har dock inte registrerats. Återigen är det tydligt att avsikten med namnbokföringen inte har varit att återge det faktiska namnskicket, utan att anpassa det till en skandinavisk modell. Allt som har avvikit eller stridit mot det förväntade tycks ha exkluderats.

Det finns tecken som tyder på att åtminstone nordsamer har använt släktnamn tidigare än den skandinaviska befolkningen. Det kan alls inte uteslutas att delar av samerna i Sverige har haft ett (med skandinaviska mått mätt) mycket tidigt släktnamnsskick som inte har registrerats. Fram till medeltiden utgjordes ett normalt svenskt namn av ett förnamn följt av ett patronymikon, det vill säga ett namn på *-son* eller *-dotter*, men med den viktiga skillnaden från dagens *-son*-namn att ett patronymikon verkligen angav vem som var bärarens far. Dessa patronymika växlade mellan varje generation, så att Anders Nilssons son kunde heta till exempel *Mats Andersson* och hans son i sin tur *Johan Matsson*. När släktnamn, ärftliga i oförändrad form, först började användas var det av adelsfamiljer och efter förebilder på kontinenten. Ur ett centralsvenskt perspektiv har därför bruket av ärftliga släktnamn associerats till högreståndsmiljöer. Men ur finsk-ugriskt perspektiv finns det också andra faktorer att ta hänsyn till: det har funnits ett mycket tidigt östfinskt släktnamnssystem¹⁹ och också en tidig samisk användning av släktnamn.²⁰ Huruvida detta samiska släktnamnsbruk är av inhemsk uppkomst eller har tillkommit genom majoritetssamhäl- lenas påverkan har diskuterats livligt på norsk och finsk sida,²¹ men i mindre utsträckning i Sverige. Det är emellertid fullt tänkbart att det i de norra delarna av Sverige har funnits ett tidigt, inhemskt system med ärftliga släktnamn bland samer, som endast i liten grad har registrerats.

18 Anders Nystø & Sigmund Johansen, *Sámásta 1: Vuostasj girrje 1: Julevsáme giellakurssa: Lulesamisk språkkurs: Julevsáme giella álggijda: Lulesamiska för nybörjare* (Drag 2000) s. 60.

19 Sirkka Paikkala, "Från olika namnsystem till ett enhetligt släktnamnssystem i Finland", i Kristoffer Kruken (red.), *Slektsnamn i Norden: Rapport frå NORNA's tjuoførste symposium i Oslo 17.-20. september 1992*. (Uppsala 1995) s. 111.

20 Frändén (2010) s. 69ff.

21 Se Frändén (2010) s. 78ff., 85ff. och där anförd litteratur.

Slutord

Johannes Marainen beskriver sin egen skolstart så här:

Ett av det mest centrala för en människa och hennes integritet är att erkännas som individ och den individ man själv känner sig som varande "jaget". Det som tidigast präglar ens känsla för sitt "jag" är att man får ett namn som man lystrar till. Det blev därför en chockartad upplevelse att denna viktiga del av "jaget" inte längre gällde när man började skolan. Eftersom föräldrarna aldrig använt sig av barnets officiella namn blev känslan som att bli omdöpt, när många barn vid skolstarten för första gången fick höra sitt officiella svenska namn.²²

Som vi har sett har namn stor betydelse både för den person som bär dem och för omgivningen, såväl den egna gruppen som ett omgivande majoritetssamhälle. Det har konstaterats att vi har alltför lite övergripande kunskap om förhållandet mellan faktiskt namnskick och det namnskick som återges i kyrkböckerna. De uppgifter som finns tyder emellertid på att det verkliga namnskicket ofta har förvrängts på olika vis. Dessa förvrängningar kan antas ha påverkat språkliga och kulturella minoriteter, alltså bland annat den samiska befolkningen, i högre grad än majoritetsbefolkningen. Det samiska samhället har haft kontroll över de inofficiella namnen, men aldrig över de officiella.

Det sätt på vilket de samiska namnen har behandlats har fått negativa konsekvenser av flera slag. Namnen och namnskicket, som unik kulturyttring, har utarmats och förvanskats, i många fall helt ödelagts. Samtidigt har det samiska folket intalats att de egna namnen inte duger. Eftersom namn och identitet är så nära sammankopplade, innebär ett underkännande av ett namn också ett underkännande av personen som bär det. Försvenskningen av namnen blir både ett led i assimilationen och en kränkning av självkänslan. Sådant ger svårläkta sår. I detta sammanhang har Svenska kyrkan haft en avgörande roll som den huvudsakliga instansen för namnregistrering.

²² Marainen (2003) s. 220.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

- Alia, Valerie. *Names, numbers, and northern policy: Inuit, Project Surname, and the politics of identity* (Halifax 1994).
- Alia, Valerie. *Names and Nunavut: Culture and identity in Arctic Canada* (New York 2007).
- Bergfors, George. ”’Huutonimiä’ och öknamn bland finnar och lappar i Norrbotten”, *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning* (1921) s. 53–66.
- Drake, Sigrid. *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet: Etnografiska studier* (Uppsala 1918).
- Frändén, Märit. ”Att blotta vem jag är”: *Släktnamnsskick och släktnamnsbyten hos samer i Sverige 1920–2009* (Uppsala 2010).
- Grundström, Harald. ”Person- och släktnamn i Lule lappmark: In Lule Lappmark vorkommende Personennamen”, i *Lulelappisches Wörterbuch – Lulelappsk ordbok på grundval av K.B. Wiklunds, Björn Collinders och egna uppteckningar* (Uppsala 1952) s. 1583–1587.
- Hasselbrink, Gustav. *Südlappisches Wörterbuch 1: Grammatik: Wörterbuch Å–Flytt’edh: Oärj’elsaamien baaguog’ärjaa 1: Giëleläruo: Baaguog’ärjaa Å–Flytt’edh* (Uppsala 1981).
- Kåven, Brita *et al.* *Sámi-dáru sátnegirji: Samisk-norsk ordbok* (Karasjok 1998).
- Leibring, Katharina. ”Namn i äldre bruksmiljö: Projektpresentation och några tidiga resultat”, i Staffan Nyström (red.), *Namnens dynamik: Utvecklingstendenser och drivkrafter inom nordiskt namnskick: Handlingar från den trettonde nordiska namnforskarkongressen i Tällberg 15–18 augusti 2003* (Uppsala 2005) s. 205–216.
- Løø, Anders. ”Sørsamiske personnavn fra førkristen tid til nåtid”, i Svavar Sigmundsson (red.), *Kristendommens indflydelse på nordisk navngivning: Rapport fra NORNAAs 28. symposium i Skálholt 25.–28. maj 2000* (Uppsala 2002) s. 59–66.
- Marainen, Johannes. ”Samisk identitet”, i Bo Claesson (red.), *Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter* (Göteborg 2003) s. 219–226.
- Nystø, Anders & Sigmund Johansen. *Sámásta 1: Vuostasj girjje 1: Julevsáme giella-kurssa: Lulesamisk språkkurs: Julevsámegiella álggijda: Lulesamiska för nybörjare* (Drag 2000).
- Paikkala, Sirkka. ”Från olika namnsystem till ett enhetligt släktnamnssystem i Finland”, i Kristoffer Kruken (red.), *Slektsnamn i Norden: Rapport från NORNAAs tjuförste symposium i Oslo 17.–20. september 1992*. (Uppsala 1995) s. 109–127.
- Rydving, Håkan. ”En samisk namnlängd”, i *Studia anthroponymica Scandinavica* 16 (1998) s. 81–87.
- Vangberg, Åsta & Helen Blind Brandsfjell. *Saemesth amma! Sørsamisk for nybegynnere – Bok 1: Vøestoes gærja 1: Åarjelsaemien gielekuvseje* (Hattfjelldal 2003).
- Wannerdt, Arvid. *Den svenska folkbokföringens historia under tre sekler: En artikelserie av Arvid Wannerdt tidigare publicerad i RSV Info åren 1979–82* (Solna 1982).
- Wiklund, K. B. ”De svenska lapparnas släktnamn”, i *Sverges familjenamn 1920* (Stockholm 1920) s. 238–239.

Märit Frändén, f. 1973, är filosofie doktor i nordiska språk och har också läst finsk-ugriska språk. Hon är namnforskare och disputerade 2010 på en avhandling om samiskt släktnamnsskick. Därefter har hon haft anställning som postdoktor med inriktning mot minoritetsstudier vid Hugo Valentin-centrum, Uppsala universitet. Hon har gjort flera studier av personnamn i språk- och kulturmötessammanhang, och särskilt intresserat sig för personnamn som etniska och nationella symboler, inte minst i minoritets- och migrationskontext. För tillfället är hon anställd som forskningsarkivarie vid Institutet för språk och folkminnen och leder ett forskningsprojekt om efternamn och invandring.
marit.franden@sprakochfolkminnen.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota girku ja sámi nammageavahus: Oppalaš oaidnu

Dán artiikkalis gieđahallo Ruota girku váikkuheapmi persovnnalaš nammageavaheapmái. Duogážin čilgejuvvo persovnnalaš namaid mearkkašupmi nammaguoddi iešdovdui ja joavkku immateriálalaš kultuvrii, maid dai Ruota vuogádat nammaheiveheamis ja nammačáliheamis. Dan maŋŋil ságastallo makkár váikkuhus girku gieđahallamis lea leamaš sámi persovnnalaš namaide. Dát lea dahkkon mánggaid láhkái. Ovdaristtalaš sámi persovnnalaš namat leat gildojuvvon, sámi hámit risttalaš ja biibbalaš namain eai leat dohkkehuvvon namman ja molsojuvvon sullasaš skandinávalaš hámiide, ja ovttaskas namaid stáven lea rievdaduvvon. Dasa lassin gáldut leat guođđán sámi álbmoga parentonymalaš nammavuogádaga. Muhtimin leat guođđán sámigielat sohkanamaid ja eai leat mielde gálduin, ja dan sivas dat leat mángii jávkan. Ruota girku čáliheapmi sámi namain lea dagahan ahte kulturárbi lea geaffun ja sámi nammavuogádat – áiggiid mielde maid sámi álbmot ja sámi servodat – lea gieđahallon unnit árvvuin go ruota nammavuogádat.

Översättning Miliana Baer

Svieriga girkko ja sáme nammadáhpe:

Gájkbadjasasj perspektijvva

Artihkkalin giehtadaláduvvá Svieriga girkko bájnátjibme sáme persávnnnámmadáhpáj. Duohken vuoseduvvá persávnnnámáj árvov nammaguodde identitáhttaj ja juohkusa vuojuññalasj kultuvrraj, náv gávk vuogádagá nammanjuolgadibmáj ja nammaregistardibmáj Svierigin. Dan maññela ságastaláduvvá makkir bájnátjibme girkko giehtadallam la buktám sáme almasjnamájda. Dagádum la moatteláhkáj. Sáme almasjnamá ma gávnnujin ristalasjvuoda ávddála li buorgodum, ristagis ja rámatnamáj sáme háme li aneduvvam állim buorrelágásj namman ja málsodum vuosstájvásste skandinávalasj hámiij, ja aktugasj namáj stávim la biejesteduvvam. Gáldo li vil guodám rijkalasj sáme parentonymalasj nammavuogádagáv. Gávnađallá aj sámeგიელაკ maddonamá li aj guodedum gáldojs, ja danen moatten buojkulvisán li massedum. Tjoahkkájgessusin la Svieriga girkko sáme namáj registardibme báhtusav vaddám kultuvrraárbbe l hájoduhtedum ja sáme nammavuogádahka – ávddálijguovlluj sáme álmuk ja sáme sebrudahka – l giehtadaládum binnep árvulatťan gá svieriga.

Översättning Barbro Lundholm

Svienske gærhkoie jñh saemien nommevuekie:

Állesth perspektijve

Daennie artihkelisnie vuartesje guktie Svienske gærhkoie deťtie saemien nommevuekide mñerhkelgovveme. Aalkoste deťtie almetjenomide áehpiedahta jñh guktie nommeguedťijen identiteetem jñh tñerten immaterielle kultuvrem guarkedh, jñh dovne Sveerjen systeemem nommenjoelkedasside jñh guktie nommh tjaalasovvedh. Dan mænnagan digkede guktie gærhkoie meatan orreme saemien almetjenomide mñerhkelgovveme. Daam ovmessielaakan dorjeme. Dovletje jaahkoen saemien nommh aassjoestamme, saemien vuekieh kristeles jñh bijpeles nommh provhkedh ij dáhkasjamme jñh deťtie seamma nommide skandinavijen nommigujmie lotneme, jñh deťtie nommide miste tjaaleme. Gaaltijisnie deťtie saemien parentonymiske nommide, (*saemiengieeldh nommh*), nommesystemeeme sleajhteme. Aaj sae-

mien hiehtesnommh gaaltijijstie sleajhteme jih nemhtie jijnjh dejstie nommijste gaarvanamme. Gosse Svienske gærhkode dejtie nommi- de tjaalassovveme aaj meatan orreme kultuvreaerpiem heajhteme jih maahta jiehtedh saemien nommesysteeme – jih saemieh jih saemien siebriedahke – ij seamma vyörtegs orreme goh svienske.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska kyrkan och det samiska namnskicket

Reflektioner kring några konkreta exempel

Abstract

Familjenamnen bland samer har betraktats som samiska, men samer själva har, åtminstone inom samebyarna inom Kiruna, där jag följt släkterna i mina släktböcker, först de senaste årtionden börjat använda dem samer emellan. Namnen har tilldelats samer utifrån, då den samiska namngivningen, med en form av parentonymikon, som byggde på personnamn placerade före tilltalsnamnet, inte kunnat tillämpas i de svenska systemen.

Detta sätt att namnge kan kallas för samiskt. Genom namngivningen hedrade man bland samer sina tidigare släktingar och det visar värdet av namnen. Det är därför sorgligt att samer inte kan få reda på vad deras anfäder i tidigare släktled egentligen kallades. Går man till kyrkböckerna hittar man nämligen bara de officiella svenska namnen. För de flesta människor torde namnet vara det viktigaste kriteriet för personens identitet och självkänsla. Kyrkan och dess företrädare har genom århundraden tagit sig friheten att bestämma över samers namngivning. Inom den samiska sfären har man givetvis kunnat använda sina egentliga namn, men i kontakt med majoritetssamhället har man varit tvungen att acceptera ett påklustrat namn. Många samer har i samtal med mig uttryckt att de känt sig personligt kränkta av att de varit tvungna att använda sig av ett officiellt namn som de egentligen inte känt sig bekväma med. Det är troligen ogörligt för kyrkan i dag att skriva in de samiska namnen, men på något sätt borde kyrkan för framtiden hitta en lösning även för detta.



Familjenamn

Man brukar tala om familjenamnen bland samer som samiska, men det är en sanning med modifikation. Samerna själva, åtminstone inom samebyarna i Kirunaområdet,¹ har först de senaste årtiondena börjat använda dem samer emellan. Namnen har tilldelats samer utifrån, då

¹Mitt resonemang om samers inställning till de officiella namnen och deras egna sätt att namnge är avgränsat till synen inom samebyarna i Kiruna kommun. Detta beroende på att jag bäst känner till förhållandet där efter arbetet med mina släktböcker. På andra håll i Sápmi har användningen av de officiella namnen påbörjats tidigare.

den samiska namngivningen inte kunnat tillämpas i de svenska systemen.

Ett slående exempel på att det officiella namnet inte använts bland samer själva, fick jag när min far inte kunde känna igen namnet på en mycket bekant person till honom. Jag hade nämligen läst upp en dödsannons rörande en person, med ett typiskt ”samiskt” namn, som jag inte kunde identifiera. Jag frågade min far om han visste vem denna person var, men han sa sig inte känna någon med det namnet. När jag senare fick reda på vem personen var och berättade detta för min far, sade han: ”Jaså, hette han så!”

Det fick mig att tänka på när jag själv inte visste ”mitt” eget namn. En av de saker jag kommer ihåg från min första dag i skolan är nämligen när jag vid uppropet inte svarade när fröken ropade upp mig som ”Johannes Marainen”. Min storebror, som gick i samma klass 1–3, gav mig en knuff i sidan och sa: ”Svara, det är du.” Det var nämligen första gången jag hörde mitt officiella namn.

Det är faktiskt inte så konstigt att jag inte svarade, för det var inte det minsta likt det namn som jag dittills vuxit upp med, och som jag som same egentligen bär, *Lás-Biet-Heaihka-Johánas*. Detta är det specifikt samiska sättet att tala om vem man är till skillnad från de så kallade officiella samiska efternamnen.² Det är en ”utbyggd” form av parentonymikon där man i samiska sammanhang många gånger går längre än att namnge endast med faderns/moderns namn utan även anger farfaders/morfaders namn och ibland till och med farfars fars namn för att skilja personen från en annan. Moderns namn kom till användning om denna födde barn som ogift eller hade blivit änka redan när barnen var små. Det var då mycket lämpligt att använda moderns namn eftersom det inte var så många kvinnonamn som användes som parentonymikon. Då behövdes bara ett namn för att ange släktskap. I exempelvis mitt samiska namn *Lás-Biet-Heaihka* har jag farfars fars (*Lásse/Lars*), farfars (*Biete/Per*) och fars (*Heaihka/Henrik*) namn med. Med andra ord är jag Lars-Pers-Henriks-Johannes.

De så kallade samiska familjenamnen har lite olika bakgrund. De

² Märit Frändén, ”Att blotta vem jag är”: Släktnamnskick och släktnamnsbyten hos samer i Sverige 1920–2009 (Uppsala 2010) s. 82.

flesta av dessa har troligen ett samband med någon egenskap hos den som först bar namnet, det vill säga av binamnstyp.³ Ett sådant namn, med många bärare, är till exempel familjenamnet *Blind* med sin finska motsvarighet *Sokea*.

Många förnamn har också gett upphov till ”samiska” släktnamn. Stamfaderns, Henrik Henriksson Blinds samiska förnamn *Heaihka* blev till exempel släktnamnet *Heikka*. En Bearvi (Per Nilsson Blind) är upphov till efternamnet *Päiviö*. Dessa släktnamn som bygger på tilltalsnamn kan man på ett sätt kalla för samiska.

Márgguhat (efterkommande med anknytning till Márgu)⁴ är ett exempel på ett samiskt släktnamn. Margareta (Márgu) Persdotter Kaltopää blev änka efter Olof Andersson Blind när yngste sonen bara var 8 år gammal och följaktligen började man benämna hennes barn som *Márggu* (Margits), som sedan blev till en hel släkts benämning.

Lokaliteter kunde också bli familjenamn. I min släkt har till exempel *Ruovdos* förekommit som namn, efter ett ställe i närheten av Karesuando som släkten köpte i samband med gränsspärningen 1888 mellan Sverige och Finland; ett ställe som fortfarande är i släktens ägo i Hedemalms-grenen.

Dessa släktnamn, som man alltså på riktigt kan kalla för samiska, finns tyvärr inte bevarade i några officiella sammanhang och om man stöter på dem är det oftast omöjligt att identifiera personen bakom namnet. Det är därför till exempel omöjligt att veta vem den Gouka Vulle, som Johan Turi nämner, var.⁵ Hade jag inte känt till det samiska namnet *Ruovdos*, så hade jag heller knappast kunnat veta vem ”en lapp vid namn Ruvdas Lasse” var, som Turi också berättar om.⁶ Hela min släkt brukar nämligen omnämnas som *Ruovdosat* (de bördiga från Ruovdos), och därför vet jag att *Ruovdos Lásse* var min farfars fars namn.

Men på pastorsexpedition i Karesuando har jag sett en förteckning över personer, där det efter de officiella namnen finns de samiska namnen noterade (förfinskade): *Blind*, *Per Nils/Markun Nilsan Per*; *Nils Per*

3 Se Frändén (2010) s. 84.

4 Johannes Marainen, *Karesuando samesläkter* (Umeå 1997) s. 6.

5 Johan Turi, *Muittalus samid birra* (Stockholm 1917) s. 101.

6 Turi (1917) s. 104.

Marainen/Lassin Piein Heikin Nils Pieti. Karesuandosamer kan dock identifiera några av sina släktingars samiska namn i Ossian Elgströms bok *Karesuandolapparna* eftersom han där också uppger personernas officiella namn. Under rubriken ”Namn” skriver Elgström bland annat att i ”dagliga livet använda sig lapparna icke av sina kyrkobokförda namn, utan av sinsemellan speciella, mer eller mindre personliga benämningar eller öknamn.”⁷

Det är också följdriktigt så att äldre samer aldrig frågade någon vad denna hette, utan vem denna var, det vill säga vems/vilkas son/dotter denna var. Namnet var ointressant. Det viktiga var att veta var personen i fråga hörde hemma.

Traditionsbunden namngivning

Den samiska namngivningen var till sent datum mycket traditionsbunden. Äldre i släkten skulle bli hedrade genom att deras namn skulle återkomma i nya släktled, vilket ofta medförde att man i förväg kunde veta vad ett barn skulle få för namn. Det är enklast att illustrera detta med namngivningen av mina egna syskon och mig själv, av den anledningen att jag då vet precis från vilka äldre släktingar vi fått våra namn:

Min äldsta systers namn: <i>Sigrid</i> <i>Inger</i> <i>Anna</i>	Den som bar namnet i tidigare släktled: farmor mormor, (faster) faster, mamma;
Min äldsta brors namn: <i>Nils</i> <i>Per</i>	Den som bar namnet i tidigare släktled: morfar, (farbror) farfar, (farbror)
Mitt namn: <i>Johannes</i> <i>Henrik</i>	Den som bar namnet i tidigare släktled: farbror, (morbror) morbror, pappa

⁷ Ossian Elgström, *Karesuandolapparna: Etnografiska skisser från Kōnggāmä och Lainiovuoma 1916-1919* (Stockholm 1992) s. 55-63.

Min bror Låsses namn: <i>Lars</i> <i>Guttorm</i>	Den som bar namnet i tidigare släktled: morbror, (farbror) farbror, (farmors far)
Min bror Duommas namn: <i>Tomas</i> <i>Salomon</i>	Den som bar namnet i tidigare släktled: morbror farbror
Min syster Elles namn: <i>Ellen</i> <i>Sara</i> <i>Kristina</i>	Den som bar namnet i tidigare släktled: moster farmors syster mormor

Som framgår är det den närmaste släkten som har hedrats med att ge namn till oss syskon.⁸ Intressant är att ett namn saknas – ingen av oss syskon har nämligen fått namn efter farbror Gustav. Kan det bero på att Bealljehis-Gustu ('Döve-Gustav') bara hade ledsyn och mycket nedsatt hörsel?

Mina yngre syskon födda på 1950-talet bryter mönstret och har inga tidigare släktleds namn. I mina släktböcker kan man också se att det var en allmän företeelse bland samer i Kirunaområdet att allt fler nya namn utanför släkten började användas då.

Samer fick inte sina egentliga namn inskrivna

När missionen på 1700-talet intensifierades och samerna skulle inlemmas i det svenska samhället blev kyrkan ett lämpligt redskap. De samiska barnen skulle få ett kristet dop med svenska namn.⁹ Till en början "tvättades" det svenska namnet bort och barnet döptes om i en samisk ceremoni.¹⁰ Så småningom accepterades det kristna dopet och de svenska namnen som officiella av samer, men man använde även framgent samiska namn vid sidan om de svenska.

8 Marainen (1997) s. 118; Johannes Marainen, *Jukkasjärvi samesläkter 1–2* (Skepplanda 2006) s. 490–491.

9 se Håkan Rydving, "Namn och identitet i nordsamisk kontext" i Thorsten Andersson, Eva Brylla & Anita Jakobsson-Widding (red), *Personnamn och social identitet: Handlingar från ett Natur och kultur-symposium i Sigtuna 19–22 september 1996* (Uppsala 1998) s. 338.

10 Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 116.

Genom namngivningen hedrade man bland samer sina tidigare släktingar och det visar värdet av namnen. Det är därför sorgligt att samer inte kan få reda på vad deras anfäder i tidigare släktled egentligen hade för namn. Går man till kyrkböckerna hittar man nämligen bara de officiella svenska namnen. En av orsakerna till detta är att prästerna använde ett "samlingsnamn" för många samiska namn. *Biete, Biera, Bierra, Bera, Bieva, Beahkka* och *Beaivi* blev alla inskrivna som *Per* i födelseboken. Någon kanske vill invända mot detta och jämföra med att en "svensk" *Per* också kan kallas på flera sätt. Men i samiska sammanhang är det inte fråga om tilltalsvarianter utan skilda samiska namn. Vore det bara fråga om dagligt tilltal skulle man knappast hitta flera barn i samma familj med till exempel det officiella namnet *Per*. Dessutom skall tilläggas att *Per*, aldrig används som tilltalsform på samiska. Det finns inte på samiska utan tillhör ett annat språk, svenskan.

I mina släktböcker finns många exempel på att prästen skrivit in samma namn för flera barn i samma familj, men skilt dem åt genom att till det senare barnets namn lägga till "d.y.", och framöver fick den äldre följaktligen heta "d.ä."¹¹

Annat egentligt namn än det officiella

En av våra svenska samepolitiker står officiellt med namnet *Sigrid* (Stångberg), men hävdar med bestämdhet att det inte var hennes mor som valde *Sigrid*, utan hade uppgivit *Sagka*, men prästen hade ändå skrivit in barnet i födelseboken som *Sigrid*. För övrigt använder hon själv *Sagka* som namn.

När jag hade fått veta att Ber-Guhtur (Vasara) hade utsetts som ledamot i Samiska rådet i Svenska kyrkan och fick se honom noterad som *Per Gustav Vasara* i förteckningen över ledamöterna, korrigerade jag till, som jag trodde, hans officiella namn *Per Guttorm (Vasara)*. Det var Ber-Guhtur alla kallade honom, och det namn som han även själv använder. Senare fick jag reda på att hans samiska namn *Ber-Guhtur* i

¹¹ Marainen (2006) s. 111, 145, 368–369, 400–401, 466–467, 470, 632–633, 645, 678–679.

födelseboken stod som *Per Gustav*. Är det manne därför han i dag använder *P-G* som tilltalsnamn?

Berövad identitet

För de flesta människor torde namnet vara den viktigaste indikationen på personens identitet. Många tar visserligen till sig andra tilltalsnamn än dopnamnet, men då är det fråga om personens egna val av namnidentitet. När andra ”namnger” någon är det ofta i negativ bemärkelse. De flesta öknamn skulle troligen personerna i fråga betacka sig för.

Kyrkan och dess företrädare har genom århundraden tagit sig friheten att bestämma över samers namngivning. Inom den samiska sfären har man givetvis kunnat använda sina egentliga namn, men i kontakt med majoritetssamhället har man varit tvungen att acceptera ett påklippt namn. Många samer har i samtal med mig uttryckt att de känt sig personligt kränkta av att de varit tvungna att använda sig av ett officiellt namn som de egentligen inte känt sig bekväma med. Det är troligen ogörligt för kyrkan idag att skriva in de samiska namnen, men på något sätt bör kyrkan ändå vidgå de övergrepp som samer utsatts för i samband med namngivningen.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

Elgström, Ossian. *Karesuandolapparna: Etnografiska skisser från Köngämä och Lainiovuoma 1916–1919* (Stockholm 1992).

Frändén, Märta. ”Att blotta vem jag är”: *Släktnamnskick och släktnamnsbyten hos samer i Sverige 1920–2009* (Uppsala 2010).

Marainen, Johannes. *Karesuando samesläkter* (Umeå 1997).

Marainen, Johannes. *Jukkasjärvi samesläkter 1–2* (Skepplanda 2006).

Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).

Rydving, Håkan. ”Namn och identitet i nordsamisk kontext”, i Thorsten Andersson, Eva Brylla & Anita Jakobsson-Widding (red), *Personnamn och social identitet: handlingar från ett Natur och kultur-symposium i Sigtuna 19–22 september 1996* (Uppsala 1998) s. 337–359.

Johannes Marainen, f. 1940, f.d. rektor. Han har vid Göteborgs universitet forskat om bl.a. tvångsförflyttningen som följd av 1919 års renbeteskonvention. Som släktforskare har han publicerat *Karesuando samesläkter* (1997) och *Jukkasjärvi samesläkter* (2006). Han har varit ordförande för Samiska rådet i Svenska kyrkan under ett par mandatperioder och varit med i styrgruppen för den kommande psalmboken på nordsamiska.

johannes.marainen@gmail.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota girku ja sámi nammavierru: Jurdagat muhtin konkretalaš ovdamearkkaid birra

Veahkanamat sámiid luhtte leat oaivvilduvvon leat sámi, muhto sámit leat easkká daid mañemus jahkelogiid álgán geavahit daid sámiid gaskkas. Namat leat addon sámiide olggul, go sámi veahkanammaaddima ii lean vejolaš geavahit ruota vuogádagas. Dat duohta sámi ”sohkanamat” ráhkaduvvoje persovdnamaimaide muhto bidjui ovdal nama. Dát sohkanamat, maid duođas sáhtta gohčodit sámi, eai dádi bahábut leat seilon makkárge almmolaš oktavuodain. Nammaaddimis sámit gudnejahtte iežaset ovddeš sogaid ja dat vuoseha namaid árvvu. Danin lei ahkit go sámit eai sáhte gávdnat iežaset ovddeš máttuid namaid.

Jus iská girkogirjjiin gávdná dušše daid almmolaš ruota namaid. Eanemus olbmuide namma galggalii leat dat deháleamos dovdomearka persovvna identitehtii ja nammii. Girku ja sin ovddasteaddji lea jahkečudiid čađa váldán válddi mearridit sámiid nammaaddimis. Sámi birrasis lea diedusge sáhtán geavahit iežas duohta nama, muhto go lei oktavuoha eanetloguservodagain de šattai dohkkehít addon nama. Ollu sámit leat ságastallamiiguin muinna dovdan ahte leat persovnnalaččat loavkašuvvon go leat šaddan geavahit almmolaš nama mii ii leat buorin dovdu. Girku ii dáidde otnábeavvi leat vejolaš čálihit sámi namaid, muhto dan dihte girku galggalii miedihit daid veahkaválddálašvuodaid maid sámit leat gillán nammaaddimiid oktavuodas.

Översättning Miliana Baer

Svieriga girikko ja sáme nammadáhpe:

Refleksjávnná muhtem konkrehtalasj buojkulvisáj birra

Máddonomá sámij siegen li vuojnedum sámenamman, valla sáme ietja li esski manemus jahkelágijn adnegohtám dajt sámij gaskan. Namá li sámijda vattedum álggot, gá sáme fuolkkenammadimev ij la mannam svieriga vuogádagájn anoduvvat. Riekta sáme ”maddonomá” lidjin vuododum almasjnamájda valla gáhtjomnamá ávddála biejaduvvin. Dá máddonomá, majt de duodas máhtta gáhtjtot sámenamman, álla avtak almulasj aktijvuodajn bisodum. Nammadime baktu sámij siegen árrodin berrahijt ávdutjis ja vuoset namáj árvov. Danen la surgulasj gá sáme e máhte átsádit makkir namá sijá áttegijn ávdep buolvajn lidjin. Jus gáhtjtá girkkogirrijn de vuojn gávnna almulasj svieriga namájt. Ienemus ulmuttijda lisj dávk namma ájnناسamos dábddomárkka ulmutja identitáhttaj ja iesdábdudj. Girikko ja dan ávdástiddje li jahketjuodij tjadá loabedagi sámij nammadime badjel mierredit. Sámebájken li diedon máhtám adnet ietjasa riekta namájt, valla aktavuodajn ienepláhkosebrudagájn li háhttum dáhkkidit boasto namáv. Állo sáme li ságastimen munji javllam sij li ietjasa dábddám persávnálettjat vuoledum gá li háhttum adnet almulasj namáv majna álla nágdda. Jáhkedahte ij la girkkuj uddni máhttelis sisitjállet sáme namájt, valla juongaláhkáj gájt girikko lulu dábdástit verrudagájt majt sáme li gierddam nammadime gáktuj.

Översättning Barbro Lundholm

Sveerjen gærhkoeh jih saemien nommevuekie:

Ássjalommesh jih sjiere vuesiehtimmieh

Hiejhtesnommh saemiej luvnie dah gujht saemien orreme, saemieh jijtjeh easkah dah minngemes láhkadinie jaepine aalkeme nommide gaskemsh nuhtjedh. Jeatjebh saemide daaroen nommh vedtin juktie idtjin maehtieh saemien nommevuekide nuhtjedh daaroen reaktáöörnegen mietie. Dah tjielke saemien ”hiejhtesnommh” voestemes minngienommie nammoehtin ávtenommen ávtelen. Dah hiejhtesnommh, guktie maehete jiehtedh dah saemien nommh, eah vielie gáávnesh byjjes tjaatsegisnie. Gosse nammoehtidh dellie saemieh ávtetje sliektide earohtin jih dan ávteste dah nommh lin vihkeles. Dan ávteste hájnoes eah saemieh daelie daejrieh maadthboelvi nommh.

Jis gærhkoegærjine vuartesjh dellie barre dej svienske byjjes nom-
mide gaavnh. Veahkasidie almetjidie gujht nomme vihkielommes
vihtesjimmie jįtsasse daejredh gie Leah. Gærhkoeh jįh dej ávtealmetjįh
dah tjuetiejaepine barre saemiej nommide jįtje áejjien mietie næn-
noestamme. Saemiej jieliemisnie gujht saemieh jįtje saemien nom-
mide provhkeme men gosse jienebeláhkoe siebriedahkesne dellie
tjoerin dam nommem utnedh maam laedtien raedteste beajeme. Jįjnįh
saemieh munnjien jeahteme dah dan byjjes nommem tjoerin nuhtjedh
jalhts idtjin sįjhth, dah damteme guktie sįjjide naarahtovveme. Daaj-
roes ij gærhkoeh maiehtie daelie dejtie saemien nommide gærjide
tjaeledh men dah tjoerin dáhkasjehtedh man náake saemiej vuestie
dorjeme gosse nammoehtidh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

IV

*Samerna och kyrkan
som myndighet*

Hur kyrkor och prästbord tog plats i det samiska landskapet

Abstract

Lappmarkens kyrkobyggnader anlades i ett landskap där det redan fanns samiska kultplatser. Ibland har det sagts att kyrkorna placerades på samma ställe som de gamla kultplatserna eller i deras direkta närhet så att en kultplatskontinuitet uppstod. En genomgång av tillgänglig dokumentation ger inget stöd för att det skulle ha funnits några sådana instruktioner från högre ort. I stället framstår tillgängligheten och tillgången på resurser som de viktigaste skälen för kyrkornas placering.

De präster som bosatte sig i Lappmarken fick tillgång till mark för sin försörjning, så kallade prästbord. Marken var dock dessförinnan inte obrukad utan uppdelad mellan samerna i så kallade lapps katteland som nyttjades av enskilda hushåll. Kyrkan tog hela lapps katteland eller ibland delar av dem i anspråk som prästbord, men det har inte gått att klarlägga hur detta gick till. Det kan ha utövats mer eller mindre hårda påtryckningar på enskilda samer att lämna ifrån sig sina land. De prästbord som ursprungligen varit lapps katteland omfattade vidsträckta områden, men efter hand avstyckades mark till nybyggen och byar. Svenska kyrkans markinnehav i lappmarkerna är därför avsevärt mindre i dag än vad det tidigare har varit.



Inledning

När kyrkor och prästgårdar anlades i Lappmarken skedde det i ett område där i stort sett all mark redan var i bruk. Hur förhöll sig Svenska kyrkan till det befintliga markutnyttjandet – samernas markutnyttjande? Två aspekter av denna fråga kommer att behandlas här. Den ena handlar om en eventuell kultplatskontinuitet inom samiskt område. Den andra rör uppkomsten av Svenska kyrkans markinnehav i Lappmarken.

Kultplatskontinuitet

Bakgrund och metod

Kultplatskontinuitet är ett begrepp som länge diskuterats inom forskningen om kristendomens införande i Norden.¹ I snäv bemärkelse innebär kultplatskontinuitet att en kyrka placerats på precis samma *ställe* som exempelvis en förkristen offerplats. I vidare bemärkelse kan ordet också innebära att kyrkan placerats inom ett *område* där kulthandlingar tidigare ägt rum. Ett av få skriftliga belägg som finns för en medveten satsning på kultplatskontinuitet är ett brev som påven Gregorius den store sände till abboten Mellitus i England år 601. Han uppmanade honom att inte förstöra hedningarnas helgedomar utan i stället helga dem och göra om dem till kristna kyrkor eftersom människorna ”kommer samman än mer förtroget till de platser som de är vana vid”.² Från Norden finns inga sådana skriftliga belägg, men däremot ett ovanligt konkret exempel på kultplatskontinuitet. Under koret i Frösö kyrka påträffade arkeologer 1984 en förkolnad björkstubbe omgiven av en mängd djurben, de flesta från björn, totalt minst sex individer. Det förefaller som om Frösö kyrka byggts på platsen för en tidigare offerlund där djur hängts upp i träd.³

Fram till mitten av 1900-talet var forskarna i stort sett eniga om att de första kristna kyrkorna i Norden som regel hade placerats på gamla hedniska kultplatser. Den ståndpunkten har därefter kraftigt ifrågasatts och i dag står det klart att kultplatskontinuitet i varje fall inte var någon regel utan tvärtom mindre vanligt.⁴ När det gäller religionsskiftet i Lappmarken finns i litteraturen spridda uppgifter om att gamla samiska kultplatsers placering skulle ha spelat in när kristna

1 Se översikt i Anne-Sofie Gräslund, *Ideologi och mentalitet: Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont*, 2:a rev. utg. (Uppsala 2002) s. 33–41.

2 Bertil Nilsson, ”Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen: Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden”, i Stefan Brink & Bertil Nilsson (red.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* (Uppsala 1992) s. 11.

3 Margareta Hildebrandt, ”Frösö kyrka på hednisk grund”, i Ove Hemmendorff (red.), *Arkeologi i fjäll, skog och bygd 2: Järnålder – medeltid* (Östersund 1989) s. 153–166.

4 Se exempelvis John McNicol, *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de første kultstedene: En historiografisk studie omfattende tiden etter 1830* (Oslo 1997); Stefan Brink, ”Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt”, i Stefan Brink & Bertil Nilsson (red.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* (Uppsala 1992) s. 105–127.

kyrkor byggdes. Ernst Manker återger flera sådana uppgifter i sitt stora verk *Lapparnas heliga ställen*. Så skulle kyrkan i Markkina (Enontekis) ha anlagts där Lätäseno förener sig med Könkämäälven för att samerna ansåg att landtungan mellan två älvar hade en mystisk kraft.⁵ I Åsele skulle kyrkan ha fått sin placering för att så lite som möjligt störa de gudar som höll till på Nilsholmen i Ångermanälven.⁶ Innan kyrkan i Tärna byggdes skulle det ha funnits planer på att anlägga en kyrkplats vid kullen Tjåhtja öster om Tärnasjön, där det fanns en gammal offerplats.⁷ En mer systematisk studie, utförd av religionshistorikern Håkan Rydving, utmynnade dock i slutsatsen att det åtminstone i Lule lappmark inte finns något känt exempel på kultplatskontinuitet.⁸

Här ska jag försöka utreda om det går att finna några tecken på kultplatskontinuitet i de svenska lappmarkerna som helhet. Eftersom undersökningen rör den svenska kyrkans agerande omfattar den även många kyrkplatser anlagda på nuvarande finsk och nordnorsk sida, men däremot inte Vila kapell, som tillkom på initiativ av den norske missionären Thomas von Westen. Kultplatskontinuitet förutsätter levande kultplatser, och därför har undersökningen begränsats till kyrkplatser som anlagts vid en tidpunkt då traditionellt levande samer varit i majoritet i det aktuella området. Undersökningen omfattar därför perioden fram till 1800 med undantag av Fredrika, Vilhelmina och Dorotea, där kyrkorna anlades i nybyggarmiljö.

Forskningen om religionsskiftet inom samiskt område har andra förutsättningar än när det gäller Norden i övrigt. Skiftet ägde rum mycket senare, under en tid då den kristna religionen spreds av en väletablerad kyrka knuten till en välorganiserad stat. Etableringen av kyrkplatser skedde efter beslut på högsta ort, till en början av Kungl. Maj:t, och dessa beslut förmedlades till verkställarna genom skriftliga dokument. Den här undersökningen baseras huvudsakligen på den typen av dokument, dock enbart sådana som finns publicerade,

⁵ Ernst Manker, *Lapparnas heliga ställen: Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska museets och landsantikvariernas fältundersökningar* (Stockholm 1957) s. 100.

⁶ Manker (1957) s. 273.

⁷ Manker (1957) s. 238.

⁸ Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, 3. utg. (Uppsala [1993] 2004) s. 99.

alternativt excerperade i Erik Nordbergs arkiv. Med hjälp av dem har jag försökt utreda dels vem som tog initiativet till lokaliseringen av varje enskild kyrkplats, dels vilka argument som framfördes för detta. Det kan naturligtvis ifrågasättas i vilken utsträckning dessa dokument ger en rättvisande bild av händelseförloppet, men de torde i alla fall avspegla aktörernas officiella hållning. Om det hade funnits en medveten strävan att ersätta gamla samiska kultplatser med kristna kyrkor borde det komma fram i de dokument som skickades från högre ort till verkställarna – det var ju på det sättet som informationen förmedlades. Det finns ingen anledning att anta att kyrkans eller kronans företrädare skulle ha skämts för en sådan hållning och därför ha hållit tyst om detta – de hymlade ju inte med att de ville utrota avguderiet och förstöra trummor och sejtar.⁹ Dock får man räkna med att dokumenten inte ger någon fullständig bild av händelseförloppet, i synnerhet inte i fråga om det praktiska arbete som utfördes på lokal nivå för att hitta en lämplig kyrkplats. Svårast att komma åt är om samerna själva av någon anledning agerade för att få kyrkplatser förlagda till gamla kultplatser.

Kyrkplatsernas tillkomst

Av det 30-tal kyrkor och kapell som omfattas av denna undersökning har ingen som helst dokumentation om lokaliseringen kunnat hittas när det gäller sex. Dit hör Lappmarkens två äldsta kända kyrkobyggnader, Rounala vid Könkämäälven i den nordligaste delen av Torne lappmark samt det första kapellet i Arvidsjaur i Pite lappmark, som båda tillkom före 1600.¹⁰ När det gäller Åsele, som anlades 1648, finns det visserligen dokumenterat att samerna i Åsele lappmark i en skrivelse 1637 påtalade att vägen till kyrkan i Lycksele var alltför lång och att de behövde en egen kyrkplats, men den plats de då föreslog var Gulsele ett par mil norr om Junsele.¹¹ Varför det i stället blev Åsele är inte känt. Än

⁹ Isak Fellman (red.), *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne 1* (Helsingfors 1910a) s. 327–343.

¹⁰ Karl B. Wiklund, *Rounala kyrka* (Uppsala 1916); *Handlingar rörande Skandinaviens historia* D. 39 (Stockholm 1858) s. 189–207.

¹¹ Erik Nordberg (red.), *Källskrifver rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973) s. 251–253.

mindre information har jag kunnat hitta om placeringen av kyrkorna och kapellen i Kuusamo (1675) och Sodankylä (1680) i nuvarande Finland samt Killinge (1744) norr om Gällivare.

När det gäller de kyrkplatser om vilka det finns mer information verkar lokaliseringen lika ofta ha avgjorts av samerna som av någon representant för kronan eller kyrkan. Den första kyrka om vilken det finns dokumentation, Enontekis, är exempel på en lokalisering som beslutades på högsta ort. Det var Karl IX som den 12 oktober 1604 kungjorde att en kyrka skulle byggas i Torne lappmark ”opå Tenruerois backan”.¹² Kyrkan placerades i Markkina strax nordväst om Karesuando på den nuvarande finska sidan av gränsälven. Samerna i Torne lappmarks två största lappbyar, Tingevara och Seggevara, protesterade mot beslutet, dels för att de inte ansåg sig ha råd att bygga någon kyrka, dels för att de tyckte att platsen låg för långt från deras hemvister. Karl IX lugnade dem med att han skulle stå för alla kostnader, men platsen ville han inte diskutera.¹³

Även när det gäller kyrkan i Tärna verkar diskussionen framför allt ha förts av utifrån kommande personer, om än inte av kungen själv. År 1744 föreslog missionären Anders Alenius att ett gudstjänsthus skulle byggas vid sjön Geavhta (där Tärnaby nu ligger) eftersom många av fjällsamerna i området hade lång väg till kyrkan sommartid. Visserligen hade ett kapell tillkommit vid Vilasundet mellan Över-Uman och Gausjösjön i början av 1700-talet på norskt initiativ, men dit var det långt att färdas för en präst från svensk sida. År 1759 utfärdade konungens befallningshavare en skrivelse om att ett nytt kapell skulle byggas vid Stor-Laisan (alltså strax uppströms Geavhta). Påföljande år utsåg också befallningsman Zacharias Renhorn en kapellplats vid Tärnaåns mynning i Stor-Laisan. Inte desto mindre blev det vid Geavhta som Tärna kyrka timrades upp 1762. Det har inte framkommit hur man kom fram till det beslutet eller huruvida samerna var inblandade i diskussionen.¹⁴

Samerna var däremot uppenbart delaktiga i lokaliseringen av kyrkan

¹² Nordberg (1973) s. 21.

¹³ Nordberg (1973) s. 21–22.

¹⁴ Ossian Egerbladh, *Ur Lappmarkens bebyggelsehistoria*. 8: Tärna: kolonisationen 1824–1861 (Umeå 1969) s. 6.

i Gällivare. Bakgrunden var att riksens ständer i början av 1700-talet hade nåtts av ryktet att samerna i Kaitumbyn på gränsen mellan Lule och Torne lappmarker fortfarande stod främmande inför kristendomen. Vid 1738 års riksdag beslutades därför att en ny kyrka skulle inrättas i Kaitumbyn, och Fredrik I befallde att varje matlag i hela Sverige skulle bidra med ett öre silvermynt. År 1742 reste missionärerna Pehr Högström och Petrus Holmbom runt i området och besökte samerna på deras visten. I samråd med samerna bestämdes att påskhögtid skulle firas i närheten av MalMBERGET. Missionärerna slog läger på heden söder om berget, byggde en risikoja att övernatta i och firade sedan gudstjänst i det fria varje dag under hela påsken. Några stenkast från denna hed, som kom att kallas för Mässheden, anlades 1744 Gällivare kyrka ("Ettöreskyrkan").¹⁵ Av Pehr Högströms berättelse att döma var samerna med och bestämde var den första påskhögtiden skulle hållas och det var detta som blev avgörande för kyrkans slutliga placering.

När det gäller ovannämnda kyrkor vet vi alltså en del om aktörerna, men inget om varför just de platserna valdes. Sådana uppgifter finns däremot om många andra kyrkplatser. Det vanligaste skäl som anförs är tillgängligheten. Det gäller exempelvis Jukkasjärvi, som tillkom i Torne lappmark kort efter Enontekis. Samerna i Tingevara och Seggevara hade ju protesterat mot att kyrkan placerades i Enontekis som de tyckte låg alltför ocentralt. Kungens utsände Daniel Thordsson Hjort konstaterade också den 28 april 1606 att det var besvärligt för samerna i dessa byar att sommartid föra sina döda till Enontekis. Han berättade att samerna hade begärt att på egen bekostnad få bygga ett kapell vid Simojärvi mitt emellan de berörda byarna.¹⁶ Detta godkändes av Karl IX den 20 oktober 1606.¹⁷ Kyrkplatsen fick sedermera namnet Jukkasjärvi.

När det gäller kyrkorna i Arjeplog, Avaviken (sedermera förfallet) och Gråträsk¹⁸ i Pite lappmark torde tillgängligheten också ha varit viktig, men inte i förhållande till samernas visten. Det var gruvverksam-

¹⁵ Carl F. Hallencreutz *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990) s. 48–49.

¹⁶ *Handlingar rörande Skandinaviens historia* D. 39 (1858) s. 189–207.

¹⁷ Nordberg (1973) s. 32.

¹⁸ Gråträsk har ömsom ansetts ligga i Lappmarken, ömsom i kustlandet, se Erik Bylund, *Koloniseringen av Pite lappmark t.o.m. år 1867* (Uppsala 1956) s. 37–39.

heten i Nasafjäll som fick bergmästaren Hans Filip Lybecker att 1640 skriva till drottning Kristina om att en ny kyrk- och marknadsplats borde anläggas vid Arjeplog.¹⁹ Det främsta skälet till bergmästarens val av plats torde ha varit läget mellan de stora sjöarna Hornavan och Uddjaure, där gruvans transportleder gick såväl sommar som vinter. Även kyrkan i Avaviken och kapellet i Gråträsk, som landshövding Frans Crusebjörn 1645 gav lappfogden i uppdrag att uppföra, placerades utmed transportlederna till Nasafjäll.²⁰

Kapellet vid Nábrreluokta på norra sidan av Stora Lulevatten, som uppfördes omkring 1650, fick av allt att döma sin placering eftersom många samer vistades i området under vinterhalvåret.²¹ Kapellet förstördes dock redan efter en kort tid genom brand – av vålded, eller möjligen medvetet uppbränt av samerna.²²

Tillgängligheten hade också en central plats i diskussionerna kring tillkomsten av kyrkan i Sorsele. År 1671 skickade landshövding Johan Graan ut lantmätaren Jonas Persson Gedda och notarien Anders Olofsson Holm för att kartera Ume lappmark och finna en lämplig plats för ny kyrka. De fann också en sådan, av dem kallad Jällesniönes, vid översta änden av den långa sjön Fjosoken i Juktån. Det skäl som anfördes för platsen var att den låg bra till för de fjällsamer som vistades därkring och som annars sommartid måste söka sig till Norge för att delta i gudstjänster. Vid Jällesniönes fanns dessutom gott om slättermarker, mulbete, lövskog samt timmer till husbyggnationer.²³

Två år senare skrev Johan Graan till Kungl. Maj:t och föreslog att en ny kyrka skulle byggas på den ort som Graan och Holm pekat ut vid Jällesniönes.²⁴ Kvitton i landsboken tyder på att stuga, bod och kåta året därpå uppfördes på platsen.²⁵ Ändå verkar inte någon verklig kyrkplats

19 Nordberg (1973) s. 155–159.

20 Janrik Bromé, *Nasafjäll: ett norrländskt silververks historia* (Stockholm 1923) s. 191–193.

21 Rydving (2004) s. 52.

22 Pehr Högström, ”Gellivare församlings historia”, i Jöran Grapenson, *Anteckningar till Gellivare sockens tidigare historia* (Gällivare 1942) s. 27.

23 Gudrun Norstedt, *Lappskatteländen på Geddas karta: Umeå lappmark från 1671 till 1900-talets början* (Umeå 2011) s. 109–111.

24 Landshövding Johan Graan. Lappmarksplakatet 1673, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:d, Forskningsarkivet i Umeå (Foark), s. 636–637.

25 Pastoratsreformen, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:e, Forskningsarkivet i

ha kommit till stånd vid Jällesniönes (som ofta har förväxlats med det Jillesnåle vid Storvindeln som blev kapellplats omkring 1750). Den 13 januari 1677 kom nämligen Grans och Rans samer inför tinget i Lycksele och begärde att få bygga ett kapell där deras kaplan, herr Henrik, skulle kunna hålla gudstjänst.²⁶ Kapellet stod färdigt senast 1684 och var då bevisligen inte placerat vid Jällesniönes utan på Sorseleholmen där kyrkan fortfarande står.²⁷

De skäl som Johan Graan 1673 anförde för lokaliseringen av en ny kyrka till Jällesniönes gick igen när han samma år föreslog att ett kapell skulle anläggas vid Älloluokta på södra sidan om Stora Lulevatten i Lule lappmark för att ersätta det som brunnit ned vid Näbrreluokta. Han menade att platsen sommartid låg bra till för samerna i Kaitumbyn, Sirkasbyn och en del av Socksjocksbyn.²⁸

Även i Torne lappmark, som på 1600-talet enligt svensk uppfattning sträckte sig ända till Norra ishavet, var det långt mellan kyrkorna. År 1697 förordnade Karl XI att en ny kyrka skulle byggas i Karasjok för att betjäna samerna i området mellan Kautokeino och Utsjoki.²⁹ Mot detta protesterade samerna, eftersom de menade att Karasjok var alltför otillgängligt. I stället ville de ha två kapell, ett i Kautokeino och ett i Utsjoki. Detta tyckte landshövding Gustaf Douglas verkade rimligt.³⁰ Kapell byggdes i början av 1700-talet på båda dessa platser.³¹

I Lycksele lappmark tillkom kapellet i Jillesnåle vid Storvindeln övre ände omkring 1750, men det sägs att prästerna i Sorsele även tidigare hade brukat resa dit varje sommar för att hålla gudstjänst. Ett viktigt skäl för valet av denna plats bör ha varit att det var lätt att ta sig dit från Sorsele med båt.³²

Umeå (Foark), s. 688.

²⁶ Pastoratsreformen, ENA 25:2:e, Foark, s. 700.

²⁷ Ossian Egerbladh, *Ur Lappmarkens bebyggelsehistoria 5: Sorsele 1671–1821* (Umeå 1967) s. 12–14.

²⁸ Landshövding Johan Graan. Lappmarksplakatet 1673, ENA 25:2:d, Foark, s. 638.

²⁹ Pastoratsregleringen 1696, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:m, Forskningsarkivet i Umeå (Foark), s. 1048.

³⁰ Pastoratsregleringen 1696, ENA 25:2:m, Foark, s. 1066.

³¹ Isak Fellman (red.), ”Inledning”, i *Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne 2* (Helsingfors 1910b) s. XXXII–XXXIII.

³² Karl Myrin, ”Ur gamla protokoll: Ett bidrag till Sorsele sockens krönika”, i *Från bygd och vildmark i Lappland och Västerbotten: Luleå stifts julbok* (Luleå 1910) s. 123–136.

Johan Graans förhoppning om att kapellet Álloluokta skulle kunna betjäna alla fjällsamer i Lule lappmark visade sig däremot vara alltför optimistisk. Även Kvikkjokk, där gudstjänster hållits i bergmästargården under hyttetiden och därefter i ett särskilt kapell, var alltför avlägset från fjällsamernas sommarland. Därför hölls friluftsgudstjänster i stort sett årligen i Árasluokta vid Virihaure, men behovet var stort av en skyddande gudstjänstlokal. Pastorn i Jokkmokk, Samuel Öhrling, utsåg själv en lämplig plats sommaren 1786 i samband med sin sedvanliga resa till Árasluokta. Den låg vid Álggavárre, ett par mil längre österut, en plats som var mer lättillgänglig för de flesta av fjällsamerna, vilka kunde ha svårt att ta sig till Árasluokta när det var mycket vatten i jokkarna. Platsen var dessutom belägen intill en övergiven gruva med mängder av sprängsten som kunde användas som byggnadsmaterial. Öhrling hade besiktigt platsen i sällskap av två nybyggare och tre samer, och den hade godkänts av de samer som deltagit i kyrkhelgen. Samerna får alltså sägas ha varit delaktiga i denna lokalisering, som styrts dels av tillgängligheten, dels av tillgången på byggnadsmaterial.³³

När det gäller kyrkplatsen i Fatmomakke, som tillkom 1790, har språkvetaren Olavi Korhonen påpekat att den ligger vid en välanvänd färdled från vinterland till sommarland. Slutledet *-makke* (sydsamiska *mehkie*) betecknar ett ed, alltså en gångsträcka mellan två vattenleder, en plats där man måste stiga ur båten.³⁴ Ett sådant ställe blir en naturlig mötesplats, och det kan noteras att kyrkplatsen i Jillesnäle har precis samma läge. En analys av tidiga skriftliga källor, utförd av historikern David Sjögren, visar dessutom att Fatmomakke kyrkplats troligen valts ut av samerna själva.³⁵

Tillgängligheten är alltså ett genomgående motiv för lokaliseringen av många av Lappmarkens kyrkplatser. Ett annat skäl som ofta anförts är tillgången på olika resurser. Det gäller både Lycksele och den andra

33 Kenneth Awebro, "Ålkavare lappkapells tillkomstshistoria", i Kenneth Awebro (red.), *Kring Ålkavare lappkapell* (Stockholm 1988) s. 32–55.

34 Olavi Korhonen, "Samiska ortnamn kring Fatmomakke, Faepmie", i Länsstyrelsen Västerbotten, *Kyrkstaden Fatmomakke i historisk belysning* (Meddelande 4/2013) (Umeå 2013) s. 53–71.

35 David Sjögren, "Fatmomakkes betydelse och dess andliga, politiska och kulturella verksamhetsformer från 1700-talets slut till idag", i Länsstyrelsen Västerbotten, *Kyrkstaden Fatmomakke i historisk belysning* (Umeå 2013) s. 3–42.

kyrkobyggnaden i Arvidsjaur. Dessa kyrkplatser tillkom på initiativ av Karl IX, som hade förordnat att Ume och Pite lappmarker skulle ha en gemensam kyrkplats och som gav Daniel Thordsson Hjort i uppdrag att ansvara för verkställigheten. När denne i början av januari 1606 höll ting ”i alla Umeålappars närvarelse uti Granön” och någon vecka senare ”i alle Piteå birkarlars och lappars närvarelse uti Arvidsjärvi lappby” var emellertid samerna på båda ställena eniga om att en gemensam kyrkplats inte var möjlig eftersom avstånden blev för långa. Därför beslutades att samerna från Ume lappmark samt fjällsamerna från Pite lappmark tillsammans skulle bygga sin kyrka ”på en ort benämnd Lyksälie” där det fanns gott om fiske, ängar och renbete. Samerna från Semisjaur, Lokteå och Arvidsjaur lappbyar i Pite lappmark kom för sin del överens om att bygga sin kyrka i Arvidsjaur där det redan fanns ett kapell och där det även var gott om mulbete, renbete och fiskevatten.³⁶ Båda dessa kyrkplatser verkar alltså ha valts ut av samerna, till stor del eftersom där fanns tillgång på viktiga naturresurser. Arvidsjaur torde också redan ha varit en etablerad samlingsplats eftersom där fanns ett kapell.

Från Arvidsjaur fortsatte Daniel Thordsson Hjort norrut och höll i början av februari 1606 ting med Jokkmokks lappby ”uti alla Lule lappars och birkarlars närvarelse”. Bland annat diskuterades då den kyrka som skulle byggas i Jokkmokk.³⁷ Av Hjorts redogörelse till kungen framstår platsen som given. Kanske var det helt enkelt så som geografen Filip Hultblad menat, att kyrkan byggdes på den plats som sedan lång tid tillbaka använts av Jokkmokks lappby som vinterviste och som även redan fungerade som marknadsplats.³⁸ Även denna plats bör i så fall ha valts av samerna själva.

De första kyrkplatserna i Kemi lappmark i nuvarande Finland anlades med likartade motiveringar som de nyssnämnda. År 1642 reste lantmätaren Olof Tresk dit för att kartera gränsområdet mellan Sverige och Ryssland samt finna lämpliga kyrkplatser. Tresk utsåg två, den ena i Enare och den andra i Kemijärvi. Om Enare skrev han att lappbyn nu

³⁶ *Handlingar rörande Skandinaviens historia* D. 39 (1858) s. 189–207.

³⁷ Nordberg (1973) s. 24.

³⁸ Filip Hultblad, Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken (Stockholm 1968) s. 267.



Fig. 1. Ödemarskyrkan i Pielpajärvi utanför Enare i norra Finland. Här byggdes en av Kemi lappmarks två första kyrkor 1647 och namngavs efter drottning Kristina. Sedan den förfallit uppfördes 1760 den kyrka som ses på bilden. Foto: Gudrun Norstedt.

stod i begrepp att flytta till en ny plats eftersom både ved och renlav började tryta på den gamla. Byn skulle flytta till en udde som var ”den skönaste ort att bygga kyrka på som däromkring finnas kan”.³⁹ Om Kemijärvi skrev Olof Tresk att han utsett en plats vid Kemi träsk's övre ände, eftersom träsket erbjöd ett givande fiske och landet omkring var vackert och slätt med gott om renlav och ved.⁴⁰ De två första kyrkorna i Kemi lappmark blev verklighet under 1647 genom landshövding Frans Crusebjörns försorg.⁴¹

³⁹ Olof Tresk & Nils Ahnlund, *Kartor över Kemi & Torne lappmarker 1642 och 1643* (Stockholm 1928) s. 31.

⁴⁰ Tresk & Ahnlund (1928) s. 31.

⁴¹ Fellman (1910*b*) s. 47.

I den västligaste delen av Pite lappmark hade en kyrka byggts vid smält-hyttan i Silbojokk i början av 1640-talet⁴² Kyrkan brändes ned i samband med att bruket förstördes av dansk-norska styrkor 1659, men kyrkoherden bodde kvar och gudstjänster hölls för samerna i ett av brukshusen tills en ny kyrka byggdes upp 1691.⁴³ När kyrkan i Silbojokk återigen brunnit ned 1747 inleddes diskussioner om uppförandet av en ny kyrka. Till följd av brukets verksamhet var det emellertid slut på timmerskog i omgivningarna, och församlingen tillfrågades därför om det nya kapellet inte i stället skulle byggas vid övre delen av Hornavan där det var god tillgång på timmerskog. Församlingen samtyckte. Detta blev Lövmokks kapell som uppfördes året därpå (1885 flyttat till Jäckvik).⁴⁴ Lokaliseringen motiverades alltså av tillgången på byggnadsmaterial.

Inga belägg för kultplatskontinuitet

De skäl som framförts för lokaliseringen av Lappmarkens kyrkplatser har oftast handlat om tillgänglighet, därefter om tillgång på resurser som timmer, ved, renbete och fiskevatten. Däremot har det inte gått att hitta några samtida uppgifter om att kyrkplatserna medvetet skulle ha förlagts till gamla kultplatser.

En förutsättning för att myndighetspersoner skulle ha kunnat bygga kyrkor på samiska kultplatser är förstås att de hade kännedom om var sådana fanns. När det gäller de kyrkplatser som anlades fram till och med 1650 är det föga sannolikt, eftersom det då inte fanns några fast boende präster i Lappmarken. Först när prästerna levde bland samerna fick de kännedom om deras kultplatser. När Samuel Rheen 1671 författade sin relation ”om lapparnas leverne och seder” utifrån sina erfarenheter som predikant i Jokkmokks församling kunde han räkna upp inte mindre än 30 offerberg i Lule lappmark.⁴⁵ Därefter skulle nya kyrkplatser lätt ha kunnat förläggas till kultplatser om viljan hade

42 Bromé (1923) s. 178.

43 Kenneth Awebro, *Kyrklig verksamhet i Silbojokk* (Stockholm 1986) s. 15–32.

44 Awebro (1986) s. 46.

45 Samuel Rheen, ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983) s. 40–42.

funnits. Så skedde emellertid inte, och vi har heller inga uppgifter om att saken kom upp till diskussion. Även Pehr Högström nämner flera heliga ställen i sin lappmarksbeskrivning från 1747⁴⁶ och i sin något senare avfattade översikt över Gällivare församlings historia.⁴⁷ Han antyder inget om att han skulle ha övervägt att ta kultplatserna i anspråk som kyrkplatser.

Inte desto mindre ligger vissa kyrkplatser i samma område som gamla kultplatser, vilket skulle kunna tyda på en kultplatskontinuitet i vidare bemärkelse. Frågan är dock hur långt från en kultplats en kyrkplats kan ligga och ändå tolkas som ett exempel på kontinuitet. Om Gällivare kyrka har Carl F. Hallencreutz hävdats ”inom ett spänningsfält mellan två traditionella samiska kultplatser”.⁴⁸ De platser som åsyftas är två heliga sjöar som båda heter Saivo, en belägen strax sydväst om Dundrets topp och en fyra mil längre norrut, alldeles norr om Avvakko. Detta avstånd förefaller vara generöst tilltaget med tanke på hur talrika kultplatserna var i Lappmarken. Religionshistorikern Håkan Rydving har beskrivit ett system med fasta kultplatser på olika nivåer. En nivå utgjordes av det fåtal kultplatser där hela lappbyn och kanske även personer från andra byar samlades för att utföra ritualer. Sådana kultplatser fanns det kanske bara en eller två av inom varje by. Nästa nivå var kultplatser som låg exempelvis längs en flyttled eller vid en sjö och som användes av alla som flyttade längs leden eller fiskade i sjön.⁴⁹ I det samiska landskapet fanns med andra ord ganska många kultplatser, och det skulle ha varit märkligt om inte åtminstone någon kyrkplats skulle ha hamnat i närheten av en kultplats – framför allt om man tar med platser inom flera mils avstånd. Ett sådant sammanträffande räcker inte för att man ska kunna hävda att kyrkplatsen medvetet lokaliserats för att ersätta den gamla kultplatsen.

Den slutsats som Håkan Rydving dragit angående Lule lappmark, nämligen att det där inte finns något exempel på kultplatskontinuitet, förefaller vara giltig för lappmarkerna som helhet.

⁴⁶ Pehr Högström, *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 183–184.

⁴⁷ Högström (1942) s. 35–36.

⁴⁸ Hallencreutz (1990) s. 60–61.

⁴⁹ Rydving (2004) s. 97–101.

Svenska kyrkans markinnehav

Bakgrund och metod

Hur förhåller det sig då med den andra aspekten av kyrkans förhållande till det samiska markutnyttjandet – markinnehavet? Ända sedan de första kristna kyrkorna byggdes i Sverige har prästerna fått tillgång till mark för sin försörjning.⁵⁰ Sådan mark kallades på latin *mensa pastoris*, vilket i svensk direktöversättning blev *prästbord*.⁵¹ I dag äger Svenska kyrkan totalt 32 500 hektar mark i lappmarkerna, det vill säga inom inlandskommunerna i Luleå stift.⁵² Marken utgörs av vad som i dagens lagstiftning kallas för prästlönefastigheter och vars avkastning används för att finansiera prästernas löner. Fastigheterna motsvarar således de gamla prästborden.⁵³ Merparten av kyrkans mark ligger i anslutning till de kyrkor där det finns eller har funnits en fast boende präst. I allmänhet rör det sig om ganska små fastigheter – de flesta bara några tiotals hektar – men några omfattar mer än 1 000 hektar.

Prästborden har inrättats under olika former under olika tider och i olika delar av Sverige. När det gäller de svenska lappmarkerna gjordes 1915 en sammanställning av vad som var känt om ”de ecklesiastika boställena” och deras historia.⁵⁴ Det tidigaste prästbord vars uppkomst är dokumenterad är Gällivare, som tillkom genom en lantmåteriförrettning 1764.⁵⁵ I Vilhelmina togs ett nybygge i anspråk till kapellpredikantsboställe 1783, medan nybyggaren i stället fick överta Torvsele på Åsele prästbord.⁵⁶ I Dorotea upplät en nybyggare 1796 hälften av sin mark för motsvarande ändamål mot att övriga församlingen tog på sig att betala hans skatt för den andra hälften.⁵⁷ Kapellagen i Fredrika,

50 Elisabeth Gräslund Berg, *Till prästens bruk och nytta: Jord till prästgårdar i Sverige under medeltid och tidigmodern tid* (Stockholm 2004) s. 22–24.

51 Anders Emanuelsson, *Kyrkojorden och dess ursprung: Oslo biskopsdöme perioden ca 1000–ca 1400* (Göteborg 2005) s. 40.

52 Enligt en GIS-databas över Luleå stifts markinnehav som välvilligt ställts till förfogande av stiftsjägmästare Anders Landström.

53 Johnny Kalderstam, *Kungamakt och kyrkojord* (Stockholm 1989) s. 135.

54 Gustaf Hedin & Harald Skoglund (red.), *Redogörelse för de ecklesiastika boställena 4: Västerbottens och Norrbottens län (Luleå stift)* (Stockholm 1915).

55 Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. 414–415.

56 Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. 364.

57 Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. 354–355.

Stensele, Tärna, Malå och Örträsk förvärvade hemman till prästboställen, de tre sistnämnda med hjälp av statsmedel.⁵⁸ Till Risbäcks kapellag skänktes mark 1902 av skogsbolaget Kramfors AB.⁵⁹ Med undantag av Gällivare ägde samtliga dokumenterade marköverlåtelse rum i relativt sen tid och i områden dominerade av nybyggare.

När det gäller uppkomsten av kyrkans markinnehav i anslutning till kyrkplatser anlagda i äldre tid och i en samisk kontext (Lycksele, Arvidsjaur, Jokkmokk, Jukkasjärvi, Arjeplog, Åsele, Sorsele och Kvikkjokk) saknas däremot dokumentation.⁶⁰ I sammanställningen från 1915 antas prästborden därför ha utbrutits från ”odisponerad kronomark”.⁶¹

Även om marken kring kyrkplatserna i Lappmarken i äldre tid var odisponerad enligt kronans sätt att se på saken var detta emellertid inte fallet från samisk synvinkel. Jonas Persson Geddas karta över Umeå lappmark från 1671 visar att området i sin helhet var indelat i *land*, det vill säga avgränsade områden som enskilda samiska hushåll nyttjade och betalade skatt för.⁶² Dessa land brukar i andra sammanhang kallas för *lappskatteland* eller ibland *lappland*. En sådan fördelning av mark och vatten mellan enskilda hushåll fanns under 1600- och 1700-talen över merparten av det samiska området.⁶³

Det verkar inte ha utförts någon forskning om hur Svenska kyrkan gick till väga för att få tillgång till mark i ett område som var indelat i lappskatteland. Att grundligt utreda den frågan skulle vara ett långvarigt arbete. Den här undersökningen har därför begränsats till förhållandena på svensk sida och baseras på relativt lättillgängliga källor. Materialet består för det första av några originaldokument om förhållandena i Åsele, Lycksele och Sorsele som har kunnat lokaliseras genom sökning i Nationella arkivdatabasen. Till detta kommer Erik

58 Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. xix.

59 Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. 357.

60 I Jukkasjärvi har kyrkan inte längre något markinnehav eftersom prästbordet såldes i samband med att kyrkoherdebostaden på 1840-talet flyttades till Vittangi, se Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. 424–427.

61 Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. xx, 407, 425.

62 Geddas karta över Umeå lappmark 1671, kartavdelningen, Riksarkivet (RA); Norstedt (2011).

63 Åke Holmbäck, *Om lappskattelandsinstitutet och dess historiska utveckling* (Stockholm 1922) s. 15–23.

Nordbergs samlade, inskannade och delvis utgivna excerpter om framför allt Arjeplog men också om några andra platser. Uppgifter som finns publicerade i litteraturen har fått komplettera. De handlingar som rör samtida rättsfall och lantmåteriförrättningar får anses vara mycket tillförlitliga, men ibland förekommer också uppgifter om äldre tid som är svåra att bedöma.

Uppkomsten av Svenska kyrkans markinnehav

I brist på överlåtelsehandlingar går det inte att exakt datera när prästborden kom till i de samiskt dominerade områdena, men det finns en del dokument som visar att de existerade tidigt. I Åsele hävdade vice pastorn Petrus Forsberg 1739 att prästbordet tillkommit 83 år tidigare.⁶⁴ Det överensstämmer med att två personer i januari 1657 ställdes inför tinget i Åsele för att ha fällt djur på kyrkans skog.⁶⁵ I Arjeplog besvärade sig kyrkoherden Johan Læstadius 1684 över att en man hade fiskat inom kyrkobordets område.⁶⁶ I Arvidsjaur klagade kyrkoherden Johan Beckius vid tinget den 26 januari 1692 över att länsmannen lagt beslag på två fisketräsk som hörde till prästbordet.⁶⁷ Förmodligen hade prästborden inrättats i samband med att kyrkplatserna anlades och fick fast boende präst.

Prästborden i Lappmarken var i allmänhet mycket stora, eftersom de måste rymma såväl fiskevatten som naturslättermarker, precis som nybyggarnas ägor. Lycksele prästbord, som avbildas på Jonas Persson Geddas karta över Umeå lappmark från 1671, sträckte sig från Bäverbäcken och Öran i väster till Arvträskan i öster, från Junkaravan i Umeälven i söder till Granseleforsen i norr – totalt 83 000 hektar.⁶⁸ I dag äger kyrkan knappt 1 200 hektar inom detta område, beläget inom fastigheten Lycksele 11:12.

⁶⁴ Richard Gothe, *Finnkolonisationen inom Ångermanland, södra Lappmarken och Jämtland: kultur- och bebyggelsehistoriska undersökningar från 15-, 16- och 1700-talen*, reprintupplaga (Mora 1993) s. 149–150.

⁶⁵ Nordberg (1973) s. 261.

⁶⁶ Arjeplogs socken. Prästbord och prästgårdar, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:50:5, Forskningsarkivet i Umeå (Foark), s. 360.

⁶⁷ Pastoraten i Pite lappmark, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:g, Forskningsarkivet i Umeå (Foark), s. 764.

⁶⁸ Geddas karta över Umeå lappmark 1671, kartavdelningen (RA); Norstedt (2011) s. 120–121.

Arjeplogs prästbord uppges av geografen Erik Bylund ha omfattat omkring 3 500 hektar i början av 1800-talet.⁶⁹ Av detta återstår i dag knappt 1 200 hektar inom fastigheten Arjeplogs prästbord 2:1. Det mesta ligger samlat kring tätorten, men till fastigheten hör också några småtor vid sjöarna Stor-Kålmis, Lill-Kålmis och Rackträsket, den minsta inte ens ett halvt hektar. Detta är spår av den tid då prästen behövde tillgång till naturslåttermarker för att föda sin boskap. Slåttermarkerna vid Rackträsk tilldömdes prästbordet efter en rättslig tvist på 1740-talet. Den same som skattade för området hade då själv skördat slåttermarkerna, eftersom han hade skaffat kreatur, men kyrkoherden Johan Læstadius hävdade att dessa ängar hade legat under prästbordet så länge kyrkan hade funnits i Arjeplog. Rätten gick på kyrkans linje och kyrkoherden fick formell rätt till slåttermarkerna vid Rackträsk.⁷⁰

Jokkmokks präst- och skolbord omfattade enligt ett tingsprotokoll från 1786 ett område från sjöarna Vaikijaure och Dijlak i norr till Sör-Tjalmejaure i söder, från Kieratj-sjöarna i väster till Härrejåvrre, Nelkerimforsen och Linaberget i öster, uppskattningsvis 16 000 hektar.⁷¹ Inom detta område anlades senare bosättningarna Notudden, Tjalmejaure, Ludvigsudde, Lyckan och Skansen samt ytterligare nio avvittringshemman, vilket ledde till avstyckning av fastigheter.⁷² I dag äger kyrkan knappt 1 500 hektar inom det angivna området, beläget inom fastigheterna Jokkmokks prästbord 1:1 och 1:4. Det mesta ligger söder om tätorten, men kyrkan äger också två små slätterängar vid inloppet till Härrejåvrre.

Åsele prästbord omfattade enligt skattläggningshandlingar från 1805 ursprungligen ”vid pass två kvadratmil”. Området hade sin östgräns i Ångermanälven och sträckte sig från Stenselberget i norr till Gafsele i söder. Utsträckningen västerut är oklar, men landet inbegrep åtminstone östra delen av Sängsjön. Redan 1805 hade emellertid prästbordet minskat i omfattning eftersom mark tillfallit nybyggen och byar, exempelvis Östernoret, Västernoret, Söderåsele och Torvsele.⁷³ I

⁶⁹ Bylund (1956) s. 90.

⁷⁰ Arjeplogs socken. Prästbord och prästgårdar, ENA 25:50:5, Foark, s. 371–374.

⁷¹ Hultblad (1968) s. 366.

⁷² Hultblad (1968) s. 104.

⁷³ Lanmäteriförrättning rörande skattläggning av Åsele prästbord 1805, O II a/2, Åsele kyrkoarkiv, Härnösands landsarkiv (HLA).



Fig. 2. Innan Sorsele kyrkplats kom till ingick området i lappskattelandet Svärdsavieso enligt vad som framgår av Jonas Persson Geddas karta över Umeå lappmark från 1671. Landets samiske äbo hette Märten Olofsson, i beskrivningen till kartan kallad Märten Stuut.

dag återstår knappt 1 300 hektar i kyrkans ägo inom det gamla området, hörande till fastigheten Åsele 1:1. Därtill kommer några fastigheter i Kullerbacka, Bomsjö och Söderberg utanför det gamla prästbordet.

Det var alltså mycket stora områden som ursprungligen förvandlades till prästbord. Eftersom äldre kartmaterial är sällsynt vet vi nästan aldrig något om hur dessa områden disponerades dessförinnan. Ett undantag är Sorsele, vars omgivning redovisas på Jonas Persson Geddas karta över Umeå lappmark från 1671, drygt tio år innan kyrkplatsen anlades. Kartan visar att området kring den blivande kyrkplatsen ingick i landet Svärdsavieso där Mårten Olofsson var åbo (innehavare och skattebetalare).⁷⁴ Gedda och hans medhjälpare, notarien Anders Olofsson Holm, föreslog att ett nybygge skulle anläggas längst i norr på Sorseleholmen, ”där som lappen Mårten Stuu nu boendes är”.⁷⁵ Så blev det inte, utan Sorseleholmen blev i stället kyrkplats omkring 1680. Vart Mårten Olofsson Stuu tog vägen är obekant, men i skattelängden från 1695 finns inte längre något land som kan knytas till området kring Sorseleholmen.⁷⁶

Lapps kattelandet Svärdsavieso hade helt enkelt förvandlats till prästbord. Detta bekräftas av en historik nedtecknad av komministern i Sorsele 1762, där det sägs att prästbordet ”i förra tider varit ett lappland”, vars innehavare dock uppges ha hetat Stock-Tomas.⁷⁷ Att det verkligen rörde sig om Svärdsaviesolandet framgår av handlingar från den avvittring och skattläggning som utfördes hösten 1816.⁷⁸ Förrättningen föranleddes av en förordning från Konungens befallningshavande om att prästborden skulle brytas ut från omkringliggande områden så att de begränsades till ett mantal. Samtidigt passade man på att reglera en tvist som uppkommit mellan prästbordets innehavare, komministern Johan Ullenius, och klockaren Johan Sorsén, sedan den senare tagit upp ett nybygge som enligt komministern var beläget ”på ett prästbordet

74 Geddas karta över Umeå lappmark 1671, kartavdelningen, RA.

75 Norstedt (2011) s. 101, 162.

76 Norstedt (2011) s. 26.

77 Sorsele kyrkobok 1762–1817, C:1, Sorsele kyrkoarkiv, digitaliserat hos Arkiv Digital (AD) s. 262.

78 Lantmäteriförrättning rörande skattläggning av Sorsele prästbord, A II a/74, Utslags- och resolutionskoncept, Västerbottens läns landskontors arkiv, Härnösands landsarkiv (HLA), mikrofiche i Forskningsarkivet i Umeå (Foark).

donerade lappland". När prästbordet nu bröts ut och fick sina gränser fastställda tilldelades även Sorséns boställe Norrsele åkerjord och ängsmarker.⁷⁹ Av den beskrivning som samtidigt upprättades över prästbordets in- och utägor framgår emellertid att prästbordet även fortsättningsvis disponerade fisket inom det betydligt större lapplandet, närmare bestämt i Vindelälven mellan Stensundsforsen och stenen Qweregekedge i Nedre Gautsträsket, i Norr- och Sör-Svergoträskan, i Södra och Norra Tjålmträskan samt i Gautsträsktjärn. Samtliga dessa vatten, med undantag av Gautsträsktjärn, återfinns på Geddas karta inom Svärdsavieso. Likaså kunde prästbordets innehavare jaga inom det gamla lapplandet, vars gränser noggrant anges. Enligt beskrivningen gick sydgränsen från någon av Nammostjärnarna över Krutträskets nordvästra ände till Krutberget, därifrån över Stensundsforsen till högsta punkten på berget Njuöniesvárrie, och så vidare till stenen Qweregekedge i Nedre Gautsträsket, ett gränsmärke som även finns med på Geddas karta och nämns i Holms beskrivning, då med namnet Qwelie qwerko eller Fiskgrund. Överensstämmelsen är mycket god med landet Svärdsaviesos gränser som det framställs på Geddas karta och i Holms beskrivning. Österut är landets utsträckning diffus på Geddas karta, men att prästbordet disponerade åtminstone den västra delen av det gamla lappskattelandet Svärdsavieso råder det inget tvivel om.

I sin helhet omfattade Svärdsavieso uppskattningsvis 24 400 hektar. Idag äger kyrkan drygt 1 000 hektar i Sorsele, nästan uteslutande inom fastigheten Sorsele 1:1. Till denna fastighet hör också ett utskifte om 700 hektar intill Gargån vid Staggräsk som inte kan ha hört till det gamla lappskattelandet Svärdsavieso.

Att prästbordet uppkom ur ett lappskatteland gäller inte bara Sorsele. När Åsele prästbord bröts ut och skattlades 1805 sades det i handlingarna att området bestod av ett halvt lappskatteland.⁸⁰ När Brattfors (Bratten) kartlades för första gången 1726 sades i beskrivningen att nybyggaren inte fick fiska "utan kyrkoherdens lov i Lycksele, emedan

⁷⁹ Tack till Stig Nordlund, som uppmärksammade mig på de kartor som upprättades i samband med förrättningen och skickade mig fotografier på de kopior som finns på Sorsele bibliotek. Originalen ska finnas i Sorsele kyrkoarkiv.

⁸⁰ Lantmäteriförrättning rörande skattläggning av Åsele prästbord 1805, O II a/2, Åsele kyrkoarkiv, HLA.

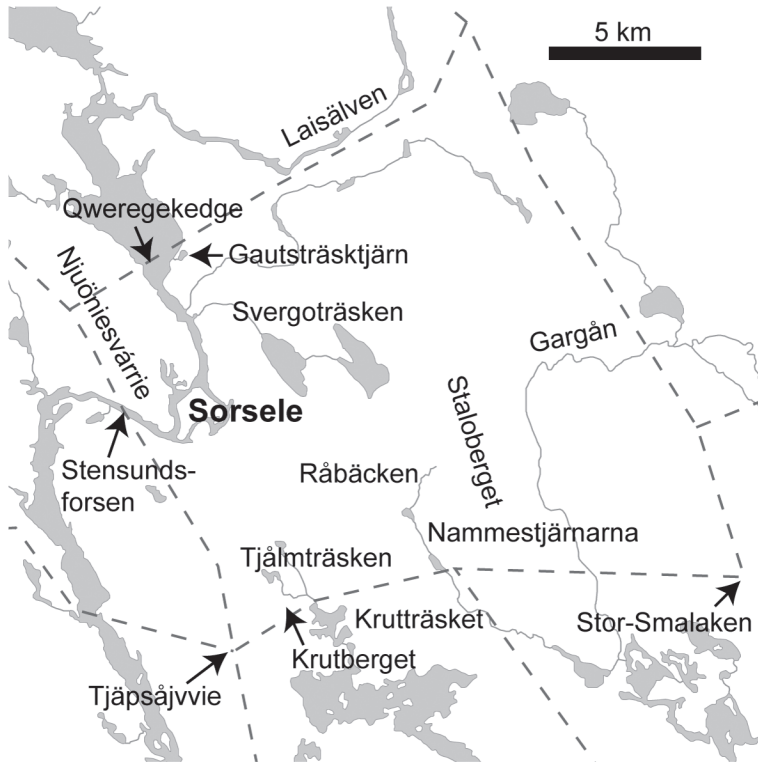


Fig. 3. På kartan syns gränserna för lappskattelandet Svärdsavieso som det rekonstruerats utifrån Geddass karta från 1671. Det lappland som prästbordsinnehavaren i Sorsele disponerade för jakt och fiske 1816 avgränsades på följande sätt (stavningen moderniserad):

... från Qweregekedge sten uti Gautsträskét [stenens exakta position okänd] till Härkmyran [?] samt vidare österut ¾ mil norrom Gautsträsktjärn till Gastjärn [Gäddtjärnen?] nederst mot Garga ån, varest gränsen bryter mot söder, med sträckning västerom Stalo-berget, därifrån utgör Råbäcken gränsen till Nammets-tjärn, och vidare till Kruträskets nordvästra ände, varest åter gränsen avbryter och fortfar västerut över berget Krut-Ojve [Krutberget], söder om Södra Tjålm-träskét och vidare till Mattvattnet [?] i Stensundsforsén och högsta punkten av berget Nuniswari [Njuönesvärrie], varest gränsen bryter och i rät sträckning i nordost går till förstnämnda Qweregekedge sten.

Gränsbeskrivningen från Nammets-tjärn till Qweregekedge sten stämmer nästan exakt med hur lappskattelandet Svärdsavieso avgränsas på Geddass karta. Kartan visar att landets sydgräns går mellan Tjälmräskén och Kruträskét västerut till Kepeswari (Tjåpsåjvvie) sydväst om Krutberget. Gränsen korsar Vindelälven vid forsén Orwagg quoik (bör vara Stensundsforsén) och fortsätter upp till Niöneswari, för att så bryta av till Quelio querchu (i beskrivningen översatt till Fiskgrund). Avgränsningen österut är oklar på Geddass karta, men landet tycks i sydost sträcka sig österom Gargån till berget Smalawari (Stor-Smalaken). Om detta stämmer förfogade kyrkan över ungefär halva lappskattelandet. Karta: Gudrun Norstedt.

denne åbo sitter på ett lappland som hörer pastorn till”.⁸¹ Om Arjeplog skrev Petrus Læstadius i sin *Journal* att kyrkoherden en gång i tiden hade fått sig ett lappland anslaget, ”vilket torde vara förhållande med alla gamla prästbord i Lappmarken.”⁸²

Med tanke på att lappmarkerna i sin helhet var uppdelade i lappskatteland innan kolonisationen inleddes hade Petrus Læstadius troligen rätt i sitt antagande att de gamla prästborden generellt hade varit lappskatteland. Hur kunde då kyrkan få tillgång till dessa land, som utgjorde själva basen för det samiska hushållets försörjning och som ofta använts inom en och samma släkt i generationer? Skedde det på samma sätt som senare bland nybyggarna, genom frivilliga upplåtelser, markbyten och förvärv? Om detta vet vi mycket lite. I de skrivelser som författats i samband med anläggandet av de äldsta kyrkplatserna är det lätt att hitta uppgifter om hur mycket lön prästerna skulle ha i form av spannmål och silvermynt, men ingenting sägs om prästbord. Det finns därför inga belägg för att kyrkan eller kronan från centralt håll skulle ha förordnat att ett lappskatteland skulle ställas till prästens förfogande.

När det gäller Åsele sägs i de handlingar som upprättades i samband med prästbordets skattläggning 1805 att fastigheten hade tillkommit enligt ett donationsbrev av den 15 januari 1648.⁸³ Man kan därav få intrycket att donatorn var skattelandsinnehavaren, men det är långt ifrån säkert. I ett utslag av konungens befallningshavare i Västerbottens län den 13 juni 1874 uppges nämligen att Åsele kyrkoherdeboställe anlagts enligt ett donationsbrev av drottning Kristina. Dateringen anges till den 15 januari 1648, precis som det tidigare nämnda.⁸⁴ Om Kristina donerade lappskattelandet till kyrkan låter det som en expropriation. Men gjorde hon verkligen det? Det finns flera kända handlingar rörande Åsele kyrkas tillkomst som undertecknats av Kristina och daterats den

81 Geometrisk karta uppå Brattforsen uti Västerbottens södra kontrakt och Umeå lappmark, avmätt 1726, Z:16–36:1, Lantmäteristyrelsens arkiv.

82 Petrus Læstadius, *Petrus Læstadius journaler: Faksimiletext och kommentar 2: Fortsättning av journalen öfver missions-resor i Lappmarken innefattande åren 1828–1832* (Umeå 1977) s. 265.

83 Lantmäteriförrättning rörande skattläggning av Åsele prästbord 1805, O II a/2, Åsele kyrkoarkiv, HLA.

84 KB:s utslag om Åsele prästbord den 13 juni 1874, O II a/2, Åsele kyrkoarkiv, Härnösands landsarkiv (HLA).

15 januari 1648.⁸⁵ Inte i någon av dem sägs något om vare sig lappland, donation eller prästbord. Om prästens underhåll sägs endast att han ska få lika mycket i lön och underhåll som andra lapppräster i nejden.⁸⁶ Uppgifterna om en donation kan vara en efterhandskonstruktion, vilket även kan gälla motsvarande uppgifter om Sorsele prästbord.

En av mycket få beskrivningar om hur det kunde gå till när ett prästbord inrättades i en samisk kontext kommer från den tidigare östra riksdelen. Vid tinget i Sodankylä den 28 februari 1674 frågade prästen Gabriel Tuderus allmogen (bestående av idel samer) var han borde bosätta sig. Allmogen tyckte att Kemijärvi vore bäst, eftersom där redan fanns ett kapell. Tuderus begärde då att till prästbord få ett område som tidigare hade brukats av Påvel Pulken, en man som blivit dömd att lämna sina marker. Allmogen svarade att Tuderus gärna fick ta över Pulkens marker eftersom denne gjort intrång på deras skog och fiskevatten och därför inte var välkommen tillbaka.⁸⁷ Påvel Pulken är annars mest känd under namnet Pål Pelkonen och var såvitt man vet den förste finske nybyggaren vid Kemi träsk. Redan 1664 eller 1665 slog sig Pål ned vid träsket, men eftersom han där inte lyckades hitta lämplig mark för vare sig åker eller äng sökte han sig några mil uppför älven till Pelkosenniemi ('Pelkonens näs'), där det fanns goda ängsmarker. Snart nog började han emellertid också jaga bäver och vildren, vilket innebar ett intrång i samernas näringar. År 1669 ställdes därför Pelkonen inför tinget, och länsman och två nämndemän intygade att hans nya ställe låg två mil inom samernas "bäverbruk". Landshövdingen gav befallning om att Pelkonens byggnader skulle rivas och att han själv skulle flytta tillbaka till sitt första ställe vid Kemi träsk. År 1672 stämde Pelkonen ånyo inför tinget, fick böta och ålades att stanna vid Kemi träsk.⁸⁸ Två år senare lät alltså den samiska allmogen prästen ta över ängsmarkerna i Pelkosenniemi, vilket bör ha varit ett effektivt sätt att hålla Pelkonen borta.

Ett annat exempel som kan kasta ljus över prästbordens tillkomst fö-

⁸⁵ Nordberg (1973) s. 255–259.

⁸⁶ Nordberg (1973) s. 256.

⁸⁷ Pastoratsreformen, ENA 25:2:e, Foark, s. 687.

⁸⁸ Helmer Tegengren, *En utdöd lappkultur i Kemi lappmark: Studier i Nordfinlands kolonisationshistoria* (Åbo 1952) s. 72.

religger från Arjeplog. Det handlar visserligen inte om prästbordet utan om det skolbord som blev aktuellt i och med inrättandet av Arjeplogs lappskola 1743. Skolbordens historia är dock till stor del parallell med prästbordens, eftersom de tillkom för att tillfredsställa skolmästarens behov av fiskevatten och slåttermarker på samma sätt som prästborden för prästmännens. I Lycksele, Jokkmokk och Gällivare hade skol- och prästborden gemensamma ägor,⁸⁹ men även när de varit skilda åt har de ofta behandlats vid samma lantmåteriförrättningar.⁹⁰ Skolborden bör därför ha haft ungefär samma ställning som prästborden. När det gäller Arjeplog föredrogs vid tinget 1743 en skrivelse från landshövdingen om att ett lappland skulle anslås till skolans behov av höbärgning. Eftersom landet borde vara beläget i närheten av skolan tillfrågades Per Larsson, som var innehavare av landet Siukar norr om sjön Kakel, om han kunde avstå från sitt land. I stället skulle Per Larsson och hans hustru under sin livstid få bärga hö och nyttja fiskevatten på änkan Margareta Pålssdotterns land, och dessutom skulle de få 12 daler silvermynt för att täcka kostnaderna för att flytta stuga och stall. Per Larsson och hans hustru gick med på det men ångrade sig snart. Efter några år kom de åter inför tinget och förklarade att de hade gått med på uppgörelsen av obetänksamhet och i förhoppning om att strax få de 12 dalerna. Nu ville de ha tillbaka landet som hade varit i hustruns fars och farfars ägo. Byggnaderna var för övrigt inte i sådant skick att de kunde flyttas. Landshövdingen förklarade emellertid att landen i Lappmarken var kronans och att åborna ibland måste gå ifrån dem när det allmänna hade större behov av dem. En kompromiss föreslogs, innebärande att Per Larsson och skolmästaren skulle nyttja landet tillsammans, men då Per Larsson inte gick med på det tillföll landet skolan.⁹¹

89 Lantmåteriförrättning rörande avmätning och uppskattning av präst- och skolborden i Lycksele socken 1800–1803, P I/1, Lycksele kyrkoarkiv, Härnösands landsarkiv (HLA); Hultblad (1968) s. 268; Hedin & Skoglund (Stockholm 1915) s. 414–415.

90 Karta över prästbords- och skolemästareägor i Åsele lappmark uti Västerbottens län, avmätt för rev och delning skull år 1761, Z39–86:1, Lantmäteristyrelsens arkiv; Karta i 7 delar över alla ägor till Lycksele präst- och skolbol uti Lycksele socken och härad av Västerbottens län, upprättad år 1885–86, Z16–136:2, Lantmäteristyrelsens arkiv; Lantmåteriförrättning rörande skattläggning av Åsele prästbord 1805, O II a/2, Åsele kyrkoarkiv, HLA; Erik Nordberg, *Arjeplogs lappskola: Anteckningar* (Stockholm 1955) s. 161.

91 Nordberg (1955) s. 50–53.

Ett tredje, väldokumenterat exempel föreligger från betydligt senare tid. I början av 1900-talet fördes diskussioner om att ersätta Fatmomakke kyrkplats med en ny. Mark avsattes för detta ändamål i samband med avvittringen, alltså den stora lantmåteriförrättning varigenom enskildas fastigheter avskildes från kronans mark, här fastställd 1917. Ungefär 130 hektar avsattes till kyrkstad, kyrktomt, prästgårdstomt och husbehovsskog för kapellprästen inom byn Stornäs samt ungefär 100 hektar för samma ändamål i byn Dorris. Ingenting sägs i detta sammanhang om intrång i befintliga lappskatteland.⁹² Nu blev det aldrig någon ny kyrka i vare sig Stornäs eller Dorris, utan den placerades flera decennier senare i Saxnäs, samtidigt som Fatmomakke fick leva kvar. Fortfarande äger dock kyrkan mark i både Stornäs och Dorris men varken i Fatmomakke eller Saxnäs.

Även om exemplen från Kemijärvi, Arjeplog och Fatmomakke inte är mer än enstaka nedslag passar de väl in i ett större mönster. Historikern Lennart Lundmark har visat hur samernas rätt till mark och vatten försvagades från början av 1600-talet och framåt. År 1674, då Tuderus diskuterade med den samiska allmogen vid tinget i Sodankylä, var en brytningstid. Under 1650- och 1660-talen hade lappskatteländen från kronans sida behandlats som skattejord, det vill säga med samma status som bondehemman, och marktvister avgjordes av häradsrätten utifrån samisk sedvanerätt. I början av 1670-talet började detta att ifrågasättas, och landshövding Johan Graan kom fram till att om inte innehavare av skattejord kunde visa papper på sitt förvärv så tillhörde jorden kronan. Tydligt hade detta synsätt inte fått fullt genomslag 1674, med tanke på att det var samerna själva som anvisade ett lämpligt prästbord i Pelkosenniemi.⁹³

År 1743, när det blev aktuellt att inrätta ett skolbord i Arjeplog, hade situationen förändrats. Landshövdingen hade redan 1696 förklarat att lappskatteländen var ”kronans allmänning”, vilket innebar ett underkännande av häradsrättens syn på lappskatteländen som skattejord. Under loppet av 1700-talet tog länsstyrelsen och landshövdingen i allt större utsträckning över makten över lappskatteländen på bekostnad av

⁹² Akt 24-VIL-2150 och 24-VIL-ÖA26, Lantmåterimyndigheternas arkiv.

⁹³ Lennart Lundmark, *Samernas skatteland i Norr- och Västerbotten under 300 år* (Stockholm 2006) s. 181–182.

häradsrättens domsmakt och den samiska sedvanerätten.⁹⁴ Därför var det inte särskilt problematiskt för myndigheterna att låta Per Larsson lämna sitt land till förmån för lappskolan.

Vid 1900-talets början, när mark avsattes för nya kyrkplatser i Stornäs och Dorris, var det inte ens tal om att fråga samerna. Lappskatteländen fanns visserligen fortfarande kvar i området men de hade mist mycket av sin betydelse efter rennäringslagens införande 1886. Att marken var kronans var ett synsätt som en gång för alla hade slagit igenom.⁹⁵

Kyrkan övertog lappskatteland under oklara former

Merparten av kyrkans markinnehav i lappmarkerna torde alltså ha sitt ursprung i de prästbord som inrättades i samband med kyrkplatsernas tillkomst. I områden dominerade av nybyggare skedde detta genom väldokumenterade uppgörelser. Där nybyggen var obefintliga eller sällsynta togs hela lappskatteland eller ibland delar av dem i anspråk som prästbord. Det finns inga kända centrala förordningar om detta. I stället verkar det som om prästborden tillkom genom lokala uppgörelser mellan prästen och samerna, varvid det kunde förekomma att myndighetspersoner och landshövdingen agerade för prästens sak. Det kan ha utövats mer eller mindre hårda påtryckningar på enskilda samer att lämna ifrån sig sina land. Troligen var detta mindre vanligt under det tidiga 1600-talet, när samerna satt ganska säkert på sina land, än under det sena 1600-talet och 1700-talet, när deras rättigheter höll på att urholkas. I senare tid behövdes inga påtryckningar utan besluten fattades ovanför samernas huvuden, eftersom marken ansågs vara kronans. Kyrkans markförvärv i lappmarkerna har med andra ord skett i linje med hur kronan har sett på samernas markrättigheter i allmänhet.

Efter hand har mark avstyckats från prästborden och tillfallit nybyggen och byar. Svenska kyrkans markinnehav i lappmarkerna är därför avsevärt mindre i dag än vad det tidigare har varit.

⁹⁴ Lundmark (2006) s. 183–184.

⁹⁵ Lundmark (2006) s. 184–186.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Arkiv digital (AD)

Sorsele kyrkoarkiv

Sorsele kyrkobok 1762–1817, C:1.

Härnösand, Landsarkivet (HLA)

Lycksele kyrkoarkiv, P I/1

Lantmäteriförrättning rörande avmätning och uppskattning av präst- och skolborden i Lycksele socken 1800–1803.

Åsele kyrkoarkiv, O II a/2

Lantmäteriförrättning rörande skattläggning av Åsele prästbord 1805.

KB:s utslag om Åsele prästbord den 13 juni 1874.

Lantmäteristyrelsens arkiv (Historiska kartor på nätet)

Geometrisk karta uppå Brattforsen uti Västerbottens södra kontrakt och Umeå lappmark, avmätt 1726. Z16–36:1.

Karta i 7 delar över alla ägor till Lycksele präst- och skolbol uti Lycksele socken och härad av Västerbottens län, upprättad år 1885–86, Z16–136:2.

Karta över prästbords- och skolemästareägorne i Åsele lappmark uti Västerbottens län, avmätt för rev och delning skull år 1761. Z39–86:1.

Lantmäterimyndigheternas arkiv (Historiska kartor på nätet)

Akt 24-VIL-2150.

Akt 24-VIL-ÖA26.

Luleå stift

GIS-databas över stiftets markinnehav.

Sorsele bibliotek

Karta över åkerjord och ängar hörande till Norrsele krononybygge i Sorsele socken i Västerbottens län, avmätt år 1816 (kopia).

Karta över åker, ängar, skog och utmarker hörande till kappelansbordet uti Sorsele lappmark av Västerbottens län, avfattade och utbrutna år 1816 (kopia).

Stockholm, Riksarkivet (RA)

Kartavdelningen, Geddas karta över Umeå lappmark 1671.

- Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)
- Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:d, s. 636–638; <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502d.pdf>>, 17/12 2013.
- Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:e, s. 687–688, 700; <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502e.pdf>>, 17/12 2013.
- Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:g, s. 764; <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502g.pdf>>, 17/12 2013.
- Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:m, s. 1048, 1066; <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502m.pdf>>, 17/12 2013.
- Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:50:5, s. 360, 371–374; <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark255005.pdf>>, 17/12 2013.
- Västerbottens läns landskontors arkiv, Utlags- och resolutionskoncept, A II a/74, Lantmåteriförrättning rörande skattläggning av Sorsele prästbord 1816 (på mikrofiche).

Tryckta källor och bearbetningar

- Awebro, Kenneth. *Kyrklig verksamhet i Silbojokk* (Stockholm 1986).
- Awebro, Kenneth. ”Alkavare lappkapells tillkomsthistoria”, i Kenneth Awebro (red.), *Kring Alkavare lappkapell* (Stockholm 1988) s. 32–55.
- Brink, Stefan. ”Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt”, i Stefan Brink & Bertil Nilsson (red.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* (Uppsala 1992) s. 105–127.
- Bromé, Janrik, *Nasafjäll: ett norrländskt silververks historia* (Stockholm 1923).
- Bylund, Erik. *Koloniseringen av Pite lappmark t.o.m. år 1867* (Uppsala 1956).
- Egerbladh, Ossian. *Ur Lappmarkens bebyggelsehistoria 5: Sorsele 1671–1821* (Umeå 1967).
- Egerbladh, Ossian. *Ur Lappmarkens bebyggelsehistoria 8: Tärna: kolonisationen 1824–1861* (Umeå 1969).
- Emanuelsson, Anders. *Kyrkojorden och dess ursprung: Oslo biskopsdöme perioden ca 1000–ca 1400* (Göteborg 2005).
- Fellman, Isak (red.). *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne 1* (Helsingfors 1910a).
- Fellman, Isak (red.). *Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne 2* (Helsingfors 1910b).
- Gothe, Richard. *Finnkolonisationen inom Ångermanland, södra Lappmarken och Jämtland: kultur- och bebyggelsehistoriska undersökningar från 15-, 16- och 1700-talen*, reprintupplaga (Mora 1993).
- Gräslund, Anne-Sofie. *Ideologi och mentalitet: Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont*, 2:a rev. utg. (Uppsala 2002).
- Gräslund Berg, Elisabeth. *Till prästens bruk och nytta: Jord till prästgårdar i Sverige under medeltid och tidigmodern tid* (Stockholm 2004).
- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990).

- Handlingar rörande Skandinaviens historia* D. 39 (Stockholm 1858).
- Hedin, Gustaf & Harald Skoglund (red.). *Redogörelse för de ecklesiastika boställena 4: Västerbottens och Norrbottens län (Luleå stift)* (Stockholm 1915).
- Hildebrandt, Margareta. ”Frösö kyrka på hednisk grund”, i Ove Hemmendorff (red.), *Arkeologi i fjäll, skog och bygd 2: Järnålder–medeltid* (Östersund 1989) s. 153–166.
- Holmbäck, Åke. *Om lappskattelandsinstitutet och dess historiska utveckling* (Stockholm 1922).
- Hultblad, Filip. Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken (Stockholm 1968).
- Högström, Pehr. ”Gellivare församlings historia”, i Jöran Grapenson, *Anteckningar till Gellivare sockens tidigare historia* (Gällivare 1942) s. 26–37.
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- Kalderstam, Johnny. *Kungamakt och kyrkojord* (Stockholm 1989).
- Korhonen, Olavi. ”Samiska ortnamn kring Fatmomakke, Faepmie”, i Länsstyrelsen Västerbotten, *Kyrkstaden Fatmomakke i historisk belysning* (Meddelande 4/2013) (Umeå 2013) s. 53–71.
- Læstadius, Petrus. *Petrus Læstadius journaler: Faksimiletext och kommentar 2: Fortsättning av journalen öfver missions-resor i Lappmarken innefattande åren 1828–1832* (Umeå 1977).
- Lundmark, Lennart. *Samernas skatteland i Norr- och Västerbotten under 300 år* (Stockholm 2006).
- Manker, Ernst. *Lapparnas heliga ställen: Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska museets och landsantikvariernas fältundersökningar* (Stockholm 1957).
- McNicol, John. *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de første kultstedene: En historiografisk studie omfattende tiden etter 1830* (Oslo 1997).
- Myrin, Karl. ”Ur gamla protokoll: Ett bidrag till Sorsele sockens krönika”, i *Från bygd och vildmark i Lappland och Västerbotten: Luleå stifts julbok* (Luleå 1910) s. 123–136.
- Nilsson, Bertil. ”Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen: Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden”, i Stefan Brink & Bertil Nilsson (red.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* (Uppsala 1992) s. 9–47.
- Nordberg, Erik. *Arjeplogs lappskola: Anteckningar* (Stockholm 1955).
- Nordberg, Erik (red.). *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973).
- Norstedt, Gudrun. *Lappskattelanden på Geddas karta: Umeå lappmark från 1671 till 1900-talets början* (Umeå 2011).
- Rheen, Samuel. ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983).

- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, 3. utg. (Uppsala [1993] 2004).
- Sjögren, David. ”Fatmomakkes betydelse och dess andliga, politiska och kulturella verksamhetsformer från 1700-talets slut till idag”, i Länsstyrelsen Västerbotten, *Kyrkstaden Fatmomakke i historisk belysning* (Umeå 2013), s. 3–42.
- Tegengren, Helmer. *En utdöd lappkultur i Kemi lappmark: Studier i Nordfinlands kolonisationshistoria* (Åbo 1952).
- Tresk Olof & Nils Ahnlund. *Kartor över Kemi & Torne lappmarker 1642 och 1643* (Stockholm 1928).
- Wiklund, Karl B. *Rounala kyrka* (Uppsala 1916).

Gudrun Norstedt, f. 1965, är filosofie magister i biologi och kemi vid Umeå universitet, konsult med egen firma samt extern doktorand i skogshistoria vid Sveriges lantbruksuniversitet. Hon är intresserad av de historiska förhållanden som skapat dagens norrländska landskap och har bedrivit fristående forskning publicerad i böckerna *Landskapsgränsen mellan Ångermanland, Västerbotten och Åsele lappmark* (2007) samt *Lappskattelanden på Geddas karta: Umeå lappmark från 1671 till 1900-talets början* (2011). Hon har utfört ett flertal kulturhistoriska utredningar med inriktning på samisk historia. I sitt doktorandprojekt studerar hon samernas markanvändning och resursutnyttjande före jordbrukskolonisationen.
gudrun@skogsfun.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Got girkut ja báhpabeavddit válde saji sámi eanadagas
Girkohuksemat sámi guovlluin huksejuvvojedje eanadagaide gos ledje sámi bálvalusbáikkít. Muhtimiin lea daddjon ahte girkot huksejuvvojedje seammá sajiide go boares bálvalusbáikkít dehe daid lahkosiidda vai lei bálvalusbáikebistevašvuohta. Dokumeanttat mat gávdnojit eai atte doarjaga dakkár bagadallamii bajit dásis. Deháleamos ákkat girkosajiid válljemii lei vejolašvuohta beassat dohko ja makkár návccat ledje lahkosis.

Báhpát geat orroje Sámi guvlui ožžo geavahiteatnama iežas ealáhus-sii, nu gohčoduvvon báhpabeavdin. Eanan lei goitge geavahuvvon ovdal ja juhkkovuvvon sámiid gaskkas nu gohčoduvvon vearroeatna-

miidda mat geavahuvvoje ovttaskas dálloaluin. Girkut válde olles vearroeatnamiid ja muhtimiin osiid dain báhpabeavdin, muhto ii leat leamaš vejolaš čielggadit got dát dahkkui. Sáhttet čađahan garraset dahje láivvit giktimiid ovttaskas sámiiiguin vai guđde eatnamiiddis. Dat báhpabeavddit mat álggus leamaš vearroeatnamin ledje viiddes guovllut, ja dađi mielde juhke eatnamiid odđaaasahusaide ja giliide. Ruota girku eananoamasteapmi Sámis lea danin mihá unnit dál go mii sis lea leamaš ovdal.

Översättning Miliana Baer

Gáktu girkko ja ”prästbord” sájev dahkin sáme ednamin

Sámeednama girkkotsieggidusá vuododuvvin ednamin gánná juo sáme bassebájke gávnnujin. Muhttijn la javladum girkko biejaduvvin sámmi sajen gánná dálusj bassesaje lidjin jali állu daj lahkusin vaj bassebájkeaktijvuohta badjánij. Álediddje dokumentasjávna átsádibme ij duodasta luluj dakkir bagádušá ráddididdjijs gávnum. Ájnnašamos oare girkkokj biejadibmáj l ienni bessam ja álediddje luohko.

Hárrá gudi árrujin Sámeednamin oadtjun máhttelisvuodav ávkkit ednamav ietjas bierggimij, náv gáhtjodum ”prästbord”. Ednam ij lim vuojn ávdebut ávkkidum ja lij sámij gaskan juogedum náv gáhtjodum sámevárroednamin ma ávkkiduvvin aktugasj goahtefuolkijis. Girkko váldij járbba sámevárroednamijt jali muhttijn dajs ásiht ávkkitjit degu ”prästbord”, valla ij la mannam tjielggit gáktu dagáduváj. Soajttá ienep jali binnep tjavgga bájnatiime dáhpáduvvam aktugasj sámijda ietjasa ednamijt vaddet. Da ”prästbord” ma álgos lidjin sámevárroednama árrum gábttijn vijdes bájkijt, valla suojmma ednam juogeduváj ádåtsieggidusájda ja sijdajda. Svieriga girkko ednamájggo sámeednamin la danen ávvånagi unnep uddni gå l ávdebut árrum.

Översättning Barbro Lundholm

Guktie gærhkoeh jih hearrah edtjin bearkadidh jih gæssie sijiem saemien eatnamisnie áadtjoejin

Lappmarhken gærhkoeh dejtje laantide bigkin gusnie joe saemiej sjielesijjeh. Muvhtene jeahteme dejtje gærhkojde tseegkesovvin báeries sjielesijjine jallh dej lihke juktie sjielesijjiekontinutete sjidtedh. Gosse tjaatsegh vuortasjamme ij maam gænnah gaavneme naemhtemes

nænnoestimmeste dejstie jollemes åajvijste. Gærhkojde tseegkesov-
vin gogkoe aelhie vuelkedh jñh gusnie almetjh, dñhte vihkielommes.

Dah hearrah gñeh Lappmarkhesne årroejin laantem åadtjoejin jis
bearkadidh, dejtie gohtjin prästbord. Laantem joe aerebe nuhtjeme jñh
saemiej gaskem lappskaehielaantine juakeme, mejtie dah fuelhkieh
nuhtjin. Gærhkoe abpe lappskaehielaanth jallh biehkem laanteste
gyrreldi jis bearkadidh, idtji guhte maehiieh buerkiestidh guktie dam
buektiehtin darjodh. Dagke garre digkiedimmie saemiej vuestie or-
reme sijjen laantide laehpedh. Daate öörnege prästbord mah aalko-
vistie lappskaehielaanth orreme, stöerre dajvine, laantem jis juekiejin
orre gåetide jñh voenide. Sverjen gærhkoe vaenebe laantem dælie
goh åvtelistie åtna.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Lappförsamlingarna i Jämtland-Härjedalen 1746–1941 *Gemenskap eller segregering?*

Abstract

För att få en fastare missionsverksamhet bland samerna i Jämtland och Härjedalen vid 1700-talets mitt skapades år 1746 en särskild icke-territoriell lappförsamling som senare blev fyra. Församlingarna hade varken något kyrkoråd eller någon föreskriven ordning för kyrkostämma, där samernas mening skulle ha kunnat komma till uttryck.

Präst delade samerna med en territoriell församling. Lapppräster (lat. *pastores lapponum*) försökte förmedla sitt kristna budskap så gott de förmådde. Deras berättelser ger dock mera intryck av kritik och förebråelse än av tillfredsställelse och uppskattning.

Efter hand kom samerna att markant segregeras från den övriga befolkningen genom att vara kyrkoskrivna i en icke-territoriell lappförsamling. Detta skulle fördröja deras mantalsskrivning och därmed också deras rösträtt. De kunde inte delta i några kyrkostämmor eller kommunalstämmor på sina hemorter, eftersom de inte var församlings- eller sockenbor. Deras barn hade inga skolkamrater som inte var samer, eftersom de var hänvisade till statens "nomadskolor". Den segregering som slog hårdast var kanske fattigvården, för hemkommunerna hade inget ansvar för samerna. Detta tillkom lappförsamlingarna.

Under 1920-talet aktualiseras behovet av att föra fattigvården till kommunerna, att upplösa lappförsamlingarna och kyrkoskriva samerna i deras rätta församlingar och beskatta de renskötande som andra inkomsttagare. Kommunerna ville inte godta den förändringen, och allra minst lapppräster, i båda fallen med argument av snarast rasistisk art.

Mycket tyder på att lappförsamlingarna, personifierade i *pastores lapponum* och andra kyrkliga företrädare, delade det dåtida överhetssamhällets syn på samerna och den statliga styrningen av deras näringsliv.



Vid 1700-talets mitt blev samerna i Jämtland-Härjedalen föremål för ett starkare intresse från centralt kyrkligt håll. För att få en bra verksamhet till stånd ansågs det viktigt med en särskild lappförsamling och att samerna fick egen pastor. Visserligen ansvarade prästerna i fjällförsamlingarna för kyrkliga förrättningar, men det fanns ingen samlad verksamhet för samerna av det slag man önskade.

Föllinge annexförsamling i Lits pastorat bröts vid mitten av 1700-talet ut till eget pastorat såsom närmare ”de i Hammerdals, Lits och Offerdals pastorater flyttjande Lappar” och därför också som en tänkbar lappförsamling.¹

Lappförsamling och lappskola

Planen med lappförsamling genomfördes 1746. Pastor i Föllinge fick en dubbel uppgift som pastor, dels i den lokala församlingen, dels för alla samer i Jämtland-Härjedalen. Ett statligt ämbetsverk – Kongl. Directionen öfver Ecclesiastique Werket i Lappmarken – hade bildats kort förut för ”Lapparnas själavård och undervisning” och för att upprätta skolor för samernas barn som ett led i deras kristnande. En sådan skola startades i Föllinge 1748. Eleverna förutsattes senare verka som kateketer (vandrande lärare i olika samevisten). Skolan drogs dock in 1820, men Svenska Missionssällskapet gav genom sin verksamhet bland samerna kontinuitet åt skolverksamheten, då man 1845 flyttade en skola från Brattfors i Lycksele lappmark till Laxsjö by i Föllinge. Samebarnen undervisades där tillsammans med allmogens barn. Missionsskolan i Laxsjö flyttades 1877 till Undersåker, först till Edsåsen och senare till Änge by, där kompletterad med ett barnhem. Det här var således initiativ och åtgärder innan staten genom sitt nomadskolväsende vid 1900-talets början övertog ansvaret för i första hand de renskötande samernas barn.²

Lappförsamlingarna blir till slut fyra i antal

Även om lappförsamlingen medförde en förbättring av religionsvården bland samerna, visade det sig snart vara en nästan omöjlig uppgift för prästen i Föllinge att ensam på deltid täcka de behov som uppstod efter hand.

1 Resolutionen öfver lapparnes ecklesiastiska förhållanden, uppsatt af Konsistorienotarien M. Nordström år 1892, Landskansliets i Jämtlands län avgångna brev nr 745 B den 10 april 1893.

2 Resolutionen öfver lapparnes ecklesiastiska förhållanden, uppsatt af Konsistorienotarien M. Nordström år 1892, Landskansliets i Jämtlands län avgångna brev nr 745 B den 10 april 1893.

Prästerskapet i Undersåker tog sig an samerna i Åre- och Undersåkersfjällen medan dessa fortfarande tillhörde Föllinge lappförsamling. Vid riksdagen 1760–1762 beslöts att vården av samerna i södra Jämtland och i Härjedalen skulle uppdras åt den blivande brukspredikanten vid Ljungdals och Ljusnedals kopparverk i Ljusnedal. Härnösands domkapitel anhöll 1763, att prästerskapet i Hede skulle få det ansvaret så länge ännu ingen präst fanns i Ljusnedal. Där fanns brukspredikanter bara åren 1770–1806, och Hede återfick då det tidigare ansvaret, givet 1768, för Härjedalssamerna.

Slutresultatet blev fyra lappförsamlingar: Frostviken, Hotagen, Undersåker och Tännäs. Frostviken bröts 1862 ut ur Föllinge lappförsamling, som i sin tur bytte namn till Hotagens lappförsamling. Undersåkers lappförsamling bär året 1758, och Tännäs ersatte 1923 tidigare Hede lappförsamling.³

Lapppräster tycks under de första 150 åren inte ha bedrivit någon i nutida mening uppsökande verksamhet. Arbetet underlättades dock genom tillkomsten av nya kyrkor och kapell i fjälltrakterna, som minskade de yttre avstånden mellan präst och församling. I Ljusnedal uppfördes kyrka 1757 och kapell i Viken (Frostviken) 1799, Hotagen 1795, Handöl (Åre) 1799, Vallbo (Undersåker) 1863, Ankarede (Frostviken) 1827 och Kolåsen (Kall) 1847.⁴ Lappprästen kallades *pastor lapponum*. Titeln på latin kom nog att socialt markera en position över samernas huvuden.

Det finns inga tecken på riktigt planerad församlingsverksamhet. Samerna förutsattes komma vid prästens kallelse en eller ett par gånger om året då allt skulle klaras av – lysning och vigsel, dop och begravning, ”examination” (husförhör) och nattvardsgång. Vid begravningar hade kistan satts i jord långt före själva jordfästningsakten som ägde rum först vid den ordinarie kyrkhelgen.

3 Resolutionen öfver lapparnes ecklesiastiska förhållanden, uppsatt af Konsistorienotarien M. Nordström år 1892, Landskansliets i Jämtlands län avgångna brev nr 745 B den 10 april 1893.

4 Börje Rosén, ”Lappkapellen i Jämtlands län”, *Jämten* (1969).

Vad får man ur källmaterialet veta om den tidigaste verksamheten?

Det är svårt att finna någon samlad redovisning av lappförsamlingarnas verksamhet. Om den lappfattigvård som ingick i deras ansvarsområde in på 1920-talet redogörs däremot för i en särskild statlig utredning.⁵

Det äldsta källmaterialet är kyrkböcker och årsberättelser som *pastores lapponum* sände till konsistoriet i Härnösand för vidare befordran till Lappmarksdirektionen. Årsberättelser finner man under 1700-talets senare del men de avtar i början av 1800-talet, sannolikt beroende på att Direktionen upplöstes 1801, och att dess åligganden därefter i tur och ordning tillkom Kanslersgillet och Kanslistyrelsen tills Ecclesiastikdepartementet 1840 fick det centrala ansvaret.

Berättelserna redovisar åtgärder angående samernas flit (eller bristande flit) att infinna sig till gudstjänster och förhör om deras kunskaper och sedliga liv. De ger dock ingen sammanhängande uppfattning, utan ger mera intryck av kritik och förebråelse än tillfredsställelse och uppskattning. En prostvisitation i Föllinge 1754 samlade bara 18 personer trots att man

för detta arma folket, uppå kyrkioherdens, Höglärde Magister Olof Sebrellii tilstyrkande, welat utsättia Visitationsterminerne, mitt i största Högtiden, då de, om det eljest någon tid skie skall, utur sina kojor och fiäll pläga framkomma, fast, Gud bättre!, icke att höra Guds ord, och därmed mätta sina fattiga Siälur, utan refercatibus ipsis, att smaka den Julekost.⁶

Särskilt besvärligt tycks det ha varit i Jämtlands västra fjälltrakter. Olof Sebrellius skriver 1761:

De wid Riksgrentsen i Åre och Kall wistande Lappar kunde iag til större delen ej någon gång träffa under de 13 års tid iag reser hwarje winter up til den tracten. Och som Höglärde Åmann äfwen nu beklagar deras flyttande af och an, hwarmedelst ej något kan til deras Christendoms förkofring ut-rättas, och iag försport det i Grenzetractaten dessa Riken emellan skal vara

⁵ *Fattigvården bland lapparna: Utredning 1*, Statens offentliga utredningar 1924:58 (Stockholm 1924).

⁶ Visitationsprotokoll, daterat Föllinge 27 dec. 1754, Visitationshandlingar från Jämtlands norra kontrakt, HLA.

slutit at ej någon Lapp, må hafwa Land på begge sidor om grentzen, utan bör genast förklara sig till hwilkendera sidan han wil lyda, så hemställes i ödmjukhet hwad utwäg i anledning deraf tagas kan, at bringa dessa flycktiga Lappar til lydno under swensk kyrkiodisciplin och ordning.⁷

Några år senare protokollför Härnösands domkapitel ur Jonas Sellgrens berättelse för år 1764,

att en del av dessa Lappar äro rätt sturska och utlåta sig, at, om de sluppe examen, ville de gärna utgifwa den i kyrkolagen utsatta plikten, samt at en del af dem, under föregifvande, at de hafwa sina hemvisten i Norige och där betala utlagorna hwarken bry sig at koma til kyrkan, förhören eller Nattwarden, ehuru de ligga i Åre fällen hela wintern öfver, ja stundom längre.⁸

Husförhören var nog inte heller något man längtade efter. Detta var förmodligen fallet med de samekvinnor som vid biskopsvisitationen i Föllinge den 5 juli 1750 måste visa sin okunnighet och sedan få följande omdöme i protokollet: ”Några flere Lappqvinnfolk voro väl därstädes, men kunde inte göra det ringaste besked för sig uti en enda fråga; hvarvid berättades, at det är svårt för dem: äro de blifvit gamla, är nästan omöjligt at få något Guds ord intryckt hos dem.”⁹

I Lappmarksdirektionens handlingar bedömer superintendenten Olof Kjørning själv Offerdalssamerna

som de genstörigaste och hårdaste, ehuru Offerdals prästerskap på allt sätt sökt deras förkofring. Så har dock sådant hittills varit fåfångt. Man beklagade sig öfver, at Lapparna vistas emellan Norje och Sverje, så at när de söker undervisa dem och förmå dem at komma till kyrka, säger de, at de hörer till Norje och hafva intet at beställa med Sverjes präster.¹⁰

Offerdalssamernas förbindelser med Norge kan ha uppfattats som försök att dra sig undan. Olof Kjørning hade i visitationsprotokollet 1750 lämnat en viktig upplysning om varför de så gärna drog till Norge.

7 Sebrelus, O. L., Ödmjuk berättelse om Ecclesiastique Werket i Jemtlands lappmark för år 1760, daterad Föllinge 11 mars 1761, LDH 1743–1801, RA

8 Utdrag ur Hernösands Consistorii Protokoll 24 okt, 1764, LDH, RA.

9 Visitationsprotokoll från Föllinge 5 juli 1750, daterat Säbrå 9 nov. 1750, LDH, RA.

10 Visitationsprotokoll från Föllinge 5 juli 1750, daterat Säbrå 9 nov. 1750, LDH, RA.

Alla wahror, skinn, björnhudar, bäfrar och bäfvergäll, mårds skinn, renshudar med mera föres af våra egna Lappar till Norje. Lapparna gömma undan för Svenskar dessa wahror, som i Norje äro begärlige, så att man nästan aldrig kan köpa något af en Lapp. Det berättas att Svenskar som behöft bäfvergäll till husmedecine, har måst köpa det i Norje av våra Lappar.¹¹

Samerna fick bra betalt för sina produkter i Norge, och då hade deras ekonomiska intressen och lappprästernas strävanden sannolikt korsat varandra. Erik Ljungberg skriver 1778 om samerna i Åre, Kall och Offerdal:

Dessa Lappar gifves här det loford, ar de i Lefvernet i allmänhet varit sedliga och ärbara, bevistat den offentliga Gudstjensten och Chatechesimiförhören, hvarvid de alle, utom några få ålderstegne, funnits så försigkomne uti Christendomskundskapen, at de med trygghet kunnat admitteras till den heliga Nattvarden, hvartill de flitigt sig infunnit.¹²

Jonas Sellgren, *pastor lapponum* i Undersåker, som hade att vaka över samerna i Åre, Kall och Offerdal, framträdde som särskilt nitisk och kritisk mot samerna i Offerdal. År 1767 berättar han, att

förleden vår drunknade 2ne lappgossar kring 20 års ålder, Thomas Torkilsson och Anders Nilsson Flinck uti en älf i fjället benämnd Långså 5 à 6 mil härifrån, hvarvid Lapparna dem begrafvit, sedan de efter mödosamt sökande fått dem igen. Efter rådplägning med Herr Probsten Genberg i denna sak, tillsades Torkil Påhlson, fader åt de förre och Anders Påhlson husbonde till den senare att de dem skulle uppgrafva och till kyrkogården i Offerdal framskaffa.¹³

Kateketerna uppehöll sig hos olika samefamiljer för att lära barnen läsa och ge dem insikter i kristendoms kunskap. Sellgren belyser 1765 en svårighet han mött:

11 Visitationsprotokoll från Föllinge 5 juli 1750, daterat Säbrå 9 nov. 1750, LDH, RA.

12 Utdrag ur E. Ljungbergs berättelse om Lapparne i Åre, Kalls och Offerdahls Fjällen i HDP 31 okt. 1778, LDH, RA.

13 Sellgren, Jonas, Berättelse om Lapparnes kundskap och förkofring i deras Christendomsstycken, den man förnummit vid hållne förhör och undervisningar i Ovikens-, Undersåkers-, Bunnerviks-, Enbåge-, Handöls- och Offerdalsfjällen, daterad Undersåker 24 juli 1767, LDH, RA.

Den 15 Martii sidstl. ankom cateceten Lars Andersson med berättelse, att han sidstl. allhelgonatid tillbudit sig åt Lapparna, som flyttat från Offerdal till Ström att läsa för deras barn. Men bemälte Lappar föregåfvo at de ogörligen kunde emottaga honom, emedan de alt för mycket ofredades af vargarna. [---] Den 16 Ejusd: blef Lars Andersson afferdat med alfvarsam skriftelig föreställning til samtelige Lapparne ifrån Offerdahls fiäll, at de ovägerligen och straxt skulle mottaga cateceten Lars Andersson och låta honom til midsommaren läsa för sina barn.

Men så har pastorn i samma berättelse lagt till, kanske för att mildra sin kritik: ”Alla öfriga Lappar hafva detta år varit flitiga at infinna sig uti förhören. Den svåra tiden trycker äfven Lapparna och är dem hinderlig i deras goda uppsåt med sina barn.”¹⁴

Lars Erik Festin anmärker 1798, att ”en del af tiggars-Lappar stryka kring Landet om vintern, unga och raske Lapp Drängar och Pigor, de hemmawarande fjäll Lappar till olägenhet, som klaga öfwer brist på wallhjon för deras Renar”.¹⁵ Det finns klagomål över kringstrykande och arbetsskygga lappar och över deras tidvisa ovilja att inställa sig till gudstjänster och examina hur de än ”uppmuntrades med all upptänkelig föreställning at sjelfva wara bekymrade om sin och sine barns eviga wälfärd”. Då kontrasterar några ord av Fale Burman, berömd lektor i Härnösand, som reste i västra Jämtland åren kring 1800. I en publicerad dagbok skriver han: ”Såg några lappar; rördes av deras uselhet [fattigdom], harmsen över så kostsam omsorg om deras eviga, och så lite om deras timliga väl.”¹⁶

Brukspredikanten Daniel Orstadius meddelar 1803, att han ”ärligen hållit gudstjänst i Storsjön, då Owike Lappar där infinna sig til Examen och sina Salighetsmedels nyttjande. I sina kojor hålla Lapparne sön- och helge-dagarne ordentlig bön, äro hjälpsamma inbördes, ehuru deras wälmåga i de sednare åren aftagit”.¹⁷ Orstadius var också en av

14 Sellgren, Jonas, Relation om Lapparnas undervisning i Christendomen uti Ovikens-, Undersäkers-, Kalls- och Offerdahlsfjällen ifrå Maji 1764 til samma tid 1765, daterad Undersäker 8 juli 1765, LDH, RA.

15 Utdrag ur L.E. Festins berättelse om Lapparne i Offerdahls-, Kalls- och Åre Fjällen i HDP 31 okt. 1798, LDH, RA.

16 Fale A. Burman, *Concept-dagböcker förda under resor i Jämtland 1793–1802: I utdrag*, utgivna av Johan Nordlander (Stockholm 1894).

17 Daniel Orstadius, Berättelse för år 1802. Ljusnedal 12 Maj 1803, HD FIIBd:1, HLA.

dem som hade renar i samernas vård, så kallade skötesrenar, en ordning som för Jämtlands och Västerbottens län togs bort genom 1898 års renbeteslag men fick bestå i Norrbottens län, där det fanns en annan bakgrund till systemet. Han skulle ha ägt 50 renar, något som nog också givit honom ett visst ekonomiskt intresse att ha god kontakt med de samer vars själasörjare han var.¹⁸

Om vad som skulle gälla, när uppgiften som brukspredikant upphörde i Ljusnedal, skriver prosten Eric Rodling i Revsund till domkapitlet den 3 december 1824:

I anseende till de kringvandrande Lapparnes widt spridda och ofta förändrade boningsplatser, hwaraf händer, att de uppehålla sig än i Hede, än i Tännäs Församlingar, än utan och synnerligast i Storsjö Capells Församling, de sjelfwa förklarar sig häldst wilja lyda under de Ordinarie Presterna i Hede [---] så skulle det ej allenast strida mot deras egne högt yttrade önskan, utan jemwäl emot rättwisan, om de till sin stora olägenhet blefwe förlagde under Ljusnedals Bruks Församling.¹⁹

Men andra präster gjorde också sin tjänst, eftersom de ibland fanns närmare. En kort notis från Offerdal ger också några ord om ”Gamla Lapp-Kärringen Nickus Margret kallad”. Om henne heter det att hon

varit 2ne gånger gift: 1 Med en som hetat Jon 1723 och med Nicus Lars-son 1739 som här blef död och begrafven 1784. Med bägge dessa Män har hon quarlevande barn, som dock ej velat vårda henne på ålderdomen, utan tagit hennes egendom till sig och lemnat henne här i Socknen, hvar rest hon, som ett fattighjon blifvit förd by från by det sista året hon lefde. Blef död hos Nils Nilsson i Önet. Bodde i sin välmagtstid uti Herkelfjället. Hennes uppförande var enfaldigt och stilla. Fick Herrans hel. nattvard. 2 sistl. Februari uti Prestgården.²⁰

18 Erik J. Bergström, *Bruksanvisning: Ljusnedals bruk och dess torpare genom 200 år* (Stockholm 2004); Lars Thomasson, ”Samerna”, i Mats Rolén (redaktör och huvudförfattare) & Lars Thomasson, *Jämtlands och Härjedalens historia 5: 1880-1980* (Östersund 1990).

19 Eric Rodling, Skr. till HD. Revsund 3 dec. 1824, HD EIII:126, HLA.

20 Död- och begravningsbok för Offerdals församling 1688-1799, ÖLA.

”Staten är den ende Lappen har att stödja sig på”

Årtiondena kring sekelskiftet 1900 var svåra för Jämtlandssamerna med det utanförskap de ofta fick leva i. Renbeteslagstiftningen skapade ett omfattande myndighetsstyre, det så kallade lappväsendet, hierarkiskt uppbyggt med en lappfogde som chef och med underställda laptillsyningsmän. Varje lappby skulle ha en ordningsman, vald inom lappbyn men som tjänsteman ansvarig inför länsstyrelsen. Lappfogden fick en närmast oinskränkt makt. Lappbyarna fick byordningar, som från början in i detalj föreskrev vad som gällde i fråga om renarnas bevakning, vallning, märkning, mjölkning och så vidare. Vid brott mot byordningen följde hot om sanktioner. Hur de renskötande samerna själva ville planera det praktiska arbetet efter rådande förhållanden fanns det således inget utrymme för.

Majoritetssamhället löste också samernas näringsfrågor som angelägenheter för i första hand sina egna förvaltningsorgan. Samernas medverkan bestod i att de i vissa fall måste ”höras”. Vad samerna då sa och tyckte silades sedan på olika nivåer inom den lappadministration som omgav dem. Eller som det vid ett tillfälle kritiskt beskrevs i riksdagen: ”Om lapparna hörts över förslagen, så är det ändå ämbetsmännens åsikter, men icke lapparnas, som kommit till synes.”²¹

Den officiella synen på samerna var länge, att de måste leva som nomader. Därför måste de också skyddas mot kontakter med ”vår tids kultur” för att vara riktiga samer. Detta tog sig särskilt uttryck i skolfrågan, där samebarnen i Jämtland-Härjedalen, liksom fjällsamernas barn i de två nordligaste länen var hänvisade till en särskild skolform, nomadskolan. Men nomadskolan hade kortare lästid och lägre bildningsmål än skolväsendet i övrigt. För barnens tre första skolår användes under några årtionden ”vandrande skola”, där samebarnen gick i skola i samernas sommarvisten och där kåtan var både skola och internat.

För att få ett rätt perspektiv på lappförsamlingarnas roll räcker det därför inte med att bara stanna inför deras utåt synliga religiösa verksamhet. Mycket tyder nämligen på att lappförsamlingarna, personifierade i *pastores lapponum* och andra kyrkliga företrädare, i stort nog delade både det övriga överhetssamhällets syn på samerna och statens

²¹ E. F. Hellbergs i Lycksele m.fl. motion i AK 1917, nr 404.

styrande verksamhet över deras vardagsliv. För övrigt har jag i det omfattande historiska källmaterial jag genom åren kommit i kontakt med aldrig funnit uttryck för ett annat synsätt från något kyrkligt håll.

Landshövdingen John Ericson ger oss sin tids komprimerade bild av samernas situation i en skrivelse till Kungl. Maj:t den 15 augusti 1892:

Lappen tillhör inte någon kommun, han betalar ingen skatt och har inga kommunala rättigheter. – Han har ingen vänskap att påräkna i byden, för hans s.k. vänner begagna sig ofta av hans svagheter. Därför är Staten den ende Lappen har att stödja sig på, och lappfogden är hans vän och hjälp, då Lappen lider skada. – Staten aflönar lärare för hans barn, och präster ger honom religionsundervisning. – Staten underhåller också den gamle Lappen, då han skulle haft fattigvård, om han tillhört någon kommun.²²

Hur påverkade lappförsamlingarna samernas roll som medborgare?

Lappförsamlingarna gav Jämtlandssamerna en undantagsställning jämfört med lappmarkerna i norr, där samer och nybyggare bildade gemensamma församlingar, eftersom samer i regel fanns där från början. I Jämtlands län fanns däremot ett antal gamla församlingar längs fjällkedjan mot Norge, och det var säkert svårare för dem att betjäna de renskötande samerna som under olika årstider för renbetets skull rörde sig över gamla socken- och församlingsgränser

Lappförsamlingarna blev ett bihang till de lokala församlingarna. De hade inget kyrkoråd och inte heller någon föreskrift om kyrkostämma. Samerna deltog inte i den reguljära församlingens kyrkostämmor eller prästval eller över huvud taget i några frågor kring kyrka och skola. De stod med andra ord helt utanför det gängse samhällslivet i sina hemsocknar och kommuner. Svårigheterna i början av 1900-talet att få frågan om deras mantalsskrivning löst hängde just samman med att de var kyrkobokförda i så kallade icke-territoriella församlingar, vilket gjorde att de inte heller hade rösträtt.

Länsstyrelsen tog dock under 1920-talet initiativ till mantalsskrivning också av samerna, först tillämpad på alla samer, men efter 1927

²² Landshövding John Ericsons skr till Kungl. Maj:t 15 aug. 1892, Brevkoncept 1892 AIIA:86, ÖLA.

års riksdagsbeslut med klar åtskillnad mellan renskötande och andra samer. De senare skulle mantalsskrivas i de kommuner där de bodde. Samerna i Idre var kyrkoskrivna i Tännäs lappförsamling men var uppenbarligen inte mantalsskrivna någonstans.

Lappfattigvården i Jämtlands län en statens angelägenhet

Även i fråga om fattigvården skilde sig Jämtlandssamerna från både övriga samer och från majoritetsbefolkningen. I Norrbottens och Västerbottens län låg ansvaret för samernas fattigvård på kommunerna, eftersom samerna där var både kyrkoskrivna och mantalsskrivna i församlingarna och kommunerna. I Jämtlands län däremot ombesörjdes lappfattigvården av de fristående lappförsamlingarna. Det förklarar varför kommunerna där kunnat bli helt fritagna från både ansvar och kostnader. Samerna fanns ju inte bokförda som kommun- och församlingsmedlemmar.

Länsstyrelsen fäste år 1906 regeringens uppmärksamhet på ”att fattigdomen tilltagit för länets lappar” och föreslog en grundlig undersökning och en snar lösning, ”om man ville rädda denna folkstam från undergång”.²³ Samma problematik aktualiserades för övrigt i riksdagen 1908.²⁴ Riksdagen begärde förslag från Kungl. Maj:t snarast möjligt, men det dröjde in på 1920-talet, innan några sådana förelåg.²⁵ Förre landshövdingen i Jämtland, Johan Widén, fick uppdraget att utreda lapparnas fattigvård, och lämnade ett betänkande 1924.²⁶

Till fattigdomens avigsidor hade hört ett tidvis florerande tiggeri från enskilda samer. Det förekom tiggarfärder neråt landet, främst i trakter i Hälsingland. Men dessa resor har numera upphört, anger Widén, och upplyser om att lapparnas uppträdande vid de här tillfällena hade varit vänligt och försynt och att de i regel också mottagits vänligt av befolk-

23 Skr från KB i Jämtlands län till Kungl. Maj:t 17 april 1906, LA Lsn.

24 G.A.E. Kronlund m.fl., ”Motion (ang. den nomadiserande lappbefolkningens vidmakthållande) i AK 1908, nr 163”, i *Bihang till Riksdagens protokoll 1908*, 1 Saml. 2 Afd. 2 bd. (Stockholm 1908).

25 Riksdagens skr 1908, nr 113.

26 *Fattigvården bland lapparna ...* (1924).

ningen, ”som gärna giver dem vare sig de framställa begäran därom eller ej”.²⁷ Länsstyrelsen i Jämtlands län fann sig dock föranlåten att i en allmän kungörelse påminna om att sådana tiggarresor var förbjudna.²⁸

Sedan 1800-talets mitt utgick statsbidrag till lapparnas fattigvård efter riksdagsbeslut 1851 och kungligt brev av den 10 februari 1852. Det betalades till länsstyrelserna i Luleå, Umeå och Östersund för att möjliggöra för lappförsamlingarnas fattigvårdsstyrelser att utackordera ”utfattiga, åldriga, orkeslösa eller sjukliga lappar hos välkända och pålitliga nybyggare”, men också hjälpa dem att vara nybyggare eller nomader. Det första bidraget var på 1 200 riksdaler, varav 240 tillföll Jämtland, medan motsvarande belopp år 1922 uppgick till 40 096 kronor av 101 696, eller 39 procent. De höga kostnaderna i Jämtland berodde på att statsbidraget där täckte all fattigvård. Det var inte som för de nordligare länen bara ett kompletterande bidrag till kommunerna. Understöd till hemmet var det vanligaste. I Undersåker fanns ålderdomshemmet Fjällgård. Det gav vid tiden för utredningen full försörjning till 24 åldringar och hade också en enkel sjukstuga. Ett annat privat ålderdomshem var Fridsberg i Hillsand i Ströms socken, inrättat av frikyrkopastorn Mikael Sandell. Hemmet kunde ta emot 10 ”värnlösa, åldriga lappar”. Där fanns också ett barnhem.

Alla lapppräster klarade inte ansvaret för fattigvården

I ett brev från kyrkoherden i Föllinge, C. M. Stenborg, till lappfogden Axel Frändén den 5 maj 1900 får man en komprimerad bild av hur lappfattigvården sköttes. Stenborg kände sig tydligen inte riktigt behärska alla situationer. ”Då [N.N.] i fjol sommar hotade föra sin svärmor till oss, därest han icke finge 250 kr, nödgades vi göra skriftligt kontrakt med honom om ett års underhåll efter den summan. [Jag har] förgäves sökt bjuda ut gumman åt andra men har icke fått högre bud än 270”.

En hjälpsökande var särskilt besvärlig. Han kom som vanligt i mars och tiggde ”samt jämrade sig”. Han ville veta vilken hjälp han skulle få

²⁷ *Fattigvården bland lapparna ...* (1924).

²⁸ *Jämtlands läns allmänna kungörelser* 1918:96 (1918).

och ”jag var enfaldig nog att svara, att han antagligen finge som förr”. Han hade tagit ut varor, och det skulle vara svårt att lämna honom utan hjälp. Lapska fattigvården är för stor, avslutar Stenborg, och lägger till ett par rader som kanske kom till utan närmare eftertanke. För ”här är så många utgamla, så många tokiga och halftokiga, blinda och halvblinda [---] och lapparna tyckas icke hafva någon lag som ålägger föräldrarna att föda sina barn eller barn sina föräldrar”.²⁹

Det finns många förenklade förklaringar till den ökade lappfattigvården. Det tycks oftast ha varit bara samernas fel att de behövde hjälp. Det var försummelser i renskötseln eller försöken att leva nybyggjarliv. Det var också lätt att överföra de yttre betingelserna på det inre planet, tolka dem som moraliska frågor. ”Lapparna som nomadiserar och de bofasta bland dem”, skrev *pastor lapponum* Anton Ådén i Undersåker till länsstyrelsen 1901, ”föra i allmänhet ett stilla och rättskaffens lefverne”, medan ”de lösa lapparna” däremot skapar stora bekymmer. Männen super och kvinnorna ”låta sig förföras av okända män och skaffar sig oäkta barn”.³⁰

De hjälpbehövande var i huvudsak samer utanför renskötseln. Av de 197 som fick hjälp 1922 var bara en renskötande.³¹ Av de jämtländska samerna har under de senaste 100 åren de renskötande varit i minoritet. Majoriteten av samerna har i dag andra förvärvskällor och är i allmänhet i stort integrerade i samhället i övrigt. 1975 års statliga sameutredning räknade då med cirka 400 renskötande samer inklusive familjer och barn – samtliga medlemmar i sameby – och cirka 950 övriga i länet boende samer.³²

29 Skr från pl i Föllinge, C.M. Stenborg, till lappfogden Axel Frändén 5 maj 1900, LFA, Inkomna skrivelser, ÖLA.

30 Skr från pl Anton Ådén i Kall till KB 10 jan 1901, LA, Handlingar till femårsberättelser 1896–1900, ÖLA.

31 *Fattigvården bland lapparna ...* (1924).

32 *Samerna i Sverige: Stöd åt språk och kultur*, betänkande av Sameutredningen, Statens offentliga utredningar 1975:99–100 (Stockholm 1975).

Ingen lapsk fattigvård vid sidan av den kommunala

Fattigvårdslagen bör gälla till fullo, det vill säga ingen lapsk fattigvård vid sidan av, fastslog Johan Widén 1924. Lappfattigvården var tidigare tänkt att i varje lappförsamling skötas av en styrelse bestående av *pastor lapponum* och några fastboende. Några samer kan inte ha varit med, och jag har aldrig funnit något åberopat styrelsebeslut. Det verkar som om det var prästen själv som i de flesta fall agerade styrelse. Enligt Widén klarade man inte av sina uppgifter. Förslaget att låta fattigvården inlemmas i den kommunala krävde emellertid att samerna mantalsskrevs, men också att den tidigare skattefriheten för inkomst av rensköttsel upphävdes.

Även om lappfattigvården upphörde, föreslog utredaren ett särskilt statsbidrag till kommunerna ”av synnerligen starka humanitära och sociala skäl” men också ”på grund av egendomligheter i naturförhållandena och i lapparnas levnadssätt”. Men i Frostviken hade man nog inte riktigt klart för sig att det samtidigt också handlade om att minska samernas utanförskap i kommun och församling. För man trodde det skulle bli svårt att få tag på hem för samerna och förordade därför kolonier med kåtor för samefamiljer som behövde understöd, men på sådana platser att de utan svårighet kunde bli föremål för inspektion.

Regeringens remissinstanser var länsstyrelsen i Östersund och Härnösands domkapitel. Länsstyrelsen hörde i sin tur lappfogden, lappbyarna, kommunerna och häradsskrivarna. Samernas mening kom till synes på sedvanligt sätt – det vill säga genom mellanhand – sedan en del av dem hörts av lappfogden och andra kallats till gemensam överläggning på länsstyrelsen, där den nye landshövdingen Sigfrid Linnér ledde samtalet med dem. Domkapitlet hörde i sin tur *pastores lapponum* och de regionala pastoratens kyrkostämmor.

Protokollen från lappfogdens sammanträden med lappbyarna i februari–mars 1925 är mycket kortfattade och rör bara några få lappbyar, vilket är anmärkningsvärt eftersom förslagen i hög grad rörde dem. De som ej hördes genom lappfogden fick komma till tals först vid det sammanträde landshövdingen inbjöd till den 13 mars 1925.³³

³³ Prk hållet vid lpf:s sammanträden med lappbyarna Mittådalen, Idre, Tännäs. Anariset och Tossåsen i febr.-mars 1925 ang. SOU 1924:58, samt prk från överläggning med

Kommunerna gör motstånd – också i riksdagen

Jämtlandskommunerna motsatte sig med något undantag att ta över fattigvården för samerna. Det vore att vältra över bördan på några fattiga fjällkommuner, hette det från Undersåker, och det dessutom under sken av att lapparnas renskötsel skulle beskattas och ge skatteintäkter. I själva sakfrågan underströk Offerdals kommun, att ”lapparnas bibehållande som nationalitet måste vara ett statsintresse i vilket Offerdal inte hade någon direkt del”. Ett förslag från Åre – för att försvara statsbidrag till all fattigvård för lappar – var att lappen ”jämsätldes med utländsk undersåte”. Fjällkommunerna Laxsjö och Hotagen samtyckte till förändringen, ”dock under förutsättningen, att lapparna mantals- och kyrkoskrives i de kommuner där de äro bosatta, och att statsbidraget utbetalas i förskott”. Längst i sitt motstånd med krav på att staten ensam borde betala fattigvården gick Frostviken, eftersom ”lapparna inte var till någon stor nytta för den kommun där de voro bosatta”, och i Tännäs tyckte man, att lapparna ”alltjämt betraktades som inkräktare med vilka man ej kände någon större samhörighet”.³⁴

För att göra övergången lättare för kommunerna medgav 1927 års riksdag ett statsbidrag som täckte tre fjärdelar av kostnaderna. Av jämtarna talade Johan Olsson i Digernäs och Per Persson i Trången mot att kommunerna skulle betala ens 25 procent. Persson bedömde att ”lapparna icke äro av samma kynne som lantbefolkningen och därför tarva större fattigvård”. Fattigvårdskonsulenten Verner Hedlund i Östersund sade sig vara den länsrepresentant som mest kommit i kontakt med de människor det gällde och såg inte någon skillnad ”mellan de understödda lapparna och övriga medborgare som får fattigvård”. Då vi vant oss vid förhållandena blir det inte så stor börda för kommunerna och inte heller till något men för lapparna.³⁵

landshövding Sigfrid Linnér i residenset i Östersund 13 mars 1925 i samma ärende (fattigvårdsfrågans ordnande bland lapparna och lapparnas beskattning för inkomst av renskötsel), Konseljakten Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

34 Jämtlandskommunernas yttranden ang. SOU 1924:58, Konseljakten Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

35 AK:s prk 1927, nr 38.

”Lappräntan” – skattefrihet – skatt

Den så kallade lappskatten var i Jämtlands län fram till 1880-talet knuten till så kallade skattefjäll. Enskilda samer betalade skatt för ”egna” fjäll. Den första renbeteslagstiftningen 1886 upphävde den ordningen. Markerna skulle fortsättningsvis brukas kollektivt av de lappar som tillsammans bildade lappby. Förändringen medförde skattefrihet från inkomst av renskötsel under drygt fyra årtionden, och ordningen ändrades först genom 1927 års riksdagsbeslut om både lappfattigvård och skattskyldighet för renskötsel.

Bland samerna var tveksamheten inför beskattningen stor. Man tyckte renskötseln var så osäker, det fanns så många förlustkonton. Men några tyckte, att det var rätt att betala skatt, om man ville bli likställd med övriga medborgare. Jonas Åhrén hävdade, att samerna aldrig skulle få samma anseende som övrig befolkning, om de inte betalade skatt. ”Det går inte att kasta allt på staten”, som han uttryckte sig.³⁶

Även kommunerna hyste tvivel fast av andra skäl än samerna. För Tännäs kommun saknade det betydelse, eftersom det bara var en tidsfråga, när renskötseln skulle upphöra. ”Då lapparna, som känt är, hava stor obenägenhet att lämna tillförlitliga uppgifter om sina inkomstförhållanden, lär deras betalningsförmåga blifva särdeles ineffektiv”, sägs det som ett generellt omdöme från Frostviken. Att genom beskattningen jämställa samerna med övrig befolkning var enligt uppfattningen i Kall till och med en lönlös uppgift. Lapparna kommer inte att betala sina skatter, påstår man rakt ut.³⁷ Och vid den överläggning som landshövding Sigfrid Linnér kallat kommunombud till i Östersund den 25 mars 1925, hävdade Ingebrikt Bergman för Tännäs kommun, att det fanns en fara med samernas skattskyldighet. För ”om det i en framtid gjordes gällande, att då lapparna betalade skatt i likhet med övriga svenska medborgare, de också i övriga avseenden jämföras med dessa”. Men han fick ett något tillrättavisande svar av landskamreren

³⁶ Prk hållet vid lpf:s sammanträden med lappbyarna Mittådalen, Idre, Tännäs. Anariset och Tossåsen i febr.–mars 1925 ang. SOU 1924:58, samt prk från överläggning med landshövding Sigfrid Linnér i residenset i Östersund 13 mars 1925 i samma ärende (fattigvårdsfrågans ordnande bland lapparna och lapparnas beskattning för inkomst av renskötsel), Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

³⁷ Jämtlandskommunernas yttranden ang. SOU 1924:58, Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

Axel Andersson. Åtgärden med beskattningen skulle bidra till att stärka lapparnas självkänsla, sa landskamreren, och ”ge dem kraft och förmåga att sköta sig själva som goda medborgare”.³⁸

Det kraftigaste motståndet kom från *pastores lapponum*

I remissarbetet kring lappfattigvården, avskaffandet av lappförsamlingarna och ändringen av kyrkobokföringen, mantalsskrivningen och beskattningsfrågorna för samerna var det lapppräster som – med något undantag – motsatte sig varje förändring. I deras värn för det bestående skymtar emellertid också vissa principuppfattningar, som är främmande för vårt synsätt i dag.

Det fanns ett delförslag 1923 från 1919 års lappkommitté, att den som var kyrkoskriven ”såsom lapp” och inte ville ha den anteckningen på sitt prästbevis (åldersbetyg) skulle få slippa det. *Pastor lapponum* i Undersåker, Per Winblad, motsatte sig det och gjorde den enkla frågan till en principiell och moralisk fråga. Skulle det vara en ”skam” att vara lapp? frågade han, och berättade samtidigt att yngre kvinnor som tagit tjänst i städerna bett att få den uppgiften utelämnad. Deras begäran hade inte föranlett någon åtgärd, försäkrade han. Det kunde medföra obehagliga följder för en lapp att få uppgiften ”lapp” utesluten ur prästbeviset, påpekar Winblad också, men anger inte vari de ”obehagliga följderna” skulle bestå. För honom vore därför en sådan reform ”alldeles förkastlig och bör afstyrkas”. Han tog inte heller ställning till vad frågan egentligen rörde, om det fanns en personlig integritet som också en same skulle ha rätt att hävda.³⁹

Bertil Hasselberg i Tännäs kommer inte heller ut ur begreppet ”lapp skall vara lapp” och frågar därför också om en lapp lättare kunde kyrkobokföras som lapp i en territoriell församling.⁴⁰ Hans efterträdare, Viktor Järnefors, varnade för förändringar, som han ansåg skulle på-

38 Prk från KB:s överläggning med kommunföreträdare på länsstyrelsen i Östersund 28 mars 1925 (ang. lapparnas fattigvård och beskattning), Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

39 Skr från pl i Undersåker, Per Winblad i Kall, till Härnösands dk 5 dec 1923, Konseljaktens Socialdepartementet 30 maj 1924, nr 39, RA.

40 Skr till Härnösands dk från pl i Tännäs Bertil Hasselberg 12 mars 1925 och pl Viktor Järnefors 10 sept. 1926, Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

skynda ”undergången för lapparna”.⁴¹ Det föranledde ledarkritik från *Samefolkets Egen Tidning*, som hade tröttnat på allt tal om kulturens ödesdigra inflytelser på samerna och om deras undergång.⁴² Sedan kommenterar Järnefors också något som inte hade med remissen att göra. För att få ordning och reda i renskötseln föreslår han att man ska indela ”Lappbyns friska och arbetsföra befolkning i avdelningar, som på tillsägelse av ordningsmannen omedelbart skall utgå för vård av renhjorden”.

”Allt bör förbli vad det är i dag”, tyckte Evald Larsson i Frostvikens lappförsamling. Lappbefolkningen är till kynne, levnadssätt och vistelseort så avlägsen från den övriga befolkningen att den bör behandlas som en särskild del. Att utplåna deras församling och införliva dem med den rent svenska församlingen skulle ”bidra till att förstöra den självständighet de ännu äga och bör få behålla”, heter det också. Men vilken självständighet han avser framgår inte. Och Larsson tillägger: ”Lapparna bör ha rätt att ostörda få förbli samefolket”.⁴³

Gunnar Arbman i Undersåker, som efterträtt Per Winblad som *pastor lapponum*, anser att man inte får bortse från ”rasskillnaden” som han uttrycker sig. ”Lapparna utgöra en stam för sig, känna det så och betraktas så av den svenska befolkningen.” Nej, ”lappstammen är i utdöende”, fortsätter han, ”och kommer att alltmer kräva en omvårdnad som man är skyldig en döende”. Lapparna bör kyrko- och mantalsskrivas för sig, gå i skola och åtnjuta fattigvård som en kategori för sig.⁴⁴ Gunnar Arbmans uppfattning om rasskillnaden visar tyvärr en mindre tilltalande och kanske också lite okänd sida hos honom. Han uppfattades, så vitt jag förstår, under senare delen av sitt liv som en vidsynt präst och en samernas vän.

Domkapitlet i Härnösand, som infordrat lappprästernas yttranden, motsatte sig i sin tur den föreslagna ändringen av samernas kyrkoskrivning i sitt yttrande till Kungl. Maj:t den 13 oktober 1936. Men

41 Skr till Härnösands dk från pl i Tännäs Bertil Hasselberg 12 mars 1925 och pl Viktor Järnefors 10 sept. 1926, Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

42 *Samefolkets Egen Tidning* 1926:4 (1926).

43 Skr från pl i Frostviken Evald Larsson till lsn i Jämtlands län 30 aug 1926, Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

44 Skr från pl i Undersåker Gunnar Arbman till lsn i Jämtlands län och Härnösands dk, Konseljaktens Socialdepartementet 22 febr. 1927, nr 4, RA.

domkapitlet hade tydligen lite svårt att ange bärande argument, för domkapitlet menar samtidigt, att man bör eftersträva ”något så när likformiga bestämmelser med avseende på lapparnas mantalsskrivning och kyrkobokföring”.

Regeringen tvekar men tvisten om formalia vid prästval påskyndar upplösningen

Under debatten om lappfattigvården var samernas mantalsskrivning, kyrkobokföring och beskattning viktiga förutsättningar för kommunerna för att överta ansvaret också för samerna. Det var därför överraskande, att regeringen i propositioner till 1927 års riksdag (om fattigvården, beskattningen och mantalsskrivningen) i sista stund lämnade frågan om Jämtlandssamernas kyrkoskrivning oförändrad och avstod från förslaget om en upplösning av de jämtländska lappförsamlingarna.⁴⁵

Frågan om samernas kyrkoskrivning aktualiseras i samband med kyrkoherdevalet i Frostviken 1935. Då häradsskrivaren Ivan Tollin i Jämtlands norra fögderi lämnade över vallängden till pastorsämbetet, skedde det med uppgift om att samerna inte var röstberättigade.⁴⁶ Domkapitlet hade emellertid begärt att också lappförsamlingens medlemmar skulle uppföras i vallängden. Detta skedde men det noterades samtidigt, att de inte var röstberättigade. Efter besvär upphävde domkapitlet valet, eftersom häradsskrivaren underlåtit att tillse, att vallängden blivit ”behörigen justerad”. Regeringsrätten upphävde i sin tur domkapitlets utslag och fastställde valet. Men domkapitlet föreslog Kungl. Maj:t, att bestämmelserna skulle förtydligas så att rösträtten för samerna inte kunde ifrågasättas.⁴⁷

45 Kungl. Maj:ts prop. 1927:108, Förslag till fattigvård och barnavård för lappar; 1927:102, Förslag till kommunalskattelag m.m. (gällande också Lapparnas beskattning av renskötsel) och 1927:234, Förslag till förordning om ändring i vissa delar av förordningen den 6 augusti 1894 (nr 61) angående mantalsskrivning (gällande också lapparnas i mantalsskrivning).

46 Skr från häradsskrivaren i Jämtlands norra fögderi, Ivan Tollin, till pastorsämbetet i Frostviken 6 okt 1934, Konseljaktten, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

47 Skr. från Härnösands dk till Kungl. Maj:t 11 mars 1936, Konseljaktten. Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

Kammarkollegiet yttrade sig efter fyra år till Kungl. Maj:t över domkapitlets önskan, och ansåg överraskande att lappförsamlingarna också utgjorde "beståndsdelar av de territoriella församlingarna, till vilkas prästerskap vårdnaden om lappförsamlingarna lagts". Därför behövdes ingen lagändring. Samtidigt föreslogs, att lappförsamlingarna skulle upplösas. De hade upphört som enheter för lappfattigvården. Samernas samhörighet med de kommuner, där de numera var mantalsskrivna var enligt Kammarkollegiet mera framträdande än tidigare.

Så kom den upplösning som i verkligheten redan börjat

Kammarkollegiets förslag remitterades via länsstyrelsen i Östersund och domkapitlet i Härnösand till lappförsamlingarna, lapprästerna och några andra berörda präster, till Frostvikens, Undersåkers, Hede och Tännäs reguljära församlingars pastorat samt häradsskrivarna i berörda fögderier. Centralt anmodades Statistiska centralbyrån och Kammarkollegiet att yttra sig.

Lapprästernas motstånd från 1920-talet finns kvar, även om det nu bara omfattas av två av fyra *pastores lapponum*. Georg Granberg i Tännäs finner inget skäl till förändring, och det gör inte heller den här gången Gunnar Arbman i Undersåker. Den senare, som 1926 velat se "rasskillnaden" så avgörande för lappförsamlingarna att bestå, modifierade nu sitt synsätt till att en upplösning skulle "i hög grad verka menligt på den kyrkliga och religiösa samhörigheten".⁴⁸

Gustaf Johansson i Hotagen och Johan Söderholm i Frostviken tillstyrkte däremot. Det är inte precis tilltalande, att rasen ger anledning till församlingsbildning, anförde Johansson, men utgick ifrån att lappmässorna skulle bestå, för de "äro präglade av en säregen innerlig stämning". Söderholm ansåg, att ändringen skulle innebära en klar förbättring av lapparnas medborgerliga ställning.⁴⁹

48 Yttranden från pl i Tännäs Georg Granberg och pl. i Undersåker Gunnar Arbman samt skr från pl i Frostviken, Johan Söderholm till Ins i Jämtlands län 17 sept 1940, Konseljaktent, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

49 Yttranden från pl i Tännäs Georg Granberg och pl. i Undersåker Gunnar Arbman samt skr från pl i Frostviken, Johan Söderholm till Ins i Jämtlands län 17 sept 1940, Konseljaktent, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

Lappförsamlingarnas och pastoratens kyrkostämmor och några andras röster

Lappförsamlingarna har i det här sammanhanget också hållit kyrkostämma, något jag inte träffat på tidigare, men det var naturligtvis remissförfarandet som gav orsak till det. Kyrkostämmor (överläggningar med samerna under den benämningen) hölls således i Vallbo, Ljusnedal, Jänsmässholmen och Ankarede för Undersåkers, Tännäs, Hotagens och Frostvikens lappförsamlingar. De två förstnämnda motsatte sig upplösningen, medan de två sistnämnda tillstyrkte den. Men alla stämmorna ville behålla de så kallade lappmässorna. ”För på dom får vi träffas och samråda i gemensamma frågor”, hette det samfällt.⁵⁰

Vid stämman i Ankarede den 15 september 1940 tycks Jonas Åhrén ha haft den mest bestämda uppfattningen bland samerna. Han betonade, att den skiljemur som ”rasgränsen” ofta innebar skulle utplånas. Samerna skulle få bättre medborgerliga villkor, tas ur den isolering och bristande tilltro till sig själva, som de ofta levde i, och i stället bli delaktiga och ansvarsmedvetna, bli dugliga och framåtsträvande samer till mera allmän nytta än hittills, inte bara för sitt eget folk.⁵¹

Pastoratsstämmorna i Frostviken, Tännäs och Hede (dvs. de regionala pastoratens stämmor) tillstyrkte Kammarkollegiets förslag, medan Undersåker avstyrkte. Av de särskilt tillfrågade prästerna tillstyrkte kyrkoherdarna i Offerdal och Idre (C. A. Åkerstedt och Karl W. Kjellgren) och komministrarna i Rönnefors och Storsjö, medan kyrkoherdarna i Kall, Oviken och Hallen (Gösta Ullberg, E. A. Rydström och Oscar Strömqvist) avstyrkte. Gösta Ullberg ansåg lappbefolkningen som en ”i kulturellt och socialt avseende inom sina rasgränser slutet befolkningsenhet”. En upplösning av lappförsamlingarna skulle ”bidraga till en icke önskad nivellering av den specifikt lapska kulturen”.

⁵⁰ Prk från lappförsamlingarnas kyrkostämmor och från pastoratsstämmorna samt yttranden från särskilt tillfrågade präster, bl.a. kyrkoherden i Kall, Gösta Ullberg (1 skr till Härnösands dk 2 dec. 1940). Jonas Åhréns yttrande återfinns i prk från överläggning med Frostvikens lappförsamling i Ankarede 15 sept. 1940, Konseljaktens, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

⁵¹ Prk från lappförsamlingarnas kyrkostämmor och från pastoratsstämmorna samt yttranden från särskilt tillfrågade präster, bl.a. kyrkoherden i Kall, Gösta Ullberg (1 skr till Härnösands dk 2 dec. 1940). Jonas Åhréns yttrande återfinns i prk från överläggning med Frostvikens lappförsamling i Ankarede 15 sept. 1940, Konseljaktens, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

För E. A. Rydström skulle fördelarna inte uppväga i fråga om ”lapparnas andliga omvårdnad”. Komministern i Rönnöfors, Elov Boman, uppgav att man i flera år svarat för samebarnens konfirmationsundervisning och begravt deras döda. De vänder sig ofta till pastorsexpeditionen här för att få upplysningar och råd i olika ärenden. Den föreslagna ändringen var därför att föredra.⁵²

Länsstyrelsen och Kammarkollegiet – och domkapitlet

Länsstyrelsen i Östersund tillstyrkte förändringen men önskade, att man kunde behålla samernas särskilda högtider, det vill säga lappmässorna, och att staten skulle ekonomiskt bidra till kapellens och begravningsplatsernas underhåll. I sitt yttrande till Kungl. Maj:t den 31 maj 1941 anslöt sig Kammarkollegiet till länsstyrelsens uppfattning.

Domkapitlet sade sig i sitt yttrande den 28 december 1940 ha full förståelse för att man på vissa håll av historiska skäl velat behålla lappförsamlingarna men tillstyrkte ändå förslaget. En ledamot hade reserverat sig, Undersåkersfödde kontraktsprosten i Revsund, Rickard Åström. Han tyckte en upplösning vore ”ur själavårdssynpunkt betänkelig”. Det fanns inte något önskemål om att ”lappbefolkningen blandas med och alltmer uppgår i den svenska befolkningen”, tyckte han. Varje åtgärd som ”försvagade lappens stamtillhörighet och raskänsla och främjade hans övergivande av sin fäderneärvda näring borde undvikas”. I stället borde åtgärder i motsatt riktning eftersträvas, ”oavsett vad en eller annan av lapparna själva kan önska”.⁵³

Det fanns också en ekonomisk sida i fråga om lappförsamlingarna. En upplösning skulle medföra en mindre löneförsämring för *pastores lapponum* i åtminstone Hotagens, Undersåkers och Tännäs lappförsamlingar. Lappprästerna där fick nämligen tilläggsbelopp utöver ”eget be-

⁵² Prk från lappförsamlingarnas kyrkostämmor och från pastoratsstämmorna samt yttranden från särskilt tillfrågade präster, bl.a. kyrkoherden i Kall, Gösta Ullberg (i skr till Härnösands dk 2 dec. 1940). Jonas Åhréns yttrande återfinns i prk från överläggning med Frostvikens lappförsamling i Ankarede 15 sept. 1940, Konseljaktent, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

⁵³ Skr från Härnösands dk till Kungl. Maj:t 28 dec 1940 jämte utdrag ur dk:s prk 5 dec. 1940, Konseljaktent, Ecklesiastikdepartementet 20 mars 1942, nr 17, RA.

folkningsunderlag”. Det här redovisar stiftssekreteraren C. O. Wallgren i Härnösand i skrivelse till Ecklesiastikdepartementet den 15 juli 1936.

Det blev ibland kanske lite för mycket av Guds ord

Jämtlandssamerna var kring förra sekelskiftet och långt in på 1900-talet föremål också för annan missionsverksamhet. Svenska Missionssällskapet hade särskilda ”nomadpredikanter”, som besökte samevisterna. Föreningen KMA (Kvinnliga Missions Arbetare) hade ett slags högreståndsverksamhet över sig, eftersom prins Oscar (Gustaf V:s yngre bror) och sedermera prinsens dotter Maria Bernadotte af Wisborg tog aktiv del i arbetet. Verksamheten inriktades på mission i ”hednaland och bland samerna”, för samerna begränsad till Jämtland-Härjedalen. Dess mest värdefulla insats var det samiska ålderdomshemmet Fjällgård i Undersåker, och i övrigt verkade man genom de så kallade nyårsmässorna i Undersåker, där Gunnar Arbman under sin tid som *pastor lapponum* var ensam ansvarig.

Nyårsmässan i Undersåker var den mest omfattande, därför att i den deltog i regel samer från hela länet under 3–4 dagar, medan mässorna i Ankarede, Vallbo och Ljusnedal bara för någon enstaka dag samlade de samer som hörde dit.

Men nyårsmässorna var så fyllda av religiösa möten, att samerna nästan inte fick tid för annan samvaro. Det var kyrkobesök och bönemöten på löpande band, till och med segregerade möten med männen och kvinnorna var för sig (kallade ”pojkmöten” och ”flickmöten”). Det blev ibland helt enkelt för mycket Guds ord och för liten tid för kontakter samefamiljerna emellan. Och sameungdomarna fick stjäla sig tid för att i vinterkylan under några sena kvällstimmar ute på landsvägen hinna vara tillsammans och lära känna varandra.

Jonas Åhrén reagerade efter en nyårsmässa i ett tidningsinlägg 1927. Under rubriken ”Trångsynthet” reflekterade han över all den religiösa uppbyggelsen och det obetydliga utrymmet för andra angelägenheter för samerna. Här hade vi själva sammanträtt för en gångs skull på åratals, skriver han. Utöver själva saken gav det oss också ”övning, vana och självtukt” att handlägga gemensamma ärenden. Men likväl skulle tillfället inte kunna utnyttjas till fullo. Jag kan inte återhålla tanken, summerade

han, ”att det hela hängde ihop med något överdrivet, men på samma gång något efterblivet, och att samerna inte riktigt rådde sig själva”.⁵⁴

Segregering men också samisk gemenskap

För samerna fanns det grogrund för främlingskap och utanförskap, även om det också fanns flera exempel på goda vänskapsförhållanden mellan samer och ortsbor i glesbygden. Livets ”stilla flyt” i vardagen gynnade en god samexistens mellan grupper som i äldre tid näringsmässigt stod varandra närmare än i dag.

Även om lappförsamlingarna bidrog till en så märkbar segregering av samerna från samhället i övrigt fanns det inom församlingarna också en mer eller mindre stark gemenskap samerna emellan. De så kallade lappmässorna blev för många kanske ett av få tillfällen till samvaro med samer utanför den egna samebyn, och kunde ibland bli små högtider. För många samer fanns det kanske inte så många andra tillfällen att träffas.

När samer yttrade sig om församlingarna, hette det att de till varje pris ville ha kvar lappmässorna. För ”där får vi träffas och samtala med varandra”. Mässorna gjorde ju också samerna i det här sammanhanget till trogna kyrkibesökare. Jag tror att prästerna gladdes åt att vid de här begränsade tillfällena få möta så kyrksamma och för deras budskap så öppna mottagare. Eller som en av de sista *pastores lapponum* uttryckte det, att lappmässorna var ”präglade av en säregen innerlig stämning”.

Efter omorganisationen kan ännu traditionellt firas lappmässor. Men de har fått en annan karaktär, blivit gudstjänster på hemorten för fjällborna över huvud taget och som ett inslag i den turism som ännu söker ett stycke folkkultur i försvinnande.

Några egna avslutande reflektioner

Känslor av samhörighet är nog mycket personligt präglade. Om samhörigheten samerna emellan i en lappförsamling hörde jag en gång framlidne nomadläraren Nils Mårtensson ge ett personligt uttryck för. Han upplevde det särskilt starkt, att då det lystes för honom och hans

⁵⁴ *Samefolkets Egen Tidning* 1927:3 (1927).

tillkommande skedde det i lappförsamlingens tre kyrkor, först i ”moderkyrkan” i Undersåker och därefter i både Vallbo och Ankarede kapell. Då hade det kungjorts för hela den samiska menigheten både i norr och i söder. Och den i mitt bidrag flera gånger citerade Frostvikssamen Jonas Åhrén har givit en levande bild av en barndomens lappmässa i Ankarede kort före förra sekelskiftet.⁵⁵

Den negativa bakgrundsbild jag givit av vad just bildandet av lappförsamlingar förde med sig behöver ju inte bara vara uttryck för förmynderi och rasism i dagens mening. Den har speglat också uppfattningar i god tro, att man trots sig skydda samernas kultur mot assimilation och utplåning. Men det har skett i en förmyndarställning och med en attityd att samerna inte själva förstod sitt bästa, uppfattningar som till och med än i dag kan skymta fram.

Man kan fråga sig, varför det dröjde så länge, innan någon regering förstod att den extrema myndighetspolitik som kring förra sekelskiftet och några årtionden därefter bedrevs mot den samiska befolkningen måste brytas, om också samerna skulle få känna sitt rätta människovärde. Och varför fanns det ingen inom kyrkans högsta ledning som kände bristande tillfredsställelse med den församlingsordning som rådde och den långvariga segregering den ledde till?

Det talades ofta om ”lapparnas förestående undergång”, men den förödande spådomen kom så småningom att tystna. Samhället har efter hand också bättre förstått de demokratiska värdena i en pluralistisk kultur, där samerna – som ett av riksdagen 1977 bekräftat ursprungsfolk – liksom andra minoritetsgrupper får möjlighet till ”kulturell autonomi” – ett kulturliv på egna villkor.

Det måste också finnas en särskild tåga i en kultur som haft så många hinder att komma till rätta med, och dessutom fått finna sig i att ofta värderas utifrån andra skalor än sina egna. Att levnadsvillkoren för tidigare generationers samer var mycket begränsade och de reella möjligheterna att förändra sina livsvillkor mycket små ligger i sakens natur. Men det måste ha funnits livsvärden i samekulturen, som ”gjorde det lätt att gå” och som gav vardagslivet innehåll och tillfredsställelse långt innan ordet livskvalitet över huvud taget kom i bruk.

⁵⁵ Jonas Åhrén, *En same berättar: Sant, saga och sägen* (Östersund 1963).

Jag har i mitt arbete reflekterat över den återkommande uppfattningen, att samerna borde behandlas som en ”i kulturellt och socialt avseende sluten befolkningsenhet”, det vill säga inte beblandas med majoritetsbefolkningen i övrigt. Det synsättet förstärktes också genom de rasteorier som gjorde sig gällande under 1920- och 1930-talen, och lappförsamlingarna sågs som en garanti för den bestående ordningen.

De nya församlingar som samerna fortsättningsvis skulle tillhöra som fullvärdiga medlemmar, hade ju hela tiden varit deras huvudsakliga hemorter. För framtiden skulle församlingarnas omsorg snarare berikas än belastas, när också samerna togs in i gemenskapen med församlingsborna i övrigt.

Det verkar inte heller som om några av de lapppräster och övriga präster jag citerat, i sin kristna utövning riktigt förstått innebörden i det gamla bibelordet i Galaterbrevet 3:28: ”Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man eller kvinna: alle ären i ett i Kristus Jesus.”

Källor och bearbetningar

Förkortningar

AK	Riksdagens andra kammare
HD	Härnösands domkapitel
HDP	Härnösands domkapitels protokoll
HLA	Landsarkivet i Härnösand
KB	Kungl. Maj:ts Befallningshavande, dvs. länsstyrelsen
LA	Landskansliets arkiv
LFA	Lappfogdens i Jämtland arkiv
LDH	Lappmarksdirektionens handlingar
RA	Riksarkivet
ÖLA	Landsarkivet i Östersund
dk	domkapitel
lsn	länsstyrelse
lpf	lappfogde
pl	pastor lapponum
prk	protokoll
skr	skrivelse

Otryckta källor

Riksarkivet, Stockholm (RA)
Direktionen över lapparkens ecklesiastikverk
Handlingar 1743–1801 (LDH)
Ecklesiastikdepartementets arkiv
Socialdepartementets arkiv

Landsarkivet i Härnösand (HLA)
Härnösands domkapitels arkiv (HDA)
Protokoll
Manualhandlingar till domkapitlets protokoll
Visitationshandlingar från Jämtlands norra kontrakt

Landsarkivet i Östersund (ÖLA)
Landskansliets arkiv (LA)
Lappfogdens i Jämtland arkiv (LFA)
Offerdals kyrkoarkiv

Tryckta källor och bearbetningar

- Bergström, Erik, J. *Bruksanvisning: Ljusnedals bruk och dess torpare genom 200 år* (Stockholm 2004).
- Burman, Fale A. *Koncept-dagböcker förda under resor i Jämtland 1793–1802: I utdrag*, utgivna av Johan Nordlander (Stockholm 1894).
- Fattigvården bland lapparna: Utredning 1*, Statens offentliga utredningar 1924:58 (Stockholm 1924).
- Jämtlands läns allmänna kungörelser 1918:96* (1918).
- Kronlund, G.A.E. m.fl. ”Motion (ang. den nomadiserande lappbefolkningens vidmakthållande) i AK 1908, nr 163”, i *Bihang till Riksdagens protokoll 1908*, 1 Saml. 2 Afd. 2 bd. (Stockholm 1908).
- Rosén, Börje. ”Lappkapellen i Jämtlands län”, *Jämten* (1969).
- Samefolkets Egen Tidning* (1926–1927).
- Samerna i Sverige: Stöd åt språk och kultur*, betänkande av Sameutredningen, Statens offentliga utredningar 1975:99–100 (Stockholm 1975).
- Thomasson, Lars. ”Samerna”, i Mats Rolén (redaktör och huvudförfattare) & Lars Thomasson, *Jämtlands och Härjedalens historia 5: 1880–1980* (Östersund 1990).
- Åhrén, Jonas. *En same berättar: Sant, saga och sägen* (Östersund 1963).

Lars Thomasson, f. 1928 i Åre. Fil. mag. 1955, fil. hedersdoktor vid Umeå universitet 1994, rektor, t.f. nomadskolinpektör 1962–1964, förvaltningschef för barnomsorg och skola i Hällefors kommun. Har varit kommunpolitiskt verksam i hemkommunen och samepolitiskt i bl.a. Svenska Samernas Riksförbund och Nordiska samerådet. Ledamot av Sameutredningen 1971–1975 och i den arbetsgrupp som 1992–1993 fick regeringens uppdrag att sätta det nyinrättade Sametinget i verksamhet. Angående Thomassons författarskap, se *Från Lars Thomassons penna: Bibliografiska anteckningar 1956–2006* (Umeå 2007).

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Sámisearvegottit Jämtlánddas-Härjedalenis 1746–1941: Oktavuohta dehe sirren?

Ásahit nanut miššuvnadoaimma sámiiid gaskkas Jämtlánddas ja Härjedalenis 1700-logu gaskamuttus ráhkaduvvui jagi 1746 eareliiggá-nis eahpe-guovlulaš sámisearvegoddi, viidui njealji searvegoddin. Searvegottiin eai lean girkorádit iige čállon girkočoahkkinortnet, gos sámiiid oaiviliid livččii sáhttán čilget.

Báhppa jugii sámiiid guovlulaš searvegottiide. Sámibáhpát (lat. pastores lapponum) geahččaledje gaskkustit risttalaš sáttasáni nu bures go sáhtte. Sin muitalus addá goitge eanet ipmárdusa moaitámušas ja láitimis go duhtavašvuodas ja árvoatnimis.

Dadistaga sámít čielgasit sirrejuvvo iežá álbmogiin go girkočáliheapmi lei eahpe-guovlulaš sámisearvegottiide. Dát maŋidi sin álbmotčáliheami ja nuláhkái oažžut jienastanrievtti. Sii eai sáhttán searvat makkárge girkočoahkkimiin dehe suohkančoahkkimiin iežaset ruovttobáikkiin danin go sii eai lean searvegodde- dehe suohkanorrut. Sin mánáin eai lean skuvlaustibat geat eai lean sámít, danin go čujuhuvvoje stáhta ”nomádaskuvllaide”. Vearrámuš sirren soaitá leat geafesolbmodikšu, danin go ruovttosuohkaniin ii lean ovddasvástádus sámiiin. Dát gulai sámisearvegottiide.

1920-logus čalmmustahttui dárbu sirdit geafesolbmodivššu gielddaide, heaittihit sámisearvegottiid ja girkočálihit sámiiid rivttes searvegoddái ja váldit vearu boazobargiin nugo iežá dinesbargiin. Suohkanat eai háliidan dohkkehit dan rievdadusa, ja eai ollenge sámibáhpát, goappaš diliin rasisttalaš ákkastallamiin.

Vuosehuvvo ahte sámisearvegottit, personifierejuvvon pastores lapponumis ja iežá girku ovddasteddjiin, juhke dalááiggi bajiidhearráservodaga oainnu sámiin ja stáhtalaš stivrema sámiid ealáhuseallimis.

Översättning Miliana Baer

*Sámetjoaggulvisá Jämtlándan-Härjedalenin 1746–1941:
Aktisasjvuohta vaj segregerim?*

Oattjotjit nannusap misjávnnádájmov sámij siegen Jämtlándan ja Härjedalenin 1700-lágo guovddelin de 1746 jagen vuododuváj sierra rijkadajvagahtes sámetjoaggulvis mij mañebut sjattaj niellja. Tjoaggulvisájñ állim ge girkkoráde állim ge mierredum árdnik girkkotjoaggulvissaj, gánná sámij vuojnno luluj ávddájbuvtedum.

Hárrá juogij sámijt rijkadajvak tjoaggulvisájñ. Sámehárrá (lat. pastores lapponum) gáhttjalin gaskostit ietjasa ristagis áhpav buoragit máhttelis. Sijá subttasa vuojnnet li ienebut lájtos ja gájgulvisás gá dudálasjvuodas ja árvvon adnemis.

Sáme suojmma ávvánagi segregeriduvvin ietjá álm mugis gá lidjin girkkotjáledum rijkadajvagahtes sámetjoaggulvisán. Dát galgaj sijá álmuktjáledimev árrer ja dajna aj sijá jienastimriektáv. Ettjin máhte girkkotjoaggulvisájñ jali kommuvnatjoaggulvisájñ ietjasa hájmmabájkijn oassálasstet, danen gá állim tjoaggulvis- jali suoknanáro. Sijá mánájñ állim skávlárádna gudi állim sáme, danen gá lidjin vuosedum stáhta ”jáhttesámeskávlájda”.

Segregasjávnná mij ienemusát bájnattij márju lij hádjovuhtasujtto, danen gá hájmmakommuvnajñ ij lim ávdásvásstádus sámij ávdás. Sámetjoaggulvisájda lij válggogisvuohta.

Dárbo sjattaj 1920-lágon vargga hádjovuhtasujtov kommuvnajda málsot, hiejtedit sámetjoaggulvisájñ ja sámijt girkkotjáledit tjoaggulvisájñ gánná viessun ja állisámijt värrodit náv gák ietjá ulmutja gánna lidjin sisboado. Kommuvna ettjin sidá rievddadisáv dáhkkidit, ja gájk binnemusát sámehárrá, goappásj vidjurin árij vargga rasissma dábdomerkej.

Enas vuoset sámetjoaggulvisá, hábbmidum pastores lapponum ja ietjá girkkolasj ávdástiddje, oassálasstin dallusj oajválasjsebrudagá vuojnnoj sámijda ja sijá áládusá stáhta stivrimij.

Översättning Barbro Lundholm

*Lappåålmegh Jiemhtesne- Herjedaelesne 1746–1941:
Ektievoete jallh joekehtimmie?*

Jis missjovnebarkoe saemide dennie Jiemhtesne Herjedaelesne stynkehkåbpoe edtji sjïdtedh dellie jaepien 1746 sjïere (icke-territoriell) ”lappförsamling” tseegkesovvin, mij dan mænngan njieljie åålmegh sjïdtin. Idtjin åålmegh naan gærhkoeraeriem jallh tjaalasovveme öörnegem gærhkoetjåanghkojde utnieh, gusnie saemieh meehtin sijjen gyhtjelassh freemmedh.

Hearrah saemide sjïere (territorielle) åålmegidie joekehtin. Lapphearrah (lat. pastores lapponum) sijjen kristeles dïjrem saemide voejhkelin ööhpehtidh dan buerie guktie nuepie. Dej soptsesh gujht govloe barre kratjoehtin jih bealhkasoovvin ij guktie fuakedh jih madtjeldehtin.

Dan mænngan jis saemieh dejstie jeatjah almetjijstie joekehtadtin gosse dejtie sjïere lappåålmegidie gærhkose tjaalasovvin. Dan åvteste guhkies tïjje vaasi eannan saemieh sijjen årromesijjine åadtjoejin tjaalasovvedh jih låhkoereaktam desnie åadtjodh. Idtjin maehtieh gærhkoetjåanghkojne jallh tjïeltetjåanghkojne sijjen årromesijjine meatan årrodh gosse eah lin åålmege- jallh tjïelteårrojh. Idtjin dej maanah naan skuvlevoelph laedtien raedtteste utnieh gosse Staaten ”juhtijeskuvline” lin. Dïhte joekehtimmie gujht vearremes dennie giefieshoksesne sjïdti, juktie idtji hïejmetjïelte naan dïedtem saemide utnieh.

1920-jaepine vueptiestin man daerpies giefieshoksem tjïeltide stuvredh, dah lappåålmegh tjoerin orrijidh jih saemide dej reaktoe åålmegidie tjaalasovvedh jih båtsoesaemieh edtjïeh skaehtiem maeksedh goh jeatjah almetjh. Idtjin tjïelth dam goh sjïhth, jih ij raaktan dah lapphearrah dam vuastalin mahte rasistiske åssjalommesigujmie.

Guarkebe dah lappåålmegh, pastores lapponum jih jeatjah gærhkoen åvtealmetjh, seamadin dovletje bijjiesiebriedahken jih Staaten stuvreminie saemijste jih dej jïeliemistie.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Fattigauktioner och samiska ålderdomshem *Synen på äldre samer i samband med åldringsvården*

Abstract

Från 1600-talet och fram till 1900-talets början hade kyrkan en central roll i fattigvården. I denna artikel tar författarna upp de föreställningar som fanns om äldre samer i samband med fattigvården och utvecklingen av samiska ålderdomshem. Materialet består av uppteckningar och inspelade intervjuer från folklivsarkiven samt officiella dokument. För att kunna distansera sig från andra människor och stereotypisera dem, krävs ett visst mått av emotionell och geografisk distans. Resultaten visar att ju större närhet och ömsesidigt utbyte som fanns mellan den samiska och icke-samiska befolkningen, desto mer kom bilden av samer som "de Andra" och som något främmande att utmanas och omkullkastas. Där det har rått ett geografiskt avstånd och avsaknad av ömsesidigt utbyte, har de äldre samerna framställts som något "främmande", "hotfullt" och "avvikande"; en "naturkraft" som måste tämjas och kontrolleras. I den folkliga diskursen var det de äldre och fattiga samerna som tillskrevs egenskaper som "inte riktigt mänskliga". För fjällnybyggarna som hade ett ömsesidigt utbyte med den icke-samiska befolkningen betraktades de inackorderade äldre samerna som "en i familjen". I de offentliga utredningar som utfördes av tjänstemän från Stockholm förekom betydligt mer stereotypa föreställningar om äldre samer än vad som framkom i de beskrivningar som återgavs av personalen vid de samiska ålderdomshemmen.



Introduktion

I en uppteckning från början av 1890-talet berättas hur det kunde gå till när äldre samer bortauktionerades. Fattigauktionerna framstod som något av ett folknöje bland de mer välsituerade svenska bönderna; man tog sig några supar och stod och resonerade om de olika fattighjonens för- och nackdelar och det kunde bli en nog så uppsluppen och skämtsam stämning. Denna fattigauktion ägde rum i Vilhelmina by en kylslagen vinterdag och det var tre äldre samer som skulle bortauktioneras:

De arma människorna ställdes upp i rad ute i snön och kylan och förevisades. En av gubbarna gick skrattande fram till de olyckliga och öppnade deras munnar för att precis som vid ett hästköp kontrollera de salubjudnas tänder. Åtgärden beledsagades av högljudda skrattsalvor. En av de mest förfriskade gav det lägsta budet i ett för allt för alla tre lappmännen. När han fått sina pengar stuvade han ner de förvärvade fattighjorden i släden. Då han körde nedför gatan, frågade gubbarna skrattande, var han skulle hysa dem. Då hade han svarat, att in i boningshuset till folk skulle de inte få komma. De skulle få bo i torkbastun, och i torkbastun fick de bo.¹

I denna artikel undersöker vi den syn på äldre samer som framkommer i samband med äldrevården i Sverige 1850–1940. Tiden omfattar både perioden före och efter de samiska ålderdomshemmens inrättande. Kyrkan hade inflytande på äldrevården under hela denna period. Fram till 1862 var kyrkoherden ordförande i sockenstämman och därefter var kyrkan engagerad och drivande i tillblivelsen av samiska ålderdomshem. Vilka värderingar framträder i den muntliga traditionen, i offentliga dokument och i den vardagliga praktiken? Materialet består av upptecknade och inspelade intervjuer från Dialekt-, ortnamns och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM), fattigvårdsutredningen från 1924 samt redogörelser från samiska ålderdomshem.

Det saknas kunskap om äldre samers levnadsvillkor och deras upplevelser av att åldras, såväl inom den traditionella nomadkulturen som i det moderna svenska samhället. Det finns enstaka inslag om äldre samer i den vetenskapliga litteraturen,² men endast en vetenskaplig studie som specifikt handlar om de äldre samerna i Sverige; Lena Aléx

¹ Lisa Johansson, *Saltlake och blodvälling: Berättelser från nybyggartiden i Lappland redigerade av Sune Jonsson* (Stockholm 1968) s. 127.

² Andrea Amft, *Sápmi i förändringens tid: En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2000); Asta Balto, *Samisk barneoppdragelse i endring* (Oslo 1997); Åke Campbell, *Från vildmark till bygd: En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott* (Umeå [1948] 1982) s. 225–240; Coppélie Cocq, *Revoicing Sámi narratives: North Sámi storytelling at the turn of the 20th century* (Umeå 2008); Hugh Beach, *Gäst hos samerna* (Stockholm 1988); Rolf Kjellström, *Samernas liv* (Stockholm [2000] 2003) s. 270; Christina Åhrén, *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete* (Umeå 2008) s. 116–119; Catarina Lundström, *Den goda viljan: Kvinnliga missionärer och koloniala möten i Tunisien och västra Jämtland* (Lund 2015).

undersökning av nutida äldre samiska kvinnor.³ I folklivsskildringar⁴ och i självbiografier⁵ kan man också få en inblick i äldre samers livsvillkor under nomadtiden.

Fattigvården bland äldre: Från familj till ålderdomshem

Så tidigt som i 1686 års kyrkolag fastslogs att socknarna skulle ta hand om sina egna fattiga vilket i praktiken innebar att den enskilde förväntades bidra till den gemensamma fattigvården genom exempelvis donationer (fattigbössor) och gåvor i samband med tacksägelse och begravningar.⁶ I en förordning från 1763 klargjordes hur ansvaret för fattigvården skulle fördelas mellan staten och lokalsamhället, där varje enskild socken blev ansvarig för att sörja för sina egna äldre, sjuka och funktionsnedsatta.⁷ Fattigvården i varje socken skulle i huvudsak fortfarande finansieras genom frivillighet/donationer och administreras av prästen och sockenstämman. Sockenstämman var det högst beslutande organet i socknen (där prästen var ordförande) och vars uppgift var att besluta i för socknen viktiga frågor, däribland fattigvården.

Fattigvårdsförordningen från 1847 utpekade än tydligare de ekonomiska och administrativa skyldigheter som tillskrevs socknarna. Varje socken var nu ålagd att tillsätta en fattigvårdsstyrelse (med kyrkoherden som ledamot) samt uppta en lagfäst skatt av varje mantalsskriven i socknen som skulle tillfalla fattigvården.⁸ Även om det nu fanns en fattigvårdsstyrelse så kom beslutanderätten i fattigvårdsärenden i praktiken att tillfalla sockenstämman. Under perioden från mitten av 1800-talet och framåt väcktes de ”sociala frågorna” till liv i Sverige

3 Lena Aléx, *Äldre människors berättelser om att bli och vara gammal tolkade utifrån genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2007).

4 Johansson (1968) s. 126-133; *Sameland i förvandling* (Umeå 1986).

5 Lars Thomasson, ”Förteckning över vad som publicerats i fråga om samerna”, manus förvarat i Umeå universitetsbibliotek (1994).

6 Leif Holgersson, *Socialpolitik och socialt arbete: Historia och idéer* (Stockholm 2008) s. 19; Elisabeth Engberg, *I fattiga omständigheter: Fattigvårdens former och understödstagare i Skellefteå socken under 1800-talet* (Umeå 2005) s. 59.

7 Engberg (2005) s. 60.

8 Engberg (2005) s. 63.

och de fattiga gick från att vara lokala angelägenheter till att i större utsträckning få nationell uppmärksamhet. Detta var även den period då åldrvården för samerna väckte ett eget intresse, ofta initierat av enskilda kyrkliga företrädare.⁹ En central person i dessa sammanhang var biskop Israel Bergman som år 1851 lyfte frågan i riksdagen angående en specifik fattigvård för samer.¹⁰ Biskop Bergman hade länge levt nära samer och särskilt kommit att uppmärksamma de svåra förhållanden som rådde bland de äldre. Biskopens fråga formulerades som en motion till riksdagen och resulterade i ett statligt bidrag som syftade till att hitta utackorderingshem för de äldre vilka var för svaga att följa med på flyttningarna. Det statliga bidraget skulle administreras av en speciell kommitté bestående av prästen/kyrkoherden, kronolänsman, kyrkvårdar samt ”andra sakkunnige män”.¹¹ Fattigvården för samer kom nu att utgöras av en blandning av statliga bidrag och privata donationer, och där kyrkliga företrädare hade det administrativa ansvaret.

I samband med att kommunallagarna trädde i kraft 1862 blev fattigvården en allt tydligare kommunal skyldighet. Kommunen hade numera sin egen ordförande i fattigvårdsstyrelsen samtidigt som kyrkoherden fortfarande hade rätt att delta i styrelsens arbete.¹² Den kyrkliga och kommunala verksamheten var därmed formellt delad samtidigt som den i praktiken fortsatte att vara gemensam när det gällde fattigvården. Perioden från slutet av 1860-talet präglades av ekonomiska svårigheter och föreställningar om att medborgarna skulle vara ekonomisk oberoende i förhållande till lokalsamhället vilket resulterade i en restriktiv fattigvårdspolicy.¹³ Även om det statliga intresset för vård och omsorg av äldre samer ökat hade kyrkan fortfarande en, i praktiken, framträdande roll där enskilda företrädare framstod som de mest aktiva. Exempelvis innebar vissa prästtjänster att vara pastor lapponum (präst i de samiska församlingarna) och genom dessa prästers

⁹ Lena Andersson, ”Lapphemmen i Norrbotten”, *Socialmedicinsk tidskrift* 73:7–8 (1996) s. 417.

¹⁰ *Fattigvården bland lapparna: Utredning 1*, Statens offentliga utredningar 1924:58 (Stockholm 1924) s. 7.

¹¹ *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 8.

¹² Engberg (2005) s. 66.

¹³ Holgersson (2008) s. 53.

försorg kom även samiska representanter att involveras i kommitténs arbete och medlens fördelning.¹⁴ Andra exempel är biskop Olof Bergqvist som på eget initiativ började samla in pengar för att kunna bygga ett samiskt ålderdomshem i Jokkmokk, vilket invigdes år 1911. I och med fattigvårdslagstiftningen som trädde i kraft 1918, vilken innefattade rikets samtliga invånare, fick inte längre prästerna vara med och besluta i fattigvårdsärenden.¹⁵ Tidigare hade fattigvården av äldre på landsbygden inkluderat: inackordering, auktioner, fattighus och tiggeri.¹⁶ Den nya lagen ålade kommunerna att inrätta ålderdomshem som skulle godkännas av länsstyrelserna och kom även att förbjuda fattigauctioner och tiggeri.¹⁷ Under perioden som fattigvården bedrevs och administrerades inom lokalsamhället var frågor om vilka som hade rätt till fattigvårdshjälp samt behovet av att definiera betydelsen av ”tillhörighet” i lokalsamhället ständigt förekommande.¹⁸ Samtidigt som den nya lagen inneslöt samtliga svenska medborgare förekom fortfarande diskussioner huruvida vissa grupper skulle innefattas av lagen eller ej. Bland dessa återfanns samerna.

Under hela perioden från mitten av 1700-talet och fram till 1900-talets början har kyrkans företrädare innehaft olika roller i den samiska fattigvården: som ordförande i sockenstämmor, representanter i fattigvårdsstyrelsen, ledamöter i offentliga utredningar, experter och sakkunniga. Vidare har kyrkliga representanter agerat inom olika organisationsramar: kommuner, länsstyrelser och statliga myndigheter. I kraft av vilket mandat de kyrkliga representanterna har agerat har även varierat; från mer formellt (i kyrkans namn) till mer informellt (på privata initiativ). Över en sådan lång tidsperiod är det svårt att dra några generella slutsatser vad gäller kyrkans sammantagna roll och

14 Rolf Sjölin, *Samer och samefrågor i svensk politik: En studie i ickemakt* (Gällstad 1996) s. 95.

15 Andersson (1996) s. 418.

16 Per Gunnar Edebalk & Björn Lindgren, ”Från bortauktionering till köp-sälj-system: Svensk äldreomsorg under 1900-talet”, i Rosmari Eliasson-Lappalainen (red.), *Omsorgens skifningar: Begreppet, vardagen, politiken, forskningen* (Lund 1996) s.138–139; Engberg (2005) s. 184–186.

17 Holgersson (2008) s. 32.

18 Lynn Hollen Lees, *The Solidarities of strangers: The English poor law and the people 1700–1948*, (Cambridge 1998) s. 46.

inflytande över fattigvården av äldre samer, här ses behov av fördjupad framtida forskning.

Teori, metod och material

Vår studie är inspirerad av de tankar kring den västerländska, kolonialt grundade föreställningen om ”den Andre” som bland andra Edward Said¹⁹ använder sig av i sin analys av Västerlandets syn på Orienten. ”Den Andre” är den primitive vilden som står längre ner på den darwinistiska utvecklingskedjan än den vita människan. Å ena sidan fruktas ”Den Andre” därför att han är främmande, konstig och oren, å andra sidan fascinerar man av honom på grund av hans naturlighet och autenticitet.

Antropologerna Mary Douglas²⁰ och Edmund Leachs²¹ tabuteori är en annan inspirationskälla. Denna teori kan förenas med Saids idéer om vår tendens att tänka i termer av ”den Andre”, där de annorlunda antas uppvisa alla de drag som vi själva inte vill ha. Enligt tabuteorin existerar det universellt sett ett basalt tänkande där man delar upp världen i rent och orent, vad som accepteras och vad som är tabu. I varje kultur för man in olika egenskaper i de två kategorierna.

Analysen omfattar den syn på äldre samer som kommer till uttryck dels direkt genom muntliga eller skriftliga uttalanden, dels indirekt i bemötandet och omhändertagandet av de äldre. Vi använder oss av diskursanalytisk metod²² för att komma åt synen på de äldre samerna. När det gäller analysen av uttalanden på den skriftliga nivån använder vi oss av Michel Foucaults²³ definition av begreppet *diskurs*, där diskurs tenderar att betyda den skriftliga åsiktsbildning som bildar vetenskap och som utövar makt genom att definiera vissa synsätt som legitima, andra som illegitima. Vi har även använt oss av termen *munlig diskurs*,²⁴

19 Edward. W. Said, *Orientalism* (Stockholm [1979] 1993).

20 Mary Douglas, *Renhet och fara: En analys av begreppen orenande och tabu* (Nora [1966] 1995).

21 Edmund Leach, *Rethinking anthropology* (London 1977).

22 Marianne Winther Jörgensen & Louise Phillips, *Diskursanalys som teori och metod* (Lund 2000).

23 Michel Foucault, *Övervakning och straff: Fängelsets födelse* (Lund [1974] 1987).

24 David W. Sabeau, *Power in the blood: Popular culture and village discourse in early modern Germany* (Cambridge 1984).

såsom David Sabean definierar den för att beteckna den folkliga, icke-skriftliga åsiktsbildningen. Den muntliga diskursen påverkas av den skriftliga, men ofta skiljer de sig från varandra i vissa hänseenden. Olika konkurrerande diskurser kan förekomma sida vid sida i ett samhälle, men vid varje tidpunkt existerar en dominerande diskurs, en *diskursiv regim*, som sätter alla andra diskurser i skuggan. Den dominerande diskursen har ett nära samband med den offentliga maktstrukturen och dess institutioner.

Både handlingar och materiell verklighet är diskursiva och kommer till uttryck i bland annat samhällets institutioner. Foucaults begrepp *praktiker* används för att fokusera själva behandlingen av de äldre samerna, vad som sker i mötet med de äldre samerna i de olika sammanhang där de omhändertas eller vårdas. Vilka värderingar kommer indirekt till uttryck i själva vården av de gamla? Vad gör den med de äldre samerna och hur definieras åldringarna av vårdpraktikerna?

Analysen av den muntliga/folkliga diskursen har baserats på material från DAUM, den skriftliga/offentliga diskursen har undersökts i fattigvårdsutredningen från 1924 samt i redogörelser från samiska ålderdomshem. Vårdpraktikerna går att finna både i DAUM:s material och i berättelser från ålderdomshemmen.

Åldringsvården före ålderdomshemmen

I detta avsnitt behandlas de folkliga, muntliga diskurserna och praktikerna i samband med de äldre samerna från och med 1880-talet och fram till de samiska ålderdomshemmens inrättande. Materialet består av inspelade och nedtecknade intervjuer från DAUM och de är främst från sydsamiskt område. Här handlar det inte direkt om Svenska kyrkans förhållningssätt till äldre samer, men avsnittet visar på den kontext av folkliga attityder till äldre samer som kyrkan verkade i. Kyrkoherden hade ju också som ordförande i sockenstämman ett starkt inflytande över fattigvårdens utformning.²⁵ Kyrkans under tidigare epoker starka fördömande av den forna samiska religionen bidrog till demonisering av den samiska kulturen som till stor del upptogs av bondesamhället

²⁵ Hilding Pleijel, *Hustavlans värld: Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige* (Stockholm 1970).

och som medförde att man kunde betrakta äldre samiska fattighjon som inte riktigt mänskliga. I det norrländska bondesamhället skrämde man barnen med ”gammalfinna” som kunde trola ont på dem, men även vuxenvärlden var övertygad om deras trolldomskraft.²⁶ Vi vill dock även visa på undantagen från denna attityd, därför har vi tagit upp exempel från fjällnybyggarnas förhållningssätt till de äldre samer som de hade i sin vård.

De äldre samerna deltog i renskötselarbetet så länge som möjligt. Renägarna anställde ofta drängar för att få hjälp med det tyngsta arbetet.²⁷ När åldringarna blev så gamla och orkeslösa att de inte orkade följa med på flyttningarna, kunde de bosätta sig på något vår- eller höstviste vid en sjö och nödortfött dra sig fram på fiske.²⁸ Detsamma gällde för de äldre samer som av någon anledning blivit av med sina renar eller aldrig hade ägt några.²⁹

Samerna är som vanliga människor

När åldringen inte kunde klara sig själv längre, kunde man mot ersättning hysa in dem hos de bofasta.³⁰ Etnologen Åke Campbell och folklivsupptecknaren Levi Johansson skriver om det ömsesidiga utbyte som samerna och nybyggarna hade av varandra. Samerna tog in hos nybyggarna när de var på flyttningväg och de kunde också inackordera åldringar, sjuka samt små barn som hade svårt att följa med på de långa vandringarna.³¹ Ibland kunde en same låta insyna ett ställe, som han tänkte ha som undantag när han blev äldre. Han arrenderade då ut det, tills det blev dags att slå sig ned där.³²

I slutet av 1800-talet etablerade sig många skogssamer som hem-

26 Marianne Liliequist, *Nybyggarbarn: Barnuppföstran bland nybyggare i Frostvikens, Vilhelmina och Tärna socknar 1950–1920* (Stockholm [1991] 1994) s. 140; Sjölin (1996) s. 96.

27 Beach (1988) s. 222.

28 Kjellström ([2000] 2003) s. 270.

29 Amft (2000) s. 39.

30 Kjellström ([2000] 2003) s. 270.

31 Levi Johansson, *Bebyggelse och folkliv i det gamla Frostviken* (Falköping 1967) s. 336–337; Campbell ([1948] 1982) s. 225–230, s. 236–240.

32 DAUM, inspelningsband (Bd) 50:2, Tärna; DAUM; Bd 53:1 Tärna.

mansägare³³ och hade därför möjlighet att vårda sina åldringar i hemmet.³⁴ Men tiden innan de skaffade sig hemman inackorderade också skogssamerna in sina åldringar hos nybyggare eller bönder. Sixten Engelmark, född 1908, Risträsk, Gällivare, berättar:

I min hemby såg min farfarsfar Erik Hansson till en gammal skogssame på sin ålderdom. I gengäld gav skogssamens son kött till min farfarsfar som ersättning. Varje gång renhjorden kom förbi och drog sin väg lär den gamle skogssamen ha gråtit, berättas det. Min farfarsfar byggde till och med en stuga till den gamle.³⁵

I en bandinspelad intervju från Tallberg, Jörns socken i Västerbotten, berättar Jonas Wikman från 1920-talet om en äldre samekvinna som bodde i hans föräldrahem under hans barndom. Hon brukade sitta och sömma lappskor om dagarna och rätt som det var så tog hon sig en pris snus. Hon lärde barnen tala samiska och Jonas läser som exempel på detta upp bönen ”Fader Vår” på samiska. Jonas säger att hon trodde på allsköns skrock som hon lärde ut till barnen. Fram träder en bild av en nära och förtrolig relation mellan samekvinnan och barnen i huset; hon framstod som en av deras egna äldre anförvanter. ”De [samerna] är vanligt folk, de också!”, avslutar Jonas sin framställning.³⁶

Samerna som lortaktiga och ohyfsade

I de områden där nybyggare och samer levde tillsammans i ett givande samarbete, fanns inte det avståndstagande och den föraktfulla inställning till de äldre samerna som man kan finna i bondbygderna. Den folkliga diskursen bland de nybyggare som levde i näringsmässig symbios med samerna, gick ut på att samerna var människor som alla andra. Det var i de mer etablerade bondbyarna som diskursen om samerna som ”de Andra” kom till uttryck. Levi Johansson, som själv var upp-

33 Israel Ruong, *Samerna* (Stockholm [1969] 1975) s. 157.

34 Marianne Liliequist, ”Elderly Sami – symbols of Sami identity? The role of elderly in the Sami community”, *Ethnologia Scandinavica* 40 (2010) s. 27–42; DAUM, acc 9862. Malå.

35 DAUM acc 4685, Gällivare.

36 DAUM, Bd 1267, Jörn.

vuxen i nybygget Raukasjö, Jämtland, där nybyggarna levde i den allra bästa sämja med sina samiska grannar, blev chockerad när han som 11-årig getarpojke kom i tjänst nere i bondbyn och blev varse det rashat som fanns där, ”Ordet ’finn’ [same] hade här föga bättre klang än ’jude’ i nazismens Tyskland”.³⁷ Han menar att det var i de delar av socknen som sedan länge utrymts av samerna, som man hade en avog och föraktfull inställning gentemot samerna. Grundorsaken finner Johansson när han studerar gamla protokoll från rättstvister mellan samer och nybyggare angående betet. I de för boskapsskötsel bäst lämpade områdena hade samerna helt trängts undan. Det var från denna konkurrens om naturtillgångarna som fientligheten härstammade, menar han. Alltså; där nybyggarnas antal inte varit större än att man kunnat samsas om utrymmet, där har samarbete och vänskap kunnat uppstå. Men där det har blivit för trångt för båda näringarna, där har konflikter uppstått och samerna har så småningom blivit undanträngda. Rasismen yttrade sig bland annat i att samerna ansågs som ”lortaktiga” och ohyfsade. Detta kommer fram i en inspelad intervju där en man från Vargträsk, Örträsk socken, berättar från sin uppväxt i början av 1900-talet att det bodde en utblottad äldre same i en stuga på gården. Denne same gjorde man narr av och skrattade åt för att han var så underlig, bland annat gjorde han sina behov strax invid bron. Det var en man som hade mist sin renhjörd. Sommartid bodde han i en kåta vid en sjö och drog sig hjälpligt fram med fiske.³⁸ Från Gällivare socken berättas om ”en fattig skogssame som inte orkade följa med på flyttningarna. Han satt tandlös och stel på en stol, heinätooli, hos en nybyggarfamilj. Barnen bad honom gapa och turades om att kasta bitar av toppsocker i hans mun.”³⁹

³⁷ Johansson (1967) s. 337.

³⁸ DAUM, Bd 4961, Örträsk.

³⁹ DAUM, acc 4685, Gällivare.

Samerna som inte riktigt mänskliga

En del medellösa samiska åldringar hade inga släktingar som kunde eller ville betala för tillsyn och omsorg. Vad hände när dessa åldringar inte orkade försörja sig längre? I ett sockenstämmoprotokoll 1845 från Vilhelmina församling konstateras att största delen av den samiska befolkningen i socknen är så fattiga att de inte kan inackordera dem hos den bofasta befolkningen, därför beslutas att fyra ”Lappska fattighjon” ska ”intagas på socknen”. Det var bland andra ”fattiga Lapp-Enkan Christina Zackris D:r (som) blifvit quarlemnad här å Kyrkovallen, med begära af anhöriga att hon såsom varande af ålderdomskrämpor oförmögen att med arbete sjelf försörja”.⁴⁰

Rundgången var det äldsta systemet för fattigvård. Socknarna var indelade i rotar och rotehjonet fick besöka rotens gårdar i tur och ordning. Det finns belägg från hela landet att rotehjonerna ofta blev utsatta för en förnedrande behandling och att de vårdnadsskyldiga försökte slippa undan med så lite som möjligt. Från Vilhelmina socken berättas att rotehjonskosten var den sämsta tänkbara. Det var vanligt att man gav rotehjonet torkad småfisk, som varken var rensad eller fjällad. I en del gårdar samlade man överblivna matrester i särskilda skålar, när rotehjonet väntades till gården. Matskålarna diskades sällan och ofta torkade matresterna in i träet. Få av de vårdnadsskyldiga tog vård om rotehjonens kläder eller höll dem rena. Antalet rotedagar bestämdes efter hemmanets storlek. I de fall den vårdnadsskyldige inte behövde svara för mer än ett mål mat, kunde det hända att rotehjonerna fick gå sin väg även om det var sena kvällen och en mil eller mera kvar till nästa uppehållsställe.⁴¹

Åldringar av samiskt ursprung behandlades extra föraktfullt. Från Malå socken berättas att när ”ett gammalt orkeslöst lappar [lapp-par, *förf.s anm.*], stödda på sina stavar bad utlämnaren om några kilo groft rågmjöl att koka vattengröt av, blev det ett bleklagt NEJ – ju förr gammalappa dö undan ju bättre är det för sockna”.⁴² Samma upptecknare berättar om en äldre same som när han fick mat av en bonde fick höra:

⁴⁰ DAUM, Serie D. 1918–25. Meddelanden nr 6 B, s. 153.

⁴¹ Johansson (1968) s.123–133.

⁴² DAUM, acc 9862, Malå.

”Nu snuslapp har du fått så du kan fara hem och lata dig!” Upptecknaren menar att det enda skyddet som samerna hade mot svenskarnas fientlighet var deras rädsla för samernas trolldomsförmåga. ”Det enda som höll nybyggarna i styr, var deras fasta övertygelse om samernas trollkonst.”⁴³

Efter att rundgången avskaffats, började man bjuda ut de vårdbehövande på offentlig auktion. Åldriga makar kunde därvid skiljas från varandra.⁴⁴ Denna vårdnadsform kallades i folkmun på Vilhelminamål att ”fö ihäl”. Detta uttryck anspelar på två omständigheter: att det var på livstid som fattighjonet bjöds ut, samt att denna vårdform erbjöd vårdnadshavaren viss möjligheter till extra god förtjänst. Vårdnadshavare blev nämligen den som krävde socknen på den lägsta summan i ersättning för vården och ju kortare tid hjonet levde, desto större blev vinsten. Fattighjonen levde ungefär under samma förhållanden som rotehjonen, förutom att de vistades på samma gård. De fick ofta arbeta hårt så länge de förmådde och när de inte orkade hålla sig rena längre, fick de flytta till fåhuset eller torkbastun där de fick ligga på torkhyllor.⁴⁵

Lisa Johansson berättar från Vilhelmina socken om en storbonde som tjänade pengar på att ropa in äldre samer som ingen frågade efter:

Han brukade köpa gamla lappar mot en summa i ett för allt, och sedan stänga in dem i någon bod. Ofta var det stället eller bastun som blev deras boningsrum och till sist dödsrum. Nu hade Nils Lars fått några lappar som han hade fåt tag på i Vilhelmina. Enligt historien så var det två gamla män och en kvinna. Det sades vara farliga lappar för de kunde spä. Men bonden Lars skrattade och sa att nog skulle han bota dem för det. När han hade fått den överenskomna summan så drog han iväg med sina spållappar. Det var gamla sjuka orkesslitna [trötta] människor, som fördes med skoj och spe hem till Lars i Nordansjö. När Lars kom hem med sina lappar, lagade han i ordning bastun. De fick ligga på torkhyllor, (lavana) nog dugde det åt lappa. Maten blev den sämsta tänkbara. Det dröjde ej lång tid förrän de stackars lapparna ej orkade stiga upp och hålla sig nödigt ren. Det blev en farlig illaluktande odör, där inne i bastun. Tre gamla människor som ej orkade gå ut. De lågo och kravlade så gott deras krafter tillät, där inne i

⁴³ DAUM, acc 9862, Malå

⁴⁴ DAUM, acc 9862, Malå.

⁴⁵ DAUM, acc 9862, Malå; DAUM, acc 1010, Vilhelmina.

den svarta mörka bastun. Ingen hörde deras klagan, ingen hörde deras bön om vatten, när de var törstiga, eller om mat när de var hungriga. Det var spållappar som bodde i bastun så det var farligt att gå i närheten av dem. De stackars människorna liknade underjordiska vidunder, och inte folk.⁴⁶

I denna berättelse ser man att det avståndstagande och den avhumanisering som alla utblottade åldringar utsattes för var extra stark när det gällde samerna. De var inte riktigt mänskliga, de såg ut som ett slags troll där de låg i sina trasor och luktade illa. De pratade också ett slags trollspråk och de var farliga eftersom de kunde trolla ont på en om man kom i närheten. Här fungerar inte samernas omvittrade trolldomsförmåga som ett skydd, tvärtom fungerar tron på deras farlighet som ett insynsskydd för storbonden och gör att åldringarna blir extra utsatta och försvarslösa. Den folkliga diskursen innehåller här inslag av folktro: de äldre samerna framstår såsom delvis tillhörande den övernaturliga världen.

Two kontrasterande diskurser

Under perioden 1880 fram till de samiska ålderdomshemmens inrättande kan man i vårt material finna två kontrasterande bilder av åldringsvården av samer och av förhållningssättet från "svenskarnas" sida till de vårdbehövande samer som kom i beroendeställning till dem.

Hur ska man förklara denna skillnad vad gäller diskurs och praktiker? Den främsta förklaringsgrunden är att söka i ekonomiska och sociala förhållanden. Det avgörande är huruvida det föreligger jämlikhet mellan de omhändertagande och de äldre eller ej. I exemplet från Tallberg, där den äldre samekvinnan hade samma status som vem som helst av husets egna äldre, rådde ett jämlikt förhållande mellan samer och svenskar. Bonden fick renkött av samerna i utbyte mot att man tog hand om de åldringar som inte orkade följa med på rajden. Där rådde ett reciprocitetssystem med ett ömsesidigt utbyte av varor, tjänster och gåvor.⁴⁷ I exemplen med rundgångssystemet och fattigauctionerna däremot, fungerar inte reciprocitetssystemet. Detta drabbade alla

⁴⁶ DAUM, acc 1010, Vilhelmina.

⁴⁷ Campbell ([1948] 1982).

egendomslösa åldringar som inte orkade försörja sig själva eller hade släktingar som kunde ta hand om dem. Dessa åldringar faller utanför reciprocitetssystemets ramar. De kunde inte betala tillbaka vården och de hade inga släktingar som kunde tänkas återgälda dem.⁴⁸ De äldre samerna var ännu mer utelämnade åt en godtycklig behandling, de kunde inte förvänta sig någon empati eftersom de tillhörde ”de Andra”, de som inte är som vi.

Från idé till verklighet: Ålderdomshemmens tillblivelseprocess

I detta avsnitt behandlas de offentliga diskurserna och praktikerna av äldre samer i samband med ålderdomshemmens tillblivelseprocess.

Fattigvårdsutredningen

Året efter att den nya fattigvårdslagstiftningen trätt i kraft, 1919, tillsatte Socialdepartementet en kommitté som fick i uppdrag att undersöka hur fattigvården och äldreomsorgen för samer bäst kunde utformas. Kommittén reste runt i Sápmi i syfte att diskutera frågan med såväl samer som icke-samer samt insamlade synpunkter från länsstyrelser, lappfogdar och domkapitel.⁴⁹ En av kommitténs huvudsakliga uppgifter var att insamla fakta som kunde ligga till grund för huruvida det var ekonomiskt försvarbart att överföra ansvaret för fattigvården till lokalsamhället.⁵⁰ Eftersom samerna juridiskt sett inte tillhörde någon kommun och inte betalade kommunalskatt ansåg vissa att staten skulle ha ansvaret.⁵¹ Kommittén kom fram till att den bästa lösningen var ett fortsatt statsbidrag till fattigvården medan kommunerna ansvarade för tillsyn och administration. Sociala och humanitära argument lyftes fram som skäl till förslaget, bland annat utifrån samernas livsstil, ka-

⁴⁸ Gunilla Kjellman, *De gamlas bostad – fattig-åldringakulturen: En etnologisk studie av äldreomsorg och institutionsväsende i agrarsamhället* (Uppsala 1981).

⁴⁹ Sjölin (1996) s. 98.

⁵⁰ Andersson (1996) s. 419.

⁵¹ Andersson (1996) s. 419.

raktärsegenskaper och vanor.⁵² Vidare föreslogs att renskötande samer skulle betala statsskatt och kommunalskatt och att samtliga samer fullt ut skulle införlivas i kommunernas fattigvård.⁵³ Förslaget gick ut på remiss, däribland till domkapitel i Härnösands stift och till fyra präster verksamma i de samiska församlingarna. Prästerna biföll ej förslaget utan framhöll tvivel till att samerna verkligen skulle betala skatt och uttryckte oro för samernas lättja att falla fattigvården till last, särskilt bland de icke-renskötande samerna.⁵⁴

Under resan träffade kommittén de samiska representanterna och framförde förslaget om särskilda samiska ålderdomshem vilka, enligt kommittén, skulle utgå från samernas behov. Utifrån kommitténs förslag som presenterades i Jukkasjärvi 1919, skulle ålderdomshemmen byggas i likhet med samiska bosättningar: med en huvudbyggnad och flera små byggnader samt ha en permanent personalstab bestående av en föreståndarinna och en sjuksköterska. De boende skulle vara fria att företaga jakt och fiske samt besöka vänner och familj, detta då hemmen skulle byggas i nära anslutning till de samiska boställena. De äldre skulle även ha tillgång till en läkare och en präst och hemmen skulle vara utformade och inredda utifrån samisk kultur och tradition. Med undantag för den geografiska placeringen av hemmen godkände de samiska representanterna kommitténs förslag.⁵⁵ I fattigvårdsutredningen nämndes att samerna själva varit underrepresenterade i fattigvården och i utredningen uppmuntrades till en ökad samisk närvaro i kommunernas fattigvårdsstyrelser, samtidigt klargjordes tänkta problem med samisk delaktighet:

Men jämväl en sådan anordning skulle vara förbunden med allvarliga olägenheter. [...] Det kunde ock i flera fall tänkas uppstå svårighet att bland lapparna i en kommun finna någon lämplig och villig att ingå i fattigvårdsstyrelsen eller i tillfälle att åt detta uppdrag ägna erforderlig tid.⁵⁶

⁵² *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 74.

⁵³ Andersson (1996) s. 419; Sjölin (1996) s. 98.

⁵⁴ Sjölin (1996) s. 99.

⁵⁵ Riksarkivet (RA), Yngre kommittéer (YK 193:2) *Lappkommittén*.

⁵⁶ *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 89.

Ålderdomshemmens tillblivelse var ofta en lång och snårig process, där de fysiska lokaliteternas utformning, den geografiska placeringen av hemmen, vilka som hade ”rätt” att inhysas till spörsmål angående de bäst lämpade interiörerna ständigt var under förhandling. Detta kom att medföra att det inte sällan tog många år från planering till färdigställande av hemmen. Samtidigt bedrevs frågor om huruvida samerna överhuvudtaget skulle känna sig hemma och trivas i dessa kontrollerade miljöer, om det skulle gå att ha gemensamma ålderdomshem för samer och icke-samer samt om det gick att förena ålderdomshem med sjuk-/vårdhem. Särskilt frågorna angående gemensamma hem och hem där sjukvård och äldreomsorg förenades bidrog till att det ofta tog flera år innan hemmen färdigställdes och togs i bruk.

Kommittén kom fram till att det skulle bli bäst om samerna hade sina egna hem för äldre, vilka skulle underlätta hanteringen av möjliga problem kopplade till samernas speciella leverne och specifika näringsfång.⁵⁷ Som en konsekvens av denna utredning fastslogs 1927 att ett statligt bidrag skulle utgå till åldringsvården för behövande samer och i lag fastställdes att varje kommun skulle uppföra samiska ålderdomshem, där så fanns behov.⁵⁸

Samer som speciella och säregna

Under 1900-talets början förekom vetenskapliga, politiska och ideologiska ambitioner att separera och kategorisera etniska grupper utifrån uppfattningar om speciella karaktärsdrag och egenskaper.⁵⁹ I Sverige rådde ”lapp ska vara lapp-politiken”, där viljan var att skydda samerna och upprätthålla deras nomadiska, renskötande livsstil.⁶⁰ I fattigvårdsutredningen från 1924 framkommer vikten av att separera samerna från majoritetsbefolkningen men även att separera olika samiska grupper (renskötande resp. icke-renskötande). I rapporten framgår att ”riktiga samer” är synonym med samer som innehar den nomadiska livsstilen. Utifrån detta

⁵⁷ *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 1.

⁵⁸ Andersson (1996) s. 420; Sjölin (1996) s. 101.

⁵⁹ Björn Furuhausen, *Den svenska rasbiologins idéhistoriska rötter* (Stockholm 2007) s. 31–32.

⁶⁰ Lennart Lundmark, *Så länge vi har marker: Samerna och staten under sexhundra år* (Stockholm 1998) s. 97–102.

synsätt lyfte kommittén fram vilka som ansågs ha rätten till att inhysas i ålderdomshemmen: i första hand fjällsamer över sextio år och därefter i mån av plats, skogssamer. Återigen framkommer ambivalenta synsätt och dubbla signaler i försöken att definiera de tilltänkta boende vid hemmen:

Då det mest framträdande behovet av anstaltsvård förefinnas med avseende på de nomadiserande lapparna, för vilkas åldringar och orkeslösa föreligger största svårigheten att bereda lämplig vård, äro ålderdomshemmen givetvis i första hand avsedda för dessa. Men det bör alls icke vara uteslutet utan är tvärtom avsett, att desamma i mån av utrymme skola stå öppna för intagande även av vårdbehövande andra lappar, vilka bibehållit det lapska levnadssättet och icke uppgått uti eller till levnadsvanor, kläddräkt mm sammansmält med den bofasta befolkningen.⁶¹

Rapporten kom därmed att skilja på fjällsamer och skogssamer, renskötande samer och icke-renskötande samer. Vidare gjorde rapporten en åtskillnad mellan nordsamer och sydsamer. Vad gällde ålderdomshemmen för sydsamer så framlades att även icke-samer kunde inhysas, medan hemmen i Norrbotten endast skulle inhysa samer på grund av deras säregna levnadsförhållanden och unika vanor.⁶² Den grupp som i minst utsträckning tillskrevs positiva egenskaper var de fattiga, gamla, icke-renskötande samerna.

Den övergripande diskursen som återfinns i den offentliga beskrivningen av samer är att dessa utgjorde en grupp med "säregen natur" vilka inte endast utgick ifrån den nomadiska livsstilen och levnadssättet skilt från majoritetsbefolkningen men även utifrån medfödda och förvärvade karaktärsdrag. Viljan att separera olika grupper av samer och skydda de "rätta samerna" utgick från vilka karaktärsdrag som ansågs "önskvärda" under perioden. I rapporten återfinns drag av rasbiologi, vanligt förekommande under 1900-talets början: "Denna särställning sammanhänger med lapparnas säregna levnadsförhållanden [---] åtminstone delvis av yrke men även av deras härkomst och naturanlag beroende, egendomliga levnadsvanor och karaktärsegenskaper, så skilda från den övriga svenska befolkningen."⁶³

⁶¹ *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 96.

⁶² *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 96.

⁶³ *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 74.

Samer som fantasifulla, visa och i harmoni med naturen

Föreställningen om samer som besittande stor visdom, kunskap och fantasi kan till större utsträckning återfinnas i skildringar från ålderdomshemmen. Biskop Olof Bergqvist beskriver sitt möte med den gamla samekvinnan Kristina i det samiska ålderdomshemmet i Arjeplog på följande sätt:

Hopkrupen, liten och förvissnad till kroppen låg den 80-åriga lappkvinnan där, men vi kommo snart underfund med att i den bräckliga stoftshyddan bodde en vaken och spänstig själ. Det blev ett samtal om livets högsta frågor och under detta lade hon i dagen en djupgående inre livserfarenhet och en kristlig mognad som var förundransvärd. [...] Sedan vi samtalat med några andra åldringar i hemmet, återvände vi på nytt till Kristinas bädd. Hon låg nu stilla och tyst och över hennes fårade ansikte vilade ett drag av förklaring, liksom en återglans av inre frid. Ögonen lyste klara, men blicken var icke riktad på det närvarande utan den vilade i fjärran på något för oss osynligt, som gjorde den drömmande och hänryckt⁶⁴

I kontrast till denna bild av samer som visa och i besittning av en stor livskunskap ansågs det att ett långt och hårt arbetsliv i ett kallt och bistert klimat hade sina baksidor. I fattigvårdsutredningen från 1924 ansågs det mödosamma livet alstra en ”viss tungsinthet, som ej sällan övergår i verklig sinnessjukdom”.⁶⁵

Samer som bråkiga och svårhanterliga

Drivkraften bakom utvecklingen av samiska ålderdomshem var vanligtvis privata aktörer tillhörande grupper inom kyrkan eller missionsrörelsen vilka även kom att påverka den faktiska utformningen av de samiska ålderdomshemmen. I strävan att förbättra tillvaron för de äldre samerna framkom att det inte endast var hälsa och välmående hos de äldre som skulle tillgodoses utan att även deras moraliska och religiösa föreställningar behövde regleras. I en redogörelse av de äldre

64 Olof Bergqvist, ”Översiktlig redogörelse för de lapska ålderdomshemmen” i *Lapska ålderdomshem: redogörelse för de lapska ålderdomshemmen i Jokkmokk och Arjeplog m.m.* (Luleå 1924) s. 34–35.

65 *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 80.

samernas situation i Jämtland i samband med tillkomsten av det samiska ålderdomshemmet Fjällgård återfinns följande beskrivning:

Eller slå dig i språk med den gamle blinde lappmannen, som längtar bort från snäsorna, dryckenskapen och svordomarna i det hem, där han nu bor; nämn för honom ett ord om ett eget hem, där man icke svärjer men beder, och det gulnade rynkiga anletet lyser upp av fröjd över att det skulle kunna beredas honom en sådan fristad på jorden [---] för den gamle som ej längre orkade leva en bettlares liv.⁶⁶

I den offentliga beskrivningen av samerna porträtteras de inte sällan som bråkiga, svårhanterliga och inkapabla att anpassa sig till ett ”gott uppförande”. Rörelsefrihet och mer flexibla regler/bestämmelser vid ålderdomshemmen ansågs som nödvändiga för att förhindra att de äldre samerna skulle orsaka problem och störa den allmänna ordningen ”då lapparna eljest i allt fall taga sig sådana friheter och ständiga överträdelser av givna föreskrifter, slitningar och otrevnad framkallas.”⁶⁷

Om reglementen vid hemmen var för strikta fanns det en rädsla att de äldre samerna skulle rymma från ålderdomshemmen för att slå följe med sina anhöriga vid flyttningarna. Denna föreställning återspeglas även i de praktiker som rådde vid ålderdomshemmen, vilket framkommer i en rapport från det samiska ålderdomshemmet i Jokkmokk, där en grupp framställdes som särskilt stridslysten: ”Och uppträdanden mellan de stridslystna har ej alltid kunnat förebyggas, i synnerhet som tvisteämnet ofta varit av religiös art. Læstadianer, som de gärna vilja ge sken av att vara, ha de ej sparat på kraftuttrycken och mera än en gång har även husmodern fått sina fiskar varma.”⁶⁸

66 Folke Hoving, *Blad ur lapparnas bok 2: Samefolk: Om unga och gamla* (Stockholm 1932) s. 108.

67 *Fattigvården bland lapparna* (1924) s. 97.

68 David Ahlfort, ”Speciell redogörelse för ålderdomshemmet i Jokkmokk”, i *Lapska ålderdomshem: Redogörelse för de lapska ålderdomshemmen i Jokkmokk och Arjeplog m.m.* (Luleå 1924) s. 20.

Samer som lata och snåla

Andra karaktärsdrag som tillskrivs samerna är lathet och snålhet. Samerna anklagas för att så fort som möjligt tillskansa sig fattigvårdsstöd vilket skulle förorsaka lättja och en ovilja till att bidra till lokalsamhället. Detta synsätt framkommer i synnerhet i diskussioner av de icke-renskötande samerna:

Även om det bland de icke-renskötande lapparna ej så sällan kan ifrågakomma att genom ett tillfälligt understöd hjälpa en lapp [---] har man svårt att undgå den uppfattningen, att lapparna, så snart tillfälligt behov inträder, vant sig att utan försök att själva reda upp saken gå till fattigvården och begära hjälp [...]⁶⁹

Samtidigt finns en motsatt bild av samerna, som generösa och villiga att ”göra rätt för sig”, vilket särskilt framkommer i beskrivningen av äldre samer vid hemmet i Karesuando. Släktingarna till de äldre framställdes som mycket intresserade av att lämna sina bidrag till hemmet, ofta i form av en ren, och då ”en bra ren”⁷⁰ eftersom samer ansågs angelägna om att endast ge sitt bästa.

Samer som smutsiga och som barn

En annan ofta förekommande bild av samer som framkommer i de offentliga handlingarna är, samer som smutsiga och i avsaknad av ”god hygien”. I fattigvårdsutredningen från 1924 poängteras vikten av att utforma hemmen utifrån samernas ”traditionella livsstil”, men inte i den utsträckningen att det ”skulle försvåra hemmets skötsel, vidmakthållande av ordning, renlighet mm.”⁷¹ I Luleå stifts Julbok från 1914 presenteras verksamheten vid ”Lappska Ålderdomshemmet i Jockmock”, där framkommer att farhågorna vad gällde upprätthållandet av hygien inte förverkligades:

⁶⁹ Fattigvården bland lapparna (1924) s. 68.

⁷⁰ Fattigvården bland lapparna (1924) s. 98.

⁷¹ Fattigvården bland lapparna (1924) s. 97.

Husmoderns största bekymmer var till att börja med, hur det skulle gå att uppfostra skyddslingarna till renlighet. Lappen har ju inte rykte om sig för överdriven renlighet. Men det visade sig, att farhågorna var onödiga. Ingenting var lättare än att få den att förstå renlighetens företrädare. Det var visserligen lite ovant att ligga på rena lakan. Men nu glädja de sig däråt, ja än mer, de ha insett, att renlighet var ett behov även för dem, om de ock icke varit medvetna därom.⁷²

I citatet framkommer ett tydligt uppfostrande inslag, där ”de” (samer-na) skulle fostras till renlighet och ”bättre kunskap”. Dessa folkuppfost-rande ambitioner återspeglas även i fattigvårdslagsstiftningarna under 1800-talet och det tidiga 1900-talet.⁷³ Det paternalistiska synsättet av nödvändigheten att lära de äldre samerna ”gott uppförande” och ”god hygien” härrörde till viss del från bilden av äldre samer som ”stora barn”, och i behov av extra omsorg men även i behov av disciplin och tålmod. ”Men hon [husmodern], oändligt tålig och fördragsam, har, såsom sig bör, betraktat sina pensionärer såsom stora barn, vilka man måste hava föredrag [---]. Ja, de äro stora barn, de gamla lapparna.”⁷⁴ Bilden av de äldre samerna som stora barn vilka behövde disciplin, fostran och skydd, var dock inte exklusiv för den samiska befolkningen under denna tidspe-riod, utan var en del av en större diskurs av fattiga och vårdbehövande.⁷⁵

Bilden av samnen i den offentliga diskursen

I bilden av den åldrande samnen framkommer inte *en* rådande syn utan flera konkurrerande och även motstridiga diskurser. På den ena sidan har vi den ”problematiske samnen” som karaktäriseras av lathet, primitivitet och stridslystenhet. De äldre samerna som återfanns i denna beskrivning ansågs bråkiga och svårhanterliga. På den andra sidan finns den ”väluppfosttrade” samnen, lugn och vis, som ”frysande snösparvar”⁷⁶

72 Henrik T. Berlin, ”Lappska ålderdomshemmet i Jockmock”, i *Från bygd och vildmark i Lappland och Västerbotten: Luleå stifts julbok* (1914) 38–39.

73 Engberg (2005) s.101.

74 Ahlfort (1924) s. 20.

75 Roger Qvarsell, ”Välgörenhet, filantropi och frivilligt socialt arbete: En historisk översikt”, i *Frivilligt socialt arbete: Kartläggning och kunskapsöversikt: Rapport*, Statens offentliga utredningar 1993:82 (Stockholm 1993) s. 222–224.

76 Ahlfort (1924) s. 20.

vilka krävde värme och ett varsamt hanterande. Generellt, återfinns den ”problematiska” bilden i den offentliga beskrivningen (fattigvårdsutredning från 1924) medan den ”väluppfostrade” återspeglas i de dagliga praktikerna och skildringarna från ålderdomshemmen.

Samiska ålderdomshem: En epok når sitt avslut

I slutet av 1940-talet var det kommunerna som ansvarade för åldringsvården och diskussionerna om ett gemensamt ålderdomshem för samer och icke-samer aktualiserades återigen i slutet av 1940-talet i Jokkmokk. Reaktionerna bland samerna i Jokkmokk var starka och kom till uttryck i ett flertal artiklar och insändare i *Samefolkets egen tidning*. Samerna menade att en sammanslagning vore olycklig för båda parter, och för samerna en alltför stor avvikelse från gamla samers levnadsvanor. Biskop Olof Bergqvists och kyrkoherde Carl Edqvists tidiga initiativ till separata ålderdomshem lyftes fram som goda exempel. Önskemålen var att få särskilda ålderdomshem, med en föreståndarinna som var förtrogen med samernas vanor och som behärskade det samiska språket.⁷⁷ ”Under överläggningen betonades det också, att det vore bättre för gamla samer att få leva och dö i sina kåtor än att bli tvingade in på ett ålderdomshem, som saknade förutsättningar för dem att trivas där. Ja, nu har samerna sagt sin mening i denna fråga.”⁷⁸

Åldringsvårdsutredningen från 1952 visade att de jämlikhetssträvande som varit tanken bakom de statliga bidragen inte infriats, följande år röstade riksdagen nej till fortsatta bidrag till samiska ålderdomshem.⁷⁹

Slutdiskussion

Både den offentliga och den folkliga diskursen domineras av föreställningen om ”den Andre”, den primitive vilden, ociviliserad, naiv, men även autentisk och nära naturen. I den offentliga diskursen som den

⁷⁷ *Samefolkets egen tidning*. ”De samiska ålderdomshemmen i stöpsleven” (1949:4) s. 30.

⁷⁸ *Samefolkets egen tidning*. ”Jokkmokks-samer önska ett särskilt ålderdomshem” (1950:1) s. 8.

⁷⁹ Andersson (1996) s. 423.

framkommer i statliga utredningar och rapporter om de samiska ålderdomshemmen, är det de socialdarwinistiskt färgade idéerna om samerna som vilderna som behöver uppfostras och kultiveras som avtecknar sig. Detta var en vid den tiden utbredd västerländsk uppfattning, som stämmer in i föreställningen om den vite mannens överlägsenhet och uppfostringsansvar för raser som inte kommit lika långt i utvecklingskedjan. Resultaten visar att diskursen om "den Andre" genomsyras av ambivalens och rädsla för det som upplevs som "främmande". Denna ambivalens kan kopplas till tidsperioden för genomförandet av fattigvårdsutredningen. Slutrapporten som utkom 1924 bär tydliga spår av ett rasbiologiskt synsätt på samma gång som den visar tecken på ett klivet förhållningssätt till rasbiologin. Det biologiska arvet ansågs fortfarande förklara samernas karaktärssegenskaper ("av naturanlag beroende karaktärssegenskaper") och det var viktigt att särskilja vem som var same samt i vilken utsträckning ("hellapp", "halvlapp" etc.). Detta skedde samtidigt som samerna likställdes med den övriga befolkningen och tillgången till de samiska ålderdomshemmen skulle utgå från att personen levde efter samiska traditioner (klädstil etc.). Under 1930-talet kom det rasbiologiska och rashygieniska synsättet och verksamheten att utsättas för en allt hårdare kritik.

Hygieniseringsdiskursen med början i 1800-talets medicinska diskurs satte fokus på smuts som något orent som kännetecknade "de Andra".⁸⁰ För den oscariska borgerligheten var det bönder, arbetare och samer som utgjorde de smutsiga. För nybyggarna och bönderna var det samerna som var de lortaktiga. Det smutsiga och okontrollerade som pådyvlades de äldre samerna, kan dock inte helt härledas till den hygienistiska eller den socialdarwinistiska diskursen. Indirekt kom nybyggarna i kontakt med tidens officiella inställning till samerna eftersom de rättsliga myndigheterna stödde nybyggarna i marktvisterna med samerna och nybyggarna fick därmed budskapet att de var mer värda än samerna. En betydande del av det ideologiska inflytandet på befolkningen under denna tid stod den lutherska kyrkan för och man läste i stort sett endast religiös litteratur.⁸¹ Kyrkans stränga

80 Jonas Frykman & Orvar Löfgren, *Den kultiverade människan* (Malmö [1979] 1984).

81 Liliequist ([1991] 1994).

fördömande av den forna inhemska samiska religionen och förtryck av samisk etnicitet bidrog till den aura av övernaturlighet som omgav samerna. Befolkningen i nybyggartrakterna kom inte i direkt kontakt med de världsligt utformade offentliga diskurserna, som till exempel hygieniseringsdiskursen, förrän på 1920-talet då skolgången blev allmänt införd. Teorin om människans tänkande kring kategorierna rent/orent är därför en bra kompletterande förklaringsmodell till varför nybyggarna ändå stämplade samerna som ”lortaktiga” och inte riktigt civiliserade.

Det finns såväl likheter som skillnader mellan den folkliga, muntliga diskursen och den offentliga, skriftliga när det gäller karaktäristiken av samernas annorlundahet. I den folkliga diskursen stämplas de äldre samerna precis som i den offentliga som smutsiga (”lortaktiga”), ouppfostrade (”ohyfsade”) och lata, men där finns ingen önskan om att uppfostra dem till bättre seder, endast att ha så lite som möjligt med dem att göra. I den folkliga diskursen finns dessutom ett inslag av folktro. Samerna tillskrivs övernaturliga krafter. Ibland framträder en bild av de äldre samiska fattighjonerna som inte riktigt mänskliga, som till hälften tillhörande de underjordiskas släkte, som ett slags troll som kunde sätta ont på ordentligt folk om man kom i deras närhet. I bondesamhällets världsbild existerade en sammansmältning mellan religion och folktro. Trots att katekesen uttryckligen förbjöd utövande av trolldom, hade kyrkan i stort sett tvingats tolerera folktron. Det som hände efter kristendomens införande i Sverige var att folktrons väsen, vilka tidigare karaktäriserats som både onda och goda, genom kyrkans propaganda framstod som endast onda. Kyrkan lade ned en sådan energi på att bekämpa dessa väsen, att människornas tro på dem i själva verket stärktes, men de blev genom kyrkans försorg definierade som djävulens redskap. Det var inte bara religionen som införlivade folktroföreställningar, folktron tog också upp delar från kristendomen.⁸²

Närhet respektive avstånd har betydelse för hur diskursen av ”den Andre” manifesteras och tar sig uttryck. Studien har visat att ju högre grad av närhet och ömsesidigt utbyte som funnits mellan samer och

⁸² Gunnar Granberg, ”Kyrkan och folktron”, *Folkdikt och folktro* (1971) s. 215–237.

icke-samer, desto mer har bilden av "den Andre" som något "främmande", "hotfullt" och "omänskligt" utmanats och upphävts. För att kunna ensidigt distansera sig från andra människor och stereotypisera dem, krävs ett visst mått av känslomässig och geografisk distans. Där det har funnits ett fysiskt avstånd och där ömsesidigt utbyte har saknats har bilden av äldre samer i större utsträckning beskrivits som "främmande", "hotfulla" och "avvikande" och något som måste tämjas och kontrolleras. Denna bild kommer tydligt fram i fattigvårdsutredningen där bilden genomsyras av en rädsla för de "avvikande samerna". För att stävja rädslan att samerna skall utnyttja fattigvården, begå överträdelser och skapa vantrivsel vid hemmen ville man från statligt håll se över fattigvården samt vidta försiktighetsåtgärder vid genomförandet av dessa hem. I den praktiska verkligheten höll inte stereotyperna. Närhet upphäver avståndstagandet, vilket man till exempel kan se på att ålderdomshemmens personal och de kyrkliga företrädarna var mer nyanserade i sin syn på de äldre, än de tjänstemän som i utredningen uttryckte sig om äldre samers egenskaper.

För den folkliga diskursen har det varit avgörande om relationen mellan den äldre samens och den omhändertagande icke-samiska omgivningen har varit jämställd eller ej. Det var de samiska fattighjonerna som blev behandlade och betraktade som inte riktigt mänskliga. En mer jämlik relation rådde mellan samer och nybyggare i lappmarken. De socio-ekonomiska omständigheterna för de enstaka nybyggarna i de områden där nybyggarna var i minoritet innebar att man levde i nära samarbete med samerna; man var beroende av varandra både socialt och ekonomiskt, vilket motverkade den dominerande diskursens inflytande. Reciprociteten medförde jämställda villkor och de äldre samerna som inackorderades behandlades på samma sätt som gårdens egna åldringar. De äldre samerna har i dessa fall beskrivits som "vanliga människor" och som "en i familjen".

Under de närmare 100 år som studien avhandlat har de praktiker varpå de äldre samerna behandlats genomgått stora förändringar. Fattigauktionerna avskaffades och de samiska ålderdomshemmen blev obligatoriska för varje samisk församling. Studien har visat att de yttre förändringarna inte alltid var en direkt följd av förändringar i synsätt och värderingar. De äldre samernas situation kom att bli en offentlig

och statlig angelägenhet, främst genom enskilda prästers försorg. De samiska ålderdomshemmen gjorde att de äldre inte längre var hänvisade till lokalsamhället och nybyggarna, men den dominerande diskursen om samerna som ”de Andra” följde de äldre in på ålderdomshemmen.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Stockholm, Riksarkivet (RA)

Yngre kommittéer (YK) 193:2 *Lappkommittén*.

Umeå, Dialekt, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå (DAUM)

Umeå, Umeå universitetsbibliotek

Thomasson, Lars. ”Förteckning över vad som publicerats i fråga om samerna”, manus förvarat i Umeå universitetsbibliotek (1994).

Tryckta källor och bearbetningar

Ahlfort, David. ”Speciell redogörelse för ålderdomshemmet i Jokkmokk”, i *Lapska ålderdomshem: Redogörelse för de lapska ålderdomshemmen i Jokkmokk och Arjepluog m.m.* (Luleå 1924) s. 18–20.

Aléx, Lena. *Äldre människors berättelser om att bli och vara gammal tolkade utifrån genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2007).

Amft, Andrea. *Sápmi i förändringens tid: En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2000).

Andersson, Lena. ”Lapphemmen i Norrbotten”, *Socialmedicinsk tidskrift* 73:7–8 (1996) s. 417–424.

Balto, Asta. *Samisk barneoppdragelse i endring* (Oslo 1997).

Beach, Hugh. *Gäst hos samerna* (Stockholm 1988).

Bergqvist, Olof. ”Översiktlig redogörelse för de lapska ålderdomshemmen”, i *Lapska ålderdomshem: Redogörelse för de lapska ålderdomshemmen i Jokkmokk och Arjepluog m.m.* (Luleå 1924) s. 3–17.

Berlin, Henrik T. ”Lappska ålderdomshemmet i Jokkmokk”, i *Från bygd och vildmark i Lappland och Västerbotten: Luleå stifts julbok* (1914) s. 32–41.

Campbell, Åke. *Från vildmark till bygd: En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott* (Umeå [1948] 1982).

Cocq, Coppélie. *Revoicing Sámi narratives: North Sámi storytelling at the turn of the 20th century* (Umeå 2008).

Douglas, Mary. *Renhet och fara: En analys av begreppen orenande och tabu* (Nora [1966] 1995).

- Edebalk, Per Gunnar & Björn Lindgren. ”Från bortauktionering till köp-sälj-system: Svensk äldreomsorg under 1900-talet”, i Rosmari Eliasson-Lappalainen (red.), *Omsorgens skiftningar: begreppet, vardagen, politiken, forskningen* (Lund 1996) s. 138–150.
- Engberg, Elisabeth. *I fattiga omständigheter: Fattigvårdens former och understödstagare i Skellefteå socken under 1800-talet* (Umeå 2005).
- Fattigvården bland lapparna: Utredning 1*, Statens offentliga utredningar 1924:58 (Stockholm 1924).
- Foucault, Michel. *Övervakning och straff: Fängelsets födelse* (Lund [1974] 1987).
- Frykman, Jonas & Orvar Löfgren. *Den kultiverade människan* (Malmö [1979] 1984).
- Furuhagen, Björn. *Den svenska rasbiologins idéhistoriska rötter* (Stockholm 2007).
- Granberg, Gunnar. ”Kyrkan och folktron”, i Anna Birgitta Rooth (red.), *Folkdikt och folktro* (Lund 1971) s. 215–237.
- Holgersson, Leif. *Socialpolitik och socialt arbete: Historia och idéer* (Stockholm 2008).
- Hoving, Folke. *Blad ur lapparnas bok 2: Samefolk: Om unga och gamla* (Stockholm 1932).
- Johansson, Levi. *Bebyggelse och folkliv i det gamla Frostviken* (Falköping 1967).
- Johansson, Lisa. *Saltlake och blodvälling: Berättelser från nybyggartiden i Lappmarken redigerade av Sune Jonsson* (Stockholm 1968).
- Kjellman, Gunilla. *De gamlas bostad – fattig-åldringskulturen: En etnologisk studie av åldringsvård och institutionsväsande i agrarsamhället* (Uppsala 1981).
- Kjellström, Rolf. *Samernas liv* (Stockholm [2000] 2003).
- Leach, Edmund. *Rethinking anthropology* (London 1977).
- Lees, Lynn Hollen. *The Solidarities of strangers: The English poor law and the people 1700–1948* (Cambridge 1998).
- Liliequist, Marianne. *Nybyggarbarn: Barnuppföstran bland nybyggare i Frostvikens, Vilhelmina och Tärna socknar 1950–1920* (Stockholm [1991] 1994).
- Liliequist, Marianne. ”Elderly Sami – symbols of Sami identity? The role of elderly in the Sami community”, *Ethnologia Scandinavica* 40 (2010) s. 27–42.
- Lundmark, Lennart. *Så länge vi har marker: Samerna och staten under sexhundra år* (Stockholm 1998).
- Lundström, Catarina. *Den goda viljan: Kvinnliga missionärer och koloniala möten i Tunisien och västra Jämtland* (Lund 2015).
- Pleijel, Hilding. *Hustavlans värld: Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige* (Stockholm 1970).
- Qvarsell, Roger. ”Välgörenhet, filantropi och frivilligt socialt arbete: En historisk översikt”, i *Frivilligt socialt arbete: Kartläggning och kunskapsöversikt: Rapport*, Statens offentliga utredningar 1993:82 (Stockholm 1993) s. 217–241.
- Ruong, Israel. *Samerna* (Stockholm [1969] 1975).
- Sabeau, David W. *Power in the blood: Popular culture and village discourse in early modern Germany* (Cambridge 1984).

- Said, Edward W. *Orientalism* (Stockholm [1979] 1993).
Sameland i förvandling (Umeå 1986).
Samefolkets egen tidning. ”De samiska ålderdomshemmen i stöpsleven” (1949:4) s. 30.
Samefolkets egen tidning. ”Jokkmokks-samer önska ett särskilt ålderdomshem” (1950:1) s. 8.
Sjölin, Rolf. *Samer och samefrågor i svensk politik: En studie i ickemakt* (Gällstad 1996).
Winther Jörgensen, Marianne & Louise Phillips. *Diskursanalys som teori och metod* (Lund 2000).
Åhrén, Christina. *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete* (Umeå 2008).

Lena Karlsson, f. 1973; biträdande lektor vid Centre for Ageing and Demographic Research (CEDAR) och Sociologiska institutionen, Umeå universitet. Hon disputerade i sociologi 2005 på avhandlingen *Klasstillhörighetens subjektiva dimension: klassidentitet, sociala attityder och fritidsvanor*. Mellan 2009 och 2011 var hon anställd som postdoktor vid Vaartoe – Centrum för Samisk forskning (CeSam), Umeå universitet. Hon har utifrån ett historiedemografiskt perspektiv och med Demografiska databasens kyrkoboksdata som källa forskat kring mortalitet, förväntad livslängd och spädbarnsdödlighet i Sápmi. För närvarande bedriver hon studier av social klass, identitet och åldrande.
lena.karlsson@umu.se

Marianne Liliequist, f. 1950; professor i etnologi vid Institutionen för kultur- och medievetenskaper, Umeå universitet. Hennes doktorsavhandling heter *Nybyggarna: Barnuppfostran bland nybyggare i Frostvikens, Vilhelmina och Tärna socknar* (1991; 1994). Liliequists forskning har rört sig om genus, klass, etnicitet och ålder, och frågorna har ofta handlat om hur maktförhållanden upprätthålls, men också hur motstånd uppstår. Hon har både ägnat sig åt nutidsstudier och forskning med ett historiskt perspektiv och materialet har varit intervjuer, fältarbete och uppteckningar från folklivsarkiven. Liliequist forskar för närvarande om relationen mellan generationerna i Sápmi, projekt som är finansierade av FORMAS och av projektet Åldrande och Livsvillkor (ALC) vid Umeå universitet. Hon är också ansluten till Arcum, Umeå universitet.
marianne.liliequist@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Geafiakšuvnnat ja sámi boarrásiidorohagat:

Got boarrásiiddivššu oktavuodas fuolahedje boares sámiid
Girkus lei guovddázis geafes olbmuid divššus 1600-logu rájis gitta 1900-logu álgui. Dán artihkkalis čállu buktá ovdan oainnuid mat ledje boarrásiid sámiid vuostá geafes olbmuid divššu oktavuodas ja sámi boarrásiidruovttuid ovdáneamis. Materiálas leat čállosat ja báddejuvnon jearahallamat álbmoteallinvuorkkáin ja vel almmolaš áššebáhpiriin. Jus galggai doalahit gaskka iežá olbmuid ja dahkat sin stereotiipan, gáibiduvvo vassis gaska dovdduid ja geografija ektui. Boađus vuoseha ahte mađi stuorit lonohallan lagašvuodas ja gaskavuodas mii gávdno sámiid ja eahpesámi álbmoga gaskkas, dađi eanet ipmirdedje sápmelaččaid daid ”Iežán” amasin geat galge hástaluvvot ja badjelgehččot. Doppe gos lea leamaš geográfalaš gaska ja gos ii leat leamaš gaskavuohhta, leat boarrásit sámit govvejuvnon ”amasin”, ”uhkádussan” ja ”spiehkastahkan”, ”luonddufápmu” man ferte dápmat ja vákšut. Álbmotlaš diskurssas ledje boarrásit ja geafes sámiin iešvuodát ”mat eai lean ollát olmmošlaččat”. Duottarođđaássit geain lei gaskavuohhta dain eahpesámi álbmogiin árvvoštalle boarráset sámi gii orui sin luhtte ”vehkii gullevažžan”. Almmolaš guorahallamiin mat čađahuvvojedje virgeolbmuiin Stockholmas leat mihá eanet stereotiippalaš oainnut boarrásit sámiin go dat mat bohte ovdan čilgehusain bargiin sámi boarrásiidruovttuin.

Översättning Miliana Baer

Hädjovuohtaavisjávnná ja sáme vuorrasijdábe:

Vuojnno vuorrasap sámijda vuorrasijhuvso gáktuj

Girkkon li guovddelis sajádađka hädjovuohtasujton 1600-lágo rájes gitta 1900-lágo álgguj. Artihkkalin tjálle giehtadallaba vuojnnojt ma gávnnujin vuorrasap sámij birra hädjovuohtasujto ja sáme vuorrasijdábij ávdedime gáktuj. Ábnas sisanet tjálálvisájt ja báddidum ságáđadhtemijt álmukviessomarkijvajs ja almulasj ássjetjállagijis. Hiejtedit aktisasjvuodav ietjá ulmutij dábdát ja sijáv avtalágátjin dahkat, rávkaduvvá sosiala ja dábdot gáktuj aktavuoda vádne. Báhtusa vuosedi dađi stuoráp lahkavuohhta ja gasskasasj lánudibme gávnnuj sáme ja

dádtja álmuga gaskan, dadi ienebut rievddaduváj vuojnno sámijis ”Iehtjádin” ja ietjálágátja ja sijá viessomvuogev ieritválldet vaj sjaddi degu dáttja. Gánná lij geográfalasj gasska árrum ja gasskasasj lánudime vádne, de vuorrasap sáme li gáváduvvam ”ietjálágátjin”, ”nihtton” ja ”árádissan”, ”luonndofábmon” gejt háhttu oajttet ja gehtjadit. Sahte ulmuttjij ságastimen vuorrasap ja hájos sámijn lidjin dábddomerka náv gák ”állim rat ulmusjlattja”. Varreádábiddtjáriida gejn lij gasskasasj lánudibme dáttjaj vuorrasap sáme gudi árrun biebmó ja viessomsaje ávdás vuojnneuvvin náv gák ”akta fuolken”. Almulasj guoradallamijn ma dagáduvvin virggeulmuttjijis Stockhålmás gávnnujin ávvá inep álkkebun dagádum vuojno vuorrasap sámijis gá mij ávddájbuvteduváj gáváduváj ma barggijis giehtoduvvin sáme vuorrasijdábijn.

Översättning Barbro Lundholm

*Giefesauksjovnh jih saemien báeriesalmetjehiejmh:
Guktie báeries saemide báeriesalmetjehoksesne váájnoe*

1600-jaepijste jih 1900-jaepiej aalkose gærhkoee báerieshoksen jarn-gesne. Daennie artihkelisnie tjaelijh vuortasjamme guktie báeries almetji býjre báerieshoksesne vïenhtin jih guktie saemien báeriesalmetjehiejmh evtiedin. Artihkelisnie tjaalegh jih soptsesh almetjiejielemevårhkojste jih byjjes tjaatsegijstie vuortasjamme. Jis jeatjah almetjidie álkoelistic vuortasjidh jih dejtie tjïertestidh, daerpies emotionelle (domtese) jih geografiske distanssem utnedh. Daesnie vuajname jis saemieh jih laed-tieh sinsitnien lihke orreme jih sinsitnide jearohks dellie sagke jeatj-hlaakan dejtie saemide krööhkestamme, ij dellie reaktoe sjïdth jiehtedh dah ”jeatjah” jih mij ammes dej býjre. Desnie gusnie guhkede sinsit-neste orreme jih gusnie ij sinsitnide jearohks, dejtie báeries saemide krööhkestamme goh mij ”ammes”, ”aajhtojne” jih ”jeatjhlaaketje”, akte ”miehtjiefaamoe” giejtie tjoerin deemedh jih vaaksjodh.

Almetjelaaketje diskursesne dah báeries jih giefies saemieh dejtie giejtie krööhkestin goh ”ij almetjelaaketje”. Dejtie vaerien spïdtje-burrïde giejtie laedtide jearohks dejtie báeries saemide krööhkestin goh ”akte fuelhkesne”. Dejnïe byjjes goerehtallemisnie mejtie laed-tieh Stuehkeste darjoejin, desnie dejtie báeries saemide tjïertestin, idtjin dah gïeh saemien báeriesalmetjehiejmïne barkh dam darjoeh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Kyrkan, folkbokföringen och samerna

Abstract

Alltsedan 1686 års kyrkolag har Svenska kyrkan spelat en avgörande roll i tillkomsten av den nationella befolkningsstatistiken. Kyrkoboken och sedermera församlingsboken låg till grund för tabellverket och de efterföljande folkräkningarna, där bland annat uppgifter om etniska grupper nedtecknades långt in på 1900-talet. Prästerskapet var från 1700-talet och ända till mitten av 1900-talet det folk som möjliggjorde befolkningsstatistikens insamlande. Däremot var frågor om att bestämma den kollektiva samiska identitetens gränser framförallt länkade till staten, vetenskapsmän och det som idag är SCB.

Denna artikel undersöker kyrkans roll i insamlandet och klassificerandet av samer i svensk befolkningsstatistik från 1700-talet och fram till i dag. Under denna omfattande tidsperiod skedde återkommande förändringar vad gäller såväl terminologi som innebörd gällande de kategorierna som staten tillskrev samer. Studien diskuterar och problematiserar även frågor om befolkningsstatistikens roll, vad den har inneburit och i viss mån vad frånan av en officiell samisk befolkningsstatistik medför för dagens samiska samhälle.



Legions of statistical employees collect and process numbers on the presumptions that the categories are valid. Newspapers and public officials wanting to discuss the numerical characteristics of a population have very limited ability to rework the numbers into different ones. They thus become black boxes, scarcely vulnerable to challenge except in a limited way by insiders. Having become official, then, they become increasingly real.¹

Inledning

Med några få knapptryckningar kan man i dag erhålla oerhört detaljerad och till synes fullkomlig information om den skara människor som lever i dagens svenska samhälle. När detta skrivs beräknas

¹ Theodore Porter, *Trust in numbers: The pursuit of objectivity in science and public life* (Princeton 1995) s. 42.

9 596 436 personer leva i Sverige vilket innebär en ökning på 0,42 procent de senaste sex månaderna, allt detta enligt Statistiska Centralbyråns (SCB) hemsida.² Få statliga myndigheter har en så viktig roll och oomtvistad position som SCB. Den har ända sedan sin tillkomst 1858 försett staten med angelägen statistik som kunnat användas för uppföljningar, prognoser och beslutsunderlag.

Länge var Svenska kyrkan grundbulten i delar av den statistiska inhämtningen och då i synnerhet befolkningsstatistiken. 1686 års kyrkolag som ålade prästerskapet att föra bok och nedteckna sina åhörare och uppgifter rörande deras giftermål, barn, flyttningar etc. var av väsentlig betydelse för att statsmakten såg ett värde i att år 1749 etablera *tabellverket*, världens första nationella befolkningsregister.³ Det var som historikern Peter Sköld påpekar ”prästernas kontinuerliga arbete som borgade för att den svenska befolkningsstatistiken skulle kunna hållas vid liv.”⁴

Allt sedan den nationella statistikens tillkomst i mitten av 1700-talet har det funnits frågor eller uppgifter som den svenska befolkningsstatistiken regelbundet fått brottats med. En av dessa rör inhämtandet av information om etnicitet och religion, som man efter Datalagens tillkomst 1973 (i dag PUL 1998:204) inte längre hanterar.⁵ För mindre än hundra år sedan betraktades uppgifter om etnicitet som självklara följeslagare till annan befolkningsstatistik, och man konstaterade så sent som inför förarbetena till 1945 års folkräkning att ”statistiken över främmande stam tillhörde folkräkningens äldsta grenar och att en revision av folkräkningsuppgifterna voro erforderliga med hänsyn till, att de senaste uppgifterna avsågo folkräkningen 1930.”⁶

Numer benämns denna typ av information som ”känsliga uppgifter”, är kringgärdad av lagar och innebär att stat och samhälle står utan tydlig information om omfattningen av olika etniska grupperingar i

2 Statistiska Centralbyrån, befolkningsstatistik, <http://www.scb.se/Pages/PressRelease___360587.aspx>, 25/9 2013.

3 Gösta Lext, *Studier i svensk kyrkobokföring 1600–1946* (Göteborg 1984) kap. 5.

4 Peter Sköld, *Kunskap och kontroll: Den svenska befolkningsstatistikens historia* (Umeå 2001) s. 69.

5 Om Personuppgiftslagen, se <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Lagar/Svenskforfattningssamling/Personuppgiftslag-1998204_sfs-1998-204/>, 25/9 2013.

6 Handlingar angående lappundersökningen, FIII, vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

landet. Oberoende av huruvida man anser att etnicitet i ett statistiskt hänseende är en särskilt känslig fråga eller ej, fortsätter frågor om etnicitet och dess betydelse i allra högsta grad att spela roll och diskuteras livligt inom såväl politik som forskning och samhälle i Sverige.

Historien om tillkomsten av den svenska befolkningsstatistiken är relativt välkänd, däremot är vilken statistik som förts, hur den förts och vilken roll den spelat i samhället, såväl historiskt som samtida, sämre klarlagd. Denna artikel kommer att undersöka kyrkans roll i insamlandet och klassificerandet av samer i svensk befolkningsstatistik från 1700-talet och fram till i dag. Under denna omfattande tidsperiod skedde, som vi kommer se, återkommande förändringar vad gäller såväl terminologi (t.ex. nation, främmande stam, ras, etnicitet) som innebörd gällande de kategorierna som staten tillskrev för samer. Artikeln saknar dock möjlighet att bidra till kunskap om hur det kan ha upplevts av de som omfattades eller uteslöts ur denna tillskrivna samiska identitet.⁷ Studien har även för avsikt att diskutera och problematisera frågor om befolkningsstatistikens roll, vad den har inneburit och i viss mån vad frånvaron av en officiell samisk befolkningsstatistik medför för dagens samiska samhälle.⁸

Bakgrund, utgångspunkter och material

Det är viktigt att förstå att svensk folkbokföring och befolkningsstatistik skiljer sig på ett antal punkter från de allra flesta länder och att det varit så i princip sedan tabellverket skapades och en nationell överblick av befolkningen kom till. Statens vilja att kontrollera sin befolkning för taxering och utskrivning sammanlänkades tidigt med kyrkans arbete för att kristna densamma och kyrkan blev redan under 1500-talet inblandade i skattskrivning. I 1686 års kyrkolag anmodades präster-

7 För en bakgrund om rörande folkräkningar, etnicitet, rasbegrepp, se David Kertzer & Dominique Arel "Censuses, identity formation and the struggle for political power", i David Kertzer & Dominique Arel (red.), *Census and identity: The politics of race, ethnicity, and language in national censuses* (Cambridge 2002) s. 1–42.

8 I föreliggande text görs en skillnad mellan "befolkning" (*population*) som är en term som ofta används inom statistik och demografi för att bestämma en mätbar enhet och "folk" (*people*) som är en vanlig term inom juridiken. Tim Rowse klär detta i ord på följande sätt: "An Indigenous population will be made up of rights-bearing individuals (citizens) but a 'population' is not a bearer of a collective right; a population is not even a collective agent, just an artefact of the administrative imagination", Tim Rowse, *Rethinking social justice: From "peoples" to "populations"* (Canberra 2012) s. 6.

skapet att föra bok över alla födda, döpta, döda, begravda och vigda i sina församlingar. Därtill skulle individernas flyttningar registreras och husförhör hållas. Detta kom att bli en utmärkt grund för en kommande administration för statistik om nationen och dess population som under merkantilismens tidevarv blev alltmer betydelsefull. Tabellverkets tillkomst 1749 anses ha varit den första nationella befolkningsstatistiken i världen men flera stora europeiska länder kom snart att följa det svenska exemplet och införde kontinuerliga nationella folkräkningar under 1800-talet. I Sverige kom man att från första början att nyttja prästerskapet i det praktiska arbetet med att samla in uppgifterna om befolkningen. Prästerna förde helt enkelt över informationen från kyrkoböckerna till tabellverkets stora folio. I och med att kyrkoböckernas struktur var uppbyggd efter vilket boställe människor var bokförda på, bör tabellverket betraktas som en *de jure*-folkräkning. I andra länder använde man sig av folkräknare som gick från dörr till dörr och samlade in uppgifter och nedtecknade de personer man mötte med namn. Var man på resa i det område där folkräkning pågick, blev man således registrerad på ort och ställe. Där utfördes följaktligen en *de facto*-census. Vidare var tabellverket en icke nominativ räkning, men som ett led i en internationell anpassning övergick Sverige, vid tiden då SCB inrättades, till nominella folkräkningar. Likväl fortsatte man, precis som i arbetssättet med tabellverket, att göra *de jure*-folkräkningar baserade på kyrkoböckerna och sedermera församlingsböckerna ända fram till 1950. Då befriades kyrkan från uppdraget att låta församlingsböckerna utgöra grundmaterialet till folkräkningen; detta hämtades i stället från mantalslängder. Ungefär vid samma tid (1947) övergick man till att föra personnummer som stansades på plåtar och Sverige erhöll ett mer registerbaserat system som i stora drag liknar det vi har i dag. Kyrkan fortsatte ändå att vara behjälplig i folkbokföringsfrågor och med att föra församlingsbok. År 1991 flyttades folkbokföringens ansvar från pastorsexpeditionerna till lokala skattekontor. Mot denna bakgrund är det därför möjligt att argumentera för att Svenska kyrkan och dess bokföring av folket har spelat en betydelsefull roll i det praktiska arbetet med befolkningsstatistiken från 1700-talet fram genom större delen av 1900-talet.⁹

⁹ Denna bakgrund bygger på Per Axelsson, "Abandoning the Other: Statistical enu-

Makten att kategorisera människor och ting har diskuterats utförligt i vetenskaplig litteratur. Det är således viktigt att betona att denna artikel hämtar sin inspiration från den forskningsfåra som anser att statistik, i synnerhet nationell statistik, är ett statens maktmedel som avser forma de som bor inom landets gränser. Som särskilt viktiga för området brukar namn som Benedict Anderson, Theodore Porter, Jacqueline Urla och James C Scott lyftas fram.¹⁰ Deras forskning anför att nationell statistik inte är objektiv såsom den påstås vara, utan påverkar och styr vad nationsstaten vill se, kartlägga och blottlägga på samma gång som den har kraften att dölja det den inte vill se. Detta har blivit särskilt tydligt i studier av så kallad identitetsstatistik och där också urfolksforskning utgjort viktiga exempel. Efter att ha undersökt hur nio olika stater över tid har hanterat urfolk i statistiskt material kunde Axelsson m.fl. konstatera att även om klara skillnader fanns så förekom också tydliga likheter i staternas agerande i dessa frågor. En av dessa likheter var att staterna själva skapat de kategorier som kom till användning. Vi vet alltså inte huruvida urfolken själva, om de tillfrågats, hade velat ha andra indelningar eller nöjt sig med det som förelåg. Även visade sig det praktiska arbetet med att räkna och registrera överlag vara problemfyllt på de undersökta platserna och folkräknarnas oftast stereotypa bakgrundskunskap om de folk de skulle registrera spelade här i högsta grad in.¹¹

Hur avgörande kan folkbokföring vara för etniska gruppers identitetsskapande? Svaret är givetvis kontextbundet men i en studie av Thomas S. Mullaney påvisas hur folkrepubliken Kina år 1954 företog ett etniskt klassifikationsprojekt där slutligen femtiosex olika etnis-

meration of Swedish Sami, 1700–1945 and beyond”, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 33:3 (2010) s. 263–279; *Den Svenska Folkbokföringens historia under tre sekler: En artikelserie av Arvid Wanerdt tidigare publicerad i RSV Info åren 1979–82* (Stockholm 1982); Sköld (2001); och Lext (1984).

10 Verken som åsyftas är Benedict Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, rev. ed. (London 2006); Porter (1995); Jacqueline Urla, *Being Basque, speaking Basque: The politics of language and identity in the Basque country* (Ann Arbor 1992); och James C. Scott, *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed* (New haven 1998).

11 Per Axelsson, Peter Sköld, John Ziker & David G. Anderson, “Epilogue: From indigenous demographics to an indigenous demography” i Per Axelsson & Peter Sköld, *Indigenous peoples and demography: The complex relation between identity and statistics* (Oxford & New York 2011) s. 299–302.

ka grupper (minzu) togs fram för att användas i folkbokföringssyfte. Dessa femtiosex grupper fångade svårligen de egentliga etniska indelningarna i det väldiga landet vid den tiden, då det fanns betydligt fler grupper. Undan för undan har det likväl blivit alltmer korrekt och den kinesiska befolkningen av i dag tycks enligt Mullaney, på det stora hela, formera sig efter dessa femtiosex etniska grupper. Folkräkningen och dess klassificering från 1950-talet blev alltså en profetia om framtiden.¹² Mullaney's resonemang rymmer väl med James C. Scotts argument om att

modern statecraft is largely a project of internal colonization, often glossed, as it is in imperial rhetoric, as a 'civilizing mission'. The builders of the modern nation-state do not merely describe, observe and map; they strive to shape a people and landscape that will fit their technique of observation.¹³

Hur framförallt SCB arbetade med att klassificera samer och hur statens lapp-ska-vara-lapp-politik kombinerades med rasideologiska idéer för att utröna vilka som var eller icke var samer har närmare belysts av bland andra Lennart Lundmark i ett antal kortare artiklar och framför allt som en del av en bok om svenska statens samepolitik. I Lundmarks arbeten lyser vetenskapens, och då framförallt Statens rasbiologiska instituts, engagemang i frågan om folkbokföringen igenom. Under 1930 års folkräkning var pådraget om samernas rastillhörighet som störst.¹⁴ "Halvlappar" och "hellappar" skulle utredas utifrån traditionellt kyrkobokföringsställe. Och med hjälp av Rasbiologiska institutet kom SCB fram till att 1 062 personer som tidigare klassificerats som "lappar" hade avförts. Renbeteslagen från 1928 där "lapp" var lika med renskötare, uppvisade inte samma storlek på kohorten "lappar" som folkräkningen 1930, och man blev lämnad med två definitioner som man från statens sida inte var tillfreds med. När SCB sedan företog det

¹² Thomas S. Mullaney, *Coming to terms with the nation: Ethnic classification in modern China* (Berkeley 2011).

¹³ Scott (1998) s. 82.

¹⁴ För mer information om 1930 års svenska folkräkning, se Per Axelsson & Maria Wisselgren. "Sweden in 1930 and the 1930 census", *The history of the family* (2015) s. 1–26, DOI: 10.1080/1081602X.2015.1040048.

som skulle bli den så kallade ”Lappräkningen 1945” menade Lundmark att ”intresset för att urskilja folkstammar helt naturligt fått sig en knäck av världshändelserna” och att man då arbetade fram nya bedömningsgrunder ”där allt tal om raser och folkstammar var försvunnet”.¹⁵ Då 1945 års folkräkning är den senaste fullskaliga samiska folkräkningen för offentlig befolkningsstatistik och dess siffror reproducerades i *Statistisk årsbok* ända fram till 1957, kommer denna artikel att se närmare på underlaget till detta arbete.¹⁶

För att kontextualisera kyrkobokföringens samhällseliga betydelse kommer därför det källmaterial som används att bestå av utvalda kyrko-, församlings- och folkbokföringsregister, framförallt från mitten av 1900-talet då diskussionerna kring kategoriseringar av den samiska befolkningen i folkbokföringshänseende accentuerades. Även olika statliga utredningar och undersökningar som använt materialet kommer att fogas in i studien. Sammantaget ger föreliggande källmaterial en möjlighet att ge en bild av hur prästerskapet och staten arbetade med att kategorisera befolkningen i Sápmi.

Tiden före 1894

År 1746 etablerades Föllinge Lappförsamling, den första i sitt slag. Denna skulle ha hand om kristendomsundervisning och kyrkobokföring för de ständigt flyttande samer som hörde till Hammerdal, Lit och Offerdals pastorat. Som Lars Rumar påpekat så hade lappförsamlingen ansvar för större områden än var samerna var skrivna och Jämtland och Härjedalen innefattades således i ansvarsområdet för pastor lapponum, som blev den titel församlingens präst erhöi. Områdets omfång ledde till att denna lappförsamling sedermera kom att falla sönder i flera så kallade icke territoriella lappförsamlingar som fanns kvar i den kyrkliga administrationen ända till 1942. I Västerbotten och Norrbotten gjordes inga särskilda församlingar utan där ingick de man ansåg vara samer i de vanliga församlingarna.¹⁷ Men vilka var dessa samer och hur skulle

¹⁵ Lennart Lundmark, ”Lappen är ombytlig, ostadig och obekväm”: Svenska statens samepolitik i rasismens tidevarv (Bjurholm 2002) s. 150.

¹⁶ Axelsson (2010) s. 274.

¹⁷ Lars Rumar. Sakkunnigutlåtande, <<http://www.lennartlundmark.se/file/sakkun->

de identifieras och avgränsas? Vid denna tid fanns inga direktiv om hur samer eller andra grupper skulle urskiljas för att nedtecknas i kyrkoböckerna. Likväl kunde 1700-talsprästen nedteckna sin församling i husförslängden uppdelad på kategorier som prästfolk, nybyggare och lappfolk.¹⁸ Även ”lapp” återfinns i födelse-, vigsel- och dödböcker, men det tycks ha varit upp till den enskilde prästen att besluta hur eventuell kollektiv identitet skulle nedtecknas.

Att intresset för att skilja befolkningarna åt i den nationella statistiken inte var överväldigande stort bekräftas också när tabellverket kommer till stånd, då ingen särskild statistik för den samiska befolkningen står att finna i registreringen. Det var annan typ av information som eftersöktes och önskades såsom uppgifter om födda, döda, ålder, äktenskap etc. Dock återfinns förfrågningar nedtecknade i synodalakterna för Piteå år 1755 från pastorn och riksdagsmannen Carl Solander om det inte vore på plats att inhämta information till tabellverket om ”lapparnas tillväxt”. Detta gjordes på försök i primärtabellerna där en kategori för ”Lappar, fångar och fattiga” insamlades, men det blev inte en del av det slutgiltiga arbetet.¹⁹

Från 1805 års tabellverk i folkmängdsformulären för landsbygden erhöll samerna en egen kolumn (§ o, senare § m). I den kolumnen fördes uppgifter om manligt och kvinnligt kön uppdelat på rubrikerna ”Lappar som hafva ren”, ”lappar utan ren” och ”kringstrykande och vallhjon”.²⁰ Information hämtades som redan påpekats från kyrkoböckerna som får en tydligare struktur under 1800-talet, där det uttryckligen är specificerat att stånd och namn skall inskrivas. Kolumnen fanns kvar ända fram till Sveriges övergång till folkräkningar år 1860. Införandet av denna kolumn har setts som ett verktyg för kontroll av den samiska befolkningen men bör också förstås som en del av uppdateringen av yrkesstatistiken för dessa formulär. Staten önskade bättre och mer finfördelad kunskap om hur människor brukade jorden. Dessa

nigutlatande_lars_rumar.pdf/sakkunnigutlatande_lars_rumar.pdf>, 9/10 2013.

18 Se exempelvis, Husförhörlängder, SE/HLA/1010091/A I/2 (1782–1828), Jokkmokks kyrkoarkiv Landsarkivet i Härnösand.

19 Axelsson (2010) s. 268.

20 Går att se på Demografiska databasens hemsida, <http://www.ddb.umu.se/digitalAssets/60/60539_folk310.pdf>, 13/10 2013.

förändringar tycktes dock ha ägt rum utan att prästerskapet kunnat påverka, och Peter Sköld visar att prästerna inte var särskilt förtjusta i de förändringar som blev i och med 1805 års tabellverk. Tabellkommissionen, som ledde arbetet med tabellverket, var dock tydliga med att prästerskapet skulle fullgöra uppgiften för allas väl.²¹

När så SCB inrättades år 1858 och en ny sorts folkräkningar påbörjades, förändrades även upplägget i kyrkoböckerna. Exempelvis står nu uttryckligen i förklaringen till den första kolumnen i husförhörslängden att ”namn, stånd, embete” skall rapporteras tillsammans med bland annat ”nationalitet (om främmande)”.²² Hur den främmande nationaliteten skulle definieras var dock inte förtydligat.

Strävandet efter en homogen nation

Under 1800-talet börjar statens intresse för befolkningens kvantitet övergå till att främst diskutera och betona dess ”kvalitet”. Idéhistorikern Henrik Höjer menar att brottet mellan dessa två synsätt kan spåras till omkring 1830 och att man därefter börjar tydligare statistiskt definiera främlingar och utlänningar. Därefter arbetades det alltmer med att skilja ut den svenska folkstammen från främmande nationaliteter, där ”zigenare”, ”finnar” och ”lappar” kom att utgöra grundvariablerna.²³ Även om uppgifter om personers icke-svenska härstamning återfinns i kyrkobokföringen och folkräkningarna från 1860-talet, fanns fram till 1894 ingen sammanhållen instruktion till prästerskapet om exakt hur detta skulle nedtecknas. I och med 1894 års publicerande av en ny förordning om förändring av kyrkoböcker beskrevs hur prästerna skulle arbeta med församlingsboken och hur de skulle tänka kring nedtecknandet av ”främmande stam” som återigen exemplifieras med ”finne, lapp, zigenare”. Det konstaterades här att vid osäkerhet skulle

21 Sköld (2001) s. 207–209.

22 Se exempelvis, Husförhörslängder, SE/HLA/1010055/A 1/7 (1869–1890), Gällivare kyrkoarkiv, Landsarkivet Härnösand. Dock ser man här att exempelvis ”fjellappar” skrevs ut ovanför längden och sedan följde långa listor på medlemmar av hushåll som bedömdes vara fjellappar.

23 Henrik Höjer, *Svenska siffror: Nationell integration och identifikation genom statistik 1800–1870* (Hedemora 2001) s. 170–181.

stammens namn angifvas med ledning af det inom hushållet vanligen använda talspråket [...]. *Talspråket* måste anses såsom en i allmänhet säker grund för bedömande af personers stam, ehuru väl det kan inträffa att t.ex. åtskilliga lappska familjer använda finska såsom talspråk.²⁴

Anteckningar om främmande stam skulle göras i yrkeskolumnen, kolumn 2, men kunde vid ”befarad trängsel” flyttas till kolumn 14.²⁵

Från denna tid och fram till 1930 års folkräkning växer sig särskiljandet av grupper allt starkare in i kyrko- och folkbokföringen. Exempelvis inleddes varje tryckt folkräkning och dess avsnitt om främmande stam med konstaterandet att Sverige åtnjöt ”förmånen av att inom sina gränser hysa en med avseende på nationalitet (stam) mycket homogen befolkning.”²⁶ Detta bör inte tolkas som en isolerad svensk utvecklingsriktning, utan en reaktion på en internationell, framför allt preussisk trend, inom befolkningsstatistiken där ras länkades till språk.²⁷ Rasfrågan drevs dock på från olika håll. Lennart Lundmark har beskrivit hur den dåvarande byråchefen för befolkningsstatistiken vid Statistiska centralbyrån, Edvard Arosenius, i en artikel 1913 förfärades över att det var så svårt att särskilja samerna från svenskarna med hjälp av språket. Allt fler samer hade ju övergått till att tala svenska, menade Arosenius, och därför behövdes denna information kompletteras med uppgifter om härkomst.²⁸ Intressant för denna artikel är dock att belysa hur Arosenius som statlig tjänsteman i befolkningsstatistikens namn värderade kyrkobokföringen:

Där församlingsboksutdragens anteckningar om främmande stam tydligt varit ofullständiga, har man i Statistiska centralbyrån nödgats, så godt sig göra låtit, komplettera dem med ledning dels af tidigare kyrkoboksutdrag, dels af uppgifterna om personernas tillnamn och födelseort.²⁹

24 Wilhelm Beskow, *Kyrkobokföringen och dermed sammanhängande stadganden* (Stockholm 1894) s. 31.

25 Beskow (1894) s. 31.

26 *Folkräkningen den 31 december 1920 2: Befolkningsagglomerationer, trosbekännelse, stamskillnad, utrikes födelseort, främmande statsborgarskap, lyten m. m.* (Stockholm 1925) s. 23.

27 Axelsson (2010) s. 271f.

28 Lennart Lundmark, ”Den undflyende etniciteten: Om det fåfånga försöket att sortera människor i norr”, *Thule: Kungl. Skytteanska samfundets årsbok* 7 (Umeå 1994) s. 42.

29 Edvard Arosenius, ”Lappar och finnar i Sveriges tre nordligaste län 1910”, *Statistisk tidskrift* (1913) s. 265.

Det fanns således en viss dissonans mellan hur församlingsböckerna fördes och hur Arosenius och SCB önskade att de skulle föras. En pastorsexpedition i Norrbotten som enligt SCB låg i en mestadels finskspråkig församling menade att folk däruppe var tvåspråkiga, dels för att de enbart lärt sig svenska i skolan, dels på grund av att ”blandade äktenskap förekomme i myckenhet o. s. v., hvadan oöfverstiglig svårighet mötte att angifva till hvilken stam den ene och den andre med bestämdhet borde räknas.”³⁰

Att rasbegreppet allt tydligare blivit en del av samhällsdiskussionen syntes särskilt i folkräkningarna för åren 1920 och 1930, där det uttryckligen står att rastillhörighet skall antecknas i församlingsböckerna som därmed tilldelades en allt viktigare roll. Bland annat går det att läsa att man i folkräkningen 1930 avser att dela upp befolkningen i ”hel- och halvlappar” baserat på följande utredning:

- A. Kyrkobokförda under lappby.
- B. Ej kyrkobokförda under lappby.
 - 1. Födda i lappby.
 - 2. Ej födda i lappby.
 - a. Fader och moder födda i lappby.
 - b. Fader men ej moder född i lappby.
 - c. Moder men ej fader född i lappby.³¹

Såsom ”hellappar” bedömdes de i A, B1 och B2a, medan övriga ansågs vara ”halvlappar”.³² Då folkbokföringen grundade sig på boställe blev lappby enkelt och begripligt att hantera såsom konstruktion och jämfördes med boställen såsom byar, orter och städer. Identifikationen av vilka som tillhörde den ena eller andra gruppen var avgöranden som företrädare för SCB fällde inne på sina kontor, med Svenska kyrkans församlingsböcker som primärkälla. Lappbyn ansågs visserligen utgöra ett geografiskt avgränsat område, men framförallt var den en struktur som skapades för renskötseln och fick allt tydligare preciseringar i och med

³⁰ Arosenius (1913) s. 265.

³¹ *Folkräkningen den 31 december 1930 5: Yrkesräkningen 2: Yrke, inkomst och förmögenhet kombinerade inbördes samt med kön, civilstånd och ålder* (Stockholm 1927) s. 27.

³² *Folkräkningen den 31 december 1930 5 ...* (1927) s 27.

renbeteslagarna 1886, 1898 och 1928.³³ Då detta styr identifikationen innebär det också att man även här betraktar renskötare som samer.

Det är svårt att komma ifrån att kyrkobokföringen var synnerligen central i de demografiska undersökningar som utfördes av Statens rasbiologiska institut under 1920- och 1930-talet. I detta material, som i grund och botten utgick från grundtanken att "primitiva" samhällen måste ge vika för "civiliserade", undersöktes frågan om "lapparna var en döende ras". Studierna utgavs i två volymer åren 1932 och 1941.³⁴ Det var i synnerhet i utgåvan från 1932, som också var grundmaterialet i en doktorsavhandling från samma år, som kyrkoboksmaterialet brukades för att göra analyser och uppdelningar utifrån de krav rasbiologerna själv ställt på vilka som ingick i den grupp som man kallade "lappar". I dessa skrifter framkommer att prästerskapet inte alltid förde kyrkoböckerna som rasbiologerna förväntat. Att skilja mellan nomader och bofasta "lappar" var en av grundpelarna i undersökningen, och här konstateras följande:

Naturally it is very often a question of taste whether Lapps which have long been settled, are registered by the clergy as Lapps. It does not seldom happen that descendants of such Lapps make known their desire not to be regarded as Lapps, which desire is not infrequently compiled by the clergyman, who does not enter them as Lapps in the parish registers. Sometimes the clergymen themselves wish to strike out the designation Lapp in the registers. In other places where the descendants have preserved a stronger national feeling, they are still indicated as Lapps.³⁵

I rasbiologernas ögon var alltså prästen någon som enskilda individer kunde förhandla sin tillskrivna kategorisering med. Huruvida detta var vanligt återkommande är svårt att veta. I slutändan var det ändå prästen som förde pennan och därmed ägde makten att bestämma var i kyrkobokföringen individerna nedtecknas.

Kan prästerskapet sägas vara fråntaget ansvar för denna verksamhet, som är en av de mest ingrodda skamfläckarna i svensk modern historia,

33 Patrik Lantto, *Lappväsendet: Tillämpningen av svensk samepolitik 1885–1971* (Umeå 2012) s. 43, 93, 217f.; Filip Hultblad, *Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken* (Stockholm 1968) s. 69ff.

34 *The race biology of the Swedish Lapps* 1–2 (Uppsala 1932–1941).

35 *The race biology of the Swedish Lapps* 1: *General survey: Prehistory: Demography* (Uppsala 1932) s. 122.

då man inte själv initierat dessa undersökningar? Det finns få tecken på att man ifrågasatt eller försökt hindra arbetet, utan prästerskapet tackades av författaren till doktorsavhandlingen, Sten Wahlund, för att prästerna på bästa tänkbara sätt underlättat och kompletterat den undersökning som förestods av Statens rasbiologiska institut. Det finns därför mycket lite som tyder på att man hade en annan uppfattning om ras och kopplingen till det "primitiva", än den som förespråkades av rasbiologiska institutet. I sin artikelserie rörande Jämtlandssamernas historia beskriver Lars Thomasson väl de problem som företrädare ur prästerskapet såg när 1919 års lappkommitté föreslagit att samerna borde kyrkskrivas i de territoriella församlingarna. Ett av de orosmoln som dök upp var att det fanns samer som velat stryka beteckningen "lapp" i prästbeviset. Detta kunde inte gå för sig utan "lapp skall vara lapp" förespråkades av de pastorer lapponum som tog till orda i debatten.³⁶ Dock krävs mer djupgående studier (exempelvis av korrespondens mellan präster och rasbiologer; angående detta, se Erik-Oscar Oscarssons resp. Maja Hagermans artiklar i denna antologi) för att kunna dra säkerställda slutsatser rörande kyrkans ansvar och inblandning.

"Motsatsen svensk ras – lappbefolkning är en fiktion": 1945 års folkräkning

Den senaste demografiska undersökningen som var en del av den offentliga statistiken ägde rum mot slutet av 1940-talet. Statistiska centralbyrån var samordnande enhet för detta och man hade åtskilliga sammanträden där företrädare för samerna, statistiker och även några av kyrkans män återfanns. I en promemoria författad av Statistiska centralbyråns generaldirektör Carl-Erik Quensel, "Promemoria om en folkräkning 31/12 1945", framfördes en allmän motivering för en folkräkning. I denna promemoria genomlystes också olika kategorier av befolkningsstatistiska underlag och vilka styrkor och brister de besatt. Under rubriken "Data om smärre avgränsade undergrupper" diskuterade Quensel huruvida en räkning av antalet personer med utländsk nationalitet samt personer

³⁶ Lars Thomasson, "Pastor Lapponum Gunnar Arbman: Man måste vårda lapparna som man vårdar en döende (ur jämtlandssamernas historia 43)", *Samefolket* 12 (1988) s. 16–18.

av främmande stam var möjlig. Han menade att ”tattare och zigenare” icke längre borde ”behandlas särskilt vid folkräkningen, då härigenom erhållna uppgifter beträffande fullständighet och tillförlitlighet kan omtvistas”.³⁷ Det hade också genomförts andra särskilda inventeringar som tycktes bättre än folkräkningsmaterialet, menade Quensel.

Om antalet lappar och finnar saknas uppgifter sedan år 1930, då i samband med folkräkningen den utan tvivel tillförlitligaste undersökningen företogs. Här torde man vara i behov av nya uppgifter och det torde vara lämpligt att erhålla dessa i samband med folkräkningen. [...] Då undersökningen kan begränsas till mindre områden av Sverige torde en sammankoppling med folkräkningen icke erbjuda några större svårigheter.³⁸

Förslaget om att 1945 års folkräkning också skulle innefatta en undersökning av ”lappbefolkningen” framlades till konungen den 14 april 1945 efter samråd med före detta generaldirektör Lennart Berglöf, professor Björn Collinder, lappfogde Erik Hedbäck, kyrkoherde Gustav Park, nornadskolinspektör Israel Rounq samt Sten Wahlund (som nu var professor i statistik). Den 29 juni samma år togs det slutgiltiga beslutet att 1945 års folkräkning skulle genomföras och innehålla en speciell undersökning rörande den samiska befolkningen. Det konstaterades att

en räkning av lappbefolkningen borde ske efter två skilda grunder, den ena med hänsyn tagen till rätten att idka renskötsel och den andra med språket som utslagsgivande faktor. Insamlingen av uppgiftsmaterialet skulle på grundval av kyrkoböckernas uppgifter om tillhörighet till lappstam i viss utsträckning äga rum genom särskilda lokalombud, varjämte medverkan vid insamlingsarbetet skulle lämnas av lappfogdar och prästerskapet i de av undersökningen berörda områdena.³⁹

37 När det rör gruppen ”judar” blir Quensel dock mer försiktig och menar att det är ett trossamfund och inte en rasgrupp. ”Ehuru Sverige icke har något nämnvärt judeproblem skulle en undersökning icke sakna sitt värde för att omkullkasta vanföreställningar och ryktesspridande, men då det torde vara omöjligt att erhålla uppgifter över alla dem, som eventuellt skulle inkluderas under benämningen jude måste de för närvarande lämnas ur räkningen.” Vidare ansåg Quensel att det behövdes en ordentlig utredning över begreppet ”jude” (heljude, halvjude, kvartsjude) innan man kunde tänka sig en räkning av dessa. Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

38 Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

39 Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statis-

Här kan vi alltså konstatera att man bedömde prästerna vara nog så tillgängliga och lämpliga för statlig tjänst som lappfogdarna och att stambegreppet ännu var i bruk. Man beslöt att utföra en provundersökning för att kunna avgöra kostnader och praktiskt genomförande innan man fortskred med en fullskalig räkning. Arvidsjaurs kommun kom att utgöra undersökningsområde, och ett formulär upprättades med tillhörande instruktion som i detalj beskrev den metod som var avsedd att användas i skarpt läge.

Enligt den fastställda planen skall räkningen omfatta alla personer, vilka uppfylla ettdera eller bådadera av följande villkor:

- 1) Äro renskötselberättigade enligt 1§ i 1928 års renbeteslag.
- 2) använda lapska språket som hemspråk i familjen eller i föräldrahemmet eller uppfylla båda dessa villkor (för ensamstående person blir talspråket avgörande).

I redovisningsmaterialet kommer därjämte, såsom framgår av det följande; att ingå ett fåtal personer, vilka icke tillhöra de båda här ovan angivna kategorierna.⁴⁰

I en promemoria från SBC författad under november 1945 med titeln ”P.M. rörande lappundersökningen” författat av en T. Widstam läggs ett förslag där 1930 års folkräkning och de registerkort som rasbiologiska institutet upprättat över den ”lapska befolkningen” borde revideras och användas vid 1945 års folkräkning. Rasbiologiska institutet hade låtit meddela att man inte kunde vara behjälplig med annat än att sända över de register man upprättat. Författaren föreslog därefter arbetsgången att ”översända registerkort till pastorsämbetena i resp. församlingar för inhämtande av uppgifter om inträffade förändringar i de registrerade lappfamiljerna”. Vidare fortsatte Widstam med att konstatera att ”den ökning av stammen som kan ha uppkommit genom invandring av lappar från Norge och Finland” nog var svår att utreda vidare då pastorsämbetena inte skulle kunna utröna vilka som ”äro hel- eller halvappar.” Jämtland tycktes vara särskilt besvärligt då man ej längre hade lappförsamlingarna att tillgå och tvingades göra

tiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

40 Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

arkivforskning för att ”få till stånd en klassificering av befolkningen i hel- och halvappar.” PM:et avslutas med att konstatera att lappfogdarna nog skulle vara behjälpliga men att 1930 års stambegrepp ”ej överensstämmer med de i 1928 års renbeteslag utstakade reglerna för bedömande av om en person skall räknas såsom lapp eller ej”. Detta ledde till följande konklusion: ”Med den i lagen angivna definitionen komma sålunda personer med endast obetydlig mängd lappblod att räknas till lapparna.”

Denna text visar som synes stora likheter med 1930 års folkräkning och rasbiologiska institutets arbeten. Dock tycks dokumentet inte ha legat framme på bordet i december 1945 då ett nytt möte hölls på SCBs kontor mellan ledningen för SCB och Ruong, Park och Collinder. Under detta möte beslutades att göra en folkräkning som bland annat innehöll en språkundersökning. Den skulle genomföras på plats och ställe av utsedda människor som borde ”behärska det lappska språket”. I referatet från mötet återges ej Widstams skrivningar rörande stam och blod utan man skriver ut ”samer” i texten.

Ett tag senare tycks det dock som om SCB ändrat förhållningssätt till både det ena och det andra. Professor Björn Collinder hade kallats till ett möte på centralbyrån där det framförts att den språkstatistiska undersökningen nu skulle utebli, oaktat vad Park, Roung och Collinder ansåg. Detta att folkräkningen 1945 nu skulle ”verkställas vid skrivbordet av personer som icke äro mäktiga det lapska språket” fick språkprofessor Collinder att i en skrivelse daterad 15 maj 1946, konstatera att ”under sådana förhållanden anser jag mig helt skild från målet”. Skrivelsen till SCB innehöll även en utredning om vad han ansåg vara problemen med nyttjandet av orden stam, ras eller befolkning som han påträffat i diskussionerna inför folkräkningen.

Vid folkräkningarna har man i stället för att räkna den lapsktalande befolkningen räknat dem som ha ansetts höra till den lapska ”stammen”, utan att någon har kunnat bilda sig en klar föreställning om vad ordet ”stam” innebär. Om en alltjämt kvardröjande kategoriförväxling vittnar det ställe i Centralbyråns ”P.M. ang. en undersökning om lappbefolkningen”, där det heter: ”[---] då huvudmannen ej tillhör lappstam – exempelvis en kvinna tillhörande lappbefolkningen gift med en person tillhörande svensk ras – med hänsyn till rasblandningen vara lämpligt, att oavsett

stamtillhörigheten hemmavarande barn och föräldrar till husföreståndaren och hans hustru upptagas å blanketten med däremot ej andra hushållsmedlemmar”. I den anförda meningen nyttjas orden stam, befolkning och ras som om de vore tre olika namn på en och samma sak, och i själva verket åsyftas en fjärde, nämligen språkgemenskapen.⁴¹

Det går att konstatera att det är en övergångstid där olika tankestilar eller diskurser lever sida vid sida. Collinder skrivare vidare:

Det finns utan tvivel svensktalande, icke renskötselberättigade jordbrukare och hantverkare, som äro av lapsk ras (förutsatt att det finns en lapsk ras), och andra sidan finns det lapsktalande, i det svenska språket obehövande renägare, som icke äro av lapsk ras. 'Svensk ras' torde icke täcka något för antropologerna aktuellt begrepp. [...] Motsatsen svensk ras – lappbefolkning är en fiktion, och om man på en sådan fiktion grundar en 'analys av rasblandningen', bedrar man sig själv.⁴²

Provundersökningen, där en språkundersökning inkluderades, genomfördes under hösten 1946 och en preliminär bearbetning visade att endast några smärre förändringar behövde göras för att undersökningen skulle fungera tillfredställande. Kostnaderna tycktes inte heller ha blivit alarmerande höga utan föll innanför den ram som ämbetsverket slagit fast beträffande denna "folkräkningsgren". Därmed godkändes förslaget och det ålades länsstyrelserna i Jämtland, Västerbotten och Norrbottens län att genom lappfogdar och pastorsämbeten där lappbefolkning fanns bokförd medverka till insamlingen.

Tre formulär, A, B och C, skulle ifyllas. A-formuläret var redan förberett av SCB då man fyllt i namn på dem som upptogs som "lappar" i församlingsboken den 31 december 1945 eller hade tillhört hushåll där föreståndaren eller hans hustru uppgivits vara "lappar". Då A-formuläret skulle betraktas som "vägledning för en inventering av lappbefolkningen", spelade alltså fortfarande församlingsboken en avgörande roll för identifiering av en kollektiv samisk identitet. Lappfogden skulle sedan som första arbetsuppgift utröna om personen var att beteckna

41 Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

42 Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA).

som same eller ej. Sedan fanns ett lokalt ombud som skulle undersöka språktillhörigheten för dessa personer, barn under 15 år undantagna. Därefter skulle lokalombud och lappfogde fylla i övriga uppgifter tillsammans. B-formuläret skulle användas om man upptäckte personer som var renskötselberättigade men inte var med i A-formuläret. C-formuläret gällde dem som talade lapska språket men inte fanns med i A-formuläret. Uppgifterna skulle redovisas hushållsvis, och till ett hushåll räknades hushållsföreståndaren och hans familjemedlemmar, anställda tjänare och annan inneboende som åtnjöt kost hos honom eller eljest ingick i hushållsgemenskapen. Om en familj bodde tillsammans med annan familj redovisades de som fristående, men det kunde inflikas en anteckning att de bildade hushållsgemenskap. SCB ansåg att det skulle ta cirka fyra månader att göra denna undersökning. Pastorsämbetet skulle anlitas för en hel del information som exempelvis flyttningar. Vidare skulle arbetet helst göras i samband med andra arbetsuppgifter så att särskilda resor för att inhämta information inte behövde göras i så stor utsträckning. På frågan om hur renbeteslagens 1§ skulle tolkas, det vill säga vilka som var att räkna som renskötande, kom svar av sakkunnig generaldirektör Lennart Berglöf.

- 1) hushållsföreståndare, som själv eller genom medlemmar av sitt hushåll driver renskötsel.
- 2) dennes familjemedlemmar i den mån de icke kunna hänföras till helt annan näringsgren, t.ex. vuxen son, som ägnat sig åt annat yrke,
- 3) enstaka personer, t.ex. en såsom renvaktare anställd person, som på mera stadigvarande sätt deltagar i renskötseln utan att ingå i grupp 1) eller 2).⁴³

Vidare tyckte man det vore önskvärt om man kunde avskilja vilka som aktivt deltog i renskötseln och inte bara vilka som i lagens mening var "renskötande". Detta skulle utföras med att ge de förra en stjärna och skriva att "deltager aktivt i renskötsel" längst ner på sidan. I formulärskrivelsen diskuteras också hur man bestämmer vem som är same eller ej.

⁴³ I en tidigare version som också återfinns i arkivet förekommer följande lydelse: "enstaka personer, t.ex. en rendräng, som deltar aktivt i skötseln av renar, tillhöriga annan person än hushållsföreståndaren."

Det bör särskilt beaktas att vid denna inventering inget som helst avseende fästes vid sådana begrepp som ras och stamtillhörighet. Såsom ”lappar”, alltså grupp L, räknas i stället enligt ovanstående alla personer, vilka äro renskötselberättigade eller hava lapska som talspråk i familj eller föräldrahem. Personer, vilka eventuellt själva räkna sig såsom lappar men icke uppfylla dessa villkor, föras alltså icke till grupp L, medan t.ex. svenska kvinnor, vilka genom giftermål blivit renskötselberättigade tillhöra denna grupp och därför skall tilldelas lappbeteckning 1 eller 2.⁴⁴

Den senaste officiella folkräkningen av den samiska befolkningen som var en del av svensk officiell statistik genomfördes praktiskt under 1947 och fick undertiteln ”IV. Totala räkningen. Behandlar statistiken över lappbefolkningen”. Den överlämnades till konungen den 13 augusti 1949.⁴⁵ Det kom att bli den sista som utgick från församlingsböckernas registrering av främmande stam. Även om den skiljer sig i utformning från den som utfördes i samarbete med rasbiologiska institutet femton år tidigare har vi dels kunnat se att församlingsböckerna och således prästerskapet fortfarande var viktiga för att den skulle komma till stånd, samt kunnat konstatera att diskussioner om ras och stambegrepp på inget vis var frånvarande när den skulle verkställas. Ras och stam återfinns även i den tryckta utgåvan där man konstaterade att lappundersökningen hade utarbetats oberoende av ”raskarakteren”, då ”rasblandningen” hade gjort ”stambegreppet” så svårtolkat att det inte längre kunde brukas som avgränsning i folkräkningssyfte.⁴⁶

Från främmande stam till svensk homogen befolkning: Avslutande kommentarer

Som många före mig konstaterat var Svenska kyrkans män till stor del statens långa arm i Norrland. Likväl var frågan hur befolkningen bäst kunde delas upp i olika statistiska kategorier, inte en fråga som huvudsakligen drevs av Svenska kyrkan. Frågor om att bestämma och av-

44 Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol 1. Folkräkningen 1945 Statistiska Centralbyrån, Riksarkivet (RA). Beteckningen 1 eller 2 i kolumn 9 syftade på en uppdelning i ”fjällapp” eller ”skogslapp”.

45 *Folkräkningen den 31 december 1945 5: Totala räkningen: Folkmängden kommunvis efter ålder och kön samt efter yrke m. m.* (Stockholm 1949).

46 *Folkräkningen den 31 december 1945 5 ... (1949) s. 2.*

gränsa en kollektiv samisk identitet var framförallt länkade till staten, vetenskapsmän och det som i dag är SCB. Även om vissa företrädare kunde vara både präster och vetenskapsmän eller statliga ämbetsmän, var framför allt prästerskapet ännu i mitten av 1900-talet det folk som möjliggjorde insamlandet av befolkningsstatistiken. Under andra hälften av 1900-talet var församlingsboken ännu grunden för folkbokföringen trots att detta var uppe till debatt fram till dess att ansvaret helt lades på lokala skattekontor 1991. Prästerskapet fortsatte alltså att nedteckna landets invånare efter församlingsbokens förtryckta kategorier. Där återfanns ända till 1968 kolumnen "Stam (främmande)". Enligt Svenska kyrkans egna utredare togs detta bort först i samband med den nya folkbokföringsordningen, så "fram till år 1968 fanns det därför i kyrkböckerna och på personakterna, oavsett var man var bosatt i Sverige, antecknat om man var lapp."⁴⁷

Perioden efter 1945 års folkräkning skulle behöva belysas betydligt mer omsorgsfullt än vad som varit möjligt i arbetet med föreliggande artikel. Den utveckling som sker rörande etnisk kategorisering i officiell statistik äger rum under samma tidevarv som det samiska folkets starkare politiska mobilisering i Sverige och Norden. I flera möten i det nordiska samerådet från 1950-talets mitt och framåt var ett återkommande krav att Norge, Sverige och Finland skulle inkludera en samisk folkräkning i den officiella statistiken. Det lyckades inte fullt ut men resulterade i Sverige i SOU 1975:100, där man via renskötselregister och genealogiska efterforskningar projicerar att den samiska befolkningen sannolikt kommer att vara omkring 20 000 runt sekelskiftet 2000.⁴⁸

Frågor rörande etniska grupper i officiell statistik är i dag reglerade av lagen om offentlig statistik 2001:99. Den säger i 3 § att "officiell statistik skall finnas för allmän information, utredningsverksamhet och forskning. Den skall vara objektiv och allmänt tillgänglig." Staten och forskarsamhället ligger på och skapar kontinuerligt personregister av många olika slag. Det finns utförlig statistik som genereras via våra personnummer och används för uträkningar rörande tonårsaborter, invandring, missbruk etc. Inga av dessa områden bedöms i dagsläget vara så

⁴⁷ Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 43.

⁴⁸ *Samerna i Sverige: Stöd åt språk och kultur: Betänkande*, SOU 1975:100 (Stockholm 1975).

pass känsliga att de inte kontinuerligt ska registreras. I stället använder man statistiken för att skapa överblick i olika frågor för att sedan kunna rikta såväl policy som pengar för att stödja exempelvis interventioner, utbildning och forskning och följa upp dessa insatser på området. Under arbetet med denna artikel utspelar sig två skilda händelser som hjälper till med att belysa och problematisera etnicitet och statistik.

Den ena händelsen äger rum hösten 2013, då *Dagens Nyheter* avslöjar att den svenska polisen under lång tid registrerat romer som ”Kringresande” i ett särskilt register där genealogier utarbetats.⁴⁹ Här har myndighetspersoner inte bara brutit mot lagen utan de har missbrukat de möjligheter som register kan ge och låtit sina egna förutfattade meningar om den romska etniska gruppen styra det som de önskat se och få fram. Denna typ av registerdatamissbruk får konsekvenser långt bortom de tjänsterum där informationen en gång sammanfogades. På det stora hela skadas förtroendet mellan stat och medborgare och den inneboende känsligheten i befolkningsstatistiken blir uppenbar.

Den andra händelsen är när *Washington Post* under sommaren 2013 skriver om oroligheterna och det samiska engagemanget rörande gruvbrytningen i Gallok. Den artikeln avslutas med upplysningen att det i Sverige bor 20 000 samer.⁵⁰ Denna siffra har sannolikt hämtats från hemsidan för Landsbygdsdepartementet som grundar den på SOU 1975:100. Då Sverige saknar uppdaterad statistik blir detta förvillande. I dagens samhälle är statistik ständigt efterfrågad, och finns den inte tycks det som om journalister, beslutsfattare och forskare tar de siffror som de finner. Precis som det konstateras i citatet av Theodore Porter i inledningen, finns risker att statistik skapar sanningar som sedan lärs ut, utan att gemene man vet hur de egentligen tillkommit. Risker är att oklara bilder av det samiska samhället reproduceras, såväl utanför och innanför samhället som inom landet och i utlandet. Avsaknaden av fortlöpande statistik har också kritiserats av Paul Hunt, FN:s specialrapportör för hälsofrågor. Han har ifrågasatt hur man kan åstadkomma någon som helst klarhet i hälsoläget för samer. Hur kan man veta om eventuella åtgärder förbättrar eller förändrar hälsoläget och får önskad effekt?

49 Niklas Orrenius, ”Över tusen barn med i olaglig kartläggning”, *Dagens Nyheter* 23/9 2013.

50 ”Swedish police scuffle with activist protesting mining plans on indigenous Sami land”, *Washington Post* 21/8 2013.

Lyfter man blicken från svenska förhållanden framstår det klart att vad som klassas som objektiv statistik är beroende av en nationell kontext där historia spelar en framskjuten roll. Sverige för i dag ingen statistik baserad på etnicitet, medan man gör detta i en majoritet av världens länder. I Nya Zeeland samlar man sedan länge in statistik rörande māorierna. Sättet på vilket detta görs har förändrats genom åren från metoder som liknade det svenska tidiga 1900-tals systemet och till att i dag vara byggt på öppna frågor där människor själva aktivt fyller i vilken grupp de anser sig tillhöra. Individerna kan då välja att ”gå in och ut” ur den etniska statistiken. Forskare i Nya Zeeland, Kanada och Australien anser att systemet med öppna frågor leder till en bra officiell statistik som för urfolken har många användningsområden och kan även brukas i kampen för självständighet. Det ska påpekas att även detta system har sina inneboende problem med bias och definitioner och kan förbättras ytterligare så att det än bättre svarar mot urfolkens behov.⁵¹ Likväl är etnisk statistik med öppna frågor en standard som förordas av FN som menar att det behövs för att möjliggöra undersökningar av frågor om till exempel diskriminering. I Sverige har Diskrimineringsombudsmannen och de som arbetar med diskrimineringsfrågor visat på hur deras arbete försvåras när data saknas. I en utredning från 2012 konstateras att frånvaron av ”jämlighetsdata” där etniska grupper ingår, innebär att man inte kan följa upp åtgärder eller spåra trender. Dessutom fräntas de etniska grupperna sina egna möjligheter ”att använda statistiska underlag i diskrimineringstvister.”⁵²

Dock är etnicitet i statistik en komplex fråga. Som föreliggande artikel kunnat visa har det framkommit ett par enskilda exempel att individer velat strykas ur kategorin ”lappar”. Likväl har Svenska kyrkan och svenska staten aldrig släppt makten om själva skapandet av kategorier i befolkningsstatistiken. Vi har kunnat se hur lagförändringar rörande renskötseln styrt vilka staten ansåg vara samer eller ej i befolkningsstati-

51 Ann Morning, ”Ethnic classification in global perspective: A cross-national survey of the 2000 census round”, *Population Research and Policy Review* 27:2 (2008) s. 239–272; Tahu Kukutai, ”Quantum Māori, Māori quantum: State constructions of Māori identities in the census 1857/8–2006”, i Rosalind McClean, Brad Patterson & David Swain (red.), *Counting stories, moving ethnicities: Studies from Aotearoa New Zealand* (Hamilton 2012) s. 27–51.

52 Diskrimineringsombudsmannens rapport, <<http://www.equineturope.org/The-role-of-statistics-in-fighting>>, 20/10 2013.

ken och att rasbiologerna kom att ha egna gränsdragningar för kategorin ”lappar”. De har kontinuerligt grupperat medborgarna i etniska kategorier vars grundsatser framstår som såväl oklara som instabila. Därefter har de grupper som identifierats och kategoriserats saknat möjlighet att påverka hur och i vilka sammanhang materialet kommit till bruk.

Detta leder oss fram till den situation vi har i dag. Den officiella befolkningsstatistiken är upplagd så att vi alla finns med, vare sig vi vill eller inte. Vi föds eller flyttar in i landet, erhåller ett personnummer och därefter är vi med och bidrar till det statistiska underlag på vilket staten baserar policy och fördelar pengar. Enligt lagen om officiell statistik ska den vara objektiv. Men i ett modernt demokratiskt samhälle med två erkända folk kan frånvaron av statistisk information om det ena folket näppeligen innebära att statistiken är opartisk. Konsekvensen för det samiska folket som lever i dagens svenska samhälle är att de i den officiella statistiken försvinner in i den svenska tillsynes ”homogena” befolkningen. Det samiska folket blir svenskar och hålls dolda för staten och för sig själva.

Det finns därtill en misstro mot staten som förvaltare av officiell statistik i dessa frågor och då företrädare för myndigheter missbrukar register skapas eller fördjupas folkens misstro mot befolkningsdata.⁵³ Det är inte förvånande. Men det är olyckligt då det leder till handlingsförlamning och svårigheter att diskutera konsekvenserna av det nuvarande systemet och det är sannolikt därför som *status quo* består.

Om förändringar ska kunna äga rum på detta område – det är exempelvis viktigt för att kunna bedriva välgrundad samisk hälsoforskning – behövs förtroende för befolkningsstatistiken och befolkningsregister skapas genom att nya etiska principer arbetas fram och implementeras, rimligtvis under ledning av Sametinget. Staten och kyrkan bör uppmärksamma och erkänna den historia som varit och de misstag som begåtts.⁵⁴ En mycket långsiktig plan, finansierad av staten, bör läggas

⁵³ Jag speglar här åsikter som framkom i en rapport från Folkhälsomyndigheten.

⁵⁴ Samråd med Sveriges nationella minoriteter: Behov, förutsättningar och metoder för datainhämtning om hälsosituationen bland Sveriges nationella minoriteter och urfolk”, 15 mars 2014, <<https://www.folkhalsomyndigheten.se/documents/om-folkhalsomyndigheten/uppdrag-styrdokument/avslutade/slutrapport-ru-nationella-minoriteter-dnr-1029%2020141-1-%201.pdf>>, 23/9 2015.

⁵⁴ Kyrkan har i och med denna vitbok kommit en bit på väg.

där samer som urfolk (och inte minoritet) själva tillåts bestämma över vilka etiska principer som skall gälla, vilka prioriteringar och frågor som ska kartläggas, följas, diskuteras och hur detta skall genomföras.⁵⁵

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Stockholm, Riksarkivet (RA)

Handlingar angående lappundersökningen, FIII vol. 1. Folkräkningen 1945, Statistiska Centralbyrån.

Härnösand, Landsarkivet

Husförhörslängder, SE/HLA/1010091/A I/2 (1782–1828), Jokkmokks kyrkoarkiv.

Härnösand, Landsarkivet

Husförhörslängder, SE/HLA/1010055/A I/7 (1869–1890), Gällivare kyrkoarkiv.

Tryckta källor och bearbetningar

Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, rev. ed. (London 2006).

Arosenius, Edvard. ”Lappar och finnar i Sveriges tre nordligaste län 1910”, *Statistisk tidskrift* (1913) s. 264–273.

Axelsson, Per. ”Abandoning the Other: Statistical enumeration of Swedish Sami, 1700–1945 and beyond”, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 33:3 (2010) s. 263–279.

Axelsson, Per, Peter Sköld, John Ziker & David G. Anderson. “Epilogue: From indigenous demographics to an indigenous demography” i Per Axelsson & Peter Sköld, *indigenous peoples and demography: The complex relation between identity and statistics* (Oxford & New York 2011) s. 295–308.

Axelsson, Per & Maria J. Wisselgren. ”Sweden in 1930 and the 1930 census”, *The history of the family* (2015) s. 1–26, DOI: 10.1080/1081602X.2015.1040048.

Beskow, Wilhelm. *Kyrkobokföringen och dermed sammanhängande stadganden* (Stockholm 1894).

Den Svenska Folkbokföringens historia under tre sekler: En artikelserie av Arvid Wandertidigare publicerad i RSV Info åren 1979–82 (Stockholm 1982).

Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).

⁵⁵ Ett etiskt råd/forskningsråd vid Sametinget bör också tillsättas; Folkhälsomyndigheten, ”Samråd med Sveriges nationella minoriteter ...”, <<https://www.folkhalsomyndigheten.se/documents/om-folkhalsomyndigheten/uppdrag-styrdokument/avslutade/slutrappport-ru-nationella-minoriteter-dnr-1029%2020141-1-%201.pdf>>, 23/9 2015.

- Folkräkningen den 31 december 1920 2: *Befolkningsagglomerationer, trosbekännelse, stamskillnad, utrikes födelseort, främmande statsborgarskap, lyten m. m.* (Stockholm 1925).
- Folkräkningen den 31 december 1930 5: *Yrkesräkningen 2: Yrke, inkomst och förmögenhet kombinerade inbördes samt med kön, civilstånd och ålder* (Stockholm 1927).
- Folkräkningen den 31 december 1945 5: *Totala räkningen: Folkmängden kommunvis efter ålder och kön samt efter yrke m. m.* (Stockholm 1949).
- Hultblad, Filip. Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken (Stockholm 1968).
- Höjer, Henrik. *Svenska siffror: Nationell integration och identifikation genom statistik 1800–1870* (Hedemora 2001).
- Kertzer David & Dominique Arel. "Censuses, identity formation and the struggle for political power", i David Kertzer & Dominique Arel (red.), *Census and identity: The politics of race, ethnicity, and language in national censuses* (Cambridge 2002) s. 1–42.
- Kukutai, Tahu. "Quantum Māori, Māori quantum: State constructions of Māori identities in the census 1857/8–2006", i Rosalind McClean, Brad Patterson & David Swain (red.), *Counting stories, moving ethnicities: Studies from Aotearoa New Zealand* (Hamilton 2012) s. 27–51.
- Lantto, Patrik. *Lappväsendet: Tillämpningen av svensk samepolitik 1885–1971* (Umeå 2012).
- Lext, Gösta. *Studier i svensk kyrkobokföring 1600–1946* (Göteborg 1984).
- Lundmark, Lennart. "Den undflyende etniciteten: Om det fåfånga försöket att sortera människor i norr", *Thule: Kungl. Skytteanska samfundets årsbok* 7 (Umeå 1994) s. 39–49.
- Lundmark, Lennart. "Lappen är ombytlig, ostadig och obekväm": *Svenska statens samepolitik i rasismens tidevarv* (Bjurholm 2002).
- Morning, Ann. "Ethnic classification in global perspective: A cross-national survey of the 2000 census round", *Population Research and Policy Review* 27:2 (2008) s. 239–272.
- Mullaney, Thomas S. *Coming to terms with the nation: Ethnic classification in modern China* (Berkeley 2011).
- Orrenius, Niklas. "Över tusen barn med i olaglig kartläggning", *Dagens Nyheter* 23/9 2013.
- Porter, Theodore. *Trust in numbers: The pursuit of objectivity in science and public life* (Princeton 1995).
- Rowse, Tim. *Rethinking social justice: From "peoples" to "populations"* (Canberra 2012).
- Samerna i Sverige: Stöd åt språk och kultur: Betänkande*, SOU 1975:100 (Stockholm 1975).
- Scott, James C. *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed* (New haven 1998).
- Sköld, Peter. *Kunskap och kontroll: Den svenska befolkningsstatistikens historia* (Umeå 2001).

”Swedish police scuffle with activist protesting mining plans on indigenous Sami land”, *Washington Post* 21/8 2013.

The race biology of the Swedish Lapps 1–2 (Uppsala 1932–1941).

Thomasson, Lars. ”Pastor Laponum Gunnar Arbman: Man måste vårda lapparna som man vårdar en döende (ur jämtlandssamernas historia 43)”, *Samefolket* 12 (1988) s. 16–18.

Urla, Jacqueline. *Being Basque, speaking Basque: The politics of language and identity in the Basque country* (Ann Arbor 1992).

Internetkällor

Demografiska databasens hemsida, <http://www.ddb.umu.se/digitalAssets/60/60539_folk310.pdf>, 13/10 2013.

Diskrimineringsombudsmannens rapport, <<http://www.equineteurope.org/The-role-of-statistics-in-fighting>>, 20/10 2013.

Folkhälsomyndigheten. ”Samråd med Sveriges nationella minoriteter: Behov, förutsättningar och metoder för datainhämtning om hälsosituationen bland Sveriges nationella minoriteter och urfolk”, 15 mars 2014, <<https://www.folkhalsomyndigheten.se/documents/om-folkhalsomyndigheten/uppdragstyrddokument/avslutade/slutrappport-ru-nationella-minoriteter-dnr-1029%2020141-1-%201.pdf>>, 23/9 2015.

Lars Rumar. Sakkunnigutlåtande, <http://www.lennartlundmark.se/file/sakkunnigutlatande_lars_rumar.pdf/sakkunnigutlatande_lars_rumar.pdf>, 9/10 2013.

Personuppgiftslagen, <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Lagar/Svenskforfattningssamling/Personuppgiftslag-1998204_sfs-1998-204/>, 25/9 2013.

Statistiska Centralbyrån, befolkningsstatistik, <http://www.scb.se/Pages/Press-Release___360587.aspx>, 25/9 2013.

Per Axelsson, f 1972, docent i historia och universitetslektor vid Vaartoe/Centrum för Samisk forskning (CeSam), Umeå universitet. Hans forskningsintresse berör främst medicinshistoria, samisk historia och forskning som rör urfolks historia, demografi och hälsa. Axelsson blev 2012 utnämnd till Wallenberg Academy Fellow, som är ett karriärprogram där de mest lovande unga forskarna inom alla ämnesområden får resurser för att långsiktigt utveckla sin verksamhet. Han leder för närvarande ett forskningsprojekt om kolonisationens inverkan på hälsa i ett samarbete med forskare i Australien och Nya Zeeland. Detta samarbete stöds av Vetenskapsrådet genom projektet ”Indigenous Health in Transition” och Knut och Alice Wallenbergs Stiftelse och undersöker den historiska hälsoutvecklingen i de tre länderna genom jämförelser av kvalitativt och kvantitativt material.
per.axelsson@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Girku, álbmotčáliheapmi ja sámít

Ruota girkus lea 1686 jagi girkolága rájis leamaš mearrideaddji sadji našuvnnalaš álbmotstatistiikka ásaheamis. Girkogirji ja dan maŋŋil searvegoddegirji ledje vuodđun tabealladoaimmahakkii ja daid čuovvovaš álbmotlohkamiidda, gosa earret iežá čálle dieđuid etnalaš joavkkuid birra buori muddui 1900-lohkui. Báhpabargit ledje 1700-logus gitta gaskamuddui 1900-lohkui dat geat barge álbmotstatistiikka čoaggimiin. Muhto áššit got mearridedje rájiid dan oktasaš sámi identitehtii ledje erenoamážit čadnon stáhtii, dieđalašolbmuide ja dasa mii otne lea SCB.

Dát artihkkal iská girku saji dieđuid čoaggimis ja sámiiid juohkima ruota álbmotstatistiikkas 1700-logus gitta otnábeaivái. Dán guhkes áigodagas ledje dávjá rievdadusat kategoriijain main stáhta čilgii sámiiid, sihke terminologiija ja sisdoalu hárrái. Iskan digaštallá ja suokardallá maid jearaldagaid mat gusket álbmotstatistiikka saji, makár mearkkašupmi das lea leamaš ja muhtin muddui maid váilevaš almmolaš sámi álbmotstatistiika váikkuha otná sámi servodaga.

Översättning Miliana Baer

Girkko, álmuktjáleđibme ja sáme

Svieriga girkko l 1686 jage girkkolága rájes árrum ájnas doajmma rijkalasj álmukstatistijka álgon. Girkkogirjje ja maŋebut tjoagguulvisgirjje lij vuodon tabálladájmadahkaj ja maŋep álmukriekknimijda, gánná iehtjádij siegen diedo álmuktjerdak juohkusij birra tjáleduvvin guhka ájgev 1900-lágon. Härrá 1700-lágo rájes ja gitta 1900-lágo guovddelij lidjin bargge gudi tjadádin álmukstatistijka tjoahkkimav. Ássje mierredit aktisasj sáme identitehta rájiijt gis lidjin aktidum stáhtaj, diedaálmamájda ja masi uddni l SCB.

Artihkal átsát girkko dájmas sámij tjoahkkimin ja tjuolldemin juohkusijda svieriga álmukstatistijkan 1700-lágo rájes gitta uddni. Dán vijdes ájgen rievddadime gárdáduvvin terminologidjan ja sisanádušán kategoridjaj gáktuj majt stáhta sábmén gáhtjoj. Átsáđibme ságastallá ja problematiseri aj ássjiijt álmukstatistijka dájma birra, majt

la buktám ja muhtem mudduj majt almulasj sámeálmukstatistijka vádne buktá dálásj sáme sebrudahkaj.

Översättning Barbro Lundholm

Gærhkoe, tjaalasovveme jñh saemieh

Svienske gærhkoe jñjnem dan 1686 jaepien gærhkoelaakese raeriesti jñh stuvri gosse dam nationale årrojestatistihkem dellie sjiehtesjin. Gærhkoegærja jñh dan mænngan åålmegegærja maadtosne tabellevearhkan lij jñh mænngan dovne almetjeryöknedimmesne, desnie mahte gaske 1900-jaepide mïerhkesjin mestie etniske tjerteste dah almetjh lin. Dah hearrah lin 1700-jaepijste jñh gaske 1900-jaepide dah gïeh berkin guktie buektiehtin daam årrojestatistihkem tjöönghkedh. Dejtie gyhtjelasside gosse dam kollektijve saemien identiteeten raasth nænnoestin dellie staatese jñh dotkijidie veadtasovvin, disse mij daan biejjien SCB.

Daate artihkele goerehtalleme, guktie gærhkoe dåemiedi gosse 1700-jaepijste jñh daan beajjan bievnesh tjöönghki jñh saemide veesmedehti svienske årrojestatistihkesne. Daennie boelhkesne terminologije gellien aejkien jeatjahtehti jñh aaj staaten åssjalommesh guktie dejtie saemide veesmedehti. Lohkeme dejtie gyhtjelasside digkede jñh dejtie dåeriesmoeride dejnie årrojestatistihkine, guktie dihte orreme jñh dovne guktie sjïdteme gosse ij naan byjjes saemien årrojestatistihkine gååvnesi jñh guktie daah åssjalommesh daan biejjien saemien siebriedahkem tsevtseme.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Rastänkande och särskiljande av samer*

Abstract

Det fanns ett tydligt idébaserat rastänkande hos de kyrkans män som tog initiativ till, utredde och administrerade nomadskolan. De tre ledande männen, biskop Olof Bergqvist i Luleå, kyrkoherde Vitalis Karnell i Karesuando (nomadskolininspektör) samt komminister Georg Bergfors i Vittangi (rektor för nomadskoleseminariet). Biskop Bergqvist och Georg Bergfors var båda anhängare av och knutna till Rasbiologiska institutet i Uppsala.

Två idéer var bärande inom rastänkandet. För det första skulle de nomadiserande samerna i fjällmiljö isoleras från "civilisationen" och ges en utbildning som de beslutande ansåg vara anpassad till deras levnadsförhållanden. För det andra skulle icke renskötande samer och bofasta skogssamer gå under som samer och helt assimileras in i den svenska majoritetsbefolkningen. Detta är grunden för "lapp-skall vara lapp-politiken".

Nomadskolan kom på så sätt att göra åtskillnad mellan två grupper av samer, dels de nomadiserande renskötande samerna, dels de bofasta icke renskötande samerna, dit även skogsamerna räknades. Den särskiljande tanken kom att i vidare mening påverka den svenska rennäringslagstiftningen, särskilt 1928 års renbeteslag.



Inledning

Rastänkande var fast förankrat hos de personer som var ledande, ideologiskt och verkställande, bland dem som skapade nomadskolan 1913 (1916), en skola för samiska barn med föräldrar verksamma inom renskötsel i fjällmiljö. Mest framträdande var biskopen Olof Bergqvist i Luleå (biskop 1904–1937), kyrkoherden och tillika nomadskolininspektören Vitalis Karnell, Karesuando (kyrkoherde 1901–1916; nomadskolininspektör

* Detta är en originalartikel som har skrivits för vitboksprojektets räkning. Författaren har emellertid fått tillstånd att även publicera texten i Kaisa Huuva & Ellacarin Blind (red.), *"När jag var åtta år lämnade jag mitt hem och jag har ännu inte kommit tillbaka": Minnesbilder från samernas skoltid* (Stockholm, 2016) s. 79–92 (red:s anm.).

1917–1919) samt komministern Georg Bergfors, Vittangi (komminister 1909–1922; rektor vid nomadskoleseminariet i Vittangi, 1916–1918).¹

I denna artikel kommer jag att presentera den syn på samerna och deras kultur som Olof Bergqvist, Vitalis Karnell och Georg Bergfors gav uttryck för både före tillkomsten av nomadskolan och därefter. Syftet är att visa att dessa tre företrädare för nomadskolesystemet hade tagit starka intryck av det tidiga 1900-talets kulturhierarkiska tänkande och att detta tänkande fördes in i nomadskolan i form av en kategoriklyvning mellan nomadiserande renskötande fjällsamer, som skulle bevaras på sitt kulturstadium, och andra samer, som skulle integreras i det svenska samhället. Den tes jag driver i artikeln är att den kategoriklyvning som låg till grund för nomadskolan också kom att få genomslag i 1928 års renbeteslagstiftning och att de kyrkliga företrädarna för nomadskolan genom sin opinionsbildande roll och nomadskolans normerande funktion bidrog till att skapa skiljelinjer inom det samiska samhället som fortfarande består. Artikeln bygger på principiella uttalanden om samerna som förekommer i tryckt källmaterial av olika slag.

Det kulturhierarkiska tänkandet fick sitt genomslag i den så kallade ”lapp skall vara lapp-politiken”, som hade stora inslag av socialdarwinism och rasism. Tanken var att samerna var ett nomadfolk som inte var lämpat för fast bosättning och modernt levnadssätt. För att överleva som folk borde samerna därför skyddas från den moderna civilisationen. Den politiska lösningen blev segregation, där 1913 års nomadskola skapades för att ge möjlighet för barnen till de nomadiserande renskötande fjällsamerna att fortsätta med sin traditionella livsföring.²

Biskop Olof Bergqvists syn på samerna

Det kulturhierarkiska tänkandet med sin klangbotten i socialdarwinism och rasism stod högt i kurs vid Luleå stifts bildande 1904. Stiftets förste biskop, Olof Bergqvist, kom att ansluta sig till dessa tankegångar

¹ *Luleå stift 1904–1981: Församlingar och pastorat* (Umeå 1981) s. 147, 194, 346.

² Se vidare Björn Norlin & David Sjögren, ”Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900: Inflytande, vägval och konsekvenser?” i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

och låta dem påverka sin syn på stiftets två stora minoriteter, samerna och finnarna. Han framförde åsikter som i dag kan betraktas som racistiska, men som vid denna tid ansågs som allmänt tankegods. Som biskop hade Bergqvist ett övergripande inflytande på allt som rörde samiska frågor inom Luleå stift. Hans inflytande kom att bli mycket stort även utanför stiftets gränser.

Det mesta kända av Bergqvist uttalanden är hämtat ur hans herdabrev 1904. Herdabrev hade en stor betydelse då de var biskoparnas instruktioner till stiftets präster och läroverkslärare. Herdabrevet var biskopens måldokument om hur församling och skola under biskopens ledning skulle arbeta inom Luleå stift. Bergqvist angav där det som skulle bli bärande för hela ”lapp skall vara lapp-politiken”:

Hvad nomadlapparna angår, har erfarenheten gifvit vid handen, att det icke ländet dem till fromma, om man söker bibringa dem någon högre civilisation. De böra få lära hvad de för sitt nomadiserande lif och sin renskötsel ha behof af att veta samt blifva undervisade i kristendomens grundsanningar. Men att drifva upp deras bokstavliga undervisning som de fasta folkskolorna meddelas, vore att påskynda stammens utdöende såsom nomader och nyttiga samhällmedlemmar.³

Enligt biskopen skulle för mycket kunskap och kontakt med samhället i övrigt få som konsekvens att de nomadiserande samerna i fjällmiljö skulle dö ut som folk. De skulle hållas isolerade från övrig befolkning. I annat fall skulle de gå under som folk.

I sin artikel ”Lapparnas Etnografi, språk och historia” i *Lappland* 1908, ett stort bildverk i syfte att stärka kolonisationen av norra Sverige, redogör Bergqvist för sin syn på vad som skulle komma att hända med dem som inte tillhörde de nomadiserande samerna:

Fjälllapparna äro de nomader som utgör självfa kärnan bland lapparna. Det är de, som fullfölja sina förfäders traditioner och bäst bevara den lappska nationens säregna drag och kynne. Skogslapparna och fiskarlapparna äro mer eller mindre vansläktade och afsigkomna lappar.

³ Olof Bergqvist, *Herdabref till prästerskapet och läroverkslärarne i Luleå stift* (Luleå 1904) s. 18.

Skogsamerna, som var bofasta och hade boskap vid sidan av renskötelsen, skulle uppgå i den lappländska nybyggar- och bondestammen. Fiskesamerna bedrev inte renskötelse, utan höll sig med getter, och deras öde var att uppgå i det svenska arbetarproletariatet.⁴

Varnade för rasblandning

Bergqvist tog sig rätten att bedöma hur samerna skulle se på sig själva och varnade för att de kunde mista sitt människovärde om de beblandade sig med andra folk eller blev bofasta.

Människovärdet knöts till den näring som Bergqvist ansåg vara bärande för den samiska kulturen och det samiska folket. De nomadiserande samerna var, enligt biskopen, de ”ursprungliga lapparna”, vilket han framförde i sin memoarbok *Bland svenskar, finnar och lappar* från 1939:

Givet är, att i dessa trakter en rasblandning så småningom uppstått. Svenskt, finskt och lapskt har blandat sig med vartannat. Rasrenast äro nomadlapparna. Detta sammanhänger med deras ambulerande levnadsätt. Lapparna kunna ej taga gifte från den bofasta befolkningen, enär denna ej kan vänja sig vid det hårda nomadlivet. Gifter sig en lapp med en svensk eller finsk kvinna, blir familjen bofast. Samma förhållande om en svensk eller finsk man gifter sig med en lapsk kvinna.

Bergqvist konstaterade att kulturpåverkan redan hade skett bland samerna till deras egen skada: ”Lapparna i de norra lappmarkerna äro mera ursprungliga och mindre kultiverade än Västerbottenslapparna.” Bergqvist var väl insatt i rastänkandet och dess följd, inte minst föreställningen att ett svagare genetiskt arv förs vidare vid blandäktenskap: ”De bofasta lapparna utgöra i Sverige mer än hälften av lappstammen. En del av dem är uppblandade med svenskt eller finsk blod och kallas för halvlappar. I regel ha de dock kvar mer av de lapska rasegenheterna än av de svenska och finska.”⁵

I sin utredning om nomadskolan skrev han in i motiven till omorganisationen av nomadskolan att renskötande ungdomar var predestinerade

⁴ Olof Bergqvist & Fredrik Svenonius, *Lappland: Det stora svenska framtidslandet: En skildring i ord och bild af dess natur och folk* (Stockholm 1908) s. 78.

⁵ Olof Bergqvist, *Bland svenskar, finnar och lappar* (Stockholm 1939) s. 296–300.

för renskötsel. ”Det är emellertid till stor skada, om den lapska ungdomen afvänjes från nomadlivet. Då lapparna övergå till bofast levnadsätt råka de vanligen i största fattigdom och elände, emedan de icke äga fysiska egenskaper, som fordras för ett regelbundet tungt kroppsarbete.”⁶

Gav rasforskare argument

Bergqvists tankar påverkade och fick inflytande på den rasbiologiska forskning som bedrevs vid Rasbiologiska institutet i Uppsala. I *Lappland* 1908, beskriver Bergqvist samerna som ett underlägset lydfolk utan egen vilja:

Liksom lapparna icke spelat någon politiskt roll utåt, ha de icke heller ägt förmåga att taga några afgörande initiativ till utveckling af sina inre förhållanden. Den lilla kultur de äga har bibragts dem utifrån d.v.s. från de folk, under hvilka de kommit att lyda. Själva ha de alltid spelat en tämligen passiv roll och funnit sig i de anordningar som ’öfverheten’ till deras fromma vidtagit.⁷

Detta uttalande använde Herman Lundborg i förordet till sin bok *The race biology of the Swedish Lapps: Part 1* från 1932.⁸ Det är i denna bok som Rasbiologiska institutets resultat av alla skallmätningar bland Sveriges samer redovisas.

Ett annat exempel där biskop Bergqvists åsikter kom att påverka den rasbiologiska argumentationen återfinns hos Rolf Nordenstreng. I sin artikel ”Finnar och lappar” i boken *Rasfrågor i modern belysning* från 1919 slog Nordenstreng fast: ”Den lapska rasen kan knappast räknas bland de högre. Den är tvärtom en efterbliven utvecklingsform av människan.”⁹ Bergqvist hade redan i sin nomadskolutredning 1909 i motiven anfört likartade synsätt: ”Enär lapparnas barn vanligen äro något sent utvecklade torde skolplikten ej begynna förrän under 8:e lefnadsåret.”¹⁰

6 Olof Bergqvist, *Förslag till omorganisation af lapps-koleväsendet* (Luleå 1909) s. 17.

7 Bergqvist & Svenonius (1908) s. 91.

8 Herman Lundborg & Sten Wahlund, *The race biology of the Swedish Lapps: Part 1* (Uppsala 1932) s. 9.

9 Rolf Nordenstreng, ”Finnar och lappar”, i Herman Lundborg (red.), *Rasfrågor i modern belysning, med särskild hänsyn till det svenska folket* (Uppsala 1919) s. 29–72.

10 Bergqvist (1909) s. 27.

Stöd för den rasbiologiska forskningen

Biskop Bergqvist var riksdagsman för Nationella partiet, ett konservativt riksdagsparti som existerade mellan 1912 och 1935. Vid riksdagsdebatten i första kammaren den 18–19 mars 1930 uttalade han sitt stöd för den rasbiologiska forskningen: ”Jag har en viss känsla att den här rasbiologiska forskningen har och kan få stor betydelse för vårt folk”.¹¹ Tre år senare låg det ett förslag i riksdagen om att skära ned på verksamhet vid Rasbiologiska institutet, utan att man först hade genomfört någon undersökning av dess resultat. Den 9 mars 1933 klagade Bergqvist i riksdagsdebatten. Han fann det ”anmärkningsvärt” att medlen till husdjursförädling var dubbelt så stor som vad Rasbiologiska institutet hade att röra sig med, eftersom ”Rasbiologiska institutets verksamhet i allmän principiell betydelse för folket måste prioriteras framför både växt- och djurförädling.”¹²

Vitalis Karnell den drivande

Vitalis Karnell är den person som var mest involverad i skapandet och verkställandet av nomadskolan. Han var den som tog de första initiativen, blev anlitad som sakkunnig när nomadskolan skulle utredas och blev dess förste inspektör.

Karnell byggde sina rasteorier på att det förelåg en fara för de renskötande samerna. Om dessa hade allt för stor kontakt med bofast befolkning skulle de gå under som renskötare. Karnells syn på vem som var same och renskötare utgick från de lokala förhållanden som förelåg inom hans församling, Karesuando. Han upprättade en norm för vilka samerna var, vilket innebar att han satte likhetstecken mellan samer och renskötande samer i fjällmiljö. Fastboende samer och skogs-samer betraktade Karnell som dömda till assimilering in i det svenska samhället. Dessa kunde inte anses vara ”riktiga” samer, när de till allt för stor del redan hade tagit del av en civilisation som han inte ansåg tillhöra det samiska.

På ett tidigt stadium framförde Karnell tydligt de tankar som kom

¹¹ Protokoll nr 18, den 19 mars 1930, Riksdagen, Första kammaren, A2, Riksarkivet (RA).

¹² Protokoll nr 25, den 9 mars 1933, Riksdagen, Första kammaren, A2 Riksarkivet (RA).

att vara bärande för nomadskolan. I sin artikel ”Lapparna och civilisationen” i *Dagny* 1906 skrev han följande:

När en lapp eller lappska börjar spatsera i Stockholm i mer eller mindre vanställd lappdräkt, när lapparna börja bilda förening och hafva sin egen tidning, när de börjar tillegna sig folkhögskoleutbildning, då är det slut på dem som lappar och då bilfva de de eländigaste människor man gärna kan tänka sig. Västerbottenslapparna hafva tagit sig för med allt detta och t.o.m börjat bygga sig hus och bli bofasta. Därför stå de ock inför sin undergång, hvarom hvem som hälst kan öfvertyga sig. Däremot, om lappen blir på sina fjäll och lefver det lif han af ålder lefvat, hållande noggrann vård om sin hjord, brottande med faror och svårigheter, om han förblir troget i den förening han genom dopet tillhör, om han lär sig hufvudsumman i kristendomstyckena samt väl läsa, skrifva och räkna, då är han en man för sig, en nyttig medborgare, en vacker syn för både Gud och människor. [...] Gynna gärna lapparna på alla sätt i deras näring, gör dem till sedliga, nyktra och nödtorftigt bildade människor, men låt dem icke läppja på civilisationen i öfrigt, det blir i alla fall bara ett läppjande, men det har aldrig och skall aldrig bli till välsignelse. Lapp skall lapp vara.¹³

Det är i denna artikel som uttrycket ”lapp skall vara lapp” myntas, ett uttryck som kom att bli det samlande namnet för synen på och i stort sett all behandling av samerna under första delen av 1900-talet.

Karnells tankar om vilka som var samer och hur deras framtid skulle se ut, kommer fram med all tydlighet i en intervju under rubriken ”Våra lappar måste tillbaka till kåtalifvet” som Ester Blenda Nordström,¹⁴ signaturen Banzai i *Svenska Dagbladet*, hade genomfört med Karnell.¹⁵

I artikeln talar Karnell mer om att återföra samer till nomadiserande liv än om nomadskolans form och undervisning. Han beskriver nomadskolan som en metod för återgång till nomadiserande liv. Intervjun kan betraktas som en vidareutveckling av tankar som framkom i hans inlägg i *Dagny* 1906.

13 Vitalis Karnell, ”Lapparna och civilisationen”, *Dagny* 9:2 (1906) s. 47–48.

14 Ester Blenda Nordström hade skrivit boken *Kåtornas folk* 1916 efter att ha tjänstgjort som nomadskollärarinna, utan att ange sitt syfte att skriva boken. I boken beskrev hon ett skolsystem med oerhörda svårigheter att bedriva nomadiserande undervisning. Boken var samtidigt starkt romantiserande om samernas liv och företrädde tidens tankar om de renskötande samerna.

15 Ester Blenda Nordström, ”Våra lappar måste tillbaka till kåtalifvet: Ett samtal med vår förste nomadskoleinspektör kyrkoherde Vitalis Karnell”, *Svenska Dagbladet* 4/3 1917.

Att bli bofasta ansåg Karnell vara en väg till de nomadiserande samernas undergång. Kåtan var en förutsättning för deras livsföring:

Som det nu är visa lapparna tendens till att vilja dra sig från nomadlivet och mer och mer önska slå sig ned som bofasta och det är ju döden i grytan för dem fastän de inte själva förstå det. Den saken är det nu först och främst man måste lägga an på, att få dem ifrån genom att lära dem inse att deras existens beror på rationell renkötsel och nomadiserande lif. [...] det är af öändlig betydelse för deras existens just med kåtalivet och renkötseln.¹⁶

Nomadskolan var ett medel att få samer som blivit bofasta att återvända till ett liv i kåtorna, den typ av renkötsel som Karnell ansåg vara den enda riktiga för samerna. I nedanstående citat är det de jämtländska samerna som avses.

– Ja de ha hunnit bra långt utför åt civilisationens håll, [...] – Och nu skall det folket bli nomader och fjällappar på allvar igen!

– Jag tror och hoppas det. Det är nu i lag föreskrifvet skolbarnen både fasta och vandrande nomadskolor skola bo i kåtor i skolans närhet [...] Jag tänker att de hinna på sina skolår lära sig älska kåtalivet och föredra det framför de instängda trähusen – i synnerhet om det kan lyckas att få äfven föräldrarna att inse det riktiga och rätta i detta, så att åtminstone de inte sträfvat att riva ned det vi försöka bygga upp.

De nomadiserande samerna skulle enligt Karnell isoleras från övrig befolkning. Organisationer och enskilda som på något vis hjälpte samer skulle avstå från det, då detta helt och hållet var statens sak. I nedanstående citat talar Karnell om staten, men han kunde lika gärna sagt kyrkan, eftersom det var Svenska kyrkan som genom Luleå stift administrerade och utövade tillsyn över nomadskolan.

Lämna dem i fred, staten tar hand om lapparna [...] – Uteslutande staten. Och allting kommer gå alldeles utmärkt – vi kunna få allt ordnad med lapparna som det skall vara och som det bör vara, om vi bara får vara i fred!

Skrif i tidningarna och bed, att människor lämna lapparna i fred att de låta bli och göra insamlingar och skicka julklappar och sånt. Det är inte synd om lapparna, det är inte synd om dem ett enda dugg. Allt vad de behöfva

¹⁶ Nordström (1917).

både ekonomiskt och andligen få de av staten med frikostig hand och på ett förståndigt och värdigt sätt. Lämna lapparna i fred!!! [...] Låt dem lefva sitt eget liv och träng inte på dem civilisation och dumheter.

Karnells syn på vem som var same var starkt stereotypiserande. I sina årsberättelser som nomadskolinspektör höll han fast vid idén att de nomadiserande samerna endast kunde överleva om de inte kom i kontakt med det han definierade som civilisationen. Han höll hårt fast vid tanken att det enbart var de nomadiserande samerna som var de ”riktiga” samerna. Lappbarn var de nomadiserande samernas barn. De bofastas och skogsamernas barn skulle inte räknas som samer. De var på väg att assimileras och var redan förlorade. Att blanda bofastas barn med de nomadiserandes barn var till men för de senare.

I sin första årsberättelse som nomadskolinspektör 1917 framgår det att Karnell såg en fara i att blanda fastboende samiska barn med de nomadiserande barnen.

Att bland lappbarn uppehålla ordning och tukt är icke svårt. De äro snälla och lydiga, flitiga, ganska intelligenta och några oseder ha de icke. Men en sak har jag under många år iakttagit, och det är, att de ha alla dessa goda egenskaper, så länge det är idel lappbarn i en skola. Men blandas de med bofastas barn, lära de sig många fula tag, bli mistänksamma, grälsjuka och retliga.¹⁷

De flesta samer var bofasta framför allt i Jämtland, Västerbotten och vissa delar av de sydliga delarna av Norrbotten.

Rektorn som hjälpte Rasbiologiska institutet

Georg Bergfors fanns med inom nomadskolans värld ända från dess start. Som rektor för nomadskolseminariet i Vittangi hade han en central roll i nomadskolans verkställighet. I den rollen var han direkt underställd Luleå domkapitel och biskopen Olof Bergqvist. Tjänsten innebar även att han skulle samarbeta nära med nomadskolinspektören Vitalis Karnell.

¹⁷ Vitalis Karnells årsberättelse 1917, Rikets nomadskolor, Inspektörsberättelser, DIV:1, Landsarkivet i Härnösand, s. 19.

Bergfors kontaktnät är av särskilt intresse att redovisa. Bergfors var nära vän med chefen på Rasbiologiska institutet, Herman Lundborg. Det finns bevarade brev som visar att deras vänskap var innerlig och närmast kan betecknas som ett ”du och bror-förhållande”. Lundborg bodde tidvis hemma hos Bergfors i prästgården i Vittangi under sina mätningsexpeditioner.¹⁸ Bergfors kom att bli en av Lundborgs mest förtrogna medarbetare och han var en av förutsättningarna för att Lundborg på ett effektivt sätt skulle kunna utföra sina skallmätningar.¹⁹

Lundborgs och Bergfors nära förhållande fick till följd att även lärare vid nomadskolan kom att bli behjälpliga vid skallmätningarna. Ett flertal lärare kom att fungera som assistenter till Lundborg när han genomförde skallmätningar i direkt anslutning till nomadskolor.²⁰ Ett exempel är lärarinnan Terese Torgrim vid nomadskolan i Laimolahti som sommaren 1914 var tolk och hjälpreda till Lundborg, en sommar som hon kom att minns som mycket angenäm.²¹

Georg Bergfors kan betraktas som en centralgestalt när man ser till förhållandet mellan nomadskolans verksamhet och den rasbiologiska forskningen. Bergfors ägde ett brinnande intresse för rasbiologi. Han fanns med i diskussionerna inför bildandet av Rasbiologiska institutet. I en artikel i *Nya Dagligt Allehanda* den 12 december 1918 ansåg han att Rasbiologiska institutet borde bestå av fler professioner än de föreslagna medicinarna. Han menade att rasforskningen även skulle ha nytta av naturvetenskapsmän, genealoger, statistiker, psykologer med flera. Herman Lundborg framförde samma åsikt i en kritisk artikel i *Svenska läkartidningen* i mars 1920. Lundborg ansåg att rasbiologin var mer än en medicinsk ärftlighetslära och att den mer var att hänföra till den socialmedicinska grenen.²²

Bergfors stödde även den rasbiologiska forskningen med texter som gavs ut av Rasbiologiska institutet. En av dessa är ”The Swedish

18 Samtal med Maja Hagerman 1/2 2013.

19 Curt V. Persson, *På disponentens tid: Hjalmar Lundbohms syn på samer och tornedalingar* (Luleå 2013) s. 56.

20 Samtal med Maja Hagerman 1/2 2013.

21 Bo Lundmark (utg.), *Från skolkåtor och renfjäll: Terese Torgrim och Johan Turi berättar* (Luleå 1972) s. 20–21.

22 Aron Ambrosiani, *Rektor Lennmalms förslag: Om 1918–1921 års diskussioner kring ett Nobelinstitut i rasbiologi vid Karolinska institutet* (Stockholm 2009).

national character: Scattered thoughts and aphorisms from different sources” i *The Swedish nation in word and picture* från 1921.²³ Han samlade och upprättade också en omfattande klippsamling om rasforskningens utveckling i Sverige, vilken i dagsläget finns förvarad vid Kiruna kommuns centralarkiv.²⁴

Även Bergfors var stark anhängare av ”lapp skall vara lapp-politiken” och anslöt sig till de tankar som redan fanns om att det bästa för de nomadiserande samerna var att inte blandas med fastboende:

Nomadlapparnas framtid beror så mycket på den skolundervisning de få att, vill man rädda stammen och dess säregna kultur, måste man lägga största vikt vid en ändamålsenlig undervisning åt deras barn. En erfarenhet lär: lappen kan ej reda sig utan renhjorden, renen lika litet utan lapp. [...] Ett känt och ofta obehagligt faktum är också, att lappbarn, som instuckits i någon skolklass med fastboendes barn, [...] långsamt men säkert dödat lappen i lappen, berövat honom tron på sitt eget människovärde som lapp.²⁵

Bergfors ansåg att samerna inte tillhörde det ursprungligt svenska. Detta framkom i en skolradiosändning den 23 oktober 1935 där han började sitt föredrag med följande ord:

Sedan lång tid tillbaka i tiden har i norra Sverige bott en folkstam, lapparna, som till härstamning, språk, försörjningsätt, seder och bruk i högsta grad skiljer sig från landets inbyggare. Själv kallar de sig samer. De ha invandrat från norr och öster, och ingen vet med visshet, var deras vaggas ståt.²⁶

Bergfors anslöt sig till de rastankar som låg i tiden. Samerna tillhörde en annan ”folkstam” med annorlunda språk, kultur och försörjningsstrategier. De ägde inte kunskap om var de kom ifrån och kunde inte heller visa på det territorium som de kallade för sitt. Den svenska fjällvärden hade de tagit i besittning.²⁷

23 Persson (2013) s. 57.

24 Persson (2013) s. 56.

25 Georg Bergfors, ”Kursen för utbildande av nomadlärare i Vittangi”, *Från bygd och vildmark i Lappland och Västerbotten: Luleå stifts julbok 1917* (1916) s. 69.

26 Georg Bergfors, ”En dag i en nomadskola”, *Skolradio: Programhäfte 1935:33* (1935) s. 32.

27 Anne-Li Lindgren, ”Att utbilda barn till ett nationellt medborgarskap: Folkhemmet och föreställningar om ’vi’ och ’de andra’”, *Historisk tidskrift* 122:1 (2002) s. 29–53.

Avslutande diskussion

Rastänkande var tydligt förankrat hos de kyrkans män som tog initiativ till, utredde och administrerade nomadskolan. De tre ledande männen i den process som denna uppsats beskriver, ägde alla ett klart socialdarwinistiskt tänkesätt som slog över i tankar som kan betraktas som rasistiska.

Det är anmärkningsvärt att framför allt biskop Olof Bergqvist och komminister Georg Bergfors hade tydliga kopplingar till Rasbiologiska institutet. Bergfors var aktiv i argumenterandet för bildande av institutet, och genom sitt vänskapsförhållande till Herman Lundborg bidrog han med hjälp till skullmätningar.

Biskop Bergqvist ägde stort inflytande genom sina tankar och kom att direkt påverka Herman Lundborg i hans syn på samerna. Detta framgår av att Lundborg citerar biskopen när han i boken *The race biology of the Swedish Lapps* presenterar sina huvudargument för att inrikta skullmätningarna först och främst på samer.

Ett huvudargument för alla de tre män som var med om att grunda nomadskolan, var den fara de såg i att den nomadiserande samiska befolkningen riskerade att gå under om den närmande sig det svenska samhället och civilisationen. Genom nomadskolan genomdrev de en särskiljande skola, där de nomadiserande samernas barn skulle gå; en skola som ansågs vara anpassad till de nomadiserande samernas näring och som endast skulle ge kunskap som var nödvändig för renskötelsen. Bofasta samers barn och skogsamers barn blev hänvisade till den svenska folkskolan, eftersom de betraktades som mer eller mindre assimilerade i det svenska samhället. Genom att stå utanför de nomadiserande samernas näring var de på väg att gå under som samer.

Nomadskolan kom på detta sätt att indela samerna i två grupper, å ena sidan de nomadiserande renskötande samerna, å andra sidan de bofasta icke renskötande samerna och skogsamerna. En särskiljande tanke fick därmed genomslag i och med nomadskolans införande. Denna tanke kom att påverka den svenska lagstiftningen i vidare mening.

Anders Berge har i en artikel i *Historisk tidskrift* 1998 klargjort hur gruppidentiteter kan ha betydelse för hur samhällen inrättas och fungerar och hur de får verkan genom lagstiftning. Det är de som har mak-

ten som bestämmer grupptillhörigheter och i princip alltid avgör vilken grupp den enskilde individen tillhör. Berge menar att det i grunden finns en social kategorisering i föreställningen om hur en viss grupp bör leva, som byggs in i samhället genom politiska beslut.

Den sociala kategoriseringen, indelningen av människor, är enligt Berge knuten till materiella resurser, politiska och andra rättigheter, ansvar och bördor. Den fördelning eller uppdelning som sker föresätter en identitetsordning som inverkar på gruppen och individernas livssituation.²⁸

I samma nummer av *Historisk tidskrift* visar Andra Amft i en artikel hur renbeteslagstiftningen från slutet av 1800-talet utgjort en etnisk särslagstiftning, där 1928 års renbeteslag innebar att endast "autentiska" samer omfattades av lagen. De "autentiska" samerna var de som uppfyllde två kriterier, dels att man hade samisk härstamning, dels att man bedrev renkötsel och ägde renmärke. På så sätt fastställde lagstiftaren den rådande idealföreställningen om vem som var "äka same" och vem som därmed ägde rätt till renkötsel och andra samiska rättigheter. Genom att bortdefiniera alla delar av den samiska kulturen som inte motsvarade den uppställda idealbilden, skapades en "autentisk" samebefolkning som kunde motsvara lagstiftarens förväntningar.

1913 år nomadskolereform var enligt Amft en samepolitisk åtgärd som hade en förstärkande effekt enligt teorin om "autentiska" samer. Reformen innebar att de nomadiserande samernas barn erhöi en speciell undervisningsform med lägre ambitionsnivå och standard, medan barn till bofasta samer hänvisades till den svenska folkskolan.²⁹ Det särskiljande mellan nomadiserande renköttande samer och övriga samer som byggdes in genom nomadskolan har haft inverkan på 1928 års lag om rätten till renkötsel och övriga samiska rättigheter. Konsekvensen har blivit att merparten av de svenska samerna i dag står utanför dessa rättigheter.

Biskop Bergqvist var den som redan 1904 i sitt herdabrev formulerade

28 Anders Berge, "Säg mig vem jag är ...": Om identitetsordning och makt", *Historisk tidskrift* 118:4 (1998) s. 616-628.

29 Andrea Amft, "Att skapa en 'autentisk' minoritet: Om maktrelationen mellan svenskar och samer från slutet av 1800-talet till 1970-talet", *Historisk tidskrift* 118:4 (1998) s. 585-615.

tankarna om att särskilja olika samiska grupper och som i utredningen inför nomadskolan 1908 skrev in tankar som förstärkte särskiljandet. Genom sin opinionsbildande roll och nomadskolans normerande funktion bidrog Bergqvist till den kategoriklyvning som också kom att prägla renbeteslagstiftningen. Därmed har kyrkan del i den situation som fortfarande föreligger i renbeteslagstiftningens särskiljande av tillgången till de samiska rättigheterna, ett särskiljande som bygger på rastänkande och socialdarwinistiska tankegångar.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Stockholm, Riksarkivet (RA)

Riksdagen, Första kammaren, A 2, Protokoll nr 18, den 19 mars 1930; Protokoll nr 25, den 9 mars 1933.

Härnösand, Landsarkivet

Rikets nomadskolor, Inspektörsberättelser, DIV:1, Vitalis Karnells årsberättelse 1917.

Muntliga uppgifter

Samtal med Maja Hagerman 1/2 2013.

Tryckta källor och bearbetningar

Ambrosiani, Aron. *Rektor Lennmalms förslag: Om 1918–1921 års diskussioner kring ett Nobelinstitut i rasbiologi vid Karolinska institutet* (Stockholm 2009).

Amft, Andrea. "Att skapa en 'autentisk' minoritet: Om maktrelationen mellan svenskar och samer från slutet av 1800-talet till 1970-talet", *Historisk tidskrift* 118:4 (1998) s. 585–615.

Berge, Anders. "Säg mig vem jag är . . .": Om identitetsordning och makt", *Historisk tidskrift* 118:4 (1998) s. 616–628.

Bergfors, Georg. "Kursen för utbildande av nomadlärare i Vittangi", *Från bygd och vildmark i Lappland och Västerbotten: Luleå stifts julbok 1917* (1916).

Bergfors, Georg. "En dag i en nomadskola", *Skolradio: Programhäfte 1935:33* (1935).

Bergqvist, Olof. *Herdabref till prästerskapet och läroverklävarne i Luleå stift* (Luleå 1904).

Bergqvist, Olof. *Förslag till omorganisation aflapps-koleväsendet* (Luleå 1909).

Bergqvist, Olof. *Bland svenskar, finnar och lappar* (Stockholm 1939).

Bergqvist, Olof & Fredrik Svenonius. *Lappland: Det stora svenska framtidslandet: En skildring i ord och bild af dess natur och folk* (Stockholm 1908).

- Karnell, Vitalis. "Lapparna och civilisationen", *Dagny* 9:2 (1906) s. 46–51.
- Lindgren, Anne-Li. "Att utbilda barn till ett nationellt medborgarskap: Folkehemmet och föreställningar om 'vi' och 'de andra'", *Historisk tidskrift* 122:1 (2002) s. 29–53.
- Luleå stift 1904–1981: *Församlingar och pastorat* (Umeå 1981).
- Lundborg, Herman & Sten Wahlund, *The race biology of the Swedish Lapps: Part 1* (Uppsala 1932).
- Lundmark, Bo (utg.). *Från skolkåtor och renfjäll: Terese Torgrim och Johan Turi berättar* (Luleå 1972).
- Nordenstreng, Rolf. "Finnar och lappar", i Herman Lundborg (red.), *Rasfrågor i modern belysning, med särskild hänsyn till det svenska folket* (Uppsala 1919).
- Nordström, Ester Blenda. *Kåtornas folk* (Stockholm 1916).
- Nordström, Ester Blenda. "Våra lappar måste tillbaka till kåtalivet: Ett samtal med vår förste nomadskoleinspektör kyrkoherde Vitalis Karnell", *Svenska Dagbladet* 4/3 1917.
- Norlin, Björn & David Sjögren. "Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900: Inflytande, vägval och konsekvenser?", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Persson, Curt V. *På disponentens tid: Hjalmar Lundbohms syn på samer och tornedalningar* (Luleå 2013).

Erik-Oscar Oscarsson, f. 1954, präst, komminister i Norsjö församling, tidigare kyrkoherde och stiftsadjunkt för sydsamiskt församlingsarbete. 1:e avbytare i Sametinget. Hans forskningsintressen omfattar samisk bibliografi, samisk skolhistoria, rasism mot samer samt samisk organisationshistoria. Han har medverkat med artiklar i ett flertal publikationer och har bl.a. framställt en kommenterad litteraturlista om samisk forskning som är utgiven på flera håll, senast i antologin *Samer: Om Nordmalingdomen och om ett urfolks rättigheter och identitet* (2013).
erik-oscar@spray.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Čearddajurddašepmi ja sámii sirren

Gávdnui čielga idéavuodđuduvvon čearddalašjurddašepmi girku olbmáin geat vuolgghedje, guorahalle ja hálddahedje nomádaskuvlla

lei čielga idéavuodđuduvvon čearddalašjurddašeapmi. Dat golbma njunuš olbmá, bispá Olof Bergqvist Julevus, girkohearrá Vitalis Karnell Gáresavvonis (nomádaskuvlabearráigeahčči) ja báhppa Georg Bergfors, Vazázis (rektor nomádaskuvlasemináras). Bispá Bergqvist ja Georg Bergfors leigga goappašagat čuovvuleaddjit ja čadnon Uppsala čearddalaš áсахussii.

Čearddalašvuodđajurddašeamis ledje guokte jurdaga láidesteaddjin. Vuosttaš lei ahte johtti sámít duoddariin galge sirrejuvvot ”sivilisašuvnnas” ja oažžut oahpu man sii mearridedje lei heivehuvvon sin eallindiliide. Ja nubbin sámít geat eai jodihan boazodoalu ja fásta orru vuovdesámít galge jávkat ja ollásit assimilerejuvvot ruota eanetloguálbmogii. Dát lea vuodđu ”Lapp skall vara lapp”-politiikii.

Nomádaskuvla dagai dan dihte earu guovtti sámí joavkkus, johtti boazodoalli sámít ja fásta orru sámít geat eai jodihan boazodoalu, gosa vuovdesámít maid gulle. Dat earuhus váikkuhii ruota boazoealáhusláhkaásahussii, erenoamážit 1928 jagi boazoguohtunláhkii.

Översättning Miliana Baer

Ulmusjtjárddavuojnno ja sámij sieradibme

Gávnnuj tjielgga ájádusvuododum ulmusjtjárddaájádallamvuohke girikko álmáj siegen gudi álgadin, átsádin ja tjuottjodin jáhttesámeskávláv(nomadskola). Gálmamá lájddijiddje álmamá, biskáhppá Olof Bergqvist Julevun, girkkohárrá Vitalis Karnell Gárasavvunin (jáhttesámeskávlálsujnár) ja komministar Georg Bergfors Vazázin (rektávrrá jáhttesámeskávláseminaran). Biskáhppá Bergqvist ja Georg Bergfors lijga goappátja tjuovvo ja tjanádum ulmusjtjárdدابيولوجالاسج instituhttaj Uppsalan.

Guokta ájádusá lidjin ájnnaasa ulmusjtjárddaájádallamvuogen. Vuostak jáhttesáme várijn galggin sieraduvvat ”sivilisasjávnnás” ja áhpaduvvat majt mierrediddje adnin hiebadum sijá viessomvidjurijda. Nubben sáme gudi állim állosujton ja stuodaárro vuovdega ettjin galga gávnnut juohkusin ja állu assimilereiduvvat Svieriga ienepláhkoálmugin. Vuodo 1 ”Sábme galggá bissot Sábmen-politijkkaj”.

Jáhttesámeskávllá de návti árádusáv dagáj guovte sáme juohkusij gaskan, jáhttesáme, stuodaárro sáme gudi állim állosujton, gási aj vuovdega riekkniduvvin. Sieradiddje ájádus de vijddát bájnátjij

Svieriga boatsojäládusláhkaásadimev, sierraláhkáj 1928 jage guoh-
tomednamlágav.

Översättning Barbro Lundholm

*Ássjalommesh naelien bijre jñh guktie
saemide sierredin*

Dah gærhkoen álmah gñeh juhtijeskuvlide goerehtallin jñh reerin tjjel-
ke ássjalommesh naelien bijre utnin.

Dah golme áejvieálmah, bñspe Olof Bergqvist Julevun luvhtie,
hearra Vitalis Karnell Gárasavvon (Karesuando) luvhtie (juhtijeskuv-
len inspektööre) jñh komministere Georg Bergfors Vazáš (Vittangi)
luvhtie (rektore juhtijeskuvleseminaresne). Bñspe Bergqvist jñh Ge-
org Bergfors gáabpegh rasbiologijem rasbiologiske institusjovnesne,
Uppsalesne jaehkiejægan.

Naelieássjalommesne göökte ássjalommesh vihkeles. Voestemes
tjoerin dejtie juhtije saemide bijjene vaerine ”sivilisasjovnijste” sier-
redidh jñh dejtie ööhpehtidh guktie áejviej tuhtjin bööremes. Aaj
sijhtin saemieh gñeh idtjin bovtsijste jñelieh jñh voenensaemieh ed-
tjin svñenske jienebeláhkoesiebriedahkese laadtajdehtedh. Naemhtie
dihte ”Lapp skall vara lapp- politihke” eelki .

Naemhtie juhtijeskuvle göökte tjjerth saemijste juakasovvi, bñat-
soesaemide jñh árhoehalmetjidie gñeh idtjin bovtsijste jñelieh jñh dov-
ne dejtie voenensaemide. Dagkerh ássjalommesh saemide naemhtie
sierredidh aaj maadtosne gosse svñenske bñatsoelaakem tseegkin,
sjjere 1928 jaepien bñatsoelaake.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska kyrkan och rasbiologin

Abstract

Vid de rasbiologiska undersökningar som läkaren och psykiatern Herman Lundborg bedrev i Lappland under 1910–1930-talen var Svenska kyrkan av stor betydelse. Lundborg började med att skriva till prästen Georg Bergfors i Jukkasjärvi lappmarksförsamling. Han ville veta var han bäst kunde undersöka den ödesdigra "rasblandning" som han menade pågick i norr och utgjorde ett hot mot den i övrigt förhållandevis "rasrena" svenska befolkningen. Bergfors var införstådd med frågan, och han hjälpte Lundborg med stöd och råd i dessa undersökningar 1913–1921. Samerna inom just Georg Bergfors församling, i samebyarna Kaalasvuoma, Rautasvuoma, Saarivuoma och Talma, stod då i fokus. Personer kartlades, familj för familj, mätningar och fotograferingar genomfördes, och med hjälp av kyrkböckerna sökte man efter släkternas eventuella "rasblandning" två hundra år tillbaka i tiden. Långa perioder bodde Lundborg i prästgården, ofta i mars–april då många samer kom till kyrkan i Vittangi vid Marie bebådelsedag.

När Statens institut för rasbiologi öppnade år 1922 med Herman Lundborg som chef och nyutnämnd professor, utvidgades undersökningsområdet till andra församlingar i Lappland. Kyrkans lokala företrädare förblev viktiga även i fortsättningen. Prästerna gav upplysningar om släkterna i sin trakt, om skötsamhet och skörlevnad, om psykiska sjukdomar, ärftliga lyten och annat som för Lundborg var tecken på "degeneration" och "rasblandning". Skolväsendet, som kyrkan var huvudman för, visade sig med tiden vara ovanligt bra för rasbiologer att arbeta i. På nomadskolorna kunde rasbiologerna utan allt för mycket besvär snabbt samla in vad de behövde av skallindex, foton och blodprover utan att möta opposition, eller behöva förklara vad de höll på med.



Inledning

Rasbiologin är ett idésystem som befinner sig rätt långt ifrån kyrkans idévärld. Dess budskap handlar om modernitet, upplysning och rationalism. Det ingår i det större sammanhang där vetenskap ska användas för att bekämpa sociala missförhållanden. Okunnighet, fördomar, gamla falska auktoriteter, och till och med Gud, kan utmanas med den nya naturvetenskapen och inte minst medicinen. Under åren kring se-

kelskiftet 1900 pågår ett storslaget upplysnings- och reningsarbete. Ett korståg mot smutsiga underkläder, dåligt dricksvatten, ohälsosamma bostäder och brist på avlopp och sophantering. Det handlar om personlig hygien, hygien i hemmet eller social hygien, varmed man kan mena att städa upp i samhällets smutsiga hörn ungefär som när man städar hemma. Renhetsläran, hygienismen, når även längst in i människokroppens biologi, in till arvsanlagen.¹ I Storbritannien benämns idén eugenik, *eugenics*, och i Tyskland *Rassenhygiene*. År 1905 bildas i Tyskland ett sällskap för rashygien, och i Sverige tillkommer en lokalavdelning 1909, Svenska sällskapet för rashygien. Det är den första underavdelning av sällskapet som grundas utanför Tyskland.

Idén om rashygien får genomslag bland ledande medicinare i universitetsvärlden, och rasbiologin tillkommer som en logisk följd, eller snarare en förberedelse inför rashygien. Innan direkta ingripanden, rashygieniska åtgärder, kan sättas in så behövs kartläggning, utredning och kunskapsinhämtning. Detta är rasbiologin. År 1915 blir det ett vetenskapligt ämne vid medicinska fakulteten vid Uppsala universitet, då Herman Lundborg blir landets första docent och även en av världens första forskare i ämnet, som kallas ”rasbiologi och medicinsk ärftlighetsforskning”. Sex år senare, år 1921, fattar riskdagen beslut om att inrätta en professur åt honom i samma ämne.

Rasbiologin kartlägger befolkningen och har ett särskilt fokus på hur folkförsämring uppstår, växer till och sprids utifrån härdar av ”smitta”. Lundborg drar tidigt upp riktlinjer för hur arbetet bör laggas upp. Undersökningar av befolkningens ”kvalitet” kan bedrivas längs i huvudsak tre linjer.² Man kan kartlägga arvssjuka individer och deras släkter, inte minst genom att utreda deras släktbakgrund bakåt i tiden. Lundborgs första stora forskningsarbete i Blekinge är en undersökning av detta slag. Där har han undersökt hur en ”verkligt dåligt konstituerad släkt, trots påfallande nervös-psykisk degeneration, kan

1 Kjell Jonsson, ”En nybadad renrasig svensk på ett blankskurat furugolv i ett hus utan löss i ett genomskinligt samhälle där vetenskapsmannen ser till att fabrikena tillverkar foträta skor och ingen är så dum att han på fotboll glor: Hjalmar Öhrvalls person-, bostads-, mental- och rashygien såsom samhällsvision”, i *I framtidens tjänst: ur folkhemmets idéhistoria* (Stockholm 1986) s. 102–126.

2 Herman Lundborg, ”Rashygieniska stråfvanden”, i *Allmänna svenska läkartidningen* 2 (1912) s. 14–15.

tillta och breda ut sig såväl inom som utom landet på ett förvånansvärt sätt, en lärdom värd att ta vara på ur rashygienisk synpunkt.”³ Lundborg skriver att hans kartläggning av den ”degenererade” släkten i Blekinge utgör en liten men lovande början, en föraning om vad som skall komma. Men för att verkligen kunna skydda sig i framtiden behöver rasbiologin kartlägga hela befolkningen. Det bör ske genom massundersökningar av ett statistiskt sett representativt urval av personer, en slags ”rasinventering” som ger generell överblick. I början av 1920-talet genomför rasbiologiska institutet en sådan undersökning av 47 000 värnpliktiga. Den är utformad för att vara direkt jämförbar med Gustaf Retzius och Carl Magnus Fürsts ”rasinventering” från år 1902.⁴ Men Lundborg menar att man även behöver göra mer ingående kartläggningar av befolkningskvaliteten i olika landskap. I varje härad behöver man utarbeta ”socialpatologiska respektive rasbiologiska monografier” över befolkningens beskaffenhet, och slå fast exakt vilka individer som lider av verkligt höggradig undermålighet, det vill säga vilka som är idioter och sinnessjuka av skilda slag, epileptiker, dövstumma, och svårare brottslingar i olika kategorier. Lundborgs rasundersökningar i norra Sverige hör till denna senare kategori.

Han påbörjar sin rasbiologiska verksamhet i Lappland år 1913, och den kommer att pågå länge. Men hans undersökningar byter form och karaktär flera gånger under åren. Efter 23 år av ständiga resor för att göra rasundersökningar i norr är han fortfarande inte färdig när han går i pension 1935. Då har det som började som en allmän undersökning av befolkningsgrupper i norr blivit ett stort arbete fokuserat på samerna. En första del av *The race biology of the Swedish Lapps* publiceras 1932, men den fortsättning som han planerat, del två och del tre av samma verk, utkommer aldrig i den skepnad Lundborg tänkt sig.⁵ Inte heller hinner

3 Herman Lundborg, ”Släktbiologiska undersökningar i Blekinge: Några forskningsresultat o riktlinjer för framtiden”, *Hygienisk tidskrift* 6 (1913b) s. 95.

4 Herman Lundborg & Frans Josua Linders, *The racial characters of the Swedish nation* (Uppsala 1926). Undersökningen var utformad som en uppföljning till Gustaf Retzius och Carl Magnus Fürsts *Anthropologia Suecica: Beiträge zur Anthropologie der Schweden* (Stockholm 1902).

5 Lundborgs stora undersökning kommer aldrig att bli klar. År 1941, då Lundborg sedan länge gått i pension, ger dock rasbiologiska institutet ut en bok som bär titeln *The anthropometry of the Swedish Lapps. The race biology of the Swedish Lapps* 2. Den innehåller en del av de data som samlades in av Lundborgs tid, men de presenteras inte på det

han förverkliga planerna på att publicera liknande kartläggning av dem han kallar ”finnar” i norra Sverige.

En sentida betraktare kan undra vad utforskandet av ärftliga sjukdomar hade med rasläror och kartläggning av ”rena raser” och ”rasblandningar” att göra. I vår tid framstår detta som två skilda tankegångar, där den ena kan framstå som rationell och förnuftig, eftersom ärftliga sjukdomar finns, och den andra som tokig eftersom vi numera vet att människoraser inte finns på det sätt som Lundborg föreställde sig. Det är helt enkelt svårt i dag att föreställa sig den naturliga koppling som då gjordes mellan dem. Men Lundborg utgick, på samma sätt som tidigare svenska rasforskare, så som Gustaf Retzius och Carl Magnus Fürst, ifrån att befolkningen i Sverige från början har varit av god, för att inte säga ypperlig, kvalitet. Så om det fanns dåliga anlag i landet, måste de ha kommit någon annanstans ifrån – genom invandring. Det hade uppstått ”rasblandade” släkter som bar på ett dåligt arv. Naturliga, disharmoniska arvscombinationer hade uppstått då vitt främmande arvsanlag blandats. Detta tänkte man sig kunde leda till psykisk sjukdom, missbruk, skörlevnad och dålig motståndskraft mot många sjukdomar som exempelvis TBC. Lundborg gjorde alltså ingen åtskillnad mellan sådan degeneration som kunde antas ha uppstått då sjukliga arvsanlag spreds inom befolkningen och degeneration som kunde tänkas ha uppstått till följd av ”rasblandning”. Överlag förefaller det under 1920-talet i Lundborgs brevkontakter, som om varken han eller andra forskare i hans nätverk gjorde någon sådan åtskillnad.

I Storbritannien hade Francis Galton grundat arvsygien, eugenik, som en vetenskap som skulle syssla med arvmässig förbättring av befolkningen, och Galton hade liknat eugeniken vid en ”ny religion”. Tanken var att den skulle växa och bli till en social rörelse som till slut skulle genomsyra hela det brittiska folket och prägla dess nationella medvetande. Även den tyske läkaren, Alfred Plotz, som myntade det snarlika begreppet, *Rassenhygiene*, ’rashygien’, slog fast att engagemanget i den här rörelsen stod för något djupare, en livshållning, en

sett han avsett. Boken bär enbart den nye chefen Gunnar Dahlbergs och statistikern Sten Wahlunds namn på omslaget. Den statistiska delen med tabeller över personer och uppmätta data finns även som särtryck: Sten Wahlund, *Anthropometry of the Swedish Lapps* (Uppsala 1941).

bekännelse, och han återgav Galtons ordval om att det handlade om en slags religion – en ny, modern naturvetenskaplig grundval för själva livsföringen.⁶

Rashygieniska sällskapet skulle huvudsakligen ägna sig åt förhållanden kring urval och utgallring bland människor. Dess yttersta mål var en förnuftsstyrd, vetenskapligt grundad kontroll av ”människoproduktionen”.⁷

Lundborg inleder ofta sina anföranden med att slå fast att ett av de största missförstånden i samtiden är att alla människor skulle ha lika värde. Så är det inte alls. Människor har olika värde redan från födelsen genom sin biologiska konstitution. De har helt enkelt goda eller dåliga anlag. Max von Gruber, ordföranden i det tyska sällskapet för rashygien skriver också om detta i förordet till Lundborgs stora forskningsarbete om släkten i Blekinge:

det som har felat vid fröet, kan inte gottgöras genom en aldrig så omsorgsfull skötsel av frukterna. Individerna är från födseln olika [...] av olika socialt och biologiskt värde, ända från sin befruktning, då de har utgått från olika värdefulla frön. Och fröna åter är olika inte bara därför att deras utformning har pågått under olika betingelser, utan [...] därför att familjestammarna, arvsmassan, de nedärvda egenskaperna är olika hos fröna.⁸

Detta nya biologiska synsätt på människan hoppas den rashygieniska rörelsen ska kunna utvecklas till en politisk handlingsplan för statsmakterna. Alfred Ploetz skriver:

Sällskapet erbjuder en fast inriktning åt alla dessa som dunkelt anar eller klart vet att den humanitära etiken allena inte leder oss ur all nöd, att det inte är tillräckligt att hålla fram vänstra kinden när man fått ett slag på den högra, utan att i framtidens moraliska löfte, förutom kärleken till nästan, också måste finnas en garanti för bevarandet och ökningen av människans duglighet, manhaftighet och skönhet. [...] Att hjälpa de svaga

6 Maja Hagerman, *Käraste Herman: Rasbiologen Herman Lundborgs gåta* (Stockholm 2015) s. 18.

7 Uttrycket används av det tyska rashygieniska sällskapets ordförande i hans uppskattande förord till Lundborgs forskningsarbete från Listerlandet, se Hagerman (2015) s. 53.

8 Max von Gruber, ”Begleitwort”, i Herman Lundborg, *Medizinisch-biologische Familienforschungen innerhalb eines 2 232 köpfigen Bauerngeschlechtes in Schweden (Provinz Blekinge)* (Jena 1913a) s. V–VI.



Fig. 1. Rasbiologiska institutets lokaler fanns till en början i några rum i den byggnad som numera kallas Dekanhuset, alldeles intill domkyrkan i Uppsala. Lundborg fick tillgång till rummen redan under sin tid som docent i rasbiologi och medicinsk ärftlighetsforskning vid universitetet, sedan utbildningen för folkskollärare flyttade. Byggnaden kallades under Lundborgs tid för Gamla seminariet.

har alltid varit ett ridderligt budord och kommer alltid att förbli ett socialt sådant, även ett rashygieniskt, bara kravet uppfylls att de svaga genom att avstå från att få barn, skaffar sina ärftliga brister ur världen. Inget ädlare [finns] än när en svag frivilligt avhåller sig från att skaffa barn, i vetenskap om vad han är skyldig sina ideal.⁹

Rashygienien fordrar en annan etik än den gängse. Fritz Lenz, som blir Tysklands förste professor i rashygien, beskriver detta i en artikel, "Förnyelsen av etiken", som publiceras första gången 1917.¹⁰ Efter nazisternas maktövertagande 1933 trycks texten på nytt eftersom den

⁹ Alfred Ploetz skrivelse om grundandet av Internationella Sällskapet för Rashygien, "Denkschrift über die Gründung der Internationalen Gasellschaft für Rassen-Hygiene", Svenska Sällskapet för Rashygien arkiv, Vol. F1:1, Riksarkivet (RA) s 7.

¹⁰ Fritz Lenz, "Zur Erneuerung der Ethik", i *Deutschlands Erneuerung* 1 (München 1917) s. 35–56. Boken kom i nytryck med ny introduktion som *Die Rasse als Wertprincip: Zur Erneuerung der Ethik* (München 1933). När Lundborg ger ut sin skrift *Rasbiologi och rashygien* (1914) i en andra omarbetad upplaga så gör han ett tillägg i titeln, *Rasbiologi och rashygien: Nutida kultur och rasfrågor i etisk belysning* (1922). De etiska resonemangen är dock inte så omfattande i den utökade texten.

anses ha föregripit och banat väg för de nya värderingar som det nazistiska samhället fordrar, när stora "befolkningsförbättringar" ska genomföras med tvångssteriliseringar av flera hundra tusen personer, "dödshjälp" till önskade sjukhuspatienter, folkfördrivningar och så småningom även förintelseläger.

Svenska kyrkan och rasbiologin

Det finns stora mängder korrespondens, protokoll, räkenskaper och andra handlingar bevarade från det rasbiologiska institutet. Enbart från Lundborgs tid som chef, under åren 1922 till 1935, finns det över 13 000 in- och utgående skrivelser, och till detta kommer över 3 000 brev skrivna till Herman Lundborg, som finns i hans privata brevsamling i Uppsala universitetsbiblioteks arkiv. Kontakter och utbyte mellan Svenska kyrkan och den rasbiologiska verksamheten har avsatt spår i båda dessa samlingar, och kontakterna har funnits både på nationell nivå och lokalt ute i församlingarna. Jag kommer här framför allt att behandla kontakterna på det lokala planet, men ska till att börja med ge några exempel på kontakter på nationell nivå.

Kontakter mellan Statens institut för rasbiologi och ärkebiskopens kansli i Uppsala förefaller inte ha varit så omfattande, även om kontoren låg alldeles nära varandra invid domkyrkan i Uppsala.¹¹ Men ett tema som ger dem anledning till kontakt är etik. Detta är ett känsligt ämne som Lundborg helst inte vill ta upp inom rasbiologiska institutets serie av öppna föreläsningar i universitetshuset. Men år 1929 när Hermann Muckerman i Berlin inbjuds att hålla föredrag aktualiseras frågan, eftersom Muckerman önskar tala om rasbiologin och etiken. En av sina två föreläsningar vill han ge rubriken om "problemen med asylering [att sätta folk i asyl], sterilisering och äktenskapsrådgivning".¹² Lundborg vill inte att han tar upp ämnet, och vad jag har kunnat se så är det enda gången han direkt undanber sig ett ämne som föreslås av en inbjuden föreläsare från Tyskland. Herman Muckermann har en bakgrund

¹¹ Jag har inte haft möjlighet att göra någon fullständig genomsökning av rasbiologiska institutet arkiv rörande kontakterna med Svenska kyrkan på nationell nivå.

¹² Inkomna skrivelser E2:8, Statens institut för rasbiologi, Uppsala universitets arkiv (UUA), 7/6 1929.

som katolsk jesuitpater, men när han får inbjudan är det i egenskap av avdelningschef på Kaiser Wilhelm Institut für Anthropologie i Berlin, det forskningsinstitut som brukar beskrivas som det svenska rasbiologiska institutets tyska motsvarighet, grundat fem år senare 1927 med Eugen Fischer som chef. Lundborg ber Muckermann att välja ett annat ämne för sitt föredrag, och inte tala om sterilisering och asylering. Som skäl anger han att frågan redan har tagits upp i tidigare föreläsningar: ”I stället skulle det vara önskvärt om ni ville ägna ert andra föredrag om möjligt helt åt äktenskapsrådgivning eller något annat praktiskt eugeniskt tema.”¹³ Så rubriken på Muckermanns föreläsning blir i stället: ”Den begåvade familjen och problemet att bevara den.”¹⁴

Men när Muckerman besöker Uppsala i oktober 1929 får han även kontakt med ärkebiskopen: ”Herr ärkebiskop Söderblom som mottog mig på så älskvärt sätt, hade tanken att jag redan i februari skulle komma till er igen för att tala om eugenik och etik.”¹⁵ När Muckermann återvänder till Uppsala nästa gång vill han att hans båda föredrag ska rubriceras med temat ”rasbiologi och etik” med en förklarande undertitel ”två föreläsningar om den eugeniska formningen av folket i framtiden”¹⁶. Lundborg, professor i rasbiologi, kommer sedan överens med ärkebiskop Söderblom om hur rasbiologiska institutet och ärkestiftet tillsammans ska ordna det praktiska kring arrangemanget. Lundborg skriver till Muckermann: ”Ärkebiskop Söderblom tänker göra teologistudenterna särskilt uppmärksamma på era föredrag och förklara för dem att de även för deras fack är av stor betydelse. Naturligtvis kommer även studenter från andra fakultet som är allmänt intresserade av dessa frågor.”¹⁷ När nazisterna tar makten i Tyskland 1933 kommer Muckermann att tvingas lämna sin tjänst som avdelningschef vid forskningsinstitutet, eftersom hans hållning till rasygien är allt för samvetsöm för att passa i det nya Tyskland.¹⁸

13 Utgångna skrivelser B2:5, Statens institut för rasbiologi, UUA, 28/6 1929.

14 Inkomna skrivelser E2:8, Statens institut för rasbiologi, UUA, 8/7 1929.

15 Inkomna skrivelser E2:8, Statens institut för rasbiologi, UUA, 18/11 1929.

16 Inkomna skrivelser E2:8, Statens institut för rasbiologi, UUA, 18/12 1929.

17 Utgångna skrivelser B2:5, Statens institut för rasbiologi, UUA, 27/11 1929.

18 Hans-Walter Schmuhl, *The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity, and Eugenics, 1927–1945: Crossing Boundaries* (Dordrecht 2010). s. 126–132.

Ännu ett exempel på kontakt är ett adoptionsärende där ärkebiskop Nathan Söderbloms sekretariat tar hjälp av Herman Lundborg och rasbiologiska institutet. Ärkebiskopen har fått brev från en industriman i Leipzig, Curt Schlobach, som vill adoptera barn med särskilda rasegenskaper. Han hänvisas då vidare till rasbiologiska institutet. Schlobach skriver till Lundborg: ”Ärkebiskop N. Soederbloms sekretariat meddelade mig att ni gärna ville svara på en förfrågan som jag hade riktat till herr ärkebiskopen.”¹⁹ Han och hustrun har mot sin önskan inga barn och har därför för avsikt att adoptera först en pojke och senare även en flicka: ”Framför allt önskar vi barn av nordisk ras med kroppsligt och mentalt friska, etiskt högtstående föräldrar som själva är goda representanter för den nordiska rasen.”²⁰ Lundborg tar över ärendet från ärkebiskopen 1928 och svarar att han genast tagit kontakt med några präster och vänner för att eventuellt möjliggöra adoption av ett önskat barn. Men han skriver att det inte kommer att bli lätt att hitta ett sådant barn som lämnats av sina föräldrar.²¹

Lundborgs kontakter med företrädare för Svenska kyrkan går ända tillbaka till de år då hans rasbiologiska undersökningar inleds 1912, och redan från början är det nordligaste Sverige han har i fokus. Den ödesdigra rasblandningen är nämligen störst i norra Sverige har Gustaf Retzius och Carl Magnus Fürst visat i sin studie från 1902.²² Deras undersökning är en ”rasinventering” där man kartlagt kortskallar och långskallar genom att samla in skallindex men även andra kroppsliga data, så som färgen på hår och ögon, hos 45 000 värnpliktiga och gjort jämförelser mellan utseenden i olika landskap. Resultatet har man sammanfattat i en karta, som visar att graden av ”rasblandning” varierar mellan 5 procent i södra och mellersta delen av landet och 10 procent i norr.

Lundborg hänvisar ständigt till denna undersökning, då han ska förklara varför han uppmärksammar och utforskar ”rasblandning” i norra Sverige. Det är de olika formerna av rasblandning i norra Sve-

19 Inkomna skrivelser E2:7, Statens institut för rasbiologi, UUA, 9/11 1928.

20 Inkomna skrivelser E2:7, Statens institut för rasbiologi, UUA, 9/11 1928.

21 Utgångna skrivelser B2:4, Statens institut för rasbiologi, UUA, 15/11 1928.

22 Retzius & Fürst (1902). Se även Maja Hagerman, *Det rena landet: Om konsten att uppfinna sina förfäder* (Stockholm 2006) s. 346–351.

rige som Lundborg vill uppmärksamma: ”En blandning åter mellan svensk befolkning, finnar och lappar, som äro av mongoliskt ursprung är avrådlig”,²³ förklarar Herman Lundborg år 1916. I en artikel om ”Rasblandningar, släkt- och stamgiften” skriver han:

Det gives alltså nu levande folk av helt olika kvalitet, dels begåvade, företagsamma och livskraftiga folk, som kunna betraktas som högstående, dels åter andra, som äro svaga, tröga och mindre livskraftiga, som måste karaktäriseras som lågstående eller utdöende folk. Det gives en hel serie nyanser mellan båda dessa ytterligheter. [...] Det svenska folket intager, liksom dess närmaste stamfränder, i rasbiologiskt hänseende en mycket framskjuten plats bland jordens folk. [...] Korsning, uppkommen mellan två folk, som i rashänseende förete betydande olikheter, ger så gott som undantagslöst ett dåligt resultat, åtminstone om man ser saken från det högre kvalificerade folkets synpunkt.²⁴

Lundborg undviker som regel av försiktighetsskäl att uttala sig kritiskt och direkt utpekande om folkgrupper i Sverige. Genomgående citerar han hellre andra som avger direkt nedsättande omdömen. I sin bok *Rasfrågor i modern belysning* låter Lundborg år 1919 en författare i Uppsala, Rolf Nordenstreng, skriva om samerna:

Den lapska rasen kan knappast räknas bland de högre. Den är tvärt om en efterbliven utvecklingsform av människan. [...] Den [lapska inblandningen] kan icke tillföra svenska folket någon fysisk styrka, snarare då tvärt om mindre livskraft, knappast heller några större andliga värden. Men väl kan den åstadkomma en brustenhets, en inre oro och slitning, som kan vålla mycken sorg och olycka.²⁵

I den stora boken *The race biology of the Swedish Lapps* 1 återger han år 1932 ett mycket gammalt citat av Luleåbiskopen, i stället för att med egna ord uttrycka hur han värderar samer. Lundborg skriver:

23 Herman Lundborg, *Vad kan göras för att höja den svenska folkhälsan och förhindra urartning?* (Lund 1919) [särtryck ur *Hygienisk revy* 1918].

24 Herman Lundborg, ”Rasblandningar, släkt- och stamgiften: Kort granskning och översikt”, *Fysisk fostran: Månadsskrift för gymnastik, idrott, friluftsliv o hygien* 3 (1916) s. 134–135.

25 Rolf Nordenstreng, ”Finnar och lappar”, i Herman Lundborg (red.), *Rasfrågor i modern belysning, med särskild hänsyn till det svenska folket* (Stockholm 1919).

Om vi samtidigt beaktar den kulturella utvecklingen hos lapparna, så kan den karaktäriseras med ett citat av Biskop Bergkvist (1908): 'Precis som lapparna aldrig spelade någon utåtriktad politisk roll, har de inte varit kapabla att ta några avgörande initiativ för att utveckla sina inre villkor. Den lilla kultur de äger har givits dem utifrån, alltså av de människor vars undersåtar de är. Själva spelar de alltid en mer passiv roll och anpassar sig till arrangemang som görs av "auktoriteter" för deras räkning.'²⁶

Detta yttrande har biskopen fällt flera år före det att Lundborg blir rasbiolog (som redan nämnts sker det år 1915 då hans docentur i psykiatri görs om till en docentur i rasbiologi). Man undrar vilka vägar en eventuell idéöverföring från biskopen till rasbiologen kan ha tagit. Jag har inte stött på något tätare utbyte mellan biskop Bergqvist och Herman Lundborg, de har ingen närmare vänskaplig relation av det slag Lundborg utvecklar med andra ledande personer i Norrbotten som gruvdisponenten Hjalmar Lundbohm, lappfogden Olof Holm eller prästen Georg Bergfors. Men det ligger nära till hands att tro att just Bergfors är en förmedlande länk. Georg Bergfors är präst i Jukkasjärvi lappmarksförsamling och blir särskilt tackad i förordet för att ha varit behjälplig med både råd och dåd, och särskilt för att ha lämnat värdefulla upplysningar om samerna i Jukkasjärvi församling.²⁷

Svenska kyrkan lokalt – hos prästen i Vittangi

När Herman Lundborg börjar planera den första resan till Lappland på hösten 1912, alltså tio år före det att Statens institut för rasbiologi öppnar 1922, så är hans fokus inte alls samerna. Hans avsikt är att utforska några "rasblandade" byar med blandad finsk-svensk befolkning där intensivt ingifte bedrivits i generationer. I detta ärende har han skrivit till Georg Bergfors, präst i Jukkasjärvi lappmarksförsamling och

²⁶ Herman Lundborg, *The race biology of the Swedish Lapps 1: General Survey: Prehistory: Demography: Future of the Lapps* (Uppsala 1932) s. 9. Citatet återges här i översättning från Lundborgs engelska text där det lyder: "Just as the Lapps never played any outward political part, they have not had the capability to take any decisive initiative for the development of their interior conditions. The little culture they possess has been given them from outside, i.e. from the peoples by whom they were subjected. Themselves they always played a more passive part and adapted themselves to the arrangements made by 'authority' for their benefit."

²⁷ Lundborg (1932), förord, sidnummer saknas.

Vittangi kapellförsamling, och bett honom om hjälp med att välja ut två lämpliga byar.²⁸

Redan från början tycks Lundborg vara på det klara med att kyrkans företrädare kommer att vara mycket betydelsefulla för hans arbete. Bergfors svarar att han ”hyser [...] det allra största intresse för den sak, som herr Professorn skrivit om”²⁹, och han hälsar doktorn välkommen till dessa bygder: ”Jag har många gånger tänkt att här finns mycket stoff för en specialist på de områden herr Doktorn nämnde”.³⁰

Prästen Bergfors hjälper till att välja ut två lämpliga byar. Svappa-vaara är ett större samhälle med omkring 400 innevånare, där det, enligt Bergfors, bodde svenskar från början som arbetade i gruvan. Och Masugnsbyn, som pastorn beskriver som en finnby, som nu är ”helt förfinskad” även om den från början var svensk. Bergfors tycker sig fortfarande kunna se att ”vissa ansiktsdrag och annat hos folket där påminner om svenskar”.³¹

Bergfors hjälper Lundborg att få kontakt med en folkskollärare i Masugnsbyn, August Rattamaa, som kan hjälpa till. Lundborg arvo-derar honom för att han ska kopiera relevanta partier ur kyrkböckerna och göra släkttabeller över vilka som bor i församlingen, så att det ska gå att reda ut de undersökta personernas släktbakgrund.³²

I juni 1913 ger sig Herman Lundborg av på sin första resa norrut. Prästen Bergfors i Vittangi är full av omsorger. Lundborg är välkommen att bo i prästgården om han inte föredrar gästgivargården, och Bergfors förklarar hur han bäst ska ta sig vidare till Vittangi sedan han klivit av nattåget i Gällivare. Och han ger råd och förmaningar om packningen:

Man bör vara välklädd den tiden Ända till midsommarn får man åka i vargskinnspåls var nattetid. I alla fall goda ulstrar behövs, om man nu ej skulle draga med sig vargpålsar. Vanliga överrockar äro otillräckliga. På benen bör man ha riktigt varma damasker e. d. Ty det drar så kallt /---/. Medtag därför filtar. /---/ Jag bör dock erinra, att det denna tid och f. ö.

²⁸ Hagerman (2015) s. 55.

²⁹ Georg Bergfors till Herman Lundborg 11/2 1913, UUB.

³⁰ Georg Bergfors till Herman Lundborg 23/11 1912, UUB.

³¹ Georg Bergfors till Herman Lundborg 23/11 1912, UUB.

³² Georg Bergfors till Herman Lundborg 23/11 1912 och 11/2 1913, UUB. August Rattamaa tog sig senare ett mer svenskt klingande namn och blev känd som August Ljung.

hela sommaren är synnerligen svårt få tag i mat här. Allt måste tagas med från Gellivare.³³

Bergfors erbjuder till och med Lundborg möjlighet att få låna en fotografisk utrustning, om han inte kan ta med en egen kamera med tunga glasplåtar och framkallningsattiraljer på sin första resa norrut: ”Doktorn härstädes har lofvat att han ska ställa sin förstklassiga kamera till Edert förfogande, när ni för Edert arbete kan hafva användning för densamma”, skriver han.³⁴

Anna och Georg Bergfors ser till att Lundborg blir väl omhändertagen när han kommer. Prästen Bergfors kommer under de närmaste åren att vara mycket betydelsefull och ge stöd och råd av allt tänkbart slag. Via honom får Lundborg också kontakt med folkskollärare Olof Holm i Svappavaara, som precis som Bergfors är nomadskoleinspektör (innan han senare blir lappfogde), och med Holms fjorton år yngre syster Hilja, som just har fyllt 22 år. Herman Lundborg kommer att anlita Hilja Holm som sin assistent under de kommande fyra åren av rasundersökningsresor, 1913–1917. Hon är lärarinna i Svappavaara skola och nomadskollärrinna. Liksom sin bror är Hilja född i Finland, Nikkala, Nedertorneå, men de har båda lagt av sitt finska efternamn, Paakkari, för det mer svenskt klingande Holm. Hilja talar flytande finska, som är hennes modersmål, men hon kan också en hel del samiska och har skolundervisning för samiska barn. Dessutom skriver hon en helt korrekt svenska.³⁵

Under samvaron med de nyvunna vännerna, makarna Anna och Georg Bergfors samt syskonen Olof och Hilja Holm, förändrar Lundborg sin undersökningsplan. Han ska inte längre bara bedriva undersökningar i gruvbyarna, så som han först har planerat, utan även bege sig till ställen i Norrbotten där samer är jämförelsevis ”tillgängliga”. Årosjokk är ett sådant sameviste i Kaalasuoma fjällsameby, på norra sidan av Kalixälven, som går att nå bekvämt utan långa fotvandringar, eftersom man kan ta sig dit med båt då det ligger vid älvstranden. Hilja Holm är väl bekant med platsen eftersom hon är nomadskollärrinna där.³⁶

33 Georg Bergfors till Herman Lundborg 30/4 1913, UUB.

34 Georg Bergfors till Herman Lundborg 11/2 1913, UUB.

35 Hagerman (2015) s. 65.

36 Hagerman (2015) s. 66.

Efter den första resan till Norrbotten på sommaren 1913 ändrar Lundborgs undersökning alltså karaktär. Under åren 1914–1915 förskjuts hans fokus allt mer mot att utforska samerna. Idén blir tydligare med tiden, att det är just samer han ska kartlägga i detalj, individ för individ, genomföra mätningar på, lägga upp register över och fotografera. Av allt att döma är det just i samtalen med Bergfors – och med goda råd och hjälp från honom – som Lundborg utformar en ny inriktning på sin undersökning. Han koncentrerar sig till en början på de fyra samebyar som ingår i Jukkasiärvi lappmarksförsamling – Kaalasvuoma, Rautasvuoma, Saarivuoma och Talma – alltså samerna inom vännen Georg Bergfors område. Han börjar kartlägga dem i detalj, familj efter familj, och släkt för släkt. Hjälpen från pastorexpeditionen är outhärlig. Han vill ju gå långt tillbaka i tiden i arkiven, två hundra år eller mer, och följa släkternas eventuella ”rasblandning” med hjälp av kyrkböcker från början av 1700-talet. När Lundborg ansöker om extra ekonomiskt stöd till dessa efterforskningar hos kyrkostämman i Jukkasjärvi blir det dock avslag. Även från kommunalstämman i Jukkasjärvi blir det nej.³⁷

Lundborg utvecklar och finslipar även sina arbetsmetoder i samarbete med Bergfors. Som regel kommer han till Vittangi för att bo i prästgården i början av mars, så att han är på plats i god tid före ”lappmässan” på Marie bebådelsedag. Sin egen födelsedag den 7 april firar Lundborg ofta hemma hos Anna och Georg Bergfors, och han är nära personlig vän med dem båda. Makarna Bergfors skriver förtroligt till honom var för sig, ibland på samma dag, dock utan att läsa varandras brev. Lundborg stannar i deras hem i någon månad eller mer så gott som varje år. Det händer också att Georg Bergfors reser med Lundborg ut på rasundersökningsexpeditioner, som exempelvis till samevistet i Laimoviken i Torneträsk sommaren 1916, en tur som även predikanten August Lundberg följer med på. Att möta lokalbefolkningen i sällskap

³⁷ Lundborg beskriver sin undersökning i norr i brev till Gustaf Retzius. Den 23 februari 1913 planerar han att undersöka två byar med blandad svensk-finsk befolkning. Ett år senare har planen förändrats. Den 20 februari 1914 är det fyra olika befolkningsgrupper som ska undersökas: 1) rena fjällappar, 2) två rasblandade byar, dessa båda i Jukkasjärvi församling, 3) blandbefolkning i Arvidsjaur och Malå, 4) rena svenskar i Värmland, för jämförelse, 800 personer ska ingå i varje grupp; Herman Lundborg till Gustaf Retzius 23/2 1913 och 20/2 1914 (VET). Inget av detta blir dock gjort, undersökningsplanen förändras igen, se även Hagerman (2015) s. 58, 78–79, 100, 318–323.



Fig. 2. Tre elever vid seminariet för nomadskollärare i Vittangi våren 1917, utvalda av Herman Lundborg ur den stora elevskara Georg Bergfors håller undervisning för. De tre flickorna är valda för att representera olika "rastyper", alltså tecken på "rasblandning", inom den nordliga befolkningen. För att förstärka intrycket av olikhet ställer Lundborg flickan med låg huvudbonad i slutning nedanför de andra. Bilden publiceras som kolorerad helsidesplansch i boken Svenska folktyper (1919).

med prästen och den välkände predikanten är naturligtvis ett bra sätt för Lundborg att vinna förtroende.³⁸

Som kyrkans företrädare har Georg Bergfors även ansvar för skolor och utbildningsfrågor. Han är bland annat ordförande i lokalstyrelsen för arbetsstugorna och förestår utbildningen av nomadskollärare under åren 1917–1919. Så i det rasbiologiska arbetet kan Lundborg, genom prästens förmedling, även få stöd från andra lokala auktoriteter, som lärare. Lundborg får exempelvis genast god kontakt med skollärare Holm i Svappavaara. När han ämnar besöka byn Övre Soppero kan Bergfors se till att hans ankomst är förberedd, på så sätt att byskolläraren är informerad om vem som kommer och införstådd med att undersökningarna är viktiga och värda allt stöd. Med all sannolikhet har byskolläraren Isak Isaksson i Övre Soppero i god tid i förväg fått veta att Lundborg haft planer på att besöka byn och stanna där en tid för att göra rasundersökningar under vårvintern år 1915, och blivit förvarnad om att denne behöver husrum och hjälp med att kontakta samer för sina undersökningar, liksom en trevlig flicka i 20-årsåldern, som kan göra tjänst som tolk, assistent och hushållerska. I Övre Soppero verkar det vara skollärarens egen dotter Maria som får i uppdrag att hjälpa till. Hon kommer flera år senare att följa med Lundborg till Uppsala för att arbeta på institutet och föda hans barn.

När Lundborg kommer till prästgården i Vittangi på våren 1917 är den full av unga kvinnliga seminarister. Georg Bergfors håller kurs för blivande nomadskollärare, och det visar sig vara ett utmärkt tillfälle för Herman att fotografera. Flickorna gör sig fint på bild i sina traditionella dräkter. Lundborg väljer ut tre flickor i den stora elevskaran, och tar en bild av dem i det friska vårvinterljuset när de står utanför en veranda. Det blir en ovanligt lyckad exponering, eftersom den på ett pedagogiskt vis illustrerar ”rasbladningens effekter”. Vid första påseendet ser den bara ut som en fin gruppbild i ett vinterlandskap, men synar man den närmare så kan man jämföra flickornas utseenden, och i stället börja se rasbiologiska ”typer” i bilden, alltså det som Lundborg vill visa. Hans syfte med kompositionen är att få betraktaren att reflektera över olikheterna i flickornas utseenden och att detta är tecken på ”rasblandning”.³⁹

³⁸ Hagerman (2015) s. 63–141, August Lundberg och Georg Bergfors reser med, se s. 103–105.

³⁹ Hagerman (2015) s. 140–141.



Fig. 3. Nomadskollärarinnorna Alma Waara, Hilja Holm och Teres Zeidlitz fotograferade av Herman Lundborg sommaren 1916, vid hans läger i samevistet i Laimoluokta i Talma sameby på norra sidan av Torneträsk. Hilja Holm var i fyra år Herman Lundborgs assistent vid undersökningar i Norrbotten.



Fig. 4. Sara Nutti, nomadskollärarinna, Lundborgs reseassistent 1922.

Nomadskollärarynnor lämpar sig bra som assistenter, och Lundborg vill helst ha just unga kvinnor som medhjälpare. Skälen till detta kan ha varit personliga, men också professionella, för att det helt enkelt verkade mindre skrämmande om en ung, rar flicka tog emot den som skulle undersökas och hjälpte till med att tolka och förklara vad som skulle hända. Hilja Holm, Teres Zeidlitz (senare gift Torgrim), Alma Waara och Sara Nutti är några av de nomadskollärarynnor som arbetat för Lundborg.⁴⁰

En mycket viktig person i det här arbetet är även folkskollärare August Ljung, som redan har omnämnts här som August Rattamaa, men som sedermera tog sig ett mer svensk-klingande efternamn. Lundborg börjar anlita honom redan 1913, och i tjugo års tid kommer han att arbeta med att göra utdrag ur kyrkböckerna. Lundborg kan exempelvis be Ljung att göra särskilda förteckningar över blandgiften i vissa socknar, eftersom han vill kunna ringa in de trakter där många äktenskap ingåtts mellan exempelvis samer och finnar, och som alltså är ”rasblandade” med rasbiologens synsätt. Tack vare August Ljungs arbete med att registrera individer och släkter ur kyrkböckerna, förfogar rasbiologiska institutet över ett stort familjeregistermaterial med statistiska data. Huvudsakligen är det renskötande samer och särskilt de som lever under torftiga förhållanden som registreras, och dessa familjeregisterkort, med fru, man och barn, kan bearbetas och ordnas i tabeller över bland annat fruktsamhet. Man upprättar stam- och antavlor över hela byars befolkning och över nomadiserande lappar i nordligaste Sverige, och man har med sig dessa släktöversikter ut i fält och använder dem som vägledning när man sedan undersöker kroppsliga kännetecken i syfte att ”rasbestämma” befolkningen.⁴¹

Rasbiologin och kyrkan i lokalsamhället – andra församlingar i norr

Det är inte känt om Georg Bergfors någonsin använde även sina predikningar och kyrkliga förrättningar till att skapa förståelse för Lundborgs rasbiologiska undersökningar, inte heller i vilken mån han använde sin

⁴⁰ Om Teres Torgrim, f. Zeidlitz, och Alma Waara, se Hagerman (2015) s.115–118, 127; om Sara Nutti, se Hagerman (2015) s. 190, 205–206.

⁴¹ Hagerman (2015) s. 318–319.

ställning som rektor för nomadskoleseminariet, till att bereda mark för de rasbiologiska undersökningarna. Men när Georg Bergfors lämnar Vittangi för att i stället bli kyrkoherde i Gideå i Ångermanland år 1922, så avrundas också hans samarbete med Lundborg. Samma år öppnar Statens institut för rasbiologi, och Lundborg börjar då, som nyutnämnd professor och institutets chef, att utvidga undersökningsområdet till andra församlingar i Lappland, samtidigt som han tillämpar de metoder som han utvecklat i samarbete med Bergfors i Jukkasjärvi församling. Så även i fortsättningen förblir kyrkans företrädare lokalt mycket viktiga, även om kontakten inte blir på samma familjära nivå som den varit mellan Herman Lundborg och makarna Bergfors. Nu vet Lundborg vad prästerna kan bidra med. Hos dem finns inte bara de för arbetet nödvändiga kyrkböckerna som ska skrivas av och bearbetas. I prästgårdarna kan man också räkna med att bli väl emottagen. Särskilt i Lappland fungerar prästgårdarna som härbärgen, eller till och med gästgivargårdar, dit resande är välkomna utan särskild inbjudan och där långväga främmande kan stanna och bli bjudna på mat och trevlig samvaro med prästfamiljen. Makarna Bergfors vittnar om att det i deras gästbok finns många anteckningar av forskare, författare, konstnärer, skolfolk, präster och andra.⁴² På pastorsexpeditionerna finns dessutom den viktiga lokalkännedomen. Prästerna har mycket att berätta om släkterna i sin trakt, om skötsamhet och skörlevnad, om psykiska sjukdomar, ärftliga lyten och annat som är värdefullt för Lundborg att ta del av när han söker efter tecken på degeneration.⁴³

Karesuando är den socken som står näst på tur att få besök. Resan dit förbereds redan ett år i förväg, då Lundborg skriver till domkapitlet och begär av stiftssekreteraren att få låna kyrkböckerna för kopiering av vissa uppgifter. Detta är en förfrågan som Lundborg kommer att rikta till många kyrkliga instanser, både församlingar och arkiv, efter-

42 Hagerman (2015) s. 64, 82–83, 140.

43 Ett exempel på hur präster stod till tjänst med lokalkännedom finns i Inkomna skrivelser E2:2, Statens institut för rasbiologi, 1923 nr. 33. På ett postkort från pastorsämbetet i Ljusdal, daterat den 13 mars, svarar kyrkoherde B. G. Jonzon på en förfrågan från Lundborg om i församlingen bosatta "tattare": "De flesta s. k. tattare äro häri församlingen bosatta i Snäre by, 6 kilometer från LUSDALS station, samt i Holänna och Bjart byar, 11 kilometer från Ljusdals station." Lundborg planerar att besöka trakten och kyrkoherden svarar att han kan "bli följaktig" om han får veta dagen för professors ankomst.

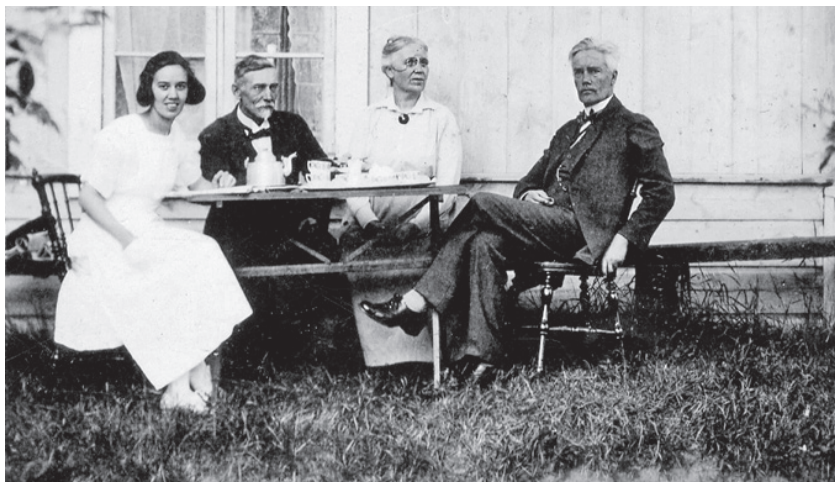


Fig. 5. I Korpilombolo prästgård 1923. Vid kaffebordet med Herman Lundborg (längst till höger) siter troligen kyrkoherdeparet. Den unga kvinnan i sommarklänningen bör vara extraanställda reseassistenten fröken Viktoria Ljöfstrand.

som kyrkböckerna är så viktiga för hans forskning, men som regel får han nej. Böckerna måste stanna där de är och Lundborg får bekosta att på plats låta kopiera av de uppgifter han behöver. I god tid i förväg vänder han sig också till kyrkoherde Hjalmar Westeson i Karesuando, och får rådet att komma omkring den 25 mars, då tiden mellan Marie bebådelsedag och påsk är den lämpligaste om man vill träffa mycket folk.⁴⁴ En ny reseassistent, nomadskollärarinnan Sara Nutti, följer med till Karesuando våren 1922.⁴⁵

Efter besöket i Karesuando skriver Lundborg till Westeson och ber om mera hjälp. Prästen tackar för ”de angenäma dagarna” och verkar angelägen om att visa sin vänskap. Han intygar att han gärna hjälper till med det som behövs: ”Skall vid första tillfälle göra de utredningar du önskade ang. halvappar osv.”⁴⁶ Lundborg efterfrågar upplysningar om några speciella personer och får till svar: ”Beskrivna lappfamilj är Per Nilsson Labba fr.

⁴⁴ Hjalmar Westeson till Herman Lundborg 4/2 1922, UUB.

⁴⁵ Hagerman (2015) s. 190, 205–206.

⁴⁶ Hjalmar Westeson till Herman Lundborg 17/5 1922, UUB.



Fig. 6. Kyrkan och pastorsexpeditionen är den självklara utgångspunkten när rasundersökarna besöker en trakt. Ljusnedalsexpeditionen i Härjedalen 1925. Från vänster står okänd man, institutets antropolog Wilhelm Krauss, professorn i rasbiologi Herman Lundborg och en kvinnlig sjuksköterska som kan vara Anna Myrsell, vid tillfället extraanställd på institutet och senare fast anställd som reseassistent. Sittande från vänster är den ideellt engagerade lärarinnan Ingrid Petersson, okänd man och två fotografer som arbetar på frilansbasis för institutet, Gunhild Sandgren och Nils Thomasson.

Lainiovuoma o h. Anna Maria f. Nutti. Men barnet, guddottern? Anna Margareta är född 19/10 -15 och Inga Viktorina 12/3 -18.”⁴⁷

De stora kyrkhelgerna, ibland med tillhörande marknadsdagar, är bra tillfällen att träffa och rasundersöka samer, det har Lundborg lärt sig. Så när hans undersökningsområde utvidgas till sydligare delar av Lappland år 1923, börjar han med att kontakta nomadskoleinspektören Erik Bergström för att rådgöra om vilka de bästa tidpunkterna är för att resa dit. Bergström sänder över information om vilka de stora kyrkhelgerna och marknadsdagarna är i detta område.⁴⁸

⁴⁷ Hjalmar Westeson till Herman Lundborg 1/5 1922 , UUB.

⁴⁸ Inkomna skrivelser E2:1, Statens institut för rasbiologi, 1923 nr. 40.

I rasbiologiska institutets bevarade samling av in- och utgående skrivelser från Lundborgs tid som chef, skulle det vara möjligt att i detalj följa hur kontakterna ser ut då Lundborg och hans medarbetare bearbetar den ena socknen efter den andra i sin kartläggning av samer. Men här görs endast några nedslag.

I början av år 1924 har en förfrågan skickats till kyrkoherde Karl Dahlström i Malåträsk, i Västerbottens län, som rapporterar att ”lappstammen” där börjar bli ganska uppblandad.⁴⁹ Lundborg planerar även att resa till Arjeplog, och han förbereder besöket genom att redan ett år i förväg skriva både till jägmästaren och pastorsexpeditionen i Arjeplog och fråga var och när han bäst kan träffa på samer. Pastorsexpeditionen svarar på ungefär samma sätt som jägmästaren, att ”det är svårt att hitta någon bestämd plats varifrån dessa individer kan nå”.⁵⁰ I Arvidsjaur blir han i mars 1925 inbjuden till kyrkoherden som arrangerar en improviserad föreläsning då Herman Lundborg besöker samhället för att göra rasundersökningar. Även denne präst tycks vara angelägen om att förmedla rasbiologens budskap till sin församling. Lundborg omnämner händelsen helt kort i brev hem till hustrun Thyra:

Har nu varit i Arvidsjaur och Arjeplog och undersökt lappbarn. Sträng vinter. Allt har gått bra. Arjeplog ligger 17 mil in mot fjällen från stambanan. Lapparna är överallt här vänliga och tillmötesgående. Igår afton var jag inbjuden till kyrkoherden i Arvidsjaur, efter att ha hållit en improviserad föreläsning inför ett talrikt auditorium. Ett par underbart vackra solskensdagar har vi haft här uppe. Reser i afton till Boden och imorgon till Jokkmokk. Bor där på gästgivargården. Reser sedan 10–12 dagar inom olika byar i socknen, men återkommer då och då till Gästis i Jokkmokk. Post dit. Hälsa alla. Din Herman.⁵¹

Den stora ”lappundersökningen”

Upplysningarna som samlas in vid de rasbiologiska undersökningarna gäller namn, yrke och hemmahörighet, ålder vid undersökningstillfället och födelseår samt fysiska kännetecken som kroppslängd, huvudlängd,

⁴⁹ Inkomna skrivelser E2:2, Statens institut för rasbiologi, nr. 8.

⁵⁰ Inkomna skrivelser E2:2, Statens institut för rasbiologi, 1924 nr. 135.

⁵¹ Herman Lundborg till Thyra Lundborg 24/3 1925, UUB.

huvudbredd, minsta ansiktsdiameter, ansiktsbredd, morfologisk ansikts-höjd, morfologiskt ansikts-index och bigonal diameter och färg på huvudhår, ögonbryn och ögon. Men inte bara det, vid rasundersökningen av samer inhämtas även upplysningar från lapptillsyningsmännen, som uppmanas att beskriva varje undersökt person enligt ett bestämt frågeformulär. Individens sinnestillstånd ska anges på en skala från mycket begåvad till sinnesslö eller sinnessjuk. Karaktären betecknas antingen som god, mindre god eller bråkig, supig, lättsinnig. Social duglighet ska bedömas enligt skalan dugande, skötsam, mindre skötsam eller odåga.⁵²

Under åren 1925–1926 har rasbiologiska institutet även en blodforskare anställd, E. D. Schött, som har i uppdrag att undersöka ”lapparnas biokemiska rasindex”. Lundborg hoppas att det i framtiden ska gå att hitta något i samernas blod, som gör att det kommer att räcka med ett enkelt blodprov för att ta reda på om någon är av ”lapsk typ” eller ej. Detta vore ju ett betydligt enklare sätt att sortera människor på än de omständliga släktundersökningar och kroppsmätningar som rasbiologiska institutet arbetar med. Ett enkelt blodprov, det vore den ultimata rasundersökningen.

Schött rapporterar om sin metod och sitt pågående arbete i en vetenskaplig artikel våren 1926. För att få en statistiskt tillförlitlig undersökning behövs 400–500 personer, och eftersom det i Sveriges samtliga nomadskolor finns cirka 400 barn i åldern 7–14 år, hyser Schött gott hopp om att få ihop det antal blodprov som krävs för bestämning av blodgruppsindex.⁵³

Just skolvärlden visar sig på många sätt vara ovanligt bra för rasbiologerna att arbeta i. Organisationen av lärare i byskolor och nomadskolor utgör en användbar infrastruktur för rasbiologiska undersökningar. När rasundersökare reser till byar som ligger långt ifrån kyrkor och prästgårdar, så kan det vara hos byns skollärare som de får mat och husrum, samt blir introducerade på orten. I Tärnaby finns det till och med en ideellt engagerad lärarinna, Ingrid Petterson som under sina lediga lövdagar arbetar utan ersättning för institutet. Andra lärare ställer upp och hjälper till vid undersökningarna mot betalning.⁵⁴

⁵² Hagerman (2015) s. 101, 319.

⁵³ Hagerman (2015) s. 279, 320.

⁵⁴ Hagerman (2015) s. 231–232, 252.

Framför allt visar sig nomadskolorna vara de ställen där rasbiologerna kan samla in allt de behöver utan att möta någon opposition, utan att behöva motivera eller förklara vad man håller på med och utan att behöva övertala någon. Statens institut för rasbiologi är en myndighet med mandat från Sveriges riksdag. Man ger kommando i myndig ton, och anger endast i vaga ordalag vad saken gäller. Sådär lyder ett telegram avsänt från institutet då E. D. Schött ska komma och göra sina blodundersökningar: ”Nomadskoleinspektören har bestämt att doktor Schött skall undersöka samtliga nomadskolebarn i Norrbotten, varvid vanlig läkareundersökning även blodprov verkställs. Annan läkare ej bemyndigad.”⁵⁵ Mer än så behöver skolchefen inte veta.

Institutets bevarade fotosamling är till stor del är ordnad i 105 fotografiska album med olika ämnesrubriker. Hela 38 album anges innehålla bilder på samer, elva album har bilder på ”finnar”, två album handlar om judar och ett album har rubriken ”Zigenare och tattare”. Det finns alltså ett särskilt fokus på samer även i den samling fotografier som bevarats från Statens institut för rasbiologi.

Det är också just samernas barn som blir avklädda nakna i skolan och får stå på rad och huttra framför institutets kamera. Det finns sju fotoalbum i samlingen med bilder på nomadskolebarn från Jokkmokk, Jukkasjärvi, Arjeplog, Stensele, Undersåker och Killinge i Gällivare. Nästan alla dessa bilder är tagna år 1932, i två dem är barnen utan kläder. De står på en bänk med ett lakan över, med sina små tår mot kanten så att de bildar ett rakt led. De har fått klä av sig, en liten grupp i taget, och gå fram till fotografen och ställa sig mot den upphängda fonden. Elsa Teilus har berättat för konstnärinnan Katarina Pirak Sikku om sina minnen av fotograferingen på nomadskolan, att det var kallt i skolsalen och att det känns märkligt för dem att över huvud taget vara där inne.⁵⁶ I vanliga fall går ju nomadskolans barn inte in i den riktiga skolbyggnaden. Men när rasbiologiska institutet kommer så är det lov i den vanliga skolan. Rasbiologerna passar på att göra besök då de riktiga skolhusen med sina stora ljusa salar står tomma, eftersom de passar bra att använda vid fotograferingen.

⁵⁵ Utgångna skrivelser B2:2, Statens institut för rasbiologi, UUA, 1926 nr. 4.

⁵⁶ Katarina Pirak Sikku, ”Elsas berättelse”, text i utställningen *Nammalåhpån* på Bildmuseet i Umeå 2014.

Varför är det så viktigt att fotografera just nomadskolans barn på detta sätt, men inte andra barn i Sverige? Och ta blodprov på dem och ge dem ”intelligensbetyg”? I samband med undersökningarna uppmanas lärarna i nomadskolorna att sätta betyg på barnen, inte på deras kunskaper utan på deras mentala förmåga. Så med röd penna ska de skriva in B+, B-, C och A, avge ett så kallat ”intelligensbetyg” om varje elev i klasslistan.

Under hela den tid Herman Lundborg är verksam som rasbiolog, så är han frenetiskt sysselsatt med den stora undersökningen om befolkningen i norr, som han har påbörjat år 1912. Efter 20 år utkommer en första del av undersökningen år 1932, *The race biology of the Swedish Lapps* 1. Den handlar om samernas förhistoria, deras demografi och även deras framtidsutsikter. I den här delen är undersökningen gjord utifrån kyrkböckernas anteckningar om födda och döda, och den handlar om befolkningstillväxt. Med hjälp av uppgifterna från kyrkböckerna tycker sig Lundborg kunna räkna ut att samerna är en växande befolkning – inte minskade. Det kan verka som om deras antal minskar eftersom renskörtarna blir färre. Men Lundborg kommer fram till att varje samekvinnor föder 1,2 döttrar, som själva når fruktsam ålder och får egna barn. Detta är för Lundborg en mycket viktiga slutsats. Det finns en ökning men den märks inte eftersom samerna är utspridda över stora områden. De väljer dessutom ofta att bli bofasta, bygga stugor och ägna sig åt jordbruk. De slutar bete sig som samer, gifter sig med bofast icke-samisk befolkning, och blir vartefter inte längre antecknade som ”lappar” i folkbokföringen. Men det spelar ingen roll hur man klär sig och vilket språk man talar. I kroppens biologiska kännetecken kan arvet spåras.

Mest arbete har Lundborg lagt ner på de rasundersökningar med kroppsmätningar med mera, som är tänkta att presenteras i den andra och den tredje delen av ”de svenska lapparnas rasbiologi”. Han har genom åren ägnat mycket stor möda åt att samla in dessa mätdata. Men den andra och tredje delen av ”lappundersökningen” blir aldrig färdigställda på det sätt han tänkt sig. I stället utkommer *Anthropometry of the Swedish Lapps* 1941, efter det att Lundborg lämnat institutet och utan hans namn på omslaget. Institutets statistiker Sten Wahlund står som upphovsman till verket. Det ges även ut i en volym kallad del två av samernas rasbiologi, där institutets nye chef Gunnar Dahlberg står

som medförfattare och har skrivit ett förord.⁵⁷ Men Herman Lundborg omnämns inte, och vad han egentligen hade tänkt att det hela skulle bli kommer vi nog aldrig med säkerhet att få veta.

Sammanfattning

Sammanfattningsvis kan sägas att Svenska kyrkan var av vital betydelse för de rasbiologiska undersökningarna. Kyrkböckerna var mycket viktiga för undersökningarna och vissa stora kyrkhelger var tillfällen då rasbiologerna kunde träffa de renskötande fjällsamer som annars var svåra att träffa på. Men prästerna kunde också bidra mer informellt med lokalkännedom och personkännedom, genom att förmedla kontakt med nomadskollärare och skollärare i byarna och genom att förbereda lärarna på de undersökningar som skulle komma. De präster som Lundborg möter i lokalsamhällena, som Georg Bergfors och Hjalmar Westeson, tycks framför allt uppfatta sig själva som en del av den lärda världen, moderniteten och upplysningen, och därmed som lojala understödjare av rasbiologin. De tycks inte ha haft kritisk distans nog för att se att rörelsens grundvärderingar om människors olika värde och en förnuftstyrd ”människoproduktion” står i strid med en kristen värdegrund. Tvärtom kan det ha varit prästen Georg Bergfors som försköt Lundborgs intresse från att undersöka rasblandning i allmänhet i nordligaste Sverige till att rikta in sig mest på samerna. En mer detaljerad undersökning skulle kanske kunna visa att olika präster hade olika strategier.⁵⁸ I institutets korrespondens med kyrkoherden i Jokkmokk har konstnärinnan Katarina Pirak Sikku tyckt sig kunna se att denne hade ett mer undvikande förhållningssätt, och gjorde motstånd genom att snarare tillämpa en slags förhållningsstrategi gentemot rasbiologerna.

⁵⁷ Gunnar Dahlberg & Sten Wahlund, *The race biology of the Swedish Lapps 2: Anthropometrical survey* (Uppsala 1941); Wahlund (1941).

⁵⁸ Även i Herman Lundborgs samling i Uppsala universitetsbibliotek finns brev från flera olika präster. Åren 1928–1930 brevväxlar Lundborg med kyrkoherde Ernst Ålander i Gnarp, Hälsingland, som tar kontakt med honom och i sitt första brev skriver i hylsande ordalag om professorns ”öfver all beskrivning viktiga och betydelsefulla uppgift!”. Han berättar att han, som präst i en stor Norrlandsförsamling, omfattar den rasbiologiska forskningen ”med brinnande intresse” främst av praktiska skäl, och ger uttryck för starkt antisemitiska värderingar.

Avslutningsvis ska jag ge ännu ett exempel på hur Lundborg förlitar sig på att pastorsexpeditionerna för vidare hans budskap.⁵⁹ Han tänker sig att en mindre folkrörelse ska organiseras till rasbiologins hjälp. För få en närmare bild av samhällsutvecklingen, ska svenska släkter inom olika samhällslager utforskas i detalj. Lärare på landet och andra som känner till folket i sin församling ska göra nytta genom att "tjäna vetenskapen", till exempel under långa sommarlov. I en mycket kort och effektiv liten skrift, *Släktforskning och familjeregistrering: En för Sverige mycket betydelsefull kulturell uppgift* från 1926, förklarar Lundborg hur det ska gå till.⁶⁰ På lediga stunder ska lärarna bege sig till pastorsexpeditionerna för att gå igenom kyrkböckerna i sin församling och föra över uppgifterna på familjeregisterkort. Ett kort ska upprättas för varje familj med rader för makarnas härkomst och för deras barn, och kolumner för födelse och död, dödsorsaker samt kommentarer av typen "vallon" eller "svensk". Ytterligare anteckningar om personernas karaktäsegenskaper, lyten etcetera ska göras på baksidan eller på ett särskilt blad. Det insamlade materialet ska sedan överlämnas till en rasbiolog, gärna på rasbiologiska institutet, så att det kan bilda underlag för en analys av rasförhållanden, och hur sjukdomar och normala egenskaper gått i arv i församlingen.

Statens institut för rasbiologi skickar ut den lilla broschyren *Släktforskning och familjeregistrering* till alla pastorsämbeten. Förhoppningen är att man runt om i landet ska fortsätta att samla kunskap om personers härkomst och släktbakgrund, naturligtvis även för nyinflyttade i församlingen, som kan ha kommit exempelvis från nordliga delar av landet. I broschyren rekommenderar Lundborg även inköp till folkbiblioteken av vissa böcker i raslära, där de viktiga skillnader förklaras som rasbiologer gör mellan olika "raser" i Sverige, som "lapsk", "finsk" och "nordisk typ". Det är böcker där även förmodade olikheter i "rasernas" själsförmågor, karaktär och intelligens beskrivs.

Det förefaller som om församlingsprästerna uppfattar rasbiologin

59 Institutet sänder också ut en centralskrivelse till diverse pastorsämbeten för att samla in uppgifter om tvillingar. Utgångna skrivelser E2:1, Statens institut för rasbiologi, UUA, 1922 nr. 58a. De inlämnade uppgifterna använder Gunnar Dahlberg i sin doktorsavhandling *Twin births and twins from a hereditary point of view* (Stockholm 1926). Om Gunnar Dahlbergs kritik mot Lundborg, se Hagerman (2015) s. 296–297, 321.

60 Herman Lundborg, *Släktforskning och familjeregistrering: En för Sverige mycket betydelsefull kulturell uppgift* (Göteborg 1926); Hagerman (2015) s. 265–267.

som en ny modern befolkningsvetenskap, ämnad att vara till hjälp för dem, i arbetet med och omsorgerna om befolkningen i sin församling.

Källor och bearbetningar

Otryckt källmaterial

Uppsala, Uppsala universitets arkiv,
Statens institut för rasbiologi.

Uppsala, Uppsala universitetsbibliotek,
Herman Lundborgs personarkiv.

Stockholm, Riksarkivet,
Svenska sällskapet för rashygien.

Pirak Sikku, Katarina. ”Elsas berättelse”, text i utställningen *Nammaláhpán* på Bildmuseet i Umeå 2014.

Bildkällor

Fig. 1, Fig. 5 och Fig. 6 tillhör Uppsala universitetsbibliotek, Statens institut för rasbiologi, Fotografiskt arkiv. Ur album A1 ”Rasbiologiska institutet och dess personal”.

Fig. 3 tillhör Kiruna kommuns bildarkiv. Bilden finns i ett fotoalbum med påskriften ”Till Hjalmar Lundbohm med hälsning och tack. Lapplandsbilder tagna 1915–1916 av Herman Lundborg.”

Fig. 4 tillhör Uppsala universitetsbibliotek, Statens institut för rasbiologi, Fotografiskt arkiv. Ur album C1 ”Finska typer”.

Trycka källor och bearbetningar

Dahlberg, Gunnar. *Twin births and twins from a hereditary point of view* (Stockholm 1926).

Dahlberg, Gunnar & Sten Wahlund. *The race biology of the Swedish Lapps 2: Anthropometrical survey* (Uppsala 1941).

von Gruber, Max. ”Begleitwort”, i Herman Lundborg, *Medizinisch-biologische Familienforschungen innerhalb eines 2 232 köpfigen Bauerngeschlechtes in Schweden (Provinz Blekinge)* (Jena 1913).

Hagerman, Maja. *Det rena landet: Om konsten att uppfinna sina förfäder* (Stockholm 2006).

Hagerman, Maja. *Käraste Herman: Rasbiologen Herman Lundborgs gåta* (Stockholm 2015)

- Jonsson, Kjell. "En nybadad renrasig svensk på ett blankskurat furugolv i ett hus utan löss i ett genomskeinligt samhälle där vetenskapsmannen ser till att fabriker tillverkar fosträta skor och ingen är så dum att han på fotboll glor: Hjalmar Öhrvalls person-, bostads-, mental- och rashygien såsom samhällsvision", i *I framtidens tjänst: ur folkhemmets idéhistoria* (Stockholm 1986) s. 102–126.
- Lenz, Fritz. "Zur Erneuerung der Ethik", i *Deutschlands Erneuerung* 1 (München 1917) s. 35–56 [i nytryck med ny introduktion som *Die Rasse als Wertprinzip, Zur Erneuerung der Ethik* (München 1933)].
- Lundborg, Herman. "Rashygieniska sträfvanden", i *Allmänna svenska läkartidningen* 2 (1912).
- Lundborg, Herman. *Medizinisch-biologische Familienforschungen innerhalb eines 2 232 köpfigen Bauerngeschlechtes in Schweden (Provinz Blekinge)* (Jena 1913a).
- Lundborg, Herman. "Släktbiologiska undersökningar i Blekinge: Några forskningsresultat o riktlinjer för framtiden", *Hygienisk tidskrift* 6 (1913b) s. 87–108.
- Lundborg, Herman. "Rasblandningar, släkt- och stamgiften: Kort granskning och översikt", *Fysisk fostran: Månadsskrift för gymnastik, idrott, friluftsliv o hygien* 3 (1916).
- Lundborg, Herman. *Svenska folktyper: Bildgalleri, ordnat efter rasbiologiska principer och försett med en orienterande översikt* (Stockholm 1919a).
- Lundborg; Herman. *Vad kan göras för att höja den svenska folkhälsan och förhindra urartning?* (Lund 1919b) [särtryck ur *Hygienisk revy* 1918].
- Lundborg, Herman (red.). *Rasfrågor i modern belysning, med särskild hänsyn till det svenska folket* (Stockholm 1919c).
- Lundborg, Herman. "Om rasblandningar och släktgiften ur biologisk synpunkt", i Herman Lundborg (red.), *Rasfrågor i modern belysning med särskild hänsyn till det svenska folket* (Stockholm 1919d).
- Lundborg, Herman. *Släktforskning och familjeregistrering: En för Sverige mycket betydelsefull kulturell uppgift* (Göteborg 1926) [särtryck ur *Skola och samhälle*].
- Lundborg, Herman. *The race biology of the Swedish Lapps 1: General Survey: Prehistory: Demography: Future of the Lapps* (Uppsala 1932).
- Lundborg, Herman & Frans Josua Linders. *The racial characters of the Swedish nation* (Uppsala 1926)
- Nordenstreng, Rolf. "Finnar och lappar", i Herman Lundborg (red.), *Rasfrågor i modern belysning, med särskild hänsyn till det svenska folket* (Stockholm 1919).
- Retzius, Gustaf & Carl Magnus Fürst. *Anthropologia Suecica: Beiträge zur Anthropologie der Schweden* (Stockholm 1902).
- Schmuhl, Hans-Walter. *The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity, and Eugenics, 1927–1945: Crossing Boundaries* (Dordrecht 2010).
- Wahlund, Sten. *Anthropometry of the Swedish Lapps* (Uppsala 1941) [särtryck ur Gunnar Dahlberg & Sten Wahlund, *The race biology of the Swedish Lapps 2: Anthropometrical survey* (Uppsala 1941)].

Maja Hagerman, f. 1960, författare och vetenskapsjournalist som skriver fackböcker om svensk historia. Den senaste boken, *Käraste Herman: Rasbiologen Herman Lundborgs gåta* (2015), handlar om chefen för Statens institut för rasbiologi. Tillsammans med Claes Gabrielson har hon även gjort en dokumentärfilm om Lundborg, *Hur gör man för att rädda ett folk?* (SVT 2015). Hennes bok *Det rena landet* (2006) behandlade tidigare generationer av svenska rasforskare, särskilt Anders och Gustaf Retzius. Hagerman vann Augustpriset för debutboken *Spåren av kungens män* (1996) och blev hedersdoktor vid Uppsala universitet (2012). Hon har också skrivit *Tusenårsresan* (1999), *I miraklers tid* (2003) och *Försvunnen värld* (2011).
Se vidare www.majahagerman.se
maja.hagerman@gmail.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota girku ja čeardabiologiija

Ruota girkus lei stuorra mearkkašupmi čeardabiologalaš iskamiidda maid doavttir ja psykiáhter Herman Lundborg jodihii Lapplánddas 1910–1930-loguin. Lundborg čálii báhppii Georg Bergforsii Čohkkirasa sámiguovllu searvegottis. Son háliidii diehtit gos son buoremusat sáhtii iskat dan ilgadis ”čeardaseaguhusa” man son oaivvildii lei jodus nuortan ja lei uhkkádussan dan muđuin ruota álbmoga ”buhtis čerdii”. Bergfors ipmirdii ášši, ja son veahkehii Lundborga doarjagiin ja rávvagiiguin daid iskamiin 1913–1921. Sámit Georg Bergforsa searvegottis, čearut Laeváš, Ravddasvuopmi, Sárevuopmi ja Dálbmá ledje guovddážis. Gártejedje olbmuid, veagas vehkii, čadahedje mihtidemiid ja govvedemiid, ja girkogirjjiid vehkiin ozai sogaid vejolaš ”seaguheami čearddas” guoktečuohhti jagi mannanáiggis. Lundborg orui guhkes áiggiid báhpavistis, dávjá njukčamánu cuoŋománnui go ollu sámit bohte Márjjábeivviid Vazáža girkui.

Go stáhta ásahus čeardabiologiijai rahppui jagi 1922 Herman Lundborgain hoavdan ja easkkánamuhuvvon professorin, viiddiduvvui iskanguovlu iežá searvegottiide Lapplánddas. Girku báikkálaš ovddasteaddjit ledje ain ovddusguvlui dehálaččat. Báhpát adde dieđuid sogaid birra iežaset guovllus, jegolašvuoda ja heajoseallima birra, psyhkalaš dávddaid birra, árbejuvvon doaibmaheht-

tehus ja iežáid mat Lundborgii ledje mearkan ”degenerašuvnnas” ja ”čeardaseaguhusas”. Skuvladoaimmas, mas girku lei ovdaolm-mái, vuosehuvvui áiggi mielde leat eareliiggánis buorre bargobáikin čeardabiologaide. Nomádaskuvllain čeardabiologat sáhtte obba álkit jodánit čoaggit maid dárbbahedje oaiveindeaksan, govain ja varrais-kosiin ja ii moitot, dehe dárbbahit čilget maid barge.

Översättning Miliana Baer

Svieriga girikko ja ulmusjtjárdabiologiddja

Svieriga girkkon lij stuorra vieksesvuolta ulmusjtjárdabiologalasj átsádimijn majt dáktár ja sykiahter Herman Lundborg dájmadij Lapp-lándan 1910–1930-lágojn. Lundborga tjállegádij hárráj Georg Berg-fors Čohkkerasa sámeednamtjoaggulvisán. Sidáj diehtet gánná buore-musát máhtij átsádit vádálasj ”ulmusjtjárdasegadásáv” majt miejnnij lij nuorttan ja lij nihtton ietjá viehka ”segadahtes” svieriga álm mugij. Bergfors lij ávtámielalassj ássijjn, ja viehkedij Lundborgav dárjajn ja bagádisáj dáj átsádimijn 1913–1921. Sáme jur Georg Bergforsa tjoagg-ulvisán, Kaalasuoma/Laevas, Rautasuoma/Gabna ja Dálbma tjárojn lidjin dalloj tjalmostahtedum. Ulmutja átsáduvvin, fuolkes fuolkkáj, mihttima ja gávádime tjadáduvvin, girkkogirijj viehkken áhtsin má-ttoj máhttelis ”ulmusjtjárdasegadásáv” guoktatjuohte jage dálebun. Lundborga ároj guhka ájgijt hárrádáben, álu snjuktjamánon-vuoratjis-mánon gá állo sáme báhtin girkkuj Vazášin Márjjebiejve.

Gá Stáhta instituhtta ulmusjtjárdabiologiddjaj rabáj 1922 jagen de Herman Lundborga lij oajvven ja ádnammadum professorin, de átsádimguovllo vijdeduváj ietjá tjoaggulvisájda Lapplándan. Girikko bájkálasj ávdástiddje lidjin ájnnasa aj boahte ájgen. Hárrá diedoijt vad-din máttot birra ietjasa bájken, dámadimvuoda ja skiegesvuoda birra, sykallasj skibádagáj, sahtusvuoda ja iehtjádij birra ma Lundborga miela milta lidjin merka ”vierrega nievredibmáj” ja ”ulmusjtjárdasegadás-saj”. Skávláhoajddo, masi girikko lij ávdávásstádiddjen, almmusij ájge guhkkudagán sierraláhkáj buorren ulmusjtjárdabiologajda barggat. Jáhttesámeskávlájjn ulmusjtjárdabiologa máhttin váni ilá vájvij dagi ruvva tjoagget majt dárbahin skuvvreindeksas, gávájs ja varraátsádimijs váni vuosstálasstemav, jali dárbahit tjielggit majt barggin.

Översättning Barbro Lundholm

Svienske gærhcoe jñ rasbiologije

Dejnie rasbiologiske goerehtallemisnie mejnie dääktere jñ psykiatere Herman Lundborg Lapplaantesne giehteli jaepine 1910–1930 Svienske gærhcoe joekoen vihkeles. Lundborg dellie eelki tjaeledh Jukkasjärvin lappmarhken åålmegen hearrese Georg Bergfors. Sijhti daejredh gusnie bööremes goerehtalledh dejtie ”masteles naelide” maam vienhti noerhtine gäävnesieh mah ij naan buerie jñ mij aajtoe dejtie ”raajnes naelide”, dejtie svienskide. Bergfors gyhtjelassem guarkaji, jñ jaepine 1913–1921 Lundborgem viehkiehti dovne dam dääarjoehi jñ raeriesti. Saemieh dennie Georg Bergforsen åålmegisnie, saemiensijtine Kaalasvuoma, Rautasvuoma, Saarivuoma jñ Talma, dellie meatan daennie goerehtallemisnie. Almetjidie goerehtallin, fuelhkeste fualhkan, mietesovvin jñ guvvieh dejstie vöölti jñ gærhkoegærjaj viehkine dejtie sliekti ”masteles naelide” gööktetjuetie jaepieh bäästede ohtsedi, gellien aejkien njoktjen-voerhtjen askine gosse jijnj saemieh Vittangin gærhkoen gääjkoe, Maarja-beajjan böötin.

Gosse staaten instituhte rasbiologijese jaepien 1922 rihpesovvi Herman Lundborg desnie åejvine jñ orre professorinie eelki, dellie dajvem vijriedin jñ aaj jeatjah åålmegh Lapplaantesne aalka goerehtalledh. Gærhkoen lihkemes åvtealmetjh vihkeles dan barkose sjjdtin. Hearrah dej sliekti bijre beevnin, guktie almetjh dääsverin, mejtie psykiske skiemtjelassh sliektine jñ mejtie aerpien aavestæjjah gäävnesieh jñ jeatjah mah vihkeles Lundborgese sjjdti, gosse dejtie ”nåake naelide” jñ ”masteles naelide” goerehtalledh. Skuvle, mij dellie gærhkoen nuelesne, joekoen buerie viehkie rasbiologije barkose dellie sjjdti. Juhtijeskuvline rasbiologh aelhkieslaakan gaajhkem maam daarpesjin meehtin tjööngketh, desnie åejjide mietestidh, guvvieh vaeltedh jñ vïrrepriövemh vaeltedh jñ idtji guhte dejtie däästoth jñ idtjin daarpesjh buerkiestidh mejnie giehtelin.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska kyrkan och samiska mänskliga kvarlevor

Abstract

Frågan om samiska mänskliga kvarlevor, som i dag förvaras vid museer och institutioner i Sverige, är ett kontroversiellt och känslomässigt och symboliskt starkt laddat ämne. Under senare år har krav på återföring och återbegravning framförts av samiska företrädare. Svenska kyrkan har även diskuterat frågan som del av en större försöningsprocess med det samiska folket. Företrädare för Svenska kyrkan har genom historien på olika sätt medverkat i insamlingen av samiska mänskliga kvarlevor, och frågan berör på många sätt kyrkans verksamhets- och ansvarsområden.

Under 1800-tal och tidigt 1900-tal insamlades ett stort antal skelettdelar och framför allt kranier från gravplatser och kyrkogårdar som ansågs inrymma samiska gravar, i Sverige liksom i övriga delar av Sápmi. Efterfrågan på samiska kranier från forskare och institutioner runt om i världen var omfattande. Det finns många exempel på hänsynslös plundring av samiska gravar, liksom flera exempel på den samiska befolkningens motstånd mot gravplundringen.

Det behövs en vidare granskning av kyrkliga företrädares medverkan i och allmänna inställning till utgrävningar eller plundringar av samiska gravar. Forsknings- och museivärlden har också ett stort ansvar att närmare granska denna historia. Men det krävs också en bredare diskussion kring samiskt självbestämmande i kultur- och arvsfrågor i Sverige, med hänsyn till internationella konventioner och deklarationer.



Inledning

Frågan om samiska mänskliga kvarlevor, som i dag förvaras vid museer och institutioner i Sverige, är ett kontroversiellt och känslomässigt och symboliskt starkt laddat ämne. Såväl frågan om den historiska bakgrunden, på vilket sätt och i vilket syfte dessa kvarlevor insamlades, som frågan om samlingarnas framtid, väcker starka reaktioner. Företrädare för Svenska kyrkan har på olika sätt medverkat i insamlingen av samiska mänskliga kvarlevor för kraniologisk och rasbiologisk forskning – forskning som bidragit till föreställningar om samerna som ett primitivt och lägre stående folk eller ras, vilket i sin tur legitimerat diskriminering, marginalisering och socialt och kulturellt förtryck av samer i Sverige.

Under senare tid har flera krav på repatriering (återföring) och återbegravning framförts från det samiska samhället. År 2007 beslutade Sametinget att kräva en fullständig redovisning av samtliga statliga samlingar med samiska mänskliga kvarlevor i Sverige och en repatriering av dessa kvarlevor till det samiska folket. Under senare år har även Svenska kyrkan diskuterat förslag på återbegravning som del av en större försoningsprocess med det samiska folket.

Frågan om samiska mänskliga kvarlevor är också ett ämne av stor betydelse för forskningsvärlden, vilket berör grundläggande frågeställningar om forskningsetik och relationen mellan forskare och andra grupper i samhället som berörs av forskningen. Det handlar om en historia som behöver undersökas och analyseras närmare – om banden mellan dåtid och nutid och historiens olika betydelser för människor i dag. Det är en fråga som på många sätt berör Svenska kyrkan och kyrkans verksamhets- och ansvarsområden.

I denna artikel kommer jag först att diskutera historien bakom samlingarna av samiska mänskliga kvarlevor och de krav på återbegravning som framförts från det samiska samhället. Därefter kommer jag att ta upp ett par fall av återbegravning av samiska mänskliga kvarlevor samt några pågående diskussioner om återbegravning. Jag kommer också att ta upp frågan om forskningsetik och internationell rätt, och diskutera Svenska kyrkans behandling av denna fråga under de senaste åren.¹

Insamling av samiska mänskliga kvarlevor

Under 1800-talet och tidigt 1900-tal insamlades ett stort antal skelettdelar och framför allt kranier från gravplatser och kyrkogårdar som ansågs inrymma samiska gravar, i Sverige liksom i övriga delar av Sápmi. För den kraniologiska forskningen krävdes kranier som kunde mätas och undersökas. Skallmätningar skedde inte bara på levande människor utan även på de avlidnas kranier, vilket ledde till utgrävningar och plundringar av gravar. Samiska kranier ingick som en viktig del i denna forskning och efterfrågan från forskare och institutioner runt

¹ Denna artikel bygger delvis på arbete utfört inom ramen för forskningsprojektet "Arktiska ursprung: Arkeologin och sökandet efter de nordliga folkens ursprung i Öst och Väst", finansierat av Vetenskapsrådet.

om i världen var omfattande. Man bör dock betona att det inte endast var den samiska befolkningen och samiska gravar som drabbades av denna forskning. För att undersökningarna skulle bli korrekta var det viktigt att kranierna var ”äkta samiska”. Dessa utgrävningar skedde utan hänsyn till den lokala befolkningen, och i flera fall trots aktivt motstånd från den samiska lokalbefolkningen.

En central gestalt i historien om samlandet av samiska kranier i Sverige är anatomen Anders Retzius (1796–1860), kranilog och uppfinnare av det så kallade ”skallindexet”, som användes för att mäta och klassificera individuella kranier som dolikocefal (långskalle) och brakycefal (kortskalle). Anders Retzius skapade en stor samling av kranier från folkgrupper runt om i världen, inklusive från samer, vid Karolinska Institutet i Stockholm.

Anatomen Gustaf Retzius (1842–1919), son till Anders Retzius, var en annan viktig person i den framväxande rasbiologiska forskningen i sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. I boken *Crania Lapponica* (1910), beskriver han sin fars bidrag till samlandet och studiet av samiska kranier:

However it was not until 1842 and only then owing to a lecture held by Anders Retzius at the Congress of Scandinavian Naturalists that same year, on “The Shape of the Crania in Northern Lands”, that the form of cranium peculiar to the Lapps was carefully described and distinguished from that of the Swedes, the Finns, the Slavs, and the Greenlanders. At that time, thanks to the assistance of pupils and friends, Anders Retzius had succeeded in obtaining for the Anatomical Museum of the Caroline Institute no less than 22 Laplanders’ crania. He had, moreover, owned and studied eight more such skulls, which, however, had passed by exchange to other museums. During the following years of his life, up to his demise in 1860, aided by former pupils who were doctors in Norrland and Lapland, he continued adding to his collection of Lapp Crania, even though there were great and many difficulties to be overcome. As, however these crania were greatly in demand for collections abroad, in exchange of which he could obtain other crania valuable for his investigations, one or other of the Lapp crania he had acquired were disposed of in this manner by Anders Retzius.²

² Gustaf Retzius, ”Preface”, i Gustaf von Düben, *Crania Lapponica* (Stockholm 1910) s. 1.

Anders Retzius har själv beskrivit sin samling av samiska kranier vid Karolinska Institutet i Stockholm och vikten av att kunna säkerställa deras äkthet:

För det närvarande eger Karolinska Institutets museum 22 lappkranier och skulle egt 8 derutöfver om icke tid efter annan genom skänker och utbyten till andra museer antalet blifvit minskadt. Af de här nu befintliga 22 exemplaren har jag dock endast begagnat 16 till närvarande beskrifning, emedan de öfriga dels äro af barn, dels till äkthet osäkra, upptagna ur gamla kyrkogårdar; hvaremot jag för dessa 16 har närmare uppgifter om personernas namn, ålder m.m. [...] Dessas värde förhöjes genom under rättelserna om deras härkomst, en omständighet af så mycket större vikt, som lapparne begravas på samma kyrkogårdar som nybyggarna, hvilka äro svenskar och finnar. Häraf inses huru lätt misstag kunna uppstå vid insamling af kranier på sådana ställen.³

Johan Wilhelm Zetterstedt (1785–1874), entomolog (insektsforskare) och professor vid Lunds universitet, reste år 1821 i de samiska områdena i Norrbottens län och 1832 i samiska områden i Västerbottens län. Under sin resa bodde han ofta i prästgårdar och umgicks med församlingarnas präster, vilket var brukligt under liknande resor vid denna tid. I boken *Resa genom Umeå Lappmarker i Vesterbottens Län, förrättad år 1832* beskriver han kortfattat sina ansträngningar att finna äkta samiska kranier för forskningen:

Under min år 1821 företagna Lappmarksresa gjorde jag, efter fleras anmodan, många försök att, för jemförelses skull, anskaffa ett *Lappkranium*; men alla bemödanden i detta afseende voro då förgäfves. Också är förskaffandet af ett sådant, i ett land, der vidskepelse äro så gängse, som i Lappmarken, förenadt med de största svårigheter. De skullar, som uppgrävas ur Lappska kyrkogårdar, äro ganska sällan att anse som kranier af verkliga Lappar, emedan ett vida större antal Nybyggare finnas begrafne i den vigda jorden. Denna gången lyckades det mig, likväl icke utan mycken möda och betydlig kostnad, att erhålla icke blott ett, utan *tvenne kompletta* och äkta Lappkranier. Jag vet, att de blifva välkomna och för vetenskapligt ändamål begagnade, då jag öfverlemnar det ena exemplaret af dem till Carolinska Institutets Samlingar i *Stockholm*, och det andra till den rika och dyrbara

³ Anders Retzius, *Anders Retzii samlade skrifter af ethnologiskt innehåll, utgifna af Svenska Läkare-sällskapet* (Stockholm 1864) s. 23f. Texten publicerades första gången 1842.

anatomiska präparat-samlingen, som finnes i Lund, och nu mera tillhör Akademiens därstedes.⁴

Zetterstedt ger dock inga fler detaljer i sin bok om varifrån kranierna kom och hur han lyckades få tag i dessa. I anatomiprofessorn Gustaf von Dübens förteckning över en del av samlingen av samiska kranier vid Karolinska Institutet beskrivs dock ett kranium av en namngiven man från Stensele, som uppges komma från professor Zetterstedt år 1832.⁵

Efterfrågan på samiska kranier från forskare och institutioner i olika delar av världen var stor. Anders Retzius själv var involverad i en internationell byteshandel med kranier från olika folkgrupper. Som exempel kan nämnas att han sände kranier, inklusive minst en samisk, till vetenskapsmannen Samuel George Morton (1799–1851) i USA, en ledande kranilog, sorsamlare av kranier och författare till verket *Crania Americana* (1839). I ett brev till anatomen Evert Julius Bonsdorff (1810–1898) i Finland, daterat den 14 november 1850, skriver Anders Retzius: ”Jag sänder honom [Samuel George Morton] i denna vecka tvenne cranier af de sista jag fick från dig. I fjor fick han en Lapp, en Slavon, en Finne. Men han är omättelig, likasom jag sjelf.”⁶

Sven Nilsson (1787–1883), professor i naturalhistoria vid Lunds universitet, gjorde sig känd bland annat genom sin inflytelserika storutbredningsteori, enligt vilken den samiska befolkningen hade utgjort den tidigaste befolkningen inte bara i Skandinavien utan även i stora delar av norra Europa. I sin bok *Skandinaviska Nordens Ur-Invånare*, utgiven 1838–1843, jämför han bland annat kranier från förhistoriska gravar och kranier från samer. I hans jämförelsematerial fanns också kranier efter namngivna samer, med medföljande äkthetsintyg från kyrkliga och statliga myndighetspersoner:

4 Johan Wilhelm Zetterstedt, *Resa genom Umeå Lappmarker i Vesterbottens Län, förrättad år 1832* (Umeå [1833] 1980) s. 321.

5 Gustaf von Düben, *Crania Lapponica* (Stockholm 1910) s. 18. I förteckningen upptas totalt 25 samiska kranier med uppgifter om bland annat insamlingsort och insamlare. Här ingår också kranier från kyrkogårdar i Jokkmokk och Arjeplog.

6 Gustaf Retzius, *Skrifter i skilda ämnen jämte några bref af Anders Retzius: Samlade och utgifna af Gustaf Retzius* (Stockholm 1902) s. 275.

Denna sistnämnda hufvudskål förvaras på härvarande Universitets anatomiska Museum med bifogade intyg af Kyrkoherden Palmgren och Krono-Länsmannen Holmström i Lycksele, att den tillhört *Lappmannen* Johan Andersson Juff, som var född i Wapstens by och Stensele Lappmarks församling *af Lappska föräldrar*, samt att han under hela sin lifstid lefvat som Lapp af sin renhjord.⁷

Sven Nilsson nämner också fler samiska kranier, bland annat av en kvinna från Lycksele.⁸

1892 uppstod en brand i Karolinska Institutets anatomiska museum, då en stor del av Anders Retzius kraniesamling förstördes. I ett brev skrev sonen Gustaf att ”den största förlusten utgöres af den förträffliga lappska serien som torde vara oersättlig, inskaffad af min fader under en lång följd af år, hvartill kommo de genom Düben från Nordvi inköpta 17 skelett ur lappgrafvar”.⁹

Under tidigt 1900-tal växte den rasbiologiska forskningen, och den därmed förknippade rashygieniska ideologin, i betydelse (den rasbiologiska forskningen i Sverige och Svenska kyrkans förhållande till denna behandlas av andra bidrag i denna volym). När golvet i Jukkasjärvi kyrka skulle renoveras i början av 1900-talet och gravar framkom under kyrkgolvet, uppmanade LKAB:s disponent Hjalmar Lundbohm arkeologen Gustaf Hallström att göra skullmätningar på de kranier som framkommit vid renoveringsarbetet.¹⁰ År 1915 skedde en utgrävning av Rounala kyrkogård, norr om Karesuando, med syfte att samla in samiska skelettdelar och kranier till de anatomiska samlingarna vid Uppsala universitet. Denna och andra storskaliga utgrävningar av kyrkogårdar i andra delar av Sápmi återkommer jag till nedan.

⁷ Sven Nilsson, *Skandinaviska Nordens Ur-Invånare: Ett försök i komparativa ethnografien och ett bidrag till människosläktets utvecklings historia* (Lund 1838–1843), första delen, andra kapitlet, s. 9.

⁸ Nilsson (1838–1843) s. 9f.

⁹ Se Olof Ljungström, *Oscariansk antropologi: Etnografi, förhistoria och rasforskning under sent 1800-tal* (Hedemora & Uppsala 2004) s. 228, 427. Nordvi var en norsk handelsman som systematiskt grävde ut samiska gravar i Nordnorge och även ägnade sig åt handel med de utgrävda kvarlevorna, se vidare nedan.

¹⁰ Curt V. Persson, *På disponentens tid: Hjalmar Lundbohms syn på samer och tornedalningar* (Luleå 2013) s. 91ff.

Lars Levi Læstadius och samiska gravar

Lars Levi Læstadius (1800–1861), kyrkoherde i Karesuando och senare Pajala församlingar, är som grundare av den læstadianska väckelserörelsen en centralgestalt i Nordkalottens kyrkohistoria. Læstadius var också botaniker och upprätthöll kontakter med många ledande naturforskare i sin samtid. Vad som är mindre känt är att Læstadius också var delaktig i gravplundringen och hanteringen av samiska kvarlevor. Det finns en omfattande litteratur kring Læstadius, hans liv och verk, men få författare har lyft fram denna sida av hans gärning. De få omnämmanden som finns är också ofta mycket kortfattade.

I sin avhandling om Læstadius som naturvetare har dock Olle Franzén presenterat ett flertal exempel på dennes medverkan i plundringen av samiska gravar.¹¹ Även forskare som Gunnar Broberg och Lennart Lundmark har lyft fram hans delaktighet i gravplundringar.¹² Att Læstadius tjänster var efterfrågad av olika kategorier vetenskapsmän visar han själv i ett brev från år 1835 till botanikern J. G. Agardh i Lund: ”Emellertid vilja botanisterne, ibland hvilka en del är omättelig, gärna hafva fjellväxter i ’100de tals Exemplar’. Entomologerne vilja ha skorfvar; Ornithologerne foglar; Physiologerne död skallar”.¹³

Olle Franzén beskriver en händelse, som utspelas år 1837 och som återgivits i zoologen Sven Lovéns dagbok, då Lovén, länsman E. U. Grape, Læstadius, kateketen E. Kolström och pastor Liljeblad i Muonioniska begav sig till Enontekis gamla kyrkogård i Markkina (på den finska sidan av riksgränsen) för att plundra gravar och insamla samiska kranier.¹⁴ I en serie osignerade tidningsartiklar, som allmänt tillskrivits Læstadius själv, beskrivs plundringen av gravar under den franska *La Recherche*-expeditionen till Nordkalotten och Spetsbergen (1838–1840, vilken leddes av Joseph Paul Gaimard), då Læstadius agerade som guide

11 Olle Franzén, *Naturalhistorikern Lars Levi Laestadius* (Luleå 1973).

12 Se Gunnar Broberg, ”Lappkaravaner på villovägar: Antropologin och synen på samerna fram mot sekelskiftet 1900”, *Lychmos – lärdomshistoriska samfundets årsbok* 1981–1982 (1982) s. 27–86, där han också tar upp fler exempel på plundring av samiska gravar; t.ex. Lennart Lundmark, *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008) s. 145ff.

13 Brev från L.L. Læstadius till Jac. G. Agardh 1835-07-20, Læstadius brev till akademiker 1818-1860, Læstadiusarkivet, <<http://www.laestadiusarkivet.se>>, 15/9 2014. Original i Lunds universitetsbibliotek.

14 Franzén (1973) s. 213.

och lokal expert för expeditionens medlemmar i området kring Karesuando. Sällskapet företog 1838 ”en excursion till Enontekis, för att söka Lappsallar”:

Man bör anmärka att det fordna Enontekis är en öde plats. Kyrkan är flyttad till Palojoensuu 5 mil nedanför på Ryska sidan. Endast Grafstället står kvar på Enontekis. Här fann President Gaimard, Hrr Robert och Sundewall en stor skatt, kanske det bästa fynd de gjorde under hela resan, nemlingen 2 tunnsäckar fulla med Lappsallar och människoben. Presidenten sjelf blef på slutet mycket ifrig att samla hvar enda benskärfva, som kom opp ur grafven. Doktor Sundewall fruktade endast, att vårt dödgrävararbete kunde komma ut bland Lappallmogen, hälst vi hade med oss en Dödgräfvare från Karesuando, som gräfvde upp grafvarne.¹⁵

Artikelförfattaren avslutar: ”Efter att hafwa gjort denna skörd af Lappben och skallar reste wi förnöjde hem till Karesuando ...”¹⁶ Senare frågade en nybyggare artikelförfattaren om det verkligen var rätt att plundra de döda på ett sådant sätt som hade skett i Enontekis. Vid ett tidigare tillfälle när han hade visat några andra naturforskare till samma kyrkogård i Markkina, Enontekis, och dessa endast samlade in kranier, frågade en kvinna honom vad som skulle hända på uppståndelsens dag när skallarna var skilda från kropparna med tusentals kilometer.¹⁷

I museet *Musée de l’Homme* i Paris finns ett antal samiska kranier som härrör från *La Recherche*-expeditionen, vilka anges komma från Kautokeino. Lennart Lundmark frågar sig dock om det inte kan röra sig om en sammanblandning mellan Kautokeino och Karesuando och att dessa eventuellt kommer från gravplundringen i Markkina, Enontekis.¹⁸

Læstadius förhållande till samiska gravar och kvarlevor visas vidare av innehållet i ett av hans brev till zoologen C. J. Sundevall (som också deltog i *La Recherche*-expeditionen), daterat september 1846 i Karesuando, där han kommer med ett hänsynslöst och känslokallt förslag:

15 ”Franska wetenskapliga expeditionen till Spitsbergen”, *Norrlands-Posten (Nore)* 72 (1838). Tidningsartiklarna är inte signerade, men tillskrivs allmänt Lars Levi Læstadius, se t.ex. Franzén (1973) s. 213f. och Lundmark (2008) s. 146.

16 ”Franska wetenskapliga ...”, 73 (1838).

17 ”Franska wetenskapliga ...”, 72 (1838).

18 Nils M. Knutsen & Per Posti, *La Recherche: En ekspedisjon mot nord – Une expedition vers le nord* (Tromsø 2002) s. 121ff.; Lundmark (2008) s. 147.

Om Bror ville vara god och framföra min hållsning till Doctor eller Professor Retzius, (hvikendera af Bröderna som först träffas) att det icke är någon lätt sak, att få ett Cranium af ett nyfödt Lappbarn. Men Wretholm reser hit ibland vintertiden, och grafven står öppen hela vintern. Monne icke han som Chirurg, kunde skära af hallssen på ett sådant Barnlik?¹⁹

År 1842 tackade Anders Retzius Doktor Wretholm (provinsiälläkare bosatt i Nedertorneå församling) för hjälp med att få tag i samiska kranier. I samma sammanhang nämnde han även att han i sina samlingar hade kraniet från en tvåårig samisk flicka.²⁰

Inför ovanstående exempel frågar man sig vilken syn Læstadius egentligen hade på den samiska befolkningens gravar och kvarlevor efter deras anhöriga – liksom hur hans syn överensstämde med mer allmänna synsätt på de dödas kvarlevor och skydd av gravplatser i sin samtid. De här anförda exemplen talar delvis för sig själva. Dessa exempel visar också med stor tydlighet att det fanns ett lokalt motstånd mot gravplundringen, som de ansvariga forskarna och utgrävarna kände till men valde att inte respektera.

Sökandet efter samiska kranier i andra delar av Sápmi: Utgrävningar, plundringar och samiskt motstånd

Det finns många fler exempel på hänsynslös gravplundring av samiska gravar, och gravar tillhörande andra urfolk, som ofta ägde rum i hemlighet och med hjälp av mutor, liksom fler exempel på den samiska befolkningens motstånd mot gravplundringen.

Sophus Tromholt (1851–1896), en naturvetare från Danmark, spenderade ett antal år i norra Norge för att studera norrskenet, och ägnade sig också åt fotografering av bland annat lokalbefolkningen. I boken *Under the Rays of the Aurora Borealis*, från 1885, beskriver han sina erfarenheter från sökandet efter samiska skelett och kranier. Redogörelsen inkluderar en berättelse om hur en inkräktande etnograf är nära att bli dränkt av en upprörd lokalbefolkning i de samiska områdena i Ryssland:

¹⁹ Brev från L.L. Læstadius till C.J. Sundevall 1846-09-XX, Læstadius brev till akademiker 1818-1860, Læstadiusarkivet, <<http://www.laestadiusarkivet.se>>, 15/9 2014. Original i Kungl. Vetenskapsakademiens arkiv.

²⁰ Retzius (1864) s. 23, 28; texten publicerades ursprungligen 1842.

In the autumn, by-the-bye, I unearthed a few skeletons in the old churchyard dating from this era, for the purpose of obtaining some Lapp *crania* for the Museum at Bergen, but besides bones and some remnants of Pulks, and the roofs built over them, I did not find a single object of the kinds which in pagan times were buried along with the dead from some superstitious motive or another.

I knew that some years ago a zealous ethnographer, who plundered a churchyard in Russian Lapland for the purpose of enriching his collection, had a narrow escape of being drowned. The infuriated natives set upon him, and ducked him several times in the icy waters of the river. In order not to run a similar risk, or cause any offence to the Lapps about me, I conducted my operations with the greatest secrecy, although I had the representative of the Crown at my side. My assistant, the Lapp gravedigger, was bribed to secrecy, and the remains – a complete skeleton and four *crania* – were transported to my residence in the middle of the night.

I must say I experienced some scruples in disturbing the old Lapps, where they had rested for two centuries at least; but what will not a *savant* submit to for Science?²¹

Ytterligare ett exempel kommer från en artikel skriven av Alexander Humboldt, publicerad år 1877, där han beskriver insamling av samiska mänskliga kvarlevor under en vetenskaplig expedition i norra Norge:

I was fortunate in securing a number of plaster-casts of living Lapps during my stay on the north coast, the only ones in existence, besides obtaining a large collection of skulls [. . .] In procuring the skulls, which had to be taken from their old heathen burial-places, it was necessary to proceed with extreme caution, as the people consider them sacred, and guard the graves from all intrusion with superstitious care.²²

Den svenska arkeologen Gustaf Hallström (1880–1962), en av pionjerna vad gäller arkeologisk forskning i norra Sverige, reste på Kola-halvön i Ryssland åren 1908 och 1910. Under sina resor genomförde han utgrävningar/plundringar av flera gravfält och kyrkogårdar som han besökte, med syftet att insamla samiska kranier och skelettdelar.

²¹ Sophus Tromholt, *Under the rays of the aurora borealis: In the land of the Lapps and the Kvæns*, Volume 1 (London 1885) s. 184f.

²² Alexander Humboldt, "The physical condition and distinctive characteristics of the Laplanders, and the races inhabiting the north coast of Europe", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 6 (1877) s. 321.

Vissa av gravarna var sentida. Hallström har själv beskrivit problemen med att få utgräva gravarna: ”Jag besökte åtskilliga lapska gravplatser [...] Emellertid äro mina observationer mycket ojämna på grund av att lapparna ogärna sågo att jag besökte dessa platser, varav blev följden att jag ofta fick göra detta på småstunder eller på ogynnsamma tider.”²³

Skelettmaterialet, som inrymde 27 kranier, levererades efter Hallströms återkomst till Sverige till den Anatomiska institutionen vid Uppsala universitet, för vars räkning undersökningarna hade ägt rum.²⁴

I Norge finns en lång historia av gravplundring, insamling och handel med samiska kranier. Andreas Georg Nordvi (1821–1892), från Mortensnes vid Varangerfjorden, utförde ett stort antal utgrävningar av samiska gravplatser i norra Norge. Nordvi bedrev också en regelrätt handel med samiska kranier under 1800-talet, vilka var mycket efterfrågade av anatomiska och kraniologiska samlare. Mellan åren 1914 och 1939 bedrev Anatomiska institutionen vid Oslo universitet, under ledning av K.E. Schreiner (1874–1957) systematiska storskaliga utgrävningar av kyrkogårdar i Nordnorge, trots protester från lokalbefolkningen, och stora mängder skelettdelar och kranier fördes till Oslo universitet. Som ett resultat av dessa utgrävningar samlades ett mycket stort antal samiska mänskliga kvarlevor (från fler än 1 000 individer) i de så kallade ”Schreinerske Samlinger” vid de anatomiska samlingarna vid universitetet.²⁵

Det var ofta svårt att finna arbetare som var villiga att utföra själva grävandet. I några bevarade brev berättar distriktsläkaren Bjarne Skogsholm, som lät genomföra utgrävningar av samiska gravar i Finnmark, norra Norge, i början av 1900-talet, om det missnöje som visades av samerna för att deras förfäder inte fick vila i frid, och att det var

23 Gustaf Hallström, ”Gravplatser och offerplatser i ryska lappmarken”, *Rig* (1922) s. 162f.

24 Hallström (1922) s. 170. Kranier och annat skelettmateriale från Hallströms resor på Kolahalvön finns i dag på Museum Gustavianum vid Uppsala universitet, där personalen arbetar med att identifiera dessa kvarlevor, se Anne Ingvarsson Sundström & Geoffrey Metz, ”Museum Anatomicum Upsaliense”, i Håkan Tunón, Mårit Frändén, Carl-Gösta Ojala & May-Britt Öhman (red.), *Uppsala mitt i Sápmi* (Uppsala 2012) s. 66–70.

25 Bjørg Evjen, ”Measuring heads: physical anthropological research in North Norway”, *Acta Borealia* 14:2 (1997) s. 3–30; Audhild Schanche, *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid* (Karasjøk 2000) s. 43ff.; Jon Røyne Kyllingstad, *Kortskaller og langskaller: Fysisk antropologi i Norge og striden om det nordiske herremennesket* (Oslo 2004).

mycket svårt att finna arbetare till utgrävningarna, även om de erbjöds bra betalt för sina insatser.²⁶

Även i Finland skedde storskaliga utgrävningar av gravplatser och kyrkogårdar i syfte att finna samiska kranier och skelett till fysisk antropologisk, kraniologisk och rasbiologisk forskning. Vid Helsingfors universitetens anatomiska samlingar bildades en stor samling samiska kranier och skelett, bland annat från Utsjoki, Enare och Savukoski.²⁷

Insamling av mänskliga kvarlevor ägde även rum i andra delar av världen av svenska forskare, men även av till exempel missionärer. Ett exempel är missionärerna från Svenska Missionskyrkan Karl Edvard Laman och Selma Laman, vilka insamlade mänskliga kvarlevor i Kongo under tidigt 1900-tal.²⁸ Ett annat uppmärksammat fall rör svensken Eric Mjöberg och hans plundring av aboriginska gravar i Australien under tidigt 1900-tal – kvarlevor som återlämnades från Etnografiska museet i Stockholm år 2004 och 2007.²⁹

Som ytterligare ett exempel på det synsätt många forskare under denna tid hade på lokalbefolkningen kan nämnas arkeologen Fredrik Robert Martin, som reste i västra Sibirien under år 1891. Under resans gång utförde han skullmätningar och grävde ut gravar som tillhörde området urbefolkning (bland annat khanter), gamla gravar liksom nyanlagda, ibland i skydd av nattens mörker (ibland förhindrades han i sitt verk av lokalbefolkningens ovilja), vilket han själv beskriver i en

26 Elisabeth Iregren, "Skelettmaterial från nyare tid på Nordkalotten", i Kyösti Julku (red.), *Nordkalotten i en skiftande värld: Kulturer utan gränser och stater över gränser – Archaeologica, Historica* (Rovaniemi 1987) s. 35.

27 Pekka Isaksson, *Kumma kuvajainen: Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia* (Enare 2001); Eeva-Kristiina Harlin, *Recalling ancestral voices – repatriation of Sámi cultural heritage: Projektets Interreg IIIA slutrapport* (Enare 2008) s. 196; Juha Ruohonen, "Kalmistoja, kaivauksia, kallonmittausta: Fyysisen antropologian tutkimuskohteita Pohjois-Suomessa", *Faravid* (2012) s. 57–85.

28 Se vidare Kristina Helgesson Kjellin, "Vetenskap i Jesu namn: Missionärerna Karl Edvard och Selma Lamans insamling av mänskliga kvarlevor i de båda Kongostaterna under 1900-talets början", i Claes Hallgren (red.), *Mänskliga kvarlevor: Ett problematiskt kulturarv* (Stockholm 2010) s. 130–165.

29 Se vidare Claes Hallgren, "Vad är det som gör mänskliga kvarlevor så attraktiva? Eric Mjöberg i Kimberley, Australien 1910–1911", i Claes Hallgren (red.), *Mänskliga kvarlevor: Ett problematiskt kulturarv* (Stockholm 2010) s. 94–129. För Mjöbergs egna, detaljerade beskrivningar av plundringen av alldeles nya gravläggningar, se Eric Mjöberg, *Bland vilda djur och folk i Australien* (Stockholm 1915) s. 295ff.

artikel i tidskriften *Ymer*.³⁰ Det finns flera exempel på internationell repatriering av mänskliga kvarlevor från museer och institutioner i Sverige till urfolksgrupper i olika delar av världen och fler fall är på gång.³¹

Senare arkeologiska undersökningar av samiska gravar och samlingar av samiska mänskliga kvarlevor i dag

Samiska mänskliga kvarlevor har även samlats in vid arkeologiska undersökningar av gravplatser och kyrkogårdar från olika tidsepoker. De arkeologiska undersökningarna, som antingen bedrivits som forskningsprojekt eller som räddningsundersökningar vid olika former av exploateringar, har utförts mer eller mindre noggrant och med mer eller mindre väl utvecklat samarbete med den berörda lokalbefolkningen. De sentida arkeologiska undersökningarna har dock drivits av andra intressen än under 1800-tal och tidigt 1900-tal; rasbiologi och kranologi är inte längre accepterade som vetenskaper. Det handlar i stället i första hand om ett intresse att lära sig mer om historien och människornas tidigare levnadssätt och levnadsförhållanden.³²

I dag finns samlingar med samiska mänskliga kvarlevor vid ett antal museer och institutioner i Sverige. Det finns ännu inte någon heltäckande och detaljerad sammanställning av innehållet i dessa samlingar. År 2005 presenterades rapporten *Samiskt kulturarv i samlingar* av Åjtte – Svenskt fjäll- och samemuseum i Jokkmokk, med en preliminär redovisning av samiska samlingar vid museer i Sverige och andra länder, med fokus på rituella föremål och mänskliga kvarlevor.³³

30 Fredrik Robert Martin, "En resa i vestra Sibirien utförd år 1891 med understöd af Vegastipendiet", *Ymer* (1892) s. 44–65, 99–112.

31 Carl-Gösta Ojala, *Sámi prehistories: The politics of archaeology and identity in northernmost Europe* (Uppsala 2009) s. 254f.

32 För mer om arkeologiska gravundersökningar och samisk historia, se Schanche (2000); Lars-Ivar Hansen & Bjørnar Olsen, *Samenes historie fram til 1750* (Oslo 2004); Birgitta Fossum, *Förfädernas land: En arkeologisk studie av rituella lämningar i Sápmi, 3000 f.Kr.–1600 e.Kr.* (Umeå 2006); Ojala (2009).

33 Gunilla Edbom, *Samiskt kulturarv i samlingar: Rapport från ett projekt om återföringsfrågor gällande samiska föremål* (Jokkmokk 2005). Se även Samiska mänskliga kvarlevor i samlingar: PM, Kaisa Huuva 17/1 2007, Sametingets kansli, Dnr 120/06; Harlin (2008). Ernst Manker beskriver gravundersökningar med notiser om insamling av skelettmaterial i samiska områden, se Ernst Manker, *Lappmarksgravar: Dödsföreställningar och gravskick i lappmarkerna* (Stockholm 1961). För en översikt av de anatomiska samlingarnas historia i Sverige, med utgångspunkt i den anatomiska samlingen i Uppsala, se Fredrik

Trots att frågor om urfolks kulturella rättigheter och repatriering och återbegravning av mänskliga kvarlevor har diskuterats under lång tid i stora delar av världen, såsom exempelvis i USA och i Australien, så har dessa frågor inte uppmärksammats och diskuterats i någon större utsträckning bland forskare och allmänhet i Sverige – fram tills helt nyligen.

Krav på återbegravning av samiska mänskliga kvarlevor

Bakom varje benbit finns en människa. Det är våra förfäders kranier som är utställda på museer och det är deras skelett som förvaras i forskningsinstitutionernas magasin.

Det är inte värdigt för oss som ett folk att in på 2000-talet låta ”*samiskt humanosteologiskt material*”, fortsätta att stå till förfogande i forskningens och rasbiologins tjänst. Andra urbefolkningar har krävt och fått tillbaka sina förfäders kvarlevor från svenska institutioner och museer.

Det framgår av Lars Levi Laestadius egna anteckningar att samerna visste vad som pågick på kyrkogårdarna. De kunde inte göra något för att förhindra gravplundringarna på den tiden, särskilt när prästen var inblandad, vi däremot har möjlighet att göra något idag.

Vi har en skyldighet gentemot våra förfäder att se till att deras kvarlevor åter kommer i vigd jord, varifrån de en gång rövades bort.

För de samiska kvarlevorna som är namngivna, är det naturligt att de återbördas till de kyrkogårdar där deras gravar har funnits. Andra kvarlevor kan begravas i Karesuando / Enontekiö, där vet vi att det pågick en systematisk gravplundring för att tillgodose rasforskningen med samiska kranier och skelett.

I början av detta år ger den Svenska Kyrkan ut en försoningskrift. Med tanke på att det var en kyrkans man som stod i spetsen för gravplundringarna, vore det naturligt att den svenska kyrkans försoningsarbete idag också innefattar en ceremoni med begravning av de samiska skelettdelarna.

Jag anser att det är Sametinget som skall kräva att samtliga samiska kvarlevor som nu är i den svenska statens ägo lämnas tillbaka.³⁴

Svanberg, *Människosamlarna: Anatomiska museer och rasvetenskap i Sverige ca 1850–1950* (Stockholm 2015). I denna bok behandlar Svanberg även de samiska mänskliga kvarlevorna i samlingen i Uppsala.

34 Samiska kranier och skelett: Skrivelse till Sametinget från Rose-Marie Huuva 11/1 2007, Sametingets kansli, Dnr 120/06.

Den samiska konstnären och poeten Rose-Marie Huuva är en av de personer som starkast krävt en återföring och återbegravning av de samiska kvarlevor, som idag förvaras vid olika museer och institutioner i Sverige. Hon har också vid ett antal tillfällen skrivit till Sametinget i Sverige och begärt att det ska agera mer kraftfullt för en återbegravning av kvarlevorna.³⁵

Det som på allvar startade en större och bredare debatt om repatriering och återbegravning i Sverige var ett beslut av Sametingets plenum i Sverige i februari 2007, med hänvisning till Rose-Marie Huuvas ovan nämnda skrivelser och även Svenska kyrkans utredningsförslag om återbegravning från 2006 (se vidare nedan). Sametinget i Sverige beslutade vid sitt möte den 20–22 februari 2007:

- Att kräva en fullständig identifiering av allt samiskt skelettmaterial i samtliga statliga samlingar. [...]
- Att Sametinget kräver en kartläggning av hur museer och institutioner tillskansat sig materialet, alltså huruvida det skett genom öppning av gravar eller på annat sätt.
- Att Sametinget kräver en repatriering – återföring av de samiska mänskliga kvarlevorna. Om det inte går att identifiera skelettdelarna (de avlidnas identitet) bör Sametinget arbeta för en återföring och en värdig återbegravning i ursprungsområdena för de samiska mänskliga kvarlevorna.³⁶

Efter det att dessa krav förts fram av Sametinget tog debatten fart i Sverige, med samiska politiker och aktivister, arkeologer, osteologer och museitjänstemän som deltagare. Under en period fick frågan stor uppmärksamhet i media, på TV, i radio och på olika forum på Internet.

Repatrieringsfrågorna hade lyfts tidigare av samiska företrädare i olika projekt. I juni 2000 arrangerades konferensen *Vem äger kulturarvet?* vid Åjtte, där frågor om förvaltningen av samiskt kulturarv och dess

³⁵ Se även Inventeringen av kranier och skelett: Skrivelse till Sametinget från Rose-Marie Huuva 24/4 2006, Sametingets kansli, Dnr 120/06.

³⁶ Sametinget, Sammanträdesprotokoll 2007:1, Sammanträdesdatum 20–22/2 2007 i Lycksele, Sametingets kansli.

framtid diskuterades.³⁷ Under 2006 och 2007 bedrevs projektet *Recalling Ancestral Voices – Repatriation of Sámi Cultural Heritage* i samarbete mellan Siida – Samiskt museum i Enare, Ájtte i Jokkmokk och Várjjat – Samiskt museum i Varangerbotn,³⁸ med syfte att samla information om samlingar av samiska föremål i museer och arkiv i Norge, Sverige och Finland. I oktober 2007 arrangerade projektet en avslutande konferens angående repatrieringsfrågor i Enare, där forskare och representanter för Sametingen i de nordiska länderna deltog, och där diskussionerna också handlade om samiska kvarlevor i samlingar. Som ytterligare ett exempel på repatrieringsfrågans ökade betydelse under senare år för museer och andra kulturarvsinstitutioner i de nordiska länderna kan nämnas den repatrieringskonferens som arrangerades av Grönlands Nationalmuseum i februari 2007.³⁹

De samiska kraven kan ses som del av ett större komplex av frågor som handlar om självbestämmande vad gäller kulturarvsförvaltning och kulturmiljövård – och som del av en större global rörelse av urfolk som kräver rätten till självdefinition, självbestämmande och vad som ibland brukar benämnas ”rätten till sin egen historia”. Dessa krav har på ett globalt plan utmanat den traditionella forskningen och tvingat forskare att betänka och omvärdera hur man insamlar, förvarar, studerar och ställer ut mänskliga kvarlevor. Även om det finns många exempel på intressekonflikter, så finns det också många positiva exempel där repatrieringskrav bidragit till såväl nya samarbetsformer som nya perspektiv och ny kunskap.⁴⁰

Återbegravningar av samiska mänskliga kvarlevor

Ett fåtal fall av återbegravning har under de senaste årtiondena ägt rum i Sápmi. Det första fallet av en känd återbegravning av samiska mänskliga kvarlevor i Sverige gällde den så kallade Soejvengeelles (’Skugg-

37 Konferensbidragen är publicerade i *Vem äger kulturarvet? Anförande vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000* (Jokkmokk 2002).

38 Se Harlin (2008).

39 Se konferensbidragen i Mille Gabriel & Jens Dahl (red.), *Utimit: Past heritage – Future partnerships: Discussions on repatriation in the 21st Century* (Köpenhamn 2008).

40 Se vidare Ojala (2009) med där refererad litteratur.

mannens') grav i Tärna socken i Västerbottens län. Graven grävdes ut 1950 av Ernst Manker från Nordiska museet i Stockholm.⁴¹ Benmaterial från graven fördes till Stockholm för vidare analyser. I samband med utgrävningen lovade Manker skriftligen i ett brev att benen skulle återföras till sin plats efter analyserna. Detta skedde dock inte. Den lokala sameföreningen började engagera sig för att löftet skulle uppfyllas och 1999 vände sig sameföreningen till Historiska museet, som med hänsyn till Mankers brev medgav att benen kunde återbegravas. År 2001 utförde Västerbottens museum en ny undersökning av gravplatsen. Nya C-14-dateringar visade att begravningen troligen kunde dateras till 1400-talet, vilket är en mycket tidigare datering än vad som tidigare hade antagits. I oktober 2002 ägde återbegravningsceremonin rum vid gravplatsen, och gravöverbyggnaden i form av en stenkista rekonstruerades enligt Mankers ritningar.⁴² Fallet med Soejvengelles grav visar på möjligheter att föra en dialog och att nå överenskommelser mellan lokalbefolkning och arkeologer, som kombinerar vetenskapliga analyser, vilka kan ge ny kunskap om historien, med förståelse och respekt för den lokala befolkningens önskemål.

En annan återbegravning ägde rum år 2011 vid Gransjön i norra Jämtland. Graven upptäcktes på 1980-talet, då den undersöktes och benen fördes till länsmuseum Jamtli i Östersund. Senare framfördes krav på en återbegravning av kvarlevorna från den lokala samebyn. Länsmuseum och länsstyrelsen gick med på en återbegravning, men innan benen lades ned genomfördes ett antal analyser på benen för att få mer information om den begravda kvinnan. Dateringar av benen visade på senmedeltiden, om vilken man vet mycket lite när det gäller den samiska historien i området. Anders Hansson, chefsarkeolog vid Jamtli i Östersund, skriver om återbegravningsprocessen:

41 Manker (1961) s. 156ff.

42 Se vidare Christer Duke, "Gravplundringens epilög: Efter 50 år infrias löftet till samerna", *Samefolket* 10 (2002) s. 26-27; Rapport över arkeologisk undersökning av samisk grav, RAÅ 195:1, Tärna socken, Storumans kommun, Jans Heinerud 2002, Västerbottens museum (Vbm); Rapport över återbegravning av skelett, RAÅ 195:1, Tärna socken, Storumans kommun, Västerbottens län, Jans Heinerud 2004, Vbm; Andreas Stångberg, "Soejvengelle: En samisk grav i Vapsten", i Åsa Virdi Kroik (red.), *Efter förfädernas sed: Om samisk religion* (Göteborg 2005) s. 40-56.

Återbegravningen ägde rum hösten 2011 men före detta genomfördes en rad undersökningar på skelettet. Väl medveten om att skelettet med största sannolikhet nu är förlorat för fortsatt forskning är det min uppfattning att vi gjort helt rätt. Handlingen har stor betydelse för det samiska samhället, både känslomässigt och symboliskt. Det är även en tydlig markering att arkeologisk forskning i dag bedrivs på ett helt annat sätt än vad fallet var för inte bara 100 år sedan utan även 25 år sedan. Ord som delaktighet och inflytande får inte uppfattas som tomma.⁴³

Enligt Anders Hansson valde man en ”icke-religiös” begravning eftersom man inte kunde veta vilken religiös tillhörighet den begravda kvinnan hade.⁴⁴

Det har även förekommit ett par fall av återbegravningar av samiska mänskliga kvarlevor i Norge och Finland. Ett mycket uppmärksammat och symbolladdat fall i Norge rörde (åter-)begravningen av Mons Sombys och Aslak Hættas skallar. De två männen avrättades för sin delaktighet i Kautokeinoupproret 1852. Deras skallar fördes därefter till de anatomiska samlingarna vid universitetet i Oslo. Efter en långvarig kamp av släktingar (och svårigheter att finna Aslak Hættas kvarlevor i samlingarna) kunde männens skallar begravas vid kyrkan i Kåfjord. Vid begravningsceremonin deltog flera präster från Norska kyrkan och tal hölls av företrädare från Sametinget och norska regeringen.⁴⁵

Ett annat uppmärksammat fall har rört den ortodoxa skoltsamiska gravplatsen i Neiden i Nordnorge. Fallet har varit omdiskuterat då olika åsikter rörande huruvida kvarlevorna skulle återbegravas omedelbart eller vara tillgängliga för forskning om den lokala skoltsamiska historien hade förts fram av lokalbefolkningen. Efter en tids diskussioner återbegravdes i september 2011 kvarlevorna efter 94 individer i Neiden. Återbegravningsceremonin skedde enligt ortodox tradition, med representanter från den Ortodoxa kyrkan i Norge och andra län-

43 Anders Hansson, ”Kvinnan från Gransjön”, *Jämten* 2013 (2012) s. 24.

44 Johan Råghall, ”Återbegravningen av kvinnan från Gransjön”, *Daerpiens Dierie – Sydsamiskt kyrkblad* 1 (2013) s. 14.

45 Ebba Olofsson, ”Historien om Mons Sombys och Aslak Hættas huvuden”, i Åsa Virdi Kroik (red.), *Fordom då alla djur kunde tala ...: Samisk tro i förändring* (Stockholm 2001) s. 44.

der.⁴⁶ Även den Norska kyrkan var involverad i processen som ledde fram till återbegravningen.

I Norge finns en särskild överenskommelse om hur de samiska kvarlevorna i de anatomiska samlingarna får förvaras och studeras, vilket bland annat inbegriper att forskare måste ansöka om tillstånd från Sametinget för att få genomföra studier på benmaterialet.⁴⁷

I Finland ägde en återbegravning av ett stort antal kranier från de anatomiska samlingarna vid Helsingfors universitet rum på en gammal samisk begravningsplats vid Enare 1995. Dessa kranier hade grävts upp under tidigt 1900-tal. Enligt en överenskommelse överfördes år 2001 resterande delar av samlingen med samiska kvarlevor vid Helsingfors universitet till Siida – Samiskt museum i Enare. Sametinget och museet delar ansvaret för samlingarna, men utan rätt att själva bestämma om en eventuell återbegravning.⁴⁸

Aktuella diskussioner om återbegravning av samiska mänskliga kvarlevor i Sverige

Under den senaste tiden har den mest aktuella och laddade diskussionen rört de mänskliga kvarlevorna från Rounala kyrkogård, norr om Karesuando i nordligaste Sverige.

År 1914 uppsattes ett minnemärke med ett granitkors på platsen där Rounala gamla kyrka stått. K.B. Wiklund skriver om detta: ”Efter minnesmärkets uppresande höll Karesuando sockens kyrkoherde Vitalis Karnell bön och lyste frid över platsen”.⁴⁹ Nästa år, sommaren 1915, genomfördes en utgrävning av kyrkogården under ledning av Eskil Olsson från Uppsala, med syfte att ”tillvarataga det antropologiska materialet å Rounala gamla kyrkogård och undersöka de eventuella

46 Se Asgeir Svestad, “What happened in Neiden? On the question of reburial ethics”, *Norwegian Archaeological Review* 46:2 (2013) s. 194–222.

47 Ingegerd Holand & Ingrid Sommerseth, “Ethical issues in the semi-darkness: Skeletal remains and Sámi graves from Arctic Northern Norway”, i Hallvard Fossheim (red.), *More than just bones: Ethics and research on human remains* (Oslo 2013) s. 21–47.

48 Veli-Pekka Lehtola, ”’The right to one’s own past’: Sámi cultural heritage and historical awareness”, i Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja (red.), *The North Calotte: Perspectives on the histories and cultures of northernmost Europe* (Helsingfors 2005) s. 84; Harlin (2008) s. 11.

49 K.B. Wiklund, *Rounala kyrka* (Uppsala 1916) s. 16.

resterna efter den vid kyrkan belägna forna marknadsplatsen”.⁵⁰ Utgrävningen skedde på uppdrag av Anatomiska institutionen i Uppsala och med bidrag från Regnellska fonden, civilministern, landshövdingen Oscar von Sydow (som varit en av initiativtagarna till resandet av minnesmärket året innan) och LKAB. Eskil Olsson avled senare samma år, och det finns mycket lite dokumentation bevarat från utgrävningarna 1915.⁵¹ Enligt uppgifter fördes två skelett och 21 kranier till Anatomiska institutionen i Uppsala. Eskil Olsson och K.B. Wiklund uppger att länsman Karl Bäcklund i Muonio i Finland redan år 1880 hade grävt upp ett antal kranier på kyrkogården, vilka sänts till Helsingfors universitets anatomiska samlingar. Wiklund betonar att detta skedde utan tillstånd.

Under 1990-talet flyttades en del av denna samling till Historiska museet i Stockholm, och nyligen har det även framkommit att det finns fler kvarlevor från Rounala kvar i Uppsala universitets samlingar. Dessutom upptäcktes samiska kvarlevor från norra Norge och från Gustaf Hallströms utgrävningar, eller plundringar, av samiska gravar på Kolahalvön i Ryssland (som nämnts ovan). För närvarande arbetar personal vid Museum Gustavianum vid Uppsala universitet med att utreda innehållet i dessa ”nyupptäckta” samlingar.⁵²

En forskningsgrupp med arkeologerna Thomas Wallerström från Trondheim och Kerstin Lidén från Stockholm har under en tid bedrivit ett projekt om Rounala kyrkogård. Nya C-14-prover som analyserats inom projektet visade på att begravingarna från Rounala troligen är mycket äldre än vad som tidigare antagits, kanske medeltida, vilket i så fall skulle betyda att samlingarna på ett unikt sätt kan bidra till att belysa den mycket dåligt kända medeltida historien och etableringen av de första kyrkogårdarna i området.⁵³

⁵⁰ Wiklund (1916) s. 17.

⁵¹ Se Lappland/Rounala: Anteckningar av Eskil Olsson 1915, Sveriges landskap 3, Museum Gustavianum (MG).

⁵² Ingvarsson Sundström & Metz (2012).

⁵³ Markus Fjellström, *Stable isotope analysis and ethical issues surrounding a human skeleton material from Rounala in Karesuando parish*, Masteruppsats, Stockholms universitet (Stockholm 2011); Kjell-Åke Aronsson, “Research on human remains of indigenous people: Reflections from an archaeological perspective (with an example from Rounala)”, i Hallvard Fossheim (red.), *More than just bones: Ethics and research on human remains* (Oslo 2013a) s. 65–79; Kjell-Åke Aronsson, “Reburial ethics: The Neiden and Rounala cases”,

Sametinget framförde krav på att kvarlevorna skulle repatrieras från Historiska museet och att kontrollen över dem skulle överföras till Sametinget, liksom att inga nya analyser av benmaterialet skulle tillåtas innan Sametinget hade tillsatt ett planerat etiskt råd. Sametinget betonade att frågan inte blott handlade om det formella juridiska ägandet, utan att den var av mycket större symbolisk betydelse, och man hänvisade även till internationell rätt.⁵⁴ I en skrivelse undertecknad av Sametingets kanslichef Ulla Barruk Sunna, framförde Sametinget att kranierna från Rounala kyrkogård ”för det samiska folket kommit att representera Sveriges ouppklarade koloniala förflutna gentemot den samiska befolkningen där den rasbiologiska forskningen använde samiska kranier för att måttbestämma den samiska rasens underlägsenhet gentemot den nordiska befolkningen”.⁵⁵ Många personer engagerade sig i kraven på återbegravning, med bland annat namnsamlingar och en Facebookgrupp på Internet till stöd för kraven.

Med hänvisning till ett ökat vetenskapligt värde av samlingarna, på grund av en möjligen högre ålder, och en därigenom större osäkerhet angående kvarlevornas etniska tillhörighet, ville inte Statens historiska museer att kvarlevorna skulle återbegravas. Däremot gick myndigheten med på att de mänskliga kvarlevorna från Rounala som förvarades vid museet kunde överföras till Ájtte i Jokkmokk, för att där ingå i en samisk kontext. Äganderätten, och därmed rätten att bestämma om en eventuell återbegravning, skulle dock kvarstå hos svenska staten.⁵⁶

År 2009 beslutade den svenska regeringen att ett kranium från Lycksele – enligt dokumentationen av samiskt ursprung – som hade varit del av de anatomiska samlingarna vid Uppsala universitet, kunde återföras och återbegravas. Vad gäller kvarlevorna från Rounala återstår det att

Norwegian Archaeological Review 46:2 (2013b) s. 223–225.

54 Begäran om återförande av 12 samiska kranier från Rounala ödekyrkogård till Sametinget: Hemställan till Kulturdepartementet, Lars-Anders Baer & Ulla Barruk Sunna 8/5 2009, Sametingets kansli, Dnr 2009-648. Jfr också Tal vid seminariet om repatriering i Enare 071003 av Sametingets styrelseordförande Lars Anders Baer, <<http://www.sametinget.se/2985>>, 12/8 2014.

55 Angående remissförfrågan om provtagning på 12 samiska kranier härrörande från Rounala ödekyrkogård: Yttrande till Statens historiska museer, Ulla-Barruk Sunna 4/5 2009, Sametinget kansli, Dnr 2009-552.

56 Överlåtelse av mänskliga kvarlevor i Statens historiska museers samlingar: Hemställan till Regeringen 2/6 2009, Statens Historiska Museer (SHMM), Dnr 629-527-2009.

se vilka vändningar fallet kommer att ta i framtiden, om det kommer att ske en återbegravning eller om benmaterialet kommer att förvaras vid Ájtte.

Ett annat aktuellt fall gäller kyrkogården vid Silbojokk i Arjeplogs kommun som användes under 1600- och 1700-tal. Med anledning av regleringen av sjön Sädvvájávrrre utfördes en arkeologisk undersökning av Silbojokks bruk under åren 1983–1984. Vid dessa undersökningar återfann man dock inte kyrkogården. Under 2000-talet upptäcktes ben som eroderat fram ur gravarna, som en följd av den mycket kraftiga erosionen från den uppdämda sjön. Arkeologiska räddningsundersökningar har ägt rum under de senaste åren, under ledning av Norrbottens museum, i syfte att rädda så mycket som möjligt av lämningarna efter kyrka och kyrkogård, och inte minst de begravda mänskliga kvarlevorna, innan de helt förstörs. När det gäller kvarlevorna från Silbojokks kyrkogård har önskemål om återbegravning av benen förts fram av Riksorganisationen Same Ätnam.⁵⁷ Hittills har inga beslut om återbegravning tagits i detta fall.

I en artikel om repatriering av samiskt kulturarv uppger Inga-Maria Mulk att Ájtte (där Mulk tidigare varit chef) innehar skelettmaterial, vilket utgrävdes 1992 från den äldsta kyrkogården i Jokkmokk, och att diskussioner har förts med Svenska kyrkan om att återbegrava dessa kvarlevor på den nya kyrkogården.⁵⁸

I samband med diskussionerna kring samiska kvarlevor har osteologen Elisabeth Iregren och Helena Schramm Hedelin framfört krav på tydligare riktlinjer och regelverk för hantering av mänskliga kvarlevor vid institutioner och museer i Sverige, och när det gäller frågan om repatriering och återbegravning. I dag saknas sådana riktlinjer och regelverk i Sverige. Iregren och Schramm Hedelin efterlyste också ett större ansvarstagande från svenska staten när det gäller strukturer och finansiering av återbegravningsärenden.⁵⁹

57 Begäran att Sametinget tar initiativ för återbegravning m.m.: Skrivelse till Sametinget från Riksorganisationen Same Ätnam, Lars-Nila Lasko 1/11 2012, Sametingets kansli, Dnr 2012-1436; ”Samer som avlidit, ska inte ligga i boxar”, Sveriges radio/Sameradion, 21/11 2012.

58 Inga-Maria Mulk, ”Conflicts over the repatriation of Sami cultural heritage in Sweden”, *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies* 26:2 (2009) s. 194–215.

59 Elisabeth Iregren & Helena Schramm Hedelin, ”Vi behöver tydliga regler för beva-

Forskningsetik och internationell rätt

Frågorna kring förvaltning av och forskning på mänskliga kvarlevor väcker en rad etiska problem, som har diskuterats i olika sammanhang inom bland annat arkeologisk forskning. Arkeologiska organisationer, såväl nationella som internationella, har sökt att formulera etiska riktlinjer och regelverk för arkeologisk forskning som berör urfolksgruppers kulturarv och inte minst mänskliga kvarlevor. World Archaeological Congress (WAC) är en global arkeologisk organisation som under många år aktivt arbetat för att understödja ”urfolksarkeologi” (på engelska *Indigenous archaeology*) och som utarbetat etiska riktlinjer som betonar urfolksgruppers rätt till sitt kulturarv och rätt till kontroll över till exempel mänskliga kvarlevor. Nyckelord i de etiska riktlinjerna är bland annat respekt, hänsyn och fritt informerat samtycke – liksom förhandlingar och överenskommelser mellan forskare och urfolksgrupper som vägar framåt.⁶⁰

En annan dimension i diskussionen om etiska överväganden rör internationell rätt, internationella konventioner och deklarationer. Här vill jag särskilt nämna FN:s Deklaration om urfolks rättigheter, som är mycket intressant i detta sammanhang. Deklarationen antogs i september 2007 av FN:s generalförsamling, efter mångåriga förhandlingar. Sverige var ett av 143 länder som röstade för. Deklarationen innehåller ett flertal paragrafer som behandlar kulturarvsfrågor och kulturella rättigheter. Artikel 11 förklarar att:

1. Indigenous peoples have the right to practise and revitalize their cultural traditions and customs. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their cultures, such as archaeological and historical sites, artefacts, designs, ceremonies, technologies and visual and performing arts and literature.

2. States shall provide redress through effective mechanisms, which may include restitution, developed in conjunction with indigenous peoples, with respect to their cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free, prior and informed consent or in violation of their laws, traditions and customs.

ring/återbegravning av mänskliga lämningar”, *Fornvännen* 1 (2010) s. 54–60.

60 Se vidare Ojala (2009) s. 276ff., även med exempel på etiska riktlinjer formulerade av andra arkeologiska organisationer.

Vidare fastslår artikel 12 att:

1. Indigenous peoples have the right to manifest, practice, develop and teach their spiritual and religious traditions, customs and ceremonies; the right to maintain, protect, and have access in privacy to their religious and cultural sites; the right to the use and control of their ceremonial objects; and the right to the repatriation of their human remains.
2. States shall seek to enable the access and/or repatriation of ceremonial objects and human remains in their possession through fair, transparent and effective mechanisms developed in conjunction with indigenous peoples concerned.⁶¹

Deklarationen innehåller sålunda mycket tydliga ställningstaganden för urfolks rättigheter till bland annat repatriering av mänskliga kvarlevor. Frågan är vad denna deklARATION borde betyda för hanteringen och förvaltningen av det samiska kulturarvet i Sverige, inklusive samiska mänskliga kvarlevor. Detta utgör en central fråga som måste beaktas av kulturarvsmyndigheter, institutioner och organisationer i Sverige i framtiden.

Svenska kyrkan och återbegravningsfrågan

Under senare år har Svenska kyrkan tagit upp frågan om återbegravning av samiska mänskliga kvarlevor, som del av en försoningsprocess mellan kyrkan och det samiska folket.

Samiska rådet inom Svenska kyrkan har lyft krav på återbegravning av samiska kvarlevor som förvaras i olika museer och institutioner.⁶² Ett annat initiativ, i form av en motion till Kyrkomötet år 2005, ”Kristlig begravning av mänskliga kvarlevor efter den s.k. rashygieniska forskningen”, föreslog att Kyrkomötet skulle uppdra åt Kyrkostyrelsen att verka för en begravning av de mänskliga kvarlevorna från så kallad rashygienisk forskning i den del av landet där dessa människor en gång

⁶¹ United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf>, 7/8 2014.

⁶² Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 51.

levde.⁶³ Kyrkorättsutskottet beredde frågan. I sitt betänkande delade utskottet motionärens uppfattning att ett värdigt omhändertagande av dessa mänskliga kvarlevor vore av stort intresse och ansåg det vara särskilt stötande att det finns mänskliga kvarlevor i museisamlingar i Sverige från forskning med rasbiologiska förtecken. Utskottet ansåg dock att dessa frågor bör sättas in i ett vidare perspektiv.⁶⁴ Kyrkomötet beslutade att ge Kyrkostyrelsen i uppdrag att bevaka dessa frågor och ta de initiativ som kan behövas.

Kyrkostyrelsen tillsatte år 2005 en utredning om samiska frågor i Svenska kyrkan. Utredare var den före detta generalsekreteraren i Svenska kyrkan Sören Ekström. I betänkandet från denna utredning, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* från 2006, lyfts återbegravningsfrågan som en viktig punkt och som en konstruktiv möjlighet i försoningsprocessen:

Det finns en åtgärd som har en så stark reell och symbolisk kraft att den skulle kunna bidra till att försoningsprocessen utvecklas, nämligen Svenska kyrkans omhändertagande av de kvarlevor av samer som förvaras på museer och andra institutioner. Det är sannolikt inte möjligt att med full säkerhet återfinna alla kroppsdelar av samer som samlats ihop av forskare genom årens lopp. De kvarlevor som man ändå kan återfinna [...] bör begravas i Svenska kyrkans ordning om de kan knytas till en bestämd person som tillhörde Svenska kyrkan.⁶⁵

Vidare skriver utredaren att om kvarlevorna kan knytas till personer som inte tillhörde Svenska kyrkan så bör dessa begravas enligt den ordning som gäller för det eventuella trossamfund som personen tillhörde. Kvarlevor som inte kan knytas till enskilda personer bör begravas i en gemensam grav:

En sådan handling och en sådan grav, vars gravvård också får en stark karaktär av minnesmärke, kan lyfta fram minnet av enskilda personer. Begravningsgudstjänsten och graven blir en påminnelse om det förtryck

63 Kristlig begravning av mänskliga kvarlevor efter den s.k. rashygieniska forskningen, Motion till Kyrkomötet 2005 av Juhani Rantanen, Kyrkokansliet, Mot 2005:85.

64 Kyrkorättsutskottets betänkande: Begravningsverksamhet, Kyrkomötet 2005, Kyrkokansliet, Kr 2005:2.

65 Ekström & Schött (2006) s. 12f.

som insamlandet av kroppsdelarna var ett av många uttryck för. Både begravning och minnesmärke, med alla de starka inslag de innehåller, kan bli synliga uttryck för önskan om hågkomst, varning och försoning.⁶⁶

Utredningen föreslår att:

Kvarlevor av samer som inte kan knytas till någon enskild person bör begravas i *en gemensam grav inom samiskt område eller i Uppsala i dess egenskap av centrum för Svenska kyrkan på den nationella nivån*. Gravvården bör utformas som ett minnesmärke som bekräftar det svenska majoritetssamhällets – och inte minst Svenska kyrkans – ursäkt till det samiska folket och önskan om försoning med detta folk.⁶⁷

Enligt utredaren bör den gemensamma graven antingen ligga centralt inom samiskt område eller i Uppsala. För en placering inom det samiska området talar att begravningen skulle ske närmare den begravdes hemort, och att gravmonumentet skulle resas i det område där övergreppen skedde. För en placering av graven och minnesmärket i Uppsala talar att ”staden har karaktär av kyrklig ’huvudstad’, men också att den vetenskapliga verksamhet inom vilken övergreppen skedde i stor utsträckning fanns i Uppsala”.⁶⁸

Det samiska rådets yttrande angående detta förslag löd: ”Rådet ställer sig positivt till förslaget och anser att en sådan grav kan vara placerade antingen i ett område med tydlig samisk prägel eller i ett område som inte har det”.⁶⁹ Senare har det dock förekommit invändningar från samiskt håll mot Uppsala som placering för en eventuell gemensam grav.

Mötet *Sågastallamat* arrangerades 11–13 oktober 2011 i Kiruna, som del av kyrkans arbete med samiska frågor. I ett referat från gruppsamtal under mötet anges att:

Samtalen handlar också om frågeställningar och områden där kyrkan tillsammans med samerna skulle kunna göra mer, dock inte som flerspråkig kosmetika utan som uttryck för solidaritet och gemenskap och som delar

66 Ekström & Schött (2006) s. 13.

67 Ekström & Schött (2006) s. 137.

68 Ekström & Schött (2006) s. 108.

69 Ekström & Schött (2006) s. 108.

i en försoningsprocess. Dit hör hanteringen av samiska kvarlevor (där ett stort ansvar vilar på staten) och en tydlig uppgörelse med rasbiologiskt tänkande.⁷⁰

Intressant i detta sammanhang är att notera att det finns många exempel på återbegravning av mänskliga kvarlevor från kristna gravar från medeltid eller historisk tid, till exempel inne i eller utanför kyrkor eller på kyrkogårdar i Sverige. Dessa återbegravningsprocesser har ofta initierats och drivits av enskilda församlingar inom Svenska kyrkan. I rapporten *I Adams barn ...* från 1995 diskuteras etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial.⁷¹ Myndighetsföreträdare och osteologer lyfter i rapporten fram det vetenskapliga värdet med detta skelettmaterial, medan företrädare för Svenska kyrkan och olika församlingar för fram argument för återbegravning utifrån ett kristet perspektiv och utifrån de berörda församlingsmedlemmarnas förhållningssätt till gravplatserna. Det finns också exempel där benmaterial från utgrävda kyrkogårdar återbegravts, men under sådana förhållanden att benen bevaras och är åtkomliga för eventuell framtida forskning.

I detta sammanhang är det dock viktigt att betona att Svenska kyrkan inte har den formella rätten att bestämma över museisamlingarna med mänskliga kvarlevor. Därför krävs i varje enskilt fall dialog och samverkan med ansvariga myndigheter inom kulturarvsförvaltningen.

Avslutning – vägar framåt?

Svenska kyrkan har varit delaktig i gravplundring och utgrävningar av kyrkogårdar, med liten eller ingen hänsyn till lokalbefolkningen och efterlevande, dels genom enskilda prästers och andra kyrkliga företrädares medverkan i olika sammanhang – där Lars Levi Læstadius utgör det mest kända exemplet – dels genom kyrkans centrala ställning och roll i samhäl-

⁷⁰ *Rapport från Sägastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011* (Uppsala 2012) s. 24. Jfr också Karl-Johan Tyrberg, ”Försoning som en väg mot en gemensam framtid. Ett perspektiv från Svenska kyrkan”, i Tore Johnsen & Line M. Skum (red.), *Erkjenne fortid, forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) s. 174f.

⁷¹ Elisabeth Iregren & Lars Redin (red.), *I Adams barn ...: En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial* (Lund 1995).

let, såväl på nationellt som lokalt plan, under den tidsperiod då denna insamling av samiska mänskliga kvarlevor ägde rum. Det finns behov av en vidare och djupare granskning vad gäller både enskilda prästers medverkan i specifika fall av insamling av samiska kvarlevor, och kyrkliga företrädares allmänna inställning till och reaktion på dessa aktiviteter.

Forskningsvärlden har också ett stort ansvar att ta upp denna historia till närmare granskning och diskussion. Även om nutida forskare inte vill förknippas med rasbiologiska tankegångar och etiskt oförsvarbara utgrävningar har vi i dag ett ansvar att granska och förhålla oss till även de mörkare sidorna av vårt eget vetenskapliga arv.

Enligt min mening behövs det mer forskning och öppen diskussion kring dessa frågor. En viktig framtida uppgift borde vara att söka undersöka och sammanställa varifrån de kvarlevor som förvaras vid museer och institutioner i dag har kommit, och hur dessa har insamlats (ett krav som ställts av Sametinget i Sverige och där ett antal ansatser redan gjorts från till exempel Åjtte, se ovan). Men det behövs också en seriös diskussion kring frågan om samiskt inflytande och samiskt självbestämmande i kulturarvsförvaltningen i Sverige, med hänsyn till internationella konventioner och deklARATIONER.

I sammanhanget bör man inte glömma bort att det också krävs resurser, vad gäller såväl ekonomi som kompetent personal, för att hantera repatrierings- och återbegravningsfrågorna på ett genomtänkt, konstruktivt och positivt sätt. Detta utgör ett särskilt ansvar för den svenska staten, inte minst med tanke på den bakomliggande historien.

Diskussionerna kring hantering och förvaltning av samiska mänskliga kvarlevor har kommit längre i Norge än i Sverige, och jag tror att det finns mycket att lära för alla parter i denna diskussion genom att studera exempel från Norge.⁷² Även erfarenheterna från Finland är viktiga att beakta, liksom de omfattande internationella erfarenheter som finns när det gäller hantering av mänskliga kvarlevor från olika urfolksgrupper.

Från samiskt håll har det lyfts fram att det är viktigt att såväl svenska staten som Svenska kyrkan ber det samiska folket om ursäkt för del-

⁷² Se t.ex. Holand & Sommerseth (2013); Berit J. Sellevold, "Ancient skeletons and ethical dilemmas", i Hallvard Fosheim (red.), *More than just bones: Ethics and research on human remains* (Oslo 2013) s. 139–163.

tagande och medverkan till att samiska gravar grävts upp och samiska mänskliga kvarlevor spridits över världen för att användas i rasbiologisk forskning.⁷³ Detta utgör en stor utmaning för såväl svenska staten, som Svenska kyrkan och forskarsamhället – men denna utmaning kan också ses som en möjlighet att ta itu med en traumatisk historia, att tänka nytt och att utveckla mer hänsynsfulla och etiskt hållbara förhållnings- och arbetssätt, vilket förhoppningsvis kan leda till mer positiva relationer och samarbeten i framtiden.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Uppsala, Kyrkokansliet

Kristlig begravning av mänskliga kvarlevor efter den s.k. rashygieniska forskningen, Motion till Kyrkomötet 2005 av Juhani Rantanen, Mot 2005:85.

Kyrkorättsutskottets betänkande: Begravningsverksamhet, Kyrkomötet 2005, Kr 2005:2.

Uppsala, Museum Gustavianum (MG)

Lappland/Rounala: Anteckningar av Eskil Olsson 1915, Sveriges landskap 3.

Kiruna, Sametingets kansli

Angående remissförfrågan om provtagning på 12 samiska kranier härrörande från Rounala ödekyrkogård: Yttrande till Statens historiska museer, Ulla-Barruk Sunna 4/5 2009, Dnr 2009-552.

Begäran att Sametinget tar initiativ för återbegravning m.m.: Skrivelse till Sametinget från Riksorganisationen Same Átnam, Lars-Nila Lasko 1/11 2012, Dnr 2012-1436.

Begäran om återförande av 12 samiska kranier från Rounala ödekyrkogård till Sametinget: Hemställan till Kulturdepartementet, Lars-Anders Baer & Ulla Barruk Sunna 8/5 2009, Dnr 2009-648.

Inventeringen av kranier och skelett: Skrivelse till Sametinget från Rose-Marie Huuva 24/4 2006, Dnr 120/06.

Sametinget, Sammanträdesprotokoll 2007:1, Sammanträdesdatum 20-22/2 2007 i Lycksele.

Samiska kranier och skelett: Skrivelse till Sametinget från Rose-Marie Huuva 11/1 2007, Dnr 120/06.

⁷³ Se t.ex. Samiska mänskliga kvarlevor i samlingar: PM, Kaisa Huuva 17/1 2007, Sametingets kansli, Dnr 120/06.

Samiska mänskliga kvarlevor i samlingar: PM, Kaisa Huuva 17/1 2007, Dnr 120/06.

Stockholm, Statens Historiska Museer (SHMM)

Överlåtelse av mänskliga kvarlevor i Statens historiska museers samlingar: Hemställan till Regeringen 2/6 2009, Dnr 629-527-2009.

Umeå, Västerbottens museum (Vbm)

Rapport över arkeologisk undersökning av samisk grav, RAÅ 195:1, Tärna socken, Storumans kommun, Jans Heinerud 2002.

Rapport över återbegravning av skelett, RAÅ 195:1, Tärna socken, Storumans kommun, Västerbottens län, Jans Heinerud 2004.

Radioprogram

”Samer som avlidit, ska inte ligga i boxar”, Sveriges radio/Sameradion, 21/11 2012.

Tryckta källor och bearbetningar

Aronsson, Kjell-Åke. ”Research on human remains of indigenous people: Reflections from an archaeological perspective (with an example from Rounala)”, i Hallvard Fossheim (red.), *More than just bones: Ethics and research on human remains* (Oslo 2013a) s. 65–79.

Aronsson, Kjell-Åke. ”Reburial ethics: The Neiden and Rounala cases”, *Norwegian Archaeological Review* 46:2 (2013b) s. 223–225.

Broberg, Gunnar. ”Lappkaravaner på villovägar. Antropologin och synen på samerna fram mot sekelskiftet 1900”, *Lychnos – lärdomshistoriska samfundets årsbok 1981–1982* (1982) s. 27–86.

Duke, Christer. ”Gravplundringens epilög: Efter 50 år infrias löftet till samerna”, *Samefolket* 10 (2002) s. 26–27.

von Düben, Gustaf. *Crania Lapponica* (Stockholm 1910).

Edbom, Gunilla. *Samiskt kulturarv i samlingar: Rapport från ett projekt om återföringsfrågor gällande samiska föremål* (Jokkmokk 2005).

Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).

Evjen, Bjørg. ”Measuring heads: Physical anthropological research in North Norway”, *Acta Borealia* 14:2 (1997) s. 3–30.

Fjellström, Markus. *Stable isotope analysis and ethical issues surrounding a human skeleton material from Rounala in Karesuando parish*, Masteruppsats, Stockholms universitet (Stockholm 2011).

Fossum, Birgitta. *Förfädernas land: En arkeologisk studie av rituella lämningar i Sápmi, 300 f.Kr.–1600 e.Kr.* (Umeå 2006).

”Franska vetenskapliga expeditionen till Spitsbergen”, *Norrlands-Posten (Nore)* 68, 71, 72, 73 (1838).

Franzén, Olle. *Naturalhistorikern Lars Levi Laestadius* (Luleå 1973).

- Gabriel, Mille & Jens Dahl (red.). *Utimit: Past heritage – future partnerships, discussions on repatriation in the 21st century* (Köpenhamn 2008).
- Hallgren, Claes. ”Vad är det som gör mänskliga kvarlevor så attraktiva? Eric Mjöberg i Kimberley, Australien 1910–1911”, i Claes Hallgren (red.), *Mänskliga kvarlevor: Ett problematiskt kulturarv* (Stockholm 2010) s. 94–129.
- Hallström, Gustaf. ”Gravplatser och offerplatser i ryska lappmarken”, *Rig* (1922) s. 162–192.
- Hansen, Lars-Ivar & Bjørnar Olsen. *Samenes historie fram til 1750* (Oslo 2004).
- Hansson, Anders. ”Kvinnan från Gransjön”, *Jämten* 2013 (2012) s. 23–27.
- Harlin, Eeva-Kristiina. *Recalling ancestral voices – repatriation of Sámi cultural heritage: Projektets Interreg IIIA slutrapport* (Enare 2008).
- Helgesson Kjellin, Kristina. ”Vetenskap i Jesu namn: Missionärerna Karl Edvard och Selma Lamans insamling av mänskliga kvarlevor i de båda Kongostaterna under 1900-talets början”, i Claes Hallgren (red.), *Mänskliga kvarlevor: Ett problematiskt kulturarv* (Stockholm 2010) s. 130–165.
- Holand, Ingegerd & Ingrid Sommerseth. ”Ethical issues in the semi-darkness: Skeletal remains and Sámi graves from Arctic Northern Norway”, i Hallvard Fossheim (red.), *More than just bones: Ethics and research on human remains* (Oslo 2013) s. 21–47.
- Humboldt, Alexander. ”The physical condition and distinctive characteristics of the Laplanders, and the races inhabiting the north coast of Europe”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 6 (1877) s. 316–323.
- Ingvarsson Sundström, Anne & Geoffrey Metz. ”Museum Anatomicum Upsaliense”, i Håkan Tunón, Märit Frändén, Carl-Gösta Ojala & May-Britt Öhman (red.), *Uppsala mitt i Sápmi* (Uppsala 2012) s. 66–70.
- Iregren, Elisabeth. ”Skelettmaterial från nyare tid på Nordkalotten”, i Kyösti Julku (red.), *Nordkalotten i en skiftande värld: Kulturer utan gränser och stater över gränser – Archaeologica, Historica* (Rovaniemi 1987) s. 35–50.
- Iregren, Elisabeth & Lars Redin (red.). *I Adams barn ... En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial* (Lund 1995).
- Iregren, Elisabeth & Helena Schramm Hedelin. ”Vi behöver tydliga regler för bevaring/återbegravning av mänskliga lämningar”, *Fornvännen* 1 (2010) s. 54–60.
- Isaksson, Pekka. *Kumma kuvajainen: Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia* (Enare 2001).
- Knutsen, Nils M. & Per Posti. *La Recherche: En ekspedisjon mot nord – Une expedition vers le nord* (Tromsø 2002).
- Kyllingstad, Jon Røyne. *Kortskaller og langskaller: Fysisk antropologi i Norge og striden om det nordiske herremennesket* (Oslo 2004).
- Lehtola, Veli-Pekka. ”’The right to one’s own past’: Sámi cultural heritage and historical awareness”, i Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja (red.), *The North Calotte: Perspectives on the histories and cultures of northernmost Europe* (Helsingfors 2005) s. 83–94.

- Ljungström, Olof. *Oscariansk antropologi: Etnografi, förhistoria och rasforskning under sent 1800-tal* (Hedemora & Uppsala 2004).
- Lundmark, Lennart. *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008).
- Manker, Ernst. *Lappmarksgravar: Dödsföreställningar och gravskick i lappmarkerna* (Stockholm 1961).
- Martin, Fredrik Robert. ”En resa i vestra Sibirien utförd år 1891 med understöd af Vegastipendiet”, *Ymer* (1892) s. 44–65, 99–112.
- Mjöberg, Eric. *Bland vilda djur och folk i Australien* (Stockholm 1915).
- Mulk, Inga-Maria. ”Conflicts over the repatriation of Sami cultural heritage in Sweden”, *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies* 26:2 (2009) s. 194–215.
- Nilsson, Sven. *Skandinaviska Nordens Ur-Invånare: Ett försök i komparativa ethnografien och ett bidrag till människoslägtets utvecklings historia* (Lund 1838–1843).
- Ojala, Carl-Gösta. *Sámi prehistories: The politics of archaeology and identity in northernmost Europe* (Uppsala 2009).
- Olofsson, Ebba. ”Historien om Mons Sombys och Aslak Hættas huvuden”, i Åsa Virdi Kroik (red.), *Fordom då alla djur kunde tala Samisk tro i förändring* (Stockholm 2001) s. 38–49.
- Persson, Curt V. *På disponentens tid: Hjalmar Lundbohms syn på samer och torne-dalingar* (Luleå 2013).
- Rapport från Sáagastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011* (Uppsala 2012).
- Retzius, Anders. *Anders Retzii samlade skrifter af ethnologiskt innehåll, utgifna af Svenska Läkare-sällskapet* (Stockholm 1864).
- Retzius, Gustaf. *Skrifter i skilda ämnen jämte några bref af Anders Retzius: Samlade och utgifna af Gustaf Retzius* (Stockholm 1902).
- Retzius, Gustaf. ”Preface”, i Gustaf von Düben, *Crania Lapponica* (Stockholm 1910).
- Ruohonen, Juha. ”Kalmistoja, kaivauksia, kallonmittausta: Fyysisen antropologian tutkimuskohteita Pohjois-Suomessa”, *Faravid* (2012) s. 57–85.
- Råghall, Johan. ”Återbegravningen av kvinnan från Gransjön”. *Daerpies Dierie – Sydsamiskt kyrkblad* 1 (2013) s. 14.
- Schanche, Audhild. *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid* (Karasjok 2000).
- Schanche, Audhild. ”Knoklenes verdi: Om forskning på og forvaltning av skjelett-materiale fra samiske graver”, i *Samisk forskning og forskningsetikk* (Oslo 2002), s. 99–133.
- Sellevoid, Berit J. ”Ancient skeletons and ethical dilemmas”, i Hallvard Fossheim (red.), *More than just bones: Ethics and research on human remains* (Oslo 2013) s. 139–163.
- Stångberg, Andreas. ”Soejvengeelle: En samisk grav i Vapsten”, i Åsa Virdi Kroik (red.), *Efter förfädernas sed: Om samisk religion* (Göteborg 2005) s. 40–56.

- Svanberg, Fredrik. *Människosamlarna: Anatomiska museer och rasvetenskap i Sverige ca 1850–1950* (Stockholm 2015).
- Svestad, Asgeir. "What happened in Neiden? On the question of reburial ethics", *Norwegian Archaeological Review* 46:2 (2013) s. 194–222.
- Tromholt, Sophus. *Under the rays of the aurora borealis: In the land of the Lapps and the Kvæns*, Volume 1 (London 1885).
- Tyrberg, Karl-Johan. "Försoning som en väg mot en gemensam framtid: Ett perspektiv från Svenska kyrkan", i Tore Johnsen & Line M. Skum (red.), *Erkjenne fortid, forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) s. 163–179.
- Vem äger kulturarvet? Anförande vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000* (Jokkmokk 2002).
- Wiklund, Karl Bernhard. *Rounala kyrka* (Uppsala 1916).
- Zetterstedt, Johan Wilhelm. *Resa genom Umeå Lappmarker i Vesterbottens Län, förrättad år 1832* (Umeå [1833] 1980).

Internetkällor

- Læstadius brev till akademiker 1818–1860, Læstadiusarkivet, <<http://www.laestadiusarkivet.se>>, 15/9 2014.
- Tal vid seminariet om repatriering i Enare 071003 av Sametingets styrelseordförande Lars Anders Baer, <<http://www.sametinget.se/2985>>, 12/8 2014.
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf>, 7/8 2014.

Carl-Gösta Ojala, f. 1972, är fil.dr i arkeologi och arbetar som forskare vid Institutionen för arkeologi och antik historia vid Uppsala universitet. Hans forskningsintressen inkluderar historia och kulturarv på Nordkalotten och i norra Ryssland, samisk arkeologi och historia, liksom frågor om arkeologi, politik, identitet och etik. År 2009 disputerade han med avhandlingen *Sámi prehistories: The politics of archaeology and identity in northernmost Europe*. För närvarande forskar han om den tidigmoderna koloniala historien i Sápmi och om insamlandet av samisk materiell kultur under 1600- och 1700-tal och dess betydelser i dag, samt om arkeologihistoria och synen på de nordliga områdena och de nordliga folkens tidiga historia i Ryssland och Sovjetunionen.
carl-gosta.ojala@arkeologi.uu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota girku ja sámi olmmošlaš bázahusat

Sámi olmmošlaš bázahusat, mat otnе vurkejuvvojit museain ja ása-husain Ruotas, lea báhkka, symbolalaš ja dovdilis áššin. Sámi ovdasteaddjit leat maŋemus jagiid gáibidan daid doalvut ruovttoluotta ja fas hávdádit. Ruota girku lea maid digaštallan ášši dego oassin stuorit soabadanproseassas sámi álbmogiin. Ovddasteaddjit Ruota girkus leat historjjá čađa sierra láhkái searvan čoaggimis sámi olmmošlaš bázahusaid, ja ášši guoská maŋggaid láhkái girku doaima- ja ovdasvástádusguovlluide.

1800-logus ja árra 1900-logus čohkkehedje ollu dákkeriggeosiid ja erenoamážit oaiveskálžžuid hávdidiin ja girkogárddiin mat oaivilduvvojedje sisdoallat sámi hávdidiid, Ruotas ja iežá guovlluin Sámis. Dutkit ja ásahusat máilmmis jearuhedje hirbmadit sámi oaiveskálžžuid. Gávdnodjit máŋga ovdamearkka fasttes rivvemiin sámi hávdidiin, ja maid máŋga ovdamearkka sámi álbmoga vuosttildemiide.

Lea dárbu viidábut iskat girku ovddasteddjiid searvama ja makár oppalaš oaidnu sis lei goaivut dehe rivvet sámi hávdidiid. Dutkan- ja museamáilmmis lea maid stuora ovddasvástádus dán historjjá buorebut dárkkistit. Lea maid dárbu viidábut digaštallamii sámi iešmearrideami birra kulturárbeáššiin Ruotas, riikkaidgaskasaš konvenšuvnnaid ja julggaštusaid ektui.

Översättning Miliana Baer

Svieriga girkko ja sáme jábbmegij bátsidisá

Ássje sáme jábbmegij bátsidisáj birra, ma uddni vuorkkiduvvi dávvervuorkajn ja ásadusáj Svierigin, la ássje man birra juorruli ja li edna vájves dábdo ja l symbolalasj. Maŋemus jagijn la rávkalvis ruopptotbuktemij ja ádásishávdádussaj ávdájbuvtedum sáme ávdástiddjijs. Svieriga girkko l aj ássjev ságastallam oassen stuoráp sábadimprosessan sáme álmugijn. Svieriga girkko ávdástiddje li histárjá tjadá umassláhkáj oassálasstám sáme jábbmegij bátsidisáj tjoahkkimij, ja ássje guoská moatteláhkáj girkko doajmma- ja ávdásvástádussuorgijda.

Stuorra lāhko skelāhttaoase tjoahkkiduvvin 1800-lāgon ja ārra 1900-lāgon ja āvdemusāt skuvre hāvddesajijs ja girkkogārdijs majn aneduvvin sāme hāvddjit sisanedin, Svierigin nāv gāk Sāmednama ietjā sajijn. Sāme skuvrij ātsos ātsādidjijis ja āssudagājs birra vārālda lij vijdesbirāstiddje. Gāvnuuji moadda buojkulvisā sāme hāvdiij huvsodis spedjamij, nāv gāk moadda buojkulvisā sāme ālmmuga vuosstālasstemij hāvddespedjamij.

Dārbbō l ienebut vāttagit gāhttjat girkkolasj āvdāstiddijj oassālass-temav ja almulasj vuojnōv sāme hāvdiij bāllemijda ja spedjamijda. Ātsādim- ja dāvvervuorkkādoajmmaguovlon la aj stuorra āvdāsvās- stādus tjiegnalappot gāhttjat dāv histārjāv. Valla rāvkaduvvā aj vijdep sāgastallam sāme iesjmierredime birra kultuvrrārbbeāssjijn Svierigin, rijkajgasskasasj konvensjāvnāj ja deklarasāvnāj gāktuj.

Översättning Barbro Lundholm

Sveerjen gærhkoē jīh saemien daektieh

Gyhtjelasse saemien daektiej bijre mejtie daanbien Sveerjen museemisnie jīh institusjovnine gāāvnesieh, tjarkelaakan digkiedamme jīh daate aamhtese domtese dovne vaajmosne jīh damtsvæhtine vihkeles. Minngemes jaepine saemiej āvtealmetjh krēibpesjamme daektide bāāstide āadtjodh jīh dejtie juvledh. Svīenske gærhkoē aaj digkiedamme stuerebe maahtadimmien bijre saemiej almetji gujmie. Svīenske gærhkoen āvtealmetjh histovrijisnie sjīere vuekine viehkiehtamme saemien daektide tjōōnghkedh, jīh gyhtjelasse gujht gærhkoen barkoē jīh dīedte.

1800-jaepine jīh1900-jaepiej aalkovistie dellie daektieh jīh eeres āejjienskuvhrieh kroeptijste jīh kroeptegaertienistie tjōōnghkeme gusnie deejrin saemiej kroepth, Sveerjesne jīh jeatjh lehkesne Saepmesne. Dotkijh jīh institusjovnh abpe veartanistie gihtjin saemien āejjienskuvhriēj mietie. Gellie vuesiehtimmieh gāāvnesieh guktie saemien kroeptide julmieslaakan sualasovvin, jīh aaj gellie vuesiehtimmieh gāāvnesieh guktie saemieh dan vuestie barkin gosse kroeptide sualasovvin.

Daerpies dej gærhkoen āvtealmetji barkoem eensilaakan kraanskodh guktie ussjedin gāessie saemien kroeptide kroehkin jīh sualasovvin. Dotkijh – jīh museumeveartene aaj dīedtem utnieh daam

histovrijem kraanskodh. Sverjesne aaj daerpies digkiedidh guktie saemiej jijtje reeremem nænnoestidh kultuvreaerpiegyhtjelassi bijre, jih åssjalommesh guktie internationale konvensjovnh jih deklarajovnh krööhkestidh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

V

*Kyrka och samer utanför
Svenska kyrkan*

Samerna och frikyrkosamfunden i Sverige

Abstract

Svenska Missionsförbundet satsade redan från 1880 på arbetet bland de renskötande samerna. Satsningen avbröts dock tidigt för att koncentreras på den bofasta befolkningen. Först på 1990-talet återupptogs det samiska arbetet. Bristen på engagemang i fråga om samernas rättsliga status och kulturyttringar har även aktualiserat behovet av en försoningsprocess liknande den inom Svenska kyrkan.

Evangeliska Fosterlandsstiftelsen rekryterade tidigt medarbetare ur samernas led. Nyligen har Johannelunds Teologiska Högskola initierat en utbildning för tjänstgöring i samisk miljö.

Frälsningsarmén avdelade 1898 Ernst Lander för arbete i södra Sápmi. Denne spelade en viktig roll i Andreas Wilks utveckling till salvationist. Wilks använde ofta sitt samiska modersmål i förkunnelsen och hade en positiv hållning till jojken. Han blev ledande i samernas organisationssträvanden och var ordförande vid det första samiska landsmötet i Sverige, 1918.

Kvinnliga Missions Arbetare har utfört en betydande diakonal insats bland samerna i Jämtland, och åtskilliga av KMA:s evangelister var av samisk börd.

Helgelseförbundet hade verksamhet i Lycksele, Pite och Lule lappmarker under första hälften av 1900-talet. Även de renskötande omfattades av verksamheten.

Örebro Missionsförening hade i början av 1900-talet en samisk evangelist i Jämtlands län. Mot slutet av seklet etablerade sig Den Gode Herdens Kyrka i Sopperobygden. Församlingen har rötter inom ÖM och har vunnit gehör hos främst yngre samer.

Pingströrelsen fick många anhängare bland samerna i Jämtlands län liksom i Lycksele lappmark. Här ställde sig såväl Wilks som en stor del av prästerskapet avvisande till väckelsen. I Lule och Torne lappmarker blev förankringen bland samerna förhållandevis svag på grund av læstadianismens dominerande ställning.

Sammantaget har frikyrkosamfunden i Sverige svarat för ett betydande arbete i Sápmi genom evangelisation och diakonala insatser. Flera av samfunden har medvetet rekryterat samiska medarbetare och enskilda medlemmar har varit engagerade i den samiska rätts- och kulturkampen. De samiska varieteterna har däremot inte getts någon högre prioritet i förkunnelsen, och jojken har heller inte inkluderats i gudstjänstfrandet.



Inledning

I *Kyrkohistorisk årsskrift* 2011 har jag presenterat en kortfattad översikt om samerna, Svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet. Där framhåller jag att behovet av en samlad samisk kyrkohistoria är skriande. Någon sådan har nämligen inte utgivits sedan 1866, då Jens Vahls arbete *Lapperne og den lapske mission* utkom i Köpenhamn. Den följande framställningen är ett försök att ge en fylligare bild av frikyrkan i Sápmi inom Sveriges gränser. De olika frikyrkornas verksamhet presenteras i tur och ordning. Avslutningsvis pekas på några drag som har utmärkt den frikyrkliga verksamheten som helhet.

Svenska Missionsförbundet

Det dröjde endast två år efter grundandet 1878 innan SMF avskilde tre missionärer för tjänstgöring i Sápmi. Arbetet skulle i huvudsak inriktas på de nomadiserande samerna. Pionjärerna var Karl Johan Gustafsson, August Lindgren och Johan Erik Ågren, utexaminerade vid Kristinehamns missionskola.¹

Ett brev från kapellpredikanten i Malå, Johannes Mörtsell (1824–1888), skall ha inspirerat SMF:s ledning till initiativet 1880.² De tre missionärerna studerade under hösten samma år samiska för Mörtsell, som hade god kännedom om de ume- och lulesamiska dialekterna. Han var också flitigt verksam som översättare av psalmer och andaktslitteratur till samiska. År 1878 utkom hans översättning av Clas T. Odhners *Lärobok i fäderneslandets historia: C. T. Odhneren appetuskirje aitiglandan suptsasikum reitetum almogen skoli tet*.³

Om lärjungarna rapporteras i januari 1881: ”De hava enligt deras lärares omdöme inhämtat rätt goda kunskaper i detta språk, så att de nu kunna göra sig någorlunda förstådda av lapparna”. Karakteristiken var välvillig men åtskilligt överdriven. Den språkliga problematiken

¹ August N. Bäckström, ”Svenska Missionsförbundets mission i Lappland”, *Ansgarius: Illustrerad missionskalender* (1921) s. 104.

² Gerard Willemsen, ”Svenska Missionsförbundets mission bland samerna 1880–1892”, *Tro och liv* 2001:1 (2001) s. 13.

³ Bo Lundmark, *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsonerna* (Umeå 1979) s. 64.

var påtaglig om än varierande beroende på stationeringen. För August Lindgren, som stationerades i Karesuando, blev svårigheterna övermäktiga. I årsberättelsen 1883 skriver han: ”Jag företog väl också en och annan resa bland lappar och finnar, men emedan jag var så litet hemma i språket, så kunde föga uträttas.”⁴

En tröst för Lindgren var ändå mötet med många bekännande kristna i Torne lappmark. Efter närmare fyra decennier hade ju den læstadianska väckelsen satt sin prägel på samernas och böndernas religiositet i dessa trakter. Hans inställning till læstadianismen tycks i stort sett ha varit positiv: ”Att denna rörelse oaktadt sina egenheter dock är ett verk af Herren och innesluter många kära Guds barn, det borde väl ingen, som har öppnade ögon och som kommit i närmare beröring med dem, vilja förneka”.⁵

Karl Johan Gustafsson verkade i huvudsak bland renskötande och fjällbönder inom Vilhelmina socken. Han fick uppleva väckelsens vindar i bygden liksom bildandet av Vilhelmina Missionsförening hösten 1892. Johan Erik Ågren åter stationerades i Arjeplog. Han rapporterar däremot ingen väckelse bland nomaderna: ”Nog syns det mycket liten frukt, men det gäller ju att så på en förhoppning samt hålla sig fast vid löftet, att Herrens ord ej skall vara fruktlöst”.⁶

I mitten av 1880-talet började Jöns Persson Nyström sin verksamhet med Sorsele som stationeringsort. Nyström, som var bördig från Skåne, anses ha gjort ett gott arbete under de sju år han tjänstgjorde i lappmarken.⁷ Ändå var misstänksamheten från kyrkligt håll inte outtalad. Prosten i Åsele Johannes Arbman skrev inför visitationsstämman i Sorsele 1886:

Ämbetsberättelsens uppgift att Svenska Missionsförbundets predikanter tidtals verka inom församlingen föranledde visitator att erinra om denna förenings kända avoghet mot vår kyrka och principiella bekännelselöshet, omständigheter som borde mana till största försiktighet gentemot dess verksamhet, om ock ännu inga religiösa partibildningar därigenom har vållats.⁸

4 Willemsen (2001) s. 15.

5 Willemsen (2001) s. 15.

6 Willemsen (2001) s. 16.

7 Bäckström (1921) s. 104.

8 David Nyström, ”Läseri och frikyrka”, i David Nyström (red.), *Sorsele: Fornålder och nutid* (Jakobsberg 1972) s. 166.

Nyström avflyttade 1891. Året därpå ändrades inriktningen av SMF:s arbete i Sápmi. Ändringen föregicks av en inspektionsresa som missionsföreståndare Erik Jakob Ekman gjorde sommaren 1892. Nu bestämdes att missionärernas resor i fjällen skulle upphöra

men att de däremot skulle fortfara att besöka lapparna, då dessa äro samlade till sina stora helger, då ock ett större antal kan påträffas, samt att de dessutom skulle söka träffa dem, då de wintertiden draga nedåt landet. Däremot skulle de mer än hittills egna sin uppmärksamhet åt de bofasta lapparne och åt nybyggarna.⁹

Missionärerna skulle härefter ansvara för ett mer begränsat geografiskt område i det vidsträckta Sápmi med huvudsaklig inriktning på den bofasta befolkningen. Dessutom inrättades en evangelistskola i Lycksele med Johan Erik Ågren som föreståndare.

Kortvarigheten i den första missionsinsatsen berodde enligt Willemsen på att arbetet bedrevs ostrukturerat: ”Missionärerna splittrade sina insatser och resurser alltför mycket bland olika grupper av samer och nybyggare och över ett för stort område”.¹⁰ Artur Therén föreslog visserligen 1919 ett mer systematiskt och planerat arbete bland samerna, men fick inget gehör för sina tankegångar.¹¹

Först vid millennieskiftet fick det samiskt inriktade arbetet förnyad aktualitet inom SMF eller Svenska Missionskyrkan. Sedan 1994 har man utvecklat ett samiskt arbete i sina församlingar i Storuman och Hemavan-Tärna. Willemsen menar att det nya avtalet om kyrkogemenskap mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionskyrkan gör det ekumeniska arbetet lättare i Sápmi: ”Där möjligt är bör också samarbete med andra samfund sökas, när de söker arbeta med samiska frågor”.¹²

9 Erik Jakob Ekman, *Illustrerad missionshistoria* (Stockholm 1893) s. 182.

10 Willemsen (2001) s. 20.

11 Artur Therén, ”Lappens framtid”, i Ragnar Thomson (red.), *I lappkåtor och nybyggartorp: Skildringar från Svenska Missionsförbundets mission i Lappland* (Stockholm 1919) s. 31.

12 Gerard Willemsen, *Gud i Sápmi: Teologiska funderingar i samiskt perspektiv* (Stockholm 2009) s. 82.

Evangeliska Fosterlandsstiftelsen

Efter EFS grundande 1856 blev Ernst Arbman (1818–1896) stiftelsens provinsombud i Jämtland och medverkade till att den utvecklades som inomkyrklig väckelserörelse. Han blev under 1800-talets senare hälft en samlande gestalt i det jämtländska kyrkolivet. Som kyrkoherde i Sunne arbetade han för större frihet i liturgi och kyrklig praxis.

Arbman var född i Undersåker och knöt tidigt kontakter med den samiska befolkningen. Redan som ung präst blev han också engagerad i den skola som Carl Ludvig Tellström grundade i Laxsjö inom Föllinge socken 1846 och som fick stor betydelse för samebarnens undervisning i Jämtland.¹³ När skolan 1885 flyttades till Ånge i Undersåker blev Arbman dess inspektor. Han fick epitetet ”Jämtlands Rosenius” och blev ett aktat namn bland samerna.¹⁴

I Jämtlands län rekryterade EFS medarbetare även ur samernas led. En av de tidigaste var Jon Fjällgren (1867–1954) från Lierne pastorat. I Oviksfjällen fick han sin första undervisning av den samiske kateketen Tomas Nilsson. Därefter var han elev vid Svenska Missionssällskapets skola i Edsåsen.

Jons omvändelse inträffade vid 1897 års midsommarmässa i Kolåsen inom Kalls sameby. Året efter fick han kallelsen att bli EFS reseombud och examinerades i Östersund av Adolf Kolmodin. Resetjänsten kombinerade han med renskötseln till 1906.¹⁵

Från seklets början, när Jon och hustrun Kristina var renskötande i Idre sameby, berättar en gudstjänstfirare: ”Han talade över några verser i Psaltaren och sade bland annat att naturen är Guds härligaste tempel, där vindarna, solen och stjärnorna, ja själva vattnen och töcknen kunna vara hans präster och tjänare.”¹⁶

År 1917 flyttade Jon och hans familj till Anådalen i Mittådalen sameby. Bland härjedalssamerna förblev han en andlig ledargestalt till

13 Bo Lundmark, ”’O må vi vakna upp!’: Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet”, *Kyrkohistorisk årsskrift* (2011) s. 62.

14 Carl J.E. Hasselberg, *Ernst Arbman och den jämtländska väckelsen på hans tid* (Härnösand 1923).

15 Lage Eklöv & Bo Lundmark, *Morgon mellan fjällen: En ny ton i sydsamiska bygder* (Borås 1997) s. 103.

16 Bo Lundmark, ”Aerede gaskoeh vaerich – Morgon mellan fjällen: Om kyrkan i Sápmi”, *I juletid bland fjällen* (2007) s. 9.

mitten av förra seklet. Under påsktiden firas alltjämt kyrkhelg i det väglösa och numera obebodda vistet. Med snöskoter eller på skidor färdas Mittådalen-samerna till Anådalen för att lyssna till Guds ord, *Jupmelen baakoe*.

En framträdande gestalt bland EFS medarbetare blev också Erik Nylander, lärare och föreståndare vid Änge missionsskola 1889–1900. Nylander var en ofta anlitad talare, ”känd för sin stora berättarkonst”.¹⁷ Han var mycket mån om att kvinnor och män ur samernas led skulle höras i förkunnelsen och gudstjänstfirandet.¹⁸

Flera av EFS predikanter var även föreståndare vid Fridsbergs barnhem i Hillsand, Ströms församling. Barnhemmet och skolan grundades 1877 av Mikael Sandell, som en tid var verksam inom den svensk-lutherska Augustanasynoden i USA.¹⁹ Skolan fick ett varmt erkännande vid de svenska samernas första landsmöte i Östersund 1918, där samernas skolgång var ett av huvudämnena. Nomadlärarinnan Sigrid Ruttfjäll har i uppskattande ordalag berättat om sin skolgång i Hillsand 1908–1913.²⁰

Med Gäddede som stationeringsort anställdes Frans Oskar Lindé, bördig från Rönnöfors, som evangelist av EFS Jämtlandsförbund 1945. Han hade då genomgått Bibelinstitutet i Östertälje. Lindés verksamhet var koncentrerad till samebyarna i norra Jämtland och präglades av stort nit. ”Hans attribut var skidor och ryggsäck, dragspel och bibel”, skriver Eklöv.²¹ Lindé gick ur tiden 1988.

En av Lindés efterföljare blev den tidigare renskötaren Gösta Bergkvist från Jänsmässholmen i Jovnevaerie sameby. Bergkvist understöddes av såväl EFS som KMA (Kvinnliga Missions Arbetare) och Svenska Missionssällskapet Kyrkan och Samerna (Svenska Missionssällskapets namn från 1961). Han har främst varit verksam i samebyarna inom Jämtlands län samt i Idre sameby.

17 Ingvar Åhrén, Änge: Lappbarnhem – sameskola 1885–1985 (Härnösand 1985) s. 26.

18 Eklöv & Lundmark (1997) s. 120.

19 Se Ingegerd Gothe (utg.), *Fridsberg-Hillsand-Strömsund-Jämtland: 1877–1977* (Stockholm 1977).

20 Sigrid Ruttfjäll, *ABC bland fjällen: Nomadlärarinnan Sigrid Ruttfjäll berättar, upptecknad och kommenterad av Bo Lundmark* (Köping 1990) s. 17ff., 192f; jfr *Svenska lapparnas landsmöte i Östersund den 5–9 februari 1918* (Uppsala 1918) s. 158.

21 Eklöv & Lundmark (1997) s. 120; jfr Harry Byberg, ”Frans Oskar: Själasörjare och glädjespridare”, *I juletid bland fjällen* (2005) s. 31ff.

Förutom vid de traditionella samiska kyrkhelgerna som nyårsmässan i Undersåker och midsommarhelgen (*joynesåhkoeh*) i Ankarede har Gösta Bergkvist medverkat vid de samiska gränshelger som utvecklades på sydsamiskt område under 1980-talet.²² På 1990-talet gjorde han flera evangelisationsresor till samerna i Lovozero (Lujávri) på Kolahalvön i samarbete med Norges Samemisjon.²³

Från 2011 har EFS utbildningscentrum vid Johannelunds Teologiska högskola initierat en särskild utbildning för tjänstgöring i samisk miljö. Den omfattar förutom de teologiska ämnena två terminers studier i någon av de samiska huvuddialekterna och samisk kultur.

Frälsningsarmén

I sitt verk om Frälsningsarmén i Sverige 1882–1932 skriver Evald Malmström:

Först 1897 utsågs speciella arbetare inom Frälsningsarmén för dessa trakter och särskilt för samefolket. I slutet av nämnda år avskildes kapten Erika Bäckström för arbete bland lapparna. Hon gjorde Lycksele till sitt högkvarter och företog därifrån resor i kringliggande lappmarker.²⁴

Redan året efter blev emellertid Vilhelmina centrum för ”lappkriget”. Här anlades också ett barn- och skolhem. Ledaren för Frälsningsarmén i Sverige, Elwin Oliphant, medverkade samtidigt till att arbetet bland samerna i Jämtland och Härjedalen blev mer målmedvetet. År 1898 avdelades stabskapten Ernst Lander (1866–1941) att ansvara för samemissionen i norra Dalarna, Härjedalen och Jämtland. I drygt två decennier ledde han detta arbete och i perioder även verksamheten i södra Lappland.

I studien *Pionjär bland fjällens folk* (1981) har Carl Fredrik Hallen-

22 Bo Lundmark, ”Kyrkan och Samerna i gränsöverskridande perspektiv”, i *Kyrkan och Samerna*, utg. av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och Samerna i anledning av dess 150-åriga tillvaro (Umeå 1985) s. 78.

23 Lundmark (2007) s. 9; jfr Eklöv & Lundmark (1997) s. 155ff.

24 Evald Malmström, *Femtio års fälttåg: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1932* (Stockholm 1932) s. 261.

creutz och Leif Lindin kommenterat Landers gärning utifrån dennes bevarade dagboksanteckningar. De skriver:

Landers positiva hållning till samerna ger en mycket positiv bild av det mottagande han fick och det gensvar han mötte inte minst i västra Härjedalen. Det är inga intryck från något mörkt hednaland som Landers dagbok förmedlar. Detta är dess viktigaste information om samiska förhållanden i sekelskiftets Jämtlands län.²⁵

Den 3–4 mars 1901 antecknar Lander från sin verksamhet i Härjedalen: ”2 möten i Käringsjön besökta af allt folk som fanns. – Skildes idag från lapparne i Käringsjön, ja nog har de alla fått något intryck af våra möten men o så svårt att helt taga ut steget . . .”²⁶

Av dagboksanteckningarna framgår inte att Lander reflekterat över språkets roll i förkunnelsen, inte heller att han försökt tillägna sig *åarjelsaemien smaaregiele*, den sydsamiska dialekten. Inte desto mindre blev han ett viktigt redskap i Vilhelmina-samen Andreas Wilks (1884–1953) utveckling till salvationist. Under perioderna 1902–1904 och 1914–1918 var Lander nämligen i huvudsak verksam inom Åsele lappmark.

Det var i början av den senare perioden som Wilks upplevde en religiös kris. Den fick sin upplösning under våren 1915. Här om skriver Hallencreutz, Lindin och Rydving:

I samband med januarimarknaden i Åsele träffades han personligt av Frälsningsarméns Kristus-förkunnelse. Han hjälptes av samemissionären Ernst Lander genom en botkamp och fick personlig frälsningstillägnelse i en ny trosförsamling. I samband med påskfirandet några månader senare upptogs han tillsammans med sin yngre bror Lars som soldat i Frälsningsarmén.²⁷

25 Carl F. Hallencreutz & Leif Lindin, ”Ernst Lander som samemissionär: En kyrkohistorisk inledning”, i Ernst Lander, *Pionjär bland fjällens folk: Minnen från fjällen: Ernst Landers dagboksanteckningar 1898–1901* (Klippan 1981) s. 35.

26 Ernst Lander, *Pionjär bland fjällens folk: Minnen från fjällen: Ernst Landers dagboksanteckningar 1898–1901* (Klippan 1981) s. 15 of.

27 Carl F. Hallencreutz, Leif Lindin & Håkan Rydving, *Andreas Wilks: Samepolitiker och salvationist* (Umeå 1983) s. 44.

Samiskan var Wilks *ietnien-giele*, 'modersmål'. Hallencreutz, Lindin och Rydving framhåller att Wilks ofta predikade på samiska och försökte finna samiska uttryck för element i salvationisternas fromhets-tradition. Han var heller inte främmande för att relatera budskapet till det samiska arvet. Vad beträffar jojken såg han den som ett symboliskt uttryck för hävdvunnen samisk världsbild och livstolkning. "Han joj-kade inte själv i gudstjänstsammanhang. Han reagerade dock inte emot att någon enskild vid hembesök eller vid gudstjänst i visten joj-kade".²⁸ Wilks beklagade rentav att jojken som konstart fick allt färre utövare.

Arvet från Lander och Wilks inspirerade i hög grad Frälsningsarméns verksamhet i Sápmi. I samband med firandet av midsommarhelgen i Fatmomakke (Faepmie) medverkar man såväl i midsommarnattsvakan som i midsommardagens friluftsgudstjänst vid Stinnerbomsbacken. Anna-Lisa Öst (1889–1974), känd som "Lapp-Lisa", var officer i Frälsningsarmén och blev starkt förknippad med Fatmomakke. Smeknamnet till trots var hon inte av samisk börd. Den ursprungliga "Lapp-Lisa" hette Lisa Thomasson-Bosiö (1878–1932). Hennes signaturmelodi "Bland Ovikens snökrönta, skyhöga fjäll" sjöngs även av Anna-Lisa Öst.

Åtskilliga soldater har rekryterats ur samernas led till kårerna i det vidsträckta Sápmi. Förutom verksamheten i byar och visten märks barn- och ungdomsarbetet. Från Torne lappmark berättar nomadlärarinnan Terese Torgrim i Jukkasjärvi om arméns söndagsskoleverksamhet och om nomadskolebarnens återkommande besök på arméns lokal i Kiruna.²⁹ När verksamheten startade 1901 var det den nordligaste utposten i Frälsningsarméns värld. Kårlokalen på Seger Svanbergsgatan är Kirunas äldsta frikyrkolokal.³⁰

I Arvidsjaur började armén sin verksamhet 1916. Det var kapten Alma Englund och löjtnant Hilda Björkman som "öppnade eld" i skogssamernas kärnområde. Till att börja med fick de hålla mötena i Lutherska Missionsföreningens bönhus.³¹

28 Hallencreutz, Lindin & Rydving (1983) s. 54.

29 Bo Lundmark (utg.), *Från skolkåtor och renfjäll: Terese Torgrim och Johan Turi berättar* (Luleå 1972) s. 42.

30 Jan-Erik Kuoksu, "Kiruna – ett isigt och svårplöjt arbetsfält", *Norrbottnens museums årsbok* (2008) s. 228; jfr Lina Karlsson, "Vad väckelsen byggt och brukat i Norrbotten", *Norrbottnens museums årsbok* (2008) s. 56.

31 Elsa Lindberg, "Frälsningsarmén i Arvidsjaur", *Norrbottnens museums årsbok* (2008) s. 321.

En ekumenisk hållning har sedan länge präglat Frälsningsarméns arbete i Sápmi. Som exempel kan nämnas Tärna, där kårens officerare ofta medverkar vid de stora kyrkhelgerna i församlingen. Under min tid som kyrkoherde för samer (1979–1991) gällde det bland annat trettondedagshelgen på Samegården i Tärnafors och i Voiijtjaure.

Kvinnliga Missions Arbetare

Kvinnliga Missions Arbetare (KMA) grundades 1894 med Fredda Hammar som ledande gestalt. Hon väcktes samma år till medvetenhet om samernas situation, när hon mötte Kristina Torkelsdotter i Åre. Mötet med Kristina skildras i Elsa Ringborgs biografi över Fredda Hammar: ”Ingen bryr sig om oss, så föllo lappkvinnans ord. Fem små enkla ord, men Fredda Hammar hörde en hel fjällvärlds klagan.”³² Påsken 1895 omkom Kristina och dottern Britta i en rasande snöstorm på färd genom Lunndörrespasset.

KMA-väckelsen började 1897 och fick sin huvudsakliga spridning i Jämtlands och Härjedalens samebyar. Nämda år hölls en midsommarmässa i Kolåsen, där prins Oscar Bernadotte medverkade. Många samer hade mött upp och bland dem som då ”fångades av prinsens lasso” var den tidigare omtalade Jon Fjällgren.³³

Även Jons äldre bror Nils Jonasson (1858–1931) blev en av KMA:s evangelister. Nils föddes i norska Snåsa men kom i unga år till Oviksfjällen, där Hosjöbottnarna blev hans huvudviste vid sekelskiftet. Unionsupplösningens år 1905 antog han kallelsen att arbeta som KMA:s evangelist bland sitt folk. Han utförde under ett kvartssekel en hängiven förkunnargärning och slutade sina dagar på Fjällgård. Brorsonen Jonas Fjällgren (1897–1931) var hans medarbetare under de sju sista levnadsåren.³⁴

Bland dem som väcktes i Kolåsen var också stamfränden Jon Pålsson (1854–1940), hemmahörande i Oldfjällen. Pålsson blev mot slutet av

³² Elsa Ringborg, *Fredda Hammar: En livsbild från kvinnomissionens genombrottstid* (Stockholm 1977) s. 55.

³³ Eklöv & Lundmark (1997) s. 49ff.

³⁴ Eklöv & Lundmark (1997) s. 72ff; jfr Martha Jäma, ”Nikkus Jons etterkommere”, *Åarjel-saemieh: Samer i sør* 4 (1991) s. 89ff.

sin levnad husfar på Fjällgård och uppskattad för sina innerliga andakter.³⁵

Av KMA:s evangelister kan även nämnas Folke Hoving (1871–1938), som började sin tjänst redan i slutet av 1890-talet. Hoving var dessutom konstnärligt verksam och arkitekt vid tillkomsten av det samiska ålderdomshemmet Fjällgård i Undersåker. Det uppfördes 1908 och drevs i KMA:s regi.

Grevinnan Maria Bernadotte, starkt engagerad i den nyevangeliska väckelsen och KMA:s verksamhet, berättar från en predikvandring tillsammans med Hoving 1917, då samerna i Glen (Kliere) var församlade:

De lyssnar ivrigt då herr Hoving talar till dem [...]. Deras blickar hänger liksom fast vid talarens läppar, och ibland, då något särskilt griper dem, står deras ögon fulla av tårar. Man märker också att det är många år sedan den stora väckelsen gick fram, men också att intrycken och öppenheten finns kvar.³⁶

Herta Alling (1904–1997) var evangelist inom KMA 1933–1940. Hon gjorde även en viktig insats vid de sykurser som anordnades i samband med nyårsmässorna i Undersåker. För samerna i Jämtland, Härjedalen och Idre har nyårsmässorna betytt mycket i andligt hänseende. Den första firades nyårshelgen 1885–1886. Ett sekel senare började traditionen ebba ut, inte minst genom nedläggningen av Änge sameskola och Fjällgård.

Helgelseförbundet

Missionssällskapet Helgelseförbundet, som grundades i Närke 1887, hade under 1900-talets första hälft viss verksamhet i Sápmi. Två av evangelisterna, Gustaf och Hilda Nyström, stationerades i Gargnäs inom Sorsele 1910. I Sorselebygden verkade också John Levin, utsänd av Lappmissionsföreningen i Göteborg, grundad 1894.³⁷

³⁵ Eklöv & Lundmark (1997) s. 81ff.

³⁶ Eklöv & Lundmark (1997) s. 71.

³⁷ Nyström (1972) s. 166f.

Nils Rehnman, en annan av Helgelseförbundets evangelister, kom till Pite lappmark 1909. Cykeln var hans främsta fortskaffningsmedel. I förbundets organ *Trons segrar* berättar Rehnman:

Jag åkte tåg till Långträsk och därefter cykel till Arvidsjaur och Arjeplog [...]. Det fanns inte någon pakethållare på cykeln, varken fram eller bak. Jag fick binda fast resväskan i ramen och cittran höll jag i handen [...]. Så det var inte lätt att åka de där 16–17 milen till Arjeplog. Det var i slutet av september, mot Mikaeli.³⁸

Som resesekreterare tog Rehnman initiativ till flera missionshus. Det första uppfördes i Jokkmokk 1918, medan Sionkapellet i Arvidsjaur invigdes 1934. Även Moskosel fick en gudstjänstlokal 1936.³⁹

Edvin Nilsson avskildes för tjänstgöring bland den samiska befolkningen i Lule lappmark 1937. Även denne var till att börja med cykelburen och beskriver avstånden som ett hinder för verksamheten: ”Cykeln är en god hjälp att komma fram, där vägar finns, men den är även ett farligt redskap vintertid.” Han framför en from vädjan: ”Vore det inte möjligt att i större utsträckning ställa bilar och drivmedel till Mästarens tjänst och med evangelister vid ratten styra ut till avlägsna lappmarksbyar, där numera även våra samer ha bosatt sig vintertid.”⁴⁰

I början av 1900-talet åtnjöt samfundets evangelister även stöd från svensk-amerikanska lappmissionen.⁴¹ Under denna pionjärtid fanns förvisso inslag av motsättningar i förhållandet till Svenska kyrkan. Från Lycksele lappmark berättas att evangelisterna Hanna Jansson och Emma Bergqvist stämplades som farliga av kyrkoherden vid nyårsdagens gudstjänst i byn Kroksjö. Denne skall ha yttrat: ”Om ni nu vill hava dessa kvinnor kvar längre, så kan inte jag hjälpa eder och ingen

38 Nils Rehnman, ”Småplock från en missionsresa i Arjeplog och Arvidsjaur”, *Trons segrar* (1923) s. 363f.

39 Vanja Lövgren, ”Vinden blåser vart den vill: Kort översikt över väckelsen och frikyrkornas utbredning i Norrbotten från förra seklets början och in på 2000-talet”, *Norrbottens museums årsbok* (2008) s. 47f.

40 Edvin Nilsson, ”Helgelseförbundets mission bland lapparna”, i *Av Herren har det skett: Helgelseförbundet 60 år* (Hardemo 1947) s. 88ff.

41 Ida Främpling, ”Något om lapparna och lappmissionen”, *Stjärnglimtar: Kristlig ungdoms- och missionskalender* (1907) s. 77.

annan heller.”⁴² I denna del av Sápmi avtog Helgelseförbundets verksamhet påtagligt under 1920-talet. Flera av evangelisterna anslöt sig vid den tiden till pingströrelsen.

Under 1990-talet gick Helgelseförbundet, Örebromissionen och Fri-baptisterna samman och bildade Nybygget – Kristen Samverkan. Från år 2002 antogs namnet Evangeliska Frikyrkan.

Örebro Missionsförening

John Ongman (1845–1931), grundaren av Örebro Missionsförening 1892, härstammade från Oviken. Ongman kom till Örebro baptistförsamling 1890 efter predikantutbildning i USA. Där kom han under inflytande av den angloamerikanska helgelseörelsen (Holiness Movement). Redan året efter hemkomsten startade han en bibelskola i Örebro. Församlingens kritik gjorde emellertid att han lämnade sin anställning som pastor och bildade ÖM.⁴³

Ongmans härstamning gjorde att han var medveten om samernas situation. Han värvade också en av samerna i hemtrakten, Jon Larsson från Glen, till bibelskolan 1904. Han verkade sedan som evangelist bland sina stamfränder i Jämtland, Härjedalen och Idre till 1912. Ibland färdades han tillsammans med KMA-evangelisten Nils Jonasson.

År 1908 redogör Jon Larsson för väckelsen bland samerna, där de vistades i Börtnan under vintern: ”Omkring ett tiotal blevo då frälsta, såväl unga som gamla.” Han återger också vad en av de troende yttrade om väckelsen: ”Vi förnimma Guds kraft även under arbetet, ty de ofrälsta ungdomarna svärja ej nu så mycket som förr.”⁴⁴

Jon Larsson ingick i den deputation som uppvaktade Konungen efter de svenska samernas första landsmöte i Östersund den 5–9 februari 1918. Han avled i oktober samma år och efterträddes av KMA-

42 Hanna Jansson, ”Några strödda intryck från åtta vintrars verksamhet i Västerbottens Lappmark”, i *I skördedolkets spår: Skildringar från arbetet och erfarenheten av Helgelseförbundets evangelister* (Hardemo 1934) s. 59.

43 Herbert Jacobsson, ”Pingstväckelsens väg till Norrbotten”, *Norrbottens museums årsbok* (2008) s. 350.

44 Paul Ongman & Carl Andin, *I den elfte timmen: Överblick av Örebro Missionsförenings evangelistverksamhet* (Örebro 1917) s. 61.

evangelisten Nils Mårtensson som talesman för samerna i Jämtland. Även Mårtensson kom från Glen.

I Lycksele lappmark hade en baptistförsamling grundats i Vinliden 1898. Här utvecklades 1912 en väckelse karakteriserad av hänryckning, tungomålstal och profeterande. Evangelisten Gustaf Carlsson tillskrevs en viktig roll inom denna väckelse. Denne hade fått sin utbildning inom ÖM.⁴⁵

I den nordligaste delen av Sápmi etablerade sig under 1980-talet en frikyrkoförsamling kallad Den gode Herdens kyrka. Den har en del av sina rötter inom Örebro Missionsförening. En stadsdelskyrka i Helsingborg inköptes 1981 och transporterades i sektioner till Övre Soppero i Vittangi församling. Där byggdes den upp och invigdes 1986. Verksamheten och förkunnelsen har vunnit gehör bland många av de yngre samerna i trakten, som annars domineras av den læstadianska väckelsen.

Under min tid som kyrkoherde för samer medverkade ungdomar från Den gode Herdens kyrka vid det samiska Andersmäss-firandet (*Antinbeavvi*) i Jukkasjärvi kyrka. Deras sång var ett uppskattat inslag i gudstjänsten.

Pingströrelsen

Inom baptismen väcktes intresset för mission bland samerna i ett tidigt skede. Som exempel kan nämnas Ingeborg Tellström. Hon anslöt sig 1862 till Östersunds baptistförsamling med ambitionen att föra vidare arvet från sin make Carl Ludvig Tellström (1810–1862). Denne gjorde en pionjärinsats efter Svenska Missionssällskapets bildande 1835, inte minst när det gällde samebarnens skolundervisning.⁴⁶

Ingeborg Tellströms plan var att inrätta en folkskola på baptistisk grund för samerna i Föllinge lappmark. Underlaget var emellertid för bräckligt. Tanken förverkligades som nämnts i stället av Mikael Sandell i Hillsand och då på den inomkyrkliga väckelsens grund.

⁴⁵ Lars Samuelsson, *Väckelsens vägar: Pingströrelsens framväxt i Lycksele och Arvidsjaur socknar fram till ca 1940* (Klippan 1983) s. 44ff; jfr Karl-Gunnar Grape, *Kyrkliga förhållanden i Lappland efter sekelskiftet: I belysning av dop- och nattvardssedens utveckling* (Stockholm 1965) s. 84f.

⁴⁶ Lundmark (2011) s. 61f.

Pingströrelsen fick efter sitt genombrott 1907 betydligt fler anhängare bland samerna än baptistförsamlingarna i Jämtland. Ändå understöddes redan Carl Ludvig Tellström från baptistiskt håll. I den angränsande Åsele lappmark verkade också baptistpredikanter bland samerna.

I sitt arbete *Frikyrka och väckelse i Jämtlands län 1850–1940* skriver Carl-Erik Sahlberg: ”Tillsammans med EFS och Frälsningsarmén torde pingströrelsen ha varit den andliga rörelse som fått det starkaste fästet bland länets samebefolkning.”⁴⁷ Av dess evangelister kan nämnas Elly Nilsson, som från 1923 verkade i Oviks- och Härjedalsfjällen.

Bland de samer som anslöt sig till pingströrelsen i dessa trakter var Anders och Regina Danielsson i Hosjöbottnarna. Reginas bror Jon var en tid pingströrelsens evangelist, men rycktes bort i spanska sjukan redan 1918. Själva tillhörde Anders och Regina pingstförsamlingen i Hallen och evangeliserade med sång och vittnesbörd utan någon formell anställning. Anders slutade sitt livs vandring på hemväg från Vallbo-mässan 1963 och *Aahka Reine*, som Regina kallades, lade ned vandringsstaven på Fjällgård 1977. Tillsammans med andra samiska pingstvännen intog makarna Danielsson en ekumenisk hållning, som bland annat tog sig uttryck i medverkan vid helgerna i Vallbo och nyårsmässorna i Undersåker.⁴⁸

Även i södra Lappland, särskilt inom Lycksele lappmark, fick pingströrelsen gensvar hos många samer. Däremot intog Andreas Wilks en avvisande hållning. Det gjorde också storparten av de samtida kyrkoherdarna i lappmarksförsamlingarna. Den sydsamisktalande komministern i Dikanäs (Gäjkja), Gustav Hasselbrink, utgjorde inget undantag.⁴⁹

I de nordligaste lappmarkerna blev anslutningen bland samerna betydligt mindre. En viktig orsak torde vara att den læstadianska väckelsen sedan länge hade kommit att prägla kristendomsförståelsen hos

47 Carl-Erik Sahlberg, *Frikyrka och väckelse i Jämtlands län 1850–1940* (Östersund 1982) s. 205.

48 Eklöv & Lundmark (1997) s. 143ff; jfr Sven-Erik Mattiasson, *Ahka berättar: Minnen ur samemissionärerna Anders och Regina Danielssons liv och verksamhet i fjällvärlden* (Östersund 1970) s. 18ff.

49 Hallencreutz, Lindin & Rydving (1983) s. 61.

den samiska befolkningen i Torne och Lule lappmarker. Det hindrar inte att Filadelfia-församlingar bildades även i denna del av Sápmi. I Kiruna skedde detta 1922 och i Jokkmokk 1936. Den förra gick 1991 samman med Korskyrkan (ÖM) och bildade församlingen Livskällan. I Jokkmokk skedde 1996 ett samgående med Helgelseförbundet till Jokkmokks Frikyrka.⁵⁰

I Pite lappmark grundades Filadelfiaförsamlingen i Arvidsjaur 1924 och i Arjeplog 1932. I jämförelse med Lycksele lappmark, där pingst-rörelsen förblivit stark, är den svag i Pite lappmark.⁵¹

Avslutning

Sammantaget har frikyrkosamfunden i Sverige svarat för ett betydande arbete i Sápmi genom evangelisation och diakonala insatser. Flera av samfunden har medvetet rekryterat medarbetare av samisk härkomst. De samiska varieteterna har dock inte getts någon högre prioritet i förkunnelsen. Kulturyttringar som jojken, samernas uregna sångart, har heller inte gett karaktär åt gudstjänstfirandet. Däremot har enskilda medarbetare i samfunden varit engagerade i den samiska rätts- och kulturkampen. De konfirmandläger för samisk ungdom som startade för 30 år sedan i Svenska kyrkans regi, har ännu ingen motsvarighet på frikyrkligt håll. Ekumeniska strävanden har under senare tid ökat möjligheterna till samarbete mellan samfunden, inklusive Svenska kyrkan, när det gäller den samiskt inriktade verksamheten.

⁵⁰ Jacobsson (2008) s. 364ff.

⁵¹ Samuelsson (1983) s. 12.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

- Byberg, Harry. ”Frans Oskar: Själasörjare och glädjespridare”, *I juletid bland fjällen* (2005).
- Bäckström, August N. ”Svenska Missionsförbundets mission i Lappland”, *Ansgarius: Illustrerad missionskalender* (1921).
- Eklöv, Lage & Bo Lundmark. *Morgon mellan fjällen: En ny ton i sydsamiska bygder* (Borås 1997).
- Ekman, Erik Jakob. *Illustrerad missionshistoria* (Stockholm 1893).
- Främling, Ida. ”Något om lapparna och lappmissionen”, *Stjärnglimtar: Kristlig ungdoms- och missionskalender* (1907).
- Gothe, Ingegerd (utg.), *Fridsberg-Hillsand-Strömsund-Jämtland: 1877–1977* (Stockholm 1977).
- Grape, Karl-Gunnar. *Kyrkliga förhållanden i Lappland efter sekelskiftet: I belysning av dop- och nattvardssedens utveckling* (Stockholm 1965).
- Hallencreutz, Carl F. & Leif Lindin. ”Ernst Lander som samemissionär: En kyrkohistorisk inledning”, i Ernst Lander, *Pionjär bland fjällens folk: Minnen från fjällen: Ernst Landers dagboksanteckningar 1898–1901* (Klippan 1981).
- Hallencreutz, Carl F., Leif Lindin & Håkan Rydving. *Andreas Wilks: Samepolitiker och salvationist* (Umeå 1983).
- Hasselberg, Carl J.E. *Ernst Arbman och den jämtländska väckelsen på hans tid* (Härnösand 1923).
- Jacobsson, Herbert. ”Pingstväckelsens väg till Norrbotten”, *Norrbottens museums årsbok* (2008).
- Jansson, Hanna. ”Några strödda intryck från åtta vintrar verksamhet i Västerbottens Lappmark”, i *I skördefolkets spår: Skildringar från arbetet och erfarenheten av Helgelseförbundets evangelister* (Hardemo 1934).
- Jåma, Martha. ”Nikkus Jons etterkommere”, *Åarjel-saemieh: Samer i sør 4* (1991).
- Karlsson, Lina. ”Vad väckelsen byggt och brukat i Norrbotten”, *Norrbottens museums årsbok* (2008).
- Kuoksu, Jan-Erik. ”Kiruna – ett isigt och svårplöjt arbetsfält”, *Norrbottens museums årsbok* (2008).
- Lander, Ernst. *Pionjär bland fjällens folk: Minnen från fjällen: Ernst Landers dagboksanteckningar 1898–1901* (Klippan 1981).
- Lindberg, Elsa. ”Frälsningsarmén i Arvidsjaur”, *Norrbottens museums årsbok* (2008).
- Lundmark, Bo (utg.), *Från skolkåtor och renfjäll: Terese Torgrim och Johan Turi berättar* (Luleå 1972).
- Lundmark, Bo. *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979).

- Lundmark, Bo. "Kyrkan och Samerna i gränsöverskridande perspektiv", i *Kyrkan och Samerna, utg. av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och Samerna i anledning av dess 150-åriga tillvaro* (Umeå 1985).
- Lundmark, Bo. "Aerede gaskoeh vaerich – Morgon mellan fjällen: Om kyrkan i Sápmi", *I juletid bland fjällen* (2007).
- Lundmark, Bo. "O må vi vakna upp!": Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet", *Kyrkohistorisk årskrift* (2011).
- Lövgren, Vanja. "Vinden blåser vart den vill: Kort översikt över väckelsen och frikyrkornas utbredning i Norrbotten från förra seklets början och in på 2000-talet", *Norrbottens museums årsbok* (2008).
- Malmström, Evald. *Femtio års fälttåg: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1932* (Stockholm 1932).
- Mattiasson, Sven-Erik. *Akka berättar: Minnen ur samemissionärerna Anders och Regina Danielssons liv och verksamhet i fjällvärlden* (Östersund 1970).
- Nilsson, Edvin. "Helgelseförbundets mission bland lapparna", i *Av Herren har det skett: Helgelseförbundet 60 år* (Hardemo 1947).
- Nyström, David. "Läseri och frikyrka", i David Nyström (red.), *Sorsele: Fornålder och nutid* (Jakobsberg 1972).
- Ongman, Paul & Carl Andin. *I den elfte timmen: Överblick av Örebro Missionsförenings evangelistverksamhet* (Örebro 1917).
- Rehnman, Nils. "Småplock från en missionsresa i Arjeplog och Arvidsjaur", *Trons segrar* (1923).
- Ringborg, Elsa. *Fredda Hammar: En livsbild från kvinnomissionens genombrottstid* (Stockholm 1977).
- Rutfjäll, Sigrid. *ABC bland fjällen: Nomadlärarinnan Sigrid Rutfjäll berättar, upptecknad och kommenterad av Bo Lundmark* (Köping 1990).
- Sahlberg, Carl-Erik. *Frikyrka och väckelse i Jämtlands län 1850–1940* (Östersund 1982).
- Samuelsson, Lars. *Väckelsens vägar: Pingströrelsens framväxt i Lycksele och Arvidsjaur socknar fram till ca 1940* (Klippan 1983).
- Svenska lapparnas landsmöte i Östersund den 5–9 februari 1918* (Uppsala 1918).
- Therén, Artur. "Lappens framtid", i Ragnar Thomson (red.), *I lappkåtor och nybyggartorp: Skildringar från Svenska Missionsförbundets mission i Lappland* (Stockholm 1919).
- Vahl, Jens. *Lapperne og den lapske mission 2* (Köpenhamn 1866).
- Willemsen, Gerard. "Svenska Missionsförbundets mission bland samerna 1880–1892", *Tro och liv* 2001:1 (2001).
- Willemsen, Gerard. *Gud i Sápmi: Teologiska funderingar i samiskt perspektiv* (Stockholm 2009).
- Åhrén, Ingvar. *Änge: Lappbarnhem – sameskola 1885–1985* (Härnösand 1985).

Bo Lundmark, f. 1944, kontraktsprost emeritus, fil.kand. och teologie doktor, prästvigd 1968; komminister i Jukkasjärvi 1970, kyrkoherde för samer 1979 och kyrkoherde i Tännäs-Ljusnedal 1991. Av Lundmarks vetenskapliga produktion kan nämnas *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktingen om solsönerna* (1979) och doktorsavhandlingen *Bæi’vi mánnu nástit: Sol- och månkult samt astrala och celesta föreställningar bland samerna* (1982). Den självbiografiska *Såvitt jag minns* (2014) belyser författarens prästtid i Sápmi 1968–2009.

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Sámit ja friddjagirkoservodat Ruotas

Svenska Missionsförbundet bijai juo návccaid 1880 rájis bargui boazosámiid luhtte. Rahčamuš loahpahuuvui goitge árrat ja dan sadjái bidje návccaid fásta ássiide. Álggus 1990-logus jotke sámi bargguiguin. Go lei heajus beroštupmi sámi rievttalaš dilis ja kulturcealkámušain de šattai áigequovdilis maid sullásaš šállošanprosessii go dan mii lei Ruota girkus.

Evangeliska Fosterlandsstiftelsen hágai árrat sámi mielbargiid. Easkaláhkai Johannelunds Teologiska Högskola lea álggahan oahpahausa bargat sámi birra.

Frälsningsarmén bijai 1898 Ernst Lander bargat oarje Sámis. Sus lei dehálaš rolla Andreas Wilka ovdáneamis salvašunisttan. Wilks geavahii dávjá sámi eatnigielaset sárđnideamis ja sus lei positiivvalaš oaidnu luohái. Son šattai njunnošii sámi organisašuvdnarahčamušas ja lei ságadoalli vuosttaš sámi riikačoahkkimis Ruotas, 1918.

Kvinnliga Missions Arbetare lea čađahan mearkkašahti diakonalaš biju sámiid luhtte Jämtlánddas, ja moanat KMA evangelisttain ledje sámi máttut.

Helgelseförbundetis doaimmai Likssjuos, Byöhdames ja Julevu sámi guovlluin vuosttaš oasis 1900-logus. Maid boazosámit gullojedje doibmii.

Örebro Missionsföreningis lei 1900-logu álggus sámi evangelistta Jämtlándda leanas. Jahkečuodi loahpas áshuvvui Den Gode Herdens Kyrka Sohppara-guvlui. Searvegottis leat ruohttasat ÖM:s ja lea ožžon beroštumi erenoamážit nuorat sámiin.

Pingströrelsen oaččui ollu čuovvuleddjiid sámiid luhtte Jämtlánd-
da leanas ja maid Likssjuo sámi guovllus. Dás sihke Wilks ja stuorra
oassi báhppagottis hilgu morráneami. Julevu ja Durtnosa sámi guovl-
luin dat ii ožžon nanu vuodu go læstadianismmas lei mearrideaddji
sajádat.

Oktiibuot friddjagirkošearvi Ruotas lea dahkan mearkkašahtti barg-
gu Sámis evangelisašuvnna ja diakonalaš bijuid bokte. Mánnga searv-
vit leat háhkan sámi mielbargiid ja ovttaskas miellahtut beroštedje
sámi riekte- kulturráhčamušas. Muhto sámi suopmanat eai leat ožžon
makkárge alibut vuoruhusa sárdnideamis, ja luohti ii ge siskkilduvvon
ipmilbálvalusávvuideamis.

Översättning Miliana Baer

Sáme ja friddjagirkkosebrudagá Svierigin

Svenska Missionsförbundet barggagádij juo 1880 rájes boatsojsámij
siegen. Barggo hiejteduváj gájt árrat tjalmostahtátjit stuodaárro ál-
mugav. Esski 1990-lågon járgij sáme barggo. Oasálasjvuoda vádne
sámij riektálasj stáhtusa ja kultuvrradábddomerkaš gáktuj la aj aktua-
liseri sábadimprosessas dárbov mij la Svieriga girkkos sjiimuk.

Evangeliska Fosterlandsstiftelsen árrat áttjudij sámebarggijit. Jo-
hannelunda Teologalasj Allaskávlá I álgadam áhpadasáv bargguj
sáme birrasin.

Frälsningsarmén nammadij 1898 Ernst Landerav bargguj oarjjel Sá-
meednamin. Sån lij ájnas Andreas Wilka ávdedibmáj lánestimsoldáht-
tan. Wilksa anij álu ietjas sáme iednegielav sárnnedimen ja árvvon
anij juojggusav. Oajvven sjattaj sámij organisásvánnárahtjamijn ja lij
ávdđáulmušj vuostasj sáme rijkkatjáhkanimen Svierigin, 1918.

Kvinnliga Missions Arbetare li dájmadam ájnas diakávnálasj bar-
gov sámij siegen Jämtlándan, ja KMA:a evangelistajs állusa lidjin
sáme.

Helgelseförbundet dájmaj Likssjuo, Byöhdame ja Julev sámeedna-
mijn 1900-lågo vuostasj lahken. Állosujtára aj gábtjádúvvin dájmas.

Örebro Missionsförening 1900-lågo álgon lij sáme evangelissta
Jämtlándan lenan. Tjuohtejahke mañegietjen Den gode Herdens kyr-
ka vuododuváj Sohppar-bájkken. Tjoaggulvisán la vuodo ÖM:an ja I
miellodam ávdemusát nuorap sámijt.

Pingströrelsen oattjotj állotj tjuovvojt sámij siegen Jämtlánda lenan náv gáak Likssjuo sámeeđnamin. Dánna Wilks ja hárrájs állusa hilg-godin gáhtsámav. Julevu ja Duornnusa sámeeđnamijn lij dabridibme sámij siegen viehka unne læstadianissma doarjodim sajadagá diehti.

Tjoahkkájgessusin friddjagirkkosebrudagá Svierigin li ávdásvás-stedam ájnas bargos Sámeednamin evangelisasjávna ja diakávnálasj dagoj baktu. Sebrudagájs moatte li diedulattjat áttjudam sámee barggijt ja aktugasj sebrulattja li oassálasstám sámee riektá- ja kultuvrraoajb-bomin. Sáme varietehtajda álla vattedum stuoráp vuorrodimev sár-nedimen, ja juojgos ij la ga aktiduvvam jubmeldievnon.

Översättning Barbro Lundholm

Saemieh jih frijiegærhkoeeáalmegh Sveerjesne

Sveerjen misjovnesiebrie joe jaepeste 1880 báatsoesaemiej luvnie eelkin barkedh. Barkojne tjoerin orrijidh jih árrójigujmie stynkehke barkedh. Easkah 1990-jaepine vihth saemien barkojne eelkin. Juktie eah leah stinkeslaakan saemiej reaktajgujmie jih kultuvrine barkeme dellie vueptiestamme man daerpies máahtadimmine barkedh seamma goh Svieneske gærhkoee dorjeme.

Evangeliska Fosterlandsstiftelsen joe aareh saemide gihtji dejgu-jmie ektine barkedh. Aadtjegh dellie Johannelunds Teologiska Hög-skola ööhpehtimmine aalkeme maehthedh saemiej dajvine barkedh.

Frälsningsarmén jaepien 1898 öörni Lars Lander edtji áarjel Saep-mesne barkedh. Díhte öövree vihkeles Andreas Wilks evtiedæmman sjídti salvationistine. Wilks ietniengielesne preehki jih joejkemen bijree hijven ussjedi. Díhte eadtjohke saemiej organisasjovnebarkojne jih ávtehke voestes saemien laantetjáanghkosne Sveerjesne jaepien 1918.

Kvinnliga Missions Arbetare vihkeles diakonaale barkoem sae-mide Jiemhtesne darjoeji, jih galleh dejstie KMA lohkiijstie saemieh lin.

Helgelseförbundet Likssjuosne, Byöhdamen (*Piteå*) jih Julevun lappmarhkesne dan voestes 1900-jaepien bieliem barki. Daennie bar-kosne aaj dah báatsoesaemieh meatan.

Örebro Missionsförening 1900-jaepiej aalkovistie saemien lohkiijem Jiemhtesne utni. Tjuatede jaepiegietjesne dellie Den Gode

Herdens Kyrka Sohppar-dajvesne tseegkesovvi. Åålmege maadtoem ÖM:sne átna jñh evtêmes noere saemíeh meatan desnie.

Pingströrelsen gellie learohkh Jiemhten leeneste jñh Likssjuon lappmarhkeste áadtjoeji. Jeenesh seamma goh Wilks jñh gellie hearah daam jaahkoem vuastalin. Julevun jñh Torne lappmarhkine idtjin daam jaahkoem dáarjohth juktie læstadijanisme stynkehke desnie.

Dah fríjjegeærhkoeeåålmegh vihkeles barkoem Saepmesne dorjeme evangelisasjovnen jñh diakonaale barkoen tjírrh. Jeenesh dejstie siebrijste ulmien mietie barkeme saemiej barkijh utnedh jñh aajne líhtsegh meatan orreme saemiej reakta- jñh kultuvregæmpojne barkeme. Eah dejtie saemiengielide preehkesne provhkh, jñh ij Leah luhpie gænah gyrhkesjimmesne joejkedh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Den norske kirken og det samiske*

Abstract

Etter at Norge ble et eget bispedømme i 1152, foregikk det en utstrakt kirkebygging nordover langs kysten i Hålogaland. Øst for kyststripen og nord for Malangen lå Finnmark, samenes land, der kirkens innflytelse på forholdene var relativt liten. Samene kom stort sett i kontakt med kirken via handel og fiske i kystområdene. I perioden 1300–1700 ble det gjort spredte forsøk på å omvende samene, men et målrettet arbeid kom først i stand tidlig på 1700-tallet i forbindelse med Thomas von Westens misjon. Dette arbeidet var også knyttet til myndighetenes anstrengelser for å sikre samenes nasjonale tilhørighet. I løpet av ca. 50 år hadde misjonsarbeidet i stor grad tvunget samenes gamle religion under jorden. Anders Porsanger ble den første samiske prest i Norge. Motstanden mot ham og den økende interessen i samfunnet for fornorskning av samene førte til at ingen flere samiske prester ble utdannet før langt inn på 1900-tallet. Kirkens holdning til fornorskningen var på 1800-tallet tveitydig og samisk kirkeliv ble i lang tid sterkt preget av norsk språk og kultur. Først på slutten av 1900-tallet har samiske krefter maktet å etablere egne kirkelige organer for å kunne sette sitt preg på kirken i Norge.



Kirkens møte med det samiske

Det er ikke godt å si når kristendommen først ble kjent i Norge. Trolig kan vi se spor av kristen påvirkning allerede på 700-tallet. Men snevrer vi inn spørsmålet til å fokusere på *kirken* i Norge, så er etableringen av kirken med tilhørende kirkelige strukturer noe vi vanligvis forbinder med Olav Haraldssons kamp for riksherredømmet og den religiøse og politiske utviklingen som fulgte i kjølvannet av hans død på Stiklestad. Dette skal vi ikke drøfte videre her, men i stedet fokusere på forholdet mellom kirken og det samiske. Det er da naturlig å ta utgangspunkt i etableringen av Nidaros som norsk erkebispesete i 1152. Erkesetet ble

* Den här artikeln är något reviderad i förhållande till den tidigare tryckta versionen (*red:s ann.*).

lagt til *Nidaros* og hele den nordnorske landsdelen ble lagt til dette stiftet (bispedømmet). Dette gjorde at de samiske områdene kom i direkte kontakt med kirkens maktsentrum.

Samene var neppe fra først av et sentralt anliggende for de nye kirkelige myndigheter. Det viktige var å bygge en kirkelig struktur og administrasjon. Fra slutten av 1100-tallet og utover på 1200-tallet fant der sted en omfattende kirkebygging nordover frem til og Malangen (like sør for dagens Tromsø). Kirkene ble bygget der befolkningsgrunnet var størst, og det var langs kysten der fiskeri og handel fant sted. De rike fiskeriene i nord ga gode inntekter til den nyetablerte kirken som tidlig ble en viktig aktør i fiskehandelen. Vågan i Lofoten ble tidlig i erkebispedømmets tid et administrativt senter for årlige markeds- og kirkemøter som samlet prester fra mange prestegjeld under erkebiskopens ledelse. Allerede på slutten av 1100-tallet var kirkebyggingen nådd så langt nord som til Lenvik. *Rimbegla* (ca. 1170) opplyser at verdens nordligste kirke var blitt reist ved nordgrensen til *Finnmørk*.¹ Den sto antagelig nær innløpet til Malangsfjorden like nord for dagens Lenvik. Kirkene i nord betjente dermed først og fremst den *norske* befolkningen. Mange samer var imidlertid bofaste ved kysten og mange samer kom dermed like tidlig i kontakt med kristendommen som nordmennene. Kystsamene hadde dessuten nære forbindelser til samer inne i landet. Kristent tankegods, forestillinger og skikker ble derfor relativt raskt kjent også blant folk som ikke til daglig holdt til nær kirken.

De kirkelige myndigheter erkjente likevel etter den første intensive byggeperioden at samene representerte en utfordring for den unge norske kirken. På 1300-tallet ble der derfor tilbudt særskilte fordeler for samer som ville la seg døpe. Hvorvidt slike tiltak fikk reelle følger for samenes overgang til kristen tro, er derimot høyst usikkert. Ulikhetene mellom samer og nordmenn både med hensyn til livsform og språk, bidro til at kirken i liten grad kom i nær kontakt med den samiske befolkningen i de indre strøk av landet.

Snorres omtale av samene viser at nordmennene på 1200-tallet var

¹ *Finnmørk* brukes her for de samiske områdene som må forstås ikke bare som landet lengst i nord, men også i øst, dvs. de indre fjordstrøk og dalene innenfor kysten fra Trøndelag og nordover.

klar over ulikheten mellom de to folkegruppene. Samene ble ofte av nordmennene sett på som et folk som drev en mektigere form for "trolldom" enn de selv gjorde. Den gamle kristenretten fra 1100-tallet satte strenge forbud mot å "fara á Finnemørk at spyrja spá", dvs. å reise til Finnemørk for å lære samisk "trolldom". Sagaene og lovtekstene er ganske samstemte i å bygge opp under et mystisk bilde av samene ved å omtale dem som fremmedartede.

Noen direkte *misjon* overfor den samiske befolkningen kan vi ikke se spor fra kirkens side, hverken i katolsk tid eller i de første 150 år av protestantisk tid. Et unntak er der i forbindelse med biskop Erik Breddals forsøk på kristning av samer i Sør-Troms mens han en kort periode levde i eksil på Trondenes i slutten av 1650-årene etter at svenskene hadde hærtatt Trøndelag.² Dette misjonsforsøket førte imidlertid ikke frem og ble oppgitt etter kort tid. Noen få tiår senere skildrer helgelandspresten Petter Dass i sin *Nordlands Trompet*, noe som antagelig var en allmenn holdning til samene blant den norske geistligheten. Samene skildres som et folk som taler et språk som få andre forstår, og da er der få forhåpninger om å nå dem med kirkens budskap. Samene kommer dessuten ned fra fjellene bare én gang om året. Riktignok oppsøker de da kirkene og deltar i kirkelige gudstjenester og ritualer, men hvorvidt de gjør det av egen fri vilje og med ærlig hensikt, vil Petter Dass ikke ta stilling til. Han avslutter sitt avsnitt om samene med det fromme ønsket at Gud selv måtte "forøge den svage Mands Troe" og at Herren "Al Ting til Ære han styrer".

Nye muligheter for å nå samene åpnet seg derimot tidlig på 1700-tallet gjennom det pietistisk misjonsarbeidet ledet av Thomas von Westen. Pietismen understreket behovet for at alle mennesker skulle få høre kirkens budskap på sitt morsmål og på en slik måte at det ville føre til personlig omvendelse og kristelig livsførsel. I tillegg til den *religiøse* begrunnelsen for nye tiltak rettet mot samenes religiøse oppfatninger og praksis, var de danske myndighetene også urolige med tanke på samenes nasjonale tilhørighet. Det var vel kjent at den svenske kongen Gustav II Adolf hadde titulert seg som "de lappars i Nordlanden konung", noe som signaliserte at han betraktet alle samer den svenske

² Adolf Steen, *Samenes kristning og Finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954) s.74f.

nasjonalstatens undersåtter. Den danske kongen fryktet derfor å miste både land og folk til den svenske kronen om man ikke sørget for å innlemme samene i det dansk/norske riket. Selv om Kalmarkrigen tidlig på 1600-tallet hadde satt en stopper for svensk ekspansjon mot nord, var grensespørsmålet fortsatt uløst. Det var derfor knyttet stor usikkerhet til spørsmålet om hvem av samene som var dansk/norske, svensk/finske eller russiske.

Behovet for å komme til klarhet i samenes nasjonale identitet falt sammen med den nye misjonsinteressen. Spørsmålet om nasjonal identitet og sikkerhet var etter datidens oppfatning nært knyttet sammen med spørsmålet om religion. En nasjon uten en enhetlig religion kunne være en sikkerhetspolitisk fare fordi ugudelighet kunne føre til at Gud ville straffe nasjonen. Mye av datidens lovgivning hentet sitt mønster fra Det gamle testamentet som viste hvordan Gud staffet folket når ugudelighet preget forholdene i landet.

Dermed innså man nødvendigheten av å sette i verk misjonstiltak. Influert av den nye pietistiske tankestrøm, besluttet kong Frederik IV å etablere en Finnemisjon i 1713 med Thomas von Westen som leder. Sentralt i von Westens strategi var å ansette misjonærer og skolemestre for samene. Disse skulle få opplæring ved et nyopprettet *Seminarium Scholasticum* som ble knyttet til Katedralskolen i Trondhjem. Her ville von Westen utdanne samisktalende misjonsarbeidere, samt lære opp samer til å bistå misjonærene ved utdanne dem til skolelærere. Det lyktes å utdanne noen samer til lærere, men ingen av dem gikk videre og tok teologisk utdanning for å bli prester slik man hadde lyktes med i Sverige allerede på 1600-tallet. Seminaret var dessuten kontroversielt og ble i første omgang ikke videreført etter von Westens død (1727). Det ble gjenopprettet noen år senere (1751) med den tidligere Porsangermisjonæren Knud Leem (1697–1774) som rektor, men ble så nedlagt for godt etter at han døde. Leem rakk imidlertid å levere et solid bidrag til den videre utviklingen, ikke minst ved hans arbeid med å utvikle et samisk skriftspråk, og gjennom utgivelsen av sitt hovedverk, *Finnmarkens Lapper* (1767).

Da von Westen første gang kom til Finnmark i 1716, innså han snart at samene på ingen måte var ukjent med kristendommen. De fleste samer var vant til å forholde seg til nordmenn og var i det minste ”no-

minelle” kristne, dvs. at de var døpt i kirken og gikk til nattverd. Endog noaidene, samenes religiøse ledere, brakte sine barn til kirkens dåp. For von Westen var det imidlertid et problem at samenes kristendom ifølge hans oppfatning, var høyst mangelfull. Ikke bare hadde samene liten kjennskap til katekisme og personlig tro, men de levde ikke heller alltid på kristelig vis – i hvert fall ikke etter hans pietistiske målestokk. Mange holdt fortsatt fast ved den gamle offerkulten selv om de gikk regelmessig til kirke og deltok ved nattverd. Forholdene var riktignok ikke ensartet i de samiske områdene. I et brev til København ga han uttrykk for at der var regionale ulikheter med hensyn til kristendommens stilling blant samene. Noen prester, for eksempel på svensk side, hadde lagt ned et solid arbeid blant samene. Særlig anerkjente han arbeidet til presten Gabriel Tuderus.³ Hans arbeid hadde etter von Westens mening båret god frukt. Lengre sør var derimot forholdene mindre bra og særlig reagerte han på tendensen til religionsblanding. Thomas von Westen ville formidle det som for ham var *ekte* kristendom, dvs. en kristen tro basert på personlig tilslutning og praktisert i henhold til pietismens idealer. Pietistiske holdninger preget flere av von Westens medarbeidere, men ikke alle. Noen av misjonærene (og prestene) var fortsatt preget av den lutherske ortodoksi som dominerte på 1600-tallet, mens andre var influert av kirkens nye rasjonalistiske teologi. Begge gruppene hadde det til felles at de så religionsskiftet i et mer langsiktig perspektiv enn hva pietistene gjorde. De la mindre vekt på personlig omvendelse og fremhevet heller behovet for opplysning. De mente at økt kunnskap og kulturell modning gradvis ville føre til endret religionspraksis blant samene og at de av seg selv ville tilpasse seg de nasjonale krav om én felles religion og kultur. Knud Leem hørte med til den siste gruppen, mens von Westens nærmeste medarbeider blant misjonærene, Jens Kildal i Ofoten, hørte med til den pietistiske gruppen.

Noen forskere på samisk religionshistorie, for eksempel Louise Bäckman, har ment at den religiøse endringen blant samene stort sett var fullbyrdet ved midten av 1700-tallet. Det er en påstand som har

³ Gabriel Tuderus (1638–1705) var først kapellan i Inari (1669–1675) i Nord-Finland, deretter sogneprest til Kuusamo (1675–1684) og Øvre Torneå (1684–1705).

mye for seg også på norsk side. Samtidig må en ta hensyn til at samenes religionsskifte ikke nødvendigvis innebar at samer flest hadde en *eksklusiv* kristelig identitet. Selv om man gikk i kirken og regnet seg som kristen, praktiserte mange samtidig forfedrenes religiøse riter, dels fordi man mente at dette hadde stor nytteverdi og fordi utøvelsen av slike riter var en måte å vise respekt for sine forfedre. Samene selv hadde ulik forståelse av forholdet mellom gammel og ny religion. Noen ønsket å beholde sin gamle religionspraksis mest mulig uforandret og kjempet i det lengste mot kristendommen, mens andre gikk helt og holdent over til kristen tro og fornekte sin gamle religion.⁴ Der var også mellomposisjoner. De fleste ønsket nok helst å kunne videreføre den samiske livsform i troskap overfor ens forfedre, men hvordan det kunne la seg gjøre i lys av nasjonalstatens ideologiske føringer, forble usikkert i lang tid. I denne overgangsperioden forsøkte mange seg på hva misjonærene betraktet som et ”dobbelbokholderi”. Flere utsagn fra Gabriel Tuderus’ samiske menighet i Inari på 1670-tallet vitner for øvrig om at samene ikke så det som en motsetning å holde fast ved forfedrenes tradisjoner samtidig som man ble døpt, gikk til nattverd og tok del i kirkens gudstjenester. Denne *inklusive* form for religiøsitet var etter all sannsynlighet noe som også preget forholdene på norsk side godt inn på 1700-tallet. Når vi i det følgende skal forsøke å belyse forholdet mellom Den norske kirke og samene på 1700-tallet, kan det være god grunn til å se nærmere på han som ble den første samiske presten i Norge, Anders Porsanger.

Norges første samiske prest

Anders Andersen ble født i Porsanger i Finnmark i 1735. Senere tok han slektsnavnet Porsanger etter sitt hjemsted. Hans fødested var trolig Olderfjord som hørte til Kistrand kapellsgn under Kjelvik hovedsgn. Faren het Anders Henriksen (*Heandaraga-Ánde* 1701–1768) og moren Berit Mortensdatter (*Mortte-Biret* ca. 1695–1768). Stedets sogneprest var Ole Hierild (1708–1788) fra Danmark og var gift med en datter

⁴ Jfr Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, 3. utg. (Uppsala [1993] 2004).

av prosten i Tromsø, Henning Junghans. Hierild hadde fra 1738 vært misjonær i Lyngen, Karlsøy og Ullsfjord og kom som prest til Kjelvik i 1742. Hierild synes tidlig å ha blitt oppmerksom på den unge Anders og sørget for å gi ham boklig lærdom. Da Hierild skulle vende tilbake til Danmark i 1749 for å bli sogneprest til Ribe stift, ville han ta Anders med. Selv om foreldrene klart sympatiserte med samemisjonen,⁵ ønsket de ikke å sende Anders bort. Han forble derfor i Porsanger der han samarbeidet med misjonæren Hans Hagerup Krogh (1723–1785).⁶

I tiden rundt 1750 foregikk der et viktig arbeid for å fastlegge statsgrensene lengst nord. Misjonen hadde allerede fra starten av fått i oppdrag å informere de statlige myndigheter om grenseforholdene. En tidlig medarbeider til von Westen, Isaac Olsen, hadde på 1710-tallet hatt et nært samarbeid med amtmannen i Vadsø om å klarlegge grenseforholdene. Han sendte endog kartskisser over grensetraktene i Øst-Finnmark til København ettersom han var godt kjent der etter flere års arbeid som omgangsskolelærer for samene, et arbeid som hadde gitt ham unik innsikt i samiske forhold. Under sitt opphold i Vadsø i 1716 ble Olsen ansatt av von Westen som lærer i samisk for misjonskandidatene ved Seminaret i Trondhjem. Han fortsatte dermed ikke sitt arbeid med grensespørsmålene, men det gjorde derimot major Peter Schnitler (1690–1741). Han hadde tidligere erfaring fra grensebefaringer i området rundt Røros. Som arbeider for grensekommisjonen ble hans oppgave å undersøke grenseforholdene i nord. Han tok opp vitneforklaringer der kjentfolk forklarte hvor de mente nasjonsgrensen burde være.

Arbeidet med grensespørsmålet førte til at det i 1751 ble inngått en avtale mellom Norge og Sverige. I utkastet til avtalen foreslo man at prestene skulle ha rett til å følge samene når de passerte grensene på sine vandringer mellom vinter- og sommerbeitene. Embetsverket i København var skeptisk til denne bestemmelsen og hevdet at en slik ”prestevandring” ville favorisere svenskene som hadde samiske prester

⁵ Einar Richter Hanssen, *Porsanger bygdebok 1* (1986) s. 122.

⁶ Hans Hagerup Krogh var født i Kjelvik som sønn av stedets tidligere sogneprest, Jens Krogh (1685–1752). Etter misjonstjenesten ble Hans prest til Kautokeino/Karasjok (1755–1758), Ibestad (1758–1774) og Sand 1776–1784). Han var gift med en datter av misjonæren Simon Kildal (1701–1761).

i nord. Spørsmålet om ”prestevandringen” aktualiserte dermed spørsmålet om samenes kirkelige tilknytning til nasjonen og de danske myndighetene innså at samer på norsk side burde sikres prester slik at de ikke var nødt til å reise over nasjongrensen for å få kirkelig betjening.

Mens forhandlingene om grenseavtalen var i gang høsten 1750, fikk biskopen i Trondheim en henvendelse fra Misjonskollegiet i København med forespørsel om å opprette et seminar som kunne bidra til at i Norge kunne få samiske prester. Man ønsket seminaret lagt til Alta og Misjonskollegiet foreslo Knud Leem (1697–1774) som seminarets leder ettersom han var godt kjent med forholdene i Finnmark. Han hadde fra 1725 til 1728 vært misjonær i Porsanger og Laksefjord, og fra 1728 til 1734 sogneprest i Talvik/Alta i Vest-Finnmark. Som misjonær hadde han studert samisk. Etter tjenestetiden i Finnmark hadde Leem arbeidet med et samisk leksikon (ordbok) og var opptatt av arbeidet med det samiske skriftspråket.

Leem stilte seg positiv til å lede skolen, men var uenig i at seminaret burde legges så langt nord. Han hevdet at seminaret burde knyttes til en latinskole, og at det naturlige stedet da ville være Trondheim slik det hadde vært i Thomas von Westens tid. Misjonskollegiet fulgte Leems råd og den 10.3.1751 ble seminaret etablert. Det fikk en noe løsere tilknytning til katedralskolen enn hva det hadde hatt i Thomas von Westens tid. Etableringen av det nye seminaret, *Seminarium Lapponicum* var utvilsomt et ledd i myndighetenes ønske om å styrke samenes tilhørighet til den dansk/norske nasjonalstaten. Kongen selv bidro med kapital til opprettelsen, noe som kan tolkes som et uttrykk for at seminaret var tiltenkt nasjonal betydning. Fredrik Nannestad (1693–1774) var på denne tiden biskop i Trondhjem (1748–1758, deretter til Kristiania 1758–1774). Nannestad selv hadde forståelse for at samisk språk burde tas i bruk i samiske områder, så hos ham møtte ikke planene om et samisk seminar i Trondhjem noen motstand.

Ettersom det var nesten 20 år siden Leem selv hadde bodd i Finnmark og brukt samisk språk i dagligtale, ba han om en medhjelper som behersket både samisk og norsk. Dette gikk man med på og prost Johan Falch (1707–1758) i Talvik fikk i oppdrag å peke ut en egnet kandidat. Hans valg falt på den da 17 år gamle Anders Andersen. Han kom dessuten fra Leems tidligere misjonsdistrikt og kjente dermed

språket slik Leem hadde lært det. Slik ble den unge Anders ansatt som ”språkmester”, dvs. informant og assistent for Leem. Før han reiste sørover fikk han undervisning i prestegården hos Falch. Da Falch i 1752 flyttet fra Finnmark for å tiltre stillingen som sogneprest til Os ved Bergen, ble Anders med ham til Bergen og dro derfra etter et kortere opphold videre til Seminaret i Trondhjem.⁷

Samme år (1752) som Leem kom som *docens linguae lapponica* og professor til Trondhjem, ankom Anders Porsanger for å bistå ham i arbeidet. Her fikk han fortsette sin utdanning og den 4.12.1752 ble Anders innskrevet ved Katedralskolens 2. lektie og ble plassert i samme klasse som en sønn av Gerhard Schøning, Katedralskolens rektor. Schøning var fra Buksnes i Lofoten og var kjent som en fremragende historiker. Innpassingen av en samisk elev i skolen førte imidlertid til at en latent strid mellom rektor Schøning og biskop Nannestad brøt ut.

Ettersom hensikten med seminaret primært var å utdanne prester og skolelærere for samene og man ikke hadde økonomi til å danne egne samiske klasser, måtte samiske elever plasseres i ordinære klasser. Skolen var på denne tid et kirkelig anliggende og biskopen selv mente seg berettiget til å avgjøre i hvilke klassetrinn de samiske elevene skulle plasseres. Dette følte rektor Schøning som et inngrep i hans myndighetsområde. I kompetansestriden mellom rektor og biskop ville rektor Schøning markere sin myndighet. Han trakk dermed sin sønn ut av klassen, men måtte til slutt bøye seg for biskopens krav om hvor Anders skulle plasseres.⁸ Til saken bør det bemerkes at Schøning hadde utviklet sitt eget syn på samene og deres opphav i en avhandling fra 1751. Der hevdet han at samene hadde samme opphav som samojedene i Nord-Russland og at de hadde kommet til Norge ved begynnelsen av vår tidsregning og bosatt seg i ”Finnmarken” etter at nordmennene hadde forlatt området og bosatt seg ved kysten i ”Nordlandene” og videre sørover. Med sin teori om samenes opphav, kom Schøning dermed til å stå for den oppfatningen at samene var et senere innvandret folk enn

7 Daniel Thrap, *To Skisser* (Kristiania 1895) s. 5–9.

8 Biskopen tok seg åpenbart godt av den unge Anders og han fikk også ”forholdsvist rikelig med stipendier” slik at han senere kunne fortsette sine teologiske studier i København, se Helge Wåle, ”Anders Porsanger: Den første presten av samisk ått i Norge”, *Nordkalotten* 9:2 (1975) s. 2. Stipendiene kom sannsynligvis fra Misjonskollegiet.

Nordens øvrige folk. Schøning hevdet videre at samene som naturfolk sto på et lavere sivilisert (kulturelt) nivå enn nordmenn. Det var derfor viktig at samene raskest mulig ble brakt opp til et mer høyverdig nivå. Dette kunne best oppnås ved at de lærte å tale og skrive dansk slik at de kunne leve som andre nordmenn. Selv om Knud Leem i prinsippet kunne si seg enig med Schøning i innvandringsteorien, delte han ikke Schønings språksyn. Med sin bakgrunn som misjonær og prest, sto nok Leem nærmere det lutherske prinsippet om at ethvert språk har umistelig verdi og at det derfor var viktig for alle folkeslag, inkludert samene, å kunne høre evangeliet på sitt eget språk.⁹

Anders Porsanger var student i Trondhjem da Schøning publiserte sin avhandling og må utvilsomt ha blitt kjent med det syn på samene som der ble forfektet, men vi finner ikke noe spor i kildene at han har tatt stilling til diskusjonen. I hvilken grad han identifiserte seg med det samiske, er i det hele tatt høyst uvisst og det er mulig at dette var et spørsmål som ikke opptok ham. Antagelig var han mer opptatt av å bli integrert i det norske embetsmannsmiljø for derved å kunne skape en karriere for seg selv. Det lille vi vet om Anders fra hans studietid er kun at han gjorde det godt i sine studier ved Katedralskolen og at han dimitterte derfra våren 1758. Året etter tok han sin filosofiske eksamen med beste karakter. Etter Katedralskolen begynte han sine teologiske studier i København og tok eksamen 9.7.1761 med gode karakterer. Under sin tid i København fikk han bruk for sine samiskkunnskaper. I 1760 oversatte han Det nye testamentets tre Johannesbrev til samisk på Misjonskollegiets oppdrag sammen med misjonærkandidaten Mikael Baade¹⁰. Oversettelsen gikk tapt i brann i likhet med mange andre oversettelser som Misjonskollegiet fikk tilsendt fra kollegiets misjonærer.

Johan Ernst Gunnerus (1718–1783) var på denne tid blitt ny biskop i Trondhjem etter Fredrik Nannestad. Anders Porsanger ble av Gunnerus innstilt til enten Måsøy prestegjeld eller til misjonstjeneste i

⁹ Grankvist hevder at det var dette synet på samene og samisk språk som gjorde at professor Knud Leem selv aldri ble innvotert som medlem i Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, se R. Grankvist, "Porsanger, Anders Andersen 1735–80, prest og språkforsker", i *Norsk biografisk leksikon* (Oslo 2003) s. 264–265.

¹⁰ Mikael Baade (1739–1799), misjonær til Porsanger 1765–1770, sogneprest til Kjelvik 1770–1778 og deretter sogneprest til Vikedal 1778–1799. Han oversatte også deler av Matteusevangeliet til samisk.

Varanger misjonariat. Den 11.9.1761 fikk Anders kallet til misjons-tjeneste i Varanger og ved juletider 1761 kom han til Trondheim på vei til Øst-Finnmark. Turen fra København hadde vært strabasiøs og reisen videre nordover ble utsatt. Mens han var i Trondhjem, fikk han i oppdrag å se gjennom samiske oversettelser av bibelske skrifter og noen salmeoversettelser. Han leverte flere kritiske bemerkninger til salmetekstene som var utarbeidet av Vadsøpresten Christian Weldingh (1728–1801). Under sin tid i Trondhjem ble Porsanger ordinert i domkirken den 16.4.1762. Biskop Gunnerus ønsket at Porsanger skulle forbli ytterligere en tid i Trondheim for å fungere som medhjelper for professor Leem. Det lot seg imidlertid ikke gjøre å finne lønnsmidler til en slik stilling og han måtte begi seg nordover. I september 1762 kom han til Varanger og bosatte seg i Nesseby. Kildene forteller lite om hans misjonsvirksomhet den første tiden, men han har åpenbart ansett opplæringen av samene som et viktig anliggende. I et brev til Misjonskollegiet februar 1764, meldte han ønsket om å kunne få tilgang til samisk ABC og katekisme.

Mens han var i Varanger, ble det i Trondhjem arbeidet for å skaffe midler for en stilling til ham i Trondheim. Dette ble til slutt ordnet ved at han den 16.3.1764 fikk utnevnelse som prest ved Trondhjems Hospital etter at den tidligere hospitalpresten, Hans Hammond, var blitt tilbudt en ny stilling. Samtidig skulle Porsanger fungere som adjunkt ved *Seminarium Lapponicum* og stå til rådighet for rektor Leem og for biskopen i saker som hadde å gjøre med det samiske. Hospitalet hadde tidligere hatt økonomiske forpliktelser overfor seminaret. Siden 1752 hadde hospitalprestene måtte binde seg til årlig å gi 200 riksdaler av sin lønn til Knut Leem og seminarets virksomhet. Hospitalets bidrag ble nå ordnet slik at Porsanger gikk inn i full stilling som hospitalprest samtidig som han ble lønnet av Misjonskollegiet som adjunkt for Knud Leem.

Anders giftet seg 12.11.1764 i Trondheim med Anna Catharina Hagerup, datter av en pakkhuskriver i Trondheim. Ekteparet fikk de første årene en vanskelig tid med trang økonomi. Hospitalpreststillingen¹¹ var dårlig lønnet og lønnsutbetalingene skjedde heller ikke

¹¹ Stillingen innebar å være prest for de innsatte byens ulike institusjoner (foruten

alltid punktlig. Til tider måtte han ta ekstraarbeid for at familien skulle ha noe å leve av. Heller ikke gikk samarbeidet med Leem særlig godt. Martinussen mener at det var en umulig oppgave for Porsanger å innfri forventningene fra Leem og biskopen om gjøre ferdig det samiske leksikonet samtidig som han skulle være hospitalprest på heltid. Muligens var han også nødt til å hjelpe Leem på mange måter ettersom hans helse forverret seg. Porsanger holdt en lav profil denne tiden.¹² Daniel Thrap sier at hans virke i begynnelsen var ”mere Skjult” og at det først var i 1770 at han ble kjent utenfor de kirkelige kretser i Trondhjem.¹³ At han kom til å bli mer kjent – og dermed mer kontroversiell – hang sannsynligvis sammen med det forhold at han av geheimeråd og leder av Misjonskollegiet, grev Johan Ludvig Holstein, ble kalt til København for å gi en faglig vurdering av hvorvidt man skulle bruke ungarsk ortografi i utarbeidelsen av Leems leksikon. For de ledende menn i Trondhjems kirkelige miljø, må det ha fortonet seg som en meningsløs forbigåelse at man tilkalte Leems *assistent* og ikke professoren selv for å avgi en uttalelse om ortografien i professorens egen bok!¹⁴

Bakgrunnen for at spørsmålet om samisk ortografi kom opp, var at to ungarske jesuittpatere, Hell og Sainovič, under et besøk i Øst-Finnmark sommeren 1769 oppdaget at samisk – i likhet med ungarsk – hadde finsk-ugriske språklige røtter. Da de kom til København på hjemturen, hevdet jesuittene at det ville være en fordel om ungarsk ortografi ble brukt til å skrive samisk. Porsanger fikk penger for reisen til København og kom dit for å utrede saken. Professor Leem var imot å bruke ulike alfabeter i dansk og samisk, men i juli 1770 leverte Porsanger likevel til Misjonskollegiet en betenkning der han i hovedsak sluttet seg til jesuittenes forslag. Leem fikk likevel til slutt støtte i Misjonskollegiet for sitt syn.

hospitalet også tukthuset, waisenhuset, fattighuset på Kalvskinnets, samt St. Jørgenshus for sinnssyke og spedalske).

¹² Bente Martinussen, ”Anders Porsanger: Teolog og språkforsker fra 1700-tallets Finnmark”, *Nordlyd* 18 (1992) s. 19.

¹³ Thrap (1895) s. 6.

¹⁴ At så ble gjort, henger trolig sammen med at Misjonskollegiet hadde eneansvar for *misjonen*. Ettersom kirkens luthersk-ortodokse presteskap ikke uten videre sluttet opp om misjonstanken, ønsket man et klart administrativt skille mellom misjonsarbeidet og andre stats- og kirkeanliggender.

Denne språkstriden viser at Leem og Porsanger ikke var helt på linje i synet på samisk språk. Det at kallelsen til å uttale seg til myndighetene ble gitt til Porsanger og ikke til professor Leem, antyder også at der kan ha vært en viss kompetansestrid involvert i saken, samt at man i København trolig allerede hadde tenkt seg Porsanger som Leems etterfølger. Det virker likevel noe underlig at ikke professoren selv ble innkalt, men at det var hans assistent som fikk kallelsen – og tok imot den. Antagelig har Porsanger selv hatt klare ambisjoner på egne vegne og så på seg selv som den naturlige etterfølger til Leem som *docens linguae lapponica* i Trondhjem. Utvilsomt var han den som hadde størst *real*kompetanse i samisk språk, selv om Leem formelt var den best utdannede språkmannen. Antagelsen om at Porsanger hadde personlige ambisjoner bestyrkes av at han faktisk forsøkte å sikre seg suksessjon til Leems professorat og anbefalte til Misjonskollegiet at Seminarium Lapponicum burde flyttes til København med ham selv som leder. Forholdet mellom professor Leem og Anders Porsanger ble dermed stadig mer anspent og må ha virket inn på deres relasjon etter at Porsanger kom tilbake til Trondheim i 1764. Biskop Gunnerus synes å ha vært mer positiv overfor adjunkten enn professoren, og i 1769 skrev han til Misjonskollegiet og ba om at ”Hr. Porsanger faar Løn i det minste 200 Rd. af Cassen indtil Hr. Prof. Leems Afgang” – en formulering som nærmest må sees som en anbefaling om å utnevne Porsanger som Leems etterfølger og til stillingen som ny professor ved Seminaret etter Leem.

Mens Porsanger oppholdt seg i København, benyttet han seg av den oppmerksomhet han fikk der, og kongen ga ham løfte om suksessjon på stillingen som residerende kapellan ved Trondhjem domkirke når det ble ledig. Stillingen ble ledig i 1771 da Marcus F. Bang¹⁵ ble forfremmet fra sin kapellanstilling ved domkirken og utnevnt til sogneprest i Domkirken og samtidig stiftsprost. Porsanger sendte sin søknad om kapellanstillingen utenom vanlig tjenestevei og kongen ga – uten å

15 Bang skal ha gitt uttrykk forakt og avsky for samene. Han var heller ikke interessert i samemisjonen og var motstander av bruk av samisk. I ettertid er han blitt kjent for sin uttalelse om at Gud ikke hører bønner på samisk. Han sørget for at seminaret ble nedlagt ved kongelig resolusjon av 1774 der det heter: ”Seminarium lapponicum er opphevet, hvorimod det norske Sprog skal indføres blandt Lapperne, og de unge tilholdes at lære deres Kristendom paa Norsk.”

rådføre seg med biskopen – ordre til kanselliet om å ekspedere hans befaling. Kongens utnevning førte til stort oppstyr i Trondhjem. Hele menigheten ble ”skrækkelig oppmerksom”, skrev stiftsprost Bang til biskop Gunnerus 2.11.1771 ved å høre at de skulle få ”en Mand ved Porsangers Karakter til Præst”. Thrap sier at det på den tid nesten ikke ble talt om annet, og at stemningen overfor Porsanger var ubetinget negativ.¹⁶ Det kan synes som om Porsangers ambisjoner nå var blitt kjent i de høyere kirkelige kretser i Trondhjem, og at han derved hadde provosert mektige personer som mislikte at en mann fra allmuen skulle tilgodeses med en så viktige kirkelig stilling. Standsbevisstheten var utvilsomt høy blant Trondhjems elite i både kirke og samfunn, og denne innstillingen talte neppe til fordel for Porsangers sak.

Biskop Gunnerus var på denne tid i København og visste ikke om urolighetene i Trondhjem før han ble gjort oppmerksom på forholdene av stiftsprost Bang. Gunnerus sendte den 25.10.1771 inn en klage på saken der han hevdet at Porsanger var uskikket til et embete ved Domkirken og biskopen må ha lyttet til stiftsprosten. Biskopen skildrer fra nå av Porsanger som en person som rettelig tilhører allmuen: han er en egensindig og trossig mann fylt av ”ufordragelig Bondestolthed”. Porsanger ble også anklaget for oppsetsighet, grovt språk og uanstendig oppførsel. Det ble bemerket at han ofte tilbrakte nettene i simpelt selskap med brennevinsdrikk og kortspill. På sin reise til København hadde dessuten biskopen hørt om Porsangers opptreden ved skysstasjonene. Der hadde han forarget fornemme folk med sin ubehøvlede opptreden. Utvilsomt var det stiftsprost Bang som fikk biskop Gunnerus til å endre sitt syn på Porsanger, og i København lykkes han i å overtale kongen til ikke å skrive under på Porsangers kallsbrev. Dermed var det tydelig at ikke bare stiftsprosten, men også biskopen ikke ønsket Porsanger i en prestestilling i Domkirken.

Det er sannsynlig at biskop Gunnerus gjennom sitt nære samarbeid med rektor Gerhard Schøning etter hvert kom til å dele hans syn på samer og muligens også i synet på samisk språk. I tillegg til den prinsipielle motstanden mot samisk språk som Bang senere ble kjent for etter at han selv etterfulgte Gunnerus som biskop i Trondhjem, lå det

¹⁶ Thrap (1895) s. 7.

nok også en klar standsopfatning bak deres syn, noe som særlig kom til uttrykk gjennom motstanden mot særinntak av samiske elever. 1756 kom en forordning som fastslo at bare gutter som kunne lese og skrive latin, skulle tas inn som elever i latinskolene. Da var det ikke enkelt å ta inn "naturbarn" fra Finnmark. Trolig var stifterne av Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab – Johan Gunnerus, Gerhard Schøning og Peter Friderich Suhm – av den oppfatningen at samene var å betrakte som et "naturfolk" som manglet den nødvendige "sivilisasjon" for å inneha høyere posisjoner i samfunnet. Som en konsekvens av dette synet, mente man at samene heller burde assimileres inn i den norske befolkningen uten å ta særskilte hensyn til dem. Det kunne nok godtas at Porsanger kunne blitt assimilert på denne måten, men det som var kjernen i den foreliggende saken, var at han fremsto som overambisiøs og enda ikke var tilstrekkelig "kultivert" for en slik oppgave. Dessuten hadde trolig stiftsprost Bang andre planer for Leems Seminarium, og disse planene inkluderte ikke noe ønske om å videreføre Leems linje for samisk språkopplæring.

Biskopen ønsket dermed den dyktige, men ambisiøse finnmarkingen bort fra Trondhjem. Han var derimot åpen for at Porsanger kunne gjøre prestetjeneste blant sine egne i nord – langt borte fra kirkens maktsentrum og videre karrieremuligheter. Han ga derfor støtte til at Porsanger kunne få en prestestilling nordpå og sørget for at han fikk bytte stilling med sognepresten i Vadsø, den før omtalte Christian Weldingh.¹⁷ Byttet ble foretatt og Weldingh ble dermed ny hospitalprest i Trondhjem (og med bedre lønn enn hva Porsanger før hadde hatt). Utnevnelsen førte dermed til at Anders Porsanger ble avsatt fra sin stilling i Trondhjem den 3.1.1772 for så å bli utnevnt 22.5.1772 til den ledige stillingen som sogneprest i Vadsø. Som ny kapellan ved Domkirken valgte man

¹⁷ Den danskfødte Weldingh hadde vært misjonær til Varanger fra 1759 til 1761 og var deretter sogneprest til Måsøy 1761–1766 før han kom som sogneprest til Vadsø i 1767. Weldingh var den første som oversatte salmer til samisk. Til tross for at den ble sterkt kritisert av Porsanger, ble den utgitt i 1763 og på nytt av P.V. Deinboll i 1821. I 1766 lovet Weldingh å levere en oversettelse av hele Det nye testamente dersom han fikk suksess på Vadsø sognekall. Weldings hustru kom derfra og var datterdatter av tidligere sogneprest til Vadsø, Ludvig Paus. Etter bare ett års tid i Trondhjem, fikk han det innbringende sognekallet Inderøy, der han snart havnet i konflikter med menigheten som mente at han gjorde for lite og ønsket at han skulle holde en kapellan for egen regning.

Jonas Angell (1742–1828), en av Trondhjems rikmannssønner som tidligere hadde vært personlig kapellan hos stiftsprost Bang. I 1798 ble Angell ansatt som sogneprest. Angående Christian Weldingh, så skulle han i tillegg til å være hospitalprest også fungere som adjunkt for prof. Leem. Man har ikke klart å påvise at han noensinne utførte noe arbeid for seminaret.¹⁸

Avsettelsen av Porsanger vakte sterke reaksjoner hos ham selv. Han mente at det var en klar tilsidesettelse, noe han viste ved å brenne alle sine skriftlige samiske arbeider før han forlot byen.¹⁹ Porsanger undret seg selvsagt over hvordan han kunne bli avsatt fra sitt embete uten at noen formell anklage var blitt rettet mot ham. Avsettelsen var utvilsomt juridisk tvilsom. Biskopen hadde ikke engang snakket med Porsanger før han tok sin beslutning. Den fungerende biskop Bang ga Porsanger beskjed om at Kongens ordre om å fjerne Porsanger var sendt biskop Gunnerus med en tilføyelse ført i pennen av Struensee om at "Porsanger maa ikke have noget Præsteembede".²⁰ Det avgjørende var åpenbart at man i Trondhjem ikke under noen omstendighet ønsket Anders Porsanger ansatt i byen – og i hvert fall ikke ved domkirken.²¹ Den grunnleggende oppfatningen som lå bak anstrengelsene om å fjerne Porsanger, hadde sannsynligvis sammenheng med standstenkningen i datidens samfunn. En prest fra den lavere stand hadde ikke uten videre tilgang til de høyeste embeter. Porsanger var dessuten same og manglet derved "den fornødne sivilisasjon" for et høytstående embete ifølge kirkeledelsen. At Jonas Angell kunne få en slik stilling,

¹⁸ Martinussen (1992) s. 21.

¹⁹ Ifølge Martinussen (1992) s. 25 oversatte Porsanger på 1750-tallet det meste av Det nye testamentet, salmene og 1. Mosebok til samisk. I tillegg laget han en forbedret grammatikk som han i forbitrelse over sin å bli sagt opp i Trondhjem, overleverte til "Hr. Vulcanus".

²⁰ Ifølge Thrap (1895) s. 8 sendte Porsanger den 14.3.1772 en klage til kongen på måten kirken hadde behandlet ham. Biskop Gunnerus svarte at han ikke hadde forlangt Porsangers avsettelse, kun at han mente Porsanger og Weldingh burde bytte embeter. Biskopen erkjente at Porsanger hadde gode kunnskaper og talenter, men fastholdt at hans moralske vandel ikke gjorde ham skikket til å bekle et embete ved Domkirken.

²¹ Isak Saba skrev den 15.6.1911 en artikkel i det samiskspråklige kristelige bladet *Nuortanaste* om Anders Porsanger basert på fortellingene som fortsatt levde i Varanger om den første samiske presten. Her hevder Saba at holdningene i Trondhjems kirkelige ledelse var slik at man kunne tåle samer som tjenere, men ikke som ledere, se Isak Saba, "Anders Porsanger: Vuostas Sabmelaš bappan Dača rikast", *Sagai Muittalegje* 15. juni 1911 (1911).

var derimot på sin plass. Han kom tross alt fra en av Trondhjems mest velstående familier og hadde derved den sosiale anseelse som var mer passende for en som skulle være prest ved Domkirken.

Det virker som om synet på det samiske og da særlig synet på samisk språk, endret seg i betydelig grad i løpet Gunnerus' tid som biskop. Da stiftsprost Bang overtok som biskop etter Gunnerus, ble disse endrede holdningene enda tydeligere. Bang hadde liten eller ingen interesse for samemisjonen og sørget for at *Seminarium Lapponicum*, etter Knud Leems død i 1774, ble nedlagt for godt samme år.²² Biskop Bang var imot at samene skulle få opplæring i eget språk. Dansk var det språket alle norske borgere skulle lære og samene burde raskest mulig oppgi sin samiskhet og bli norsk både språklig og kulturelt. Bang brukte endog Anders Porsanger som "bevis" på hvor hensiktsløs samiskopplæringen var. Han hevdet at Porsanger brukte dansk i sine prekener i Vadsø og at han måtte bruke tolk for å gjøre seg forstått for menigheten.²³ Denne påstanden medfører neppe riktighet. Minnet om Anders Porsanger var enda levende i Nesseby da den samiske læreren, politikeren og folkelivsgranskeren Isak Saba snakket med folk der på begynnelsen av 1900-tallet.²⁴ I Nesseby kunne man fortsatt fortelle at Anders hadde brukt Porsanger-dialekt når han forkynte – i hvert fall når han talte til samer. Man framhevet at Porsanger var kjent som en som snakket lenge, men at han talte klart og tydelig slik at folk forsto ham. Man fortalte også at han ofte var sammen med andre samer og sov blant dem i deres boliger. Saba nevner at folk husket hvordan Anders ved en anledning ytret seg kritisk om en av de norske misjonærene som var kjent for å være litt for glad i alkohol. Samene ga misjonæren tilnavnet "Jukkesen" ("Drikkesen"). Andre negative kallenavn ble også brukt.

22 Martinussen (1992) s. 24 påpeker som grunn for Bangs fiendtlige innstilling overfor Porsanger at han allerede før han ble biskop, hadde planer om å legge ned *Seminarium Lapponicum*, og det ville derfor være formålstjenlig å fjerne den eneste kvalifiserte kandidaten for en rektorstilling ved seminaret.

23 Bang var av den oppfatning at Porsanger var så ung da han reiste fra Finnmark at han ikke kunne skikkelig samisk, Martinussen (1992) s.25. Bang innrømmet riktignok til Kollegiet i København at Porsanger er den eneste som nok kan samisk, men hevder samtidig at det samiske oversettelsesarbeidet var for stort for én mann. Derfor frarådde han videre arbeid med samiske bibeloversettelser og mente at samene burde inkorporeres i den norske nasjon i stedet for at man skulle fortsette med å "excolere [dyrke] dette Sprog".

24 Saba (1911).

Han ble omtalt som ”seihode” og ved en anledning da han skulle preke i Nesseby, sa Porsanger til sine følgesvenner: ”Hei, vuolgop me, ravke, mige ‘Jukkaš saideoaivve’ sarne gullat” (’Hei, vi går for å høre lille ”seihode-drikkeren” preke’).

Anders Porsanger brukte etter all sannsynlighet samisk når han prekte til samer, men norsk når der var nordmenn til stede. Han fikk for øvrig rosende omtale av den norske misjonæren Gerhard Sandberg (1747–1805) i Varanger (1767–1776) – trolig den misjonæren Porsanger hadde siktet til med uttrykket ”seihode-drikkeren”! Sandberg ga Porsanger godt skussmål og mente at han var både en lærd og dyktig prest i omgang med samer så vel som nordmenn. Han mente at Porsanger utførte sitt embete vel selv om han til tider kunne feile både i tenke- og levemåte, men Sandberg vurderte likevel ikke dette ”for nogen stor Feil”.²⁵ Sandberg mente også at Porsangers avstamning ikke la noen hindringer i veien for hans prestelige gjerning og hevder endog at det var i denne delen av sitt liv, dvs. som prest i Vadsø, at han ytet sitt aller beste.²⁶

Etter at seminaret i Trondhjem var nedlagt, skulle dets inntekter brukes til å oversette flere deler av Bibelen til samisk og til å fullføre arbeidet med Leems leksikon. Lærerseminariet i Trondenes ble opprettet i 1826 med midler fra *Seminarium Lapponicum*, og her ble det sikret plass for samer fra Finnmark.

Seminaret fikk dermed en sørgelig slutt og ikke mindre sørgelig ble Anders Porsangers eget liv avsluttet. Høsten 1780 reiste han med kona og deres tre barn til København der han ville søke et nytt og bedre embete. Kanskje var det et uttrykk for at Porsanger tross all motgang enda hadde ambisjoner og ikke ville bli glemt i et fjerntliggende kall nordpå. Men heller ikke denne gangen skulle han få oppfylt sine forhåpninger. På vei sørover forliste båten utenfor Risør og hele prestefamilien omkom. Da det havarerte skipet drev i land, fant man familien druknet i kahytten. Den første norske prest av samisk ætt og Norges første same med universitetsutdanning ble bare 45 år gammel.

Hvordan kan vi forstå Anders Porsangers skjebne som den første

²⁵ Richter Hanssen (1986) s. 126.

²⁶ Wåle (1975) s. 2.

samiske presten i Den norske kirke? Hvilken rolle spilte hans samiske identitet? Jeg vil hevde at det ikke så mye var hans samiskhet som var kjernen i de problemene han møtte, men et sammenfall av flere faktorer. Porsanger var trolig var en mann med høye ambisjoner, og det var antagelig først og fremst disse ambisjonene som gikk på tvers av datidens syn på hva en mann av allmuen burde forvente å kunne oppnå. Standsbevisstheten hos kirkeledelsen tillot simpelthen ikke en mann fra små kår å nå ”for høyt” i samfunnet. At Porsanger i tillegg var av samisk ætt, *forsterket* dermed de problemer som var knyttet til standsbevisstheten. Det etniske var ikke i utgangspunktet kjernen i problemet for Anders Porsanger som prest. Hans etnisitet tjente likevel som en forsterkende faktor i kirkeledelsens arbeid for å holde ham på trygg avstand fra maktposisjoner innen datidens kirke.

Kirken og samene på 1800-tallet²⁷

Anders Porsanger ble som samisk prest lenge en ensom svale i det norske kirkelandskapet. Ingen ny samisk prest synes å ha blitt rekruttert til kirkelig tjeneste i løpet av 1800-tallet. Thomas von Westens misjonsarbeid var også over og ble i økende grad erstattet av et *fornorskningsarbeid* som innebar at samer skulle assimileres inn i det norske samfunnet.

Perioden fra 1850 og frem til slutten av 2.verdenskrig var preget av nasjonale strømninger som inkluderte klare sosialdarwinistiske synspunkter. Gjennom en essensialistisk kulturtenkning ble samene fremstilt som mindreverdige, noe som kom til å prege nordmenns syn på samer. Sentralt for myndighetene var språkspørsmålet, noe som gjorde at skolen ble viktig. Man mente at mangelen på norskkunnskaper forhindret den unge generasjon samer fra å bli integrert i nasjonal-kulturen. I økende grad fremholdt myndighetene at skolens viktigste oppgave var å lære samene å forstå og bruke norsk. Stortinget opprettet derfor i 1851 det såkalte *Finnfondet* for å fremme norskundervisningen i områder med blandet befolkning. Mot slutten av 1800-tallet kom

²⁷ Under arbeidet med denne del av artikkelen kom jeg i skade for å inkludere et utkast skrevet av Tore Johnsen til Strategiplan for samisk kirkeliv på en slik måte at hans og mine tekster ble blandet sammen. Dette skyldes uoppmerksomhet fra min side og er noe jeg sterkt beklager. Jeg har derfor her skrevet om artikkelens siste del.

instrukser til skolens lærere som understreket at samiske barn skulle undervises slik at de lærte å tale, lese og skrive norsk.

Nasjonalismen var under hele 1800-tallet en drivkraft i norsk samfunnsutvikling der et grunnleggende premiss var tanken om at *hele* folket skulle bruke samme språk og være forent i én og samme kultur. Lærere, prester og andre øvrighetspersoner var som representanter for det norske samfunnet overbeviste om at dette ville være til beste for samene. Over tid ble slike holdninger internalisert av mange samer og førte til at man i økende grad tok avstand fra egen kultur og tradisjon. Mange foreldre sluttet å lære sin barn samisk språk og alt man oppfattet som samisk ble gjemt bort.

Noen tvilende røster var der likevel, og blant dem finner en en del prester i Finnmark. Ettersom skole og kirke på denne tid var nært forbundet, sto skolens kristendomsfag sentralt, og i et slikt fag fastholdt kirken betydningen av å bruke samisk språk. Kirken maktet likevel ikke å endre myndighetenes holdning til det samiske og som institusjon klarte ikke kirken å demme opp for statens fornorskningsspolitikk.

Blant de i kirken som klarest talte samenes sak, finner vi to prester, Peter Vogelius Deinboll (1783–1874) og Nils Vibe Stockfleth (1787–1866). Deinboll var prest i Vadsø (1815–1824) og var tidvis Finnmarks representant på Stortinget der han særlig engasjerte seg i arbeidet for skolen. Han fikk blant annet gjennomført et stortingsvedtak om opprettelsen av et lærerseminar på Trondenes ved Harstad som skulle ha et særskilt ansvar for utdanning av samiskkyndige lærere for samiske skolekretser.

Den andre presten, Nils Vibe Stockfleth, tok teologisk utdanning og fikk sin første ansettelse i Øst-Finnmark som Deinbolls etterfølger. Etter tre år søkte han en prestestilling i et mindre kall slik at han kunne konsentrere seg om sine studier av samisk språk. Hans interesse for det samiske gjorde at han etter 14 år som prest i Finnmark søkte avskjed fra prestetjenesten for å kunne vie seg helt til studier av samisk. Hans arbeid ble knyttet til universitetet i Kristiania der han underviste, forsket og arbeidet med bibeloversettelser. Her fikk han blant annet Jens A. Friis (1821–1896) som elev. Også han gjorde en betydelig innsats i arbeidet med samisk språk og skrev i tillegg en avhandling om samisk religion i 1871. Stockfleth ble i 1853 bevilget avskjed med solid pensjon

på betingelse av at han fortsatte arbeidet med bibeloversettelser. Samtidig tok Friis over Stockfleths arbeid ved universitetet og underviste i samisk til prester som ble ansatt i samiske områder.

Disse pionérer i studiet av samisk språk var sterkt påvirket av liberale strømninger i synet på samfunnets minoriteter. Det gjaldt også skolemannen Just Qvigstad (1853–1957). Fra 1883 var han bestyrer ved lærerseminariet i Tromsø som i 1848 var blitt flyttet dit fra Trondenes. Qvigstads arbeider faller inn under kategorien ”lappologi” som kjennetegnes av en sterk interesse for det samiske ut fra tanken om at det var viktig å ta vare på samisk tradisjon fordi alt samisk snart ville bli borte. Hele 1800-tallet er i det hele tatt preget at det var enkelte *nordmenn* som interesserte seg for det samiske og kjempet for samenes rett til å bruke eget språk og vedlikeholde egen kultur – i hvert fall så lenge der var samer som enda ikke var blitt assimilert inn i det norske samfunnet. Ofte måtte prester og andre som interesserte seg for samiske forhold arbeide på tvers av myndighetenes interesser. Dette gjorde at biskopen i Tromsø, Johannes N. Skaar (1828–1904), i 1888 tok initiativ til å etablere *Finnemisjonen*. Bakgrunnen skal ha vært at han under en visitasreise i Tana fikk en anmodning fra to unge samer om å bidra til at samer kunne få kristendomsopplæring på sitt morsmål. De sa til biskopen at samisk er vårt ”hjertespråk”, og hvis de skulle forstå de åndelige sannheter måtte de høre dem på dette språket. Da biskopen forhørte seg i departementet, var svaret derfra negativt. Han sendte dermed ut et opprop til det norske kristenfolk. Den positive responsen var stor og førte til opprettelsen av Finnemisjonen der også samiske predikanter ble ansatt. Foruten forkynnelsesvirksomhet, var diakonalt arbeid prioriterte oppgaver (barnehjem, aldershjem, skoler). På grunn av sin innsats fikk biskop Skaar ærestittelen ”Samenes biskop” (*Sámi bisma*).²⁸ I 1895 bidro Finnemisjonen til at hele Bibelen for første gang ble trykket og utgitt på nordsamisk.

Statens fornorskningsspolitikk slo for alvor gjennom mot slutten av 1800-tallet, noe som kom til å berøre Den norske kirkes arbeid i samiske områder. Tidligere generalsekretær i Samisk kirkeråd, Tore

²⁸ Jfr Lauritz Bang-Hansen, *Johannes Nilsson Skaar: Bondegutten fra Hardanger som ble ”Sami bisma”, Samenes biskop* (Trondheim 1967).

Johnsen, har i sitt bidrag til arbeidet med strategiplan for samisk kirkeliv, pekt på at samiske språkkunnskaper til en viss grad ble verdsatt og gjort gjeldende fra 1848 som obligatoriske for prester.²⁹ Svært mange prestegjeld fra Nord-Trøndelag og nordover var opprinnelig omfattet av bestemmelsen, men allerede i 1859 falt store deler av det samiske språkområdet ut. Selv om man dermed kan si at kirken i indre Finnmark ble et sted der samisk språk ble verdsatt, gjaldt dette ikke utenfor det samiske kjerneområdet. Her skulle fornorskninglinjen følges – og bidro derved til en usynliggjøring av storparten av de samiske språksamfunn.

Datidens nære forhold mellom kirke og skole der sognepresten ofte var selvskrevet formann i skolestyret, bidro til at statens fornorskningpolitikk preget begge institusjoner, og i samisk skolehistorie finner vi mange eksempler på hvordan flere av kirkens prester mer eller mindre aktivt bidro til å fremme statens interesser i fornorskingsarbeidet.³⁰ Kirkens medløpperrolle er i og for seg ikke underlig. Prestene var tross alt statlige embetsmenn og forvaltet statens religionsvesen – også når deres oppgaver førte dem inn på skolens arbeidsområder.

Likevel var kirken én av de få områder i det norske samfunnet der samisk språk kunne brukes i offentlig sammenheng, selv om dette kun gjaldt i et svært begrenset omfang. Kirkens syn hang selvsagt sammen med det reformatoriske prinsipp om at ethvert folks morsmål er viktig for religionsformidlingen, et prinsipp som for kirken var overordnet statens interesser. Kirken forble dermed en viktig arena for samisk språk gjennom hele fornorskningstiden, men betydningen av denne arena ble begrenset av at kirkeledelsen ikke prioriterte det samiske og anså det kun som et regionalt anliggende.

Kirkens nedtoning av det samiske var trolig en viktig grunn til at kirken på 1800-tallet ikke maktet å rekruttere samer til prestedtjene-

²⁹ Samisk kirkeråd, *Forslag til Strategiplan for samisk kirkeliv m/ Plan for samisk trosopplæring* (Oslo 2011) s. 40.

³⁰ Se f.eks. diverse dokumentasjonsmateriale i Svein Lund, *Samisk skolehistorie 4* (Karasjok 2010), samt historiske analyser av kirkens rolle i fornorskingsarbeidet ved bl.a. Knut Einar Eriksen & Einar Niemi, "Kirka og minoritetspolitikken i nord: Lojalitet overfor Gud eller Keiser?", *Heimen* 14 (1982) s. 17–21, og Rolf-Inge Larsen, *Religion og fiendebilder: Læstadianismen, statskirken og kvenene 1870–1940*, Ph.D.-avhandling, Universitetet i Tromsø (Tromsø 2012).

ste, samt at mange samer søkte andre steder for sin religionsutøvelse. Læstadianismens raske fremvekst mellom 1850 og 1900 skyldes i stor grad at samer (og kvener) i de læstadianske trosfellesskapene fant helt andre vilkår for sin trosutøvelse enn det man gjorde i Den norske kirke. Vekkelsen ble mange steder i det nordlige Norge spredt av reindriftssamer under sine flyttinger over grensen. Når de holdte sine bønnemøter og fortalte om sin nyvunne religiøse tro, brukte de selvsagt sitt eget språk. Fornorskningsspresset nådde dermed i liten grad inn i de læstadianske miljøene. Der kunne predikantene tale på både samisk, finsk eller norsk – avhengig av hvilket språk man hadde bruk for på det enkelte sted, og gjennom sine omfattende kontakter med det læstadianske lederskapet både i svensk lappmark og i Finland fikk man bruk for både skriftlige og muntlige språkkunnskaper på områder som det norske storsamfunnet ikke så noe behov for.

Den læstadianske bevegelsen ble dermed et åndelig hjem for svært mange samer der en kunne kjenne seg trygg på at ens eget språk var like verdifullt som andre språk, og at de kulturelle kodene en var vant med, fortsatt ble verdsatt og praktisert. Selv om man i stor grad var kirkeløje og møtte fram til gudstjenester, sakramentsforvaltning og livsriter, søkte læstadianerne å holde kirken på trygg avstand ved at man selv forvaltet den religiøse forkynnelsen i egne forsamlingsmøter og bønnehus. Holdningen til kirkens prester var preget av skepsis og mang en prest er blitt ”prøvet” av forsamlingens eldste for å vurdere prestens egen tro i forhold til læstadianernes trosideal. Mange av kirkens prester selv ble etter hvert sterkt kritiske til læstadianismen, ikke minst på grunn av de forstyrrelser som ofte fant sted i forbindelse med gudstjenestenes nattverdsfeiring. Slike uroligheter utspilte seg mange steder særlig på 1870- og 1880-tallet og førte noen ganger til at lensmannen gripe inn når presten selv ikke maktet å opprettholde ro og orden. I Ofoten tiltok slike urolighetene etter hvert som nordmenn kom med i vekkelsen. Problemene avtok først etter at biskopen i Tromsø gikk med på særskilt altergang for menighetens læstadianere.

Problemene mellom kirken og læstadianerne på slutten av 1800-tallet førte til at kirken tidvis motarbeidet læstadianismen. Innad i det læstadianske miljøet kunne slik motstand tolkes som et uttrykk for storsamfunnets vantros og at det var de læstadianske forsamlingene

selv som var de ”ekte” troende og forvaltet den virkelige sannheten. Kirken ble dermed betraktet som en del av ”verden” mens *sannheten* ble representert av det hjemlige miljøet der samene selv fra begynnelsen hadde vært de ”troens apostler” som bar troens ord over fjellene fra Lappmarken og frem til folket ved norskekysten.

Mange steder kunne læstadianske forsamlinger fungere som en slags *samisk folkekirke*. Selv om læstadianismen i dag ikke lenger står så sterkt som tidligere i nordnorske bygdesamfunn, representerer læstadianismen fortsatt en viktig kraft og identitetsfaktor for store deler av samisk kirkeliv. For samer lenger sør fikk ikke læstadianismen større betydning. På Helgeland i den sørlige del av Nordland ga heller frikirkelig arbeid visse impulser til det samiske miljøet. I det store og hele forble imidlertid sørsamene mest knyttet til Den norske kirkes forkynnende og diakonale arbeid.

Kirken og samene på 1900-tallet

Den siste del av 1800-tallet var misjonsforeningenes tid i Norge og der var flere grupper enn Skaars Finnemisjon som var interessert i å arbeide blant samene. Etter hvert samlet de ulike gruppene seg og i 1925 ble de organisert i *Norsk Finnemisjon* med hovedkontor i Trondhjem. I 1966 ble navnet endret til *Norges Samemisjon*.

Misjonstenkningen var i stor grad et *norsk* fenomen der man ønsket å *hjelp*e samene åndelig og sosialt. Rundt 1900 begynte samer selv å organisere seg for å fremme sine interesser og for å kunne motstå presset fra myndighetenes fornorskning. Odd-Mathis Hætta periodiserer den første perioden fram til 1948. I denne tiden forsøkte man å etablere en landsdekkende samisk organisasjon. Det var ikke enkelt, dels fordi man manglet erfaringer og dels fordi man opplevde å bli motarbeidet av myndighetene. Likevel ble det dannet lokale sameforeninger. Den første var i Finnmark i 1911 hvor også finske samer kunne bli medlemmer. På denne tiden hadde samene også fått sin første representant på Stortinget. Det var Isak Mikal Persen, bedre kjent som Isak Saba. Han ble valgt første gang i 1906 og deretter gjenvalgt i 1909.³¹

³¹ Odd-Mathis Hætta, *Samene: Historie, kultur, samfunn* (Oslo 1994) s. 150.

Det første landsdekkende møtet for samer ble holdt i Trondhjem i 1917 der Metodistkirken stilte sine lokaler til disposisjon for møtet.³² Landbruksdepartementet ga støtte til møtet og sendte reindriftsinspektøren og alle lappefogdene som sine representanter. Landsmøtet ble dermed for mange samer ikke et genuint uttrykk for ”den samiske nasjon” slik man hadde håpet. Et nytt landsmøte ble holdt i Tana to år senere. Hovedtemaet var skolens bruk av samisk i undervisningen, men man fremsatte også krav om større respekt for tradisjonell samisk næringsdrift og for tiltak som kunne styrke slik næring. Mellomkrigsårene ble en vanskelig periode for samisk organisasjonsliv og først etter krigen ble det holdt et nytt landsmøte i Trondheim. Møtet ga støtet til etableringen av en egen yrkesorganisasjon for reindriftssamer, Norges Reindriftssamers Landsforening/Landsforbund (NRL). Forbundet ble en viktig drivkraft i det videre arbeidet for samiske interesser.

Etableringen av NRL i 1948 innledet en ny fase i samisk organisasjonsarbeid.³³ Forbundet vokste frem til å bli en viktig faktor i samisk kulturliv og næringsutvikling, og bidro til at synet på det samiske gradvis endret seg. Etter at Norske Samers Riksforbund ble stiftet i 1968, utviklet det videre organisasjonsarbeidet seg i et tett samarbeid mellom de to store organisasjonene. Forholdet til myndighetene var ofte problematisk, og mange samer mente at staten i liten grad tok dem seriøst. Perioden fra 1978 til 1987 ble konfliktfylte år i den videre utviklingen, noe som ikke minst skyldes statens ønske om kraftutbygging i Finnmark med tilhørende oppdemming av Alta-elva, ødeleggelse av reinbeiteområder og en rasing av et samisk lokalsamfunn (Maze). På grunn av konfliktene oppsto der nye allianser mellom samiske og norske interesser og man innså etter hvert behovet for en ny politisk linje. Resultatet ble at myndighetene tok opp forhandlinger med de samiske organisasjoner om retten til land og vann, samt et eget folkevalgt organ for samene, noe som førte til etableringen av Sametinget i 1987. Samene fikk nå en grunnlovsfestet status som etnisk nasjonal minoritet. Norge sluttet seg deretter til ILO-konvensjonen om anerkjennelse av urbefolkninger og de forpliktelser dette medførte.

³² Peder Borgen, *Samenes første landsmøte 6.–9. februar 191: Grunnlaget for samefolkets dag 6. februar: Historisk oversikt, dokumentasjon, kommentar* (Trondheim 1997).

³³ Hætta (1994) s. 155.

Det samiske organisasjonsarbeidet representerer en linje der kirken i stor grad var usynlig. Innen kirken var fortsatt spørsmålet om det samiske noe som angikk de spesielt interesserte. Om man hadde et avvikende syn i forhold til myndighetenes fornorskningsslinje, så var det ikke noe som uten videre tjente ens status og posisjon. Da ny biskop skulle velges til det nordligste bispedømmet i 1918, var ønsket fra kirkens prester å få Jens Otterbech (1868–1921) som biskop. Han kjente forholdene i nord, behersket samisk språk og hadde flere års presteerfaring fra Kistrand menighet (1894–1902). Han var imidlertid også kjent som en ivrig talsmann for samiske rettigheter og en sterk kritiker av statens fornorskningsspolitikk. Etter en heftig debatt i regjeringen om Otterbechs kandidatur, valgte man til slutt en annen kandidat (Johan Støren). Trolig var det Otterbechs syn på fornorskningsspørsmålet som ble utslagsgivende for at han ikke ble valgt til biskop.³⁴

Myndighetene sto ikke alene i synet på det samiske, og selv i mange samiske miljøer overtok man de norske negative holdningene og ønsket ikke å fremstå som same, heller ikke i kirkelig sammenheng. Etter den samiske presten Anders Porsangers død, kom det ingen samer inn i prestedjenesten før godt ut på 1900-tallet. At det skulle ta så lang tid, skyldes utvilsomt fornorskningsslinjen som ble etablert på slutten av 1700-tallet og som i særlig grad preget Trondheims-biskopene Marcus Bang og Johan Chr. Schönheyder. Det var derfor ikke underlig at det skulle gå mer enn 100 år før en igjen finner en same blant kirkens prester.

Porsangers første etterfølgere var tre prester, Henry Slotten (1902–1953), Niels Rødberg (1905–1997) og Osvald Elvenes (1910–1978). Felles for dem var at de var tause om sin samiske bakgrunn. Alle betjente de menigheter som hadde et betydelig innslag av samer og rykter gikk om at presten forsto samisk, men ingen våget å spørre. Først etter ”den samiske vendingen” i nyere tid, har prester med samisk bakgrunn stått fram med samisk identitet. Denne ”vendingen” skyldes trolig i all hovedsak den samfunnsmessige utvikling som fulgte i kjølvannet av Alta-saken. Saken om Alta-vassdraget på slutten av 1970-tallet

³⁴ Jfr Egil Lien Thorvaldsen, ”Om hvorfor man ikke blir biskop: Jens Otterbech og bispeutnevningen i Tromsø stift i 1918”, *Heimen* 27:4 (1990) s. 242–251.

medførte at fokuset for samfunnsdebatten for alvor ble satt på samiske rettigheter. Spørsmålet engasjerte mange nordmenn og støtte ble gitt fra mange hold til protestmarkeringer.

Også kirken kom på banen. Med bakgrunn i den kirkelige reorganiseringen midt på 1980-tallet, vedtok kirken å utrede alternative arbeidsformer for samenes plass innen Den norske kirke. Kirkemøtets behandling av saken i 1990 kan karakteriseres som et tidsskille i kirkens holdning til det samiske.³⁵ Det nye var at samisk kirkeliv ikke lenger ble betraktet bare som et regionalt anliggende knyttet til språk. Spørsmålet om samisk kirkeliv angikk kirken som sådan og måtte besvares ut fra prinsipper om likeverd og rettferdighet. Dette innebar ifølge Johnsen at en ny prinsipiell tenkning ble lagt til grunn for kirkens arbeid og allerede to år senere ble *Samisk kirkeråd* opprettet.

Samisk kirkeråd har siden starten utviklet seg til å bli et effektivt redskap for å komme videre i spørsmålet om samisk kirkeliv og i 1997 vedtok det nasjonale Kirkemøtet en uttalelse som erkjente at kirken hadde latt seg bruke av myndighetene i en fornorskningsspolitikk som sto for en klar nedvurdering av samisk kultur. I merknadene fra kirkemøtet, pekte man på at kirken ikke i tilstrekkelig grad har vært til stede hos dem som har opplevd at egen stolthet og verdighet ble forsøkt frarøvet dem. Kirkemøtet erkjente i sin uttalelse at ”myndighetenes fornorskningsspolitikk og Den norske kirkes rolle i denne sammenheng har medført overgrep mot det samiske folk. Kirkemøtet vil bidra til at uretten ikke skal fortsette”.³⁶

Kirkemøtets vedtak har blitt fulgt opp på mange måter. Til dels har man latt seg inspirere av erfaringer fra forsoningsarbeidet i Sør-Afrika etter apartheidregimets fall.³⁷ Lærdommen derfra gjorde at kirken innså at forsoningsarbeid forutsetter en klar vilje til å gjøre opp for tidligere tiders urett. Med rettferdighet siktet man dels til behovet for å innfri de rettighetene samene har i henhold til internasjonale lover og

³⁵ Samisk kirkeråd (2011) s. 41.

³⁶ Kirkemøtets sak KM 13/97 ”Urfolk i den verdensvide kirke med utgangspunkt i samisk kirkeliv”, <<http://www.kirken.no/?event=downloadFile&FileID=349381>>, 4/5 2014.

³⁷ Jfr Tore Johnsen & Line M. Skum (red.), *Erkjenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sapmi* (Stamsund 2013).

konvensjoner, og til å arbeide for økt kunnskap om og forståelse for den smerte mange samer fortsatt bærer på som følge av fornorskningen. Samisk kirkeråd har i særlig grad pekt på at den urett som er begått overfor den samiske befolkningen må gjøres opp for ved at kirken prioriterer arbeidet for å utvikle samisk kirkeliv slik at det får utfolde seg i tråd med samisk egenart og i henhold til egne definerte behov. I dette arbeidet har Samisk kirkeråd et særlig ansvar, men også kirken som helhet har et ansvar for å synliggjøre at arbeidet finner sted.

Kilder og bearbeidinger

- Bang-Hansen, Lauritz. *Johannes Nilsson Skaar: Bondegutten fra Hardanger som ble "Sami bisma", Samenes biskop* (Trondheim 1967).
- Borgen, Peder. *Samenes første landsmøte 6.–9. februar 191: Grunnlaget for samefolkets dag 6. februar: Historisk oversikt, dokumentasjon, kommentar* (Trondheim 1997).
- Eriksen, Knut Einar & Einar Niemi. "Kirka og minoritetspolitikken i nord: Lojalitet overfor Gud eller Keiser?", *Heimen* 14 (1982) s. 17–21.
- Grankvist, R. "Porsanger, Anders Andersen 1735–80, prest og språkforsker", i *Norsk biografisk leksikon* (Oslo 2003) s. 264–265.
- Hætta, Odd-Mathis. *Samene: Historie, kultur, samfunn* (Oslo 1994).
- Johnsen, Tore & Line M. Skum (red.). *Erkjenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sapmi* (Stamsund 2013).
- Larsen, Rolf-Inge. *Religion og fiendebilder: Læstadianismen, statskirken og kvenene 1870–1940*, Ph.D.-avhandling, Universitetet i Tromsø (Tromsø 2012).
- Lund, Svein. *Samisk skolehistorie* 4 (Karasjok 2010).
- Martinussen, Bente. "Anders Porsanger: Teolog og språkforsker fra 1700-tallets Finnmark", *Nordlyd* 18 (1992) s. 15–59.
- Richter Hanssen, Einar. *Porsanger bygdebok* 1 (1986) s. 121–126.
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, 3. utg. (Uppsala [1993] 2004).
- Saba, Isak. "Anders Porsanger: Vuostas Sabmelaš bappan Dača rikast", i *Sagai Muittalægje* 15. juni 1911 (1911).
- Samisk kirkeråd. *Forslag til Strategiplan for samisk kirkeliv m/ Plan for samisk trosopp-læring* (Oslo 2011).
- Steen, Adolf. *Samenes kristning og Finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954).
- Thorvaldsen, Egil Lien. "Om hvorfor man ikke blir biskop: Jens Otterbech og bispeutnevningen i Tromsø stift i 1918", *Heimen* 27:4 (1990) s. 242–251.
- Thrap, Daniel. *To Skisser* (Kristiania 1895) s. 5–9.
- Wåle, Helge. "Anders Porsanger: Den første presten av samisk ætt i Norge", *Nordkalotten* 9:2 (1975) s. 2.

Internettkilder

Kirkemøtets sak KM 13/97 ”Urfolk i den verdensvide kyrkje med utgangspunkt i samisk kirkeliv”, <<http://www.kirken.no/?event=downloadFile&FileID=349381>>, 4/5 2014.

Roald Kristiansen, født 1953; Cand.theol. i Oslo 1979; Ph.D. Emory University, USA 1987; seminarlektor ved Metodistkirkens teologiske seminar, Bergen 1980–1991; Ph.D.-studier i USA 1983–1985; associate researcher ved NCC Center for the Study of Japanese Religions i Kyoto, Japan, 1985–1986; førsteamanuensis ved Høgskolen i Finnmark 1991–1997. Nåværende stilling: førsteamanuensis ved Institutt for historie og religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø fra 1997, med ansvar for emner i kirkehistorie, sirkumpolare religioner og Øst-Asias religioner. Kristiansen har bl.a. utgitt *Økoteologi* (1993), *Samisk religion og læstadianisme* (2005) og diverse artikler om teologiske, kirkehistoriske og religionshistoriske emner. roald.kristiansen@uit.no

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Norgga girku ja sámivuohhta

Manñil go Norga šattai iežas bispágoddi 1152, lei girkoheksen jođus nuorttas rittuid mielde Hålogalándas. Rittu lullelis ja Máladina nuortalis lei Finnmárku, sámii eanan, doppe lei girku oalle unnán váikkuhus. Sámit riddoguovlluin bohte girku eanemusat gávppašeami ja guolásteami bokte. Áigodagas 1300–1700 biedggus geahččaleamit jorgalit sámiiid dahkkojedje, muhto ulbmilaš bargu álggahuvvui Thomas von Westerna miššuvnnain easkká 1700-logu álgogeažis. Dát bargu lei maid čadnon eiseválddiid rahčamušaide sihkkarastit sámiiid našuvnnalaš gullevašvuoda. Miššuvdnabargu lei 50 jagis buori muddui bággen eret sámiiid boares jáhkus. Anders Porsanger šattai vuosttaš sámiiid báhppa Norggas. Vuosttildeapmi su vuostá ja lassánan beroštupmi servodagas sámiiid dáruiduhttimii dagahii ahte báhpa-oahput eai čadáhuvvon ovdal go buori muttus 1900-logus. Girku oaidnu dáruiduhttimis lei 1800-logus guovttebealat ja sámiiid girkoal-

lin báidnui guhkes áiggi norgga gielas ja kultuvrras. Easka 1900-logu loahpageažis sámii lei fápmu áсахit iežas girkolaš orgánaid bidjan dihte iežaset báinnu girkui Norggas.

Översättning Miliana Baer

Vuona girkko ja sáme

Mañnel gá Vuodna sjattaj ietjas stifttan 1152, dagáduváj vijdesbirástiddje girkkotsieggim nuorttan merragatte miehtáj Hålogalándan. Merragáte lullelin Máláda nuorttalín lij Finnmarkko, sámij ednam, gánná girkko bájnem vidjurijda lij viehka unne. Sámij aktavuohta girkkujn lij oasestimen ja guollimin merrabájkijn. Ájnegasj gáhttjalime 1300–1700 ájgen dagáduvvin sámijt járggálit ristalasjuohtaj, valla ulmmelasj barggo esski álgadij árrat 1700-lågon Thomas von Westena misjávnná gáktuj. Barggo lij aj tjanádum fábmudagáj ratjál-dagájda nannit sámij rijkalasj tjadnusav. Misjávnnábarggo lij bájkoj 50 jagen stuorrát nággim sámij dálusj jáhkkudagáv tjiehkusin. Anders Porsanger sjattaj vuostasj sáme hárrán Vuonan. Vuosstálasstem sunji ja lassánim berustibme sebrudagán sámij láttájduvvamij báhtusav vattij ettjin ienep hárrá áhpáduvá ávddál gá málggadin 1900-lågon. Girkko vuojnno láttájduvvamij 1800-lågon lij tjiehgugahtes ja sáme girkkoiellem guhkaájgev garrasit bájnedeuváj vuona gielas ja kultuvras. Esski 1900-lågo mañnegietjen li sáme juohkusa nahkam vuododit ietjasa girkkolasj orgánajt bájnatjit girkkov Vuonan.

Översättning Barbro Lundholm

Daaroen jih saemien gærhko

Gosse Nöörje jijtse bispedáapmoe jaepien 1152 sjádti, jijnjh gærhkoeh eelkin Hålogalaanten mearoegaedtiem noerhtese tseegkedh. Mearoegaedtien luvlelen jih Malangen noerhtelen Finnmarkke, saemiej eatneme. Saemieh gærhkojne gaavnesjin gosse mearoegaedtien dajvine ásesiestin jih göölin. Jaepine 1300–1700 voejhkelin saemide kristedh, jih 1700-jaepiej aalkoste dellie gosse Thomas von Westen báata edtja saemide kristedh daate barkoe eensilaakan eelki. Dam áajvaladtji barkose veadtasovvi gosse pradtji saemide dan nasjonaale ektievuakan tjöönghkedh. Daejnie 50 jaepiej guhkies barkojne saemide kristedh saemiej dovletje religiovnem jáartan nualan noerhkin.

Anders Porsanger dilte Nöörjen voestes saemien hearra. Dam vuastalin j̄ih gosse siebriedahkese aaj vihkeles saemide laadtajdehtedh idt̄ji aktem gænnah hearram ööhpehteht̄h aerebe gaske 1900-jaepide. 1800-jaepine ij gærhkoen åssjaldahkh laadtajdehtemen bijre gænnah tj̄ielke j̄ih saemien gærhkoejieleme guhkiem daaroen ḡieleste j̄ih kultuvreste m̄ierhkelgovveme. Easka 1900-jaepine saemieh j̄ijtsh gærhkoen orgaanh buektiehtamme, nemhtie Nöörjen gærhkoem eev-tjedh saemide krööhkestidh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Historical encounters of the Sámi and the Church in Finland

Abstract

In 2012, Bishop Samuel Salmi of the Oulu diocese publicly apologised for the Church's misconduct towards the Sámi in Finland, referring especially to historical encounters. The apology reflected the Oulu cathedral chapter's new Sámi policy. My article analyses the development of Sámi–Church relations from the beginning of the 19th century to the post-war period in the second half of the 20th century. When compared to Sweden and especially to Norway, there was no apparent assimilation policy in the Finnish state administration or the Church. Bishops Johansson and Koskimies even managed to create a wave of Sámi language enthusiasm, criticizing Norwegian and Swedish Sámi policies and seizing some Lapland clergymen. Moreover, catechists or ambulatory teachers, going to Sámi children and providing education in a homelike atmosphere, represented a “culturally sensitive” form of education. The main problem, however, was the inconsistency in the Sámi policy of the Church. Positive actions depended on the activity and enthusiasm of individual people. Some Church officials could understand the significance of the native language, but another and more powerful tradition was what Vicar Tuomo Itkonen called “Finnish master thinking”. It was based on the controversial logic of “equality” in which the equality was only considered in the light of Finnish culture and supremacy.



Introduction

A historical event took place in a seminar “Encounter of the Sámi with the Church” in Inari on February 4th and 5th, 2012, just before the Sámi national day. Bishop Samuel Salmi of the Oulu diocese publicly apologised for the Church's misconduct towards the Sámi. He especially referred to the role of the Church in the racial studies in the 1930s, when “under the influence of the national socialist ideology we were prepared -- to subjugate the Sámi people and pursue ethnical studies that have been humiliating to the Sámi”.

The bishop stated: “Today I feel ashamed for those times. I wish to dissociate myself from them and apologise for those times.” He

admitted that the Sámi language has been disregarded in ecclesiastical activities. Apart from language, the Church has “often tended to deny the values and characteristics of the Sámi culture”. However, the bishop saw signs of a transition towards a new hope: “Where the yoik is heard, there exists a reality that the Church also has to appreciate. The Sámi youth are already seeking the way to it.”¹

The bishop’s apology attracted great publicity. The media speculated in advance whether the bishop was going to apologise as he had intended earlier or had he recanted his decision. The Sámi who were interviewed after the event considered the apology an important gesture and a courageous contribution to the Sámi. Ristenrauna Magga, a former representative of Sámi Parliament, described her sentiments: “First, there was crying and a great thankfulness. The apology proves that the Church has understood the issue and wants to proceed with the harmonising process.”²

In her own speech, also Magga emphasised that, apart from the neglected language, the Sámi “values, norms, rules, customs, beliefs, moral conceptions and traditions, which we as members of our community have embraced in our experiences and upbringing” had been disregarded. She presented a small detail as an example: how the Church disregarded the Sámi naming convention by christening every Sámi child with a Finnish name. Magga also stated that the apology “does not solve issues, only actions count. Concrete actions are required from the Church to promote the equality of the Sámi.”³

Sámi Parliament chairman Klemetti Näkkäljärvi was more critical than the others. He saw that the apology was a personal one, not the official Church standpoint, which would have to be discussed in a church assembly. In Näkkäljärvi’s view, it should be thoroughly investigated

1 “Piispa pyysi saamelaisilta anteeksi”, *Kaleva* 4.12.2012, in <http://yle.fi/uutiset/piispa_pyysi_saamelaisilta_anteeksi/5054393>, checked 11 January 2014. See also Erva Niittyvuopio, “Synlighet som förutsättning för försoning: Ett perspektiv från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland”, in Tore Johnsen & Line M. Skum (eds.), *Erkenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) pp. 155–162.

2 “Piispa pyysi anteeksi saamelaisilta”, *Rauhan Tervehdys* 6.2.2012, <<http://www.rauhantervehdys.fi/cgi-bin/linnea.pl?document=00010111>>, checked 11 January 2014.

3 Ristenrauna Magga, “Kokemuksia kirkon ja seurakunnan toiminnasta Enontekiöllä”, in Erva Niittyvuopio (ed.), *Saamelaiset kirkossa – seminaari 4.–5.2.2012* (handout) (Oulu 2012).

what to apologise for. As an example, he presented the Church's role in the disappearance of the old religion as well as the endangerment of the Sámi languages and the yoik tradition. Näkkäläjärvi also pointed to the Finnish state, which in his opinion had a lot to apologise for, even more than the Church.⁴

In Nordic countries, bishop Salmi's apology was not the only one of its kind: the bishop of the diocese of Härnösand, Sweden, had made his apology to the Sámi already 12 years earlier.⁵ However, the apology reflected the Oulu cathedral chapter's new Sámi policy, which had already given results. In 2008, a Sámi work secretary post had been established in the chapter to produce and coordinate services in Sámi languages in all Finland. In the same year, an advisory council was appointed to support the secretary and everybody working with the Sámi, as well as to cooperate with corresponding bodies in other Nordic countries. The apology also paved way to the participation of the Finnish Sámi in the ecclesiastical activities of indigenous peoples.⁶

In the same seminar, I gave a presentation on the encounter between the Sámi and the Church especially in Finland. Roughly speaking, two competing traditions stand out in the relationship of the Church to the Sámi as early as from the 17th century. One was, in modern terms, the "culturally sensitive" line, which strove to defend and emphasise the language and culture of the minority. The other and more pronounced line was a trend that belittled and suppressed the minority or made excuses for the superiority of the dominant culture. The historiography on the Sámi past has emphasised the latter tradition, which resulted in

4 Klemetti Näkkäläjärvi, "Brysselistä Inariin", *A blog text* 5.2.2012, <<http://klemetti.blogspot.fi/2012/02/brysselista-inariin.html>>, checked 11 January 2014. See also "Saamelaiskarajien puheenjohtaja: "Salmen anteeksipyyntö ei riitä", <<http://www.kotimaa24.fi/artikkeli/saamelaiskarajien-puheenjohtaja-salmen-anteeksipyynto-ei-riita/>>, checked 11 January 2014.

5 "Kyrkan och samerna i dag: Nya vindar blåser", *Sápmi* – electronic material, see <<http://www.samer.se/1137>>, checked 11 January 2014. The need for reconciliation between the church and the Sámi was also recognized in Norway, where the church meeting in 1997 considered it as a main theme, see Tore Johnsen, "Menneskers arbeid eller Guds gave? En teologisk drøfting av forsoning med henblikk på forsoningsprosesser i Sápmi", in Tore Johnsen & Line M. Skum (eds.), *Erkenne fortid – forme framtid. Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) p. 13.

6 <http://www.oulunhiippakunta.evl.fi/toiminta/tyoalat/s_mebargu_saamelaistyö>, checked 11 January 2014.

assimilating and even violent processes in the proselytism of the 17th and 18th centuries.

The more culturally sympathetic line was apparent especially in the relationship of the Church to the Sámi language. Apart from the compulsory teaching of a foreign language, there was also discussion already in the 17th century Church about the importance of the native language in internalising spirituality. This resulted in the training of Sámi-speaking clergymen and the creation of Sámi literature. Also the catechist system, that is circulating Sámi-speaking teachers, was suitable and flexible to the conditions in Lapland and worked well in Finnish Sámi territories for 200 years. The same two traditions manifest themselves in the relationship of the Finnish Church to the Sámi in the 19th century.⁷

In his speech, the bishop gave keys for defining the historical period also in my article. He said he apologised “on behalf of the bearers of this cross”, which was a reference to the office holders of his own diocese, founded in 1851. Thus, he restricted his apology not to concern “the Swedish period” in the 17th and 18th centuries, refuting already in advance Näkkäljärvi’s criticism about the destruction of the old religion. The bishop’s definition is practical from the perspective of my article, because I will focus on the development in the 19th and 20th centuries.

Changing northern policies

Finland changed from Swedish rule into a Russian Grand Duchy in 1809. Sweden also had to cede Kemi Lapland and parts of Torne Lapland, which were annexed to the Oulu province.⁸ During the Swedish rule, Kemi Lapland had been tended by the Härnösand cathedral chapter under special arrangements, but after 1809, the administration resided in Turku, at the opposite end of Finland. From its perspective, the Sámi parishes were extreme periphery. It mainly aroused annoyance

⁷ Veli-Pekka Lehtola, “Kirkon ja saamelaisten suhteet historiassa”, in Erva Niittyvuopio (ed.), *Saamelaiset kirkossa – seminaari 4*, -5.2.2012 (handout) (Oulu 2012a).

⁸ Kaisa Korpijaakko-Labba, *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa – kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden alkuun* (Guovdageaidnu 1999) pp. 21, 100, 103, 106; Maria Lähteenmäki, *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889* (Helsinki 2004) pp. 10; Ritva Kylli, “Samaan aikaan Pohjan perillä: 1800-luvun alku Utsjoen ja Enontekiön lapinmaalla”, *Historiallinen aikakauskirja* 4 (2008) p. 373.

in authorities in the midst of their other pressures. According to the archbishop of Turku, the Russian peace negotiators should have turned the whole population of Lapland over to Norway or Sweden.⁹ In the historiography on Finnish Lapland, the first decades of the autonomy in Lapland have been called a state of stagnation (Kaisa Korpijaakko-Labba), a period of downright abasement and irresolute politics (Ritva Kylli), or it has been said that Lapland changed into the backwater of the country (Maria Lähteenmäki).¹⁰

Apart from secular administration, Lapland was also largely neglected in ecclesiastical affairs after the Hamina peace treaty, because the county dean living in Kemi had his hands full with border arrangements. The northernmost Utsjoki parish was almost completely abandoned at the beginning of the 19th century. It was often impossible to recruit clergymen or they could not be persuaded to stay in the severe conditions, and the activities of temporary clergymen caused complaints and even indignation.¹¹

The situation improved with the decision of the senate to grant Lapland clergy a right to promotion to more favourable posts after years of honourable service in Lapland: they could add their years in Lapland to their personal record twofold. Similarly, the decrees given in 1817 and 1824 obliged clergymen to report the situation in Lapland regularly to the cathedral chapter and to strengthen the status of the Sámi language. Vicar Jacob Fellman, who started in Utsjoki in 1820, worked diligently in both respects. However, his efforts for the benefit of the Sámi language suffered from the unfavourable attitude of county dean Mathias Castrén, who emphasised the role of Finnish as the language of the Church.¹²

The northern parts of the wide Oulu province faced administrative rearrangements in the 1840s.¹³ In 1849, a new church administrative area

9 Kylli (2008) p. 387.

10 Korpijaakko-Labba (1999) p. 100; Kylli (2008) p. 387; Lähteenmäki (2004) pp. 84; see also Matti Enbuske, *Vanhan Lapin valtamailla: Asutus ja maankäyttö Kemin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun* (Helsinki 2008) p. 219.

11 Kylli (2008) p. 385.

12 Kylli (2008) pp. 378–379, 387.

13 Samuli Onnela, “Lappi Pohjoiskalotin osana 1600-luvulta 1900-luvulle”, in *Lappi 4: Saamelaiden ja suomalaisten maa*, Martti Linkola (ed.) (Helsinki 1985); Tarja Nahkiaisola, *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925* (Helsinki

emerged in the northernmost parts of Finland, when the vast Kemi deanery was divided in two and the deanery of Lapland was established. In an effort to improve and regionalise church administration, a separate Kuopio diocese was established in 1851 and received the task to manage the ecclesiastical affairs of Northern Finland. Kuopio became the third diocesan capital after Turku and Porvoo. In 1900, episcopacy took another step to the north, when the Oulu cathedral chapter was established.¹⁴

The Kuopio cathedral chapter was given responsibility for a vast area from Northern Karelia to Lapland, but it focused its attention on the conditions of the northernmost Lapland and emphasised the importance of the Sámi language. Lapland had become the focus of special attention from the leadership of the whole grand duchy. Ritva Kylli sees that one reason for the emphasis on the Sámi language was influence from the important fennophile Elias Lönnrot. He had travelled to Lapland in 1842 and criticised the attitude of Finns towards the Sámi. Instead of obliging a few clergymen to learn Sámi, whole parishes were forced to learn Finnish. Lönnrot considered this issue a portentous example of “how things would proceed here, if Finns had the power: subjugated peoples would be deprived of their native language”. Lönnrot thought this was inappropriate for a nation that was itself in a minority position in the Russian empire.¹⁵

The establishment of the Kuopio diocese had a momentary effect on the Sámi policy of the Church especially in Utsjoki, which was a completely Sámi municipality. The Sámi language was emphasised in church services, and there was an effort to provide the parishioners with literature in their native language. One of the most fervent promoters of the Sámi language was vicar Anders Andelin, who learnt the Sámi language as recommended by the chapter. He translated some temperance books and basic religious literature, such as the ABC book *Aapis Kirji* (1859), to the Utsjoki dialect of North Sámi.¹⁶

2006) pp. 15.

14 Hannu Mustakallio, *Pohjoisen hiippakunta: Kuopion-Oulun hiippakunnan historia 1850–1939* (Kuopio-Oulu 2009) p. 101; Kylli (2008) p. 388.

15 Kylli (2008) p. 388.

16 Ritva Kylli, “Anders Andelin Utsjoen saamelaisten kirkkoherrana”, *Kaleva* 20:11 (1999); Ritva Kylli, *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742–1886* (Oulu 2005) pp. 206–221; Mustakallio (2009) pp. 105–106.

The vicar started to train a talented Sámi boy, Aslak Laiti, for a more extensive education. The cathedral chapter qualified him for elementary school teacher, and he worked as catechist in Utsjoki for several periods in the 1850s and 1860s. Laiti translated an elementary arithmetics book to Sámi and worked as Andelin's linguistic master in translating religious texts. Perhaps the hard life of a catechist or mental problems made Laiti leave later on for Southern Finland, where he worked in temporary post before his early death.¹⁷

After Andelin, the enthusiasm of clergymen for the Sámi language faded again for decades. Although clergy were paid extra for their Sámi language skills, few took the pains to learn it. Many clergymen felt they were only visiting Lapland.¹⁸ It is often apparent that the Sámi culture gave Finnish authorities a certain kind of cultural shock, and they only wanted to approach it from a Finnish perspective. This manifested itself also in the Sámi descriptions made by the clergy, even in the one Andelin published in 1859. The hunting and herding culture seemed primitive to the clergymen and they emphasised its negative characteristics.¹⁹

Although the clergymen often familiarized with the Sámi even in an every day level, their descriptions reflected rather the long tradition of stereotypical Lapp representations than the actual experiences in the field. Finnish educated classes felt they were the guides and mentors of the ignorant people and saw that Finnish culture was the basis of all development. In spite of his Sámi language hobby, vicar Andelin in his description considered the Sámi an undeveloped nature people, whose progress to a cultural level should be fostered in every way. The children should be gathered from the wilderness to school centres and education. They should abandon natural life and learn agriculture. This would help them cast off the sloth, slowness, dirtiness, drink addiction and short stature that Andelin described as distinctive Lapp characteristics.²⁰

Clergymen came and went, but resident Sámi officials and trus-

¹⁷ About Laiti, see Kylli (2005) pp. 387–392.

¹⁸ Kylli (2005) pp. 97–105, 228–231.

¹⁹ Kylli (2005) pp. 451–452.

²⁰ Kylli (1999).

tees brought continuity. The Sámi who were sympathetic towards the Church acted as cultural intermediaries between the clergymen and the parishioners. Sámi parish clerks, catechists and churchwardens took care of the teaching and spiritual affairs of the parish when there was no clergyman. They were the clergy's watching eyes outside the church grounds and helped a new clergyman into contact with the locals.²¹

Circulating teachers or catechists, both male and female, who were responsible for educating almost all Sámi children in the 19th century, had a special importance in maintaining Christianity in sparsely populated areas. This system was started in the "Swedish period" and adapted to the Sámi conditions. Teachers came to the children and often spoke their language. The school environment was familiar to the children and the catechist became a comfortable father or mother figure, while the fearsome Finnish clergyman did not have to be faced until the examination, which usually took place in a completely foreign language.²²

When the teacher went to the children, the Sámi living in scattered settlements did not have to send their children to a foreign environment for long periods. Children from neighbouring areas were gathered to a suitable house for 3–7 weeks at most. Catechists contributed to the house chores and often formed warm relationships with the children as well as the parents. The catechist system worked so well that bishop Gustaf Johansson considered it the teaching method best suited for the Sámi in the 1890s. Apart from Finnish, catechists had traditionally taught also in Sámi, which brought them a salary bonus.²³

The imperial proclamation in 1858 and the elementary school decree 1866 were steps towards fixed elementary schools, where children were to be gathered for longer-term teaching. In Utsjoki, the elementary school got under way already in 1878. It started in the church, but it was difficult to get pupils to school, because the parents thought the children would become lazy there. Finally, the authorities considered it more practical to locate the school in the proper population centre of the municipality, Outakoski, where it started operation in 1885.²⁴

21 Kylli (2005) pp. 337–418.

22 Kylli (2005) pp. 481–482.

23 Esko Kähkönen, *Katekeetat Suomen Lapissa 200 vuotta* (Rovaniemi 1988) p. 278.

24 Kylli (2005) pp. 392–395.

A Finnish couple, Elias and Olga Eriksson, were chosen teachers of the Outakoski school. The classes consisted of completely Sámi-speaking pupils and were mainly taught in Finnish, except in religion lessons, which were taught also in Sámi. The school did not give very good results. The cathedral chapter, which supervised the teaching, and especially bishop Gustaf Johansson started to emphasise the Sámi skills of authorities at the end of the 1880s: “Cultural work must move and work in the language of Lapland and start providing necessary books to Lapps.”²⁵

“Native language is a gift from God”

As Johansson’s quotation illustrates, there was a new turn in the relationship between the Sámi and the Church in the 1880s. Kuopio diocese bishop Gustaf Johansson took a liking to the Sámi and made a stand on improving the status of the Sámi language. On his visitation trip to the Sámi in 1886, he was the first bishop to actually visit Inari and Utsjoki. Johansson’s stand on the status of the Sámi language is quite interesting. He was a fennoman, proponent of Finnish culture, but that was precisely why he strove to strengthen the connection of the Sámi to Finland. He considered that cultural work and native language literature were the best means to prevent the Sámi from becoming Swedish or Norwegian.²⁶

In a wider perspective, Johansson’s attitude matched the policy of the whole Kuopio diocese on Finnish culture. The diocese carried out J. V. Snellman’s fennoman programme more explicitly than any other diocese from the start. Finnish replaced Swedish as the language of the cathedral chapter and the ministerial convention already at the beginning of the 1880s. The northern diocese was also foremost in finnicising the surnames of the clergymen.²⁷

So the diocese carried out a similar fennisation policy towards Swedish as Norway did in relation to Danish in the first part of the 19th

²⁵ Utsjoen piispantark pk 1896, Oulu cathedral chapter archive (OTA), Eb:138 in Oulu Provincial Archive (OMA).

²⁶ Mustakallio (2009) pp. 280–281.

²⁷ Mustakallio (2009) pp. 153–158.

century. The norwegianisation policy directed against Denmark changed, however, into an assimilation policy against the minority languages in Northern Norway from late 1840s. On the contrary, Finnish Church bishops Johansson and later J. R. Koskimies felt it important to emphasise the status of the Sámi language. This was partly on biblical grounds, but also as part of Finland's national issue. In their opinion, the status of the Finnish language in Russia was comparable to the status of minority languages in Finland.²⁸ The statements of bishops also reflected the opinion of some Finnish intellectuals that – because of common linguistic Finno-Ugric roots – the Sámi were relatives to the Finnish people and maybe even represented a kind of Finno-Ugric *Urkultur*.²⁹ In the spirit of Lönnrot, Johansson argued for improving the status of the Sámi language as a national obligation of Finns:

Nevertheless when the Finnish people have been liberated with God's help to become an independent nation and at the same time have cast off the repression to their language, justice towards the Lapps demands, although they may not be numerous, that they be taught more in their native language.³⁰

During the 1896 visitation, Johansson met the bishops of Tromsø and Härnösand to discuss the administration of the border parishes. Johansson summarised the opinions of the Nordic colleagues in the Sámi issue:

The people of Sweden and Norway want to abolish the Lapp language. All people must be taught to one language. This is presumably required from the state perspective. [...] For them, Lapp folk are not people, because they are not self-assertive. They say only by learning Norwegian and Swedish can they survive.

²⁸ See Mustakallio (2009) pp. 78–79.

²⁹ Pekka Isaksson, *Kumma kuvajainen: Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia* (Inari 2000) pp. 134–135.

³⁰ Inarin piispantark. ptk 8, 11.8.1896, OTA Eb:18a, OMA.

Johansson emphasised that oppressing the Sámi language and nationality was not for the glory of Nordic peoples. “The nationality of Lapland still has vitality, and it must be preserved”, he wrote.³¹ Johansson himself learnt North Sámi so that he could deliver a sermon during his visitations in 1896 in Utsjoki and Inari. In Utsjoki he said: “As people here are mostly of Lapp origin, it is necessary that the Lapp language can develop further and that the future elementary and ambulatory school teachers can speak this language.” He emphasised the role of the local language also to the Inari people:

People living in Inari are mostly Lapp folk, who speak a dialect not found anywhere else. It is desirable that you take care of the development of your language. All over the world, each nation tries to care for its language, and it would be necessary for the Inari language to develop into a literary language, so that you could get books here in your own language. It is good to learn Finnish, but keep your own language holy, for it is a gift from God.³²

The bishop wished that talented and well-mannered young Sámi could be trained to be teachers and to cultivate the Sámi language: “It is not good that the native language disappears. It is a gift from God and all people should value and develop their own language. [...] But if the people of Lapland do not make sacrifices to let their own children have more education, it is to be feared that the whole language will wither.”³³

Johansson’s confidence in the youth did not remain just a wish; he took an initiative himself. He negotiated a grant of 800 Finnish marks for travel and maintenance allowance to an Utsjoki Sámi, Josef Guttorm, who went to a four-year teacher seminar in Sortavala. The journey was so long that he could only visit his home during the summer vacations. The grant involved the obligation to return to his native place and work as a teacher. Guttorm received a post in the Outakoski school, where the pupils mainly spoke Sámi. Contrary to the bishop’s

31 G. Johanssonin päiväk 24.8.1896, s. 188, Coll. 743, Gustav Johansson’s collection, Helsinki University Library (HYK); Mustakallio (2009) p. 285.

32 Utsjoen piispantark ptk 1896, OTA Eb:138, OMA; Inarin piispantark. ptk 8. – 11.8.1896, OTA Eb:18a, OMA.

33 Utsjoen piispantark ptk 1896, OTA Eb:138, OMA.

original wish, the school board advised Guttorm to teach in Finnish, but he used Sámi as an auxiliary language.³⁴ In the first decades of the 20th century, about five other young Sámi received a similar allowance and studied to become teachers. However, they could not find work in their native area, but had to work outside the Sámi territory.³⁵

Johansson's work to promote the Sámi language was interrupted in 1897, when he became the archbishop of Turku. After a short-term bishop O. I. Colliander, the next bishop, J. R. Forsman became a fine continuator for Johansson's work with the Sámi. Forsman, who finnified his name to Koskimies in 1906, was also a proponent of fennicism, who in Johansson's spirit considered it a matter of national importance to cultivate also minority languages, such as Sámi. He learnt the Sámi language and used it during the visitations in the Sámi territory.³⁶

During the 1902 visitation in Utsjoki, where Aukusti Hakkarainen was instituted to vicarage two years after starting the work, the status of the Sámi language became an important issue. The vicar had already learnt Sámi to such an extent that he could give the sermon in Sámi. Also the bishop gave his speech in Sámi as well as in Finnish, and it was also added to the official visitation documents in both languages. In Finnish, the bishop even used the expression "Sámi people" (*saamilaisten*) instead of "Lapp" (*lappalainen*).³⁷

He evaluated the examination results in the light of the language issue. According to him, teaching the skills of reading to the Sámi was not enough, if understanding the text was difficult for them in a foreign language. In teaching "it would be ideal to use two languages, so that the native language would be primarily used, but considering the benefit that Finnish brings, also this language should be included". Although the bishop gave responsibility also to the Sámi themselves in preserving language, the greatest problem was that authorities and teachers in a bilingual parish usually mastered only one language. "This, my good

34 "Lappalaisten äidinkielen koulunkäynti", *Uusi Suomi* 9.4.1929; "Oappateäggi Josef Guttorm", *Sabmelaš* 3-4 (1944) pp. 4-5.

35 See Veli-Pekka Lehtola, *Saamelaiset suomalaiset: Kohtaamisia 1896-1953* (Helsinki 2012b) pp. 127-130.

36 About Koskimies, see Mustakallio (2009) pp. 324-367.

37 Utsjoen piispantark ptk 1902, OTA Eb:138, OMA; J. R. Koskimiehen päiväkirja kesä-heinäkuu 1902, JRKK, J. R. Koskimies' collection (JRKK), HYK.

friends, is a quite regrettable and pitiable matter, which seems to be an inherited grievance due to the attitudes of past times”, Koskimies stated during his Utsjoki examination.³⁸ In a way, this was an early version of an apology for the Church’s misconduct towards the Sámi.

The favourable attitude of the bishops Johansson and Koskimies towards the Sámi language was probably an important underlying factor for the increasing esteem the Sámi language received among vicars at the turn of the 20th century. This was evident when Lauri Arvid Itkonen was appointed vicar of Inari in 1899 and Aukusti Hakkarainen became vicar of the Utsjoki parish next year. Itkonen quickly learnt Aanaar Sámi and started to give sermons in Sámi on church festival days already in 1900. Hakkarainen, on the other hand, learnt North Sámi and in 1903 proudly signed a postcard to the bishop: “Ucjogast” [‘in Utsjoki’].³⁹

Itkonen and Hakkarainen were interested in translating as well as speaking in Sámi languages. Lack of textbooks in the native languages hindered the teaching of Sámi children in catechist schools and in confirmation school. In North Sámi, schools mostly used a biblical history from the middle of the 19th century translated by Anders Andelin and a Bible translation (1895) printed in Norway. Hakkarainen appealed to the bishop for the development of Sámi literature, because “already in confirmation school it is impossible to make do with only Finnish, when there are always some children who do not know it”.⁴⁰

Old Lapland clergy did not always set a good example to their successors. The former vicar of Utsjoki, A. Koivisto, stated in his report to the economic committee of Lapland: “These books procured by Finnish clergymen have such a demerit that the people have difficulty comprehending them as Lapp language or Finnish and do not want to use them.” When the Sámi knew Finnish, they felt it difficult to use “a book that was supposed to be in the Lapp language, but was not”. Because the people did not care for “continual experiments in their language”, they ended up demanding Finnish books – also because they

38 Utsjoen piispantark ptk 1902, OTA Eb:138, OMA; Inarin piispantark ptk 1902, OTA Eb:18a, OMA; Kähkönen (1988) p. 280.

39 A. Hakkarainen to J. R. Koskimies 2.3.1903, Coll 108.4, JRRK, HYK.

40 A. Hakkarainen to J. R. Koskimies 2.3.1903, Coll 108.4, JRRK, HYK.

felt it was important to learn Finnish. Koivisto, who evidently was not a linguist himself, emphasised that it was impossible for Finnish clergy to properly learn the Sámi language: “A Lapp suffers to hear his language ill-treated. A Lapp would gladly have a clergyman who knows his language, but it is difficult to learn to pronounce it in his manner, and all the more difficult to fully learn the quirks and nature of the language.” According to Koivisto, the Sámi in Utsjoki could generally read and the people were willing to learn, because “a Lapp will readily buy religious books and read them diligently”.⁴¹

Contrary to North Sámi, there were no books in Aanaar Sámi. Itkonen had to point out to decision makers that Aanaar Sámi was a distinct language, and therefore books produced in Mountain Sámi/North Sámi, for example, were not suitable for people in Inari. They preferred Finnish books. According to him, the primer and Catechism edited by Borg were unfamiliar to the Aanaar Sámi: “Many who have understood the situation complain wistfully how their language is falling into oblivion, hoping for a time when people in Inari can also give elementary teaching to their children in the native language.”⁴²

Itkonen worked hard at translation and published the Catechism in Aanaar Sámi in 1902 and the biblical history in 1906. Hakkarainen, on the other hand, made translations together with teachers and the board. He published the Catechism and Sundvall’s *Bibalthistoria* [‘Biblical history’] (1902) and the Gospel and Prayer Book (1905) in North Sámi. In 1905, Hakkarainen took vicarage of Kuolajärvi, however. His successor, Pekka Rudolf Heickel (later Heikinheimo), who moved from Enontekiö to Utsjoki, had no devotion for translation work, and the responsibility for translating fell upon Itkonen.

Heikinheimo was certainly encouraged to use the Sámi language directly in his inauguration in 1907, when the bishop advised the new vicar to learn Sámi, the native language of the people. There was no external obligation from a paragraph of law, but “there is one law and it is the law of love, which obligates and requires it”. The bishop saw that you could not approach the people without knowledge of their

⁴¹ Aukusti Koivisto: Kertomus Utsjoen seurakunnasta, Kert, Lapin kunnista 1902–1903, The archive of Lapland Committee (LKA) Ee:1, OMA.

⁴² “Kielisortoa Lapissa”, *Kaleva* 17.4.1901.

language, because then “there undoubtedly arises some reduction in the understanding and experiencing that should exist between the parish pastor and the congregation”.⁴³ In his diary, Koskimies comments on his advice to Heikinheimo to learn Sámi: “Did not quite seem to like it: I suppose he would rather like to fennicise.”⁴⁴ Heikinheimo still applied for a salary bonus for his Sámi language skills already at the end of the same year: “I have practised the Lapp language for a while now and I have now started to use this language in my sermons”. Teacher O. J. Guttorm and catechist N. W. Holmberg wrote him a language certificate.⁴⁵

Later Heikinheimo used the Sámi language to such an extent that he gave the church festival morning sermons required by the church law in Sámi, as well as all confirmation sermons. Catechist N. W. Holmberg also interpreted other speeches and explanations to Sámi especially in Outakoski, which can be considered the spiritual or at least Laestadian centre of the neighbourhood.⁴⁶ Also teacher Josef Guttorm acted as interpreter in Outakoski.

Even though the catechists were paid for their skills in the Sámi language, the situation had become worse at the turn of the 20th century. Holmberg was the only catechist in Finland who mastered the Sámi language; his parish was almost completely Sámi speaking. He was overworked, because he was responsible for the whole municipality as the only ambulatory schoolteacher. The visitation stated: “The teaching language is Lappish and many children read books in Lappish.” Early in the century, the Old Schoolmaster, that is N. W. Holmberg, had an average of 50 pupils a year. The ambulatory school was taught in seven different places for 32 weeks in all.⁴⁷

Bishop Koskimies emphasised the training of Sámi-speaking and even native Sámi catechists. In 1911, he managed to persuade the im-

43 Utsjoen piispantark ptk 1907, OTA Eb:138, OMA.

44 J. R. Koskimiehen pv-k 19.-21.7.1907, JRKK, HYK.

45 Utsjoen kirkkohra to Kuopion hiippak tuomiokapituli 4.11. ja 29.12.1907, Konseptikirjat 1906-15, Utsjoki parish archive L II:2, OMA.

46 Kertomus Utsjoen srk tilasta piispantarkastukseen 1913 (P.R. Heikinheimo), Utsjoen piispantark ptk 1913, OTA Eb:138, OMA.

47 Sodankylän piispantark 1913, OTA Eb:138, OMA.

perial senate to support an undertaking to establish a total of five new catechist offices in the Sámi territory, many of which emphasised the benefits of the Sámi and Sámi language skills.⁴⁸ Consequently, there were four Sámi-speaking catechists in the 1910s, when three out of the four catechists in Inari spoke Sámi in addition to the Utsjoki catechist. The language situation in the Utsjoki parish took a turn for the worse in 1915, when Holmberg retired from the catechist office after a full term of service. After a many years' application process, Finnish Albert Keskitalo from Enontekiö was chosen for the office. He learnt also Sámi, but it seems that the teaching was almost exclusively in Finnish.⁴⁹

“Language oppression in Lapland? Human rights for the minority!”

The enthusiasm of bishop Koskimies about the status of the Sámi language by no means represented the opinion of the whole Finnish clergy; in fact, he had to defend it in ministerial conventions. For example, the 1902 synodal convention discussed the publication of Sámi literature based on the initiative of vicar A. Hakkarainen. The proposal met with severe opposition, which manifested itself in two kinds of attitude. Vicar Niilo Karlsberg from Piippola stated that there was no need to publish anything in the Utsjoki dialect, because books were available from Norway. Former Utsjoki vicar V. A. Wirkkula, on the other hand, suggested that there was no need to publish books in Aanaar Sámi, because the people in Inari knew Finnish.⁵⁰

These statements represented the negative atmosphere that made vicar Lauri Itkonen from Inari to have sharply critical statements in the 1907 ministerial convention. He had already presented a major part of the criticism earlier in the *Kaiku* newspaper under heading “Language oppression in Lapland”, where he emphasized their “human rights”. Itkonen ridiculed that the church had taken special care to convert the Sámi, and even a state committee had been appointed to contemplate

⁴⁸ Tuomiokptln kok ptk 11.5.1911 § 12, OTA Ca:61, OMA.

⁴⁹ Kähkönen (1988) pp. 104, 470–471; Kertomus Utsjoen srk tilasta piispantarkastukseen 1932 (E. Vuornos), Utsjoen piispantark ptk 1932, OTA Eb:138, OMA.

⁵⁰ Mustakallio (2009) p. 440.

the economic exploitation of Lapland, but nothing had been done for the Sámi language: “We Finns certainly tremble to our bones when *our* language is threatened. But of course the Lapps have none of these lofty feelings, no love for their native language! You can despise and offend it, just make sure you are otherwise polite! But unfortunately a Lapp does not perceive it that way.”⁵¹

According to the writer, proposals for special privileges for the Sámi were deflected, because Finns emphasised uniform treatment and equality between different regions. Itkonen argued that Lapps surely should have “the same law and religion as we have”, but uniformity brought inequality. Finns did not need to study a foreign language to be allowed to marry, for example. In Lapland, on the other hand, there was both compulsory school attendance and compulsory communion. The writer suggested reverting to the spirit of the old Swedish period decree in legislation. “Is it impossible to get a clear law that no one without skills of Lappish is competent to apply for pastor or teacher office in Lappish-speaking parishes. If no such decree is passed, it is to be feared that the language conditions in Lapland remain unchanged.”⁵²

In the 1907 ministerial convention, Itkonen’s similar speech and proposal to add Sámi language skills to the qualifications of clergymen irritated some former Lapland clergy. The former vicar of Utsjoki, A. Koivisto, repeated his opinion that because “a Lapp suffers to hear his language ill-treated”, the clergymen should use only Finnish. Another former vicar of Utsjoki, Wirkkula, stated: “It is difficult to support Lapland’s nationality in practice, because finnishness is spreading and the Lapp nationality is crumbling.” In other words, he invoked a developmental theory idea that the Sámi were a vanishing people not worth wasting Church funds on.

Instead, bishop Koskimies considered that the Church should try to make up for “old sins” and emphasise the importance of the Sámi language also as an ecclesiastical language. Assistant judge J. A. Mannermaa proposed a practical solution: a substantial increase in the language bonus of Lapland clergy and considering the Sámi language

⁵¹ “Kielisortoa Lapissa”, *Kaleva* 17.4.1901.

⁵² “Kielisortoa Lapissa”, *Kaleva* 17.4.1901.

in nominations to offices. In his opinion, to arrange teaching of Christianity to the Sámi in their native language was a matter of honour to the national Church.⁵³

The interest in the Sámi language among the clergy subsided in the course of the 1910s for various reasons. Lauri Itkonen's literary work suffered a heavy blow in 1913, when the Inari vicarage burned with all notes and manuscripts. Also family reasons were involved when Itkonen and his family moved to the south in 1914. It was a severe setback to the Aanaar Sámi language, and its status among authorities collapsed after Itkonen. Books in Aanaar Sámi were not published for many decades.⁵⁴

Vicar Heikinheimo of Utsjoki had become careful in speaking Sámi, although he had the skill, and preferred using interpreters.⁵⁵ It may be that using the Sámi language was a similar status problem to Heikinheimo as it was to some county sheriffs, who did not want to speak Sámi to the Sámi people in fear of losing their credibility. For example, county chief, later bailiff L. I. Itkonen (vicar Lauri Itkonen's son), confessed after leaving Lapland that he dared not speak Sámi in Enontekiö, because the possible ridicule could have impeded his credibility in maintaining order in reindeer husbandry, for example.⁵⁶

Some sort of trauma could also be involved in the Sámi language usage of Arvi Järventaus. After being elected vicar of Enontekiö, he learnt the Sámi language on his own initiative. Evidently in Christmas 1915, he ventured to give a sermon in the Sámi language, and it was the first one in the parish in living memory. A newspaper described how the event had deeply affected the Sámi, but another newspaper suggested that local Finns did not appreciate the vicar's wish to preach in Sámi. There were negative opinions towards the Sámi. The sermon may have been one reason why Järventaus quite soon got into trouble with the local Finns in Enontekiö, perhaps also in relation to the Laestadians.⁵⁷ He

53 Mustakallio (2009) p. 441.

54 See e.g. Tuomo Itkonen, *Pippinä ja pappina* (Helsinki 1970) pp. 81–82.

55 Utsjoen piispantark ptk 1913, OTA Eb:138, OMA.

56 L. I. Itkonen to T. I. Itkonen 25.3.1924, Kansio 3, Lauri Itkonen's archive (LIA), KA.

57 "Kertomus Enontekiön kappeliseurakunnasta ajalta 1907–1913, Kesäkuun 12. p:nä pidettävää piispantarkastusta varten kirjoitti H. A. Järventaus, Piispantarkastusker-

moved to Sodankylä, where he spent time intermittently (1918–1923). His attitude towards the using of Sámi language was different now. In the report he made in 1918, he considered that separate teaching in the Sámi language was not necessary, because the Sámi knew Finnish. This was a typical excuse to evade the issue of teaching in the Sámi language. He showed no initiative in fostering the Sámi language in the parish and consequently, at the beginning of the 1920s, he moved to Southern Finland “to the shade of apple trees”, as he stated himself.⁵⁸

Laestadians and missionary workers of Lapland

While reflecting on its role in Northern Finland, the Church also had to define its position on the Christian doctrines that were influential in the Sámi territory. Laestadianism spread from Sweden and Norway to Enontekiö from the 1870s and to the Sámi in Deatnu/Tana in the 1890s. The traditionally ecclesiastical Aanaar Sámi did not seem to get excited about it, but many Teno Sámi became stout Laestadians. Vicar Wirkkula of Utsjoki experienced a personal Laestadian revival and spread the doctrine. The activity of Sámi preachers, such as Aapa-Hans (Helander), helped spreading the movement, although Finnish was a kind of an official language in Laestadianism.⁵⁹

The attitudes of bishops towards the movement varied. Johansson deemed Laestadianism “pernicious”, because it tied people up to preachers by emphasising that sins could be forgiven by ordinary people. On the other hand, bishop Koskimies did not consider Laestadianism a sect outside the national Church. During the visitation in Utsjoki in 1902, he emphasised that it was already a traditional movement that had been active in Northern Finland for decades, and it no longer seemed to cause “any great sentiments”, which convinced the bishop to leave the matter in the hands of the Lord.⁶⁰ Bishop Koskimies publicly

tomukset Eb:4, OMA.

58 Juhani Liukkonen, *Katekeettakoulu Suur-Sodankylässä 1837–1950* (Oulu 1993) pp. 131–132. About Järventaus, see Outi Oinas, *Kauniit asiat ja ihmisten asiat eivät voi olla Jumalalle vieraita: Kirjailija, pappi Arvi Järventaus ja Lappi* (Rovaniemi 2008).

59 Kylli (2005) pp. 469; see also D. N. Buharov, *Matka Lapissa syksyllä 1885* (Helsinki [1885] 2010) p. 181.

60 Seurakuntien kertomukset ks, OTA Eb, OMA; about Koskimies and Laestadianism,

acknowledged the religious and national significance of the movement, which also increased the trust of the Laestadians towards the bishop.⁶¹

Also vicars in the Sámi area reacted to Laestadianism in different ways. In the Utsjoki parish, the Outakoski village was considered “morally problematic”, because Laestadians had their own meetings without the clergy, led by preachers, such as Olli Koskamo. A. Hakkarainen deemed it a heresy, because of its own confession practice and congregation conception, which meant that salvation could not be found outside the sect. According to vicar Lauri Itkonen of Inari, Laestadianism resulted in “arrogant zeal, condemning of others and contempt towards the ecclesiastical church service”, for example. It also decreased the number of people going to church.⁶² On the other hand, vicar Heikinheimo saw that Laestadianism had removed “outward brutality” in Outakoski and had not created controversy or disorder. Assistant vicar A. E. S. Frosterus of Enontekiö also saw the Laestadian movement in a positive light: it was “the only expression of religious life here”. He did not want to deem it heresy, but an ecclesiastical movement “without which pure heathenism, reindeer theft, drunkenness and adultery would reign here”.⁶³

At the beginning of the 20th century, also “home missionary workers” came to the Finnish Sámi territory, when the ecumenical Young Women’s Christian Association founded the Riutula orphanage in Inari in 1905. The founding members Naemi von Bonsdorff and Ida Lilius did not want to go to distant lands but started missionary and relief work “in our country for the direly neglected people of Lapland”. The aim was to give a home to orphans and children of destitute families and raise them into proper Finnish citizens. However, the orphanage was criticised, for example, by the elementary school inspector Vihtori Lähde for neglecting the children’s native language, alienating them from their own culture and killing their “Lapland learning”.⁶⁴

see Mustakallio (2009) pp. 468–477.

61 Mustakallio (2009) p. 476.

62 Seurakuntien kertomukset 1908–1914, ks, OTA Eb, OMA.

63 Seurakuntien kertomukset ks, OTA Eb, OMA.

64 Vihtori Lähde, “Kansanopetuslaitoksen ominainen kehittäminen Lapissa”, *Opettajain lehti* 38 (1920) p. 38.

Tiina Saukko has studied the Riutula orphanage and stated that the Christian women's descriptions of the dirtiness and ignorance of the Sámi resembled the views of foreign missions on heathen peoples. However, it was not considered the fault of the Sámi themselves, but the writers saw that they just did not have their share of the civilisation, good manners and religiousness already mastered by the Finns. Finns had to teach the children especially hygiene and cleanliness. New arrivals were taken directly to sauna and given a haircut. Saukko believes that the Riutula staff no longer saw the children as Sámi, but as Finns who were only hindered by the Sámi language. Therefore, it had to be disposed of.⁶⁵

Aanaar Sámi Ilmari Mattus has said that while the orphanage gave the wards a home, it required them to speak Finnish as a sort of return service and thus eradicated their Sámi language skills.⁶⁶ The change from home life to the daily life in the orphanage caused difficulties with language as well as practices to many children. Thus, the Christian orphanages became institutions that sustained the children's individual wellbeing, but also institutions for educating them into Finns. From the perspective of Sámi culture, they have similar characteristics as later dormitories, where Sámi language skills weakened or disappeared in a fully Finnish environment.⁶⁷

Dismantling the catechist system

The 1921 compulsory education law was aimed at intensifying the construction of the school network. Each municipality was obligated to found a sufficient number of schools to guarantee every citizen's right to learn reading and writing. Fixed schools, established by the state, were meant to gradually replace ambulatory schools, that is catechist schools, maintained by the Church. The law was aimed at emphasising

65 Tiina Saukko, "Lapsia Jumalan valtakuntaa varten": NNNKY:n ulkolähetystystyö Inarissa vuosina 1920–1938 ja Riutulan lastenkoti", unpublished master thesis, University of Oulu (Oulu 2010) p. 45.

66 A verbal account of Ilmari Mattus.

67 About the influences of dormitories, see Minna Rasmus, *Bággu vuolgát, bággu birget: Sámemánáid ceavzinstrategiijat Suoma álbmotskuvlla ásodagain 1950–1960-logus* (Oulu 2008).

the responsibility of the state and the municipalities for education, while the role of the Church would decrease.⁶⁸

“Children living more than five kilometres from the elementary school in municipalities where the average population per square kilometre is less than three” were still temporarily exempt from compulsory education.⁶⁹ These children were still taught by catechists. Transition from the popular education of the Church to the elementary school system took a long time in Lapland, contrary to elsewhere in Finland. The 1921 law specified the transition period at 16 years, but in reality it took still ten years longer.⁷⁰

When the law was passed, there were 28 catechists in a total of 150 teaching districts in the whole Lapland. Twelve of them worked in the jurisdictional district of Lapland. The number of pupils in ambulatory schools peaked in 1922, at the same time as the compulsory education law was passed. Founding elementary schools was slow, because municipalities feared that the construction and maintenance costs would overwhelm them. Nevertheless, the number of elementary schools increased gradually. Year 1927 was a turning point, because the number of pupils in the elementary schools of Lapland exceeded that of the catechist schools.⁷¹

When the elementary school gained ground, the number of pupils in catechist schools decreased. While the four catechists in Inari had a total of 174 pupils in 1926, the number of catechists had dropped to three and there were only 89 pupils in 1934. There were about twenty teaching districts and teaching time in each place was five weeks on average. On the other hand, there were six elementary schools with a total of 255 children.⁷² Utsjoki got a new elementary school in 1929. When the municipality now had two school districts, the municipal authorities rejoiced that “compulsory education has come into full effect”.

68 *Lapin Kansa* 11.4.1929.

69 Laki oppivelvollisuuslaiksi 26.11.1920, *Valtiopäiväasiakirjat* 1920; Muutoksia lakiin oppivelvollisuuslaiksi 15.4.1921, *Valtiopäiväasiakirjat* 1921.

70 Kähkönen (1988) p. 67.

71 Kähkönen (1988) p. 256.

72 Kertomus srk tilasta 1934 (Tuomo Itkonen), Inarin piispantark p:t, OTA Eb:18a, OMA.

In reality, the numbers of pupils had only evened out temporarily: in 1932, about half of the children (65) in school age went to elementary school, while the other half went to catechist school, which was still run by one catechist.⁷³

Outside the central villages, teaching Sámi children was still the responsibility of catechists or ambulatory teachers. The bishop of the Oulu diocese stated in 1921: "Catechist schools [...] are in this parish undoubtedly the method of teaching that most practically suits local conditions and can therefore successfully provide teaching to all children in the parish." The status of the Sámi language even improved in the 1920s in many parishes. For example, in Enontekiö the catechist learnt North Sámi. The catechist of Utsjoki, Keskitalo, spoke Sámi, although he evidently used it only a little in teaching. Three of the four catechists in Inari could speak Sámi in 1930 and the fourth had Sámi teachers as substitutes. All catechists in Inari were women, two of them Sámi, Valle and Anni Saijets. However, catechist teaching in the Sámi language never started in Sodankylä.⁷⁴

Despite the fact that catechists could use Sámi in teaching and explaining Finnish texts, sometimes they had difficulties making pupils understand the contents of what they read, not to mention the concepts and notions related to Christian values. When inspections were usually made in Finnish and with Finnish books, problems could be seen clearly. Vicar Tuomo Itkonen stated in his inspection trip to a remote corner of lake Inari that Sámi children often knew their homework "prattling by rote, but making grammatical errors so that the case endings of words went topsy turvy, and clauses made no sense. It was clear that the contents of the homework had not been understood."⁷⁵

The transition from catechist teaching to the elementary school system finally took the whole first half of the 20th century. The last catechist stopped working as late as in 1956. The transition process

73 Kertomus Utsjoen srk tilasta piispantarkastukseen 1932 (E. Vuornos), Utsjoen piispantark ptk 1932, OTA Eb:138, OMA.

74 Piispantark ptk Inarissa 1921 ja 1929, OTA, OMA; Katekeettamatrikkeli; Kähkönen (1988) pp. 290, 421–471; Laura Lehtola, *Viimeinen katekeetta: Opettajana Inarin erämaissa*, Matti Lehtola (ed.) (Helsinki 1984).

75 Piispantark ptk Inarissa 1929. OTA, OMA.

involved a difficult issue: the status of the Sámi language in school teaching. The change from ambulatory schools to fixed schools by no means improved the situation, rather the contrary. While catechists in the Sámi territory usually knew the Sámi language, either as native speakers or as Sámi students, elementary school teachers were usually Finns. The situation in elementary schools was that the children had to learn the teacher's language to get along.⁷⁶

This was certainly not the original purpose, because both the elementary school decree from 1893 and the compulsory education law from 1921 guaranteed the right to have teaching in the native language in elementary schools. For instance in 1929, school counsellor Alfred Salmela considered the situation excellent in Finland compared to Norway, for example, where minority languages had no protection of laws. To the claims about the fennisation of the Sámi, Salmela responded that in Finnish law there were no "ordinances that would require using elementary school to fennicise national minorities". Salmela emphasised: "The school or teacher are in no way obligated to supervise that the pupils become Finnish or Swedish."⁷⁷

Vicar Tuomo Itkonen of Inari, on the other hand, represented the opinion that, in spite of the sanctimonious wishes, the situation in the field was bad. Although the law granted possibilities for teaching in the Sámi language, authorities usually dismissed them on artificial grounds, such as by invoking the Finnish language skills of the Sámi, the small size of the language or lack of teaching materials. Itkonen called this Finnish master thinking, which was quite another strategy compared to the Norwegian assimilation policy: "Even laziness can change into oppression towards others. In his laziness, the Finn deprives Lapps of their nationality and language, suppresses their need for education, makes them (if he can) an inferior mixed breed that will deteriorate in spirit and flesh."⁷⁸

Tuomo Itkonen followed the earlier thinking of his father Lauri Itkonen: the fact that Finns emphasised uniform treatment and equa-

⁷⁶ Oulun hiippak tuomioktli:n kok ptk 23.2.1935, liite 9, OTA Ca:85, OMA.

⁷⁷ *Lapin Kansa* 3.1.1929; "Kielellisten vähemmistöjen kansakoulu", *Uusi Suomi* 28.12.1928.

⁷⁸ Tuomo Itkonen, "Suomalaisuus ja lapinkielinen vähemmistö", *Uusi Suomi* 4.4.1929.

lity between different regions resulted in inequality for the Sámi, when the purpose was to implement this uniformity according to the Finnish language and Finnish ideals. This was the guiding principle of the whole Finnish Sámi policy in the first part of the 20th century. There were no ordinances in Finnish law to oppress the Sámi, but on the other hand, special privileges were denied in the spirit of uniformity.⁷⁹

Itkonen himself became victim of this type of “rationalist assimilation policy”. After becoming vicar of Inari in 1924, he learnt North Sámi and started a campaign to improve the status of the Sámi language both in the Church and in the elementary school system. However, numerous proposals and initiatives to do this were frustrated or rejected with the explanations that the Sámi language was too small to be a relevant objective for economical support, or that due to different Sámi languages, it would not be equal to support only one language, or that the Finnish inhabitants would suffer if Sámi languages were to be preferred.⁸⁰

To have his ideas implemented, Itkonen made a proposal to found the “Society for the Promotion of Lapp Culture” in 1932. It was an association of Finnish “Sámi friends”, which published a lot of Sámi literature, also religious, as well as Finland’s only magazine in Sámi, *Sabmelaš*. However, the association’s attempts to raise the status of the Sámi language also in the Church were deflected, because authorities considered the Finnish language skills of the Sámi to be sufficient to cope with the Finnish education, for example.⁸¹

The incident of the ethnical studies that bishop Salmi referred to in his apology was related to vicar Itkonen in two ways. In 1934, the Society for the Promotion of Lapp Culture that he had initiated supported an anthropological expedition to the Sámi area led by professor Väinö Lassila. The researcher group excavated a Sámi cemetery island in Inari and about 70 Sámi skulls were exported to the Anatomical Institute of

79 Jukka Nyssönen, “De finska samernas etnopolitiska mobilisering inom statliga ramar”, in Lars Elenius, Patrik Lantto & Matti Enbuske (red.), *Fredens konsekvenser: Samhällsförändringar i norr efter 1809* (Luleå 2009) pp. 168–169.

80 See Lehtola (2012b) pp. 290–297.

81 About the establishing of the organizations, see Lehtola (2012b) pp. 299–301.

the University of Helsinki.⁸² Vicar Itkonen gave the anthropologists an unofficial permit to do this. In the 1990s, the skulls became the primary objective for the claims for repatriation in Finland. They were reburied in the cemetery island in 1995 in a ceremony led by bishop Olavi Rimpiläinen, Salmi's predecessor.⁸³

Later in his memoirs, Itkonen explained that he had been aware that his permit was not formally needed, because the anthropological group already had the license from the National Board of Antiquity to undertake the excavations. However, since Itkonen was making a primer in the Sámi language and had difficulties in financing it, he made a deal with professor Lassila, who promised to produce the lacking funds for the book, if he could have the "moral support" of the parish for the excavations. Itkonen considered that this way, through the sacrifice of Sámi ancestors, he had provided "a better future for the living Sámi" by promoting their literacy.⁸⁴

Apart from Itkonen, vicar Erkki Vuornos of Utsjoki, who preached also in Laestadian meetings, actively used Sámi language in the 1930s. The Sámi language remained strong in the Utsjoki parish until the 1950s, because the population and petty officials were still 95 percent Sámi. The situation was contrary among the Reindeer Sámi in Enontekiö and Vuotso, where the parishes provided no services in the Sámi language.

In Inari, the situation changed for the worse especially in the 1930s. The number of Finns had exceeded the number of Sámi already in 1910, and this began to show also in the choices of people to confidential posts and petty offices. Finns strengthened their grip on the congregational activities. The development intensified with the gradual relocation of the village centre from the Inari Sámi village to the Finnish Ivalo, which quickly grew as a junction for the traffic towards Pechenga. Administrative offices moved to Ivalo mainly during the 1930s, only the church registry office and central church remained in Inari due to Itkonen's

82 Isaksson (2000) pp. 250–251.

83 See Veli-Pekka Lehtola, "The right to one's own past", in Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja (eds.), *The North Calotte: Perspectives on the histories and cultures of northernmost Europe* (Inari 2005) pp. 84–86.

84 Itkonen (1970) pp. 330–331.

resistance. When Itkonen moved away from Inari in 1940, and the church burned down in the Russian bombardments, the centre of the parish moved to Ivalo after the war. After that, the Sámi became a small minority in the parish administration. As something of a compensation for moving authority to Ivalo, the cathedral chapter created a special Sámi clergyman office in 1945 and located it in Inari.⁸⁵

The catechist system began to unwind when an amendment in the compulsory education law was passed in 1947: now compulsory education applied to all children in all sparsely populated municipalities, also the ones living more than five kilometres from the school. The amendment quickly resulted in the construction of new schools and founding dormitories for children from further away. Also in Sámi areas, the children were gathered to dormitories for weeks and even months without an opportunity to visit home.⁸⁶

Compulsory education entailed two kinds of consequences for the Sámi. All Sámi children could now enjoy full education, and also poorer children had a better chance to get education. In later decades, this would have the manifest effect that education gave the Sámi new means in promoting their interests in the Finnish society. On the other hand, the change to compulsory education had the cultural drawback that the school system operated solely on Finnish educational and cultural ideals. The Sámi language and the cultural tradition of the Sámi were completely neglected. The amendment of the compulsory education law effectively abolished the old catechist system, where Sámi-speaking teachers had circulated among the pupils living in the wilds. The teachers in the elementary school system mainly came from the south, and usually it did not even occur to them to learn Sámi. The school system with its dormitories efficiently alienated Sámi children from their background.⁸⁷

Many expressed their concern for the situation, where Sámi children were sent to a linguistically and culturally foreign environment. The Sámi delegation that went to Helsinki in 1947 summarised the problem:

85 See Lehtola (2012b) pp. 196–204.

86 Lehtola (2012b) pp. 196–204.

87 For details, see Veli-Pekka Lehtola, *Saamelainen ääni: Saamen Radio 1947–1997* (Helsinki 1997) p. 62.

We should see to it that when starting school, Sámi children do not get the feeling that they are at the same time turning their back to their home, as if the cultural heritage of that home was not something they could build their future on. It is the task of school to encourage, not discourage the children's belief in the Sámi future.⁸⁸

The national board of education, however, did not do anything to improve the situation until the educated Sámi generation in the 1970s mounted increasing demands.

Discussion

Were there grounds for bishop Salmi's apology to the Sámi? When you compare the Finnish situation to Sweden and especially to Norway, there was no apparent assimilation policy in the Church or the state administration. The situation was superficially good, at least during certain periods. Bishops Johansson and Koskimies even managed to create a wave of Sámi language enthusiasm, which also seized some Lapland clergymen. Moreover, catechists or ambulatory teachers went to Sámi children and provided education in a homelike atmosphere, although a few weeks of teaching did not bring very profound results.

However, the main problem in the Sámi policy of the Church was inconsistency. Positive actions depended on the activity of individual people. When their enthusiasm faded, the Sámi policy of the Church could also become dormant for a long period. Lapland clergymen came and went so often that permanent spiritual ties rarely emerged. The Sámi themselves were mostly in charge of continuity as church employees or elected officials.

Johansson and Koskimies, together with the Lapland clergymen who learnt the Sámi language, represented the Lönnrotian tradition in the Finnish Church: Finns should treat the Sámi equally because of their own subjugated history. However, it was typical for this conception also to sharply limit itself to issues about the Sámi language when

88 Luonnos LSS:n lausunnoksi OPM:lle, Sámi Affairs Committee archive 1949–1951 (SAKA) 1:1, OMA; "Lappalaisten tulevaisuuden turvaaminen vaatii valtiovallan toimenpiteitä", Niilo Magga y.m. sisäasiainministeriölle 7. 4.1947, SAKA1:1, OMA; Saamelaislähetystö, *Saamelaislähetystön käynti Helsingissä toukokuussa 1947* (Helsinki 1947) pp. 8–15.

attempting to establish Christianity among the Sámi. Other Sámi traditions were not welcome to the local Christian culture: yoik music, storytelling, Sámi food or using Sámi preachers also in church were completely out of the question. As Ristenrauna Magga's example in the Inari seminar illustrated, disregarding Sámi naming conventions was a small and natural thing for the clergyman, but it depreciated the Sámi cultural heritage and revealed clear power structures.

Understanding the significance of the native language was a tradition in the Finnish Church, but another and more powerful tradition was what Tuomo Itkonen called Finnish master thinking. It was based on an idea that was characteristic to missionary work: "our" task is to bring "you" in to the civilization, good manners and religiousness already mastered by the Finns. This pattern of thought was clearly apparent in the controversial logic of "equality" that both father and son Itkonen criticised in their time. Finns emphasised that when all Finnish citizens had the same rights, everything was fine. They did not necessarily even come to think about their ethnocentric starting point – that everything happened according to the Finnish language and Finnish values. The criticism presented by Lauri and Tuomo Itkonen suggests, however, that there were alternatives.

The relationships of the Church and the Sámi after the Second World War has not been properly studied in Finland.⁸⁹ The development seems to have been similar to earlier phases, depending on the activity of individuals. Samuli Aikio stated in 1985 that the Church has had a fatherly policy based on "good will" for centuries, antithetical to the legitimate will or the official documented policy of the Church. This is why it swings unsteadily with the cultural climate.⁹⁰ The bishop's apology gave many Sámi hope for an official Church policy that consistently supports the language and culture.

⁸⁹ See Lauri Mustakallio, *Kirkko saamelaisten parissa v. 1970*, raportti (handout) (Oulu 1970); Antti Kähkönen, "Kirkko ja saamelaisvähemmistö", *Faravid: Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja* 13 (Rovaniemi 1989) pp. 277–288.

⁹⁰ Samuli Aikio, "Saamen kielen julkinen ja kirjallinen käytö Suomessa" *Arsis* 4 (1985) pp. 28–30.

Sources and literature

Archival sources

Helsinki University Library (HYK)
J. R. Koskimies' collection (JRKK)

The National Archives, Finland (KA)
Karl Nickul's archive (KNA)
Lauri Itkonen's archive (LIA)
The Society for the Promotion of Sámi Culture archive (LSSA)

Oulu Provincial Archive (OMA)
Oulu cathedral chapter archive (OTA)
Sámi Affairs Committee archive (SAKA) 1949–1951
The archive of Lapland Committee (LKA)

Document publications

KM 1971: *Komiteanmietintö n:o B 63 1971. Saamelaisten koulutuksen kehittämistoimikunnan mietintö*. Helsinki.

Valtio päiväasiakirjat (Vp) 1920–21, 1946.

Newspapers

Kaleva 1901

Lapin Kansa 1929, 1946, 1947

Rovaniemi 1925

Sabmelaš 1944–1952, 1958

Uusi Suomi 1928, 1929

Electronic sources

Kaleva 4.12.2012, <http://yle.fi/uutiset/piispa_pyysi_saamelaisilta_anteeksi/5054393>, checked 11 January 2014.

Kotimaa 8.2.2012, <<http://www.kotimaa24.fi/artikkeli/saamelaiskarajien-puheenjohtaja-salmen-anteeksipyynto-ei-riita/>>, checked 11 January 2014.

Klemetti Näkkäljärvi: “Brysselistä Inariin”, *A blog text* 5.2.2012, <<http://klemetti.blogspot.fi/2012/02/brysselista-inariin.html>>, checked 11 January 2014.

Rauhan Tervehdys 6.2.2012, <<http://www.rauhantervehdys.fi/cgi-bin/linnea.pl?document=00010111>>, checked 11 January 2014.

Sámebargu, <http://www.oulunhiippakunta.evl.fi/toiminta/tyoalat/s_mebargu_saamelaisty>, checked 11 January 2014.

Sápmi – electronic material, see <<http://www.samer.se/1137>>, checked 11 January 2014.

Source and research literature

- Aikio, Samuli. “Saamen kielen julkinen ja kirjallinen käyttö Suomessa”, *Arsis* 4 (1985) pp. 28–30.
- Buharov, D. N. *Matka Lapissa syksyllä 1885* (Helsinki [1885] 2010).
- Enbuske, Matti. *Vanhan Lapin valtamailla: Asutus ja maankäyttö Kemlin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun* (Helsinki 2008).
- Fellman, Jacob. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken 1–4* (Helsinki 1906).
- Isaksson, Pekka. *Kumma kuvajainen: Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia* (Inari 2000).
- Itkonen, Tuomo. *Pippinä ja pappina* (Helsinki 1970).
- Johnsen, Tore. “Menneskers arbeid eller Guds gave? En teologisk drøfting av forsoning med henblikk på forsoningsprosesser i Sápmi”, in Tore Johnsen & Line M. Skum (eds.), *Erkenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) pp. 11–31.
- Korpjaakko-Labba, Kaisa. *Saamelaisien oikeusasemasta Suomessa – kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden alkuun* (Guovdageaidnu 1999).
- Kylli, Ritva. “Anders Andelin Utsjoen saamelaisten kirkkoherrana”, *Kaleva* 20:11 (1999).
- Kylli, Ritva. *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742–1886* (Oulu 2005).
- Kylli, Ritva. “Samaan aikaan Pohjan perillä: 1800-luvun alku Utsjoen ja Enontekiön lapinmaalla”, *Historiallinen aikakauskirja* 4 (2008).
- Kähkönen, Antti. “Kirkko ja saamelaisvähemmistö”, *Faravid: Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja* 13 (Rovaniemi 1989) pp. 277–288.
- Kähkönen, Esko. *Katekeetat Suomen Lapissa 200 vuotta* (Rovaniemi 1988).
- Lehtola, Laura. *Viimeinen katekeetta: Opettajana Inarin erämaissa*, Matti Lehtola (ed.) (Helsinki 1984).
- Lehtola, Veli-Pekka. *Saamelainen ääni: Saamen Radio 1947–1997* (Helsinki 1997).
- Lehtola, Veli-Pekka. “The right to one’s own past”, in Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja (eds.), *The North Calotte: Perspectives on the histories and cultures of northernmost Europe* (Inari 2005).
- Lehtola, Veli-Pekka. “Kirkon ja saamelaisten suhteet historiassa”, in Erva Niittyvuopio (ed.), *Saamelaiset kirkossa – seminaari 4. –5.2.2012* (handout) (Oulu 2012a).
- Lehtola, Veli-Pekka. *Saamelaiset suomalaiset: Kohtaamisia 1896–1953* (Helsinki 2012b).
- Liukkonen, Juhani. *Katekeettakoulu Suur-Sodankylässä 1837–1950* (Oulu 1993).
- Lähde, Vihtori. “Kansanopetuslaitoksen ominainen kehittäminen Lapissa”, *Opettajain lehti* 38 (1920).
- Lähteenmäki, Maria. *Kalotin kansaa: Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889* (Helsinki 2004).

- Magga, Ristenrauna. “Kokemuksia kirkon ja seurakunnan toiminnasta Enontekiöllä”, in Erva Niittyvuopio (ed.), *Saamelaiset kirkossa – seminaari 4.–5.2.2012* (handout) (Oulu 2012).
- Mustakallio, Lauri. *Kirkko saamelaisten parissa v. 1970*, raportti (handout) (Oulu 1970).
- Mustakallio, Hannu. *Pohjoinen hiippakunta: Kuopion-Oulun hiippakunnan historia 1850–1939* (Kuopio-Oulu 2009).
- Nahkiaisoja, Tarja. *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925* (Helsinki 2006).
- Niittyvuopio, Erva. “Synlighet som förutsättning för försoning: Ett perspektiv från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland”, in Tore Johnsen & Line M. Skum (eds.), *Erkenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) pp. 155–162.
- Nyysönen, Jukka. “De finska samernas etnopolitiska mobilisering inom statliga ramar”, in Lars Elenius, Patrik Lantto & Matti Enbuske (red.), *Fredens konsekvenser: Samhällsförändringar i norr efter 1809* (Luleå 2009) pp. 167–178.
- Oinas, Outi. *Kauniit asiat ja ihmisten asiat eivät voi olla Jumalalle vieraita: Kirjailija, pappi Arvi Järventaus ja Lappi* (Rovaniemi 2008).
- Onnela, Samuli. “Lappi Pohjoiskalotin osana 1600-luvulta 1900-luvulle”, in *Lappi 4: Saamelaisten ja suomalaisten maa*, Martti Linkola (ed.) (Helsinki 1985).
- Rasmus, Minna. *Bäggu vuolgit, bággu birget: Sámemánáid ceavzinstrategiijat Suoma álbmotskuvlla ásođagáin 1950–1960-logus* (Oulu 2008).
- Saamelaislähetystö. *Saamelaislähetystön käynti Helsingissä toukokuussa 1947* (Helsinki 1947).
- Saukko, Tiina. “Lapsia Jumalan valtakuntaa varten’: NNKY:n ulkolähetystyö Inarissa vuosina 1920–1938 ja Riutulan lastenkoti”, unpublished master thesis, University of Oulu (Oulu 2010).

Veli-Pekka Lehtola, born 1957, is Professor of Sámi Culture in the Giellagas Institute at the University of Oulu, Finland. Lehtola is a (North) Sámi from Aanaar or Inari in Northern Finland. He is specialized in the history of the Sámi and Lapland, in modern Sámi art, as well as in the development of the Sámi representations. In the field of history, his main subject has been the relationships between the Sámi and the Finns in the first part of the 20th century. He has published twelve monographs, e.g. *The Sámi People – Traditions in Transition* (University Press of Alaska 2004), as well as almost one hundred scientific articles in Finnish, Sámi, English, Swedish, French, German and Hungarian. During 2015–2018, Lehtola is the leader of the project “Domestication of Indigenous Discourses? Processes of Constructing Political Subjects in Sápmi” funded by the Academy of Finland.
veli-pekka.lehtola@oulu.fi

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Historjjálaš gávnnadeamit sámiid ja girku gaskkas Suomas 2012, bismá Samuel Salmi Oulu bismáguovllus šállošii girku veardoguid sámiid vuostá Suomas, ja refererii erenoamážit historjjálaš dáhpáhusaide. Soabadeapmi čájehii Oulu bismágotti odđa sámi politihkka. Mu artihkkal vuoseha ovdáneami sámi-girku gaskavuodain 1800-logu álggus gitta 1900-logu beallemuttui. Go buohtastahtá Ruotain ja erenoamážit Norggain, de orru leamen ahte Suoma stáhta hálddahusas dahje girkus ii lean čielga assimilašuvdnapolitihkka. Bismá Johansson ja Koskimies nagodeigga movttiidit girku geavahit sámegeiela, moaittiiga Norgga ja Ruota sámeapolitihkka ja vihaheigga muhtin sámi báhpaid. Dasa lassin, katekehtat dehe johti oahpaheddjit, geat johte sámi mánáid mielde ja adde oahpu ruovttuin, ovdastedje ”kultursensitiivva”-hámi oahpahusas. Váldováttisvuhtan lei go girkus ii lean bisttevas sámeapolitihkka. Buorit doaimmat ledje gitta dain ovttaskas olbmui ja jus sis lei mokta. Muhtin girku ovddasteaddjit ipmirdedje eamiálbmogiid gielaid dehálašvuoda, muhto vel gievrrasit árbevierru lei dat man girkohearrá Tuomo Itonen gohčodii ”suopmelaš hearrájurddašeapmin”. Dat lei vuodđuduvvon kontroversiealla ”dásseárvvu” logihka vuodul mas dásseárvu dušše oaivvildii láddelaččaid jurddašan- ja lähtenmälle.

Översättning Miliana Baer

Histárjålasj gávnadime sámij ja Girikko gaskan Suoman Oulu stifta biskåhppå Samuel Salmi, 2012, ándagis ánoj almulattjat Girikko nievres dâmadimes sámij vuosstáj Suoman, ja vuosedij sieraláhkáj histárjålasj gávnadimijda. Ándagisádnom reflekterij Oulu duobbmogirko duobbmokapihttala ádá Sáme vuoynov. Muv artihkkal guoradallá Sáme-Girikko gaskavuodaj ávdedimev 1900-lågo álgo rájes gitta mañnedoarroáiggáj 2000-lågo mañnegietjen. Gå Svierigijn buohtastahtá ja sieraláhkáj Vuonajn, de ij lim vuoynos assimilerim vuoynno Suoma stáhta Girikko tjuottjudusán. Biskåhppå Johansson ja Koskimes vájku vuorbástijga Sáme geiela miellogisvuoda bárrosjimugav dahkat, gå lájtijga Vuona ja Svieriga sámepolitijkav sámijda ja ládajga soames

Sámeednama härrájt. Duodden dasi, katjijsa ja jáhtteáhpadiddje, mannin sáme mánáj lusi ja ásadin áhpadásáv hájmmasjimuk birrasin, ávdástin ”kultuvralasj njuoras” áhpadás vuogev. Oajvveássje, gájt, lij Girikko sáme politijka vuosteldibme. Buorre dago mierreduvvin aktugattjaj dájmalasjvuohatj ja ávvuj. Muhtem girikko ávdástiddje máhttin dádjadit álgoálmuga giela ájnasvuodav, valla ietjá ja fábmogap dáhpe lij majt girkkohárrá Tuomo Itkonen gáhtjoj ”Suobmelasj ráddijiddje vuojnonn”. Vuododum lij ”buohtaárvo” logijkkaj man birra juorruli ja manna buohtaárvo val lij gehtjadum Suobmelasj kultuvra ja doarjodiddje tjuovgan.

Översättning Barbro Lundholm

*Tjáanghkoie saemieh jih sáevmien gærhkoie
ektine historijisnie*

Jaepien 2012 Uleåborgen stiften bíspe, Samuel Salmi aanteges mietie dovletje dáásverimmijste saemiej vuestie Sáevmesne gihtji, jih dan sjiere tjáanghkose vuesiehti gosse gærhkoie jih saemieh historijisnie gaavnesjamme. Aanteges Uleåborgen dáapmoekapihtelen orre saemie-policym vuesehte. Daate artihkele evtiedimmiem joekehte guktie saemieh jih gærhkoie 1800-jaepiej aalkoste jih tjjese dáaroen mænngan aktanamme. Gosse Sveerjem jih sjirere Nöörjem vuartesje ij Leah sáevmien staate naan joekoen laadtajdehtemepolitihkem saemiej vuestie dáárehti. Dah göökte bísph Johansson jih Koskiemies dovne buektiehtigan muvhtede lappmarhken hearride eadtjaldovvedh saemien gielem provhkedh. Katekeeth gieh saemien maanaj gáajkoe mñnedin jih dejtie hiejmine lohkehtin lin ”golteliks kultuvrese” gosse maanide ööhpehtin. Læjhkan dihte stööremes dáeriesmoere lij gærhkoen báastoeh saemiepolitihke. Aajnehke almetjen dáåpedimmie jih iedtje lij daerpies jis buektiehtidh maam joem fremmedh. Muvhtijste gærhkoen áajvaladtijste guarkajin man vihkeles saemien-giehe lij, mearan jeatjah jih jijtje reereme dáåpedimmie lij dihte maam hearra Tuomo Itkonen gohtjeme ”sáevmien stoeresiebriedahkevå-ájnoe”. Daate kontroversielle ”mírrestallemelogihke”, gusnie mírrestallemem barre sáevmien kultuvreste jih dej áejvijste vuesiehti.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Avslutning

Vem bär ansvar för kyrkans agerande mot samerna i historien?

Några avslutande reflexioner

I vår inledning till antologin diskuterar vi hur vitboksprojektet om de historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna ska förstås. Vi tar hjälp av John Torpeys typologi över ”retrospektiva praktiker” som handlar om ”kritiska reflexioner över och granskningar av historiska oförrätter”. Torpeys modell skiljer mellan olika kategorier av retrospektiva praktiker utifrån deras syfte, det vill säga vad de vill åstadkomma.¹ Vitboksprojektet om Svenska kyrkan och samerna väljer vi att placera i kategorin *kommunicerande historia*. Det handlar nämligen om att sprida kunskap om hur relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna har sett ut genom historien. Samtidigt uttrycker vi styrgruppens förhoppning att projektet också ska kunna leda till både *ursäktande* och *försonande praktiker*. På motsvarande sätt placerar vi in vitboksprojektet på det första steget, *erkännande*, i Tore Johnsens teologiska försoningsmodell. Detta innebär att tala sanning om vad som har hänt. Även i det fallet uttrycks en förhoppning om att projektet ska få en vidare betydelse. Då handlar det om att skapa förutsättningar för fortsatta steg i en försoningsprocess.

De frågor som skulle behöva göras till föremål för en fördjupad diskussion berör de grundläggande förutsättningarna för att de fakta som presenteras i antologins 33 artiklar ska kunna bli användbara i ett fortsatt försoningsarbete. Det handlar om möjligheterna att fastställa huruvida kyrkan har begått övergrepp gentemot samerna i historien. På vilka grunder kan man hävda att övergrepp har begåtts? Frågan är

¹ Se vidare David Sjögren, ”Att göra upp med det förflutna: Sanningskommissioner, officiella ursäkter och vitböcker i ett svenskt och internationellt perspektiv”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

om det över huvud taget går att lägga moraliska aspekter på historien. Med vilken måttstock ska man i så fall döma gångna tiders människor? Hamnar man inte i ett anakronistiskt och kontextlöst betraktelsesätt om man tar sin utgångspunkt i dagens normer och värderingar? Lika viktigt är att diskutera frågor som rör kyrkans ansvar för historien. Kan Svenska kyrkan i dag ställas till svars för övergrepp som ägde rum för flera hundra år sedan? Går det att särskilja vad som var kyrkans respektive statens ansvar i en tid när kyrkan var en del av statsapparaten?²

De anförda frågorna är många, och ytterligare frågor skulle med lätthet kunna formuleras. Att kortfattat och entydigt besvara dem framstår dock inte som lika enkelt. Vår ambition inskränker sig därför till att föra en diskussion som förhoppningsvis kan ge vissa utgångspunkter för fortsatta reflexioner över de historiska, nutida och framtida relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. Våra resonemang kommer i huvudsak att röra hur beslut har fattats och verkställts på olika nivåer samt i vilken utsträckning enskilda individer kan sägas ha representerat kyrkan. Den övergripande frågan gäller vilket ansvar kyrkan som organisation kan sägas ha haft i olika frågor. Som vi påpekat i inledningstexten, har artikelförfattarna valt olika sätt att förhålla sig till vitboksprojektets uppdrag. Det kan därför vara motiverat med en lite mer samlad diskussion av frågorna kring kyrkans ansvar. Eftersom den aktuella artikelsamlingen är en vetenskaplig antologi, kommer våra resonemang att hålla sig inom de historiska vetenskapernas rāmärken.³ Med mera normativa eller konstruktiva utgångspunkter behandlas flera av de ställda frågorna i Tore Johnsens och Carl Reinhold Bråkenhielms bidrag i boken *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* som sammanfattar vitboksprojektet och ger perspektiv på dess resultat.⁴

2 Frågorna har tidigare formulerats i Daniel Lindmark, ”Sanningen ska göra er fria: Kyrkan, samerna och historien”, i Lars Söderholm, Henrik Friberg-Fernros, Erik Lundgren & Hanna Stenström (red.), *Religion: Konflikt och försoning* (Lund 2015) s. 83–93, dock utan att följas av några egentliga svar.

3 För en utförligare diskussion av de frågor som aktualiseras vid historikers involvering i retrospektiva praktiker, se Daniel Lindmark, ”Historiebruk i retrospektiva praktiker: Historikers bidrag till försoning”, i Daniel Lindmark (red.), *Gränsöverskridande kyrkohistoria: De språkliga minoriteterna på Nordkalotten* (Umeå 2016a). Artikeln bygger till stor del på erfarenheter från ”Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt”.

4 Tore Johnsen, ”Erkänd historia och förnyade relationer: Perspektiv på försoningsarbe-

Kyrkan på nationell nivå

För att kunna komma närmare ett svar på frågan om vilket ansvar Svenska kyrkan i dag kan sägas ha för det som har hänt genom historien, finns det anledning att diskutera hur kyrkan har framträtt och representerats i sina kontakter med samerna. I det här avsnittet kommer vi att diskutera hur kyrkan har framträtt på den nationella nivån, medan nästa avsnitt behandlar den regionala och lokala nivån.

Om Svenska kyrkan som nationell organisation i dag ska tänkas bära ett ansvar för kyrkans historiska relationer till samerna, framstår det som naturligt att diskutera hur kyrkan har agerat på nationell nivå. Det är dock inte helt enkelt att ringa in kyrkans nationella ledning. Kyrkan i äldre tid hade nämligen en relativt svag nationell struktur. Alltsedan medeltiden bestod kyrkan i hög grad av ett antal relativt självständiga stiftskyrkor under ledning av en biskop. Det var först på 1600-talet som universiteten tog hand om prästutbildningen, men stora delar av det lägre prästerskapet fortsatte att få i princip all sin utbildning vid stiftsstadens gymnasium. Stiftschefen ordinerade präster, och prästmöten hölls stiftsvis. Den nationella nivån gjorde sig allt tydligare gällande från 1600-talets senare del när kyrkolag, kyrkohandbok, katekesutveckling och psalmbok kom att fungera som riksläkare. Det var ofta prästeståndet som uttryckte nationalkyrkans hållning i olika frågor, och genom cirkulärskrivelser kunde prästeståndet förmedla sin vilja till stift och församlingar. När ståndsriksdagen ersattes av tvåkammarriksdagen på 1860-talet, tillkom kyrkomötet för att fungera som kyrkans nationella organ. Först på 1900-talet framträdde biskopsmötet i sin institutionaliserade form.

Det har inte företagits någon systematisk undersökning av vilka beslut som kyrkan har fattat på nationell nivå i frågor som rör samerna, deras kultur och religion. Ett särskilt problem med prästeståndet som nationellt organ har att göra med att de flesta av dess beslut tillkom inom ramen för riksdagsbeslut som antogs av de fyra stånden gemensamt. Oftast var det dessutom Kungl. Maj:t som formellt fat-

tet mellan kyrkan och samerna”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (under utg.); Carl Reinhold Bråkenhielm, ”Den nedbrutna skiljemuren”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (under utg.).

tade besluten efter hänvändelse från ständerna. Denna oklarhet kring prästeståndets möjlighet att representera kyrkan på nationell nivå kan illustreras med tillkomsten av 1723 års undervisningsförordning för lappmarken. Det var 1723 års riksdag som fattade beslutet, och även om meningarna var delade i prästeståndet om hur skolorna skulle vara utformade, stod prästeståndet bakom beslutet att inrätta ett skolsystem för samerna. Var det ett kyrkligt eller ett statligt beslut? Eller var det både ett kyrkligt och ett statligt beslut? Ett sätt att besvara dessa frågor skulle kunna vara att ta fasta på det faktum att detta var den ordning som vid den aktuella tidpunkten gällde för hur kyrkans beslut fattades. På så sätt var det ett kyrkligt beslut.

Relationen mellan kyrkan och staten utgör ett särskilt problem när det gäller att utvärdera vilket ansvar som Svenska kyrkan i dag skulle kunna tänkas ha för kyrkans agerande i historien. Genom sin representation i prästeståndet var kyrkan med och fattade beslut på den nationella nivån, men kyrkan deltog också i att implementera beslut som hade fattats av Kungl. Maj:t utan att ständerna först hade fått uttala sig i ärendet. Hanteringen av de så kallade ”trolldomsrannsakingarna” i lappmarkerna på 1680-talet demonstrerar detta. Det var Kungl. Maj:t som uppdrog åt landshövdingen i Västerbotten och biskopen i Härnösands stift att genomföra en undersökning av de religiösa förhållandena bland samerna, och i 1688 års kommission ingick både landshövdingen och biskopen. Kyrkans ansvar kan knappast särskiljas från statens i detta ärende.

Kyrkan var inte självstyrande i organisatoriska frågor. Det var Kungl. Maj:t som fattade beslut i ärenden som rörde församlingsstruktur. Den speciella kyrkliga organisationen för samerna i Jämtland-Härjedalen med fyra extraterritoriella lappförsamlingar beslutades således av Kungl. Maj:t, men beslutet tillkom på förslag av Härnösands domkapitel, så ansvarsbördan ligger på både kyrkliga och statliga instanser.⁵ Motsvarande resonemang skulle kunna tillämpas på tillkomsten av kyrkplatser och prästboställen i det samiska området. Även om det var Kungl. Maj:t som fattade besluten, kom initiativen ofta från försam-

⁵ Lars Thomasson, ”Lappförsamlingarna i Jämtland-Härjedalen 1746–1941: Gemenskap eller segregering?”, i Lindmark & Sundström (2016).

lings- och stiftsnivån. Inte sällan var dock staten aktivt involverad i ärendenas beredning via landshövdingen eller någon annan representant.⁶ Även här kan det alltså vara svårt att särskilja kyrkans ansvar från statens för fattade beslut. Kyrka och stat agerade samfällt.

I det här sammanhanget är det intressant att notera att det relativt tidigt etablerades en nationell styrning av de kyrkliga förhållandena i lappmarkerna. År 1739 inrättades nämligen Direktionen över lappmarkens ecklesiastikverk. Direktionen hade sitt säte i Stockholm, och bland dess ledamöter fanns både präster och lekmän. I kyrkliga frågor som rörde lappmarksförsamlingarna hade stiftsledningarna i Härnösand och Åbo att rätta sig efter Direktionens beslut. Besluten i Direktionen byggde på underlag från stiftet, och Direktionen höll sig underrättad om utvecklingen i lappmarksförsamlingarna och deras skolor via visitationsprotokoll och ämbetsberättelser som kontinuerligt skickades in från stiftet.

Lappmarksdirektionen skulle kunna uppfattas som det kyrkliga organ som uttryckte kyrkans officiella policy gentemot samerna under sin verksamhetsperiod 1739–1801.⁷ Problemet är bara att det aldrig författades några policydokument som på ett klart och tydligt sätt uttryckte kyrkans principiella relation till samerna. Snarare förefaller Direktionens verksamhet ha präglats av ett antal beslut i enskilda frågor. Naturligtvis går det ändå att skapa en bild av Direktionens principiella hållning till samerna, deras kultur och religion, men det är betydligt svårare. Tydligast kommer Direktionens övergripande styrning till uttryck i utbildningsfrågorna. Direktionen tillkom när 1723 års undervisningsförordning höll på att implementeras, och Direktionen fattade sådana beslut som att skolorna skulle anta kvinnliga elever och utbilda kateketer. Andra viktiga beslut rörde tillkomsten av det så kallade ”sydlapska bokspråket” och den kyrkliga litteratur som gavs ut i den språkdräkten.⁸ Över huvud taget är det befogat att hävda att den

6 Gudrun Norstedt, ”Hur kyrkor och prästbord tog plats i det samiska landskapet”, i Lindmark & Sundström (2016).

7 Det övergripande ansvaret för ”lappmarkens ecklesiastikverk”, d.v.s. de kyrkliga frågorna i lappmarksförsamlingarna, kom därefter att hamna hos Kanslersgillet respektive Kanslistyrelsen, innan det år 1840 placerades hos Ecklesiastikdepartementet.

8 Se Olavi Korhonen, ”Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete”, i Lindmark & Sundström (2016).

intensifiering av missions- och undervisningsinsatserna som ägde rum på 1700-talet till stor del var ett resultat av Lappmarksdirektionens ledning av det kyrkliga arbetet bland samerna.

Det var dock inte alla frågor som underställdes Direktionens bedömning. Många ärenden avgjordes på stiftsnivå. Man skulle kunna tänka sig att de viktigare frågorna behandlades av Direktionen, men någon högre grad av systematik förefaller inte ha präglat uppdelningen av ärendena. Framför allt är det uppenbart att det inte finns någon forskning som systematiskt har undersökt detta.

Kyrkan på regional och lokal nivå

Att kyrkan på stiftsnivå hade möjlighet att utforma en policy gentemot samerna framgår av Lars Elenius artikel om ”Stiftsledningen och minoritetspolitiken”.⁹ Varje enskild biskop i Härnösands och Luleå stift kunde dessutom sätta sin personliga prägel på hur stiftet och dess församlingar skulle hantera samerna, deras språk och kultur i kyrka och skola.¹⁰ För tiden före 1800-talets mitt är det dock svårt att urskilja någon särskild stiftspolicy. I sin artikel laborerar Elenius med långa tidsperioder och placerar in den kyrkliga minoritetspolitiken i den statliga.

Oavsett var och av vem politiken formulerades, var det på stiftsnivån den genomfördes. Stiftsledningen i form av biskop och domkapitel hade ansvar för den kyrkliga verksamheten i stiftets församlingar, också i de så kallade lappmarksförsamlingarna. Stiftsledningen arbetade med övergripande frågor som församlingsstruktur och prästrekrytering, men följde också mycket nära gudstjänstliv och undervisning i enskilda församlingar. Genom biskops- och prostvisitationer samt rapportering från lokala präster och lärare höll man sig informerad om läget. Beslut som fattades på stiftsnivån meddelades i brev och cirkulärskrivelser. Också beslut från Kungl. Maj:t fördes ut till församlingarna via domkapitlets cirkulär.

Hur ska då ansvaret för stiftens agerande gentemot samerna för-

⁹ Lars Elenius, ”Stiftsledningen och minoritetspolitiken”, i Lindmark & Sundström (2016).

¹⁰ Elenius skriver visserligen att minoritetspolitiken generellt utformades på nationell kyrklig och statlig nivå, medan implementeringen skedde på stiftsnivån. Samtidigt visar han dock hur biskop Bergqvist i det nybildade Luleå stift utvecklade en politik som skilde sig från Härnösandsbiskoparna Landgrens och Johanssons.

delas? Är det en fråga för kyrkan som helhet, eller ligger ansvaret på stiftsnivån? Vilket ansvar har till exempel Luleå stift i dag för konsekvenserna av den minoritetspolitik som biskop Bergqvist var med om att formulera och genomföra i början av 1900-talet? Flera av artiklarna i denna antologi pekar ut Bergqvist som en av ideologerna bakom den segregande nomadskolereformen 1913 och det kulturstadietänkande som den byggde på.¹¹ Björn Norlin och David Sjögren försöker i sin artikel reda ut vilket inflytande som stiftsledningen i form av biskop och domkapitel hade över de samiska utbildningsfrågorna vid sekelskiftet 1900. Även om det var på statligt uppdrag som Bergqvist genomförde sin utredning av den samiska undervisningen och dess omorganisering, förefaller Norlin och Sjögren mena att Bergqvist utförde uppdraget i sin egenskap av biskop. Ett statligt utredningsuppdrag skulle eventuellt kunna betraktas som en statlig syssla, men som biskop i en statskyrka var Bergqvist både en statlig ämbetsman och en kyrkans tjänare, och dessa roller var svåra, för att inte säga omöjliga, att separera. Därför förefaller det rimligt att dra slutsatsen att Bergqvist också som utredare representerade kyrkan. Både genom sin utredning och sina övriga publikationer påverkade Bergqvist dessutom den allmänna opinionen, inklusive präster och lärare i det egna stiftet. Slutligen framhäver Norlin och Sjögren biskopens och domkapitlets ansvar för att implementera, administrera och övervaka nomadskolan. Resonemangen mynnar ut i slutsatsen att kyrkans dåtida företrädare, inklusive biskop Bergqvist, genom sitt agerande iklädde sig ett ansvar för de långsiktiga konsekvenserna av nomadskolan och dess bakomliggande ideologi. Författarna berör dock inte frågan om huruvida ”kyrkans ansvar” är begränsat till Luleå stift eller om det ska utsträckas till kyrkan som helhet, inte heller om dagens kyrka bär något ansvar för det inträffade och huruvida detta i så fall ska knytas till stifts- eller riksnivån.

Frågorna blir inte enklare att besvara när vi rör oss på den lokala församlingsnivån. Där är det för huvuddelen av den aktuella tiden svårt att särskilja den kyrkliga sfären från den kommunala. Socknen

¹¹ Elenius (2016); Björn Norlin & David Sjögren, ”Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900: Inflytande, vägval och konsekvenser?”, i Lindmark & Sundström (2016); Erik-Oscar Oscarsson, ”Rastänkande och särskiljande av samer”, i Lindmark & Sundström (2016).

hanterade både kyrkliga och världsliga ärenden. Inte ens när den borgerliga kommunen separerades från den kyrkliga på 1860-talet, blev gränsdragningen helt tydlig. Lena Karlssons och Marianne Liliequists artikel illustrerar detta.¹² Trots att fattigvården blev en kommunal angelägenhet, hade kyrkoherden även fortsättningsvis rätt att sitta i fattigvårdsstyrelsen. Biskop Israel Bergman lyckades utverka statsbidrag till samernas fattigvård, men bidraget skulle hanteras av lokala kommittéer där präster och kyrkvårdar skulle ingå. Författarna till artikeln menar att kyrkliga företrädare ända fram till 1918 hade ett avgörande inflytande över den lokala fattigvården för samerna. Men hur ska prästernas engagemang i fattigvården uppfattas? Var det ett kyrkligt eller ett kommunalt uppdrag? Agerade man som kyrkans män eller kommunens? Det är kanske inte helt nödvändigt att kunna göra dessa distinktioner på ett fullt tillfredsställande sätt för att det ska bli möjligt att diskutera kyrkans ansvar. Det räcker kanske med att konstatera att kyrkan var involverad i verksamheten och att kyrkan därmed också iklädde sig ett ansvar, alldeles oavsett det faktum att kyrkan samverkade med andra aktörer.

Ett annat exempel lämnas i Per Axelssons artikel om samerna i folkbokföringen. När den nationella statistiken tillkom vid mitten av 1700-talet, fick prästerna i uppdrag att leverera uppgifter ur kyrkböckerna, och från 1805 efterfrågades explicit uppgifter om samerna. Från 1800-talets senare del blev det allt viktigare för de svenska myndigheterna att få kunskap om de delar av den svenska befolkningen som inte ansågs vara av "svensk stam". Prästerna skulle då lämna allt mer detaljerade uppgifter om befolkningens härkomst, där kategorier som "hellappar" och "halvlappar" signalerade ett underliggande rastänkande. Kyrkbokföringen låg också till grund för rasbiologiska undersökningar, där prästerna beredvilligt hade ställt uppgifter till förfogande. Hur ska vi uppfatta kyrkans och prästerskapets roll i folkbokföringen? Var det ett kyrkligt uppdrag, eller lämnade man uppgifterna i egenskap av statliga ämbetsmän? I förlängningen måste man också ställa frågan om det spelade någon roll att kyrkan gick i statens ledband. Hade

¹² Lena Karlsson & Marianne Liliequist, "Fattigauktioner och samiska ålderdomshem: Synen på äldre samer i samband med åldringsvården", i Lindmark & Sundström (2016).

inte kyrkan och prästerskapet i alla fall ett moraliskt ansvar för sin medverkan i verksamhet som i dag framstår som tvivelaktig?

Kyrkan och dess präster

Hittills har vi diskuterat olika problem vid försöken att fastställa kyrkans ansvar för beslut som har fattats på olika nivåer i den kyrkliga organisationen. Det finns också anledning att behandla vilket ansvar kyrkan kan tänkas ha för enskilda prästers agerande. Petrus Noræus Fjellström (eller Per Noræus) var en präst som gjorde sig känd som ivrig bekämpare av den samiska religionen. Han var verksam i Pite lappmark på 1680-talet, när de så kallade "trolldomsrannsakingarna" gick fram där.¹³ När han förstörde samiska offerplatser, beslagtogs trummor och anklagade folk för avgudereri inför tinget menade han att han agerade i linje med de intentioner som Kungl. Maj:t hade uttryckt i brev till biskop och landshövding. En av resorna hade företagits tillsammans med länsman och andra män, så Noræus hade inte agerat helt på egen hand. Ska Noræus ivriga jakt på samiska kultföremål uppfattas som ett självsvaldigt agerande av en enskild präst, eller bör hans handlingar betraktas som sanktionerade av kyrkan? Bedömningen av kyrkans dåtida och nutida ansvar beror på i vilken mån Noræus kan uppfattas som en representant för kyrkan som helhet när han ingrep mot samisk religion.

Individuella präster och teologer gav genom århundradena uttryck för sin syn på samernas kultur och religion.¹⁴ I vilken mån kan dessa betraktas som representanter för kyrkan och dess officiella ståndpunkt när de uttalade sig om samerna och deras kulturella uttryck? Det är rimligt att anta att somliga av dem själva ansåg att de gav uttryck för kyrkans ståndpunkt, i den mån de gjorde det som en uttolkning av kristen teologi. Men det är inte detsamma som att andra företrädare för kyrkan eller kyrkan som organisation skulle dela denna uppfattning.

När enskilda präster som Lars Levi Læstadius var delaktiga i plund-

¹³ Daniel Lindmark, "Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen", i Lindmark & Sundström (2016b); Olle Sundström, "Svenskkyrkliga förståelser av inhemsk samisk världsåskådning: En historisk översikt", i Lindmark & Sundström (2016); Anna Westman Kuhmunen, "Bassebåjke: Heliga platser i landskapet", i Lindmark & Sundström (2016).

¹⁴ Sundström (2016).

ring av samiska gravar och hantering av samiska mänskliga kvarlevor finner sig samma fråga: I vilken mån representerade dessa präster kyrkan? I vilken utsträckning var och är kyrkan ansvarig för enskilda prästers agerande? I sin artikel hävdar Carl-Gösta Ojala att ”Svenska kyrkan har varit delaktig i gravplundring och utgrävning av kyrkogårdar, med liten eller ingen hänsyn till lokalbefolkningen och efterlevande”. För detta anför han två skäl, dels ”enskilda prästers och andra kyrkliga företrädares medverkan”, dels ”kyrkans centrala ställning och roll i samhället”.¹⁵ Kyrkans juridiska och moraliska skuld är därmed inte självklar, men Ojala pekar likafullt på ett viktigt förhållande – att kyrkan och dess representanter har utgjort en mer eller mindre väldefinierad maktfaktor i samhället och att kyrkan därmed har kunnat agera med större auktoritet än många andra.

Maja Hagerman skriver i sin artikel om enskilda prästers stöd för Herman Lundborgs och Rasbiologiska institutets verksamhet bland samerna.¹⁶ Prästen Georg Bergfors i Vittangi var en ivrig tillskyndare av fotograferingen och mätningarna av samerna, men det fanns också andra präster som tillhandahöll olika slag av stöd för verksamheten. De rasbiologiska undersökningarna förefaller dock inte ha haft officiell sanktion högre upp i den kyrkliga organisationen, utan det var enskilda prästmän som lämnade sina bidrag. I vad mån representerade dessa präster Svenska kyrkan i just detta ärende och i vilken utsträckning kan dåtidens kyrka sägas ha ett ansvar för deras agerande? Även om man skulle komma fram till att dåtidens kyrka hade ett ansvar för genomförandet av de rasbiologiska undersökningarna, återstår det att klargöra på vilket sätt dagens kyrka bär ansvar för detta.

Perspektiv på kyrkans ansvar för historien

Hittills har vi pekat ut ett antal problem som infinner sig när man försöker fastställa hur kyrkan på olika nivåer har agerat gentemot samerna. I flera fall har diskussionen utmynnat i ett antal obesvarade frågor. Det

¹⁵ Carl-Gösta Ojala, ”Svenska kyrkan och samiska mänskliga kvarlevor”, i Lindmark & Sundström (2016).

¹⁶ Maja Hagerman, ”Svenska kyrkan och rasbiologin”, i Lindmark & Sundström (2016).

är tre frågor som återkommande gör sig påmind. Den första handlar om i vilken utsträckning kyrkan som organisation har fattat tydliga policybeslut i fråga om sitt agerande gentemot samerna. Den andra rör hur självständigt kyrkan har agerat i förhållande till statsmakten. Den tredje gäller i vilken utsträckning som enskilda präster i sitt agerande kan sägas representera kyrkan som organisation. Alla dessa frågor bygger på en föreställning om att kyrkan som organisation måste ha fattat tydliga beslut på någon nivå för att kunna ställas till svars för sitt agerande. Detta är kanske inte någon självklar utgångspunkt. Det kan därför finnas anledning att diskutera kyrkans ansvar – både i historien och i dag – lite mer utförligt.

Aktiva beslut av formella beslutsfattare på olika nivåer är bara ett av flera möjliga sätt att ringa in kyrkans ansvar. Utöver detta mer formella perspektiv på kyrkans ansvar kan ytterligare aspekter beaktas. Till dessa aspekter hör kyrkans och dess företrädares varierande roller i olika sammanhang, som inte bara har varit *beslutande*, utan också exempelvis *verkställande*, *initierande*, *samverkande*, *rådgivande* och *opinionsbildande*.¹⁷ I anslutning till diskussionen om kyrkans relation till staten har vi redan berört kyrkans verkställande roll. Inom ramen för ett statskyrkosystem fick kyrkan och dess företrädare verkställa beslut där staten var den egentliga beslutsfattaren. Det är möjligt att det finns en viss rimlighet i synsättet att kyrkan i sin verkställande roll hade ett mer begränsat ansvar än i sin roll som aktiv beslutsfattare, även om det inte är självklart att det *moraliska* ansvaret för enskilda handlingar ska bedömas som mindre bara för att någon annan har fattat beslutet. Vi har även tagit upp kyrkans initierande roll i ärenden där Kungl. Maj:t sedermera stod för de formella besluten. I dylika fall framstår kyrkans roll som mer aktiv, och därmed bör kanske ansvarsbördan bli tyngre. Vi har också gett exempel på kyrkans samverkande roll. I många fall samverkade kyrkliga aktörer med statliga och kommunala på ett sätt som gör det svårt att urskilja en tydlig gräns mellan ansvarsområdena, men det är inte säkert att kyrkans ansvar ska bedömas som mindre

¹⁷ För liknande resonemang, se Norlin & Sjögren (2016), där kyrkans inflytande över samisk utbildning vid sekelskiftet 1900 diskuteras i termer av utbildningspolitiskt policyarbete, kunskapsförmedling och opinionsbildning, organisering samt implementering och tillsyn.

bara för att man samverkat med andra. I sina roller som rådgivare och opinionsbildare bör kyrkan rimligen tillskrivas ett självständigt moraliskt ansvar.

I de förda resonemangen kring kyrkans olika roller har graden av aktivt och självständigt handlande utgjort den springande punkten för utmätning av kyrkans ansvar för agerande i olika frågor. Om vi anlägger ett dylikt perspektiv på kyrkans relationer till samerna genom historien, hur blir det då med *passivt handlande*? Om kyrkan inte har agerat alls, innebär det då att kyrkan inte heller har något ansvar? Eller finns det också ett ansvar i *underlåtenhet att handla*? I fråga om kyrkans ansvar för enskilda prästers agerande i sådana ärenden som berördes i det förra avsnittet, skulle man kunna hävda att kyrkan som organisation gav sitt tysta medgivande i de fall man valde att inte ingripa mot enskilda prästmän trots att deras agerande kommit till beslutsfattarens kännedom högre upp i den kyrkliga organisationen. Ofta kan det dock vara svårt att avgöra huruvida enskilda prästers agerande varit känt av deras överordnade, men exempelvis i Petrus Noræus Fjellströms fall vet vi att stiftsledningen hade kännedom om hans aktioner mot samiska kultföremål på 1680-talet.

Frågan om kyrkans underlåtenhet att handla gäller inte minst i vilken mån som kyrkan har stått på samers sida och försvarat deras rättigheter. Antologins artiklar är visserligen i huvudsak inriktade mot kyrkans aktiva handlande, men det skulle kunna finnas lika stor anledning att diskutera de tillfällen när kyrkan stillatigande har betraktat exempelvis hur de renskötande samerna har blivit alltmer trängda av beslut om konkurrerande markanvändning i form av jordbruk, skogsbruk, vatten- och vindkraftsutbyggnad och gruvsdrift. Kyrkans passivitet är förmodligen ett lika stort problem som de aktiva handlingarna.

Passiviteten hör kanske samman med en svagt utvecklad vilja att lyssna till samiska röster och faktiskt ta dem på allvar. I antologins artiklar återfinns en del samer som har protesterat mot kyrkans agerande. Det handlar om samer som har ifrågasatt det bryska förfaringssättet under 1680-talets religionsprocesser och den kraftiga påverkan de blev utsatta för i 1700-talets så kallade lappskola liksom den plundring som deras gravplatser blev föremål för på 1800-talet. De aktuella prästerna

tog ingen notis om samernas invändningar, utan den ifrågasatta verksamheten fortsatte.

Frågan om vilket ansvar som Svenska kyrkan i dag kan sägas ha för den kyrkliga organisationens och dess företrädares agerande gentemot samerna i historien är mycket komplex. Ett försök att besvara frågan väcker omedelbart många nya frågor. Är Svenska kyrkan samma kyrka i dag som för 300 år sedan? Har dagens kyrka anledning att ta ansvar för det som förekom inom ramen för det statskyrkosystem som övergavs år 2000? Kan en organisation, dess företrädare och medlemmar bära ett moraliskt ansvar för tidigare generationers handlingar? Frågornas komplexitet gör att det förmodligen är svårt att nå fram till en enhetlig uppfattning. I sitt bidrag till boken *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* skriver Tore Johnsen om *corporate guilt*, 'kollektiv skuld', och menar att kyrkan ur teologisk synvinkel kan betraktas som en kollektiv, organisk enhet med utsträckning i tid och rum.¹⁸ Därför är det enligt Johnsen möjligt att tänka sig att kyrkan kan bära en kollektiv skuld över generationer. I samma bok kvalificerar Carl Reinhold Bråkenhielm detta resonemang genom att friskriva dagens kyrkliga företrädare från individuellt moraliskt ansvar för handlingar som deras föregångare har begått i tjänsten.¹⁹ Samtidigt menar han att det är rimligt och "kanske till och med en plikt" att kyrkans företrädare uttrycker ånger över det som har hänt och en vilja att ställa saker till rätta.

Den springande punkten är kanske vilket ansvar som Svenska kyrkan i dag vill ta för kyrkans agerande gentemot samerna genom historien, samt vilket ansvar som samer vill att kyrkan ska ta. Då krävs förmodligen ingen definitiv lösning av frågorna om vem som har representerat kyrkan på olika nivåer, huruvida det har fattats aktiva och självständiga beslut, i vilken grad statskyrkosystemet har utgjort en förmildrande eller graverande omständighet eller i vilken mening Svenska kyrkan i dag kan sägas bära på en historisk skuld. Då blir det viktiga själva *viljan* att ta ansvar för historien som ett steg i en process som kan leda till förändring. Då kan kyrkan välja att lyssna till samiska röster i både

¹⁸ Johnsen (under utg.).

¹⁹ Bråkenhielm (under utg.).

historien och samtiden – och ta dessa röster på allvar. Frågan om ansvar för historiska oförrätter är till syvende och sist ingen historievetenskaplig fråga, utan snarare en moralisk, ideologisk och teologisk fråga. I den frågan kan Svenska kyrkan ta ställning, oavsett vem som bar det formella ansvaret i det förflutna.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

- Bråkenhielm, Carl Reinhold. ”Den nedbrutna skiljemuren”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försöningsarbete* (under utg.).
- Elenius, Lars. ”Stiftsledningen och minoritetspolitiken”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Hagerman, Maja. ”Svenska kyrkan och rasbiologin”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Johnsen, Tore. ”Erkänd historia och förnyade relationer: Perspektiv på försöningsarbetet mellan kyrkan och samerna”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försöningsarbete* (under utg.).
- Karlsson, Lena & Marianne Liliequist. ”Fattigauktioner och samiska ålderdomshem: Synen på äldre samer i samband med åldringsvården”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Korhonen, Olavi. ”Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Lindmark, Daniel. ”Sanningen ska göra er fria: Kyrkan, samerna och historien”, i Lars Söderholm, Henrik Friberg-Fernros, Erik Lundgren & Hanna Stenström (red.), *Religion: Konflikt och försöning* (Lund 2015) s. 83–93.
- Lindmark, Daniel. ”Historiebruk i retrospektiva praktiker: Historikers bidrag till försöning”, i Daniel Lindmark (red.), *Gränsöverskridande kyrkohistoria: De språkliga minoriteterna på Nordkalotten* (Umeå 2016a).
- Lindmark, Daniel. ”Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016b).
- Norlin, Björn & David Sjögren. ”Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900: Inflytande, vägval och konsekvenser?”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

- Norstedt, Gudrun. "Hur kyrkor och prästbord tog plats i det samiska landskapet", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Ojala, Carl-Gösta. "Svenska kyrkan och samiska mänskliga kvarlevor", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Oscarsson, Erik-Oscar. "Rastänkande och särskiljande av samer", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Sjögren, David. "Att göra upp med det förflutna: Sanningskommissioner, officiella ursäkter och vitböcker i ett svenskt och internationellt perspektiv", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Sundström, Olle. "Svenskkyrkliga förståelser av inhemsk samisk världsåskådning: En historisk översikt", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Thomasson, Lars. "Lappförsamlingarna i Jämtland-Härjedalen 1746–1941: Gemenskap eller segregering?", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Westman Kuhmunen, Anna. "Bassebájke: Heliga platser i landskapet", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

Serieredaktör: Anne-Louise Eriksson (1-21), Göran Gunner (22-31), Cecilia Nahnfeldt (32-)

FORSKNING FÖR KYRKAN är en bokserie som utges under överinseende av Svenska kyrkans forskningsenhet. Inom serien publiceras kyrkorelevanta vetenskapliga arbeten granskade genom ett så kallat "peer review" förfarande.

1. Cecilia Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar 1844-2003*. Stockholm: Verbum 2005
2. Björn Ryman et al., *Nordic folk churches: a contemporary church history*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2005
3. Göran Gunner (red.), *På spaning ... från Svenska kyrkans forskardagar 2005*. Stockholm: Verbum 2006
4. Charlotte Engel, *Svenska kyrkans sociala arbete – för vem och varför? En religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma*. Sköndalsinstitutets skriftserie 26, 2006
5. Göran Gunner (red.), *Människa är ditt namn – om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi*. Stockholm: Verbum 2007
6. Kajsa Ahlstrand och Göran Gunner (red.), *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum 2008
7. Elisabeth Gerle (red.), *Luther som utmaning – Om frihet och ansvar*. Stockholm: Verbum 2008
8. Anne-Louise Eriksson (red.), *På spaning ... från Svenska kyrkans forskardagar 2007*. Stockholm: Verbum 2008
9. Hanna Stenström (red.), *Allvarligt talat. Om predikan*. Stockholm: Verbum 2008
10. Elisabeth Gerle, *Farlig förenkling. Om religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna*. Nora: Nya Doxa 2010
11. Hanna Stenström (red.), *På spaning ... från Svenska kyrkans forskardagar 2009*. Stockholm: Verbum 2010
12. Ninna Edgardh, *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008*. Lund: Arcus 2010
13. Niclas Blåder (red.), *Och han tog dem i famnen... Texter om barn i kyrka och teologi*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsenhet 2010
14. Mikael Larsson, *I begynnelsen var barnet. En läsning av 1 och 2 Mosebok*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsenhet 2010
15. Arne Fritzson, *Omvänd dig och bli som ett barn och lägg bort det barnsliga*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsenhet 2010
16. Niclas Blåder, *Barnen i Svenska kyrkan. Teologiska reflektioner om en kyrklig praktik*. Stockholm: Verbum 2011

17. Göran Gunner, *Folkmordet på armenier – sett med svenska ögon*. Skellefteå: Artos & Norma 2012
18. Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition. Om tro och teologisk literacy*. Lund: Arcus 2012
19. Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*. Skellefteå: Artos Norma bokförlag 2012.
20. Eva-Lotta Grantén, *Utanför paradiset. Arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik*. Stockholm: Verbum 2013
21. Hanna Stenström (red.), *Religionens offentlighet*. Skellefteå: Artos Norma bokförlag 2013
22. Urban Claesson och Sinikka Neuhaus (red.), *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Göteborg: Makadam bokförlag 2014
23. Karin Johannesson, *Helgelsens filosofi. Om andlig träning i luthersk tradition*. Stockholm: Verbum 2014
24. Linda Vikdahl, *Jag vill också vara en ängel. Om upplevelser av delaktighet i Svenska kyrkan hos personer med utvecklingsstörning*. Skellefteå: Artos Norma bokförlag 2014
25. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik. Om luthersk etik*. Stockholm: Verbum 2014
26. Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689 – 1713. Pietism, program och praktik*. Göteborg: Makadam bokförlag 2015
27. Jonas Idestrom, *Spåren i snön. Att vara kyrka i norrländska glesbygder*. Skellefteå: Artos Norma bokförlag 2015
28. Elisabeth Gerle, *Sinnlighetens närvaro. Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*. Stockholm: Verbum 2015
29. Fredrik Modéus, *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan. Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*. Stockholm: Verbum 2015
30. Carl Axel Aurelius, *Luther i Sverige. Den svenska Lutherbilden under fyra sekler*. (Andra utökade upplagan). Skellefteå: Artos Norma bokförlag 2015
31. Cecilia Nahnfeldt, *Luthersk kallelse – Handlingskraft och barmhärtighet*. Stockholm: Verbum 2016
32. Caroline Gustavsson, *Delaktighetens kris. Gudstjänstens pedagogiska utmaning*. Skellefteå: Artos 2016
33. Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.) *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi 1–2*, Skellefteå: Artos 2016