

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 1

ARTOS

Ruota girku ja sámit: Diedálaš antologiija
Svieriga girkko ja sáme: Diedalasj antologiddja
Svienske gærhkoe jih 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

Förord

Denna vetenskapliga antologi om Svenska kyrkan och samerna är viktig! Tillsammans med boken om nomadskolan utgör denna vitbok ett välbehövligt material om mörka kapitel i svensk historia och om Svenska kyrkans speciella roll i denna.

Ska det verkligen vara nödvändigt att gräva upp gamla oförrätter och hänga ut gångna tiders aktörer på det här viset? De gjorde väl så gott de kunde!?

Ja, det är nödvändigt att gräva upp gamla orättvisor för att granska vad som hände och varför. Utan detta går det inte att nå fram till upprättelse och försonade relationer. Och ja, många gjorde nog så gott de kunde. Men fel blev det ändå. Såren, smärtan, skammen, självföraktet, vreden och alla svåra minnen är verkliga. De kan inte nonchaleras av en kyrka som vill leva i Jesu Kristi efterföljd.

Det gjorda kan inte göras ogjort, men det går att lära sig av tidigare generationers misstag. Genom att lyftas fram, tydliggöras och bearbetas kan minnen få andra roller. Inte genom att glömmas, utan genom att belysas, kan orättvisor bearbetas.

Vi har ganska länge vetat att kyrkan varit en aktiv hand i statsmakens koloniala förtryck av det samiska folket. Men vi har haft svårt att ta itu med denna del av vår historia. Att göra upp med andras koloniala förflutna är enklare än att göra upp med det egna. I skärskådandet av den egna historien framträder tillkortakommanden och skuld i all sin tyngd och komplexitet. Intressekonflikter uppdragas och kan få nytt bränsle. Det är således ingen enkel väg att gå.

Men för att kyrkor ska vara de trygga och heliga rum vi vill att de ska vara måste vi också våga vidröra det som gör ont. Under en lång tid kunde eller ville vi inte förstå, se och höra de samiska historierna och minnena av det förflutna. Det gör ont att ta in att kyrkan inte agerat gott utan har bidragit till och legitimerat förtryck och på det viset vållat lidande. När vi har svikit det samiska folket, har vi också svikit oss själva och Gud.

Vi har ett ansvar att ta: för vår del i Sveriges koloniala historia, för våra svårigheter att bearbeta den och bygga nya relationer samt för risken att upprepa tidigare fel och misstag.

Denna vitbok om de historiska relationerna mellan det samiska folket och Svenska kyrkan är tänkt att vara en startpunkt för fortsatta processer. Författarnas uppdrag har varit att lyfta fram i ljuset de kränkningar och oförrätter som tidigare sopats under mattan. Samtidigt ger oss dessa vetenskapliga studier kunskap om att kyrkans roll inte har varit entydigt förtryckande. Vissa av kyrkans företrädare har snarare sökt underlätta samers villkor. För att vi ska kunna gå vidare måste hela den mångfacetterade sanningen fram.

Vitboksprojektet har sin grund i det försoningsarbete som har pågått mellan Svenska kyrkan och samerna sedan 1990-talet. Den utredning som Kyrkomötet tillsatte 2005 har här spelat en avgörande roll. Utredningen ledde till flera förslag på åtgärder. Bland annat genomfördes hearingen Sägastallamat i Kiruna 2011. Bland deltagarna återfanns representanter för politiska och kyrkliga delar av det samiska samhället.

Hela vitboksprojektet utgör ett resultat av ett samarbete mellan kyrka och akademi, och texterna visar hur fruktbar en sådan samverkan kan bli. Tillsammans med försoningsteologiska texter kommer detta projekt också att sammanfattas i en kommande publikation av mindre omfattning.

Å Svenska kyrkans vägnar vill jag tacka alla som bidragit. Det är min förhoppning att boken får många läsare som i sin tur bidrar till att det som nu tagit sin början får fortsätta: uppgörelsen med en historia av kolonialism, benämmandet av ondska och smärta och mobiliseringen av viljan att bygga ömsesidiga, respektfulla och rättvisa relationer. Svenska kyrkan vill och måste ta ett fortsatt ansvar för att detta ska ske på ett varaktigt sätt.

*Uppsala i december 2015,
Antje Jackelén
Ärkebiskop i Svenska kyrkan*

Dát diedalaš antologiija Ruota girku ja sámiid birra lea dehálaš! Girjjiin nomádaskuvlla birra ja dát vilgesgirji leaba dárbbášlaš ávdnasat sevdnjes kapihttalis ruota historjjás ja Ruota girku erenoamáš oassi dás.

Lea go duodas dárbu roggat boares vearredaguid ja dán láhkái sivahallat doaibmi olbmuid vássán áiggis? Gal sii barge maid sáhtte!?

Lea fal dárbbášlaš roggat boares eahpevuoiggalašvuođaid dárkkistan dihte mii dáhpáhuvai ja manin. Dán haga ii leat vejolaš ollášuhttit oktavuodaid mat leat buhtaduvvon ja soabahuvvon. Ja mángasat gal dahke maid sáhtte. Muhto šattai goitge boastut. Hávit, bávččas, heahpat, iešvašši, suhttu ja visot váttis muittut leat albma. Dat ii sáhte badjelgehččot girkus mii háliida eallit Jesu Kristi mañis.

Dagut leat juo dahkkon, muhto lea vejolaš oahppat ovddit buolvvaid boasttuvuođain. Go čalmmustahtto, čielggaduvvo ja giedahallo de muittot sáhttet oažžut iežá rollaid. Eahpevuoiggalašvuođaid ii giedahala vajálduhtima, muhto čalmmustahttima bokte.

Mii leat diehtán ahte girku lea leamaš doaimmalaš giehta stáhtafámu koloniála vealaheamis sámii álbmogis obba guhká. Mis lea leamaš váttisvuohta bargagoahtit dánna osiin min historjjás. Lea álkibut soabadit iežáid kolonialaš vássánaiggiin go soabadit iežainis. Go dárkkista iežas historjjá ihtet váilevašvuođat ja sivalašvuođat visot nođiiguin ja mohkkáivuodaiiguin. Berošteaddjiriiddut ihtet ja sáhttet oažžut ođđa fámu. Danne ii leat álkes geaidnu.

Muhto jus girkut galget leahkit dat dorvvolaš bassi lanjat de mii maid fertet duostat guoskkat dan mii bávččaga. Guhkes áiggi mii eat sáhttán dehe háliidan ipmirdit, geahččat ja gullat sámii historjjá ja muittuid vássánaiggiis. Bávččaga fuobmát ahte girku ii leat láhtten bures muhto dorjon ja addán lobálašvuođa vealaheapmái ja dan láhkái dagahan váivvi. Go mii leat beahttán sámii álbmoga, mii leat maid beahttán iežamet ja Ipmila.

Mii šaddat váldit ovddasvástádusa: min bealis Ruota kolonialaš historjjá, min váttisvuođat giedahallat dan ja hukset ođđa gaskavuodaid ja maid várra geardduhit ovddit sivaidda ja boasttuvuođaid.

Dát vilgesgirji historjjálaš gaskavuodaid birra sámi álbmoga ja Ruota girku gaskkas lea jurddašuvvon leahkit vuolggasadji joatkašuhhti proseassaide. Čálliid bargu lea leamaš čalmmustahttit daid loavkašuhttimiid ja vearedaguid mat ovdal leat čihkkojuvvon. Seammás dát dieđalaš iskamat addet dieđuid ahte girku rolla ii dušše lea leamaš vealaheaddji. Nuppe dáfus muhtimat girku ovddasteddjiin leat geahččalan geahpidit sámiid eavttuid. Jus mii galgat sáhttit joatkkat ovddusguvlui de olles dat girjái duohtavuohhta ferte boahtit ovdan.

Vilgesgirjeprošeavtta vuoddu lea soabadanbarggus mii lea leamaš jođus Ruota girku ja sámiid gaskkas 1990-logu rájis. Guorahallama man Girkočoahkkin bijai johtui 2005:s lea leamaš mearrideaddji rolla. Guorahallan buvttii ollu evttohusaid bijuide. Earret iežá čađahuvvui hearing Ságastallamat Gironis 2011. Ovddasteaddjit politihkalaš ja girkolaš osiin sámi servodagas oassálaste.

Olles vilgesgirjeprošeakta lea boađus ovttasbarggus girku ja akademiija gaskkas, ja teavsttat vuosehit man ollu dakkár ovttasbargu sáhtta addit. Ovttas soabadanteologalaš teavsttaiguin dát prošeakta boahtá maid čoahkkáigessot boahtevaš unnit almmuhusas.

Ruota girku bealis mon háliidan giitit buohkaid geat leat searvan. Mu sávaldat lea ahte girji ožžo ollu lohkkiid ja sin vehkiin dat mii lea álgán beassá joatkit: soabadeapmi kolonialisma historjjáin, nammadeapmi bahávuodas ja bákčasis ja mobiliseret dáhtu hukset lotnolas, gudnejahtti ja vuoiggalaš gaskavuodaid. Ruota girku háliida ja ferte joatkit váldit ovdasvástádusa jus galgá dahkkot bastevaš vuogi mielde.

*Uppsala juovlamánnu 2015,
Antje Jackelén
Earkebisma Ruota girku*

Översättning till nordsamiska av Miliana Baer

Dát diedulasj antologiddja Svieriga girikko ja sámij birra l ájnas! Aktan girjijn jáhttesámekávla birra l dát vielggistjála dárbulasj diehto sjeivnnjis kapihtalij birra svieriga histárjån ja Svieriga girikko sierralágásj ánburge birra aktijvuodan.

Le gus ájtu dárbulasj átsádit dålusj verrudagájt ja tjuovgádit vásse ájgij oassálasstijt návti? Dahkin dávk náv buoragit máhttelis!?

Dárbulasj la átsádit dålusj verrudagájt gehtjatjit mij dáhpáduváj ja manen. Átsádat ij maná tjuottjáláhttemij ja sábadim aktavuodajda állet. Állusa dávk dahkin náv buoragit máhttelis. Valla huoman sjattaj boasstot. Háve, bávtjas, skábmo, iesjbadjelgáhttjam, moarre ja gájkká lássá mujto li sáddná. E máhte hálbbaduvvat girikkos mij sihtá Jesu Kristusa gáhttjoma milta viessot.

Histárjålasj dago e máhte rievddaduvvat, valla máhtta ávdep buolvaj mieddemijis oahppat. Dáttoduvá, tjielggiduvá ja giehtadaláduvá de mujto máhtti ietjá ánburgijt oadtjot. Ij vajálduhte, ájnat tjuovgada, verrudagá máhtti giehtadaláduvvat.

Mij lip viehka málggadav diehtám girikko l árrum dájmalasj bielle stáhtafámo kolonidjalalasj duolmmusin sáme álmmugis. Valla mijån la árrum lássát álgádit mijá histárjá oasálasjvuodajn. Tjielggit iehtjádij kolonidjalalasj vásseájgijn la álkkep gá tjielggit ietjasa. Ietjas histárjá váttugit gáhttjain ihti vige ja mieddema stuorrát ja moattegerdakvuohta. Ávkkástallamrijdo gávnadalli ja máhtti mávtástuhttet fábmov. Danen ij la álkkes ávdedibme.

Sihtap girikko galggi árrat jasska ja ájlis saje ja de háhttup aj duosstat duohttat ma báktjiji. Guhka ájgen ejma máhte jali ejma sidá dádjadit, vuojnnet ja gullat sáme giehtojt ja mujtojt vásse ájges. Báktji dádjadit girikko ij la buoragit doajmmam ájnat la ávdedam ja lágallattjat dahkam duolmmosav ja návti l gierddamav dahkam. Gá lip sáme álmmugav báhttám, de lip aj báhttám iehtjama ja Jubmelav.

Mijån la ávdásvástádus: mijá oasálasjvuodas Svieriga koloniserim his-

tárján, mijá umasse oare dav giehtadallat ja áđá gasskavuodajt vuododit ja máhttelisvuodas gárddádit ávdep verrudagájt ja mieddemijt.

Dát vielggistjála histárjålasj gasskavuodaj birra sáme álmuga ja Svieriga girkko gaskan l ájgodum tjevtjastahkan prosessajda ávdđålijguovlluj. Tjållij dahkamus la árrum tjuovgadat vuolelimijt ja verrudagájt ma ávdebut li tjeigadum. Dá diedalasp átsådime sámmibåle midjij vaddi máhttudagájt jut girkko ánburkke ij la val duolmmusin árrum. Girkko ávdåstiddjij soabmåsa li ienni gáhttjalam sámi j vidjuri j giehpedit. Állidittjat ålgadim bargov de háhttu ålles moattegerdak sáđđnå bikkusij boahitet.

Vielggistjålaprosjevtan la vuodo sábadimbargon mij la ávdđånam Svieriga girkko ja sámi j gaskan 1990-lågo rájes. Átsådimev majt Girkkotjåhkalvis nammadij 2005 l árrum ájnas. Guoradallam båhtusav vattij moatte oajvvadussaj biedjamdagojda. Iehtjådi j siegen tjadåduvå j tjåhkanibme Sågastallamat Gironin 2011. Oassevåldij siegen lidjin ávdåstiddje sáme sebrudagå politikålasj ja girkkolåsj suorgijis.

Ålles vielggistjålaprosjåktå l boados aktisasjbargos girkko ja akademija gaskan, ja tevstaj vuosedi man sjaddelis dakkir aktisasjbarggo máhttå sjaddat. Aktan sábadisteologidjålasj tevstaj prosjåktå aj tjoahkkåjgieseduvvå boahite ålgusvaddemin unnep prånntagin.

Svieriga girkko ávdås sidåv gijttet gåjkajt gudi li oassålasstam. Dårvu-stalåv ållusa girjev låhki ja vuorroniså ávdedi vaj ålgadum barggo ávdđån: sábadis kolonialisma histárjåjn, bahåvuoda ja båktjasa nammadibme ja fábmotjoaggem vuododit gasskasasj, árvvolåsj ja rievtes gasskavuodajt ávdedit. Svieriga girkko sihtå ja háhttu ávdåsvasstådusåv vålldet vaj galggå stuovugit dagåduvvat.

*Uppsala javllamånon 2015,
Antje Jackelén
Oajvvebiskåhppå Svieriga girkkon*

Översättning till lulesamiska av Barbro Lundholm

Daate daejremes (*vetenskapliga*) antologije svïenske gærhkoen jïh saemiej gaskem vihkeles! Ektine dejnie gærjine juhtijeskuvlen bijre daate veelkes-gærja daerpies gosse dejtie jemhkelds kapihtelidie Sveerjen histovrijisnie vuartasjibie jïh guktie Svïenske gærhcoe desnie meatan orreme.

Mejtie daerpies bærries mïedtelimmiej bijre vihth soptsestidh jïh dej beeli åajvaladtji dååsverimmieh naemhtie bejhkiehtidh? Dah sih darjoejin dam maam vïenhtin bööremes?

Nov gujht daerpies dejtie bærries mïedtelimmide vihth vuartasjidh jïh kraanskodh mij heannadi jïh mannasinie. Jis ij dam staeriedibie ibie maehtieh seamadidh jïh ektesne jïeledh. Jïjnesh gujht darjoejin guktie vïenhtin bööremes. Læjhkan baahtoeht sïjdti. Saejrie, vaejvie, skaamoe jïh jïjtjemse ålkoestidh, sikne jïh gaajhkh garre mojhtesh aajmojne. Ij leah gærhcoe mij Jeesus Kristusinie sæjhta jïeledh dam maahta aaparidh.

Ij gaaaredh orrestehtedh daam maam dorjeme læjhkan maektebe aerebe boelvijsite lieredh guktie baahtode dorjeme. Jis mojhtesh lutnjedh, tjelke-didh jïh kreajnoehtidh dellie mojhtesidie jeatjahlaakan vuartasjibie. Ij edtjh dejtie mojhtesidie åajaldehtedh, dejtie tjuara vïhtesjidh jis dam ovreaktoem staeriedidh jïh dejnie barkedh.

Mijjïeh guhkiem daajreme gærhcoe eadtjohke giëtine staatefaamoen koloniaale mïedtelimmesne saemien almetjijstie orreme. Læjhkan ibie leah daejnie boelhkine mijjen histovrijistie sijhteme vuejnedh jïh dejnie aalkeme. Aelhkebe orreme jeatjah koloniaale dejbeeli dååsverimmide vuartasjidh goh mijjen jïjtsh. Goh jïjtsh histovrijem giëhtjede dellie gujht vuepteste man baahtode dååsveramme jïh man stoerre skåltoe. Tsælloeh måedtie aamhtesi bijre vuepteste jïh dagke dam dållem eesjedh. Ij leah gujht daate naan aelhkïe geajnoe vaedtsedh.

Jis sijhtebe gærhkoeh edtjïeh jearsoes jïh aejlïes sijjïeh årrodh dellie tjoe-rebe doestedh soptsestidh mejnie vaajveminie. Guhkiem idtjimh maehtieh jallh sijhtieh guarkedh, vuejnedh jïh govledh dam maam saemïeh sopstestïn dej sijjen åvteli mojhtesi bijre. Nåake domtoe guktie ij gærhcoe

hijvenlaakan dååsveramme j'ih meatan orreme narrahtamme j'ih nemhtie aaj vaejviestamme. Gosse mijjieh saemide beahteme, dellie mijjieh j'ijtjemse j'ih dovne Jupmelem beahteme.

Mijjen lea d'iedte: mijjen Sveerjen koloniaale histovrijsnie, man naake-laakan mijjieh daejnie g'iehtelamme j'ih orre ektiebarkoem tseegkedh ollebe seamma baajhtoeh ikth vielien aejkien darjoeh.

Daate veelkesgærja dah historiske ektiebarkoeh saemiej j'ih svïenske gærhkoen gaskem edtja aalkoe årroth j'ih guktie mænngan digkiedidh. Tjaelijh barkoe orreme dejtie m'iedtelimmide j'ih narrahtimmide vuesiehtidh mejtie ij aerebe sijhteme vuejnedh. Seamman aejkien aaj daah daejremes lohkehtimmieh maahtoem mijjese vadta ij Leah gærhkoeh barre naakelaakan dååsveramme. Muvhth gærhkoen åvtelassh aaj vovejkelamme saemiej jieliehtimmieh giehpiedidh. Jis edtjebe daejnie nahkasjidh barkedh dellie tjoerebe gaajhkh ovmessie saatnah vuesiehtidh.

Veelkesgærjaprosjekte eelki dehtie maahtadimmiebarkoste Svïenske gærhkoen j'ih saemiej gaskem 1990-jaepijste. Goerehtalleme mejtie Gærhkoetjåanghkoeh 2005 buektiehtie joekoen vihkeles orreme. Goerehtalleme gellie raerieh dellie böökti. Dovne gosse Gironisnie 2011 govlehtallin den-nie Sáagastallamat. Desnie politihken j'ih gærhkoen saadthalmetjh saemien siebriedahkeste meatan.

Abpe veelkesgærjaprosjekte lea illeldahke gærhkoen j'ih akademijen ektiebarkoste, j'ih tjaalegh vuesiehtieh man buerie naemhtemes ektiebar-koeh maahta sj'idedh. Maahtadimmesteologiske tjaalegigujmie ektine daate prosjekte aaj naan smaave tjaalegh buakta.

Svïenske gærhkoske sijhtem gaajhkesh dovnesh gijhtedh gieh meatan orreme. Mov lea háhkoe j'ijnjesh gærjam baetieh lohkedh j'ih meatan sijh-tieh årroth daam barkoem j'ærhkedh mejnie daelie aalkeme: histovrijem kolonialismen bijre vuesiehtidh, saknoem j'ih vaejviem nammoehtidh j'ih syjhtedem skreejrehtidh guktie sinsitnide ååktedh j'ih earoehidh j'ih reaktioe ektiebarkoem gaavnedh. Svïenske gærhkoeh sæjhta j'ih tjoevere d'iedtem baetje beajjan vaeltedh jis daate barkoeh edtja stinkes sj'idedh.

Uppsala jávleasken 2015

Antje Jackelén

Erkebïspe Svïenske gærhkosne

Översättning till sydsamiska av Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Inledning

Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt *Presentation av projektet och antologin*

Den samling artiklar som här publiceras behandlar olika aspekter av relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna genom historien. Antologin är ett resultat av ett projekt som har bedrivits sedan senhösten 2012, ”Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt”. Som antologins redaktörer vill vi inledningsvis klargöra vilka förutsättningar som har gällt för arbetet och vilka anspråk som antologin har.¹

Svenska kyrkan och samerna i försoningsarbete

Antologin, liksom vitboksprojektet som helhet, ska förstås mot bakgrund av det försoningsarbete som har pågått mellan Svenska kyrkan och samerna under det senaste kvartssekle. Det var under inspiration från det internationella ekumeniska arbetet som försoningsaktiviteter initierades inom Svenska kyrkan i början på 1990-talet. Både inom de nordligaste stiftet och inom Svenska kyrkan centralt vidtog ett arbete för att skapa större utrymme för samer och samisk erfarenhet i församlings- och gudstjänstliv. Ett nationellt samiskt råd skapades 1996, och samiska arbetsgrupper bildades på stiftsnivå. Konferenser arrangerades, försoningsgudstjänster hölls och samarbete inleddes med Den norske kirke. I sin artikel i antologin beskriver Karl-Johan Tyrberg i detalj hur detta arbete utvecklades.²

1 Delar av inledningen bygger på tidigare texter som härrör från vitboksprojektet, särskilt projektplanen – ”Plan för ’Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt’”, opublicerad promemoria, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet (2013) – och Daniel Lindmark, ”Samiska röster ur kyrkohistorien – vad har de att säga idag?”, i Kim Groop & Birgitta Sarelin (red.), *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse: Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen* (Helsingfors 2013) s. 121–139; samt 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.

2 Karl-Johan Tyrberg, ”Försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna: Ini-

En viktig milstolpe i kyrkans arbete med de samiska frågorna var den utredning som Kyrkomötet tillsatte i april 2005. Direktiven hade som utgångspunkt att kyrkan hade begått övergrepp gentemot samerna: ”Det samiska folket är en ursprungsbefolkning. Alltifrån den tidigare kolonisationen och långt in på 1900-talet har övergrepp begåtts gentemot den samiska befolkningen. Svenska kyrkan har bidragit till detta.”³ När utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan* publicerades i november 2006, konstaterades att kyrkan bär ett historiskt ansvar:

Liksom andra kyrkor har Svenska kyrkan varit en del av en koloniserande statsmakt i områden där det funnits en urbefolkning. En del i detta förtryck har varit viljan att förhindra att samiska historiska särdrag, särskilda traditioner och samisk kultur kommit till uttryck. Den samiska identiteten har inte kunnat speglas i gudstjänster och övrigt kyrkoliv.⁴

Utredningen utmynnade i ett antal förslag till åtgärder. Ett av förslagen var att Svenska kyrkans teologiska kommitté skulle genomföra en hearing om samisk identitet i relation till Svenska kyrkans bekännelse. Hearingen Ságastallamat arrangerades i Kiruna den 11–13 november 2011. Bland deltagarna återfanns representanter för partierna i Sameetinget och de samiska arbetsgrupperna i Härnösands och Luleå stift.

Vid Ságastallamat framfördes krav på att Svenska kyrkan skulle klarlägga och erkänna de oförrätter som kyrkan utsatt samerna för under olika tider i historien. Fördjupad kunskap om kyrkans övergrepp mot samerna betraktades som en förutsättning för en fortsatt försoningsprocess. Efter Ságastallamat arbetade Svenska kyrkans teologiska kommitté fram en handlingsplan där ”historisk dokumentation av övergrepp mot samerna” utgjorde ett av förslagen. Behovet av dokumentation motiverades på följande sätt:

tiativ och insatser 1990–2012”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

³ Rapport från Ságastallamat, 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.

⁴ Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 9, 83.

En grundläggande förutsättning för en fortsatt försoningsprocess mellan Svenska kyrkan och samerna är att de orättfärdigheter som förekommit från kyrkans [sida] erkänns av kyrkan. En förutsättning för detta är i sin tur att Svenska kyrkans agerande mot samerna historiskt blir klarlagt.⁵

Under våren 2012 rekryterades Daniel Lindmark av Svenska kyrkans teologiska kommitté för att leda det dokumentationsprojekt som på kommitténs förslag kom att kallas ”Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt”. Projektet finansierades av Svenska kyrkans forskningsenhet, och ytterligare resurser skapades vid Umeå universitet, där projektet administrerades, genom att bland annat lokaler och forskningstid ställdes till projektets förfogande. Projektet inledde formellt sitt arbete i november 2012, när det första styrgruppsmötet hölls.

Arbetet med vitboksprojektet

Vitboksprojektet har letts av Daniel Lindmark, Umeå universitet. Han har fungerat som sammankallande och ordförande i projektets styrgrupp. Till projektet knöts nämligen redan från början en styrgrupp bestående av representanter för Umeå universitet, Svenska kyrkan och det samiska samhället. Gruppen har haft följande sammansättning:

Carl Reinhold Bråkenhielm, utsedd av Svenska kyrkans teologiska kommitté

Urban Claesson, Svenska kyrkans forskningsenhet, Kyrkokansliet, Uppsala

Kaisa Huuva, handläggare för samiskt kyrkoliv, Enheten för flerspråkighet, Kyrkokansliet, Uppsala (under hösten 2013 temporärt ersatt av Kaisa Syrjänen Schaal vid samma enhet)

Sylvia Sparrock, ordförande i Samiska rådet i Svenska kyrkan

Ellacarin Blind, representant utsedd av Samiska rådet i Svenska kyrkan

Sagka Stångberg, representant utsedd av Samiska rådet i Svenska kyrkan

Peter Sköld, Centrum för samisk forskning – Vaartoe, Umeå universitet

Krister Stoor, Institutionen för språkstudier/samiska, Umeå universitet

⁵ ”Förslag till åtgärder med anledning av en hearing om samerna och Svenska kyrkan, *Sågastallamat*.” Underlag för beslut i Kyrkostyrelsens AU 2012-03-29, § 40. Svenska kyrkan, Kyrkokansliet, Uppsala. Promemorian var upprättad av Göran Möller, Kaisa Syrjänen Schaal och Kaisa Huuva.

Sedan februari 2013 har Olle Sundström, Umeå universitet, varit adjungerad sekreterare. Styrgruppen har sammanträtt vid tio tillfällen, sju gånger i Umeå (Umeå universitet), två gånger i Uppsala (Kyrkans hus) och en gång i Östersund (Gaaltije – Sydsamiskt kulturcenter). Arbetet i styrgruppen inleddes med en diskussion av vitboksprojektets uppdrag. Därefter vidtog arbetet med att utveckla en projektplan. På grundval av diskussionerna utarbetade ordföranden ett utkast som utvecklades efter diskussioner i följande möten. I oktober 2013 lades den plan fast som sedan dess har varit vägledande för arbetet.

Förutom att utarbeta projektplanen har styrgruppens uppgift varit att diskutera innehåll och utformning av projektets publikationer – den vetenskapliga antologin och den mer populärt hållna sammanfattningen. Styrgruppens medlemmar har därvid bidragit till att identifiera relevant tematik och möjliga författare. Ledamöternas nätverk mot både forskarsamhället och det samiska samhället har varit oerhört värdefulla tillgångar för projektet.

Styrgruppen har vidare läst och kommenterat texter av central betydelse för projektet. Detta gäller vissa av antologins texter, inklusive denna inledning, men framför allt de texter som ingår i den populärvetenskapliga sammanfattningen. Den 10 juni 2014 utformades en del av styrgruppsmötet som ett seminarium, där Tore Johnsen presenterade sin försoningsteologiska text för projektets kommande skrift, *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (red. Daniel Lindmark & Olle Sundström). Styrgruppen deltog även i det seminarium som hölls den 3 september 2015, när en del av antologins texter var uppe till granskning av sakkunniga forskare.

Till sammanträdena i styrgruppen har inbjudits olika experter för att föreläsa om sina specialområden. Anna-Lill Drugge (tidigare Ledman), Centrum för samisk forskning – Vaartoe, Umeå universitet, har föreläst om forskningsetik i urfolksforskning (13 februari 2013), Ida Ohlsson Al Fakir, Linnéuniversitetet, har presenterat sitt arbete med utredningen om Svenska kyrkan och romerna under 1900-talet (19 juni 2013), och David Sjögren, Uppsala universitet, har förmedlat sina erfarenheter från arbetet med det statliga vitboksprojektet om romerna (10 mars 2014). Syftet med inbjudningarna har varit att ge styrgruppen underlag för det fortsatta arbetet med projektet.

Även andra gäster har inbjudits till sammanträdena, framför allt till de möten som har hållits i Uppsala. Den 14 oktober 2013 gästades sammanträdet av dåvarande ärkebiskopen Anders Wejryd, och den 10 oktober 2014 deltog flera personer från Kyrkokansliet (Göran Gunner, Kaisa Syrjänen Schaal, Pia Strand Runsten och Karin Sarja; vid mötet i Östersund den 24 mars 2015 deltog Tomas Rodriguez Hedling). Gästernas närvaro vid sammanträdena har möjliggjort en närmare koppling till viktiga funktioner vid Kyrkokansliet, vilket har underlättat kommunikation och samordning.

Under arbetet med vitboken har projektets medlemmar varit engagerade i viss utåtriktad verksamhet. Det har handlat om att informera om vitboksprojektet i olika sammanhang, till exempel vid fortbildning av präster och intervjuer i press och TV. Det är framför allt Daniel Lindmark som har tagit på sig dylika uppdrag, men även ledamöter av styrgruppen har företrätt projektet i föreläsningar och intervjuer. Den 30 september–1 oktober 2013 var projektet medarrangör av ett tvådagarssymposium i Arjeplog under temat ”Svenska kyrkan och samerna”, där flera av artikelförfattarna medverkade med föredrag (Olavi Korhonen, Daniel Lindmark, Erik-Oscar Oscarsson, Olle Sundström och Anna Westman Kuhmunen). Vid flera tillfällen har projektet och delar av dess resultat även presenterats vid vetenskapliga konferenser.

Vad är en vitbok?

Vad är då ett vitboksprojekt? Termen *vitbok* har använts om myndigheters och organisationers dokumentsamlingar som tillkommit för att bringa klarhet i kontroversiella frågor. Möjliga invändningar mot att använda beteckningen *vitbok* i det här sammanhanget är att en vitbok ofta kritiseras för att representera ett ensidigt perspektiv och en ambition att en gång för alla avföra en besvärlig fråga från dagordningen. Den tolkningen är dock inte självklar, särskilt inte i det aktuella fallet. Visserligen kan termen *vitbok* sägas signalera en lägre ambitionsnivå i fråga om konkreta åtgärdsförslag och en lägre grad av självständighet än vad fallet är med det som brukar betecknas ”sannings- och försöningskommission”, men vitboksprojektet om de historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna har haft ett mycket fritt

formulerat mandat. I själva verket är det projektets styrgrupp som har utformat projektplanen och därvid diskuterat sig fram till en rimlig ambitionsnivå. I de diskussionerna är det inte terminologiska frågor som har varit styrande, utan snarare försoningsteologiska (se nedan).

Som David Sjögren visar i sin artikel i antologin, är vitböcker och sannings- och försoningskommissioner en del av en internationell företeelse som saknar en vedertagen övergripande term.⁶ Olika beteckningar har använts: *retrospektiv praktik*, *reparativ politik*, *övergångs-rättvisa*, *retributiv praktik* och *ångerns politik*. Även om det råder vissa betydelseskilnader mellan de olika termerna, är den gemensamma nämnaren någonting i stil med ”kritiska reflexioner över och granskningar av historiska oförrätter”. Sociologen John Torpey har försökt att skapa större begreppslig reda inom fältet retrospektiva praktiker. Hans modell består av ett antal koncentriska cirklar.⁷ Den mest specifika betydelsen återfinns i modellens centrum, där han placerar övergångsrättvisa: praktiker för att utkräva ansvar av dem som begått förbrytelser. Inom nästa cirkel återfinns *försonande praktiker*, som syftar till att återupprätta och kompensera den förfördelade parten. Nästa nivå representeras av *ursäktande praktiker*, som innebär att den förtryckande parten uttrycker ånger och medkänsla och lovar att oförrätter inte ska upprepas. På den mest generella nivån placerar Torpey *kommunicerande historia*. Här handlar det om praktiker för att sprida kunskap om gångna tiders övergrepp via sådana insatser som dokumentation, seminarier och revidering av läromedel.

Utifrån John Torpeys modell kan vitboksprojektet om Svenska kyrkan och samerna först och främst betraktas som kommunicerande historia: ett dokumentationsprojekt. Det handlar om att ta fram och sprida kunskap om problematiska förhållanden i historien. Samtidigt finns förhoppningar om att dokumentationen ska bilda underlag för inte bara ursäktande, utan också försonande praktiker. I vilken mån vitboksprojektet kommer att bidra till försoning blir beroende av hur den framtagna

6 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).

7 För en grafisk återgivning av modellen, se Sjögren (2016) s. 130.

kunskapen hanteras av de involverade parterna. Vitboksprojektet kommer inte att föreskriva någon färdväg, men i projektet kommer att ingå teologiska reflexioner som anger möjliga förutsättningar för försoning.⁸

De försoningsteologiska resonemang som har varit aktuella i arbetet med vitboksprojektet har bidragit till styrgruppens förståelse av uppdraget och dess avgränsning. Den modell som Tore Johnsen förespråkar består av fyra steg, där *erkännande* bildar det första steget i en försoningsprocess. Det handlar om att tala sanning om det som har hänt. Offrets berättelse måste få utrymme, och förövaren måste lyssna. Samtidigt är det viktigt att den som bär ansvar för övergreppen också börjar tala sanning om historien. I kristna termer handlar det om syndabekännelse. *Ånger* bildar det andra steget i Johnsens modell för försoning. Också den fasen har stark förankring i den teologiska traditionen. Här handlar det om att förövaren blir berörd av hur kränkningen har drabbat offret. Johnsen uppfattar detta som ett mer subjektivt steg än erkännandet, som innebär att erkänna historien i en mer objektiv mening. Den sinnesändring som ångern medför, leder till ett behov av att be om förlåtelse och ställa till rätta. Det tredje steget i försoningsprocessen är *upprättelse*. Medan erkännandet rör historien, är upprättelsen framtidsinriktad. Det handlar om att återupprätta offret och relationen mellan förövare och offer och därmed lägga grund för en gemensam framtid. Johnsen pekar på problemet att upprättelse kostar och att förövaren i många försoningsprocesser försöker komma billigt undan. Men om en sann försoning ska komma till stånd, måste en upprättelse ske. Det fjärde steget i Johnsens förståelse av en försoningsprocess är *förlåtelse*. Medan ångern innebär att förövaren ser offrets mänskliga ansikte, handlar förlåtelsen om att offret ser det mänskliga ansiktet hos den som tidigare har gjort sig skyldig till övergrepp. Först när offrets värdighet är upprättad, kan det bli tal om förlåtelse. Förlåtelse kan nämligen inte forceras fram. Tiden måste vara mogen, så att förlåtelsen inte upplevs som ett krav, utan kan ges som en fri gåva.

Utifrån Tore Johnsens försoningsteologi är det uppenbart att vitboksprojektet ”Svenska kyrkan och samerna” har tydliga begräns-

8 Tore Johnsen, ”Erkänd historia och förnyade relationer: Perspektiv på försoningsarbetet 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.).

ningar. Det hör hemma i den första fasen av en försoningsprocess, erkännandet. Det handlar helt enkelt om att börja tala sanning om det som har hänt. Förhoppningen är förstås att vitboken ska skapa förutsättningar för fortsatta steg i processen, men styrgruppen för projektet har medvetet avstått från att föreslå någon åtgärdsplan eller färdväg för den fortsatta processen. Även här har styrgruppen tagit intryck av Tore Johnsens tankar. Johnsen betonar nämligen att försoning är ett relationellt begrepp. Det handlar om att återupprätta en relation mellan parter som har varit åtskilda på grund av konflikt. Ett smärtsamt förflutet ska övervinnas för att i nuet möjliggöra ett nytt förhållningssätt till den andra parten och därmed skapa förutsättningar för en framtida relation. För vitboksprojektets styrgrupp har det varit viktigt att ta fasta på tanken om försoning som en angelägenhet mellan olika parter. Detta innebär att respektera att det är parterna själva som tillsammans äger frågan och som avgör om och hur och när man vill gå vidare i en gemensam försoningsprocess.

Vitboksprojektets uppdrag och målsättning

Den uppgift som Svenska kyrkan formulerade för vitboksprojektet var både relativt öppen och tämligen begränsad. Inledningsvis pekade man i sin promemoria på vikten av att ”Svenska kyrkans agerande mot samerna historiskt blir klarlagt” och hänvisade till de krav på detta som framförts vid *Sågastallamat*.⁹ I fråga om vitbokens inriktning anförde man en sakkunnig forskares bedömning av vilka områden som skulle vara särskilt angelägna att belysa. Det ena avsåg de religionsprocesser som ägde rum cirka 1680–1730, när kraftfulla åtgärder vidtogs mot samiska religiösa uttryck. Det andra gällde den segregering som fördes under årtiondena kring sekelskiftet 1900, när samiska barn placerades i särskilda skolor av sämre kvalitet än den kommunala skolan. Efter att ha redogjort för dessa två områden lägger promemorian fast följande uppdrag: ”En sammanställning bör göras av vad som är känt om dessa övergrepp. Dessutom bör man identifiera sådana punk-

⁹ ”Förslag till åtgärder med anledning av en hearing om samerna och Svenska kyrkan, *Sågastallamat*.”

ter där det kan finn[a]s behov av ytterligare klarläggande forskningsinsatser under dessa perioder eller under annan tid i historien.” Utöver detta uttalar sig promemorian till förmån för att ”positiva insatser från kyrkans sida bör identifieras i den historiska dokumentationen”. Som exempel anför man kyrkans arbete med att skapa skriftspråk och litteratur för olika samiska varieteter.

Vitboksprojektets styrgrupp kom att tolka uppdraget tämligen brett. I projektplanen formuleras målsättningen på följande sätt: ”att ta fram fördjupad kunskap om relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna genom historien”. Detta syfte specificeras ytterligare:

Projektet ska dokumentera, presentera och diskutera vilket utbyte samerna har haft av kyrkans verksamhet, på både gott och ont. Särskild uppmärksamhet ska ägnas åt problematiska inslag, det vill säga beslut, handlingar, verksamheter och strukturer som utsatt samer för kränkande behandling av olika slag, oavsett om dessa kan rubriceras som tvång, förtryck, diskriminering eller rasism. Samtidigt ska projektet sträva efter att ge en rättvisande bild av de positiva insatser som kyrkan och dess företrädare gjort för samerna och deras kultur genom historien.

Projektplanens målformulering anknyter således till promemorians önskemål om en balanserad bild, även om huvudfokus ska ligga på det som har varit problematiskt. Någon direkt prioritering av religionsprocesserna 1680–1730 eller skolpolitiken vid sekelskiftet 1900 görs inte i projektplanen, även om flera artiklar behandlar dessa perioder. I stället har vitboksprojektet, både i projektplanen och dess konkreta genomförande, haft som mål att ge en bred och allsidig belysning av relationerna mellan kyrkan och samerna genom historien.

I anslutning till målformuleringen uttrycker projektplanen vikten av samisk delaktighet. Det uppfattas som väsentligt att projektet i sig ger uttryck för ett förhållningssätt som är förenligt med försoningsarbetet.

Detta innebär att företrädare för samerna ska ha stort inflytande över projektets utformning, från planläggningen via genomförandet till avrapporteringen. Samerna ska medverka som en aktiv part och ges stort utrymme i projektets styrgrupp. Forskningsetiska överväganden ska vidare ges hög prioritet så att samernas individuella integritet och kulturella identitet respekteras.

Den angivna målsättningen har inneburit att personer med samisk identitet har dominerat i projektets styrgrupp, oavsett hur dessa har rekryterats och på vilka mandat de har suttit. Forskningsetiska överväganden har inte alltid gjorts synliga i de enskilda artiklarna, men alla författare har informerats om projektets målsättning, och den kollegiala granskningen av artiklarna har även inbegripit etiska aspekter (mer om detta i avsnittet ”Vetenskapliga texter” nedan).

Vitboksprojektets innehåll

Att åstadkomma en vetenskaplig framställning av relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna genom historien är en omfattande och komplicerad uppgift. Det är en lång tidsperiod som ska täckas, och det är många aspekter som ska beaktas. Tidigt i projektet stod det klart att vitboken skulle utformas som en antologi med ett antal artiklar skrivna av ämnesförtrogna forskare med olika kompetensprofiler. Samtidigt framstod det som angeläget att åstadkomma en framställning som på ett lättillgängligt sätt förmedlade kunskap om kyrkan och samerna till en bredare allmänhet. Lösningen blev att komplettera den vetenskapliga antologin med ytterligare en bok, där det huvudsakliga innehållet i den vetenskapliga antologins artiklar skulle presenteras på ett mer kortfattat och sammanhållet sätt. Tanken var vidare att en sådan bok också skulle problematisera antologins innehåll med hjälp av mer ideologiska texter om försoning. Därmed skulle boken också kunna bli mer praktiskt användbar i ett fortsatt försoningsarbete. Uppdelningen i två olika publikationer avsåg också skapa bättre förutsättningar för arbetet med antologin. Om denna utformades som en vetenskaplig artikelsamling där varje enskild forskare endast ansvarade för sin egen artikel, skulle rekryteringen av författare underlättas. Arbetet med de två publikationerna har bedrivits parallellt, och sammanfattningsdelen kommer att publiceras under 2016.

Även om antologins innehåll är omfattande, är det långt ifrån heltäckande. Det hade till exempel varit önskvärt med en bättre täckning av samisk respons på kyrkans agerande. Många artiklar behandlar förtjänstfullt kyrkans agerande gentemot samerna, men hur samerna själva har förhållit sig till kyrkan får oftast ett begränsat utrymme. Huvudförklaringen är att källsituationen utgör en komplicerande faktor, särskilt för äldre tid. En

annan tematik som hade förtjänat en utförligare behandling, är relationen mellan læstadianismen och samerna. Även om det saknas en systematisk framställning, berörs dock frågan i flera artiklar. Det bör också påpekas att 1900-talet är svagare representerat bland artiklarna än vad som hade varit motiverat. Detta gäller särskilt för seklets senare hälft.

I fråga om nomadskolan har det skett en arbetsfördelning mellan vitboksprojektet och ett parallellt projekt inom Svenska kyrkans försörningsarbete, det så kallade nomadskoleprojektet. Medan vitboken endast berör de yttre ramarna för nomadskolan, särskilt den ideologiska bakgrunden till den segregerande skolpolitik som nomadskolan representerade, fokuserar nomadskoleprojektet på hur skolan fungerade i praktiken, bland annat via intervjuer med tidigare elever. Den som vill veta mer om samers erfarenheter av nomadskolan, hänvisas alltså till nomadskoleprojektets slutrapport.¹⁰

I dag har markfrågorna stark aktualitet i det samiska samhället. Vitboksprojektets styrgrupp har därför haft ambitionen att uppmärksamma kyrkans relation till den samiska markanvändningen. Trots stora ansträngningar har det inte varit möjligt att åstadkomma en systematisk genomlysning av denna fråga. Flera forskare har kontaktats, men förutom individuella svårigheter att medverka har bedömningen varit att det är svårt att hitta källmaterial som belyser hur kyrkan har förhållit sig till de samiska markfrågorna. Gudrun Norstedts artikel behandlar på ett förtjänstfullt sätt anläggandet av kyrkplatser i det samiska området från 1600-talet och framöver, men det hade varit önskvärt med ytterligare studier av både kyrkans markinnehav och kyrkans förhållningssätt till samisk markanvändning.

Att vitbokens tematik inte är vare sig heltäckande eller uttömmande behandlad avspeglar styrgruppens uppfattning att vitboken inte ska betraktas som sista ordet i frågan. Förhoppningen är visserligen att vitboken ska ge en någorlunda samlad bild av det nuvarande kunskapsläget, men också att den ska inspirera till fortsatt forskning. Relevant forskning är redan i full gång. Flera forskningsprojekt kommer under de närmaste åren att avkasta resultat av betydelse för förståelsen av

¹⁰ Ellacarin Blind & Kaisa Huuva (red.), *"När jag var åtta år lämnade jag mitt hem och jag har ännu inte kommit tillbaka": Minnesbilder från samernas skoltid* (Stockholm 2016).

kyrkans relation till samerna. Detta gäller inte minst för 1900-talet och dess senare hälft. Professor Patrik Lantto vid Umeå universitet leder ett stort forskningsprojekt, ”Utbildningens demokratisering och ’etnifiering’ i svenska Sápmi – 1942 till idag”, som innefattar analyser av olika samiska skolformer, inklusive Samernas folkhögskola i Jokkmokk (numera Samernas utbildningscentrum/Sámij áhpadusguovdásj). Också flera doktorander vid Umeå universitet arbetar med individuella avhandlingsprojekt av stor relevans för vitbokens tematik. Det handlar bland annat om samers upplevelser av kyrkliga försoningsaktiviteter (Mardoেকে Boekraad), samiska konfirmandläger (Johan Runemark Brydsten), samt læstadianism och samiskhet i det lulesamiska området (Lis-Mari Hjortfors).

Vitboksantologins disposition

Det stora antalet artiklar har motiverat en uppdelning av den vetenskapliga antologin i två band. Artiklarna i antologin är grupperade kring olika delteman, av vilka de två första återfinns i det första bandet och de återstående tre i det andra. Boken inleds med artiklar som avser placera in vitboken och dess tematik i en vidare kontext av försoningsinitiativ i Sverige och internationellt – ”Perspektiv på försoning”. I den första artikeln behandlar Karl-Johan Tyrberg mycket initierat och detaljerat det försoningsarbete mellan Svenska kyrkan och samerna som har pågått sedan tidigt 1990-tal. David Sjögren skriver mer principiellt och övergripande om vitboks- och försoningsprojekt i Sverige och internationellt. Med utgångspunkt i både historiska och internationella erfarenheter diskuterar Gunlög Fur försoning mellan svenska staten och samerna utifrån den ursäkt som sameminister Annika Åhnberg uttalade år 1998. Carola Nordbäck ger ytterligare perspektiv på försoning genom att lyfta fram hur försoning har hanterats historiskt och teologiskt inom Svenska kyrkan. Slutligen innehåller den inledande sektionen en artikel av Anna-Lill Drugge som tar upp forskningsetiska frågor i ett internationellt urfolksperspektiv.

Temat ”Mission och skola” behandlar kyrkans missionsinsatser gentemot samerna, där olika skolformer utgjorde viktiga redskap. Sektionen är i grova drag kronologiskt disponerad, från medeltiden fram till

1900-talet. Mission och kulturmöte dominerar de första artiklarna, medan utbildningshistoriska perspektiv präglar de senare. Flera av artiklarna spänner över långa tidsperioder. Lars Elenius behandlar den kyrkliga minoritetspolitiken i ett mycket långt tidsperspektiv, även om fokus ligger på biskopar i Härnösand och Luleå från 1800-talets mitt. Också Siv Rasmussens artikel om samiska präster i Sverige och Håkan Rydvings artikel om framträdande kvinnor i den samiska kyrkohistorien representerar längdsnitt över flera århundraden. Till de texter som gör längre svep genom historien hör även Bo Lundmarks inledande artikel om kyrkan och samerna under medeltiden. Religionsprocesserna mot samerna på 1600- och 1700-talen är inte föremål för någon egen artikel, men Gunlög Fur behandlar temat i sin text om kyrkans roll i kolonisation och kulturmöte, medan Daniel Lindmark i sin artikel behandlar tillkomsten av 1700-talets samiska skolsystem mot bakgrund av kyrkans allt mer systematiska insatser för att bekämpa den samiska religionen. Efter Lindmarks artikel följer ytterligare tre texter som behandlar olika samiska skolformer. Sölve Anderzén skriver om kyrkans undervisning av samerna i olika typer av skolor under 1800-talet, medan Björn Norlin och David Sjögren i sin artikel analyserar 1913 års nomadskolereform mot bakgrund av den ideologiska och skolpolitiska utvecklingen från sent 1800-tal. Med fokus på tiden 1942–1972 behandlar Johan Hansson den skola som tillkom på Svenska Missions­sällskapets initiativ, Samernas folkhögskola, den första skolan med en uttalad ambition att företräda ett samiskt perspektiv.

De artiklar som återfinns under rubriken ”Kyrkan och samiska kulturella uttryck” är tematiskt inriktade mot sådana företeelser som samernas heliga platser (Anna Westman Kuhmunen), trumman (Rolf Christoffersson), nåjden (Hans Mebius), jojken (Krister Stoor), språket (Olavi Korhonen) och namnskicket (Märit Frändén respektive Johannes Marainen). Författarna har gjort olika val i fråga om kronologisk avgränsning. Vissa artiklar uppehåller sig nästan uteslutande vid de perioder när repressionen var som kraftigast, det vill säga under 1600- och 1700-talen, medan andra gör mer omfattande längdsnitt, i vissa fall med nutidsanknytning. En artikel med tydlig koppling till nutida förhållanden är Krister Stools artikel om jojkan, där tyngdpunkten i övrigt ligger på 1900-talet. Sektionen inleds med att Olle Sundström skriver mer övergripande om hur

kyrkliga företrädare har betraktat den samiska religionen från 1600-talet och in på 1900-talet. Louise Bäckman argumenterar i sin artikel mot de teorier i äldre forskning som hävdade att flera väsen i den samiska mytologin avspeglade fornnordiska och kristna föreställningar snarare än genuint samiska. Märit Frändéns artikel om kyrkan och det samiska namnskicket presenterar övergripande historiska perspektiv, medan Johannes Marainen kompletterar framställningen med reflektioner över några konkreta exempel. Det kan tilläggas att Hans Mebius avled den 1 oktober 2013, vilket innebär att hans artikel är posthumt publicerad. Vid sitt frånfälle hade han i stort sett färdigställt artikeln. De enda ändringar som därefter har gjorts har varit av formell karaktär.

Nästa sektion samlar ett antal artiklar som belyser kyrkans involvering i samiska frågor utifrån organisatoriska aspekter och myndighetsperspektiv. De flesta artiklarna inom gruppen ”Samerna och kyrkan som myndighet” rör 1800- och 1900-tal, men två av artiklarna hanterar en längre kronologi. Gudrun Norstedt skriver om kyrkplatser och markanvändning i det samiska området. Tyngdpunkten ligger på 1600- och 1700-talen, men ibland följer framställningen enskilda församlingars markinnehav in på 1800-talet, undantagsvis också fram till i dag. Lars Thomassons artikel behandlar den långvariga särorganisationen i Jämtland-Härjedalen med icke-territoriella lappförsamlingar vid sidan av den övriga församlingsorganisationen. Artikeln visar på det problematiska med en organisation som hade bristfälliga ekonomiska resurser och svag demokratisk representation. Lena Karlsson och Marianne Liliequist belyser en annan aspekt av kyrkans verksamhet på lokalplanet, nämligen fattigvården bland samer i vanliga lappmarksförsamlingar. Övriga artiklar i den aktuella sektionen behandlar hur kyrkan i sin hantering av samerna som grupp och individer varit styrd av olika föreställningar om samiskhet. Per Axelsson skriver således om hur kyrkan har hanterat samer och samiskhet i folkbokföringen, och de avslutande tre artiklarna behandlar olika frågor med bäring på rastänkande. I sin artikel om kyrkans stöd för det vetenskapliga utforskandet av samiska mänskliga kvarlevor ända från tidigt 1800-tal tar Carl-Gösta Ojala även upp de dagsaktuella repatrieringsfrågorna. Erik-Oscar Oscarssons artikel handlar om hur representanter för Svenska kyrkan bidrog till att skapa olika kategorier av samer, renskötande och

icke renskötande, och producera argument för ett särhållande i både skola och renbeteslagstiftning. Maja Hagerman skriver slutligen om kyrkliga företrädares engagemang för rasbiologiska undersökningar bland samerna.

Under den sista rubriken, ”Kyrka och samer utanför Svenska kyrkan” återfinns en grupp artiklar som utreder hur relationerna mellan Svenska kyrkans systerkyrkor och samerna har gestaltat sig i Norge (Roald Kristiansen) respektive Finland (Veli-Pekka Lehtola). Dessa översiktliga artiklar avser att ge perspektiv på utvecklingen i Sverige. Även Bo Lundmarks artikel om frikyrkornas engagemang för mission bland samer i Sverige har tillkommit i perspektiverande syfte.

Varje artikel är försedd med en sammanfattning som också är översatt till de tre samiska huvudvarieteterna. Ärkebiskopens förord uppträder också i en trefaldig samisk språkdräkt. Som antologins redaktörer vill vi framföra ett varmt tack till översättarna Miliana Baer (nordsamiska), Barbro Lundholm (lulesamiska) samt Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa (sydsamiska).

Vetenskapliga texter

De artiklar som publiceras i antologin är vetenskapliga texter. De är författade av ämnesförtrogna forskare och har genomgått kollegial vetenskaplig granskning enligt den modell för *peer review*-förfarande som gäller för den aktuella skriftserien, *Forskning för kyrkan*. Granskningen har genomförts i en öppen process, som har inbegripit seminariebehandling med sakkunniga kommentatorer. För noggrann läsning och konstruktiva kommentarer vill vi tacka professor Håkan Rydving, Bergen, professor Lars Elenius, Umeå, professor Urban Claesson, Falun, försteamanuensius Odd Mathis Haetta, Alta, FD David Sjögren, Uppsala, och FD Björn Norlin, Umeå. Varje författare ansvarar dock själv för innehållet i sin artikel.

Vid rekrytering av författare har vi som antologins redaktörer uttryckt önskemål om behandling av viss tematik utifrån de diskussioner som har förts i projektets styrgrupp. Vi har också informerat om vitboksprojektet och dess ambitioner. Varje enskild författare har dock själv kunnat välja perspektiv och avgöra huruvida det har varit önskvärt

att explicit anknyta till vitboksprojektet eller den dagsaktuella situationen. Medverkan i antologin innebär således inte att varje artikelförfattare representerar vitboksprojektet och dess ambitioner.

Att varje författare har lämnats stor frihet vid utformningen av respektive artikel innebär inte bara att artiklarna kan variera i fråga om perspektiv och nutidsanknytning, utan också att det råder en viss mångfald i sådant som omfång och stil. Vissa artiklar är medvetet skrivna mer läsartillvända, vilket bland annat kan ta sig uttryck i att språket har moderniserats i citat ur historiska källor, medan andra håller en mer strikt vetenskaplig stil. Den redaktionella ambitionen har inte varit att skapa stilmässig enhetlighet, utan i stället att presentera vetenskapligt välgrundade artiklar som behandlar relevant tematik på ett så klart och tydligt sätt som möjligt. Förhoppningen är att alla artiklar ska kunna läsas med behållning både av dem som direkt berörs av tematiken och av en intresserad allmänhet. Som redan nämnts kommer en mer kortfattad och lättillgänglig presentation av antologins innehåll att publiceras i en särskild volym.¹¹

Bland de inledande artiklarna i antologin återfinns en text av Anna-Lill Drugge om forskningsetik och urfolksforskning. Den har inte bildat någon gemensam referensram för antologins artiklar. Även här har varje enskild forskare varit fri att välja förhållningssätt. Artikeln om forskningsetik finns dock med som ett memento för fortsatt forskning om relationerna mellan kyrkan och samerna. Det är nämligen motiverat att ägna forskningsetiska frågor stor uppmärksamhet, också i historisk forskning om samerna.

Det förekommer vissa överlappningar mellan antologins artiklar. Detta gäller bland annat en del av de artiklar som rör kyrkans förhållningssätt till olika inslag i den samiska religionen. Minoritets- och skolpolitiken under 1900-talets första decennier tas också upp i flera artiklar. Eftersom ambitionen har varit att varje artikel ska kunna läsas fristående från den övriga antologin, är det ofrånkomligt att visst stoff återkommer. Förhoppningen är att överlappningarna inte ska uppfattas som störande upprepningar, utan snarare fungera som samman-

¹¹ Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (under utg.).

bindande element. I de flesta fall är infallsvinklarna dessutom så olika att artiklarna kompletterar varandra också i de överlappande delarna.

De artiklar som ingår i antologin är med två undantag skrivna direkt för vitboksprojektet; endast Louise Bäckmans och Håkan Rydvings artiklar har varit publicerade tidigare. Även som vetenskapliga originalartiklar har texterna dock lite olika karaktär. Medan somliga artiklar innehåller analyser av nytt källmaterial, bygger andra i större utsträckning på tidigare forskning. Också de senare artiklarna bidrar dock med mycket nytt genom sitt sätt att problematisera historien och anlägga nya perspektiv utifrån ett nytt forskningsläge. Inplacerade i vitboksantologin bidrar artiklarna till att samla, fördjupa, uppdatera och problematisera kunskapen om de historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. Som helhet betraktad kan antologin förhoppningsvis bli ett bidrag av betydelse för både framtida forskning och fortsatta steg i en försoningsprocess.

Det finns anledning att tacka alla medverkande artikelförfattare som har ställt tid och kompetens till projektets förfogande. Projektet har haft en mycket begränsad budget, vilket har gjort att många har bidragit till projektet utan särskild ersättning. För detta vill vi framföra ett varmt tack. Det har varit glädjande att så många har velat delta, liksom att så många så tydligt har uttryckt sin tillfredsställelse med att en vitbok kommer till stånd.

Forskningens bidrag till försoning – en avslutning

Vitboksantologin om relationerna mellan kyrkan och samerna i historien gör inte anspråk på att säga sista ordet i frågan. Den bild av historien som presenteras är långt ifrån uttömmande och slutgiltig. Delvis är den snarare ganska fragmentarisk. Förhoppningen är att boken ska inspirera till ny forskning – med andra frågeställningar, källor och perspektiv – som med tiden kan leda till en allt mer heltäckande och detaljerad bild. Den kunskap som artiklarna förmedlar bör dock kunna vara tillräcklig för att bilda underlag för fortsatta steg i en försoningsprocess. Vitboksprojektet ska nämligen inte uppfattas som en slutpunkt, utan snarare som en startpunkt. En farhåga som återkommande har ventilerats i projektets styrgrupp har varit oron för att

vitboken skulle komma att uppfattas som en avslutning och därmed endast läggas till handlingarna. Ett sätt att försäkra sig om att detta inte skulle kunna ske, kunde ha varit att föreslå åtgärder med anledning av vad som framkommit i projektet. Styrgruppen har emellertid valt bort den möjligheten. Skälet till detta är uppfattningen att den fortsatta processen är ett ansvar som delas av parterna i fråga. Bara kyrkan och samerna kan tillsammans avgöra hur fortsättningen ska utformas. Projektets styrgrupp har därför begränsat sig till att inta ståndpunkten att det bör bli en fortsättning på försoningsprocessen. Förhoppningen är att vitboksantologin ska göra nytta där. Antologin kan därför uppfattas som forskningens bidrag till försoning.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

- ”Förslag till åtgärder med anledning av en hearing om samerna och Svenska kyrkan, *Sågastallamat*.” Underlag för beslut i Kyrkostyrelsens AU 2012-03-29, § 40. Svenska kyrkan, Kyrkokansliet, Uppsala. Promemorian var upprättad av Göran Möller, Kaisa Syrjänen Schaal och Kaisa Huuva.
- ”Plan för ’Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt’”, opublicerad promemoria, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet (2013).

Tryckta källor och bearbetningar

- Blind, Ellacarin & Kaisa Huuva (red.). ”När jag var åtta år lämnade jag mitt hem och jag har ännu inte kommit tillbaka”: *Minnesbilder från samernas skoltid* (Stockholm 2016).
- Bråkenhielm, Carl Reinhold. ”Den nedbrutna skiljemuren”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (under utg.).
- Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).
- Johnsen, Tore. ”Erkänd historia och förnyade relationer: Perspektiv på försoningsarbetet mellan kyrkan och samerna”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (under utg.).
- Lindmark, Daniel. ”Samiska röster ur kyrkohistorien – vad har de att säga idag?”, i Kim Groop & Birgitta Sarelin (red.), *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse: Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen* (Helsingfors 2013) s. 121–139.
- 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 försoning* (Lund 2015) s. 83–93.

Lindmark, Daniel & Olle Sundström (red.). *Samerna och Svenska kyrkan: Underlag för kyrkligt försoningsarbete* (under utg.).

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).

Tyrberg, Karl-Johan. ”Försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna: Initiativ och insatser 1990–2012”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

Internetkällor

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.

I

Perspektiv på försoning

KARL-JOHAN TYRBERG

Försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna *Initiativ och insatser 1990–2012*

Abstract

Relationen mellan Svenska kyrkan och den samiska befolkningen under de senaste decennierna kan beskrivas som en försoningsprocess i vid mening. I denna artikel ges en kommenterad dokumentation av händelserna ur Svenska kyrkans perspektiv. Främst redovisas utredningar, förslag och beslut på nationell nivå men även viktigare åtgärder i de nordliga stiftet. Några exempel ges också när det gäller initiativ på lokal nivå.

Processen handlar om ett erkännande av Svenska kyrkans medansvar när det gäller majoritetssamhällets oförrätter gentemot det samiska urfolket. Bakgrunden är Svenska kyrkans del i en nedvärdering och diskriminering av samer. Ett medvetet bearbetande av Svenska kyrkans ansvar för upprättelse och gottgörelse har påbörjats. Försoning innebär också ett helande av relationer och ett aktivt arbete att stärka samiskt kyrkoliv, samers inflytande i Svenska kyrkans organisation och samers delaktighet i ett gemensamt församlingsliv. Försoningsprocessen fortgår efter viktiga beslut år 2012 på nationell nivå.



Inledning

Relationen mellan Svenska kyrkan och den samiska befolkningen under de senaste decennierna kan beskrivas som en försoningsprocess i vid mening. I denna artikel ges en kommenterad dokumentation av händelserna ur Svenska kyrkans perspektiv utan någon utförligare analys.¹ Processen handlar om ett erkännande av Svenska kyrkans medansvar när det gäller majoritetssamhällets oförrätter gentemot det samiska urfolket. Men försoning innebär också ett helande av relationer och ett aktivt arbete att stärka samiskt kyrkoliv, samers inflytande i Svenska kyrkans organisation och samers delaktighet i ett gemensamt församlingsliv.

¹ En mer tematisk redovisning sker i min artikel "Försoning som en väg mot 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.

En bred kartläggning och bearbetning av frågor kring kyrkans relation till urfolket samerna ges i utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Svenska kyrkans utredningar 2006:1). Här beskrivs utan omsvep kyrkans deltagande i ett förtryck där man ”varit en del av en koloniserande statsmakt i områden där det funnits en urbefolkning. En del i detta förtryck har varit viljan att förhindra att samiska historiska särdrag, särskilda traditioner och samisk kultur kommit till uttryck.”²

Historisk forskning om den samiska befolkningens öde under svensk kolonisation, en omprövning av tidigare rasbiologiska och kulturdarwinistiska ståndpunkter och ny insikt om Svenska kyrkans roll som statlig myndighet i relation till den samiska urbefolkningen är några av de omständigheter som tvingat fram en självrannsakan av Svenska kyrkans ansvar för det förgångna.³ Inte minst sameskolpolitiken under 1900-talets första decennier då kyrkan var verkställare av statliga beslut har lett till diskriminering av den samiska befolkningen.⁴ Införandet av nomadskolor hade som syfte att rädda renskötelsen men fick som följd att enbart renskötande samer betraktades som samer. Den förste biskopen i Luleå stift, Olof Bergqvist, anslöt sig till synsättet ”lapp skall vara lapp” och menade att samer behövde enbart kortare undervisning anpassad till nomadlivet. I tidens anda ledde detta till segregering och nedvärdering. Ett ytterligare förtryck kom genom försvenskningen och diskrimineringen av samiskt språk och samiska namn.⁵

Minnen av kränkningar lever vidare in i vår generation. Därför är det angeläget med en allsidig bearbetning. Det måste klargöras vilket ansvar som finns kvar i nutid för tidigare generationers handlande. Processen bör leda till moment av gottgörelse, upprättelse och nyskapande av förtroendefull gemenskap som inkluderar beslut om förändringar

2 Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan*, Svenska kyrkans utredningar 2006:1 (Stockholm 2006) s. 83.

3 Lennart Lundmark, *Så länge vi har marker: Samerna och staten under sexhundra år* (Stockholm 1998) s. 86–104.

4 Erik-Oscar Oscarsson, ”En skola för samerna: Tiden och synsätts påverkan på ett folk”, i Bo Claesson (red.), *Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter* (Göteborg 2003) s. 153ff.; *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 46ff.

5 Johannes Marainen, ”Samisk identitet”, i Bo Claesson (red.), *Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter* (Göteborg 2003) s. 219ff.

i organisation, ansvar och maktstruktur. Försoningen är både upprättelse av den som förtryckts och en gemensam väg vidare.

Utvecklingen har påverkats av samtida försoningsprocesser i andra länder, framför allt den som skett i Norge. FN:s arbete med urbefolkningarnas rätt och våra egna samers kontakter med andra urfolk har gett frågan en global karaktär. Tillämpningen av FN:s deklaration om mänskliga rättigheter har varit viktig, likaså betoningen av rättvisa och försoning i konflikter världen över. Man kan notera en ökad medvetenhet i samhällsdebatten om samiska frågor. Ekumeniska uttalanden och uppmaningar från Lutherska världsförbundets åttonde generalförsamling i Curitiba i Brasilien 1990 och Kyrkornas världsråds sjunde generalförsamling i Canberra, Australien, 1991 blev den direkta starten för Svenska kyrkans gemensamma arbete med dessa frågor ur ett försoningsperspektiv.⁶ Givetvis finns det många linjer bakåt som handlar om enskilda initiativ och viktiga insatser för gemenskap och värdesättande av samiskt kulturarv inom Svenska kyrkans församlingsliv. En medveten bearbetning av Svenska kyrkans del i förtrycket av samer hör dock till de senaste decenniernas utveckling. Samtidigt med detta erkännande har också viktiga steg tagits för att stärka samisk identitet i Svenska kyrkan.

Från Curitiba till Jokkmokk

Med anledning av uttalanden från Lutherska världsförbundets generalkonferens i Curitiba 1990 om urbefolkningarna i världen uppdrog Svenska kyrkans centralstyrelse, efter beslut i Kyrkomötet 1990, åt stiftsstyrelserna i Luleå, Härnösand och Västerås att bereda frågan om samernas ställning inom Svenska kyrkan. Luleå stift lämnade en utförlig rapport 1993, "Från Curitiba till Jokkmokk", undertecknad av biskop Gunnar Weman, och den vidarefördes i skrivelse till Ombudsmötet 1993 av Styrelsen för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet (SFRV).⁷ I rapporten från Luleå stift bearbetas de ekume-

⁶ Bo Lundmark "O må vi vakna upp!" Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet", *Kyrkohistorisk årskrift* (2011) s. 67.

⁷ Styrelsens för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet skrivelse till Ombudsmötet 1993 (OSTSkr 1993:512). Rapporten "Från Curitiba till Jokkmokk" ingår i skrivelsen.

niska utmaningarna från både Lutherska världsförbundet och Kyrkornas världsråd till världens kyrkor att aktivt arbeta med rättvisefrågor och självbestämmande för ursprungsbefolkningarna i världen. Svenska kyrkan blir uppfordrad att bearbeta frågan om det samiska urfolkets rätt utifrån värderingar som är bärande för kristen tro. Sökandet efter ”målet rättvisa” var en huvudpunkt i utmaningen från Kyrkornas världsråd. I citaten från budskapet från Canberra rubriceras förtrycket av vårt urfolk som ett utslag av rasism.

I Ombudsmötets uttalande gavs stöd åt den samiska kulturen och åt de traditionella samiska näringarna. Man önskade att ett särskilt samrådsorgan skulle inrättas i Svenska kyrkan. Hur en samisk kyrklig representationsordning skulle se ut skulle utredas. Man nämnde också engagemang för kåtakyrkor och andra samlingsplatser. Likaså ville man skapa utrymme för det samiska kulturarvet i gudstjänst- och församlingslivet och öka antalet medarbetare som kunde tjänstgöra på samiskt språk. Tidigare beslut om översättning av kyrkliga böcker till samiska upprepades. Tillkomsten av Sametinget välkomnades. Likaså uppdrogs åt styrelsen att uppvakta regeringen om ratificering av ILO:s konvention 169.⁸

Det som inte kom med i Ombudsmötets uttalande var några av slutsatserna från en konferens i Jokkmokk i november 1992 som återfinns i rapporten från Luleå stift. Som första slutsats formulerades där behovet av försoning, även om ordet inte används. Deltagarna från de tre nordliga stiftet i konferensen i Jokkmokk skrev:

Vi erkänner att det i vårt lands historia finns exempel på när kyrkans företrädare handlat oklokt gentemot samerna samtidigt gläds vi också över de kyrkliga företrädare som lagt sig vinn om att lära känna samiska livsvillkor och sökt rättvisa för deras sak.

Vi konstaterar att det ur rättfärdighetssynpunkt finns skäl att be om förlåtelse för försyndelser och söka gottgörelse där så är möjligt. I samråd med samernas organisationer vill vi söka vara uppmärksamma på våra egna handlingar så att vi framdeles ej bidrar till orättvisa handlingar.

⁸ Ombudsmötet 1993, Ombudsmötets skrivelse (Oskr 1993:524); Församlingsutskottets betänkande (OF 1993:517) ”Svenska kyrkan och samerna”; Ekström & Schött (2006) s. 99f., 154.

Ännu tycks inte kyrkans nationella nivå kunna följa de nordliga stifteten genom att uttrycka kyrkans ansvar för samerna i Svenska kyrkan i termer av skuld och försoning utifrån en reflektion om rätt och rättfärdighet.

Sametinget och Svenska kyrkan

Tillkomsten av Sametinget 1993 som ett organ som representerar det samiska folket blev av stor betydelse inte bara för samhället i stort, utan också för Svenska kyrkan. Sametinget är både statlig myndighet och folkvalt organ.

När Sametinget invigdes den 26 augusti 1993 i Kiruna firades gudstjänst och framfördes hälsningsord av biskop Rune Backlund, som önskade att Sametinget skulle bli ”ett verktyg för rättvisa och utveckling”.⁹ I sina hälsningsord anknöt Backlund till det erkännande om oklokt handlande från kyrkliga företrädare som formulerats i rapporten ”Från Curitiba till Jokkmokk” och redovisade vad Ombudsmötet förväntades uttala sig om i dokumentet om kyrkan och samerna.

Vid Sametinget den 30 januari 1996 återkom biskop Backlund och redovisade då bland annat ett kyrkomötesbeslut från 1993 om att utreda ”frågan om den samiska befolkningens representation i Svenska kyrkan” och inrättandet av Svenska kyrkans samiska råd den 25 januari 1996 genom beslut i Centralstyrelsen.¹⁰

Sametinget har inflytande över nomineringen av samiska ledamöter – fem ledamöter och fem ersättare i Svenska kyrkans samiska råd, från år 2000 med det nya namnet Samiska rådet i Svenska kyrkan. De samiska ledamöterna utgör en majoritet i rådet som för övrigt består av en ledamot och en ersättare nominerade av Biskopsmötet och en ledamot och en ersättare nominerade av vardera stiftstyrelsen i Luleå och Härnösand. De nominerade utses av Centralstyrelsen, efter år 2000 av Kyrkostyrelsen.

⁹ Rune Backlund, Tal i Sametinget 1993, otryckt manuskript hos R. Backlund, Uppsala. Om Sametingets uppgifter, se *Svenska kyrkans samiska råd: Betänkande från arbetsgruppen om den samiska befolkningens representation i Svenska kyrkan*, Svenska kyrkans utredningar 1995:3 (Uppsala 1995) s. 20ff.

¹⁰ Rune Backlund, Tal i Sametinget 1996, otryckt manuskript hos R. Backlund, Uppsala.

Att Svenska kyrkan, Samiska rådet i Svenska kyrkan och Luleå stift såg Sametinget som samernas representant i den pågående försoningsprocessen framgår av biskop Backlunds anförande vid Sametingets öppnande den 18 december 2001. Som exempel på kyrkans tillkortakommanden nämner Backlund följande:

Kyrkans röst har varit alltför tyst när ni fråntagits rätten till land och vatten för era näringar. Därför bejakar vi de fortsatta utredningarna kring ILO 169 och hoppas att det arbetet skall leda till ett gott resultat för samtliga berörda.

Det kristna budskapet visar på alla människors lika värde. Den grundsynen har inte alltid tillämpats och kyrkan har ofta varit tyst och låtit människor ringaktas och medverkat i tänkande som kränkt ert människovärde.

Kyrkan har inte heller tillräckligt bejakat den samiska kulturen, era symboler och ert sätt att sjunga.

Den skolpolitik som genomförts, där kyrkan tidigare hade ett stort delansvar, berövade många deras modersmål.¹¹

Som exempel på den gottgörelse som pågår nämnde Backlund bland annat tillkomsten av Samiska rådet, arbetsgrupper för det samiska arbetet i Härnösands och Luleå stift med samisk majoritet och ordförandeskap, bibelöversättningar och psalmboksarbete, samiska inslag i kyrkans utbildningar, presentation av samisk kyrkokonst och planering av samiska kyrkodagar.¹²

Kyrkan ser alltså Sametinget som ett viktigt uttryck för samers självbestämmanderätt som urfolk och därmed som samtalspart i den inledda försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och det samiska folket. En kontinuerlig kontakt mellan Sametinget och Svenska kyrkan skulle bidra till konstruktiv ömsesidig förståelse.

¹¹ Citat från Rune Backlund, Tal i Sametinget 2001, otryckt manuskript hos R. Backlund, Uppsala.

¹² Rune Backlund, Tal i Sametinget 2001, otryckt manuskript hos R. Backlund, Uppsala.

Svenska kyrkans samiska råd – Samiska rådet i Svenska kyrkan

I en skrivelse till Ombudsmötet 1993 från Styrelsen för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet (SFRV) diskuteras förslag från Luleå stift om att inrätta ett samrådsorgan, eftersom den samiska befolkningen saknade egen fastställd representation i Svenska kyrkan.¹³ Samernas intressen hade dittills företrätts främst av samepräster, Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna och av samiska organisationer. Banbrytande insatser för samer i Svenska kyrkan gjordes av Bo Lundmark, som var kyrkoherde för samer 1979–1990 med hela landet som arbetsområde.

I SFRV:s skrivelse 1993 finner man att samerna har en annorlunda ställning än andra minoritetsgrupper och man konstaterar att samerna inte kan betraktas som enbart en språklig minoritet. Samerna har en unik situation som ”urbefolkning med traditionella näringar och levnadssätt, konflikter om markägande och en låg status”. Tillkomsten av Svenska kyrkans samiska råd/Samiska rådet i Svenska kyrkan 1996 kan sägas vara en del av försoningsprocessen på det organisatoriska området. Det blev ett led i synliggörandet av samerna i Svenska kyrkan. Ordförande under de första åren var Karin Rensberg-Ripa, som senare blev Kyrkokansliets handläggare för samiska frågor. Instruktionen för rådet hade tillstyrkts av Sametinget.¹⁴ En av uppgifterna enligt instruktionen var ”att med beaktande av samernas ställning som urbefolkning bevaka frågor rörande samernas rättsliga förhållanden i kyrka och samhälle, främst sådana som berör samernas lika-berättigande inom Svenska kyrkan, något som också bör ske i ett internationellt och ekumeniskt perspektiv”. Som exempel kan nämnas rådets deltagande i Europeiska kyrkokonferensens möte i Karasjok, Norge, 1998 om ”Spiritualitet och rättigheter” med deltagande av representanter från urfolk i olika delar av världen. I den deklaration som antogs av rådet och fördes vidare till SFRV:s styrelse uppmanas kyrkorna att stödja samerna i deras kamp för land och värdighet. På

¹³ Styrelsens för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet skrivelse till Ombudsmötet 1993 (OStSkr 1993:512).

¹⁴ Ekström & Schött (2006) s. 49, 161.

ett viktigt sätt formuleras samisk identitet och spiritualitet i samklang med andra urfolks tänkande.

Vår identitet och kultur, vårt språk, vår livsfilosofi och vår andlighet är knuten till den totala balansen i skapelsen. Detta samband har gjort vår tillvaro möjlig trots de dominerande sociala, ekonomiska, politiska, kulturella och religiösa krafternas förtryck, utnyttjande och försök till assimilering.¹⁵

En dialog kring detta tänkesätt är en viktig del av försoningsprocessen.

Svenska kyrkans samiska råd/Samiska rådet i Svenska kyrkan kom att påverka utvecklingen på många sätt. Samspelet med Centralstyrelsen/Kyrkostyrelsen var inte alltid friktionsfritt, trots att rådet var kopplat till detta organ på riksplanet.¹⁶ I likhet med Sametingets relation till staten har inte heller Samiska rådet självbestämmanderätt med egen ekonomi, utan är underställt Kyrkostyrelsen.¹⁷

När det gällde Centralstyrelsens/Kyrkostyrelsens behandling av frågan om ratificeringen av ILO:s konvention 169 var rådet missnöjt med Svenska kyrkans hållning att inte tydligt förorda en omedelbar svensk ratificering, fastän Ombudsmötet 1993 gett styrelsen i uppdrag att uppvakta regeringen i frågan. Innehållet i konventionen från 1991 är att urfolken till fullo ska åtnjuta mänskliga rättigheter och grundläggande friheter. Till dessa räknas också skydd för urfolkens mark, kultur och miljö. Denna fråga fick ny aktualitet, med krav på tydligt kyrkligt ställningstagande, när en statlig utredning av Sven Heurgren om Sveriges anslutning till denna konvention publicerades 1999, *Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*.¹⁸ Efter en överläggning 1999 frågade rådet i brev om Svenska kyrkan kan och vill vara de röstlösa kyrka. Rådet lämnade ett eget spontant remissyttrande över Sven Heurgrens utredning, där

15 Ekström & Schött (2006) s. 85, 165. Angående samisk skapelsesyn, se även Bo Lundmark, ”Som renen längtar till snöfläckar: Om samisk skapelsesyn”, *Tro och liv: Kvartals-tidskrift* 4 (2009).

16 Ekström & Schött (2006) s. 55.

17 Instruktion fastställd av Kyrkostyrelsen februari 2007, reviderad mars 2010.

18 *Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*, Statens offentliga utredningar 1999:25 (Stockholm 1999).

man uttalade stöd för utredningens förslag.¹⁹ De nordliga stiften, som är representerade i rådet, såg också en ratificering som en viktig del av försoningsprocessen.²⁰ ILO 169 kom att bli en symbolfråga i debatten om kyrkans uppgift att vara en pådrivare i samhällsfrågor kring rätt och rättfärdighet för samerna som urfolk. Tveksamheten från statens sida gällde konventionens skrivning om samers besittningsrätt eller äganderätt till den mark man brukade. Samma tveksamhet finns givetvis också bland kyrkans företrädare.

Kunskapen om och medvetandegörandet om oförrätter från kyrkans sida fördjupades under 1990-talet. I olika sammanhang såg rådet som sin uppgift att tydligt företräda ett samiskt perspektiv. För att ge en historisk analys av Svenska kyrkans ansvar för det samiska folkets nervärdering beslöt Samiska rådet vid sammanträde i Arvidsjaur 1998 tillsätta en kommitté med Johannes Marainen (vice ordförande i rådet), Arne Andersson (stiftsadjunkt i Luleå stift) och Erik-Oscar Oscarsson (stiftsadjunkt i Härnösands stift). Deras rapport blev underlag för en motion till Kyrkomötet 2000 från biskoparna i Härnösand, Luleå och Västerås om den samiska befolkningens identitet i Svenska kyrkan (se nedan).

Av intresse att nämna är också rådets initiativ att belysa försoningsprocessen vid Svenska kyrkans riksmöte i Göteborg i juni 2000. Seminariet inleddes med ett föredrag om försoningsarbetet av Bo Andersson, ledare för värdegrundsforskningen vid Göteborgs universitet.²¹ I föredraget kallar han den långa raden av oförrätter som samerna utsatts för och inte haft möjlighet att påverka för "kulturmord". Han menar också att vid "bestämningen av förödmjukelse eller inte måste den förödmjukade ha tolkningsföreträde". Bo Andersson konstaterar bland annat följande: "Samhället har gjort obetydliga insatser för att skapa likvärdiga förutsättningar för samer och svenskar, där hänsyn tagits till allas lika värde och respekten för olikheten, och värdegrunden handlar i stora stycken just om rätten att vara olik men lika mycket värd."

19 Ekström & Schött (2006) s. 32, 163, 168.

20 Ekström & Schött (2006) s. 50.

21 Bo Andersson, "Försoning för att kunna börja om: Svenska kyrkan, Sveriges samer och uppgörelsen med det förgångna", i Bo Andersson (red.), *Samhällets demokratiska värdegrund: En fråga om mångfald, olikhet men lika värde* (Göteborg 2000) s. 145-158.

Att samhällets värdegrundsforskning tas upp vid kyrkans riksmöte är av betydelse för försoningsprocessen, som på detta sätt knyts till den allmänna debatten om mänskliga rättigheter. ”Erkännandet av allas lika värde, oberoende av annan eventuell olikhet, rör tankar om de grundläggande mänskliga rättigheterna som global ideologi.”²² I det pågående forskningsarbetet i Svenska kyrkan kring mänskliga rättigheter är det önskvärt att samernas situation bearbetas ytterligare.

Ett viktigt exempel för det fortsatta arbetet gavs vid riksmötet i Göteborg också genom den försoningsgudstjänst som hölls med det romska folket.

Regionala insatser i försoningsprocessen

Ett medvetet arbete för att synliggöra samer i Svenska kyrkan gjordes regionalt framför allt i Härnösands och Luleå stift. Vissa insatser har också gjorts i Göteborgs och Stockholms stift.²³

I Härnösands stift inrättades en arbetsgrupp för samiskt församlingsarbete 1995 och allt sedan dess har ett nära samarbete existerat med motsvarande kommitté i Nidaros bispedöme. På tre områden beslöt man utveckla ett samarbete på sydsamiskt område: sydsamisk mässa, gemensam kyrklig tidning och konfirmandarbete. En sydsamisk mässa med jojkinspirerad musik av Frode Fjellheim och text av sydsamiske prästen Bierna Leine Bientie togs i bruk i Brekken den 17 september 1995 under medverkan av biskoparna i Nidaros och Härnösand, Finn Wagle och Karl-Johan Tyrberg. Denna mässa eller delar av den blev en viktig del i utvecklandet av ett sydsamiskt gudstjänstliv.²⁴ Den användes också i Härnösands domkyrka vid en temadag om kyrkan och samerna den 2 oktober 1996 i samband med domkyrkans 150-årsjubileum. I temadagen deltog representanter för flera sameorganisationer, som presenterade sin inriktning och sitt arbete.

22 Andersson (2000) s. 153; se vidare Göran Gunner & Elena Namli (red.), *Allas värde och lika rätt: Perspektiv på mänskliga rättigheter* (Lund 2005); Göran Gunner (red.), *Människa är ditt namn: Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi* (Stockholm 2007).

23 Ekström & Schött (2006) s. 56ff.

24 Erik-Oscar Oscarsson ”Sydsamisk gudstjänst”, i Urban Engvall (red.), *Mitt i världen, synligt för alla: Reflexioner kring gudstjänst: Tematiserade bibelmässor* (Härnösand 2001) s. 24ff.; Ekström & Schött (2006) s. 58f.

En viktig redovisning och bearbetning av det sydsamiska församlinglivet sker i *Daerpies Dierie: Sydsamiskt kyrkblad*, som ges ut sedan 1997 med Bierna Leine Bientie som redaktör, biträdd av Urban Engvall. Likaså har de återkommande samiska konfirmationslägren fått stor betydelse för att utveckla samisk kyrklig identitet.

Försoningsprocessen fick en genomlysning vid ett symposium i Ås, Jämtland, i april 1998. Föredragen finns återgivna i en skrift utgiven av Härnösands stiftshistoriska sällskap, *Försoning är ett sätt att börja om* (1999). Viktiga erfarenheter från Norge förmedlades av Bientie i föredraget ”Behov for forsoning”. Bientie klargör att försoningen ur samiskt perspektiv inte innebär att man nu förlåter personer i det förgångna som i sin blindhet handlat orätt, utan att samerna behöver höra från kyrkan i nutid att man tar avstånd från det som var orätt. Så bryts en ond cirkel.²⁵

I Luleå stift är det samiska inslaget i kyrkolivet påtagligt sedan gammalt. Redan har nämnts den roll Luleå stift spelade när försoningsprocessen fick en start 1992. En arbetsgrupp för samiskt arbete inrättades 2001. Ett viktigt symboliskt värde fick inslaget av jojk av Johan Märäk vid Kyrkomötets inledningsgudstjänst 1993 med den nye ärkebiskopen Gunnar Weman. Viktiga inslag i kyrkolivet är också en riklig förekomst av samisk kyrkokonst. Samarbete sker kontinuerligt med Härnösands stift och de nordliga stifteten i Norge, Finland och Ryssland.

Vid de samiska kyrkodagarna i Jokkmokk 2004 träffades en överenskommelse om gemensam satsning på projektet ”Samiskt kyrkoliv: Ett samverkansprojekt i Luleå och Härnösands stift”.²⁶ Detta projekt pågick till 2011 och i ledningen stod Ewerth Richardsson från Luleå stift och Urban Engvall från Härnösands stift. Syftet var att utveckla och presentera strategier för att främja samiskt kyrkoliv. Man ville pröva metoder för att samordna detta arbete med stiftens övergripande verksamhet så att det samiska kyrkolivet skulle kunna upplevas som en naturlig del av kyrkans hela arbete. Det fanns ett behov av att öka

²⁵ Bierna L. 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.

²⁶ Ekström & Schött (2006) s. 60f.; Ewerth Richardsson, *Samiskt kyrkoliv: Ett samverkansprojekt i Luleå och Härnösands stift* (Luleå 2008); Rapporter från resp. stiftskansli.

kunskapen om det samiska folket och dess historia, språk, näringar och kultur. Bland insatserna kan nämnas språk dagar, gudstjänstverkstäder och rekryteringsinsatser. För att utveckla arbetet lokalt utsågs tre församlingar per stift. Målsättningen var att arbetet skulle resultera i teologiskt förankrade skrivningar i församlingsinstruktioner och verksamhetsplaner för deltagande församlingar. En viktig inspiration för utvecklingen av försoningsprocessen har varit seminarier som Samiska rådet genomfört med den sydafrikanske prästen Michael Lapsley. Utifrån sydafrikansk erfarenhet kopplar Lapsley samman försoning med rättvisa. Försoning är detsamma som återupprättad rättvisa.²⁷

För Härnösands stift skapades i oktober 2012 ett samiskt resurs- och utvecklingscentrum i Västra Storsjöbygdens församling. Till detta centrum ska förhoppningsvis knytas tvåspråkig personal och en referensgrupp med strategiska uppgifter som ersättning av tidigare arbetsgrupp. Syftet är att utveckla arbetet med samiska frågor lokalt och i samverkan med en samordnare för minoritetsspråken på stifts nivå.

Eftersom Svenska kyrkan är stor markägare av skog i de nordliga stifteten är det viktigt att delta i en dialog med rennäringsringen. Ett seminarium i rennäringsfrågor för båda stifteten anordnades i april 2006 i Umeå i ett samverkansprojekt mellan egendomsförvaltningarna i Härnösands och Luleå stift. Det anses viktigt att kyrkan underlättar renbetet i kyrkans skogar.

Ett intressant lokalt projekt inom Luleå stift ägde rum i Vindelns församling under åren 2007–2010, ”Försoning och samexistens mellan människor – bofasta, sameer och andra som vistas i församlingen”. Temat hade som bakgrund tragiska mord i Åmsele 1988. Under ledning av diakon Birgit Hedman arbetade det framgångsrika projektet med årliga försoningsgudstjänster och samtal för försoning i dialoggrupper med betoning på lyssnande.²⁸

Från 2012 arbetar man i Luleå stift med ”Kunskap som grund för försoning” och planerar för seminarier i flera församlingar. Det handlar om identitetsfrågor och rättsfrågor rörande renskötsel och markä-

27 Om Lapsley, se bl.a. Johnsen & Skum (red.) (2013).

28 *Daerpies Dierie: Sydsamiskt kyrkblad: Sørsamisk kirkeblad* 4 (2010) s. 21; Slutrapport för projektet, Svenska kyrkan, Vindeln 2010; Anna Jonasson, ”Lyssnande skapar försoning”, *MM: Mångfaldens mosaik: En tidning om flerspråkighet* (2011) s. 16–17.

gande. Försoningsprocessen fortsätter alltså kontinuerligt kring olika frågeställningar.

Kyrkomötet 2000 och det samiska folkets identitet i Svenska kyrkan

Som ett led i den pågående försoningsprocessen väcktes en motion till Kyrkomötet 2000, ”Om den samiska befolkningens identitet i Svenska kyrkan”, av biskoparna Karl-Johan Tyrberg, Härnösand, Rune Backlund, Luleå, och Claes-Bertil Ytterberg, Västerås, som representerade stiftet inom den svenska delen av Sápmi.²⁹ Som bilaga till motionen lämnades en sammanställning av Lester Wikström, sakkunnig i samefrågor, med uttalanden om urbefolkningar vid kyrkliga konferenser samt i FN och FN-organ under 1990-talet. Tankarna i motionen anknöt till Samiska rådets inventering av frågeställningar. I motionen sägs att ”sanning och försoning hör samman. Ett klagörande av sammanhang i det förgångna kan ge material till en försoning i nutid. Genom ett sådant sanningssökande skapas ny historia med helande och gottgörelse och bidrag till en gemensam framtidstro.” Man vill framför allt fästa Kyrkomötets uppmärksamhet på tre områden där kyrkan och samerna är inne i en försoningsprocess och där ”konkreta åtgärder kan bidra till att verklig försoning skapas”. Det som lyfts fram är:

Människosynsfrågor

Det kristna budskapet visar på alla människors lika värde.

- När samer getts mindre människovärde genom rasbiologiskt tänkande och genom nedvärdering av den samiska kulturen har kyrkan inte tydligt ställt upp för den svagares rätt utan bidragit till nedvärderingen genom tystnad.

Språkfrågor och samisk spiritualitet

Tron måste uttryckas på det egna modersmålet och med eget kulturellt symbolspråk

- Kyrkan har i det förgångna misstänkliggjort samiska symboler och inte varit öppen för att införliva samiska symboler i det kristna gudstjänstlivet.

²⁹ Kyrkomötet 2000: Motion till Kyrkomötet (2000:32) av Karl-Johan Tyrberg m.fl. om den samiska befolkningens identitet i Svenska kyrkan, Kyrkolivsutskottets betänkande (2000:8); Andersson (2000) s.155f.; Ekström & Schött (2006) s. 50f.

- Kyrkan som ansvarig för skolväsendet har inte under de senaste hundra åren tillräckligt befrämjat bruket av de samiska språken.
- Kyrkan har inte prioriterat behovet av nya översättningar av Bibel, psalmbok och övriga kyrkliga böcker.

Rättsliga och etiska frågor

Kyrkan har en profetisk uppgift att ge röst åt den som inte kan göra sin röst hörd.

- Kyrkan har inte deltagit i ett erkännande av att orättvisor begåtts mot det samiska urfolket.
- När det gäller sedvanerätten till nyttjande av land och vatten har kyrkan inte gått före i en strävan att bekräfta viktiga etiska principer.

För att stärka den samiska identiteten i Svenska kyrkan vill motionärerna bland annat att man utreder möjligheterna för samisk representation i de kyrkliga organen på alla nivåer, att det i de kyrkliga utbildningarna sker ett aktivt lärande om samerna som urbefolkning i Sverige och att det ordnas ”regionala gudstjänster som får präglas av försoning och upprättelse”.

Kyrkomötet beslöt i enlighet med dessa förslag och därmed var Svenska kyrkans högsta beslutande organ delaktigt i försoningsprocessen.

Försoningsgudstjänst 2001

I tydlig anknytning till kyrkomötesmotionen år 2000 inbjöds till regional försoningsgudstjänst på Marie bebådelsedag den 25 mars 2001 i Undersåkers kyrka. Härnösandsbiskopen Karl-Johan Tyrberg ledde den sydsamiska mässan, där jojk tillsammans med andra symboliska handlingar tolkade försoningens innebörd.³⁰ Det centrala momentet i gudstjänsten var ett erkännande av Svenska kyrkans oförrätter gentemot samerna och detta fick formen av en rannsakan över hur kyrkan svikit sitt eget budskap. Samen Inger Mattsson påminde i en dialog om vad kyrkan är och står för (kursiverat nedan) och biskopen svarade med erkännande och bön om förlåtelse. Detta var ett uttryck för att den nutida kyrkan har del i en skuld som ligger kvar.

³⁰ *Samisk kyrka* (2003) s. 8f.; Lundmark (2011) s. 67.

Erkännande av Svenska kyrkans oförrätter gentemot samerna

I dag vill vi i Härnösands stift tydligt uttrycka den brist på tillit, öppenhet och respekt som kännetecknat många av Svenska kyrkans relationer till den samiska befolkningen. I vår historia har vi bidragit till att fördomar om samiskt liv bevarats och därmed förstärkt människors utsatthet.

Det kristna budskapet visar på alla människors lika värde.

När samer getts mindre människovärde har kyrkan ofta varit tyst och låtit människor ringaktas och särbehandlas.

Tron måste uttryckas på modersmålet och med eget kulturellt symbolspråk.

Så har vi som kyrka inte handlat i det förgångna. Samiska symboler har misstänkliggjorts och hindrats från att införlivas i kyrkans gudstjänstliv. När kyrkan hade ansvaret för skolan i vårt land verkade vi inte för det samiska språket.

Kyrkan har en profetisk uppgift att ge röst åt den som inte kan göra sin röst hörd.

Kyrkan har i förhållande till den samiska befolkningen försummat sin uppgift att visa på rätt, rättfärdighet, barmhärtighet och nästankärlek i ett gemensamt ansvar för allas möjlighet att arbeta och leva.

Försoning är ett uttryck för kärleken som den starkaste makten. Utan försoning finns ingen framtid.

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 svåra erfarenheter och gå vidare i ömsesidig kärlek, respekt och tillit.

Symboliskt får vi nu lägga våra stenar vid korset i koret och visar genom denna vår vandring att vi vill vara med och gemensamt utmärka en framtida gemensam vandringsled, en försoningens väg i Jesu namn.

Alla i kyrkan hade en sten, som värmd av händerna lades ned vid ett fyrkantskors i koret. Därmed bildades ett litet röse som utmärker en vandringsled i väglös terräng. I nattvarden, försoningens måltid, möttes alla i den måltid som uttrycker gemenskap och hopp.

Gudstjänsten spelades in och sändes senare i radio.

Som nämnts hade en grupp från Samiska rådet formulerat vilka historiska oförrätter som borde nämnas och erkännas, där kyrkan hade svikit genom att delta i förtrycket eller genom att välja tystnad. Bönen om förlåtelse gällde alltså inte att befria tidigare förövare från skuld,

utan att ge uttryck för insikten att kyrkan i dag behöver bekänna sin del i kyrkans svek. Försoning kan därför sägas sträcka sig längre än till en bön om förlåtelse. Förlåtelse kan man be om, men kanske inte få. Försoning däremot kan aldrig vara en ensidig handling, utan kan bara ske i en relation.³¹ Alla måste inse att det som är gjort inte kan göras ogjort. Gudstjänsten ville visa på en framtidsväg där vi tillsammans tar emot försoning som en gåva. I den dialog som här återgetts ges en tolkning av försoningens innebörd: ”Den försoning vi söker är att vi nu gemensamt kan bära dessa svåra erfarenheter och gå vidare i ömsesidig kärlek, respekt och tillit.” Försoning är att kunna gå vidare tillsammans, att möta en gemensam framtid utan att det som var orätt får hindra gemenskapen. I försoningsgudstjänsten är erkännande ett huvudord. Genom erkännandet öppnas för en försoning och erkännandet utgör i sig en form av upprättelse. Ett helande kan ske i ömsesidighet och båda parter kan ta ansvar för en gemensam framtid.

Den form för erkännande som återgetts ovan har använts i andra gudstjänster i Härnösands stift för att påminna om att försoning är en pågående process. Också i Luleå stift, i Jokkmokk och Umeå, samt i Göteborg har firats gudstjänster med försoning som syfte.

Även om försoningsgudstjänsten 2001 har bedömts som viktig och positiv har det också påpekats att försoning är en process som aldrig avslutas. Det behövs en konkretisering av de sammanhang där kyrkan förbrutit sig mot det samiska folket både genom handlingar och genom passivitet. Likaså måste det följa gottgörelse i handling.³²

Samisk kyrka 2003

Som en lägesrapport 2003 om försoningsprocessen kan man se artikelsamlingen *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna*, utgiven i serien Mitt i församlingen (2003:4) med Urban Engvall som redaktör. I förordet konstaterar Engvall att en samisk kyrka fortfarande

31 Kjell-Åke Nordquist, ”Teologi, försoning och mänskliga rättigheter: Konflikt eller samverkan?”, i Göran Gunner (red.), *Människa är ditt namn: Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi* (Stockholm 2007) s. 87.

32 Se t.ex. Urban Engvall, ”Flerspråkigt arbete i Härnösands stift: Rapport från utredning hösten 2008–våren 2009”, Härnösands stift 2009, s. 20.

är en utopi. Bara i ett fåtal lokala sammanhang där det finns kunskap och engagemang kan man säga att utvecklingen gått vidare efter kyrkomötesbesluten 2000.

Engvall visar att inflytande och makt för minoriteter inte garanteras i det svenska politiska systemet och att detta är en del av problematiken för trovärdigheten i en försoningsprocess. En viktig utgångspunkt måste vara en inkluderande kyrkosyn. ”En kyrka som tydligt är de utsattas kyrka, som tar parti för minoriteter, också mot etablerad makt, är på väg att bli genuin kyrka, kyrka ’i Kristus’.” Om minoriteter och utsatta ska garanteras reell makt på alla nivåer måste det till att börja med bli ”ett tillägg till den demokratiska ordning Svenska kyrkan för närvarande betraktar som omistlig”.³³ En försoningsprocess förutsätter möjlighet till förändring i gällande maktstrukturer. För närvarande är Svenska kyrkan inte villig till undantag för minoriteter när det gäller den representativa demokratin. För verkligt inflytande i kyrkolivet behövs en förändrad syn på vikten av samiskt inflytande på alla frågor i kyrkan.³⁴

Boken *Samisk kyrka* visar tydligt att samefrågorna har en gemensam nordisk kontext. Flera av artiklarna är skrivna av norrmän. För Sápmi är nationsgränsen oegentlig. Också när det gäller försoningsprocessen ger Norge förebilder. Sameprästen Bierna Leine Bienties föredrag från 1998 om ”Behov for forsoning” trycks här på nytt och förutsättningarna för en offentlig försoning klargörs.³⁵ Att samisk syn på ägande och skapelsen speglar en kristen förvaltarskapstanke framgår av Bienties artikel ”Det er landet som eier folket”. I samiskt tänkande är landet och det sociala livet primära storheter i förhållande till den enskilde. Allt liv levs i relationer.³⁶

Arbetet med en nordisk samekonvention presenteras och diskuteras i flera artiklar i *Samisk kyrka*. Därigenom aktualiseras Svenska kyrkans ansvar också för denna samepolitiska fråga.³⁷ Förslaget initierades

33 *Samisk kyrka* (2003) s. 21.

34 Ledare av Urban Engvall i *Daerpiet Dierie* 4:2012.

35 *Samisk kyrka* (2003) s. 15ff.; tidigare tryckt i Urban Råghall (red.), *Försoning är ett sätt att börja om* (1999) s. 7ff.

36 Bierna L. Bientie, ”Det er landet som eier folket”, i *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 22–30.

37 *Samisk kyrka* (2003) s. 87ff.; se även Ekström & Schött (2006) s. 33f., 100.

av Nordiska samerådet och blev föremål för beslut av Nordiska rådet 1995. En expertgrupp arbetar med olika rättsfrågor rörande samerna som urfolk. Eftersom detta enligt internationell rätt innebär rätt till självbestämmande, behöver man definiera vad ett sådant självbestämmande innebär när det inte är fråga om statsbildning. När staterna etablerades skedde det på samiskt område. Det viktiga är att samerna är *ett* folk men bosatt i fyra stater. Samiska rättigheter får inte enbart knytas till rennäringen.

Arbetet har fortsatt och ett utkast redovisades 2005. Vid ett seminarium den 9 juni 2011 i riksdagens konstitutionsutskott var ärkebiskop Anders Wejryd inbjuden att tala över ämnet ”Vårt gemensamma ansvar för att motverka orättvisa”. Wejryd uttalar sig där för en ratificering av denna konvention och menar att vårt land ”med levande mångfald” måste ha rum för minoritetsbehov.³⁸ Diskussionen om innebörden av samiskt självbestämmande fortsätter alltså både när det gäller ILO 169 och en nordisk samekonvention.

Samiska frågor i Svenska kyrkan

För att allsidigt belysa Svenska kyrkans arbete med samiska frågor och ge förslag till handlingsplan för framtiden tillsatte Kyrkostyrelsen en utredning i april 2005 som blev klar i november 2006, *Samiska frågor i Svenska kyrkan*. Utredare var Sören Ekström, tidigare generalsekretärare i Svenska kyrkan, med biträde av Marie Schött. Den bakgrund som tecknas i direktiven anknyter tydligt till en pågående försoningsprocess:

Det samiska folket är en ursprungsbefolkning. Alltifrån den tidigare kolonisationen och långt in på 1900-talet har övergrepp begåtts gentemot den samiska befolkningen. Svenska kyrkan har bidragit till detta. Både den svenska staten och Svenska kyrkan har under senare år vidgått dessa övergrepp. I de nordliga stiftet har anordnats försoningsgudstjänster.³⁹

³⁸ *Konstitutionsutskottets seminarium om en nordisk samekonvention* (Stockholm 2011).

³⁹ Ekström & Schött (2006) s. 141.

Utredningens utförliga bakgrundsteckning har redan använts i denna artikel när det gäller utvecklingen 1990–2006. Här ska nu nämnas några av utredningens överväganden och förslag med betydelse för den fortsatta försoningsprocessen.

- 1 Från olika sammanhang redovisas bidrag till en samisk teologi, bland annat med material från de samiska konfirmationslägren. För att stärka samisk identitet, kultur och teologi föreslås kyrkan anordna ”en hearing om samisk identitet och erfarenhet i relation till hur Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära uttrycks i dag, liksom om formerna för samiskt teologiskt arbete”.⁴⁰ Nedan redovisas den hearing som ägde rum 2011.
- 2 Svenska kyrkans information och kommunikation med samer bör utvecklas så att samer och samiska inkluderas. Kyrkans faktiska flerspråkighet måste återspeglas i kyrkans webbvärld.⁴¹
- 3 Svenska kyrkan bör stödja en positiv utveckling av det samiska språket, bland annat genom ett omfattande arbete med översättning av kyrkans böcker.
- 4 Samiskt kyrkoliv bör göras mer synligt i församlingarnas församlingsinstruktioner. Bland annat nämns det diakonala arbetet bland äldre, liksom ungdoms- och konfirmationsarbetet. Det samiska krisnätverket med telefonjour anges som exempel på Samiska rådets ansvar för akut själavård.⁴²
- 5 ILO 169 bör ratificeras, men samtidigt diskuteras problemen för både renskötande och icke renskötande samer. Samerådet betonar i sitt yttrande att Svenska kyrkan ska fungera som en plattform och en gemenskap för alla samer – renägande och icke renägande samer, samer såväl i som utanför samiska kärnområden, sedan länge medvetna samer och samer som nyligen identifierat sig som samer.⁴³
- 6 Samiska rådet bör tillsammans med stiftens ägna särskild uppmärksamhet åt de konflikter som finns inom det samiska folket.

⁴⁰ Ekström & Schött (2006) s. 83.

⁴¹ Ekström & Schött (2006) s. 90.

⁴² Ekström & Schött (2006) s. 96f.

⁴³ Ekström & Schött (2006) s. 99, 103.

Rådet bör då undersöka vilka förutsättningar som föreligger för Svenska kyrkan att bidra till en ökad förståelse och samverkan mellan dessa grupper.⁴⁴

- 7 Initiativ bör tas för fortsatta samtal om försoningens innebörd. Man menar att ett syfte är att förstå vad som har hänt och varför. Detta gäller både den som har förtryckt och den som förtryckts. De historiska motiven behöver klargöras också för den försvenskningsspolitik och den syn på ”lapp ska vara lapp” som vi i dag upplever kränkande och nedvärderande och nu måste betraktas som orätt. Men det räcker inte med att förstå. Med norsk förebild anger man moment i försoningsprocessen: orättfärdigheten måste erkännas, i princip och konkret, punkt för punkt. Om de som begått övergreppen inte själva kan erkänna dem – de kan ju ligga generationer tillbaka i tiden – så måste någon offentligt göra det på deras vägnar. På detta erkännande måste också följa önskan till bättring och nytänkande. I sitt yttrande på denna punkt framhåller Samiska rådet att ”försoningsprocessen måste innefatta och synliggöra alla samer och behöver verka i flera riktningar, också mellan olika grupper samer. Försoningens mål är att ena, att övervinna splittring.”⁴⁵ I den komplexa försoningsprocessen är enandet en aspekt. Överordnade mål i diskussionen gäller sanning, rättvisa och rättfärdighet.
- 8 En stark symbolisk betydelse för försoningsprocessen har det om Svenska kyrkan värdigt omhändertar de samiska kvarlevor, som nu förvaras i museer.⁴⁶
- 9 I Svenska kyrkans utbildningar ska det ske ”ett aktivt lärande omkring samerna som urbefolkning i Sverige, vad gäller språk, kulturell identitet, spiritualitet, rättsliga och etiska frågor”.⁴⁷
- 10 Ett aktivt rekryteringsarbete av samiska medarbetare bör ske på alla nivåer.⁴⁸

44 Ekström & Schött (2006) s. 103.

45 Ekström & Schött (2006) s. 105f.

46 Ekström & Schött (2006) s. 106.

47 Ekström & Schött (2006) s. 109.

48 Ekström & Schött (2006) s. 111.

- 11 Svenska kyrkan ska som markägare ta aktiv del i det utvecklingsarbete och de dialoger som pågår om samverkan och konflikter mellan rennäringen och annan markanvändning. Diskussion har skett bland annat om olika certifieringssystem för skogsbruket.⁴⁹
- 12 Svenska kyrkan ska främja en ekumenisk samverkan i samiskt kyrkoliv. Man noterar särskilt att samiskt kyrkoliv torde vara ”det enda exemplet på ett samarbete mellan Svenska kyrkans nationella nivå och den læstadianska väckelsens bägge huvudriktningar”. Ett samarbete inom Svenska Missionskyrkan har utvecklats sedan 1990-talet.⁵⁰
- 13 Sametinget har begärt att en icke-territoriell samisk församling ska bildas. Detta är ett uttryck för att man vill utveckla och stärka det kyrkliga arbetet. Utredningen menar att organisatoriska förändringar kan vara ett hjälpmedel. Dock anser man att ”eventuella förändringar måste ske på ett sådant sätt att Svenska kyrkans samlade ansvar för det samiska arbetet framgår tydligt”. Man framhåller att ”en starkare ställning för den samiska verksamheten i Svenska kyrkan” måste ”utformas så att de åtgärder som vidtas kan uppfattas som ett synligt uttryck för den försoning Svenska kyrkan vill åstadkomma”.⁵¹ I stället för en icke-territoriell samisk församling vill man föreslå en starkare ställning för Samiska rådet och bildande av ett representantskap för samiskt arbete i Svenska kyrkan. Man menar att en riksomfattande icke-territoriell församling komplicerar ansvaret på stifts- och lokalnivå. Man föreslår också en samisk representation i Kyrkomötet, dock utan rösträtt.

I en promemoria upprättad den 23 april 2008 redovisas Kyrkostyrelsens överväganden och åtgärder med anledning av utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan*.⁵² På de flesta punkterna överensstämmer

49 Ekström & Schött (2006) s. 117.

50 Ekström & Schött (2006) s. 118.

51 Ekström & Schött (2006) s. 125.

52 ”Åtgärder med anledning av utredning om samiska frågor i Svenska kyrkan”, PM 23/4 2008 upprättat av Anders Lindberg, Dnr Ks 2006:989, Kyrkokansliet, Uppsala.

Kyrkostyrelsens beslut med utredningens förslag. Dock avvisas förslagen om särskild samisk representation och plats i Kyrkomötet. Man anser att Samiska rådet fyller uppgiften att ”inom Svenska kyrkan tala för och verka inom det samiska kyrkolivet och dess behov”. Ansvaret på nationell nivå när det gäller samiska frågor fortsätter alltså att ligga på Samiska rådet men detta organ är underställt Kyrkostyrelsen och kan därför inte sägas ha tilldelats egen makt och självständighet.

Flerspråkig kyrka

I tydlig anknytning till försoningsprocessen mellan kyrkan och den samiska befolkningen har under de senaste åren företagits utredningar om Svenska kyrkans ansvar för de språkliga minoriteterna. Att minoritetsfrågorna behandlas tillsammans hör ihop med en strävan både nationellt och regionalt att se samman kyrkans arbete med sina minoriteter, framför allt de teckenspråkiga och de nationella minoriteterna sverigefinnar och samer. En bearbetning av Svenska kyrkans ansvar för de nationella minoriteterna har skett både i Härnösands stift genom Urban Engvalls utredning ”Flerspråkigt arbete i Härnösands stift”, 2009, och genom ett policydokument utarbetat på Kyrkokansliet, *En flerspråkig kyrka: Policy och mål för Svenska kyrkans arbete på andra språk än svenska* (2010) med Svante Ewalds som huvudförfattare.

Som redan nämnts konstaterades i diskussionen om samisk representation i Svenska kyrkan att samer genom sin ställning som urfolk inte kan betraktas som enbart en språklig minoritet. Det finns dock mycket som motiverar en gemensam analys och bearbetning i Svenska kyrkans förhållningssätt till de språkliga minoriteterna. Detta sker i båda dessa utredningar.

I utredningen i Härnösands stift förekommer en diskussion kring begreppet *minoritet* som kan upplevas nedvärderande när det blir utpekande och särskiljande.⁵³ Engvall reflekterar över hur språk och begrepp kan vara ”delar i särskiljande eller inkluderande processer”.

⁵³ Urban Engvall, ”Flerspråkigt arbete i Härnösands stift: Rapport från utredning hösten 2008–våren 2009”, opublicerad rapport, Härnösands stiftskansli (2009). s. 9.

Att betecknas som minoritet kan också föra med sig en stigmatisering, ett utpekande som socialt avvikande, en stämpling som annorlunda, av den enskilde och av minoritetsgruppen. I stigmatiseringsprocessen finns även en ömsesidighet. Det är inte bara den stämplade som drabbas. Också den som håller i stämpeln förminskas som människa, vilket kan ta sig uttryck i diskriminering, fördomar, avståndstagande och bristande medkänsla.

Språkfrågan bör alltså uppmärksammas i försoningsprocessen. Det kan i en del sammanhang vara en uppgift att mer tala om flerspråkighet än om minoritet, eftersom minoritet visar på marginalisering och flerspråkighet på positiv mångfald.

Också begreppet *integrering* kan missbrukas. Det är människor som står utanför som ska integreras. Begreppet *inkludering* visar bättre att det handlar om att synliggöra, erkänna och delaktiggöra människor som redan finns i församlingen. Man kan säga att Kyrkoordningen från år 2000 har bidragit till ett mer inkluderande förhållningssätt. Utredaren betonar också att det enligt Kyrkoordningen är församlingen som har ansvaret för den flerspråkiga verksamheten och inte minoriteterna själva. Inte heller stiftet eller stiftssamfälligheterna har längre det huvudansvar som man hade tidigare.

När det gäller den samiska språkutvecklingen har Svenska kyrkan bidragit positivt genom att etablera ett samiskt skriftspråk och genom att översätta kyrkans böcker till de olika samiska språkliga varieteterna. Men Svenska kyrkan har också tidvis under försvenskningen deltagit i förtrycket av både språk och identitet. I dag är huvudfrågan hur kyrkan kan inkludera minoritetsspråk i sin ordinarie verksamhet. Detta kan bli en del av försoningsprocessen.

Ett särskilt motiv för kyrkans arbete på detta område hör samman med kallelsen att möta människor i utsatthet. Att vara i minoritet ”är i sig ofta förenat med utsatthet – språkligt, kulturellt, politiskt etc. – i form av diskriminering och brist på makt”.

Försoning och rättvisa hör ihop – det lär oss försoningsprocesser världen över. Utredningen i Härnösands stift föreslår i ett handlingsprogram en ny uppläggnings av det flerspråkiga arbetet i stiftet, som bättre ska kunna förverkliga den beskrivna målsättningen.

Policydokumentet *En flerspråkig kyrka*, som utarbetats på Kyrkokansliet 2010, bygger på samma grundsyn som utredningen i Härnösands

stift. Inkludering är ett huvudord. Man betonar att ansvaret för verksamheten på andra språk är ”ett gemensamt ansvar för hela församlingen. Då minoriteterna erkänns och synliggörs blir det också möjligt att upptäcka minoriteternas bidrag till församlingens liv”. Man vill dock betona att inkludering inte får förväxlas med assimilering. Verksamheten ska inte gå upp i det gemensamma men ”betraktas som en likvärdig del av församlingens ordinarie verksamhet”.⁵⁴ Man förespråkar att församlingen strävar

efter att förverkliga sig som en inkluderande flerspråkig gemenskap, där de olika språkliga grupperna inte längre uppfattar sig som offer för diskriminering (vilket ju kan vara en belönad position som det inte är självklart att man vill lämna) utan som aktiva, medskapande och medansvariga i kyrkans gemensamma liv.⁵⁵

Policydokumentet vill alltså visa på det ömsesidiga ansvaret som en grund för en kontinuerlig försoningsprocess. När det gäller de språkliga minoriteternas plats i kyrkans demokratiska beslutsstruktur finner man det orealistiskt att detta skulle kunna säkerställas genom den vanliga nomineringen. Genom arbetsgrupper och referensgrupper kan delaktighet och inflytande garanteras.⁵⁶

Policydokumentet anknyter till Svenska kyrkans kommunikationsvision som vill bidra till positiva relationer och glädje hos alla över att tillhöra kyrkan. Man bör fråga sig: ”Hur kan Svenska kyrkan i enlighet med sina kärnvärden träda fram som en *närvarande* och *öppen* kyrka som förmedlar *hopp* även i mötet med mångfalden av språk, kultur, tradition, nationalitet och etnicitet?”⁵⁷ Policydokumentet konstaterar att det är av avgörande betydelse att ”försoningsprocessen förs vidare med konkreta åtgärder, som gör det möjligt för samer och romer att vara inkluderade i Svenska kyrkan”. Man pekar på att delaktighet och inflytande hänger ihop.⁵⁸

⁵⁴ *En flerspråkig kyrka: Policy och mål för Svenska kyrkans arbete på andra språk än svenska* (Uppsala 2010) s. 29f.

⁵⁵ *En flerspråkig kyrka* ... (2010) s. 37.

⁵⁶ *En flerspråkig kyrka* ... (2010) s. 39f.

⁵⁷ *En flerspråkig kyrka* ... (2010) s. 44.

⁵⁸ *En flerspråkig kyrka* ... (2010) s. 14. För info ger Svenska kyrkan i mars 2011 ut *MM*:

I en remissammanställning ställer sig de flesta stiftet bakom policydokumentet. Dock menar Lunds stift att minoritetsspråkens egna organisationer bör ta mer ansvar för gudstjänstlivet på sina språk. Likaså menar Luleå stift att en försoningsprocess inte bara rör samer och romer, utan också teckenspråkiga och meänkielispråkiga.⁵⁹

Genom beslut i Kyrkostyrelsen den 14 juni 2012⁶⁰ sker en satsning på flerspråkigt arbete enligt förslagen i policyn *En flerspråkig kyrka*. Man beslutar om en treårig satsning 2013–2015 från nationell nivå för att stödja det flerspråkiga arbetet i stift och församlingar och för att utveckla det flerspråkiga arbetet på kort och lång sikt. Den nationella nivån ska bland annat ”inspirera till reflektion över Svenska kyrkans självbild, identitet och uppdrag som en flerspråkig kyrka, liksom till teologisk bearbetning av de influenser som olika grupper tillför Svenska kyrkan”. Kyrkostyrelsen beslutar också att rekommendera stiftet att anta policyns målsättningar och uppmana församlingarna att göra detsamma. Kyrkokansliet ska vidareutveckla ”Svenska kyrkans förhållningssätt i förhållande till språkliga minoriteter, urfolk och personer med funktionsnedsättningar, i enlighet med Sveriges folkrättsliga åtaganden på området”. På olika sätt ska Kyrkokansliet erbjuda stiftet insatser och mötesplatser som ”synliggör det flerspråkiga arbetet och ökar språkliga minoriteters delaktighet och inflytande i Svenska kyrkan”.

Beslutets formuleringar uttrycker en förnyad vilja att aktivt arbeta på nationell nivå med minoriteternas inkludering. Detta sker också som en uppföljning av en viktig konferens hösten 2011 i Kiruna om samerna och Svenska kyrkan.

Mångfaldens mosaik: En tidning om flerspråkighet.

59 ”Remissammanställning: Policy och mål för Svenska kyrkans arbete på andra språk än svenska”, PM 12/9 2011 upprättat av Marie Nordström, Dnr Ks 2010:988, Kyrkokansliet, Uppsala.

60 Kyrkostyrelsen, protokoll 14/6 2012 §84, Kyrkokansliet, Uppsala; ”Insatser för att främja och utveckla Svenska kyrkans flerspråkiga arbete”, PM 14/5 2012 upprättat av Kaisa Syrjänen Schaal, Kyrkokansliet.

Ságastallamat 2011

Utredningen *Samiska frågor* 2006 hade föreslagit en hearing om samisk identitet och erfarenhet i relation till hur Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära uttrycks i dag. Som uppföljning av detta förslag hade Teologiska kommittén och Samiska rådet förberett den konferens som ägde rum i oktober 2011 i Kiruna. För att inte associeras med överhetsperspektiv ville man i styrgruppen för konferensen undvika ordet *hearing* och i stället använda det samiska ordet *ságastallamat* som betyder samtal och lyssnande.

Det övergripande syftet med konferensen var 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 mera hemma i Svenska kyrkan och att Svenska kyrkan ska lära av samernas andliga erfarenheter.⁶¹

En utförlig rapport återger starka berättelser som förmedlar erfarenheter av hat och oförståelse, hotet från exploateringar, smärtan i att förlora mark och levnadssätt. Minnen av kränkningar tolkades bland annat i bilder av konstnären Barbro Poggats. Det fanns också berättelser som präglades av hopp och glädje i ett nu pågående arbete att synliggöra samer i kyrkolivet.

Bo Lundmark framhöll i sitt föredrag om den læstadianska väckelsen att denna rörelses negativa inställning till jojken och trumman som uttryck för tro och bön inte går att finna hos Læstadius själv. Därför kan det vara en uppgift inom försoningsprocessen att samtala om detta med nutida företrädare för den læstadianska väckelsen. Jojken, samernas ”uregna” sångsätt, och trumman hör nära samman med samisk identitet.⁶²

Positiva erfarenheter från gudstjänstverkstäder med samiskt språk och symboler redovisades av Eva Teilus Rehnfeldt, ordförande i den samiska referensgruppen i Härnösands stift. Hon menade att Svenska kyrkan genom detta arbete insett hur det samiska berikar gudstjänsten.⁶³

61 *Rapport från Ságastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011* (2012), <www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=899745>, 6/10 2015, s. 6.

62 *Rapport från Ságastallamat ...* (2012) s. 23. Se även Bo Lundmark, ”Från trumman till korset: Om väckelsens vindar över Sápmi”, *Norrbottnen* (2008) s. 263f.

63 *Rapport från Ságastallamat ...* (2012) s. 12f.

Konferensen fick starka impulser från Norge, där man kommit längre i betoningen av samer som urfolk. Tore Johnsen, generalsekreterare i Samisk kirkeråd i Den norske kirke, visade hur den globala kontextuella teologin kan inspirera till samisk befrielsesteologi, när kyrkans auktoritet använts av den koloniserande staten för att göra urfolket maktlöst. Det behövs en större medvetenhet om vad det betyder att vara kyrka i Sápmi där samer frigörs ”att ta tillbaka sin egen erfarenhet”.⁶⁴ Det behövs en ny fas av dekolonisation – att man lämnar kolonistatörens syn och myndiggör samiskt synsätt.

Samtalen under konferensen handlade om hur

kyrkan tillsammans med samerna skulle kunna göra mer, dock inte som flerspråkig kosmetika utan som uttryck för solidaritet och gemenskap och som delar i en försoningsprocess. Dit hör hanteringen av samiska kvarlevor (där ett stort ansvar vilar på staten) och en tydlig uppgörelse med rasbiologiskt tänkande.⁶⁵

När det gäller kyrkans ansvar för historiska oförrätter mot samerna var det många deltagare som uppfattade ärkebiskop Anders Wejryds yttrande som otydligt. Han skilde inte på olika former av ansvar för det förgångna – det ansvar vi inte kan ta på individuell och personlig nivå för förfäders försyndelser och den skuld som fortfarande vilar på oss som kyrka och samhälle när det gäller övergrepp och förtryck mot samerna.⁶⁶

Konferensen utmynnade i många framtidstankar.⁶⁷ Bland annat önskade man en förstärkt kommunikation mellan Sametinget och Samiska rådet i Svenska kyrkan. Exempel från Norge var viktiga, till exempel betoningen av samer som urfolk. I svensk lagstiftning räknas samerna som en minoritet bland andra minoriteter. En av de sammanfattande punkterna handlar om behovet av fortsatt bearbetning: ”Samerna behöver få sätta ord på förluster och smärta i ett lyssnande, solidariskt och engagerat sammanhang. Detsamma gäller upplevelser av att vara

64 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 26ff.

65 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 24.

66 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 54f.

67 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 57f.

offer, att fastna i en offerroll.” Flera deltagare menade att kyrkan bör verka för gottgörelse, en kompensation för historiska oförrätter. Det är viktigt med ett kyrkligt engagemang i samiska rättvisefrågor och rättighetsfrågor.⁶⁸ Utifrån sydafrikanskt befrielse-teologiskt tänkande formulerades försoning som återupprättad rättvisa. För att gå vidare behövs en framtidsinriktning som präglas av ömsesidigt ansvar och av hopp som innebär att inte ge upp.

Ordföranden för Teologiska kommittén, Carl Reinhold Bråkenhielm, formulerade i sin avslutning ett önskemål: ”Fördjupade kunskaper behövs, det behövs forskning om det mörka och om det konstruktiva. Det kanske behövs en vitbok om förhållandet mellan kyrkan och samerna”. Man kan se Sägastallamat i Kiruna 2011 som en viktig nystart i försoningsprocessen.

Ny satsning på minoritets- och urfolksfrågor

Som en följd av Sägastallamat i Kiruna utarbetade Kaisa Huuva, handläggare för samiskt kyrkoliv på Kyrkokansliet, en PM den 4 januari 2012, ”Fortsatt försoningsarbete mellan Svenska kyrkan och den samiska befolkningen”, som belyser hur man arbetat med försoning i olika kontexter. Sydafrikanen Michael Lapsley som arbetat med försoningsprocesser också i Sverige menar att människors berättelser utgör ny kunskap och är en förutsättning för en försoning. Men det som berättas måste också bekräftas. Huuva hänvisar också till forskning kring teologi, försoning och mänskliga rättigheter, där det hävdas att det alltid är sanningen som är det drivande motivet i en försoningsprocess och att förändring utgör en nödvändig förutsättning.⁶⁹ I Huuvas PM ges exempel på försoningsprocesser med urfolk i olika delar av världen och hon uppehåller sig särskilt vid Norge. Där använde ”staten och kyrkan sig av internatskolor för att få urfolksbarn att glömma sitt språk, sin kultur och sin identitet och få dem att bli goda norrmän”. I *Strategiplan for samisk kirkeliv* (2011) har Den norske kirke ”anlagt ett strukturellt perspektiv på dialog- och försoningsar-

⁶⁸ *Daerpies Dierie* 4:2011.

⁶⁹ Nordquist (2007) s. 93.

betet och man menar att det som är viktigast är att skapa strukturer, ramar och relationer för det samiska arbetet som 'verkar försonande och främjar ett likvärdigt deltagande'.⁷⁰ Som en uppföljning av Sägastallamat drar Huuva slutsatsen att Svenska kyrkan genom historisk forskning bör undersöka kyrkans roll och de eventuella kränkningar man begått mot den samiska befolkningen. Det är också viktigt att Svenska kyrkan tar ställning i samhällsfrågor som har betydelse för den samiska befolkningen, till exempel ett ställningstagande för de samiska urfolksrättigheterna.

Förslagen till åtgärder efter Sägastallamat präglas av eftertanke och självrannsakan. Teologiska kommittén och Samiska rådet förbereder ett åtgärdspaket.⁷¹ Kyrkokansliets PM av den 19 mars 2012, "Förslag till åtgärder beträffande samerna och Svenska kyrkan", utarbetat av Göran Möller, Kaisa Syrjänen Schaal och Kaisa Huuva, anger som förutsättning för det fortsatta arbetet att

försoningsarbetet mellan Svenska kyrkan och samerna måste bygga på ömsesidig respekt och förtroendeskapande dialog. Försonande effekt kan bara uppnås om den fortsatta processen utformas gemensamt med samiska företrädare. Annars finns det risk för att kyrkan som organisation uppfattas som den starkare parten som vidtar åtgärder *för* samer och inte *tillsammans med* samerna. Det är också viktigt att de åtgärder som vidtas har hög trovärdighet och respekterar det samiska folkets urfolksrättigheter. Mot denna bakgrund har det bedömts som nödvändigt att olika förslag till åtgärder är väl förankrade i Samiska rådet.

Förslagen till Kyrkostyrelsen i sammanfattning:

- 1 Utveckling av strategi för att främja försoning.
- 2 Historisk kartläggning – en vitbok – genom projekt vid Umeå universitet om de orättfärdigheter som förekommit.
- 3 Insamling av vittnesbörd om senare tiders övergrepp, bland annat erfarenheter från nomadskolorna.

⁷⁰ "Fortsatt försoningsarbete mellan Svenska kyrkan och den samiska befolkningen", PM 4/1 2012, upprättat av Kaisa Huuva, Kyrkokansliet, Uppsala, s. 9.

⁷¹ Teologiska kommittén, protokoll, 3/2 2012; Samiska rådet, protokoll 8/2 2012, 24/5 2012; "Förslag till åtgärder beträffande samerna och Svenska kyrkan", PM 19/3 2012 upprättat av Göran Möller, Kaisa Syrjänen Schaal och Kaisa Huuva, Kyrkokansliet.

- 4 Samtal på lokal nivå. Kyrkokansliet tar fram material.
- 5 Satsning på barn och unga, inte minst samiska konfirmandläger.
- 6 Stöd åt samernas rättigheter som urfolk. Kyrkokansliet tar fram principer för hur Svenska kyrkan ska arbeta i enlighet med FN:s urfolksdeklaration som antogs 2007. Överväga hur Svenska kyrkan ska förverkliga rekommendationer från Kyrkornas världsråd och Lutherska världsförbundet, som arbetar aktivt med stöd för urfolk. Man vill också stärka Samiska rådets roll i internationella kyrkliga sammanhang. Insatser behövs för att öka medvetenheten och kunskapen om urfolksfrågor inom Svenska kyrkan. Som markägare bör Svenska kyrkan vara ett gott exempel för andra aktörer genom att respektera samers urfolksrättigheter. Kansliet bör undersöka möjligheterna till förändring av skogscertifiering, så att den respekterar urfolksrättigheter.
- 7 Teologiska samtal kring ”människans förhållande till naturen och vad det innebär att leva som undertryckt och marginaliserad i samhället.” Man vill också komma med förslag till hur samisk andlighet kan synliggöras i kyrkans gudstjänstliv.
- 8 Framtagande av material för dialog om samiska frågor och försoning för användning i stift och församling. Fortsatt översättningsarbete av kyrkliga böcker till olika samiska språkvarieteter är viktigt.
- 9 Kyrkomötets ledamöter bör medvetandegöras om de samiska frågorna.

Kyrkostyrelsens arbetsutskott beslöt den 29 mars 2012 att ställa sig bakom de föreslagna åtgärderna och uppdrog genomförandet åt generalsekreteraren.⁷² Tillsammans med kyrkostyrelsens beslut den 14 juni 2012 om ”Insatser för att främja och utveckla Svenska kyrkans flerspråkiga arbete” sker nu en omfattande satsning på nationell nivå på minoritets- och urfolksfrågor med utvärdering 2015. Försoningsprocessen fortsätter alltså i ett handlingsprogram, som bör leda till konkreta resultat på några områden. Ett vitboksprojekt med historisk

⁷² Kyrkostyrelsens arbetsutskott, protokoll 29/3 2012 §40; Pressmeddelande 14/6 2012; *Daerpiés Dierie* 3:2012, s. 4.

dokumentation av övergrepp mot samerna är igångsatt vid Umeå universitet under ledning av professor Daniel Lindmark. En samtalsgrupp om samisk andlighet har också påbörjat sitt arbete.⁷³

En genomgång av initiativ, beslut och insatser sedan 1990 visar att det fortfarande återstår att konkret tydliggöra vad försoning innebär i Svenska kyrkans relation till sin samiska befolkning. Steg i försoningsprocessen är fortfarande obearbetade. Exempel och erfarenheter från Norge både nationellt och lokalt bör kunna tillämpas i svensk kontext.⁷⁴ För att inte bara upprepa ett erkännande av försyndelser och försummelse behöver Svenska kyrkan analysera vilka omständigheter som hindrar en djupgående förändring. Viljan till försoning måste visas i handling, kanske genom aktiv påverkan av samhället utifrån kyrkans värderingar. Genom synliggörande stärks det som är gemensamt. I samtal och lyssnande skapas enhet om vägen framåt.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Backlund, Rune. Tal i Sametinget 1993, 1996, 2001, otryckta manuskript hos R. Backlund, Uppsala.

Engvall, Urban. "Flerspråkigt arbete i Härnösands stift: Rapport från utredning hösten 2008–våren 2009", opublicerad rapport, Härnösands stiftskansli (2009).

"Fortsatt försoningsarbete mellan Svenska kyrkan och den samiska befolkningen", PM 4/1 2012, upprättat av Kaisa Huuva, Kyrkokansliet, Uppsala.

"Förslag till åtgärder beträffande samerna och Svenska kyrkan", PM 19/3 2012 upprättat av Göran Möller, Kaisa Syrjänen Schaal och Kaisa Huuva, Kyrkokansliet, Uppsala.

"Insatser för att främja och utveckla Svenska kyrkans flerspråkiga arbete", PM 14/5 2012 upprättat av Kaisa Syrjänen Schaal, Kyrkokansliet, Uppsala.

"Instruktion för Samiska rådet i Svenska kyrkan", 2007, bearb. 2010, Kyrkokansliet, Uppsala.

Kyrkomötet 2000, handlingar.

Kyrkostyrelsen, protokoll 2012, Kyrkokansliet, Uppsala.

Kyrkostyrelsens arbetsutskott, protokoll 2012, Kyrkokansliet, Uppsala.

Ombudsmötet 1993, handlingar.

⁷³ Teologiska kommittén, protokoll 12/6 2012, 11/10 2012.

⁷⁴ Se exempel i Johnsen & Skum (red.) (2013).

- ”Remissammanställning: Policy och mål för Svenska kyrkans arbete på andra språk än svenska”, PM 12/9 2011 upprättat av Marie Nordström, Dnr Ks 2010:988, Kyrkokansliet, Uppsala.
- Samiska rådet i Svenska kyrkan, protokoll 2012, Kyrkokansliet, Uppsala.
- Styrelsens för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet skrivelse till Ombudsmötet 1993 (OStSkr 1993:512).
- Teologiska kommittén, protokoll 2012, Kyrkokansliet, Uppsala.
- ”Åtgärder med anledning av utredning om samiska frågor i Svenska kyrkan”, PM 23/4 2008 upprättat av Anders Lindberg, Dnr Ks 2006:989, Kyrkokansliet, Uppsala.

Tryckta källor och bearbetningar

- Andersson, Bo. ”Försoning för att kunna börja om: Svenska kyrkan, Sveriges samer och uppgörelsen med det förgångna”, i Bo Andersson (red.), *Samhällets demokratiska värdegrund: En fråga om mångfald, olikhet men lika värde* (Göteborg 2000) s. 145–158.
- Bientie, Bierna L. ”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.
- Bientie, Bierna L. ”Det er landet som eier folket”, i *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 22–30.
- Daerpies Dierie: Sydsamiskt kyrkblad: Sørsamisk kirkeblad.*
- Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan*, Svenska kyrkans utredningar 2006:1 (Stockholm 2006).
- En flerspråkig kyrka: Policy och mål för Svenska kyrkans arbete på andra språk än svenska* (Uppsala 2010).
- ”Försoning och samexistens mellan människor – bofasta, samer och andra som vistas i församlingen”, slutrapport av Birgit Hedman om ett projekt i Vindelns församling 2007–2010.
- Gunner, Göran & Elena Namli (red.). *Allas värde och lika rätt: Perspektiv på mänskliga rättigheter* (Lund 2005).
- Gunner, Göran (red.). *Människa är ditt namn: Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi* (Stockholm 2007).
- Johnsen, Tore & Line M. Skum (red.). *Erkjenne fortid – Forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013).
- Jonasson, Anna. ”Lyssnande skapar försoning”, *MM: Mångfaldens mosaik: En tidning om flerspråkighet* (2011) s. 16–17.
- Konstitutionsutskottets seminarium om en nordisk samekonvention* (Stockholm 2011); även tillgänglig via riksdagens hemsida, <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Utredningar/Rapporter-fran-riksdagen/Konstitutionsutskottets-semina_GZ0WRFR4/?html=true>.
- Lundmark, Bo. ”Från trumman till korset: Om väckelsens vindar över Sápmi”, *Norrboten* (2008) s. 254–265.

- Lundmark, Bo. ”Som renen längtar till snöfläckar: Om samisk skapelsesyn”, *Tro och liv: Kvartalstidskrift* 4 (2009).
- Lundmark, Bo. ”O må vi vakna upp! Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet”, *Kyrkohistorisk årsskrift* (2011) s. 61–73.
- Lundmark, Lennart. *Så länge vi har marker: Samerna och staten under sexhundra år* (Stockholm 1998).
- Marainen, Johannes. ”Samisk identitet”, i Bo Claesson (red.), *Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter* (Göteborg 2003) s. 219–226.
- Nordquist, Kjell-Åke. ”Teologi, försoning och mänskliga rättigheter: Konflikt eller samverkan?”, i Göran Gunner (red.), *Människa är ditt namn: Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi* (Stockholm 2007) s. 80–98.
- Oscarsson, Erik-Oscar. ”Sydsamisk gudstjänst”, i Urban Engvall (red.), *Mitt i världen, synligt för alla: Reflexioner kring gudstjänst: Tematiserade bibelmässor* (Härnösand 2001).
- Oscarsson, Erik-Oscar. ”En skola för samerna: Tiden och synsätts påverkan på ett folk”, i Bo Claesson (red.), *Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter* (Göteborg 2003) s. 149–165.
- Richardsson, Ewerth. *Samiskt kyrkoliv: Ett samverkansprojekt i Luleå och Härnösands stift: Halvtidsrapport* (Luleå 2008).
- Råghall, Urban (red.). *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999).
- Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169, Statens offentliga utredningar 1999:25* (Stockholm 1999).
- Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003).
- Svenska kyrkans samiska råd: Betänkande från arbetsgruppen om den samiska befolkningens representation i Svenska kyrkan, Svenska kyrkans utredningar 1995:3* (Uppsala 1995).

Internetkällor

- 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>, 6/10 2015.

Karl-Johan Tyrberg, f.1936, biskop emeritus, teologie doktor i kyrkohistoria i Lund. Domprost i Härnösand 1989–1991 och biskop i Härnösands stift 1991–2001, dessförinnan församlingspräst i Lunds stift från 1962. Förutom doktorsavhandlingen *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse: Debatter och strävanden inom Lunds stift 1848–omkr. 1860* (1972) har han publicerat ett flertal artiklar om kyrkliga ämnen, t.ex. diakoni och frivilligarbete. Han var aktiv i försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna under åren i Härnösand.
karl.johan.tyrberg@telia.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Soabadanproseassa Ruota girku ja sámiiid gaskkas: Álgagat ja bijut 1990–2012

Gaskavuohhta Ruota girku ja sámii álbmoga gaskkas daid mañemus jahkelogiid sáhtta čilgejuvvot soabadanproseassan viiddis oaiviliin. Dán artihkkalis addo kommenterejuvvon dokumentašuvdna dáhpáhusain Ruota girku čalmmiin. Eareliiggániit čilgehuvvojit guorahallamat, evttohusat ja mearrádusat našuvnnalaš dásis muhto maid vel deháleappot doaibmajut nuortaleamos bispágottiin. Moadde ovdamearka addojit maid álggahemiin báikkálaš dásis.

Proseassa sisdoallu lea dovddasteapmi Ruota girkus mielovd-dasvástádus mii guoská eanetloguservodaga vearrodaguide sámii eamiálbmoga vuostá. Duogáš lea Ruota girku oassi badjelgeahččamis ja sámiiid vealaheamis. Lea álggahuvvon dihtomielaš gieđahallan Ruota girku ovddasvástádusas ja buhtadusas. Soabadeapmi galgá duodalaččat buoridit gaskavuodaid, doaimmalaš bargguin nannet sámii girkoeallima ja sámiiid váikkuhusa Ruota girku organisašuvnnas ja sámiiid oassálastinvejolašvuoda oktasaš searvegoddeeallimis. Soabadanproseassa joatká maññil dehálaš mearrádusa našuvnnalaš dásis jagi 2012.

Översättning Miliana Baer

*Såbadisprosässa Svieriga girkko ja sámij gaskan:
Álggaga ja dago 1990–2012*

Svieriga girkko ja sáme álmuga gasskavuoha manemus jahkeláigijn máhtta såbadisprosässan viiddát buojkoduvvat. Artihkkalin vatteduvvá kommenteridum dokumentasjávnná dáhpádusájs Svieriga girkko vuojnos. Ávdemusát vuoseduvvi átsádime, oajjvadisá ja márrádusá rijkalattjat valla aj ájnnašap biedjamdago nuortasj stiftajin. Moadda buojkulvisá vatteduvvi aj álggagij gáktuj bájkálatattjat.

Prosässa I Svieriga girkko oasálasjuoda ávdásvasstádusá dáhkidime birra ienepláhkosebrudagá verrudagáj gáktuj sáme álgoálmuga vuosstij. Duohke I Svieriga girkko oasse sámij vuoledimen ja nuppástallamin. Svieriga girkko ávdásvasstádusá diedulasj giehtadallam tjuottjáláhttemij ja mielahivádissaj la álgadum. Såbadis sisamet aj gasskavuodaj divudibme ja aktijvalasj barggo nannit sáme girkkoiellemav, sámij bájnattjimev Svieriga girkko organisasjávnnan ja sámij oasálasjuohta aktisasj tjoaggulvisiellemin. Såbadisprosässa joarkká ájnas márrádusáj manjela 2012 jagen rijkalattjat.

Översättning Barbro Lundholm

*Máahtadimmie Svienske gærhkoen jìh saemiej gaskem:
Guktie aalkeme jìh barkeme 1990–2012*

Svienske gærhkoen jìh saemiej dah minngemes láhkadinie jaepine barkeme guktie máahtadidh. Daennie artihkelisnie vihtesjimmiem digkede Svienske gærhkoen ássjalommesistie jìh guktie dejnie barkeme. Evtemes vuesehte guktie goerehtalleme, raeriestamme jìh nationelle raedtesne nænnoestamme jìh aaj vihkeles aamhtesh mejnie noerhte stiftine barkeme. Aaj vuesehte daejstie lihkes dajvijste jìh maam desnie dorjeme.

Digkiedamme Sveerjen gærhkoen diedtem jìh dam meadtoem gosse jienebeláhkoesiebriedahke saemien aalkoealmetjidie miedtelamme. Daesnie soptseste guktie Sveerjen gærhkoen saemide laavseme jìh miedtelamme. Daajroes daelie barkoem aalkeme Sveerjen gærhkoen diedten bijre jis reaktoem jìh bueriem darjodh. Máahtadimmie aaj gosse ektievoetem bueriemdidh jìh tjirkeslaakan barkedh saemien gærhkoenjelemem stinkestehtedh guktie saemiej maam utnieh jiehtedh Sveerjen gærhkoen organisasjovnesne jìh áálmegen ektievoeten

jieliemisnie åadtjoeh meatan årrodh. Måhtadimmine barka vihkeles
nationelle nænnoestimmeste jaepien 2012.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

”En försoningens väg i Jesu namn” *Perspektiv på Svenska kyrkans försoningsarbete*

Abstract

I artikeln placeras kyrkliga försoningsprocesser i blickpunkten. Syftet är att etablera en fördjupad förståelse av försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna genom att dels göra en historisk tillbakablick, dels problematisera samtida kyrkliga försoningsprocesser.

Artikeln består av tre delar. I den första delen diskuteras försoningspraktiker ur ett historiskt perspektiv. I analyser av försoningsprocesser betonas ofta att de är en ny företeelse men Nordbäck belyser här en ofta förbisedd aspekt – de kyrkliga försoningsprocessernas långa förhistoria. I den andra delen av artikeln diskuteras olika sätt att förstå försoning och försoningsprocesser. Nordbäck pekar även på en förändring av Svenska kyrkans bruk av försoningsbegreppet där begreppet kommit att få en allt större betydelse för synen på kyrkans egen samhälleliga roll samt synen på mission och diakoni. Artikelns tredje del utgörs av en analys av Svenska kyrkans sätt att beskriva och uppfatta sitt försoningsarbete. Via nedslag i texter där företrädare för kyrkan uttalar sig om försoningsprocesser synliggör och problematiserar Nordbäck förhållningssätt, tendenser och viktiga teman.

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 svåra erfarenheter och gå vidare i ömsesidig kärlek, respekt och tillit. Symboliskt får vi nu lägga våra stenar vid korset i koret och visar genom denna vår vandring att vi vill vara med och gemensamt utmärka en framtida gemensam vandringsled, en försoningens väg i Jesu namn.¹

Vid en försoningsgudstjänst i Undersåkers kyrka den 25 mars 2001 läste biskop Karl-Johan Tyrberg upp den bön om förlåtelse som citeras ovan. Dessförinnan hade Tyrberg gett en översiktlig historisk beskrivning av Svenska kyrkans agerande mot den samiska befolkningen i Sverige. I bönen formuleras en önskan att uppnå försoning.

¹ *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>, 5/9 2015, s. 50.

Där finns en förhoppning om att tillit ska växa på nytt och gemenskap återupprättas. Denna försoningsgudstjänst var den första i sitt slag och Tyrbergs offentliga ursäkt var ett viktigt och symboliskt inslag i den försoningsprocess mellan Svenska kyrkan och samerna som hade påbörjats kring 1990. Nu har tjugofem år gått sedan de första initiativen till ett försoningsarbete togs. Under denna tid har en rad åtgärder vidtagits från kyrkans sida för att åstadkomma en förändrad relation till den samiska befolkningen.²

Jag kommer i föreliggande artikel att placera själva fenomenet kyrkliga försoningsprocesser i blickpunkten. Syftet är att skapa en fördjupad förståelse av den aktuella försoningen mellan Svenska kyrkan och samerna genom att dels diskutera kyrkliga försoningspraktiker ur ett historiskt perspektiv, dels undersöka hur försoningsbegreppet uppfattas i samband med nutida försoningsprocesser i kyrkliga sammanhang.

Artikeln består av tre delar. I den första delen diskuteras försoningspraktiker som historisk företeelse. I analyser av försoningsprocesser betonas ofta att de är en ny företeelse.³ Jag vill snarare peka på de kyrkliga försoningsprocessernas långa förhistoria. Detta sker genom nedslag i kyrkohistorisk och teologisk forskning. Hur har kyrkan iscensatt och praktiserat kollektiv försoning?

Den andra delen av artikeln utgörs av en diskussion kring olika sätt att förstå försoning och försoningsprocesser. Den relaterar både till aktuella teologiska tolkningar och till forskning om historisk skuld och kollektivt minne. Här synliggörs en förändrad syn på försoningsbegreppet inom Svenska kyrkan och jag beskriver även de konsekvenser som en förändrad försoningsteologi inneburit för kyrkans självbild.

2 Processen beskrivs i Karl-Johan Tyrbergs artikel i föreliggande antologi. Se även Daniel Lindmark, "Samiska röster ur kyrkohistorien – vad har de att säga i dag?" i Kim Groop & Birgitta Sarelin (red.), *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse: Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen* (Helsingfors 2013); Daniel Lindmark, "Sanningen ska göra er fria: Kyrkan, samerna och historien", i Lars Söderholm (red.), *Religion: Konflikt och försoning* (Lund 2015); Karl-Johan Tyrberg, "Försoning som en väg mot en gemensam framtid: Ett perspektiv på Svenska kyrkan", i Tore Johnsen & Line M. Skum (red.), *Erkjenne fortid – forme framtid: Inspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013); Bo Lundmark, "'O må vi vakna upp': Samerna, Svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet", *Kyrkohistorisk årsskrift* (2011) s. 66ff.

3 Se t.ex. Pierre Hazan, *Judging war, judging history: Behind truth and reconciliation* (Stanford 2010). Det finns dock också exempel på forskning där man lagt ett historiskt perspektiv. Se exempelvis Jon Elster, *Closing the books. Transitional justice in historical perspective* (Cambridge 2004).

I artikelns tredje del övergår jag till en analys av Svenska kyrkans sätt att beskriva och uppfatta sitt försoningsarbete genom att göra nedslag i sådana texter där företrädare för kyrkan uttalar sig om försoningsprocessen. Via dessa nedslag nås den aktuella diskursen samtidigt som förhållningssätt, tendenser och viktiga teman illustreras och problematiseras. De handlar bland annat om försoningsprocessens relation till olika former av historiebruk, tolkningen av skuld och offerskap samt försoningens teologiska dimensioner.

Det föreligger tyvärr få publicerade texter eller policydokument där Svenska kyrkan sammanfattar och beskriver sin syn på försoningsprocessen i relation till samerna, vad som är dess egentliga mål och konkreta innehåll. En central text är utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (SKU 2006:1). Den behandlar dock den pågående försoningsprocessen relativt översiktligt, men ger goda bakgrundsbeskrivningar. Det övriga material som jag har använt i min analys är tal, predikningar och artiklar samt sådant material som har framställts och offentliggjorts i samband med att försoningsprocessen pågått. Även kyrkomöteshandlingar har utgjort underlag för analysen. För att kunna jämföra den samiska försoningsprocessen med annat kyrkligt försoningsarbete har jag också studerat policydokument som rör fredsarbete och mission framställt av olika internationella organisationer som Kyrkornas världsråd, Lutheriska världsförbundet och Europeiska kyrkokonferensen.

Försoning som praktik – ett historiskt perspektiv

Hur kan biskop Tyrbergs offentliga bekännelse av skuld, hans bön om förlåtelse och hans önskan om försoning och gottgörelse tolkas ur ett historiskt perspektiv? Hur har kyrkan tidigare förhållit sig till mellanmännsliga försoningsprocesser? Trots den sistnämnda frågans stora relevans är den i det närmaste utforskad. Försoning har förvisso varit ett centralt begrepp inom dogmatiken och den teologihistoriska forskningen.⁴ Men försoning som mellanmännslig praktik har sällan

4 Hjalmar Lindroth, *Försoningen: En dogmhistorisk och systematisk undersökning* (Uppsala 1935); Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar: Olaus-Petrieföreläsningar hållna vid Uppsala universitet* (Stockholm 1930); Ernst Newman, *Den waldenströmska försoningsläran i historisk belysning* (Stockholm 1932); Lars Holmberg, *Den lidande guden: En studie om försoningens mysterium* (Göteborg 1994); Sofia Camnerin, *Försoningens*

berörts inom kyrkohistoria och praktisk teologi. Däremot har sådan forskning som undersökt bikt, syndabekännelse, bannlysning, avlösning och skriftermål indirekt anknutit till frågan.⁵ Genom att relatera till denna forskning ämnar jag följa de nutida försoningspraktikernas historiska rottrådar och därigenom skapa en fördjupad förståelse av vår tids sätt att iscensätta försoning i kyrkliga sammanhang.

Begreppet *försoning* är centralt inom kristendomen. Evangelierna har genom historien tolkats som en berättelse om försoning och nåd, återupprättelse och rättfärdiggörelse. De olika försoningsläror som formulerats har utgått från tolkningar av evangeliernas beskrivning av Jesus liv, död och uppståndelse. Berättelsen har relaterats till den hebreiska bibelns skapelse- och syndafallsberättelser och de har tillsammans tolkats som en allmängiltig skildring av människans ofullkomlighet, hennes förbrytelse mot Gud och den, genom Jesu död, uppkomna försoningen och förlåtelsen. Denna kristna metaberättelse om försoning blir dessutom – genom tron på Jesu uppståndelse – ett löfte om evigt liv.⁶

Det teologiska samtalet har således präglats av en diskussion om vad för slags försoning det handlat om, på vilka grunder den skett samt vem som egentligen försonats med vem. De olika tolkningarna av Jesu död och lidande har ofta stått mot varandra och varit föremål för teologiska strider och kyrklig splittring. De har också varit utgångspunkt för en ständigt pågående teologisk utveckling.⁷

För att kunna fördjupa förståelsen av försoning talar teologer ibland om två aspekter av denna process. Det är dels vertikal försoning (mellan Gud och människa), dels horisontell/social försoning (mellan

mellanrum: En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar (Uppsala 2008).

⁵ Sven Hedenberg, *Bikt och avlösning* (Luleå 1941); Hans-Göran Karlsson, *Förlåtelse från Gud: Studier till förståelsen av syndabekännelse och avlösning* (Lund 1979); Bertil Werkström, *Bekännelse och avlösning: En typologisk undersökning av Luthers, Thurneysens och Buchmans biktuppfattningar* (Lund 1963); Bengt Hallgren, *Kyrkotuktsfrågan: En systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrklighet och hos Martin Luther* (Lund 1963).

⁶ John W. De Gruchy, *Reconciliation: Restoring justice* (London 2002) s. 44–76; José Comblin, "The theme of reconciliation and theology in Latin America", i Iain S. MacLean (red.), *Reconciliation: Nations and churches in Latin America* (Aldershot 2006) s. 135–170.

⁷ Jfr Sofia Camnerin & Arne Fritzson, *Försoning behövs* (Stockholm 2012) s. 18. Ett viktigt bidrag i detta samtal utgörs av de olika bidragen i Carl-Reinhold Bråkenhielm & Göran Möller (red.), *Tala om försoning: Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi* (Stockholm 2015).

människor).⁸ Social försoning kan också indelas i försoning mellan enskilda individer, försoning mellan individ och en grupp, samt försoning mellan grupper.⁹ Denna indelning är relevant för artikelns perspektiv på försoning som praktik och process.

Med hjälp av begreppen horisontell och vertikal synliggörs att även om försoning varit en central av den kristna kyrkans centrala budskap, har social försoning spelat en mer undanskymd roll genom kyrkohistorien. Det är den vertikala försoningen som stått i fokus, såväl dogmatiskt som liturgiskt. Den sociala/horisontella försoningen har inte artikulerats på samma sätt.

Teologer har således oavbrutet producerat tolkningar av den vertikala försoningens förutsättningar, betydelse och konsekvenser. Denna historia är en del av den kristna kyrkans centrala teman. Men jag är främst intresserad av de religiösa praktiker som varit avsedda att iscensätta försoning. Sådana kristna försoningspraktiker har existerat mycket länge. De kom bland annat till uttryck inom ramen för det som tidigare har kallats kyrkotukt.

Under kristendomens första århundraden utvecklades en kyrkotukt som syftade till att bemöta syndare, de som avvek från den påbudna livsstilen och läran, och föra dem tillbaka till den kristna gemenskapen. Under tidig medeltid fortgick utvecklingen genom att syndare fick bekänna sina handlingar offentligt. Därefter skedde en exkommunicering (uteslutning) av syndaren som i sin tur påbörjade en botgöring. Botgöringstiden avslutades med avlösning, återupptagande i församlingen och förnyad nattvardsgemenskap. Det sista momentet – återupptagandet i församlingen – kallades *reconciliato* (försoning).¹⁰

I den romersk-katolska kyrkan vidareutvecklades detta till en offentlig botpraktik som kom att bilda botens – eller försoningens – sak-

8 Robert Schreiter, *The distinctive characteristics of Christian reconciliation*, Catholic Peacebuilding Network, <<http://cpn.nd.edu/topics-in-catholic-peacebuilding/reconciliation/the-distinctive-characteristics-of-christian-reconciliation/>>, 28/8 2015.

9 Tore Johnsen, ”Menneskers arbeid eller Guds gave? En teologisk drøfting av forsoning med henblikk på forsoningsprosesser i Sápmi”, i Tore Johnsen & Line M. Skum (red.) *Erkjenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) s. 13–32.

10 Karlsson (1979) s. 113–117; Bertil Nilsson, ”Att tillhöra den kristna gemenskapen – eller inte: Aspekter på kyrkotukt och utanförskap i kyrkohistorien”, i Eva Reimers & Susanne Lindström (red.), *Blott i det öppna: Kyrkorna och kärlekens olika vägar* (Stockholm 2000) s. 24–47.

rament. Det bestod av fyra moment: *contritio* (ånger), *confessio* (bekännelse), *satisfactio* (gottgörelse) och *absolutio* (avlösning/tillgivande av syndernas förlåtelse). Slutpunkten för botpraktiken var således förlåtelse och försoning.¹¹

Under 500-talet utvecklades dessutom bikten som en viktig del av botpraktiken. Det utgjorde en enskild syndabekännelse inför en präst som efterföljdes av en avlösning. Detta blev vanligare och under 900-talet blev det allt mer etablerat för kristna att bikta sig före varje kommunion. Det var dock först under 1200-talet som bikten kom att bli ett betydelsefullt sakrament. Den blev ett krav inför nattvardsgång och därmed en förutsättning för att kunna delta i det kristna livet. Bikten och avlösningen ansågs medföra en rening från synd.¹²

Dessa försoningspraktiker kom att få en central kyrkohistorisk betydelse. Botens sakrament utgjorde en av de främsta konfliktfrågorna i samband med reformationen. Martin Luther ifrågasatte exempelvis i sina 95 teser från 1517 hur botgöring, bikt och avlösning hanterades.¹³ Den efterföljande teologiska konflikten kring botsakramentet bidrog till splittringen av den romersk-katolska kyrkan.¹⁴

De framväxande protestantiska kyrkorna utvecklade följaktligen nya sätt att hantera försoning. Synen på exempelvis avlatens, biktens och botgöringens funktion för den vertikala försoningen förändrades radikalt. Betoningen av försoning och bot som sakrament försvann. Gudstjänsternas utformning och de religiösa försoningspraktikerna omvandlades. I Sverige försvann exempelvis det obligatoriska biktinstitutet och avlatshanteringen. I stället utvecklades under 1600-talet det allmänna skriftermålet såsom nattvardsförberedelse vilket innehöll de inslag av syndabekännelse, bot, avlösning och förlåtelse som den tidigare kyrkotukten inbegripit. Som ett uttryck för den lutherska kyrkans pedagogiska ambitioner fick också skriftermålet ett ökat inslag av kunskapskontroll. Katekesen kom därför att bli utgångspunkt för en del av skriftermålets

11 Karlsson (1979) s. 116f.

12 Karlsson (1979) s. 111–117; Hedenberg (1941) s. 24–27; Comblin (2006) s. 154ff.

13 Se vidare Ingemar Öberg, *Himmelrikets nycklar och kyrklig bot i Luthers teologi 1517–1537* (Uppsala 1970) s. 4f; Karlsson (1979) s. 118ff.

14 För en diskussion om den katolska kyrkans förändrade syn på försoning med fokus på Latinamerika, se Comblin (2006) s. 135–170.

syfte och innehåll. Dessutom utvecklades en form av uppenbart skriftermål som användes i samband med kyrkotukten. Syndare fick då bekänna sin synd offentligt för att i nästa skede kunna återupptas i församlingsgemenskapen. Den enskilda bikt som tidigare varit så betydelsefull kallades hemligt (ibland enskilt) skriftermål och försvann nästan helt.¹⁵

Den romersk-katolska kyrkans botsakrament hade alltså upplösts inom den lutherska kyrkan i Sverige men sakramentets inslag av ånger, bekännelse, gottgörelse och förlåtelse som präglade botsakramentet var fortfarande närvarande och centrala. Från att ha utgjort ett eget sakrament blev de i stället en del av förberedelsen inför nattvarden och fick därmed en starkare koppling till detta sakrament.

Det är det allmänna och det uppenbara skriftermålet som främst är intressant i samband med en analys av de nutida försoningsprocessernas historiska rottrådar. Det framgår också att det uppenbara skriftermålet utgjorde en integrerad del av samhällets sociala konfliktbearbetning. Under tidigmodern tid hade de teologiska tolkningarna av försoningsläran stort inflytande över de förhärskande rättstraditionerna.¹⁶ Teologin erbjöd ett språk för försoning och kyrkan tillhandahöll praktiker för detta. Dessa praktiker har ofta föregåtts av rättslig prövning och utgjort en del av det samhälleliga rättssystemets hantering av brott.

Kyrkans straff- och rättstänkande utgjorde således ett viktigt incitament för den samhälleliga maktutövningen under tidigmodern tid. Men samtidigt strömmade också påverkan från motsatt håll genom att den teologiska diskursen delvis präglades av metaforer och begrepp hämtade från rättsskipningens arena. Det nära förhållandet mellan kyrka och statsmakt som präglade 1600-talet bidrog förmodligen även till att Gud ofta beskrevs som domare och kyrkan betonade begrepp som rättvisa, lag, skuld och straff. Den rättsliga och den teologiska diskursen var sammantvinnade.¹⁷

Kyrkotuktens syfte var att bidra till återupprättade relationer – såväl

15 Karlsson (1979) s. 133ff., 163–171; Edvard Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv: Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken* (Stockholm 1923) s. 312–326; Yngve Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (Uppsala 1926) s. 213–216, 444ff., 459ff.

16 Jan Sundin, *För Gud, staten och folket: Brotts och rättsskipning i Sverige 1600–1840* (Stockholm 1992).

17 Jfr Brilioth (1926) s. 461ff.

vertikalt som horisontellt. Det var kyrkans sätt att bearbeta sociala konflikter och överträdelser mot de föreskrifter som återfanns i budorden. De innehöll olika företeelser, exempelvis skriftermål, syndabekännelse och avlösning, vars avsikt var att främja såväl vertikal som horisontell försoning. När en församlingsmedlem begått ett brott och därigenom förverkat sin delaktighet i församlingen ålades denne att undergå så kallad *kyrkoplikt* för att på nytt inlemmas i församlingens gemenskap. Denna bestod i att brottslingen ”erkände sin skuld, betygade sin ånger deröfver, bad Gud och församlingen om tillgift samt utlofvade bot och bättring, hvarefter presten tillsade honom förlåtelse”. Detta kunde ske offentligt i samband med en gudstjänst eller enskilt i sakristian. Kyrkoplikten var således tänkt att fungera som en kollektiv försoningsakt.¹⁸

Ett tydligt exempel på kyrkans ambition att bidra till horisontell försoning går att finna i 1686 års kyrkolag:

Predikanterne skola esomoftast lära och förmana sine åhörare, at fly al-lehanda twist och tråtor, och befljta sig om wänligheet och och christelig kiärleek, samt försonligheet med theras nästa, underrättandes them, huru nödigt thet är, för den som will wijsa en sann boot och bättring, sedan han hafwer brutit sin nästa emot, och med ord eller gärning, tilfogat honom skada, til hans heder, hälsa, lijf och wälfärd, at han erkänner sin synd, afbeder then samma, hoos honom som skadan lijdit hafwer, och så mycket möijeligt är, honom til fredz ställer och försonar.¹⁹

Citatet är hämtat från kyrkolagens elfte kapitel som behandlar nattvarden och dess förberedelser. Ett inslag i dessa förberedelser var att människor som hade pågående konflikter med varandra skulle försonas. De centrala delarna av kyrkotukten och kyrkoplikten handlade således om ånger, bekännelse, bot, bättring och förlåtelse. För den obotfärdige syndare som vägrade att ångra sitt brott utlystes bannet – avskiljandet i olika grader från församlingen – som ett synligt tecken på den brustna gemenskapen. Om en sådan person bytte inställning

¹⁸ *Nordisk familjebok: Konversationslexikon och realencyklopedi innehållande upplysningar och förklaringar om märkliga namn, föremål och begrepp*, Nionde bandet (Stockholm 1885), <<http://runeberg.org/nfai/>>, 4/4 2015. Kyrkoplikten kom dock att fungera som ett skamstraff. Den världsliga rätten hade möjlighet att utdöma kyrkoplikt ända fram till 1855. Den försvann inte ur lagstiftningen förrän 1918. Se Nilsson (2000) s. 42ff.

¹⁹ *1686 års kyrkolag* (Stockholm 1936) s. 33.

och valde att med ånger bekänna sin synd, kunde denne förlåtas och på nytt upptas i församlingen. Gemenskapen med Gud och församlingen var därmed återupprättad.²⁰

Det bibelställe som låg till grund för detta sätt att utöva kyrkotukt och som har kommit att utgöra en form av allmänkyrklig modell för kristna kyrkotukten är Matt. 18:15–17:

Om din broder har gjort dig någon orätt, så gå och ställ honom till svars i enrum. Lyssnar han på dig har du vunnit tillbaka din broder. Men om han inte vill lyssna, ta då med dig en eller två till, för på två eller tre vittnesmål skall varje sak avgöras. Om han vägrar lyssna på dem, så tala om det för församlingen. Vill han inte lyssna på församlingen heller, betrakta honom då som en hedning eller en tullindrivare.

Denna kyrkotukt har i rättshistorisk och kyrkohistorisk forskning ofta tolkats som ett tvångsredskap och disciplineringsinstrument där kyrkan agerade som en del av statsmakten i syfte att skapa social kontroll. Jag ifrågasätter inte en sådan tolkning. Min ambition är endast att synliggöra att den process som fanns inkapslad i denna kyrkotukt hade inslag som påminner om dagens försoningsprocesser.²¹

Under 1800-talet skedde en successiv sekularisering av rättskipningen och straffrätten. Filosofen Joakim Molander har beskrivit hur denna sekularisering samtidigt innebar att försoningstanken successivt reducerades inom straffrätten. Det fängelsesystem som växte fram var enligt Molander inte avsett att hantera människors ”existentiella behov av upprättelse, botgöring och försoning”.²² Det finns också sådant som

20 Om bannlysningen, se Nilsson (2000) s. 24–46.

21 Sundin (1992); Linda Oja har även pekat på att källäget styr tidigare forskning om kyrkodisciplin mot en betoning av den straffande sidan, dvs kyrkotuktens slutsteg. De tidigare stegen av ömsesidig förmaning för att upprätthålla gemenskapen har därför blivit underbetonade, se Linda Oja, ”God enighet, sämja och kärlek uti landet”: Den religiösa lagstiftningen och ambitionen att göra goda kristna av stormaktstidens svenskar”, i Torkel Jansson & Torbjörn Eng (red.), *Stat – kyrka – samhälle: Den stormaktstida samhällsordningen i Sverige och Östersjöprovinserna* (Stockholm 2000) s. 50f. Göran Malmstedt har även betonat vikten av endräkt i församlingen, och att många präster angav frånvaro från nattvardsbordet med skäl att någon förvägrats bli försonad, se Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro: Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige* (Lund 2002). Om kyrkotukten som praktik under tidigmodern tid, se Urban Claesson, *Kris och kristnande: Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713: Pietism, program och praktik* (Göteborg 2015).

22 Tage Kurtén & Joakim Molander (red.), *Homo moralis: Människan och rättssamhället*

tyder på att den teologiska diskursen, liksom de kyrkliga praktikerna, i större utsträckning kom att fokusera på den vertikala försoningen än den horisontella. Detta speglas även i att kyrkotuktens kollektiva och gemenskapsbyggande praktiker omvandlades under 1900-talet.

Kyrkotukten baserades således på föreställningar som har likheter med de centrala aspekterna av vår tids syn på social försoning. Det handlade om att reparera och läka brustna relationer. I kyrkotuktens fall handlade det i första hand om relationen till Gud och i andra hand om medmänniskorna. De försoningspraktiker som beskrivits ovan kan liknas vid ett rollspel eller en ritual där syndaren uttryckte ånger, avgav en bekännelse samt visade sig villig att göra bot och bättring. Den andra parten visade sig beredd att ta upp relationen på nytt. Detta var de omistliga delarna av försoningen – om någon föll bort blev försoningen omöjlig. Dessa försoningspraktiker innehöll en specifik kombination av förhållnings-sätt riktade mot både det förflutna, mot nuet och mot framtiden. Det handlade inledningsvis om att den som begått en handling som behövde sonas måste förhålla sig till det förflutna genom bekännelse och ånger. Den skyldige skulle formulera en acceptabel skildring av det som skett. För att försoningen skulle kunna ske måste förövarens ånger utgå från en bekännelse som korresponderade med församlingens förförståelse.

Att hantera historisk skuld

Det har framgått ovan att man kan skönja ett vertikalt och ett socialt försoningsmönster som både påminner om och avviker från de försoningspraktiker som idag växer fram i kyrkliga sammanhang. För att kunna vidareutveckla denna jämförelse övergår jag nu till att diskutera vår egen tids bekännelser, ånger och försoningsmönster.

Den bön om förlåtelse som biskop Tyrberg läste upp i samband med försoningsgudstjänsten den 25 mars 2001 kan relateras till ett fenomen som blivit vida spritt över världen. Vi lever just nu, menar forskare, i "the age of apology". Uttrycket syftar på att vår tid är fylld av offentliga ursäkter – exempelvis då representanter för statsmakter, institutioner och kyrkor ber om förlåtelse för sina övergrepp mot civilbefolkningen

(Lund 2005) s. 136.

i det egna landet eller i andra länder som ett led i en kollektiv försoningsprocess.²³

Man kan följaktligen iaktta ett nyvaknat intresse för kollektiv försoning. I den teologiska diskursen har försoning dock aldrig förlorat sin aktualitet. Jag syftar i stället på den betydelse som försoningsbegreppet fått de senaste tjugofem åren inom politik och internationell rätt samt inom freds- och konfliktforskning. Inom dessa sekulära kontexter formuleras tolkningar av försoningsprocessernas innehåll, funktion och syfte.²⁴ Försoning är således ett begrepp som idag används i en rad olika kontexter – i såväl kyrkliga som sekulära sammanhang. Dessutom utvecklas hela tiden nya försoningspraktiker. Ett exempel på en relativt ny praktik är medling vid brott och olika former av sociala konflikter.²⁵

Den förändring som skett handlar om att det har utvecklats såväl begrepp som metoder för att restaurera mellanmänniska relationer.²⁶ Föreställningar om försoning har migrerat från den teologiska kontexten och i samband med detta har de även sekulariserats. Men de uppfattningar om försoningsprocesser som återfinns inom exempelvis freds- och konfliktforskning har trots detta stora likheter med sådana tankar om försoning som återfinns i den teologiska diskussionen.²⁷

Det nära historiska sambandet mellan rättslig och teologisk diskurs som beskrivits i det historiska avsnittet ovan kan således också iaktas i de nutida försoningsprocesserna. Begreppet försoning har förflyttats från teologin till en sekulär politisk konfliktlösningsarena och är i dag i fokus för en rad olika studier och praktiker som tar sin utgångspunkt i

23 Mark Gibney (red.), *The age of apology: Facing up to the past* (Philadelphia 2008); Melissa Nobles, *The politics of official apologies* (Cambridge 2008); Janna Thompson, *Taking responsibility for the past: Reparation and historical justice* (Cambridge 2002); Elazar Barkan & Alexander Karn (red.), *Taking wrongs seriously apologies and reconciliation* (Stanford 2006).

24 Priscilla B. Hayner, *Unspeakable truths: Transitional justice and the challenge of truth commissions* (London 2011); Kjell-Åke Nordquist, ”Vems sanning? Vems försoning? Om försoning som politiskt begrepp”, i Hanna Stenström (red.), *På spaning: Från Svenska kyrkans forskardagar 2009* (Stockholm 2010) s. 167–190. För en historisk analys av liknande processer, se Elster (2004).

25 Heidi Jokinen, *Medling vid brott: En begreppslig analys av en konfliktlösningsmetod i en senmodern tid* (Åbo 2011); James Dignan, *Understanding victims and restorative justice* (Maidenhead 2005).

26 Elster (2004).

27 Jfr Iain S. MacLean, ”Truth and reconciliation: Hope for the nations or only as much as possible?”, Iain S. MacLean (red.), *Reconciliation: Nations and churches in Latin America* (Aldershot 2006) s. 26ff.

så kallad transitionell rättvisa och restorativ rättvisa (kallas även ibland reparativ rättvisa).²⁸

Begreppet transitionell rättvisa formulerades i början av 1990-talet och syftar på hur samhällen försöker skapa stabilitet och återuppbygga ömsesidigt förtroende mellan parter där relationer brustit och befolkningen tvingats uppleva olika typer av övergrepp.²⁹ Begreppet syftar på själva övergången från ett tillstånd av övergrepp, diktatur eller liknande till ett demokratiskt och stabilt samhälle präglad av ömsesidigt förtroende. Ett exempel på sådana åtgärder är de sanningskommissioner som har tillsatts efter att befolkningen i olika länder har genomlevt svåra trauman i form av folkmord, krigsförbrytelser etc. I en kartläggning av Priscilla B. Hayner från 2011 beskrivs över 40 sannings- och försoningskommissioner från olika delar av världen. Dessa kommissioner har utgjort inslag i olika försoningsprocesser som pågått mellan 1974 och 2009. Gemensamt för samtliga dessa kommissioner är att de varit temporära institutioner vid sidan av det övriga rättssystemet och har syftat till att klargöra vad som skett i det förflutna. Dessutom kan sådana kommissioner ge förslag på reformer, peka på olika typer av gottgörelse för offren och klargöra ansvarsfrågor för olika övergrepp. Däremot har kommissionerna endast ett begränsat rättsligt mandat – de kan exempelvis inte utdöma straff.³⁰ De fyller dock en viktig funktion vid sidan av det rättsliga systemets hantering genom att de fokuserar på offrens erfarenheter och söker efter förståelse av förtryckets karaktär främst genom att låta människor vittna och berätta om vad de har upplevt.³¹

Sannings- och försoningskommissioner är ofta startpunkten för olika åtgärder som syftar till gottgörelse för offrens räkning. Sådana åtgärder som syftar till att upprätta och värna offren benämns *restorativ rättvisa*. Det handlar bland annat om åtgärder som fokuserar på offrens behov att få berätta sin historia samt att erhålla gottgörelse och

²⁸ Paul Gready, *The era of transitional justice: The aftermath of the truth and reconciliation commission in South Africa and beyond* (New York 2011); Nordquist (2010) s. 167–190; Daniel Bar-Tal, "Nature of reconciliation", i *A conference on truth, justice and reconciliation, Stockholm, Sweden, 23–24 April 2002: Proceedings* (Stockholm 2002) s. 18–23.

²⁹ Hazan (2010) s. 8. Det var juridikprofessorn Ruti Teitel som formulerade uttrycket första gången och det skedde 1992.

³⁰ Hayner (2011) s. 19ff.

³¹ Hayner (2011) s. 13f.

erkännande. Sanningskommissionerna är därmed också ett uttryck för restorativ rättvisa där offrens behov av upprättelse står i fokus. Ett viktigt syfte är att bidra till läkning och helande för de drabbade. Detta sätt att fokusera på offren innebär också att förövaren dels måste ta på sig ansvaret för sin gärning, dels förväntas ändra attityd och förhållningssätt gentemot den drabbade. Denna rättvisefilosofi fokuserar på byggandet av ny tillit genom bland annat erkännande, ansvarstagande och förändrade handlingsmönster. Försoning och upprättelse är målet för processen.³² Restorativt tänkande skiljer sig därmed från det retributiva rättstänkande som vanligtvis är i fokus för den samhällliga rättsskipningen. Det sistnämnda innebär i stället en fokusering på att ett straff utdöms för den som begått ett brott. Ju allvarligare brottet är, desto hårdare blir straffet. Det är den retributiva rättvisans logik.³³

En försoningsprocess innebär enligt det synsätt som vuxit fram att en part som förbrutit sig mot en annan part successivt återskapar den brutna tillit och det förtroende som förlorats bland de människor som blivit offer för kränkningarna genom att exempelvis lyssna på offren, erkänna sina förbrytelser, be om förlåtelse och försöka gottgöra de drabbade på olika sätt. Begreppet försoningsprocess syftar således både på ett mål och själva processen mot detta mål. Målet är att återskapa stabila och förtroendefulla relationer. Försoningsprocessen är själva vägen dit.³⁴

Beskrivningen ovan ger en teoretisk bild av sannings- och försoningskommissioner. Men hur är det i praktiken – leder verkligen försoningskommissioner till försoning, gottgörelse, sanning och återupprättad gemenskap? Detta är en omfattande och komplex fråga. Priscilla B. Hayner skriver i sin rapport att det är omöjligt att ge ett entydigt svar på den. Det finns forskning som pekar på att försoningskommissioner i värsta fall både kan späda på konflikter och åstadkomma nya kränkningar. Men det finns också motsatta observationer som visar att det är möjligt för kommissioner att åstadkomma mycket positiva

32 Dignan (2005).

33 Margaret Urban Walker, *What is reparative justice?* (Milwaukee 2010) s. 9ff; Elizabeth Kiss, ”Moral ambition within and beyond political constraints: Reflections on restorative justice”, i Robert I. Rotberg & Dennis Thompson (red.), *The morality of truth commissions* (Princeton 2000) s. 68–98.

34 David Bloomfield, Teresa Barnes & Luc Huyse (red.), *Reconciliation after violent conflict: A handbook* (Stockholm 2003) s. 12.

resultat både vad gäller att återupprätta offren och att bidra till en försoning.³⁵ Hayners slutsats blir att ”if done well, however, and if given the necessary resources and support, a truth commission can change how a country understands and accepts its past, and through that, if it’s lucky, help to fundamentally shape its future”.³⁶

Hayner pekar också på att försoning tar tid. Försoning är ingen enskild händelse utan en process som kan ta flera decennier. Det dröjer följaktligen länge innan det går att utvärdera en försoningsprocess. Dessutom bör man skilja mellan försoning på olika nivåer, exempelvis på individuell respektive nationell nivå. Det kan ske en nationell försoning samtidigt som många människor inte själva upplever att de försonas. Även på lokal nivå kan försoning ske utan att samtliga inblandade upplever en individuell försoning. Förlåtelse, läkning och försoning är djupt personliga processer vars hastighet och innehåll varierar mellan olika individer. Det innebär att deltagande i en försoningskommission kan vara en väg mot försoning för en individ, men inte fungera på samma sätt för andra. Men en generell iakttagelse är att många människor inte är beredda att börja tala om försoning förrän de har fått veta vad som egentligen har hänt i det förflutna.³⁷

Vilka kriterier krävs för att man ska kunna tala om att en försoning har skett? Hayner diskuterar denna fråga och betonar i samband med detta historieskrivningens betydelse. Om det offentliga samtalet präglas av olika existerande versioner av det förflutna, av anklagelser, förnekande och motanklagelser så finns fortfarande en lång väg att vandra mot försoning. En central del av försoningen handlar således om att kunna formulera en förståelse av det som skett och som båda parterna kan acceptera. Hayner skriver att ”there are some facts that are fundamental enough that broad acceptance of their truth is necessary before real reconciliation can take place”.³⁸ Men Hayner betonar samtidigt att det givetvis inte räcker att processa det förflutna. Det krävs också att förtrycket har upphört, att den nya gemenskapen får fastare form, exempelvis genom samverkans- och utvecklingsprojekt av olika

35 Hayner (2011) s. 25f., 120–209.

36 Hayner (2011) s. 233.

37 Hayner (2011) s. 182f.

38 Hayner (2011) s. 189.

slag, samt att den förtryckande parten konkret arbetar för att motverka orättvisor och diskriminering.³⁹

Svenska kyrkan – i försoningens tjänst

Försoningsprocesser har kommit att bli ett sätt för många länder – och kyrkor – som bär på en kolonial historisk skuld gentemot urfolk att försöka upprätta nya relationer till de folkgrupper som förtryckts.⁴⁰ I arbetet med att stärka urfolkens rättigheter har de nationella kyrkorna haft en viktig uppgift eftersom de dels har bidragit till det förtryck som urfolk har utsatts för i olika länder, dels har spelat en viktig roll i dekolonialiseringen i dessa länder när försoningsarbetet har påbörjats. Även Svenska kyrkan har tagit intryck av globala kyrkliga förändringsprocesser och politiska rörelser som dels verkat för att stärka urfolkens rättigheter, dels arbetat för att initiera försoningsprocesser mellan de institutioner som deltagit i den tidigare koloniala politiken och de urfolk som drabbats.⁴¹ Exempelvis har det försoningsarbete som pågått i Norge utgjort en viktig inspirationskälla.⁴²

Arbetet med urfolksfrågor har således pågått parallellt i en rad kyrkor över världen de senaste 15–20 åren. Denna idéspidningsprocess mellan olika kyrkor är en viktig nyckel till förståelsen av försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna. En annan viktig inspirationskälla för det växande kyrkliga intresset för horisontella försoningsprocesser var den sydafrikanska sannings- och försoningskommissionen som upprättades 1995. I denna kommission spelade landets protestantiska kyrkor en stor roll, både när det gällde initiativet till kommissionen och dess utförande. Ärkebiskop Desmond Tutu var ordförande och ett flertal av kommissionärerna var teologer.⁴³

39 Hayner (2011) s. 189f.

40 Megan Shore, *Religion and conflict resolution: Christianity and South Africa's truth and reconciliation commission* (Farnham 2009); MacLean (2006).

41 Malgosia Fitzmaurice, ”The new developments regarding the Saami peoples of the north”, *International journal on minority and group rights* 16:1 (2009) s. 67–156.

42 Jfr Mattias Haglund, ”Samisk kyrka? En studie av försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna, med jämförande utblickar mot Norge”, masteruppsats vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet (2003), <<http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=4250432&fileId=4250433>>, 3/3 2014.

43 MacLean (2006) s. 20ff. Även kyrkornas världsråds dåvarande generalsekreterare E.

De internationella kyrkliga organisationerna har, som nämndes ovan, samtidigt bidragit till framväxten av ett alltmer välutvecklat socialt försoningstänkande. Såväl Lutherska världsförbundet som Kyrkornas världsråd har tagit upp och drivit frågor kring försoning och försoningsprocesser. Redan vid 1990-talets början initierades sådant arbete inom dessa organisationer och medlemskyrkorna uppmanades att ta ansvar för sina relationer till urbefolkningar i de egna regionerna.⁴⁴

Den kyrkliga självförståelse som genomsyrar försoningsarbetet med urfolkens rättigheter var omöjlig för tre–fyra decennier sedan. Begreppet försoning ingick då som en naturlig del av den teologiska vokabulären – men med andra konnotationer än vad det nu har erhållit. Då fanns helt enkelt inte den försoningsdiskurs som man nu på ett naturligt sätt utgår från.⁴⁵

Svenska kyrkans sätt att uppfatta försoning och bedriva försoningsprocesser har således, enligt min tolkning, påverkats av det tänkande kring försoning som utvecklats inom den politiska sfären. Försoningsbegreppet har därigenom kommit i retur. I samband med detta har en förskjutning skett från vertikal till social försoning. Här åskådliggörs en process där begrepp och praktiker rör sig mellan teologiska och sekulära diskurser. I rörelsen mellan dessa diskurser följer ett betydelseinnehåll med begreppet som befruktar det mottagande sammanhanget. Hur ser då det försoningsbegrepp ut som ligger till grund för den aktuella försoningsprocesserna med samerna? Vilken kyrkosyn leder detta försoningsbegrepp fram till?

För att kunna svara på denna fråga måste jag ta min utgångspunkt i de förändrade försoningspraktiker som under tidigmodern tid pågick inom ramen för det som kallats kyrkotukt. Som biblisk utgångspunkt för dessa praktiker användes som sade ovan Matt. 18:15–17. Detta bibelställe är dock inte lika aktuellt i diskussioner av nutida försoningspraktiker. Svenska kyrkan sammankopplar inte heller försoningsbegreppet

Castro hade föreslagit en kommission.

44 Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 105; Tyrberg (2013) s. 164f.

45 Herbert C. Kelman, "Reconciliation from a social-psychological perspective", i Arie Nadler, Thomas Malloy & Jeffrey D. Fisher (red.), *The social psychology of intergroup reconciliation* (New York 2008) s. 15–32.

eller försoningspraktikerna med begreppet kyrkotukt. När vertikal och social försoning diskuteras hänvisas i stället ofta till 2 Kor. 5:18–20:⁴⁶

Allt detta har sitt upphov i Gud, som har försonat oss med sig genom Kristus och ställt mig i försoningens tjänst. Ty Gud försonade hela världen med sig genom Kristus: han ställde inte människorna till svars för deras överträdelser, och han anförtrodde mig budskapet om denna försoning. Jag är alltså Kristi sändebud, och Gud manar er genom mig. Jag ber er på Kristi vägnar: låt försona er med Gud.

Ur detta bibelcitат hämtas inspiration till en försonings- och kyrkosyn som utgår från tanken att kyrkan utgör en såväl vertikal som social försoningsarena. De konflikter som ska försonas handlar om olika former av samhälleligt förtryck, orättvisor, kränkningar och övergrepp. Försoning blir därmed själva utgångspunkten för kyrkans verksamhet.

Ett exempel på hur försoningsbegreppet förstås och förklaras idag återfinns i skriften *I försoningens tjänst: Tankar om sanning, rättvisa, fred och barmhärtighet* (2007). Denna skrift är ett fördjupningsmaterial om försoning som Svenska kyrkans nationella nivå har utvecklat och är ett exempel på den ovan beskrivna förändringen av försoningsbegreppet som skett de senaste decennierna. Mats Hermansson skriver där om hur Svenska kyrkans uppgift kan beskrivas i termer av försoning:

Kyrkan finns inte till för sin egen skull, utan som en gemenskap sänd av Gud i världen med uppdraget att i ord och handling visa på evangeliet om Guds befriande kärlek i Jesus Kristus. Kyrkan ska upprätta tecken på Guds rike genom att visa på vägar till försoning och upprättelse för människor i relation till Gud, till varandra och till hela skapelsen. Det har alltid varit uppgiften.⁴⁷

46 Se exempelvis rapporten från Kyrkornas världsråd, *Overcoming violence: The ecumenical decade 2001–2010* (Genève 2011), <<http://www.overcomingviolence.org/fileadmin/dov/files/OvercomingViolence.pdf>>, 29/8 2015; *I försoningens tjänst: Tankar om sanning, rättvisa, fred, barmhärtighet*, Svenska kyrkan (Uppsala 2007) s. 30, 46, 56; Robert Odén & Olle Kristenson (red.), *Tillsammans för livet: Mission och evangelisation i en värld i förändring* (Bromma 2013) s. 14; Robert Schreiter, *The distinctive characteristics of Christian reconciliation*, Catholic Peacebuilding Network, <<http://cpn.nd.edu/topics-in-catholic-peacebuilding/reconciliation/the-distinctive-characteristics-of-christian-reconciliation/>>, 28/8 2015.

47 *I försoningens tjänst...* (2007) s. 42.

Den försoning som kyrkan ska verka för handlar om vertikal och social försoning men också försoning i relation till skapelsen. En annan av författarna i denna skrift, Roland Persson, ger följande beskrivning av vad det konkret innebär att stå i försoningens tjänst:

Att stå i försoningens tjänst innebär alltid att proklamera och förverkliga försoningen mellan Gud och människor. Men när vi i dag beskriver kyrkans roll i Guds mission till världen finns försoningen med också på ett annat sätt. Vi finner det angeläget att bidra till försoning mellan olika folk och människor. Det kan gälla södra Afrika eller Israel-Palestina eller t o m fred och försoning mellan folk av olika religion. Det har blivit naturligt och nödvändigt att se också denna verksamhet som att stå i försoningens tjänst. Också där handlar det om att förverkliga Guds vilja. Försoningen mellan människor är en naturlig konsekvens av Kristi försoningsverk och av hans undervisning.⁴⁸

Ett av de fält där försoningsbegreppet fått särskilt stor betydelse är missionen. I en skrift från Svenska kyrkan med titeln *Mission. Förvandling, försoning, upprättelse* (2009) framgår detta med stor tydlighet. Försoning betraktas där som en av missionens tre dimensioner tillsammans med förvandling och upprättelse. Dokumentet är en förkortad version av Lutherska världsförbundets dokument *Mission in context: Transformation, reconciliation, empowerment* (2004). Skrifter med liknande innehåll har också producerats av Kyrkornas världsråd.⁴⁹

Detta fokus på social försoning visar på en internationell trend i form av ett ökat kyrkligt intresse för att bidra till att läka politiska, sociala, ekonomiska och även ekologiska konflikter. De skrifter som nämnts ovan innehåller mycket starka skrivningar om försoning som ett centralt inslag i mission.⁵⁰ I *Mission: Förvandling, försoning, upprättelse* (2009) kan man exempelvis läsa följande:

⁴⁸ I *Försoningens tjänst* ... (2007) s. 47.

⁴⁹ Se exempelvis Odén & Kristenson (2013).

⁵⁰ Se exempelvis följande reflektionsdokument kring mission från Kyrkornas världsråd inför världsmissons-konferensen i Aten 2005, *Mission as ministry of reconciliation: Preparatory paper No 10* (2005), Kyrkornas världsråd, <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-10-mission-as-ministry-of-reconciliation>>, 14/8 2015. Jfr Robert J. Schreiter, "Reconciliation and healing as a new paradigm for mission", *International review of mission* 94:372 (2005) s. 74–83 s. 74–83. <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-10-mission-as-ministry-of-reconciliation>>, 14/8 2015. Jfr Robert J. Schreiter & Knud Jørgensen (red.), *Mission as ministry of reconciliation* (Oxford 2013).

Den grundläggande sidan av försoningen är att upprätta förhållandet mellan Gud och människan. Men eftersom kyrkan är ett sändebud för försoning, en fredsstiftare, har den också fått till uppgift att upprätta fredlig samexistens i medmänskliga relationer. Den som får uppleva försoning i sitt liv har lättare att vidga denna försoning till andra mänskliga relationer; inom en familj, med andra grupper, i samhället eller mellan olika länder. Befrielse och försoning hör ihop. Kyrkans uppdrag är att befria både den förtryckta och förtryckaren. Befrielse utan tanke på försoning motverkar sitt eget syfte. Försoning utan befrielse är orealistisk och kan inte bli mer än en tanke.⁵¹

I citatet ovan framgår hur försoningsbegreppet uttolkas av Lutherska världsförbundet. Här framgår hur den vertikala försoningen betraktas som utgångspunkt för den sociala. Den mellanmänskliga försoningen utgår från en återupprättad relation mellan Gud och människa. Detta innebär att kyrkans arbete i försoningens tjänst har en internationell räckvidd. I den missionsteologiska skriften *Mission i kontext* står följande:

Kyrkans uppdrag för försoning sträcker sig även till det internationella området. Också i vår tid lever många länder fortfarande under tidigare århundradens nedärvda förtryck och orättvisor. Länder som kämpade under kolonialismen lider nu av fattigdom som orsakas av den nyliberala ekonomi som drivs fram av den ekonomiska globaliseringen. Sådana farliga strukturer och system borde inte få sista ordet i en värld där Gud har brutit dödens slutgiltiga makt. Kyrkans uppdrag på uppståndelsens väg är att göra befrielse och försoning möjlig både för de förtryckta och för förtryckarna.[...] För att nå försoning och befrielse fordras rättvisa och upprättelse både på nationell och internationell nivå för att offren för orättvisa och förtryck ska återfå sin mänskliga värdighet. Genom denna befriande försoning och försonande befrielse påbörjar kyrkan en förvandlingsprocess, som föregriper alltings slutliga försoning i Guds eskatologiska rike.⁵²

51 Pelle Söderbäck (red.), *Mission: Förvandling, försoning, upprättelse* (Uppsala 2009) s. 14, även tillgänglig på <<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=578654>>, 15/10 2014. Jfr *Mission in context: Transformation, reconciliation, empowerment: An LWF contribution to the understanding and practice of mission*, Lutheran World Federation (Genève 2004), <<https://www.lutheranworld.org/content/resource-mission-context-transformation-reconciliation-empowerment>>, 30/8 2015; *Mission i kontext: Förvandling, försoning, upprättelse: Ett bidrag från Lutherska världsförbundet till förståelsen och utövandet av missionsuppdraget* (Uppsala 2007), även tillgänglig på <<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=578644>>, 28/8 2015.

52 *Mission i kontext* ... (2007) s. 19.

De internationella ekumeniska organisationerna som exempelvis Kyrkornas världsråd och det Lutherska världsförbundet har således sannolikt spelat en stor roll för de senaste decenniernas starka betoning av medlemskyrkornas arbete för mellanmänsklig försoning. Ett avgörande steg var exempelvis att de tre stora internationella ekumeniska rörelserna, Kyrkornas världsråd, Lutherska världsförbundet och Reformerta kyrkornas världssallians, på olika sätt tog aktivt avstånd från apartheid och rasism under 1980-talet och på så sätt både bistod medlemskyrkorna och satte ökad press på de nationella makthavarna.⁵³

Ytterligare en ekumenisk aktör är Europeiska kyrkokonferensen. Det är en gemenskap bestående av såväl katolska som ortodoxa och protestantiska medlemskyrkor. Även denna organisation har haft mellanmänsklig försoning som centralt tema vid sina möten.⁵⁴

De ekumeniska organisationerna har sålunda utgjort en arena för internationellt freds- och försoningsarbete på ett övergripande plan. Där har exempelvis kyrkorna kunnat lyfta upp frågor som härrör ur de nationella kontexterna till ytterligare en nivå.⁵⁵ Ett exempel på detta arbete är att Kyrkornas världsråd utlyste 2000-talets första decennium som ”The decade to overcome violence: Churches seeking reconciliation and peace 2001–2010”. Utlysningen var ett resultat av att man vid Kyrkornas världsråds möte 1998 i Harare, Zimbabwe, beslutade att medlemskyrkorna skulle gå in i ett fördjupat arbete kring freds- och försoningsfrågor. Kyrkorna bjöds in att teologiskt reflektera över hur ett aktivt freds- och försoningsarbete kan förstås och motiveras teologiskt och kyrkohistoriskt.⁵⁶ I den slutrapport som Kyrkornas världsråd presenterade 2011 står att decenniet utmynnat i en rad olika förso-

⁵³ MacLean (2006) s. 32f.

⁵⁴ Det skedde 1997 i Graz och 2003 i Trondheim. Rüdiger Noll & Stefan Vesper (red.), *Reconciliation: Gift of God and source of new life: Documents from the second European assembly* (Graz 1998); Keith, Clements, ”Ecumenism and the new paradigm of healing”, *The ecumenical review* 55:3 (2003) s. 256–263.

⁵⁵ Se även *Overcoming violence ...* (2011) s. 9.

⁵⁶ Reflektionsdokument från Kyrkornas världsråd, *Nurturing peace, overcoming violence: In the way of Christ for the sake of the world: An invitation to a process of theological study and reflection on peace, justice and reconciliation during the decade to overcome violence: Churches seeking peace and reconciliation 2001–2010*, <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/theological-reflection-on-peace/nurturing-peace-overcoming-violence-in-the-way-of-christ-for-the-sake-of-the-world>>, 28/8 2015.

ningsprojekt och åtgärder för fred. Man hade följt Paulus uppmaning i 2 Kor. 5 och blivit ”ambassadors of reconciliation”.⁵⁷

Denna ökade betoning av försoning, fred, befrielse av förtryck och upprättelse av de förtryckta kan beskrivas som aspekter av en förändrad ecklesiologi (kyrkosyn). Detta sätt att uppfatta försoning har likheter med äldre synsätt men är samtidigt har präglats av en genomgripande förändring. Både fredssträvandena och solidariteten med fattiga, förtryckta och utsatta människor samt kritiken mot den världsliga makten har förekommit tidigare. Men de har utgjort delar av en ideologi där lojalitet mot de samhälleliga ordningarna präglat kyrkans föreställningsvärld mycket starkt. En sådan lojalitet och identifikation med de statsbärande maktapparaterna kan inte skönjas i dessa dokument. Dessutom präglas skrifterna av en självkritisk hållning och en kritisk syn på rådande ekonomiska förhållanden. Detta illustrerar ett nytt sätt att uppfatta kyrkornas missionerande uppgift där försoning utgör en central aspekt av missionssynen.⁵⁸

Försoning som kulturell minnesprocess – ”looking the beast in the eye”

Försoningsprocesser handlar om att återställa mellanmännsliga relationer som har brutit. Det är ett försök att bygga förståelse och tillit. En central del av vår tids försoningsprocesser handlar om att bearbeta det förflutna. Ett samhälles sätt att bearbeta det förflutna efter samhälleliga konflikter och övergrepp är centralt för dess framtida utveckling. Detta hävdar åtminstone Desmond Tutu, ordförande för den sydafrikanska sanning- och försoningskommissionen, som skriver att ”experience worldwide shows that if you do not deal with a dark past such as ours, effectively look the beast in the eye, that beast is not going to lie down quietly; it is going as sure as anything, to come back and haunt you horrendously.”⁵⁹

⁵⁷ *Overcoming violence ...* (2011) s. 8.

⁵⁸ Odén & Kristenson (2013) s. 6. Jfr Schreiter & Jørgensen (red.) (2013). Denna förändrade syn på mission och försoning får också konsekvenser för synen på diakoni. Se Kjell Nordstokke (red.), *Diakonia in context: Transformation, reconciliation, empowerment* (Genève 2009).

⁵⁹ MacLean (2006) s. 27.

Förutom sökandet efter den historiska sanningen innehåller försoningsprocesser också andra inslag. Det kan handla om att formell rättvisa skipas, att offentliga ursäkter formuleras, att olika former av gottgörelser genomförs och att de båda parterna erkänner varandras existens och likaberättigande.⁶⁰

En försoning är därmed både riktad mot det förflutna, mot nuet och mot framtiden. Den tar sin utgångspunkt i det förflutna i den bemärkelsen att försoning alltid handlar om något som har skett. Försoningsprocesser kan således betraktas som en form av minnespraktik – ett förlopp där det kollektiva minnet omförhandlas i syfte att förändra nuet och påverka framtiden. Ett exempel på detta är bekännelsen. Ett annat exempel är axlandet av skuld. Ytterligare ett tillbakablickande inslag handlar om ånger. Det handlar om att kunna se konsekvenserna av en handling – att ta på sig ansvaret och formulera en önskan om att handlingen inte hade genomförts. Den ånger som krävs för en försoning handlar också om att ångra av rätt skäl. Det handlar om att inte förneka de skador som handlingen orsakat andra. Ett annat exempel på försoningsprocessens minnesbearbetande inslag är dess inslag av självvald glömska – en önskan om att släppa taget om de oförrätter som begåtts i det förflutna och lämna det bakom sig.⁶¹

Även om bearbetningen av det förflutna står i centrum för själva försoningsprocessen är dock nuet och framtiden i fokus när den initieras. Försoningen tar alltid sin utgångspunkt i en aktuell situation där de oförrätter som begåtts står i vägen och plågar den ena eller båda parterna. Dess framtidsaspekt handlar om offrens önskan om att se en avsikt hos förövaren om att denne ämnar gottgöra offren och en vilja att i framtiden inte begå liknande övergrepp.

Hur går denna bearbetning av det förflutna till? I boken *Reconciliation after violent conflict: A handbook* (2003) står exempelvis att

60 Jfr Valerie Rosoux, "Reconciliation as a peace-building process: Scope and limits", i Jacob Bercovitch, Viktor Aleksandrovich Kremenyuk & William I. Zartman (red.), *The SAGE handbook of conflict resolution* (Los Angeles 2009) s. 543–563.

61 Jfr David Bloomfield, Teresa Barnes & Luc Huyse, *Reconciliation after violent conflict: a handbook*, *International IDEA* (Stockholm 2003) s. 30.

a divided society can only build its shared future out of its divided past. It is not possible to forget the past and start completely fresh as if nothing had happened. Indeed, the motivation for building a future is precisely to ensure that the past does not return – and so a clear understanding of, and a coming to terms with, that past is the very best way to guarantee it will not come back to haunt a society. The past must be addressed in order to reach the future. Reconciliation, if it is designed and implemented in a genuine and meaningful way, is the means to do that.⁶²

I handboken ges en beskrivning av innehållet i försoningsprocesser och hur de kan gå till. Fyra viktiga aspekter lyfts fram. Dessa handlar om *healing*, *restorative justice*, *truth-telling* och *reparation*. De innehåller inslag som syftar till att förstå och förhålla sig till det förflutna. Det rör sig om kognitiv förståelse, emotionell bearbetning och symbolisk gestaltning. De fyra aktiviteterna ovan ska tillsammans leda till ökad ömsesidig förståelse, empati, tillit, fredligt samförstånd och slutligen även bidra till en demokratisk samhällskultur.⁶³

En liknande betoning av försoningsprocessernas tillbakablickande funktion går att finna i den försoningsprocess som Lutherska världsförbundet har genomfört i relation till mennoniterna. Mennoniterna är en nutida protestantisk och anabaptistisk kyrkofamilj som har sina rötter i de grupper som utsattes för svåra förföljelser i samband med reformationen.⁶⁴ Som en central del av denna försoning skrev det lutherska och det mennonitiska världsförbundet en gemensam historisk skildring av de skeenden under 1500-talet som alstrat den djupa konflikt som därefter egentligen aldrig har lösts upp. Resultatet av denna historieskrivning blev en rapport med titeln *Healing memories: Reconciling in Christ* (2010). Där betonas vikten av att skriva en ny historia:

62 Bloomfield, Barnes & Huyse (2003) s. 15.

63 Bloomfield, Barnes & Huyse (2003) s. 23f.

64 *Healing memories: Reconciling in Christ: Report of the Lutheran-Mennonite international study commission*, Lutherska världsförbundet (Genève 2010), <http://www.lwf-assembly.org/uploads/media/Report_Lutheran-Mennonite_Study_Commission.pdf>, 25/8 2015; Jfr Fernando Enns & Jonathan Seiling (red.), *Mennonites in dialogue: Official reports from international and national ecumenical encounters, 1975–2012* (Eugene 2015).

The commission discovered that there was no common narrative of the crucial events of the sixteenth century. For the first time, and in an attractive and accessible way, they have presented for us this shared history. To look at the past together in this way is itself an act of reconciliation.⁶⁵

Rapportförfattarna menar således att skrivandet av en gemensam historia i sig självt inneburit en försoningsakt.⁶⁶ Denna funktion kan analyseras med hjälp av begreppen *kollektivt* och *kulturellt minne*. De är centrala för det forskningsfält som kallas cultural memory studies och som inspirerats av bland annat Maurice Halbwachs teori om kollektivt minne.⁶⁷

Kollektiva identiteter, det vill säga gruppmedlemmars föreställningar om vad som karaktäriserar och förenar gruppen, vad som är dess ursprung, funktion och uppgift, har en kollektiv minnesdimension. Där återfinns de narrativ och historiska referenser som artikuleras via olika medier. Eftersom en mellanmänsklig försoning baseras på ut-sagor om det förflutna är den samtidigt relaterad till det kollektiva minnet. Försoningsprocesser medför förändringar av kollektiva identiteter. Detta avspeglas mycket tydligt i rapporten *Healing memories*. När det lutherska världsförbundet 2009 beslöt att be mennoniterna om förlåtelse sade Larry Miller, generalsekreteraren för det mennonitiska världsförbundet följande:

We receive your commitment to rightly remember this shared history, and your vulnerability in taking steps to heal the fractured body of Christ in which we live together, as a gift from God. We are aware of the difficulty of the task. We are dealing with holy histories, yours and ours. We are dealing with our most basic self-understandings, yours and ours. For you, the witness of the Augsburg Confession is foundational and authoritative, an essential shaper of your identity. For us, the witness of the Anabaptist martyrs is a living and vital story, retold in our global community of churches to build group identity. How can you distance yourself from the condemnations and their consequences while still honoring your history and strengthening your identity? How can we distance ourselves from use of the martyr tradition which perpetuates a sense of victimization and

⁶⁵ *Healing memories* ... (2010) s. 6.

⁶⁶ Jfr Enns & Seiling (2015) s. 31f.

⁶⁷ För en djupare beskrivning av detta perspektiv se Astrid Erll, *Memory in culture* (Hampshire 2011); Astrid Erll & Ansgar Nünning (red.), *A companion to cultural memory studies* (Berlin 2010); Maurice Halbwach, *On collective memory* (Chicago 1992).

marginalization – and your reaching out for forgiveness pushes us to do precisely that – how can we thus distance ourselves while still honoring our history and strengthening our identity?⁶⁸

Miller pekar på historieskrivningens betydelse för de kollektiva identiteterna och de båda religiösa rörelsernas grundläggande självförståelse. Detta visar hur kollektiva identiteter både kan aktualiseras, förstärkas, och utmanas genom det kollektiva minnet.

Det finns flera inslag i försoningsprocesserna som har en minnespolitisk betydelse. Jag har tidigare i denna artikel pekat på de officiella ursäkternas betydelse. Sådana ursäkter bidrar till konstruktionen av en omvandlad bild av det förflutna och det kollektiva minnet. Samtidigt påverkar detta kollektiva gruppidentiteter. Jan Löfström har analyserat offentliga ursäkter i Finland och beskriver det på följande sätt:

Historical apologies are politics of history in that they contribute to the construction of the public view of the past. They are also politics of cultural citizenship as they entail recognition of injustices that are often significant to the identity and self-perception of the victims. In this respect, they can serve inclusionary purposes; historical apologies for the previously unacknowledged suffering are to the victims a confirmation of their symbolic inclusion in the (national or other) community – their painful memories are institutionally incorporated in 'our shared memory' and 'our history'.⁶⁹

Löfström menar att de offentliga ursäkternas betydelse ligger i deras förmåga att fungera som riter för symbolisk inklusion. Den inkluderande processen riktas mot människor vars kollektiva minnen och erfarenheter har osynliggjorts i de offentliga historieböckerna och vars historiska och kulturella identiteter inte har blivit erkända eller uppfattats som legitima av det omgivande samhället. Den reparativa handlingen tillerkänner de diskriminerade gruppernas minnen en plats i det kollektiva narrativ som nationen bär upp, och därmed ges också offrens kollektiva identitet en legitimitet.⁷⁰

68 *Healing memories* ... (2010) s. 7f.

69 Jan Löfström, ”Historical apologies as acts of symbolic inclusion – and exclusion? Reflections on institutional apologies as politics of cultural citizenship”, *Citizenship Studies* 15:01 (2011) s. 96.

70 Löfström (2011) s. 95.

I fokus för försoningen återfinns således olika gruppers självförståelse och fiendebilder. Konflikter mellan grupper innehåller negativa föreställningar om den andra parten. En försoningsprocess innebär en bearbetning av dessa, och samtidigt en omvandlad självbild.⁷¹ Omvandlingen innehåller tre dimensioner: självbilden, bilden av den andre och bilden av det förflutna. Här finns olika utmaningar. För den grupp som varit offer för våld, förtryck och andra övergrepp handlar det om att successivt låta bilden av den egna gruppens offerskap kompletteras och nyanseras. För den part som begått övergrepp handlar det om att kunna se detta och agera i motsatt riktning. För båda parter handlar det om att motverka negativa stereotypiseringar, undvika ensidiga tolkningar där den egna gruppens agerande enbart framställs i ett positivt sken, som osynliggör kritik av de egna handlingarna.⁷²

Sanningen, ljuset och det förflutnas avgrunder

Men sanningen ska upp i ljuset, tycker jag. Sen är det klart att vår ställning efter 2000 är ju lite annorlunda. Förut, det som kyrkan gjorde, gjorde man ju också som del av staten. Och nu är vi friare att kunna granska det här också. Och det är viktigt att vi gör det, för framtiden. För det är ju så lätt att en kyrka går i opinioners och staters ledband. Vad kan vi lära av sådant? Det här att lägga skuld på människor som inte längre lever, det tror jag man ska vara lite försiktig med. Men man ska sannerligen se till att ta reda på: Vad var det som hände? Så att vi inte faller i samma gropar.

Citatet ovan är hämtat ur en intervju i radio Sápmi med ärkebiskop Anders Wejryd i februari 2013.⁷³ Det tjänar här som utgångspunkt för en diskussion om Svenska kyrkans försoningsarbete i relation till samerna. Det framgick ovan att det finns flera orsaker till att detta försoningsarbete initierades. Såväl samerna som Svenska kyrkan har tagit intryck av globala kyrkliga förändringsprocesser och politiska rörelser som dels verkat för att stärka urfolkens rättigheter, dels arbetat för att initiera försoningsprocesser mellan de institutioner som deltagit i den tidigare

⁷¹ Rosoux (2009) s. 549f.

⁷² Rosoux (2009) s. 549f.; Enns & Seiling (2015) s. 31ff.

⁷³ Intervju med dåvarande ärkebiskop Anders Wejryd i Rádío Sápmi den 26 februari 2013, tillgänglig via Rádío Sápmis hemsida, <<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=3965&artikel=5455515>>, 18/8 2015.

koloniala politiken och de urfolk som drabbats. Här har de nationella kyrkorna haft en viktig uppgift eftersom de både har bidragit till det förtryck som urfolk har utsatts för i olika länder och har spelat en viktig roll i dekolonialiseringen i dessa länder när försoningsarbetet har påbörjats.

Men även de internationella kyrkliga organisationerna har bidragit till att försoningsprocesser initierats. Såväl Lutherska världsförbundet som Kyrkornas världsråd har tagit upp och drivit frågor kring försoning. Redan vid 1990-talets början initierades sådant arbete inom dessa organisationer och medlemskyrkorna uppmanades att ta ansvar för sina relationer till urbefolkningar i de egna regionerna.⁷⁴

Försoningsarbetet kan således ses som ett uttryck för kyrkans ambition att ta ansvar för sitt koloniala arv. Denna historia är starkt präglad av att Svenska kyrkan fram till 2000 var statskyrka.⁷⁵ Wejryd pekar exempelvis i citatet ovan på att ”det kyrkan gjorde, gjorde man som en del av staten”. Kyrkans nära relation till staten betonas som en förklaring till de orättvisor som ska undersökas. Det är givetvis korrekt – men denna förklaring kan också nyanseras med en diskussion om kyrkans eget ansvar.⁷⁶

Wejryd pekar även på att friheten från staten innebär en ökad möjlighet att faktiskt gå in i en försoningsprocess. Samtidigt är det viktigt att se att det försoningsarbete som nu pågår är direkt relaterat till att den svenska staten har genomfört ett liknande arbete.⁷⁷ Tre år innan Karl-Johan Tyrberg formulerade sin bön om förlåtelse bad dåvarande sameminister Annika Åhnberg offentligt om ursäkt med anledning av den svenska statens övergrepp mot samerna. Hon sade bland annat följande:

74 Ekström & Schött (2006) s. 105; Tyrberg (2013) s. 164f.

75 Ekström & Schött (2006) s. 9, 36, 83, 86, 101f.

76 Jfr Rolf Steffensen, ”Å gjøre bot for gammel urett: Noen utfordringer fra kirkens forsoningsprosjekt i lulesamisk område”, i Stephen Sirris (red.), *Kirke i kultur og kontekst* (Tromsø 2007) s. 109f.

77 För statens del, se exempelvis Peter Johansson, *Samerna: Ett ursprungsfolk eller en minoritet? En studie av svensk samepolitik 1986–2005* (Göteborg 2008). Se även *Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*, Statens offentliga utredningar 1999:25 (Stockholm 1999); *Att återta mitt språk: Åtgärder för att stärka det samiska språket*, Statens offentliga utredningar 2006:19 (Stockholm 2006).

Jag tycker att vi måste ha lärt oss någonting av historien och jag vill gärna ta det här tillfället i akt och säga till er, som representant för den svenska regeringen och det svenska samhället att jag är väl medveten om det förtryck som Sverige har utövat över det samiska folket genom historien. Jag vill å regeringens vägnar be om ursäkt för det.⁷⁸

Det finns därmed ett gemensamt förflutet som man försöker hantera. Stat och kyrka går fortfarande i takt, fastän de institutionella banden är avklippta.

När Svenska kyrkan nu försöker ta sig an detta arv sker det bland annat genom att kyrkan försöker kartlägga vad som faktiskt skett i det förflutna. Ärkebiskop Wejryd säger i citatet ovan att det är viktigt att ”sanningen ska upp i ljuset”. Ordet *sanning* syftar här på kunskaper om de historiska övergreppen. Andra företrädare för kyrkan har resonerat på liknande sätt. Exempelvis skriver biskop Karl-Johan Tyrberg i en motion till kyrkomötet år 2000 att ”sanning och försoning hör samman. Ett klargörande av sammanhang i det förgångna kan ge material till en försoning i nutid. Genom ett sådant sanningssökande skapas ny historia med helande och gottgörelse och bidrag till gemensam framtidstro”.⁷⁹ Samma beskrivning återfinns i Samiska rådets verksamhetsberättelse från år 2000 med tillägget att ”denna process måste förankras så brett som möjligt och föras vidare i dialog med samerna samt övriga delar av Svenska kyrkan”.⁸⁰

Också kyrkostyrelsen har formulerat detta. I en skrivelse till kyrkomötet år 2000 skriver kyrkostyrelsen att:

Svenska kyrkan iklädde sig redan i början av 1990-talet genom beslut i Kyrkomötet förpliktelser till följd av vad Lutherska världsförbundets och Kyrkornas världsråds generalförsamlingar uttalat om urbefolkningars situation och rättigheter. Det är nu dags att gå vidare i fråga om den urbefolkning i vårt eget land som samerna utgör. I dialog med Samiska rådet

⁷⁸ *Att återta mitt språk* (2006) s. 78.

⁷⁹ Motion till Kyrkomötet 2000:32 av Karl-Johan Tyrberg m.fl. om den samiska befolkningens identitet i Svenska kyrkan, KMot 2000:32, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/motioner/KMot-31.htm>>, 25/8 2015.

⁸⁰ Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2000:3. Verksamhetsberättelse för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet för år 1999; Bilaga 6 Samiska rådet i Svenska kyrkan. Verksamhetsområde Samiskt kyrkoliv, KsSkr 2000:3, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/skrivelser/2000-3/ksskroo-03-original.htm>>, 28/8 2015.

inom Svenska kyrkan vill Kyrkostyrelsen finna stegen i en försoningsprocess. Övergrepp och misstag, fördomar och okunskap i det förgångna måste lyftas fram på ett sådant sätt att vi kan lära för framtiden, lägga det förflutna bakom oss och gå vidare tillsammans.⁸¹

Liknande ställningstaganden formuleras också i utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (SKU 2006:1). Där står att försoning innebär att båda parter ”sätter sig in i historien i syfte att förstå vad som hänt. Det betyder ett grundligt studium också av vad kyrkohistorien har att berätta”.⁸²

Här finns en samsyn som innebär att man först måste blicka mot det förflutna och undersöka vad som egentligen har skett och synliggöra övergreppen innan man kan gå vidare i försoningsprocessen. I Tyrbergs och Samiska rådets formuleringar artikuleras också tankar om bearbetandet av det förflutna som en läkande process – ett gemensamt sökande efter kunskap. De kunskaper som växer fram kan sedan ligga till grund för gottgörelse från kyrkans sida. Både Tyrberg och Wejryd menar också att det är möjligt att lära av historien – och därmed inte falla i samma gropar som kyrkan fallit i tidigare.

En viktig fråga som dyker upp i Wejryds argumentation handlar om historisk skuld. Han säger att ”det här att lägga skuld på människor som inte längre lever, det tror jag man ska vara lite försiktig med”. Han menar således att det är viktigt att synliggöra begångna orättvisor – men att skuldfrågan är problematisk. Här tycks Wejryd värja sig inför tanken på historisk skuld.

Frågan om skuld är dock en viktig punkt i en försoningsprocess. Hur ska övergrepp och orättvisor kunna lyftas fram i ljuset utan att också de organisationer, institutioner och även personer som var delaktiga åläggs ett ansvar för sin medverkan i förtrycket? Wejryd har vid ett annat tillfälle, i samtal med samiska representanter, återkommit till frågan om skuld, då han sade följande:

81 Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2000:1. Mål och rambudget för Svenska kyrkans nationella nivå åren 2001–2003 2.1 Den nationella nivåns uppdrag, KsSkr 2000:1, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/skrivelser/2000-1/ksskr00-01-original.htm>>, 29/8 2015.

82 Ekström & Schött (2006) s. 105.

Vilket ansvar har vi för tidigare generationer? Det kan vi fundera på. Jag känner inte något ansvar för de dumheter min morfar gjorde. Men jag vet att jag är påverkad av dem och jag hoppas att mina barnbarn inte retar upp sig på dem. Vi har alla ett ansvar för de misstag vi begår, ett ansvar för att ta in historiska erfarenheter. Det som verkar självklart nu kanske inte är det om 20 år.⁸³

Wejryd talar här åter om skuld och ansvar. Han rör sig dock hela tiden på ett individuellt och personligt plan.

En annan ledande representant för Svenska kyrkan som tagit upp frågan om försoning, historia och skuld är förre ärkebiskopen K G Hammar. Tyrberg var nämligen inte den förste representanten för den självständiga Svenska kyrkan som offentligt bad om ursäkt. Ett viktigt steg togs redan år 2000 av Hammar som då var ärkebiskop. Parallellt med försoningsarbetet med samerna inledde nämligen Svenska kyrkan en försoningsprocess med ytterligare en grupp som man förbrutit sig mot – romerna.⁸⁴ I slutet av 1990-talet initierades detta försoningsarbete och vid en gudstjänst i Göteborg i juni år 2000 framförde Hammar en offentlig ursäkt till romerna.⁸⁵ Hans ursäkt formulerades på följande sätt:

Vi vill idag i Svenska kyrkan så tydligt vi kan säga att vi sörjer över det som vår egen tradition har orsakat romer av skilda grupper i vårt land. Där vi skulle vara bärare av evangeliet, budskapet om Guds villkorlösa kärlek, där bidrog vi till att resa murar, skapa främlingskap, ta del i förföljelsen. Det andra är när vårt samhälle stiftade lagar som utdefinierade folk så blev kyrkan inget skydd utan kanske till och med en pådrivande faktor. Vi känner sorg och smärta över detta.⁸⁶

Hammar ber inte explicit om ursäkt eller om förlåtelse. Han betonar vid två tillfällen den egna smärtan och sorgen som ”vi i Svenska kyrkan” känner. I stället för den skuld- och förlåtelsematik som finns i

83 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 54.

84 *Inkludering och försoning: En rapport om romer och resande i Svenska kyrkan* (Uppsala 2013), Enheten för flerspråkighet, Kyrkokansliet, <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=989898>>, 3/3 2014; Ida Ohlsson Al Fakir, *Svenska kyrkans förhållande till romer och resande ca 1900–1950* (Uppsala 2013) s. 5f.

85 Per Harling, *Ur djupen ropar vi: Andakt och gudstjänst med fokus på försoning, fred, miljö och rättvisa* (Sundbyberg 2003) s. 62–64.

86 *Inkludering och försoning ...* (2013) s. 8.

Tyrbergs bön handlar Hammars ursäkt om förtryckarnas sorg, smärta över deras kollektiva oförmåga att göra det rätta. Han förlägger ansvaret för de tidigare bristerna på det han kallar ”vår egen tradition”. Hammar säger alltså att han sörjer över att kyrkan brast i sitt förhållningssätt och att detta drabbade romerna. Detta kan därmed tolkas som en ursäkt utan att den explicit innehåller de performativa uttryck som karaktäriserar en ursäkt.

Hammar var ärkebiskop och på så sätt en nyckelperson vid den tidpunkt då försoningsprocesserna inleddes. Det finns därför anledning att ytterligare undersöka den historiesyn och den försoningstanke som präglar hans uttalanden. För att få djupare inblick i Hammars sätt att tolka försoning och historisk skuld kan vi gå till hans inledningstal vid kyrkomötet i maj år 2000. Detta tal handlade i sin helhet om hur Svenska kyrkan skulle hantera sitt förflutna som ett led i de försoningsprocesser som hade påbörjats.

Att ge sig in i en försoningsprocess är att söka vägar till läkedom och ny gemenskap och bära den smärta som medvetenhet om det förflutnas mörka avgrunder medför. Ett första steg i en sådan process är alltid kunskap, medvetenhet om vad historien bär på, ansträngningar att försöka förstå, inte försvara, förstå både den som förorättat och den som blivit förorättad. Det handlar om att undvika en ensidig läsning av vårt förflutna. Det handlar om att ingen av oss kan hänvisa till en tid då kyrkan som en fläckfri spegel avspeglade Guds härlighet och människor trodde rätt och handlade kärleksfullt som en naturlig frukt av denna tro. Det handlar om att se att se att mycken kärlekslöshet skett därför att kristna människor trott att det var Guds vilja, att den rätta tron krävde förnekelse, förföljelse, till och med utradering.⁸⁷

Hammar menade att försoningsprocessen måste inledas med ett öppet och nyanserat sökande efter kunskap om det förflutna. Både de som begått oförrätter och de som blivit utsatta för övergrepp ska hanteras utifrån samma önskan om förståelse. I denna hermeneutiska process uppstår smärta. Det handlar bland annat om insikten att den kristna tron inte är något skydd mot felsteg. I Guds namn har människor genom historien begått förkastliga handlingar. Hammar beskriver såle-

⁸⁷ Karl Gustav Hammar, *Lättare packning – men hur?*, Tal vid kyrkomötets inledning den 16 maj 2000 i Uppsala, se <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/div/hammar-inledningstal-km.htm>>, 10/8 2014.

des en omvandlad kollektiv självbild vars historiska dimensioner ska inrymma det förflutnas misstag och illgärningar. Han betonar inte statens roll i förtrycket utan lyfter fram kyrkans eget ansvar. Jag tolkar Hammars betoning av nyanserad förståelse och varning för ensidiga tolkningar som en uppmaning att inte låta kunskapssökandet bli alltför moraliserande eller dömande. Vad sägs då om skuld i Hammars tal?

Det som skett i det förflutna kan inte göras ogjort idag. Det kommer för alltid att vara en del av vår historia. Ingen av oss som lever idag kan heller göras personligen ansvariga för det onda som gjorts i det förflutna. Men vi måste anstränga oss att överbygga och hela också nedärvt främlingskap. Vi vet hur lätt historiskt begångna oförrätter blir till en del av en identitet idag, kanske är vi själva bärare av en sådan identitet. Vi ska inte underskatta svårigheten att ta emot en hand utsträckt i försoningens anda, om den samtidigt betyder att jag måste uppge min identitet som förorättad, förtryckt eller kränkt, även om det handlar om historia, tradition och kanske till och med legender.

Någon personlig skuld finns inte, men däremot har vi ett kollektivt historiskt arv som vi måste leva med. Frågan är hur vi hanterar detta arv. En uppgift som åligger oss på grund av det historiska arvet är enligt Hammar att bidra till läkning av det främlingskap som förtrycket har skapat. Det framgår inte riktigt av Hammars tal vad han syftar på när han talar om främlingskap. Han riktar sig i detta sammanhang samtidigt till grupper eller individer som inte kan släppa det förflutnas oförrätter utan fastnar i en offerroll. Hammar tycks mena att fokuseringen av historiskt förtryck innebär en risk. De som inte förmår släppa taget om sin ”identitet som förorättad” kan genom detta försvåra en försoningsprocess.

Liknande uttalanden har gjorts av ärkebiskop Anders Wejryd. I ett referat från ett samtal med samiska representanter år 2011 säger Wejryd att ”hoppet lär de kristna att sluta att vara offer. Det är lätt att båda sidor ser sig som det. Vi ska inte bidra till det”.⁸⁸ Även här talas således om offerskapet som en del av en självbild som kan och bör väljas bort.

Vid ett försök att tolka Hammars sätt att tala om identitet och skuld framgår att han menar att historien inte alstrar någon personlig skuld för de efterlevande. Hammar nämner inte heller begreppen skuld för

⁸⁸ *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 55.

att beskriva kyrkans kollektiva ansvar. Däremot hävdar Hammar att de vars arv utgörs av ett historiskt förtryck löper risk att integrera offerskapet i sin identitet.

I citaten ovan har två centrala aspekter av hanteringen av det förflutna inom ramen för en försoningsprocess synliggjorts – frågan om skuld och offerskap. Både Hammar och Wejryd diskuterar dessa frågor på en personlig nivå. Det konkreta ansvaret för historiska övergrepp kan inte ärvas – samtidigt som de uppmanar förorättade parter att släppa taget om såväl individuellt som kollektivt historiskt offerskap. Skuld ses således som individrelaterat och därför kan ingen människa lastas för någon annan människas handlingar. Samtidigt tycks det offerskap som det historiska förtrycket skapat de facto ärvas. Dessutom beskrivs detta som ett problem, men samtidigt något som de efterlevande kan välja bort – kasta av sig. Här synliggörs skilda sätt att förhålla sig till historiska processer och händelser som väcker viktiga frågor. Vad sker exempelvis i en försoningsprocess av detta slag när representanter för den part som varit förtryckande uppmanar den förorättade parten att ruska av sig det förflutna och välja bort offerskapet? Det kan exempelvis uppfattas som en reducering av de känslor av utanförskap som dessa människor lever i och som de tolkar som ett resultat av historiska övergrepp.

Hammar kommer åter in på frågan om identitet och skuld lite senare i sitt tal. Denna gång handlar det om de val som vi gör här och nu.

Vad innebär en historisk klarsyn för vår identitet idag? Det är ingen enkel fråga och jag ska undvika att antyda ett enkelt svar. Vi kan också ställa frågan så: vad kommer generationerna efter oss att anklaga oss för, för vad i vårt handlande och vårt prioriterande, i vår tolkning av vad kristet lärjungaskap innebär, kommer de att känna sorg och söka försoning? Finns det vägar att idag undvika att framtiden får så mycket att be om ursäkt för, skämmas för, söka förlåtelse och försoning för? Vi – här och nu – längtar efter en lättare packning. En packning som gör mig mera fri, fri att tjäna, fri att vitna, fri att vara.⁸⁹

Med hjälp av diskussioner om historisk skuld och försoning riktar Hammar blicken mot framtiden och pekar på att vi också kommer att generera ett historiskt arv till framtida generationer. Hur kan his-

⁸⁹ Hammar, *Lättare packning – men hur?* (2000).

toriska kunskaper hjälpa oss att undvika att detta blir ett tungt arv? Hammar tycks mena att med en historisk klarsyn kan vi skapa bättre relationer – överbrygga främlingskap – och därigenom skapa en lättare packning, inte fullt lika tyngd av historisk bråte. Med insikt om det förflutna kan vi försöka gestalta en bättre framtid.

Hammars önskan om en lättare packning som gör honom ”fri att tjäna, fri att vittna, fri att vara” är viktig för hans sätt att beskriva den historiska klarsynens betydelse. Men för att till fullo förstå vad som åsyftas måste försoningen också tolkas teologiskt. Både i Tyrbergs bön 2001 och i Hammars tal vid kyrkomötet 2000 applicerades en teologisk försoningsuppfattning på de försoningsprocesser som Svenska kyrkan deltog i. Tyrberg talade om att Svenska kyrkan och samerna fortsättningsvis skulle vandra en ”försoningens väg i Jesu namn”. I Hammars tal handlade försoningen om relationen till katolska kyrkan, till det judiska folket, till samerna och till romerna. Han utvecklade sambandet mellan försoning och teologi på följande sätt:

Det specifikt kristna är att livet sker på nåd, att vi inte förtjänar Guds kärlek utan är oförtjänta mottagare av den, att Gud för Kristi skull ständigt erbjuder oss en ny och frisk relation, en ständig nystart, möjligheten att lägga bakom sig, att gå vidare på lätta steg, med lättare packning. Men vi förväntas inte vara helt passiva i denna nyskapelse. Det ligger en gudomlig förväntan på oss att gå till mötes, att sätta namn på smärta och övergrepp. Jesus i Bergspredikan (Matt. 5: 23–24): ’Om du bär fram din offergåva till altaret och där kommer ihåg att din broder har något otalt med dig, så låt din gåva ligga framför altaret och gå först och försona dig med honom. Kom sedan tillbaka och bär fram din gåva.’ Men om den broder eller syster vi försyndade oss emot inte längre är inom räckhåll, inte är kvar i livet? Och om det inte var jag personligen som försyndade mig, om det var människor, samhöriga med mig i en och samma trostradition, men som jag likväl inte kan ta personligt ansvar för. Hur gör jag då? Frågorna är många överallt i Kristi kyrka, där det finns en vilja att se med klarare ögon och gå med lättare packning. Vad gör vi med skuggorna, de mörka sidorna, de svarta hålen?

I citatet ovan formulerar Hammar en teologisk förståelse av grunderna för de aktuella försoningsprocesserna. För att kunna försonas med Gud måste människan först försonas med sin nästa. Här återkommer den tanke som låg till grund för kyrkoplikten fram till 1800-talet. Här åter-

kommer samtidigt Hammars önskan om en lättare packning. Denna packning erhålls genom den ständiga nystart som människan kan erhålla genom att erhålla Guds nåd. Även om människan erhåller denna nåd utan att behöva förtjäna den finns det något som hon förväntas göra. Det handlar enligt Hammar om att ”gå till mötes, att sätta namn på smärta och övergrepp”. Vad som åsyftas här är något otydligt. Han pekar dock både på betydelsen att övergreppet beskrivs och att offrets upplevelse ges utrymme. I traditionellt luthersk teologi är det snarare synden och därmed också skulden som ska formuleras. Det handlar om en syndabekännelse. Här väljer Hammar dock att inte använda traditionella termer utan beskriver bekvämligheten på ett annat sätt.

Det har framgått av citaten ovan att Wejryd, Hammar och Tyrberg betonar historieskrivningens betydelse för en försoningsprocess. Även om det finns en enighet bakom tanken att det är viktigt att belysa vad som skett i det förflutna finns dock en större mångfald i frågan om syftet bakom tillbakablickandet och nyttan av ett sådant tillvägagångssätt. Blickar vi bakåt för att dra lärdomar? För att kunna glömma och gå vidare? För att få Guds förlåtelse? För att klargöra ansvars- och skuldfrågan? För att kunna läka relationer? Historieforskningens roll i försoningsprocessen är något oklar i citaten ovan, likaså vad den ska följas av.

I utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (SKU 2006:1) finns dock en beskrivning som kan ge en indikation om hur Svenska kyrkan tänker i denna fråga:

Försoning måste, som man konstaterat i Norge, innebära bl.a. följande: De orättfärdigheter som förekommit skall erkännas, i princip och konkret, punkt för punkt. Om de som begått övergreppen inte själva kan erkänna dem – övergreppen kan ju ligga generationer tillbaka – så måste någon offentligt göra det på deras vägnar. Som en följd av att orättfärdigheterna erkänts måste en tydlig önskan till nytänkande och bättring finnas.⁹⁰

Utredarna fastställer en ordning och urskiljer de moment som ska ingå i processen. Det handlar om sökandet efter klarhet, erkännande, nytänkande och bättring. De hänvisar till de erfarenheter som gjorts i Norge och syftar förmodligen på det erkännande som Norska kyrkan uttalade

⁹⁰ Ekström & Schött (2006) s. 105f.

vid kyrkomötet 1997. Detta uttalande innehåller nämligen både ett erkännande och uppvisande av nytänkande och bättring.⁹¹

Det framgår av citatet ovan att det som skett i det förflutna måste erkännas. Detta erkännande handlar, enligt min tolkning, först och främst om att kyrkan dels ska undersöka vad som egentligen har skett och därefter ta på sig ansvaret för sin medverkan i det förtryck som pågått. Men vad innebär detta ansvar?

En forskare som försökt att nå en förståelse av den historiska skuldens problematik är Janna Thompson.⁹² Hon skiljer mellan ett synkront och ett diakront perspektiv på skuld. Det synkrona synsättet innebär att skulden endast kan bärs av den individ som begått övergreppet. Thompson menar att teorier om nationers, kyrkors och organisationers moraliska förpliktelser, rättvisa och historisk skuld i stället bör utgå från ett diakront och därmed generationsöverskridande perspektiv. Det innebär att även om de individer som utövade förtrycket är döda så har de efterföljande representanterna för dessa organisationer en skyldighet att undersöka övergreppen och en moralisk förpliktelse att reparera skadan.⁹³

Att identifiera och axla ansvaret för historiskt förtryck innebär även att inkorporera detta i sin kollektiva självförståelse och sin förståelse av den grupp som utsatts för övergrepp. Det handlar om en omtolkning av den relation parterna står i. Ett sådant erkännande innebär enligt Thompson att kliva in i ett moraliskt förhållande där den part som tar ansvar för det orättfärdiga i det förflutna gör det genom att samtidigt ta på sig ett ansvar att – i den mån det är möjligt – ställa saker till rätta. Historisk skuld kan således inte undanröjas genom ett erkännande. Det är endast ett steg på vägen. Erkännandet är ett nödvändigt och viktigt steg men den historiska skulden innehåller skyldigheter att i ord och handling agera i en annan riktning än tidigare.

Även om det i exemplen ovan formuleras olika tolkningar av vilka

91 Tore Johnsen, *Samisk kirkeråd. Et historisk tilbakeblikk og veien framover*, Samisk kirkehistorieseminar 10 november 2012, Tromsø, se <<https://www.kirken.no/?event=doLink&famID=17367>>, 3/3 2014; *Urfolk i den verdensvide kirke med utgangspunkt i samisk kirkeliv*, Norske kyrkans erkännande av skuld och offentliga ursäkt till samerna i Norge, se beslut och resolutioner i samband med Norske kyrkans kyrkomöte 1997, Sak KM 13/97, <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter_vedtak/kirkemotet-09.11.1997--14.11.1997-trondheim/>, 3/3 2014.

92 Jfr Thompson (2002).

93 Thompson (2002) s. 148ff.

slutsatser man kan dra av den historiska forskningen finns en gemensam utgångspunkt – tanken att en försoning kräver en tillbakablick mot det förflutna. Det innebär att Svenska kyrkans historiska ansvar för de kränkningar som samer fått utstå lyfts fram i ljuset. I talet om skuld och försoning finns således olika nivåer. De kyrkliga företrädare som i dag axlar historisk skuld gör det som representanter för sitt samfund utan att själva bära någon personlig skuld i det förtryck som pågått bakåt i tiden. Däremot kan det givetvis finnas en personlig och kollektiv skuld för det förtryck som eventuellt pågår i dag.

Detta representantskap framgår tydligt i biskop Tyrbergs bön om förlåtelse vid försoningsgudstjänsten i Undersåkers kyrka den 25 mars 2001. Han sade att ”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”. I det ögonblick han formulerade bönen representerade han dagens Svenska kyrka men också den historiska kyrkan. I denna bön finns en villighet att axla historisk och kollektiv skuld som en del av försoningsprocessen. Skulden och ångern tycks uppfattas som något nödvändigt. Först därefter kan relationen upprättas och en gemensam väg framåt kan stakas ut.

Källor och bearbetningar

1686 års kyrkolag (Stockholm 1936).

Att återta mitt språk: Åtgärder för att stärka det samiska språket, Statens offentliga utredningar 2006:19 (Stockholm 2006), <<http://www.regeringen.se/sb/d/13920/a/58519>>, 29/8 2015.

Aulén, Gustaf. *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar: Olaus-Petrieföreläsningar hållna vid Uppsala universitet* (Stockholm 1930).

Barkan, Elazar & Alexander Karn (red.). *Taking wrongs seriously apologies and reconciliation* (Stanford 2006).

Bar-Tal, Daniel. ”Nature of reconciliation”, i *A conference on truth, justice and reconciliation, Stockholm, Sweden, 23–24 April 2002: Proceedings* (Stockholm 2002) s. 212–214.

Bloomfield, David, Teresa Barnes & Luc Huyse (red.). *Reconciliation after violent conflict: A handbook* (Stockholm 2003).

Brilioth, Yngve. *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (Uppsala 1926).

Bräkenhielm, Carl-Reinhold & Göran Möller (red.). *Tala om försoning: Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi* (Stockholm 2015).

- Camnerin, Sofia. *Försoningens mellanrum: En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar* (Uppsala 2008).
- Camnerin, Sofia & Arne Fritzon. *Försoning behövs* (Stockholm 2012).
- Claesson, Urban. *Kris och kristnande: Olof Ekmans kamp för kristendomens återuppstånd vid Stora Kopparberget 1689–1713: Pietism, program och praktik* (Göteborg 2015).
- Clements, Keith. "Ecumenism and the new paradigm of healing", *The ecumenical review* 55:3 (2003) s. 256–263.
- Comblin, José. "The theme of reconciliation and theology in Latin America", i Iain S. MacLean (red.), *Reconciliation: Nations and churches in Latin America* (Aldershot 2006) s. 135–170.
- De Gruchy, John W. *Reconciliation: Restoring justice* (London 2002).
- Dignan, James. *Understanding victims and restorative justice* (Maidenhead 2005).
- Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).
- Elster, Jon. *Closing the books: Transitional justice in historical perspective* (Cambridge 2004).
- Enns, Fernando & Jonathan Seiling (red.). *Mennonites in dialogue: Official reports from international and national ecumenical encounters, 1975–2012* (Eugene 2015).
- Erll, Astrid. *Memory in culture* (Hampshire 2011).
- Erll, Astrid & Ansgar Nünning (red.). *A companion to cultural memory studies* (Berlin 2010).
- Fitzmaurice, Malgosia. "The new developments regarding the Saami peoples of the north", *International journal on minority and group rights* 16:1 (2009) s. 67–156.
- Gibney, Mark (red.). *The age of apology: Facing up to the past* (Philadelphia 2008).
- Halbwach, Maurice. *On collective memory* (Chicago 1992).
- Hallgren, Bengt. *Kyrkotuktsfrågan: En systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrklighet och hos Martin Luther* (Lund 1963).
- Gready, Paul. *The era of transitional justice: The aftermath of the truth and reconciliation commission in South Africa and beyond* (New York 2011).
- Haglund, Mattias. "Samisk kyrka? En studie av försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna, med jämförande utblickar mot Norge", masteruppsats vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet (2003), <<http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=4250432&fileId=4250433>>, 3/3 2014.
- Harling, Per. *Ur djupen ropar vi: Andakt och gudstjänst med fokus på försoning, fred, miljö och rättvisa* (Sundbyberg 2003).
- Hayner, Priscilla B. *Unspeakable truths: Transitional justice and the challenge of truth commissions* (London 2011).
- Hazan, Pierre. *Judging war, judging history: Behind truth and reconciliation* (Stanford 2010).
- Hedenberg, Sven. *Bikt och avlösning* (Luleå 1941).

- Holmberg, Lars. *Den lidande guden: En studie om försoningens mysterium* (Göteborg 1994).
- Johansson, Peter. *Samerna: Ett ursprungsfolk eller en minoritet? En studie av svensk samepolitik 1986–2005* (Göteborg 2008).
- Johnsen, Tore. ”Menneskers arbeid eller Guds gave? En teologisk drøfting av forsoning med henblikk på forsoningsprosesser i Sápmi”, i Tore Johnsen & Line M. Skum (red.), *Erkjenne fortid – forme framtid: Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi* (Stamsund 2013) s. 13–31.
- Jokinen, Heidi. *Medling vid brott: En begreppslig analys av en konfliktlösningsmetod i en senmodern tid* (Åbo 2011).
- Karlsson, Hans-Göran. *Förlåtelse från Gud: Studier till förståelsen av syndabekännelse och avlösning* (Lund 1979).
- Kelman, Herbert C. ”Reconciliation from a social-psychological perspective”, i Arie Nadler, Thomas Malloy & Jeffrey D. Fisher (red.). *The social psychology of intergroup reconciliation* (New York 2008) s. 15–32.
- Kiss, Elizabeth. ”Moral ambition within and beyond political constraints: Reflections on restorative justice”, i Robert I. Rotberg & Dennis Thompson (red.), *The morality of truth commissions* (Princeton 2000) s. 68–98.
- Kurtén, Tage & Joakim Molander (red.). *Homo moralis: Människan och rättssamhället* (Lund 2005).
- Lindmark, Daniel. ”Samiska röster ur kyrkohistorien – vad har de att säga i dag?”, i Kim Groop & Birgitta Sarelin (red.), *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse: Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen* (Helsingfors 2013) s. 121–139.
- Lindmark, Daniel. ”Sanningen ska göra er fria: Kyrkan, samerna och historien”, i Lars Söderholm (red.), *Religion: Konflikt och försoning* (Lund 2015) s. 83–93.
- Lindroth, Hjalmar. *Försoningen: En dogmhistorisk och systematisk undersökning* (Uppsala 1935).
- Lundmark, Bo. ”O må vi vakna upp!': Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet”, *Kyrkohistorisk årsskrift* (2011) s. 61–73.
- Löfström, Jan. ”Historical apologies as acts of symbolic inclusion – and exclusion? Reflections on institutional apologies as politics of cultural citizenship”, *Citizenship Studies* 15:01 (2011) 93–108.
- MacLean, Iain S. ”Truth and reconciliation: Hope for the nations or only as much as possible?”, i Iain S. MacLean (red.), *Reconciliation: Nations and churches in Latin America* (Aldershot 2006) s. 3–40.
- Malmstedt, Göran. *Bondetro och kyrkoro: Religjös mentalitet i stormaktstidens Sverige* (Lund 2002).
- Mission i kontext: Förvandling, försoning, upprättelse: Ett bidrag från Lutherska världsförbundet till förståelsen och utövandet av missionsuppdraget* (Uppsala 2007), även tillgänglig på <<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=578644>>, 28/8 2015.
- Nilsson, Bertil. ”Att tillhöra den kristna gemenskapen – eller inte: Aspekter på kyrkotukt och utanförskap i kyrkohistorien”, i Eva Reimers & Susanne Lindström (red.), *Blott i det öppna: Kyrkorna och kärlekens olika vägar* (Stockholm 2000) s. 24–46.

- Newman, Ernst. *Den waldenströmska försoningsläran i historisk belysning* (Stockholm 1932).
- Nobles, Melissa. *The politics of official apologies* (Cambridge 2008).
- Noll, Rüdiger & Stefan Vesper (red.). *Reconciliation: Gift of God and source of new life: Documents from the second European assembly* (Graz 1998).
- Nordisk familjebok: *Konversationslexikon och realencyklopedi innehållande upplysningar och förklaringar om märkliga namn, föremål och begrepp*, Nionde bandet (Stockholm 1885), <<http://runeberg.org/nfai/>>, 4/4 2015.
- Nordquist, Kjell-Åke. ”Vems sanning? Vems försoning? Om försoning som politiskt begrepp”, i Hanna Stenström (red.), *På spaning: Från Svenska kyrkans forskardagar 2009* (Stockholm 2010) s. 167–190.
- Nordstokke, Kjell (red.). *Diakonia in context: Transformation, reconciliation, empowerment* (Genève 2009).
- Odén, Robert & Olle Kristenson (red.). *Tillsammans för livet: Mission och evangelisation i en värld i förändring* (Bromma 2013).
- Oja, Linda. ”’God enighet, sämja och kärlek uti landet’: Den religiösa lagstiftningen och ambitionen att göra goda kristna av stormaktstidens svenskar”, i Torkel Jansson & Torbjörn Eng (red.), *Stat – kyrka – samhälle: Den stormaktstida samhällsordningen i Sverige och Östersjöprovinserna* (Stockholm 2000) s. 17–85.
- Ohlsson Al Fakir, Ida. *Svenska kyrkans förhållande till romer och resande ca 1900–1950* (Uppsala 2013).
- Rodhe, Edvard. *Svenskt gudstjänstliv: Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken* (Stockholm 1923).
- Rosoux, Valerie. ”Reconciliation as a peace-building process: scope and limits”, i Jacob Bercovitch, Viktor Aleksandrovich Kremenyuk & William I. Zartman (red.), *The SAGE handbook of conflict resolution* (Los Angeles 2009) s. 543–563.
- Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*, Statens offentliga utredningar 1999:25 (Stockholm 1999).
- Shore, Megan. *Religion and conflict resolution: Christianity and south Africa’s truth and reconciliation commission* (Farnham 2009).
- Schreiter, Robert J. ”Reconciliation and healing as a new paradigm for mission”, *International review of mission* 94:372 (2005) s. 74–83.
- Schreiter, Robert J. & Jørgensen, Knud (red.). *Mission as ministry of reconciliation* (Oxford 2013).
- Steffensen, Rolf. ”Å gjøre bot for gammel urett: Noen utfordringer fra kirkens forsoningsprosjekt i lulesamisk område”, i Stephen Sirris (red.), *Kirke i kultur og kontekst* (Tromsø 2007) s. 103–114.
- Sundin, Jan. *För Gud, staten och folket: Brott och rättskipning i Sverige 1600–1840* (Stockholm 1992).
- Söderbäck, Pelle (red.). *Mission: Förvandling, försoning, upprättelse* (Uppsala 2009), även tillgänglig på <<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=578654>>, 15/10 2014.

- Thompson, Janna. *Taking responsibility for the past: Reparation and historical justice* (Cambridge 2002).
- Urban Walker, Margaret. *What is reparative justice?* (Milwaukee 2010).
- Werkström, Bertil. *Bekännelse och avlösning: En typologisk undersökning av Luthers, Thurneysens och Buchmans biktuppfattningar* (Lund 1963).
- Öberg, Ingemar. *Himmelrikets nycklar och kyrklig bot i Luthers teologi 1517–1537* (Uppsala 1970).

Internetkällor

- Hammar, Karl Gustav. *Lättare packning – men hur?*, Tal vid kyrkomötets inledning den 16 maj 2000 i Uppsala, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/div/hammar-inledningstal-km.htm>>, 10/8 2014.
- Healing memories: Reconciling in Christ: Report of the Lutheran-Mennonite international study commission*, Lutherska världsförbundet (Genève 2010), <http://www.lwf-assembly.org/uploads/media/Report_Lutheran-Mennonite_Study_Commission.pdf>, 25/8 2015.
- I försoningens tjänst: Tankar om sanning, rättvisa, fred, barmhärtighet*, Svenska kyrkan (Uppsala 2007), <<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=578684>>, 28/8 2015.
- Inkludering och försoning: En rapport om romer och resande i Svenska kyrkan* (Uppsala 2013), Enheten för flerspråkighet, Kyrkokansliet, <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=989898>>, 3/3 2014.
- Intervju med dåvarande ärkebiskop Anders Wejryd i Rádio Sápmi den 26 februari 2013, tillgänglig via Rádio Sápmis hemsida, <<http://sverigeradio.se/sida/artikel.aspx?programid=3965&artikel=545515>>, 18/8 2015.
- Johnsen, Tore. *Samisk kirkeråd. Et historisk tilbakeblikk og veien framover*, Samisk kirkehistorieseminar 10 november 2012, Tromsø, <<https://www.kirken.no/?event=doLink&famID=17367>>, 3/3 2014.
- Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2000:3. Verksamhetsberättelse för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet för år 1999; Bilaga 6 Samiska rådet i Svenska kyrkan. Verksamhetsområde Samiskt kyrkoliv, KsSkr 2000:3, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/skrivelser/2000-3/ksskr00-03-original.htm>>, 28/8 2015.
- Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2000:1. Mål och rambudget för Svenska kyrkans nationella nivå åren 2001–2003 2.1 Den nationella nivåns uppdrag, KsSkr 2000:1, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/skrivelser/2000-1/ksskr00-01-original.htm>>, 29/8 2015.
- Mission as ministry of reconciliation: Preparatory paper No 10* (2005), Kyrkornas världsråd, <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-10-mission-as-ministry-of-reconciliation>>, 14/8 2015.
- Mission in context: Transformation, reconciliation, empowerment: An LWF contribution to the understanding and practice of mission*, Lutheran World Federation (Genève

- 2004), <<https://www.lutheranworld.org/content/resource-mission-context-transformation-reconciliation-empowerment>>, 30/8 2015.
- Motion till Kyrkomötet 2000:32 av Karl-Johan Tyrberg m.fl. om den samiska befolkningens identitet i Svenska kyrkan*, KMot 2000:32, <<http://www.svenskakyrkan.se/km-2000/motioner/KMot-31.htm>>, 25/8 2015.
- Nurturing peace, overcoming violence: In the way of Christ for the sake of the world: An invitation to a process of theological study and reflection on peace, justice and reconciliation during the decade to overcome violence: Churches seeking peace and reconciliation 2001–2010*, <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commitments/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/theological-reflection-on-peace/nurturing-peace-overcoming-violence-in-the-way-of-christ-for-the-sake-of-the-world>>, 28/8 2015.
- Overcoming violence: The ecumenical decade 2001–2010* (Genève 2011), Rapport från Kyrkornas världsråd, <<http://www.overcomingviolence.org/fileadmin/dov/files/OvercomingViolence.pdf>>, 29/8 2015.
- 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>, 5/9 2015.
- Schreiter, Robert. *The distinctive characteristics of Christian reconciliation*, Catholic Peacebuilding Network, <<http://cpn.nd.edu/topics-in-catholic-peacebuilding/reconciliation/the-distinctive-characteristics-of-christian-reconciliation/>>, 28/8 2015.
- Söderbäck, Pelle (red.). *Mission: Förvandling, försoning, upprättelse* (Uppsala 2009), <<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=578654>>, 15/10 2014.
- Urfolk i den verdensvide kirke med utgangspunkt i samisk kirkeliv*, Norska kyrkans erkännande av skuld och offentliga ursäkt till samerna i Norge, se beslut och resolutioner i samband med Norska kyrkans kyrkomöte 1997, Sak KM 13/97, <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter_vedtak/kirkemotet-09.11.1997---14.11.1997-trondheim/>, 3/3 2014.

Carola Nordbäck, f. 1963, lektor i historisk-systematisk teologi vid Umeå universitet och docent i kyrkohistoria vid Åbo Akademi. Hennes forskningsintressen innefattar bland annat kulturellt minne, kulturarv samt historie- och religionsdidaktik. Nordbäck har under 2014–2015 bedrivit ett religionsdidaktiskt forskningsprojekt som finansierats av Svenska kyrkans forskningsenhet. Hon deltar även i projektet "Norrländsk kyrko- och utbildningshistoria" (Umeå universitet). carola.nordback@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Girkohistorjjálaš geahčastagat soabadeapmái

Artihkkalis leat girku soabadanproseassat guovddázis. Áigumuš lea ásahtit čiekŋjalit ipmárdusa soabadanproseassas Ruota girku ja sámiid gaskkas. Dan dahká jus historjjálaččat geahččá maŋošguvlui ja váigatvuđolažžan ipmirda dan ággi girkolaš soabadanproseassaid.

Artihkkalis leat golbma oasis. Vuosttas oasis ságastallo soabadanproseassat historjjálaš geahčastagas. Soabadanproseassaid analysain deattuhuvvo dávjá ahte lea ođđa ášši muhto Nordbäck čalmmustahtta dás ahte lea badjelgehččon aspekta – girkolaš soabadanproseassain lea guhkes ovdahistorjá.

Artihkkala nuppi oasis ságastallojit sierra vuogit ipmirdit soabadeami ja soabadanproseassaid. Nordbäck cuiggoda maid riev dama soabadandoahpaga geavaheamis Ruota girkus gos doabas lea stuorit mearkašupmi ipmirdeamis girku iežas servodatsaji ja maid go ipmirdit miššuvnna ja diakonijja.

Artihkkala goalmát oasis lea analysa Ruota girku vuogis čilget ja ipmirdit iežas soabadanbarggu. Teavsttain gos girku ovddasteaddjit celket oaiviliid soabadanproseassaid birra Nordbäck čalmmustahtta ja problematisere oainnuid, tendeanssaid ja dehálaš fáttaid.

Översättning Miliana Baer

Girkkohistárjålasj perspektijvva sábadimáj

Artihkkalin tjalmostahteduvvi girkkolasj sábadimprosessas. Ulmme l vuododit tjeŋnodum sábadimprosessas dádjadusáv Svieriga girkko ja sámij gaskan dagá histárjålasj tjoahkkájgessusav, ja átsádit dálásj girkkolasj sábadimprosessajt.

Artihkkalin li gálmamá oase. Vuostasj oasen ságastaláduvvá sábadimpraktijka histárjålasj perspektijvas. Sábadimprosessaj guoradallamin álu dättoduvvá da li ádá ihtanisá valla Nordbäckas dánna tjuovgat álu tjuoldedum perspektijvav – girkkolasj sábadimprosessaj guhka ávddáhistárjå.

Artihkkala nuppe oasen ságastaláduvvá umasslágásj vuoge sábadimev ja sábadimprosessajt dádjadit. Nordbäckas vuoset aj

Svieriga girkko sábadimihtanisá ano rievddadimev gánná ihtanis la oadtjum stuoráp ájnasvuodav vuojnnoj girkko ietjas sebrudak doajmmaj ja vuojnno misjávnnáj ja diakávnábargguj.

Artihkkala goalmát oasse sisanet Svieriga girkko vuoge guoradallamav buojkodit ja dádjadit ietjas sábadimbargov. Gå tevstajt gáhttjá gánná girkko ávdástiddje hálli sábadimprosessaj birra de Nordbäcka vuojnnošij buktá ja problematiseri vuojnojt, ulmijt ja ájnas temájt.

Översättning Barbro Lundholm

Gærhkoehistoriske perspektijve máahtadæmman

Daennie artihkelisnie vuartesje guktie gærhkoie máahtadimmine bar-keme. Sæjhta buerebe guarkedh guktie Svïenske gærhkoie jïh saemieh máahtadamme, guktie histovrijisnie orreme, jïh aaj gærhkoiej máahtadimmiebarkoem digkiedidh.

Artihkele golme boelhkide juakasovveme. Voestegh máahtadimmiehistoriske perspektijveste digkede. Gosse máahtadimmiebarkojde joekehte iktesth jiehtieh daate mij orrehkodtje, daesnie Nordbäck misse gujht vuesehte maam ij gaajhken aejkien vuajname – gærhkoen máahtadimmiebarkoen guhkies ávte-histovrijasse.

Dennie artihkelen mubpine boelhkesne ovmessie vuekieh digkede guktie máahtadimmie jïh máahtadimmiebarkoem guarkedh. Nordbäck aaj vuesehte guktie Svïenske gærhkoie máahtadimmie lahtesem jeatjahtaheme, gusnie lahtese sagke vihkielåbpoe sjïdteme gosse gærhkoie jïtsasse sijjem vuartesje guktie siebriedahkesne dáemie-damme jïh dovne guktie misjovne jïh diakonije orreme.

Artihkelen gáalmede boelhkesne joekehte guktie Svïenske gærhkoie jïtse máahtadimmiebarkose vuajna. Tekstijste gusnie gærhkoen ávtealmetjïh máahtadimmiebarkoen bïjre soptseshtieh Nordbäck vuesehte jïh digkede guktie dáemiedamme, magkerh mielh jïh vihkeles aamhtesh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Att göra upp med det förflutna *Sanningskommissioner, officiella ursäkter och vitböcker i ett svenskt och internationellt perspektiv*

Abstract

Sanningskommissioner, vitböcker och officiella ursäkter är delar av en global strömning av processer för att göra upp med det förflutna. I länder som USA, Kanada, Australien, Norge och Sverige har granskningar liknande historiska sanningskommissioner genomförts i syfte att bringa klarhet i begångna oförrätter mot underprivilegierade grupper och inledda försoningsprocesser. Dessa har generellt fokuserat på att dokumentera övergrepp och belysa det system som möjliggjort övergreppen. Motiven och formerna varierar beroende på kulturell och historisk kontext. Under 1900-talet senare hälft och i början av 2000-talet har formerna för att göra upp med det förflutna förändrats. En allmän förskjutning från retributiv till försonande rättvisa har ägt rum från 1980-talet och fram till i dag. Det är också mot bakgrund av denna förskjutning som de svenska så kallade vitböckerna skall förstås. Historiskt har vitböcker utgjorts av dokumenterande aktsamlingar över ett politikområde men på senare tid har själv- rannsakande vitboksprojekt initierats som varit av mer tolkande och analyserande slag.

I artikeln ges en historisk överblick över olika slags retributiva och reparativa praktiker i ett internationellt sammanhang. Avslutningsvis diskuteras hur svenska vitboksprojekt förhåller sig till likartade projekt i internationella försoningsprocesser.



Inledning

Under de senaste decennierna har sanningskommissioner, officiella ursäkter, försoningsinitiativ och granskningar av historiska oförrätter blivit en global trend.¹ Underprivilegierade grupper av olika slag har krävt offentliga ursäkter och gottgörelse för att få symbolisk eller ekonomisk upprättelse för oförrätter i det förflutna. Dessa grupper, som tidigare givits begränsade möjligheter att berätta om sina erfarenheter, har genom försoningsprocesser erbjudits nya kanaler för att nå allmänheten. Därmed kastas nytt ljus över det förflutna och grup-

¹ Se exempelvis Elazar Barkan, ”Introduction: Historians and historical reconciliation”, *American historical review* 114:4 (2009) s. 901; Melissa Nobles, *The politics of official apologies* (Cambridge 2008) s. 4–13, 155–166 [appendix].

pernas egna erfarenheter har vunnit erkännande. Generellet har man i dessa processer varit angelägen om att vinna djupare kännedom om begångna oförrätter, sprida denna kännedom till en bredare allmänhet samt genom kritisk reflektion göra ett moraliskt ställningstagande på grundval av den fördjupade insikten.

Försoningsinitiativen och ursäkterna, som många gånger rönt stor medial uppmärksamhet, har blivit något av en politisk genre och upprättelseförsöken har i bland fått ett utdraget eftermäle, i form av debatt om kompensation och gottgörelse för de drabbade. Försoningsinitiativen har de senaste årtiondena berört såväl allmänt kända förbrytelser, såsom enskilda staters eller enskilda organisationers agerande under Förintelsen, som för allmänheten mindre kända historiska oförrätter inom vissa nationalstater. Som uppmärksammade exempel från senare tid kan nämnas Norges officiella ursäkt (under Förintelsens minnesdag 2012) till judar, romer, homosexuella och andra grupper för deportationen till tyska koncentrationsläger under ockupationstiden,² katolska kyrkan i Australiens ursäkt till de cirka 150 000 ogifta mödrar som tvingades adoptera bort sina barn från 1950-talet till 1970-talet³ samt det svenska samhällets ursäkt för försummelse och övergrepp inom den sociala barnavården, som förmedlades genom barn- och äldreministern Maria Larsson 2011.⁴ I dessa exempel har offren adresserats och representanter för staten, civilsamhällets organisationer eller samhället i stort har erkänt sin kännedom om ageranden i det förflutna, bekänt sin skuld och sagt sig ta ansvar för begångna förbrytelser eller oförrätter.

De senaste decenniernas ökande förekomst av detta slag av retropektiva praktiker har också givit återklang inom den offentliga debatten och inom forskarsamhället. Man har kallat vår tid för ”ursäkternas tidsålder (the age of Apology) och myntat begreppen ”ångerns politik” (Regret politics) eller ”den reparativa politiken” (Reparations poli-

2 ”Tale ved minnemarkningen på Holocaust-dagen”, statsminister Jens Stoltenberg, Regeringens dokumentarkiv (2012), <<http://www.regeringen.no/nb/dokumentarkiv/stoltenberg-ii/smk/taler-og-artikler/2012/minnemarkering-pa-holocaustdagen.html?id=670621#>>, 19/11 2013.

3 ”Australia’s Roman catholic church apologises for forced adoptions”, *The Telegraph* 25/7 2011, <<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/8660249/Australias-Roman-Catholic-Church-apologises-for-forced-adoptions.html>>, 19/11 2013.

4 ”Tal av Maria Larsson vid upprättelseceremonin i Stockholms stadshus”, Regeringskansliet (2011), <<http://www.regeringen.se/sb/d/14259/a/180894>>, 19/11 2013.

tics) som samlande begrepp för att beskriva fenomenen.⁵ Det är dock viktigt att understryka att fenomenen inbördes uppvisar avsevärda skillnader, vad gäller bland annat avsikt, legitimitet och innehållsligt anspråk, vilket resulterat i vissa begreppsliga tvetydighet som jag kommer att återkomma till. Samtidigt har emellertid ett forskningsfält, ofta benämnt "Transitional justice", som studerar denna trend, med särskilda tidsskrifter, forskningscentra och utbildningsprogram, tagit gestalt. Fältet präglas bland annat av internationella komparationer och interdisciplinära forskningssamarbeten.⁶

För svenskt vidkommande kan naturligtvis flera upprättelseinitiativ från närliggande tid föras till den globala trenden att göra upp med det förflutna. Flera så kallade vitboksprojekt har på senare tid påbörjats och många andra har krävts av allmänheten och intresseorganisationer. Den romska minoriteten har uppmärksammats i vitboksform både av Svenska kyrkan och genom regeringens vitbok om övergrepp och kränkning mot romer i Sverige under 1900-talet.⁷ Samtidigt har vitböcker en relativt lång tradition i Sverige, som i sin tur har sin förlaga i en europeisk skriftgenre som behandlar olika ansvars- och skuldfrågor av internationell karaktär. Svenska kyrkans initiativ "Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt" bär släktskap med både en bredare

⁵ Det florerar ett flertal begrepp av detta slag inom den engelskspråkiga litteraturen. Översättningar av dem till svenska vållar inte helt obetydliga problem. Man kan exempelvis tänka sig "ursäkternas tidsålder", "ursäktandets tidsålder". Liknande valmöjligheter uppstår när man översätter "regret politics", då också möjligheten "ångerpolitik" infinner sig. Jag har i likhet med andra översättningar till svenska valt "ursäkternas tidsålder" och "ångerns politik", men ett sådant val är inte självklart. "Ursäktande" har ett användningsområde som kan innebära att ursäkten var i brist på (eller utan) uppriktighet. I forskningslitteraturen kan man på en del ställen, men inte genomgående, också notera att brist på uppriktighet är i sammanhanget en betydelsefull nyans av ordet "apology", vilket ger visst eftertryck åt översättningsproblemen. Se exempelvis Matt James, "Wrestling with the past: Apologies, quasi-apologies and non-apologies", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassermann, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 137–153. Historikern Malin Andersson har i "Historikers röster behövs: Men vilken röst skall vi tala med?", *Historisk tidskrift* 131:3 (2011) s. 785 använt benämningen "ångerns politik".

⁶ Rosemary Nagy, "Transitional justice as global project: Critical reflections", *Third world quarterly* 29:2 (2008) s. 275–289.

⁷ Ida Ohlsson al Fakir, *Svenska kyrkans förhållande till romer och resande ca 1900–1950* (Uppsala 2013); Ds 2014: 8 *Den mörka och kända historien: Vitbok om övergrepp och kränkningar av romer under 1900-talet*. Den förstnämnda boken kallas inte uttryckligen för en vitbok, men är framtagen med anledning av att undersöka förhållanden som regeringens vitbok om romer inte behandlar.

internationell trend av upprättelseinitiativ och de tidigare svenska vitboksprojekten. Syftet med den här artikeln är att efter en sorterande genomgång av olika typer av retributiva och reparativa praktiker kontextualisera och diskutera ”vitboksmodellen” som en del i en internationell trend att göra upp med det förflutna. Två frågor avgränsar genomgången: Vilka är de utmärkande tillvägagångssätten och arbetsmetoderna i olika typer av retributiva och reparativa praktiker? Hur förhåller sig svenska vitböcker om etniska minoriteter till dessa typer av praktiker med avseende på avsikt, arbetssätt och legitimitet?

Artikeln material utgörs i första hand av uppgifter från ”Political apologies and reparations website” som upprättats för att tillhandahålla dokument om politiska ursäkter och återställande initiativ samt till viss del pressmaterial. Webbplatsen innehåller en databas med drygt 1 300 poster.⁸ Artikelns underlag utgörs också av sekundärlitteratur och av artiklar om försoningsprocesser från internationella tidsskrifter.

Retributiva och reparativa praktiker: Ett benämningsproblem

I forskningslitteraturen förefaller det råda viss osäkerhet om vilken samlande benämning om bör användas för olika typer av kritiska reflektioner och granskningar av historiska oförrätter. Detta är fullt begripligt. Området omfattar nämligen fenomen som inbördes präglas av olika syften, former och sammanhang. På flera sätt är antologin *Politics and the past: On repairing historical injustice* under redaktion av sociologen John Torpey belysande för en del av benämningsosäkerheten. I antologins introduktionskapitel diskuteras en passande samlande benämning och man kommer fram till att

the term ”reparation” has come to suggest activities oriented to repairing frayed or torn relations handed down from the past. Yet the modalities of repair are manifold. The repair of rent social relations may involve trials of perpetrators, purges, truth commissions, rehabilitations of those wrongly convicted of crimes, monetary compensation, social policies designed to

⁸ Rhoda Howard-Hassmann (red.), *Political apologies and reparations website*, Wilfrid Laurier University and Centre for International Governance Innovation, Waterloo, Ontario, Canada. <<http://political-apologies.wlu.ca/doclist.php>>, 6/10 2015.

rectify inequalities rooted in unjust past social arrangements, memorials, changes in school history curricula, and more.⁹

”Reparativ politik” (Reparations politics) får därför kvalificera som övergripande benämning. Valet förefaller dock främst vara baserat på ordets frekvens. När sedan den ”reparativa politiken” bryts ner till olika idealtyiska beståndsdelar återfinns man ”reparativa aktiviteter” som en av flera underkategorier till den ”reparativa politiken”. Begreppet ”reparativ” fungerar alltså både som överordnande benämning av området och underordnad beståndsdel av samma område.¹⁰

De kapitel som ingår i antologin kan vidare illustrera benämningssvårigheterna. Exempelvis behandlar det första kapitlet några teoretiska reflektioner om den reparativa politikens filosofiska och socialhistoriska ursprung. Författarna till detta kapitel ansluter sig dock inte till de begrepp som presenterats i introduktionskapitlet, utan använder den övergripande benämningen ”ångerns politik” (politics of regrets) för att beskriva ”the variety of practices with which many contemporary societies confront toxic legacies of the past”.¹¹ Man fortsätter sedan med att räkna upp några olika typer av praktiker och introducerar då ytterligare en samlande benämning: ”Many analysts distinguish apology, reparation and criminal prosecution, among others, as distinct genres of *retrospective practice* [min kursiv]”.¹² Den mer inkluderande övergripande benämningen ”retrospektiva praktiker” (som ju kan tänkas innehålla allehanda tillbakablickande aktiviteter) förefaller alltså vara utbytbar med den mer begränsande övergripande benämningen ”ångerns politik”.

En annan samlande benämning som ofta förekommer i forskningslitteraturen är ”övergångsrättvisa” (Transitional justice). Begreppet kan sägas ha två betydelser, en specifik och en mer generell. Den specifika betydelsen avser en rubricering av försoningsprocesser som vid-

9 John Torpey, ”Introduction: Politics of the past”, i John Torpey (red.), *Politics and the past: On repairing historical injustices* (Oxford 2003) s. 5.

10 Torpey (2003) s. 6–7.

11 Jeffery Olick & Brenda Coughlin, ”The politics of regret: Analytical frames”, i John Torpey (red.), *Politics and the past: On repairing historical injustices* (Oxford 2003) s. 38.

12 Olick & Coughlin (2003) s. 38.

tagits i länder som genomgått, eller genomgår, ett systemskifte från diktatur till demokrati och som en följd av (eller del av) denna demokratiseringsprocess har det ansetts nödvändigt att kritiskt granska den forna regimens förhållanden. Det är alltså i första hand sannings- och försoningskommissioner samt tribunaler under internationell lag som syftar till att granska svåra förbrytelser som avses.¹³ De mest uppmärksammade exemplen på sådana processer härrör från Latinamerika och Afrika. Den generella betydelsen av ”övergångs rättvisa” åsyftar en vidare rubricering av olika sorters försoningsprocesser som inte nödvändigtvis har med politiska systemskiften att göra, utan avser en övergripande benämning liknande det som John Torpey avser med ”reparativ politik”.¹⁴

I sin översikt av forskningsområdet menar Christine Bell, professor i internationell rätt, att ”övergångs rättvisa” sedan slutet av 1990-talet fått en vidgad innebörd.¹⁵ Begreppet avsåg, då det först började användas i mitten av 1990-talet, att summera debatter om hur nyligen tillsatta regeringar i Östeuropa och Latinamerika skulle handskas med brott mot mänskliga rättigheter under tidigare regimer. Enligt Bell breddades begreppets användningsområde åren runt millennieskiftet till att även inkludera bland annat den Internationella krigsförbrytartribunalen för det forna Jugoslavien och den sydafrikanska sannings- och försoningskommissionen. I och med denna breddning blev begreppet inte uteslutande användbart på kritiska granskningar

13 Även denna betydelse av ”Transitional justice” innehåller definitioner av både samla-re och vidare karaktär. Se exempelvis Ruti Teitel, *Transitional justice* (New York 2000); Ruti Teitel, ”Transitional justice in a new era”, *Fordham international law journal* 26:4 (2002) s. 893–906; Naomi Roht-Arriaza, ”The new landscape of transitional justice”, i Naomi Roht-Arriaza & Javier Mariezcurrena (red.), *Transitional justice in the twenty-first century* (New York 2006) s. 2; Nagy (2008) s. 276–280.

14 Se exempelvis Daniel Philpott, ”What religion brings to the politics of transitional justice”, *Journal of international affairs* 61:1 (2007) s. 93–110; Daniel Philpott, ”Introduction”, i *The politics of past evil: Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice* (Notre Dame 2006) s. 1–9; Christine Bell, ”Transitional justice, interdisciplinarity and the state of the ‘field’ or ‘non-field’”, *The international journal of transitional justice* 3:1 (2009) s. 5–27. Andra forskare har avsett att vidga begreppet övergångs rättvisa genom att förespråka mindre fokusering vid händelser i förfluten tid och i stället, under en bredare definition av övergångs rättvisa, diskutera politiskt förändringsarbete. Christine Bell, Colm Campbell & Fionnuala Ní Aoláin, ”Transitional justice: (re)Conceptualising the field”, *International journal of law in context* 3:2 (2007) s. 81–88.

15 Bell (2009) s. 9.

under demokratiseringsprocesser, utan också på försoningsprocesser i demokratiska länder som präglats av någon form av sociala eller etniska konflikter.¹⁶ Samtidigt försköts granskningarnas prioritering från att utkräva ansvar till att uppnå försoning mellan offer och förrövare. Prioriteringsförskjutningen medförde att politiker fick redskap för att hantera olikartade politiska och sociala motsättningar som var orsakade av historiska orättvisor och förbrytelser mot underprivilegierade befolkningsgrupper.¹⁷

Det förefaller alltså inte finnas *en* vedertagen samlande benämning på de retrospektiva praktiker som det här är fråga om. Det förefaller samtidigt som om samma begrepp kan ha både en vidare och en mer begränsad innebörd som varierar mellan olika forskare och discipliner inom forskningsområdet.

Retributiv och reparativ politik: Ett fält av besläktade praktiker

John Torpey har oavsett mina tidigare anmärkningar gjort ett tilltalande försök att översiktligt systematisera den retributiva och reparativa politiken, vilken lämpar sig väl för artikelns syfte. Han menar att det är fruktbart att begreppsliggöra dessa olikartade fenomen som ett fält av besläktade praktiker och inte som en mängd isolerade fall.¹⁸ Ett sådant betraktelsesätt tydliggör, menar han, det förflutnas betydelse för den nutida politiska dagordningen. Torpey föreslår att det breda fältet av retributiv och reparativ politik kan förstås som en serie av koncentriska cirklar. Cirklarna grupperas runt ett centrum benämnt ”övergångsrättvisa”. Utanför detta centrum återfinns ”försonande praktiker”, och ”ursäktande praktiker” och ”kommunikativ historia”.¹⁹ Torpey poängterar att modellen beskriver urskiljbara idealtypiska aktiviteter som i praktiken kan vara svåra att skilja ifrån varandra.

¹⁶ Bell (2009) s. 8.

¹⁷ Bell (2009) s. 9, 23–24.

¹⁸ Torpey (2003) s. 5.

¹⁹ Jag har valt att fritt använda mig av Torpeys modell. Originalspråkets benämningar är ”Transitional justice”, ”reparations”, ”apologies” och ”communicative history”. Torpey (2003) s. 6.

Figur 1. Retributiv och reparativ politik: ett fält av besläktade praktiker.²⁰

Modellens centrum (övergångsrättvisa) avser praktiker under politisk förändring för att ställa de som begått historiska förbrytelser och oförrätter till svars och utdela någon form av bestraffning för deras handlingar. Belysning av begångna oförrätter och ansvarsutkrävande prioriteras i förhållande till att kompensera offren. Försonande praktiker uppmärksammar i stället dem som drabbats av förbrytelser och oförrätter. Detta kan ske genom materiell och/eller symbolisk compensation.

Ursäktande praktiker eller uttryck för ånger inbegriper att representanter från den förtryckande parten – i interaktion med den förtryckta parten – visar medkänsla och utlovar att missförhållanden inte skall uppstå igen. Kommunikerande historia avser en mångfald av praktiker för att kommunicera de nyvunna insikterna till direkt berörda och allmänheten. Det kan inbegripa framtagandet av skriftligt material som avser att göra oförrätter kända, revidering av läromedel i historia, namnbyten på geografiska platser, seminarier och minnesstunder.

Torpeys modell åskådliggör, enligt min mening, att kritiska granskningar av historiska oförrätter kan omfatta olikartade praktiker som

²⁰ Torpey (2003) s. 5–26.

inte nödvändigtvis är explicita eller synliggjorda. Den åskådliggör också den retributiva och reparativa politikens förändring över tid och klargör på samma gång att ett mer omfattande fenomen som ursäktande aktiviteter och kommunikativ historia inbegriper försonande element och spørsmål om skuld- och ansvarsfrågor.

Från övergångsrättvisa till sanning och försoning

Övergångsrättvisa i modern tid börjar i allt väsentligt med axelmakternas nederlag 1945.²¹ I Tyskland initierades rättegångar omedelbart efter kriget och rättsligt efterspel har fortsatt till efter millennieskiftet. Den internationella krigsförbrytarprocessen i Nürnberg och separata domstolar upprättade av segermakterna i sina respektive ockupationszoner dömde såväl höga politiker som tjänstemän inom nazistpartiet till avrättning eller långa fängelsestraff.²² Nürnbergrättegångarnas målsättning att ställa enskilda individer (och inte stater) till svars för krigsförbrytelser blev norm i internationell rätt under efterkrigsperioden fram till kalla krigets slutskede.²³ Nürnbergmodellen visade sig dock inte gångbar under de politiska förändringarna i Latinamerika och Östeuropa under 1980-talet. Många regimskiften i Latinamerika genomgicks under förhandling mellan den tillträdande regeringen och den forna regimen, vilket möjliggjorde att den forna regimen kunde tillskansa sig immunitet vid eventuella rättegångar.²⁴ I stället för att tillgripa internationell rätt utsågs nationella organ för att granska begångna oföretter. Förfaringsättet medförde en mer kompromissfyllt hållning till internationell rätt och de universella rättsliga anspråk som

21 Jon Elster har analyserat övergångsrättvisa i ett längre historiskt perspektiv. Hans första historiska exempel är statsstaten Atens övergång från oligarki till demokrati under 400-talet f. kr. Det politiska systemskiftet följdes av vedergällning. Elster analyserar också händelseutvecklingen i Frankrike efter napoleonkrigen i början av 1800-talet. Jon Elster, *Closing the books: Transitional justice in historical perspective* (Cambridge 2004) s. 3–24, 24–47. Se även Ronen Steinberg, ”Transitional justice in the age of the French revolution”, *The international journal of transitional justice* 7:2 (2013) s. 267–285.

22 Elster (2004) s. 54.

23 Ruti Teitel, ”Transitional justice genealogy”, *Harvard human rights journal* 16 (2003) s. 73.

24 Elster (2004) s. 62; Priscilla Hayner, *Unspeakable truths: Confronting state terror and atrocity* (New York 2001) s. 12.

Nürnbergmodellen hade vilat på.²⁵ Skiftet berodde också på en kritik av Nürnbergmodellens ensidiga strävan att föra förbrytare inför domstol. De latinamerikanska länderna hade en mer allsidig målsättning i sina strävanden som berodde på demokratiseringsprocessernas olikartade dilemman. Att uppnå försoning i en nationell läkningsprocess och förhindra upprepning var målsättningar som i flera fall överskuggade att ställa förrövare inför rätta.²⁶ I flera länder visade det sig också problematiskt att upprätta fungerande dömande organ. I två länder, Argentina och Bolivia, ställdes dock officerare inför rätta, åtalades och dömdes.²⁷

Det var alltså på grund av de rättskipande myndigheternas begränsningar och prioriteringen av försoning framför rättsprocesser som latinamerikanska länder inrättade sanningskommissioner för att granska begångna övergrepp. Därmed skedde en förskjutning från juridiska processer mot krigsförbrytare till åtgärder som syftade till försoning mellan olika samhällsgrupper.²⁸ Med sanningskommissioner menas ett tillfälligt officiellt organ (vanligen inrättat av den nationella regeringen) som har till uppgift att granska, dokumentera och rapportera om brott mot mänskliga rättigheter i ett land under en särskild tidsperiod.²⁹ Under varierande namn upprättades drygt 20 sanningskommissioner från 1974 fram till 2000 i Afrika, Latinamerika och Asien.³⁰

Det är inte enbart stater i övergång från diktatur till demokrati som inrättat omfattande granskningar av begångna brott mot mänskliga rättigheter. I *Unspeakable truths: Confronting state terror and atrocity* analyserar Prescilla Hayner sanningskommissionernas anspråk och arbete och påpekar att även länder som inte genomgått ett politiskt systemskifte inrättat officiella organ för granskningar av liknande övergrepp. Dessa tillfälliga organ kallar Hayner "historiska sanningskommissioner". Med detta menas granskningar som tillkommit på regeringsinitiativ för att undersöka övergrepp som ägt rum flera decennier tidigare

25 Teitel (2003) s. 76.

26 Teitel (2003) s. 77–78; Hayner (2001) s. 11–12.

27 Elster (2004) s. 62–63; Hayner (2001) s. 34, 53.

28 Elazar Barkan, "Historical reconciliation: Redress rights, and politics", *Journal of international affairs* 60:1 (2006) s. 3.

29 Teitel (2003) s. 78; Hayner (2001) s. 14.

30 Hayner (2001) s. 291–297.

och som direkt utförts (eller varit möjliga med överinseende) av statliga myndigheter. Dessa granskningar har inte inrättats som en följd av genomgripande politiska systemskiften utan har tagit form av andra drivkrafter. Granskningarnas målsättning har generellt varit att klarlägga sanningen om övergreppen, dokumentera dem och ge upprättelse till för allmänheten okända offer och deras efterlevande.³¹

I Australien tillsattes till exempel på mitten av 1990-talet en kommission med uppdrag att granska tvångsomhändertagande av ursprungsbe-folkningarnas barn. Kommissionens rapport *Bringing them home* (1997) visade en sekellång omfattande verksamhet av tvångsomhändertagan-den och efterföljande placeringar i barnhem eller i vita fosterfamiljer i syfte att assimilera barnen till det australiensiska samhället. Omhän-dertagandet genomfördes av koloniala och statliga myndigheter samt kyrkliga organisationer.³² Rapporten följdes av ytterligare två kommis-sioner, varav den ena granskade förhållandena för barn som skeppats från Storbritannien till Australien för att placeras på barnhem eller yr-kesskola (så kallade "child migrants") och den andra fick i uppdrag att samla in vittnesmål från människor som varit placerade på institutioner som barn.³³ Den första rapporten följdes av officiella ursäkter till offren från delstatsparlamenten, myndigheter och kyrkliga organisationer och föreningar, men också av en infekterad debatt eftersom kritiker menade att premiärminister John Howard inte hade uttalat en riktig ursäkt.³⁴

I Kanada inrättade regeringen 1991 en kommission för att undersöka hur förhållandet mellan ursprungsbe-folkningen och majoritetssamhäl-let kunde bli mer jämbördigt. Rapporten *Report of the Royal commission on Aboriginal peoples*, som kom fem år senare, gav en mycket omfattande redogörelse för den femhundraåriga kontakten mellan urbefolkning

31 Hayner (2001) s. 17.

32 Romers rätt: *En strategi för romer i Sverige: Ett lands behandling av dess romska befolkning är ett lackmest för det civila samhället och dess demokrati: Betänkande*, Statens offentliga utredningar 2010:55 (Stockholm 2010) s. 521–523; Daniel Lindmark, "The stolen generations och Australian curriculum: Kampen om den nationella historien i Australien", i Anders Brännström & Svante Norrhem (red.), *Människan, arbetet och historien: En vänbok till professor Tom Eriksson* (Umeå 2012) s. 297.

33 Shurlee Swain, Leonie Sheedy & Cate O'Neill, "Responding to 'forgotten Australians': Historians and the legacy of out-of-home 'care'", *Journal of Australian studies* 36:1 (2012) s. 17–28.

34 Lindmark (2012) s. 299.

och nybyggare. Rapporten uppmärksammade bland annat de kanadensiska internatskolor som upprättats i syfte att assimilera urbefolkningen genom att ”kill the Indian in the child”.³⁵ Internatskolor drevs av statliga och kyrkliga huvudmän och där placerades mer än 150 000 barn från 1880-talet till 1990-talet. Skoltiden berövade barnen deras språk och kultur under dåliga yttre förhållanden. Mentala, sexuella och andra fysiska övergrepp jämte övergivenhet, skräck och rasistiska tillmälen präglade förhållandena.³⁶ Rapporten gav förutom den historiska belysningen även rekommendationer till försoning och upprättelse för offren och deras anhöriga, vilket så småningom resulterade i en officiell ursäkt från regeringen och omfattande kompensatoriska åtgärder.³⁷ Flera år senare inrättades Canadian truth and reconciliation commission. Kommissionen, som i november 2013 fick förlängt mandat till juni 2015, har till uppgift att genom vittnesmål dokumentera och informera allmänheten om internatskolornas systematiska övergrepp.³⁸ Kommissionen skall ge de drabbade möjligheter att berätta om sina erfarenheter, om de så vill även offentligt, men kommissionen skall inte namnge enskilda förövare eller ställa enskilda till svars för begångna övergrepp.³⁹ En mängd olika försonings- och upprättelseaktiviteter, som involverat kyrkliga organisationer, föreningar och samhällliga institutioner, har satts igång under kommissionens arbete.⁴⁰

Även nordiska länder har initierat granskningar av historiska oför-

35 Rosemary Nagy, ”The scope and bounds of transitional justice and the Canadian truth and reconciliation commission”, *The international journal of transitional justice* 7:1 (2013) s. 52–73.

36 Nagy (2013) s. 56; Matt James, ”A carnival of truth? Knowledge, ignorance and the Canadian truth and reconciliation commission”, *The international journal of transitional justice* 6:2 (2012) s 182–204.

37 Ericson, Maria, *Rapport angående en eventuell sanningskommission för romer och resande/ resanderomer i Sverige* (2009) s. 53, <http://arkiv.minoritet.se/romadelegationen/www.romadelegationen.se/dynamaster/file_archive/100420/e306c8dec41ad6d1afa593e68016249/sanningskommission.pdf>, 25/10 2013.

38 Ericson (2009) s. 54; ”Statement by the Honourable Bernard Valcourt on the Mandate of the Truth and Reconciliation Commission”, Truth and reconciliation: Commission of Canada, <<http://www.aadncaandc.gc.ca/eng/1384445439915/1384445654380,25/11 2013>>.

39 ”Truth and reconciliation: Commission of Canada”, <<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=4>>, 25/11 2013.

40 Se exempelvis Ruth Phillips & Elizabeth Johnson, ”Negotiating new relationships: Canadian museums, First Nations and cultural property”, i John Torpey (red.), *Politics and the past: On repairing historical injustices* (Oxford 2003) s. 149–167.

rätter som begåtts mot etniska minoriteter och andra underprivilegierade grupper. I Norge avsattes vid mitten av 1990-talet exempelvis forskningsmedel för att utreda de övergrepp som den norska assimilationspolitiken begått mot romer. Medlen, som förvaltades av Norges forskningsråd, koncentrerades på undersökningar om tvångssterilisering, omhändertagande av barn samt enskildas upplevelser. Efter flera rapporter i ämnet tillkännagav regeringen år 2000 en officiell ursäkt samt tog initiativ till ekonomisk gottgörelse. Kompensationsprocessen blev dock komplicerad och följdes av en långdragen debatt. Processen följdes också av krav på fler kompensationsåtgärder för att öka medvetenheten om övergreppen i det norska samhället och stödja romsk kultur.⁴¹

Också i Sverige har utredningar liknande historiska sanningskommissioner tillsatts. År 2006 tillsattes Utredningen om vanvård i den sociala barnvården som hade till uppgift att granska övergrepp och vanvård. Utredningen präglades av insamling av ett stort antal enskilda vittnesmål från personer som själva bott i fosterhem eller på institutioner för barn. Huvudsyftet var att ge upprättelse åt de drabbade och dra lärdomar för framtiden. Ställningstagande rörande ansvarsfrågor i enskilda fall fick inte göras och uppdraget prioriterade inte att få en uttömmande bild av i vilken utsträckning övergrepp förekommit.⁴² Under utredningens arbete tillsattes en annan parallell utredning för att ”ta fram förslag till åtgärder för att ge upprättelse åt de människor som under perioden 1920–1980 utsattes för vanvård och övergrepp i den sociala barn- och ungdomsvården”.⁴³ Utredningen föreslog bland annat en symbolisk upprättelseceremoni och möjligheter för ekonomisk gottgörelse.

Dessa granskningar är bara några exempel på uppmärksammade sanningskommissioner och utredningar som tillsatts de senaste decennierna. Sammantaget visar dessa granskningar att undersökningarna och försökningsprocesserna har haft delvis olika inriktningar som bland annat beror på ländernas politiska traditioner. Ambitionen att ta ställning till ansvars-

41 Ericson (2009) s. 58–66.

42 *Vanvård i social barnvård: Slutrapport: Slutbetänkande*, Statens offentliga utredningar 2011:61 (Stockholm 2011) s. 61–62; Malin Arvidsson, ”Ett mörkt kapitel i vår historia?”, *Locus 2* (2011) s. 25–26.

43 *Barnen som samhället svek: Åtgärder med anledning av övergrepp och allvarliga försummelser i samhällsvården: Betänkande*, Statens offentliga utredningar 2011:9 (Stockholm 2011) s. 39.

frågor, tillvägagångssätt för att samla in fakta har, jämte granskningarnas maktbefogenheter och sammansättning, varierat från fall till fall.

Vissa kritiska perspektiv har också lyfts fram under de senaste åren med anledning av sanningskommissionernas arbete och målsättning. Kommissionen i Kanada har bland annat fått invändningen att ha ett svagt mandat för att kunna utkräva politiskt ansvar.⁴⁴ Det utbredda amnestiförfarande som sanningskommissionerna har medfört har väckt betänkligheter om inte utväxlingen mellan juridisk rättvisa mot försoning begränsat möjligheterna att få veta vad som egentligen hänt. Även på en mer strukturell nivå har sanningskommissioner ansetts misslyckas genom att

[m]odern truth commission strategies tend to be premised on the colonial narrative and engage in a "politics of distraction" – they shift the discourse away from restitution of indigenous homeland and resources and ground it instead in a political/legal rights-based process that plays into (affirming the *status quo*) policies of states and ultimately rewards colonial injustices.⁴⁵

En skiljelinje bland forskare är huruvida sanningskommissioner skall fokusera på att granska brott mot mänskliga rättigheter på individnivå eller i stället vidga perspektivet till rasism, socioekonomiska ojämlikheter på mer strukturell nivå.⁴⁶ Denna diskussion vidrör också spörsmål om sanningskommissionernas tillvägagångssätt för att dokumentera övergrepp och fastlägga vad som har hänt. Kort sagt tycks en offercenterad granskningsmodell (vilket innebär fokusering på enskilda offers berättelser om övergrepp) utmynna i en till synes sympatisk myriad av narrativ, men som på grund av deras mångfacetterade – och i bland inbördes oförenliga – beskrivningar döljer helhetsbilden.⁴⁷ En annan skiljelinje rör, förenklat uttryckt, om granskningarna skall fokusera

44 James (2012) s. 189–189.

45 Nagy (2013) s. 54.

46 Nagy (2013) s. 71; Nagy (2008) s. 275–289.

47 James (2012) s. 182–204; David Crocker, "Truth commission, transitional justice and civil society", i Robert Rotberg & Dennis Thompson (red.), *Truth v. justice: The morality of truth commissions* (New Jersey 2000) s. 102; Se vidare Charles Maier "Doing history, doing justice: The narrative of the historian and of the truth commission", i Robert Rotberg & Dennis Thompson (red.), *Truth v. justice: The morality of truth commissions* (New Jersey 2000) s. 261–278.

mer på historia eller mindre. Vissa poängterar att en sanningskommissionens insamlade faktaunderlag alltid måste tolkas och bör integrera faktaunderlaget i ett ramverk av redan kända samhällseliga förhållanden för att undvika en ensidig beskrivning.⁴⁸ Andra menar att granskningarna bör fokusera mindre på förflutna händelser och i stället aktualisera samtida problem och att förhindra upprepning.⁴⁹

Officiella ursäkter och kommunicerande historia

I traditionella demokratier överlag har sanningskommissioner av det slag som redogjorts för här förekommit mer undantagsvis. Emellertid hävdas det att officiella ursäkter har blivit västvärldens sätt att hantera historiska oförrätter, erkänna skuld och söka försoning med offren och deras efterlevande.⁵⁰ Melissa Nobles konstaterar i sin studie *The politics of official apologies* att antalet officiella ursäkter har tilltagit under andra hälften av 1900-talet, och fortsätter att göra så under 2000-talets första årtionde.⁵¹ Skuldkännande regeringsföreträdare, myndigheter och institutioner, kyrkliga organisationer, företag och samhällsorganisationer levererar ursäkter och avbön för händelser som inträffade månader eller i bland århundraden tillbaka i tiden, vilket gjort att historia skapat rubriker i den dagsaktuella debatten.

1900-talet har präglats av stora förändringar som påverkat relationerna mellan privilegierade grupper och underprivilegierade. Katolska kyrkan har tvingats reflektera över både sitt agerande under andra världskrigets förföljelser och sin roll under kolonialismens förtryck av tredje

48 Crocker (2000) s. 273; Arvidsson (2011) s. 30; Swain, Sheedy & O'Neill (2012) s. 25; Charles Villa-Vicencio & Wilhelm Verwoerd, "Constructing a report: Writing up the 'truth'", i Robert Rotberg & Dennis Thompson (red.), *Truth v. justice: The morality of truth commissions* (New Jersey 2000) s. 288-292; Catherine Hodgkin & Susannah Radstone (red.), *Memory, history, nation: Contested past* (New Brunswick 2007) s. 9; Beth Rushton, "Truth and reconciliation? The experiment of truth commissions", *Australian journal of international affairs* 60:1 (2006) s. 132, 138.

49 Nagy (2008) s. 275-289; Nagy (2013) 52-74; Bell, Campbell & Ní Aoláin (2007) s. 81-88.

50 Rhoda Howard-Hassman & Mark Gibney, "Introduction: Apologies and the West", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 1.

51 Nobles material utgörs av drygt 70 ursäkter som hon funnit i engelskspråkiga källor. Hon gör inga anspråk på fullständighet. Nobles (2008) s. 4.

världen, vilket har bidragit till en självrannsakan inom hela kristenheten. Katolska kyrkans förändrade hållning kan betraktas som en del av en bredare social rörelse. Med ursprung i medborgarrättsrörelsen har exempelvis feminismen och gay-rörelsen bland annat krävt erkännande för det förtryck som begåtts mot grupperna tidigare. En annan utlöpare av medborgarrättsrörelsen är urbefolkningarnas krav på erkännande av de övergrepp som drabbat dem. Samtidigt har många västländer sett sig föranledda att hantera en allt tilltagande diversifierad befolkningssammansättning, vilket resulterat i en officiell multikulturalistisk politik.⁵²

Dessa förändringar avspeglar också vad officiella ursäkter generellt har behandlat. Det har bland annat handlat om religiösa fördomar och förföljelser, rasistisk politik, kolonialism, slaveri, medicinska experiment, miljöförstöring, McCartyism och Förintelsen.⁵³ I exempelvis USA har många ursäkter relaterade till övergrepp mot diverse etniska minoriteter framförts sedan USA bad japanska amerikaner om ursäkt och erbjöd dem viss ekonomisk kompensation 1988. Det som uppmärksammandes var behandlingen av gruppen under andra världskriget. Sedan dess har bland annat kongressen bett urinvånarna på Hawaii om ursäkt för störtandet av självstyrelsen på Hawaii 100 år tidigare. Kyrkliga organisationer i USA har också bett om ursäkt för förföljelser under slaveriet. Andra grupper har också krävt ursäkter och kompensation.⁵⁴

Generellet innehåller ursäkterna två komponenter: erkännande av begångna felhandlingar och en bekännelse av ånger. Men motiven och formerna för ursäkter av det här slaget varierar beroende på vem som ber om ursäkt, till vem ursäkten är riktad och vad ursäkten handlar om.⁵⁵ Organisationer kan söka ursäkter för att återupprätta förtroendet hos allmänheten. Den internationella kommittén för Röda korset

52 Rhoda Howard-Hassman & Mark Gibney (2008) s. 2–4; Michael Freeman, "Historical injustice and liberal political theory", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 45–61.

53 Rhoda E. Howard-Hassmann (red.), "Political Apologies and Reparations Website", Wilfrid Laurier University and Centre for International Governance Innovation, Waterloo, Ontario, Canada. <<http://political-apologies.wlu.ca/doclist.php>>.

54 Se exempelvis Eric Yamamoto, "Race apologies", *The journal of gender, race and justice* 47 (1997–1998) s. 47–48.

55 Se vidare Robert Weyeneth "History, memory, and apology: The power of apology and the process of historical reconciliation", *The public historian* 23:3 (2001) s. 9–38.

bad exempelvis om ursäkt för sitt moraliska misslyckande under andra världskriget, då organisationen inte offentliggjorde sina bevis angående nazisternas förföljelser.⁵⁶ Både institutioner och enskilda kan be om ursäkt för att försöka undvika oroligheter. Inför påvens besök i Österrike bad exempelvis kardinalen om ursäkt för tidigare sexuella övergrepp mot pojkar.⁵⁷ Ursäkter kan också användas för att ”försegla” en problemfylld relation mellan två parter och ge ett meningsfullt avslut på en spänd relation. Ursäkter kan även användas för att återupprätta trovärdighet och uppmuntra till en framtida relation. Den brittiske premiärministern Tony Blair bad exempelvis Irland om ursäkt för att man bidragit till hungersnöd på ön under 1840-talet. Blairs irländska motsvarighet kommenterade att utspelet gav möjligheter till en bättre framtid för relationen mellan Storbritannien och Irland.⁵⁸

På den internationella politiska scenen har ursäkter använts för att demonstrera ett ”moraliskt ledarskap”. Belgiens ursäkt till Rwanda var ett försök att återupprätta förtroendet för det internationella samfundet efter folkmordet i Rwanda. President Bill Clinton försökte också upprätta förtroende när han bad Rwanda om ursäkt och uttryckte ånger för samma händelser på flygplatsen i Kigali 1998.⁵⁹

Dessa utspel aktualiserar frågor om ursäkternas äkthet och betydelse. Kritiker menar att ursäkter av detta slag är ”billig politik”, eftersom utspelen inte efterföljs av materiella ersättningar eller påtagliga politiska förändringar för ursäkternas mottagare. Inte heller klarlägger de strukturella ansvarsfrågor tillfredsställande, anser kritiker.⁶⁰ Ursäk-

56 ”Red Cross calls its passivity on Holocaust moral failure”, Political Apologies and Reparations Website, <http://political-apologies.wlu.ca/details.php?table=doc_press&cid=295>, 6/10 2015.

57 Weyeneth (2001) s. 23.

58 ”Prime minister Blair accepts British blame for Irish potato famine”, Political Apologies and Reparations Website, <<http://political-apologies.wlu.ca/searchresults.php>>, 6/10 2015.

59 ”Clinton in Africa: the overview; Clinton declares U.S., with the world, failed Rwandans”, Political Apologies and Reparations Website, <http://political-apologies.wlu.ca/details.php?table=doc_press&cid=519>, 6/10 2015; Ridwan Nytagodien & Arthur Neal, ”Collective trauma, apologies, and the politics of memory”, *Journal of human rights* 3:4 (2010) s. 465–475.

60 Mark Gibney & Niklaus Steiner, ”Apology and the American ’war on terror’”, i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 45–61; Nobles (2008) s. 139. Se också Carlos Parodi, ”State apologies under U.S. hegemony”, i Mark Gibney, Rhoda

ternas kommunikativa form möjliggör också kritisk analys av ordvalen. Otillfredsställande ursäkter kan exempelvis ursäkta oanade negativa följder men inte den utlösande händelsen, ursäkta *hur* något negativt inträffade men inte *att* det inträffade eller använda ordval (som passiva verbformer) som förminskar förrövarens ansvar.⁶¹ Melissa Nobles har dock understrukit att ursäkter inte skall betraktas som en utväxling mellan simpel symbolik och ekonomisk kompensation. Inte sällan, menar hon, efterföljs ursäkter av ekonomiska kompensationer. Ursäkter och kompensationer har också olika målsättningar. Nobles påpekar att ursäkterna till urfolken i USA, Kanada och Australien öppnar politiska och sociala möjligheter och är en betydelsefull beståndsdel i urfolkens successiva inkludering i nationernas medborgerliga gemenskap.⁶²

De officiella ursäkterna, tillsammans med kritiska granskningar av historiska oförrätter, bidrar också till en delvis annorlunda historiskrivning. Vid mitten av 1900-talet uppmärksammades exempelvis urfolkens livsvillkor och historia i liten utsträckning av historiker och författare. Detta har dock förändrats de senaste 50 åren. Kunskaper och skildringar av underprivilegierade gruppers historia har satt avtryck i bland annat läroplaner och läromedel.⁶³

Några svenska vitböcker

Begreppet vitbok har flera delvis överlappande innebörder. I ett internationellt sammanhang kan vitböcker åsyfta ett paket politiska förslag och handlingslinjer som behandlas av EU:s ministerråd i en sakfråga. Dessa föregås i bland av grönböcker som är en motsvarighet till ett statligt betänkande. Vitbok i denna innebörd kan sägas ha sin förlaga i *The British white paper of 1922*. Den innehöll ett politiskt förtydligande angående Storbritanniens ställningstagande rörande de judiska församlingarna i Palestina. En annan innebörd av ordet innebär ursprungligen ett

Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 171–187; Joseph Kimoga, "Remorseless apology: Analysing a political letter", *Journals of pragmatics* 42:8 (2010) s. 2181–2188.

61 Zohar Kampf, "Public (non-)apologies: The discourse of minimizing responsibility", *Journal of pragmatics* 41:11 (2009) s. 2257–2270.

62 Nobbles (2008) s. 149–154.

63 Lindmark (2012) s. 300–310.

klargörande av olika skuld- och ansvarsfrågor som rör internationella angelägenheter. Vitbok i denna innebörd har sin förlaga i så kallade *Colour books* som gavs ut före första världskrigets utbrott. Stormakterna började 1914 att samla dokument för att bevisa att man var oskyldig till det storkrig som nalkades. Dessa ”färgböcker”, som dokumentationen kom att kallas på grund av sina respektive omslag, var avsedda att påverka den allmänna opinionen i hemlandet och att fungera som inlägg i den internationella debatten. England gav också under andra världskriget ut vitböcker som behandlade Tysklands behandling av förföljda minoriteter.⁶⁴

Efter andra världskriget publicerade Utrikesdepartementet i Sverige en serie vitböcker för att offentliggöra sin dokumentation i ärenden som rörde svensk politik under andra världskriget. Dessa utgjorde akt-samlingar som behandlade bland annat transiteringsfrågan och försvinnandet av Raoul Wallenberg.⁶⁵

På senare år har vitboken fått en vidare innebörd. Antologin *Lik i garderoben: En rapport om SKP/VPK:s internationella förbindelser*, som togs fram av Vänsterpartiet efter öststatskommunismens sammanbrott, kallades allmänt för vitbok. Den behandlade skuld- och ansvarsfrågor som rörde partiets forna förbindelser med de kommunistiska staterna, men utgjorde inte en dokumentationssamling utan tolkningar av partiets förehavanden.⁶⁶ År 2010 utkom regeringspartierna i Sverige med en skrift som man kallade vitbok. Den var inte heller en dokumentsamling, utan utgjorde i stället en sammanfattning av vad partierna ansåg sig ha åstadkommit under mandatperioden 2006–2010.⁶⁷

År 2011 gav integrationsminister Erik Ullenhag i uppdrag att ta

64 Se exempelvis *Tysklands koncentrationsläger: Brittiska regeringens hemliga dokument* (Stockholm 1939); *Engelska regeringens dokument hämtade från den senaste utkomna upplagan av Englands vita böcker: Handlingar rörande behandlingen av tyska medborgare i Tyskland 1938–1939* (Södertälje 1941).

65 *Handlingar rörande Sveriges politik under andra världskriget: Transiteringsfrågan juni–december 1940* (Stockholm 1947); *1945 års svenska hjälpepedition till Tyskland: Förspel och förhandlingar* (Stockholm 1956); Wilhelm Carlgren, *Korten på bordet? Svenska vitböcker om krigsårens utrikespolitik* (Stockholm 1989).

66 Petter Bergner, *Med historien som motståndare: SKP/VPK/V och det kommunistiska arvet 1956–2006* (Umeå 2013) s. 311–318.

67 *Alliansregeringen de fyra första åren* (Stockholm 2010) s. 8, <<http://www.alliansen.se/wp-content/uploads/2010/05/Alliansen-vitbok1.pdf>>, 25/11 2013

fram en vitbok om övergrepp och kränkningar mot romer i Sverige under 1900-talet. Vitboksprojektet hade sin upprinnelse i betänkandet *Romers rätt: En strategi för romer i Sverige* som hade överlämnats av delegationen för romska frågor 2010. Betänkandet föreslog bland andra åtgärder en sannings- och försoningskommission för att ”kartlägga och dokumentera de övergrepp, försummelse och diskriminerande åtgärder som begåtts mot den romska minoriteten från år 1900 fram till år 2000”.⁶⁸ Målsättningen med den föreslagna kommissionen var att överbygga förtroendeklyftan mellan den romska minoriteten och majoritetssamhället. Förslaget gick ut på remiss och majoriteten av remissinstanserna ställde sig positiva till en kommission. Men några remissinstanser, Justitiekanslern och Rikspolisstyrelsen, menade att förslaget inte var ändamålsenligt och hade ”ett alltför ensidigt fokus på oförätter som skett och att det därmed är tillbakablickande i stället för framåtsträvande”.⁶⁹ Andra remissinstanser, såsom Länsstyrelsen i Stockholms län, Länsstyrelsen i Södermans län och Svenska kyrkan, protesterade mot förekommande begrepp i betänkandet som handlade om att skuldbelägga historiska aktörer i syfte att förändra negativa attityder. Svenska kyrkan framhöll att skam inte är någon bra utgångspunkt för att förändra negativa föreställningar.⁷⁰

Regeringen valde att inte inrätta en sannings- och försoningskommission utan i stället ta fram en vitbok inom Regeringskansliet. I uppdraget ingick – enligt den ursprungliga syftesformuleringen – att

ge en samlad översikt av övergrepp och särbehandlande åtgärder gentemot romer under 1900-talet fram till år 2000. I det ingår vittnesmål och intervjuer. *Boken ska identifiera och belysa vilken roll och vilket ansvar olika samhällsinstitutioner haft i övergreppen*, [min kursiv] samt ställa övergreppen i relation till de olika konventioner av betydelse för mänskliga rättigheter som Sverige har förbundit sig till och svensk lagstiftning. Vitboken kommer också att belysa Förintelsen som drabbade romer under andra världskriget.⁷¹

⁶⁸ *Romers rätt* (2010) s. 32.

⁶⁹ Regeringens skrivelse 2011/2012:56. ”En samordnad och långsiktig strategi för romsk inkludering 2012–2032”, citat s. 9.

⁷⁰ Regeringens skrivelse 2011/2012:56, s. 9.

⁷¹ ”Vitbok om övergrepp mot Sveriges romer”, Arbetsmarknadsdepartementets pressmeddelande 31/1 2011, <<http://www.regeringen.se/sb/d/14202/a/160048>>, 25/11 2013.

Vitboken skulle alltså bestå av en *samlande översikt* som inbegrep vittnesmål och intervjuer. Vittnesmål och intervjuer var alltså en av flera källor. Vitboken skulle också behandla skuld- och ansvarsfrågor genom att identifiera och belysa olika samhällsinstitutioners förehavanden. Antydningssvis gällde det alltså såväl statliga institutioner och myndigheter som andra institutioner. Under vitboksprojektet förankrades arbetets inriktning i samråd med romska representanter och mindre antal forskare gavs i uppdrag att författa forskningsrapporter inom specificerade områden.

Gradvis förändrades dock vitbokens syfte. I en skrivelse från regeringen ett år efter det att vitboksprojektet påbörjats tonades ansvarsfrågan ned. Den kursiverade meningen i citatet ovan flyttades från syftesformuleringen till en mindre framträdande plats och fick därmed en mer oklar prioriteringsgrad.⁷² När boken var färdig drygt två år senare, alltså i mars 2014, hade formuleringen om ansvarsfrågan tagits bort helt. Syftet formulerades på ett annat sätt:

Syftet med vitboken är att ge ett erkännande åt offren och deras anhöriga och skapa förståelse för den romska minoritetens situation i dag genom att i ett historiskt sammanhang belysa de övergrepp som romer blivit utsatta för och hur stereotyper och fördomar vuxit fram och levt vidare från generation till generation samt hur dessa har fått ligga till grund för den statliga politiken.

Erkännande åt offren och förståelse för deras situation blev alltså vitbokens överkuggande fokus på bekostnad av identifiering och belysning av olika samhällsinstitutioners ansvar. Skuld- och ansvarsfrågor relaterade till särskilda institutioner behandlades dock indirekt genom vitboksprojektet. Myndigheter och institutioner uppmanades nämligen av vitboksprojektet att själva granska sina förehavanden gentemot romer, vilket hittills har utmynnats i en bok av Svenska kyrkan och en omfattningsrik bok av Socialstyrelsen.⁷³

Svenska kyrkans vitbok om relationerna till samerna härrör från försoningsinitiativ som vidtogs under 1990-talet. I början av 2000-talet uppmärksammade Svenska kyrkans ledning samiska frågor och tog

⁷² Samtidigt ströks ordet "identifiera" bort. Regeringens skrivelse 2011/2012:56, s. 10.

⁷³ Ohlsson al Fakir (2013); *Antiziganism i statlig tjänst: Socialstyrelsens behandling av romer och resande under 1900-talet* (Stockholm 2014).

fram en handlingsplan för framtida arbete. I handlingsplanen ingick att genomföra en hearing om samisk identitet och erfarenheter i relation till hur Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära uttrycks i dag.⁷⁴ Under hearingen framfördes dock krav på att Svenska kyrkan måste ta sitt ansvar för de historiska övergrepp som samerna utsatts för. Det ansågs att en förutsättning för en fortsatt försoningsprocess var djupare kunskaper om Svenska kyrkans involvering i de övergrepp, den diskriminering och rasism som drabbat samerna historiskt.⁷⁵ Vitboksprojektet syftar till att ta fram djupare kunskaper av sådan natur:

Projektet ska dokumentera, presentera och diskutera vilket utbyte samerna har haft av kyrkans verksamhet, på både gott och ont. Särskild uppmärksamhet ska ägnas åt problematiska inslag, det vill säga beslut, handlingar, verksamheter och strukturer som utsatt samer för kränkande behandling av olika slag, oavsett om dessa kan rubriceras som tvång, förtryck, diskriminering eller rasism. Samtidigt ska projektet sträva efter att ge en rättvisande bild av de positiva insatser som kyrkan och dess företrädare gjort för samerna och deras kultur genom historien.

Vitboksprojektet skall alltså behandla både positiva och negativa utbyten som samerna haft med Svenska kyrkan. Projektet avser genomföras genom forskningsbidrag och med hög grad av samiskt inflytande på styrningsnivå. Vidare kan det noteras att formuleringarna inte tillhandahåller tidsramar avseende de kränkningar som behandlas.

Sammanfattande diskussion

I den här artikeln har jag avsett att placera några nutida svenska, så kallade, vitboksprojekt i en internationell och historisk kontext. Utgångspunkten är att dessa projekt ingår i en omfattande global strömning som innebär att göra upp med det förflutna. Sätten varpå det sker, motiven och formerna för det varierar beroende på kulturell och historisk kontext. Under 1900-talet har formerna för att göra upp med det förflutna föränd-

⁷⁴ "Förslag till åtgärder med anledning av en hearing om samerna och Svenska kyrkan, Sägastallamat", otryckt PM 2012-03-19, Svenska kyrkan, Kyrkokansliet, Uppsala; "Plan för 'Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt'", opublicerad promemoria, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet (2013).

⁷⁵ "Plan för 'Svensk kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt'" (2013) s. 2.

rats. Efterkrigstiden fram till kalla krigets slut dominerades av juridiska processer där utkrävande av ansvar och straff präglade den retributiva och reparativa politiken. Under 1980-talets demokratiseringsprocesser i Latinamerika och Afrika visade sig detta tillvägagångssätt för att hantera de tidigare regimernas förbrytelser mindre gångbar. Anledningen var att medlemmar i den forna regimen lyckats utverka villkor som omöjliggjorde att de skulle kunna ställas inför domstol, men framför allt så motsvarade inte ett ensidigt utkrävande av ansvar och straff de behov som de nyligen demokratiserade länderna hade. Begångna oförrätter granskades i stället i upprättade sannings- och försoningskommissioner med syfte att uppnå försoning mellan samhällsgrupper och ett bredare erkännande av övergreppen. Det ansågs angeläget att ge drabbade grupper som tidigare inte kunnat kommunicera sina erfarenheter upprättelse genom att deras berättelser nådde allmänheten.

Att göra upp med det förflutna har inte enbart varit en angelägenhet för länder inbegripna i demokratiseringsprocesser. I länder som USA, Kanada, Australien, Norge och Sverige har granskningar liknande historiska sanningskommissioner upprättats i syfte att bringa klarhet i begångna oförrätter och inleda försoningsprocesser. Dessa har generellt fokuserat på att dokumentera övergrepp, i varierande grad belyst det system som möjliggjorde övergreppen och låtit offren få berätta om sina erfarenheter. Försoningsförsök har också gjorts utan omfattande granskningar av detta slag.

I förhållande till historiska sanningskommissioner uppvisar den senaste tidens svenska vitboksprojekt några särdrag. De är till stor del självvrannsakningar. Svenska kyrkans vitbok om förhållandet till samerna är ett exempel på detta förhållande. De utgår i mindre utsträckning från upplevda erfarenheter, utan fokuserar i stället de historiska strukturer inom det egna verksamhetsområdet som möjliggjorde kränkningar. I vitböckerna sammansmälts också dokumentation och tolkning, vilket gör att den senare tidens vitböcker skiljer sig både från en äldre vitbokstradition och historiska sanningskommissioner. Till skillnad från den äldre vitbokstraditionen, som utgjordes av dokumentinsamlingar om känsliga frågor, är den senaste tidens vitböcker tolkningar av inte alltid synliggjort material. De är synteser som vilar på redan befintligt och sedan tidigare tillgängligt material.

Vitböckernas innehållsliga förändring från dokumentsamling till tolkning av ett händelseförlopp kan sägas ingå i mer generell övergång från retributiv rättvisa till olikartade reparativa praktiker. Skuld- och ansvarsfrågor underordnas genom förändringen ett narrativ som är ekvivalent med både de drabbades upplevelser och ”förrövarens” omprövade självbild. Försoningsprocesser avses kräva nya insikter i begångna oföretter samt förmedling av dessa insikter till en bredare allmänhet.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

- ”Förslag till åtgärder med anledning av en hearing om samerna och Svenska kyrkan, Sägastallamat”, otryckt PM 2012-03-19, Svenska kyrkan, Kyrkokansliet, Uppsala.
- ”Plan för ’Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt’”, opublicerad promemoria, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet (2013).

Tryckta källor och bearbetningar

- 1945 års svenska hjälpepedition till Tyskland: Förspel och förhandlingar (Stockholm 1956).
- Andersson, Malin. ”Historikers röster behövs: Men vilken röst skall vi tala med?”, *Historisk tidskrift* 131:4 (2011) s. 780–786.
- Antiziganism i statlig tjänst: Socialstyrelsens behandling av romer och resande under 1900-talet* (Stockholm 2014).
- Arvidsson, Malin. ”Ett mörkt kapitel i vår historia?”, *Locus* 2 (2011) s. 25–38.
- Barkan, Elazar, ”Historical reconciliation: Redress rights, and politics”, *Journal of international affairs* 60:1 (2006) s. 1–16.
- Barkan, Elazar, ”Introduction: Historians and historical reconciliation”, *American historical review* 114:4 (2009) s. 899–913.
- Barnen som samhället svek: Åtgärder med anledning av övergrepp och allvarliga försummelser i samhällsvården: Betänkande*, Statens offentliga utredningar 2011:9 (Stockholm 2011).
- Bell, Christine, ”Transitional justice, interdisciplinarity and the state of the ‘field’ or ‘non-field’”, *The international journal of transitional justice* 3:1 (2009) s. 5–27.
- Bell, Christine, Colm Campbell & Fionnuala Ní Aolán. ”Transitional justice: (re) Conceptualising the field”, *International journal of law in context* 3:2 (2007) s. 81–88.
- Bergner, Petter. *Med historien som motståndare: SKP/VPK/V och det kommunistiska arvet 1956–2006* (Umeå 2013).
- Carlgrén, Wilhelm. *Korten på bordet? Svenska vitböcker om krigsårens utrikespolitik* (Stockholm 1989).

- Crocker, David. "Truth commission, transitional justice and civil society", i Robert Rotberg & Dennis Thompson (red.), *Truth v. justice: The morality of truth commissions* (New Jersey 2000) s. 99–122.
- Elster, Jon. *Closing the books: Transitional justice in historical perspective* (Cambridge 2004).
- Engelska regeringens dokument hämtade från den senaste utkomna upplagan av *Englands vita böcker: Handlingar rörande behandlingen av tyska medborgare i Tyskland 1938–1939* (Södertälje 1941).
- Freeman, Michael. "Historical injustice and liberal political theory", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 54–61.
- Gibney, Mark & Niklaus Steiner. "Apology and the American 'war on terror'", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 287–298.
- Handlingar rörande Sveriges politik under andra världskriget: Transiteringsfrågan juni–december 1940* (Stockholm 1947).
- Hayner, Priscilla. *Unspeakable truths: Confronting state terror and atrocity* (New York 2001).
- Hodgkin, Catherine & Susannah Radstone (red.). *Memory, history, nation: Contested past* (New Brunswick 2007).
- Howard-Hassman, Rhoda & Mark Gibney. "Introduction: Apologies and the West", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 1–12.
- James, Matt. "Wrestling with the past: Apologies, quasi-apologies and non-apologies", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassermann, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 182–204.
- James, Matt. "A carnival of truth? Knowledge, ignorance and the Canadian truth and reconciliation commission", *The international journal of transitional justice* 6:2 (2012) s. 182–204.
- Kampf, Zohar. "Public (non-)apologies: The discourse of minimizing responsibility", *Journal of pragmatism* 41:11 (2009) s. 2257–2270.
- Kimoga, Joseph. "Remorseless apology: Analysing a political letter", *Journals of pragmatics* 42:8 (2010) s. 2181–2188.
- Lindmark, Daniel. "The stolen generations och Australian curriculum: Kampen om den nationella historien i Australien", i Anders Brännström & Svante Norrhem (red.), *Människan, arbetet och historien: En vänbok till professor Tom Eriksson* (Umeå 2012) s. 295–319.
- Maier, Charles. "Doing history, doing justice: The narrative of the historian and of the truth commission", i Robert Rotberg & Dennis Thompson (red.), *Truth v. justice: The morality of truth commissions* (New Jersey 2000) s. 264–278.
- Nagy, Rosemary. "Transitional justice as global project: Critical reflections", *Third world quarterly* 29:2 (2008) s. 275–289.

- Nagy, Rosemary. "The scope and bounds of transitional justice and the Canadian truth and reconciliation commission", *The international journal of transitional justice* 7:1 (2013) s. 52–73.
- Nobles, Melissa. *The politics of official apologies* (Cambridge 2008).
- Nytagodien, Ridwan & Arthur Neal. "Collective trauma, apologies, and the politics of memory", *Journal of human rights* 3:4 (2010) s. 465–475.
- Ohlsson al Fakir, Ida. *Svenska kyrkans förhållande till romer och resande ca 1900–1950* (Uppsala 2013).
- Olick, Jeffery & Brenda Coughlin. "The politics of regret: Analytical frames", i John Torpey (red.), *Politics and the past: On repairing historical injustices* (Oxford 2003) s. 37–62.
- Parodi, Carlos. "State apologies under U.S. hegemony", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: Facing up the past* (Philadelphia 2008) s. 171–187.
- Phillips, Ruth, & Elizabeth Johnson. "Negotiating new relationships: Canadian museums, First Nations and cultural property", i John Torpey (red.), *Politics and the past: On repairing historical injustices* (Oxford 2003) s. 149–169.
- Philpott, Daniel. "Introduction", i *The politics of past evil: Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice* (Norte Dame 2006) s. 1–44.
- Philpott, Daniel. "What religion brings to the politics of transitional justice", *Journal of international affairs* 61:1 (2007) s. 99–110.
- Regeringens skrivelse 2011/2012:56. "En samordnad och långsiktig strategi för romsk inkludering 2012–2032".
- Roht-Arriaza, Naomi. "The new landscape of transitional justice", i Naomi Roht-Arriaza & Javier Mariezcurrena (red.), *Transitional justice in the twenty-first century* (New York 2006) s. 1–17.
- Romers rätt: En strategi för romer i Sverige: Ett lands behandling av dess romska befolkning är ett lackmustest för det civila samhället och dess demokrati: Betänkande, Statens offentliga utredningar* 2010:55 (Stockholm 2010).
- Rushton, Beth. "Truth and reconciliation? The experiment of truth commissions", *Australian journal of international affairs* 60:1 (2006) s. 125–141.
- Steinberg, Ronen. "Transitional justice in the age of the French revolution", *The international journal of transitional justice* 7:2 (2013) s. 267–285.
- Swain, Shurlee, Leonie Sheedy & Cate O'Neill. "Responding to 'forgotten Australians': Historians and the legacy of out-of-home 'care'", *Journal of Australian studies* 36:1 (2012) s. 17–28.
- Teitel, Ruti. *Transitional justice* (New York 2000).
- Teitel, Ruti. "Transitional justice in a new era", *Fordham international law journal* 26:4 (2002) s. 893–906.
- Teitel, Ruti. "Transitional justice genealogy", *Harvard human rights journal* 16 (2003) s. 69–94
- Torpey, John, "Introduction: Politics of the past", i John Torpey (red.), *Politics and the past: On repairing historical injustices* (Oxford 2003) s. 1–34.

- Tysklands koncentrationsläger: *Brittiska regeringens hemliga dokument* (Stockholm 1939).
- Vanvård i social barnavård: Slutrapport: Slutbetänkande*, Statens offentliga utredningar 2011:61 (Stockholm 2011).
- Villa-Vicencio, Charles & Wilhelm Verwoerd. "Constructing a report: Writing up the 'truth'", i Robert Rotberg & Dennis Thompson (red.), *Truth v. justice: The morality of truth commissions* (New Jersey 2000) s. 279–294.
- Weyeneth, Robert. "History, memory, and apology: The power of apology and the process of historical reconciliation", *The public historian* 23:3 (2001) s. 9–38.
- Yamamoto, Eric. "Race apologies", *The journal of gender, race and justice* 47 (1997–1998) s. 47–88.

Internetkällor

- Alliansregeringen de fyra första åren* (Stockholm 2010), <<http://www.alliansen.se/wp-content/uploads/2010/05/Alliansen-vitbok1.pdf>>, 25/11 2013
- "Australia's Roman catholic church apologises for forced adoptions", *The Telegraph* 25/7 2011, <<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/8660249/Australias-Roman-Catholic-Church-apologises-for-forced-adoptions.html>>, 19/11 2013.
- "Clinton in Africa: the overview; Clinton declares U.S., with the world, failed Rwandans", Political Apologies and Reparations Website, <http://political-apologies.wlu.ca/details.php?table=doc_press&id=519>, 6/10 2015.
- Ericson, Maria. *Rapport angående en eventuell sanningskommission för romer och resande/resanderomer i Sverige* (2009), <http://arkiv.minoritet.se/romadelegationen/www.romadelegationen.se/dynamaster/file_archive/100420/e306c8dec41ad6d1affa593e68016249/sanningskommission.pdf>, 25/10 2013.
- "Prime minister Blair accepts British blame for Irish potato famine", Political Apologies and Reparations Website, <<http://political-apologies.wlu.ca/search-results.php>>, 6/10 2015.
- "Red Cross calls its passivity on Holocaust moral failure", Political Apologies and Reparations Website, <http://political-apologies.wlu.ca/details.php?table=doc_press&id=295>, 6/10 2015.
- Rhoda Howard-Hassmann (red.), Political apologies and reparations website, Wilfrid Laurier University and Centre for International Governance Innovation, Waterloo, Ontario, Canada. <<http://political-apologies.wlu.ca/doclist.php>>, 6/10 2015.
- "Statement by the Honourable Bernard Valcourt on the Mandate of the Truth and Reconciliation Commission", Truth and reconciliation: Commission of Canada, <<http://www.aadncaandc.gc.ca/eng/1384445439915/1384445654380>>, 25/11 2013.
- "Truth and reconciliation: Commission of Canada", <<http://www.trc.ca/web-sites/trcinstitution/index.php?p=4>>, 25/11 2013.

- ”Tale ved minnemarkningen på Holocaust-dagen”, statsminister Jens Stoltenberg, Regjeringens dokumentarkiv (2012), <<http://www.regjeringen.no/nb/dokumentarkiv/stoltenberg-ii/smk/taler-og-artikler/2012/minnemarkning-pa-holocaustdagen.html?pid=670621#>>, 19/11 2013.
- ”Tal av Maria Lasson vid upprättelseceremonin i Stockholms stadshus”, Regeringskansliet (2011), <<http://www.regeringen.se/sb/d/14259/a/180894>>, 19/11 2013.
- ”Vitbok om övergrepp mot Sveriges romer”, Arbetsmarknadsdepartementets pressmeddelande 31/1 2011, <<http://www.regeringen.se/sb/d/14202/a/160048>>, 25/11 2013.

David Sjögren, f. 1976, FD, forskare i historia vid historiska institutionen, Uppsala universitet. Han disputerade 2010 på en avhandling om svensk utbildningspolitik för inhemska minoriteter från sekelskiftet 1900 till grundskolans införande 1962. Hans forskning därefter har bland annat behandlat den tidiga folkskollärarkårens relationer till skolledning och allmoge samt assimilering- och integrationsaspekter gällande romer i Sverige under 1900-talet. Den senare forskningen har genomförts inom ramen för regeringens vitboksprojekt om övergrepp mot romer under 1900-talet, inom vilket han också var anställd som ämnessakkunnig. Han medverkade som redaktör och författare i antologin *Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer* (2014).

david.sjogren@hist.uu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Soabadit doložiin: Duohtavuodakommišuvnnat, almmolaš šállošeamit ja vilgesgirjjit ruota ja riikkaidgaskaš oainnus

Duohtavuodakommišuvnnat, vilgesgirjjit ja almmolaš šállošeamit leat oasis globála virddis proseassain soabadit mannanáiggiin. Riikain nugo USA:s, Kanadas, Austrálias, Norggas ja Ruotas dárkkis-tusat sullasaš historjjálaš duohtavuodakommišuvnnain čadahuvvon áigumušain čielggadit dahkkon boasttuvuođaid vuollepriviligerejuvvon joavkkuid vuostá ja álggahit soabadanproseassaid. Dát leat oppalaččat deattuhan veahkaválddálašvuodaid dokumenterema ja čuvvgiidit dan vuogádaga mii lea dahkan veahkaválddálašvuodaid vejolažžan. Áigumušat ja hámit rivdet kultuvrralaš ja historjjálaš kon-

teavstta mielde. 1900-logu mañit oasis ja álgogeažis 2000-logus leat hámit soabadit iežas mannanáiggiin rievdan. Almmolaš sirdin buhtadan vuoiggalašvuodas sobadan vuoiggalašvuhtii lea čadahuvvon 1980-logus otná beaivái. Dat lea maid dánna rievdadusain ruoŧa nu gohčoduvvon vilgesgirjjit galget ipmirduvvot. Historjjálaččat vilgesgirjjit leat leamaš dokumenterejuvvon áššečoakkálmaset politiikalaš guovllus muhto mañit áiggiid vilgesgirjeprošeavttat mat leat álggahuvvon leat eanet dulkojeaddji ja analyserejeaddji hámis.

Artihkkalis addo historjjálaš oaidnu visot lágán buhtadan- ja divuhandoaimmaid riikkaidgaskaš oktavuodain. Loahpalaččat digaštallo got ruoŧa vilgesgirjeprošeavttat doalahit iežá sullasaš prošeavttaid ektui riikkaidgaskasaš soabadanproseassain.

Översättning Miliana Baer

Sábadit vásseájgijn: Sádnesvuohtakommisjávna, almulasj ándagisádnoma ja vielggistjállaga sveriga ja rijkajgasskasasj perspektijvan

Sádnesvuohtakommisjávna, vielggistjállaga ja almulasj ándagisádnoma li prosessaj vearáltbirástiddje sjuvátjamusáj oase sábadittjat vásseájgijn. Rijkajn náv gák USA, Kanada, Australia, Vuodna ja Svierik li gehtjadime histárjålasj sádnesvuohtakommisjávnañ sjimuga tjadáduvvam ulmijn tjielggit dagádum verrudagájt juohkusijda vuolep viessomvidjuriñ ja álgadit sábadimprosessajt. Gájkkásattjat li tjalmostam verrudagájt dokumenterit ja tjuovgadit vuogádagáv mij la iesjvehkudagájt máhttelissan dahkam. Ulme ja vuoge málsuski kultuvrasj ja histárålasj aktivuoda gáktuj. Vuoge sábadittjat vásseájgijn li rievddaduvvam 1900-lågo mañegietjen ja 2000-lågo álgon. Gájkkásasj rievddadibme retributijvalasj (mielahivádis) gitta sábadim rievtesvuohtaj la dáhpáduvvam 1980-lågo rájes ja gitta udnátjij. Dán rievddadime gáktuj galggi Svieriga náv gáhtjodum vielggistjállaga dájdaduvvat. Histárjålattjat li vielggistjállaga dokumenteridum vuodotjållagis politijkkaguovlos árrum valla suojmma li iesjåtsådalle vielggistjålasprosjevta álgaduvvam ma li ienep tjielggijiddje ja guoradalle árrum.

Artihkkalin vuoseduvvá histárjålasj tjoahkkájgåsos umasslágásj retributijvalasj ja reparatijvalasj anodime rijkajgasskasattjat.

Manjemusát ságastaláduvvá gáktu svieriga vielggistjálaprosjevta li sjiimugis prosjevtajda rijkajgasskasasj sábadimprosessajn.

Översättning Barbro Lundholm

Ávtetje tíjjen dahkojste gaatelassjedh: Saetnies kommisjovnh, byjjes aanteges jìh veelkes gærjah svienske jìh internationale perspektijveste

Saetnieskommisjovnh, veelkesgærjah jìh byjjes aanteges Leah biehkieh globaale barkosne gosse ávtetje dahkojste gaatelassjedh. Laanth goh USA, Kanada, Australije, Nöörje jìh Sveerje goerehtalleme guktie seammalaaketje historiske saetnieskommisjovnh tíjrehtidh gosse tíjelkestidh guktie unnebelåhkoedåehkide miedtelamme jìh guktie dam barkoem aelkedh gosse máahtadidh. Daesnie daamhtah vuartasjamme jìh vihtesjamme guktie nuepie sjìditi naemhtie miedtelidh. Man ávteste jìh guktie joekoen orreme kulturelle jìh historiske konteksten mietie. 1900-jaepiej minngiegietjeste jìh 2000-jaepiej aalkoste jeatjhlaakan ussjedamme gæssie ávtetje tíjjen dahkojste gaatelassjedh. 1980-jaepijste jìh daan tíjjesse orre ássjalommesh sjìdteme retributijve (*bååstede vedtedh*) reaktoste, máahtadimmie reaktose. Aaj daejstie ássjalommesijstie dejtie svienske veelkesgærjide edtja guarkedh. Histovrijisnie dah veelkesgærjah byjjes tjaatsegistie akten politihkedajven bíjre orreme jìh daelie minngemes tíjjesne jis síjhteme jíjtjemse kraanskodh gosse veelkesgærjaprosjekth aalkeme síjhteme toelhkestidh jìh joekehtidh.

Daennie artihkelisnie histovrijem vuartesje guktie máedtie retributijve jìh reparatijve (*guktie davvodh*) dahkoej bíjre internationale ektiedimmesne barkeme. Minngemosth digkede guktie svienske veelkesgærjaprosjekth edtja naemhtemes prosjektide internationale máahtadimmieprosessine barkedh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Att sona det förflutna

Abstract

I ett tal på urfolksdagen 1998 bad den svenska jordbruksministern om ursäkt för hur Sverige behandlat samerna. Det är idag allt mer vanligt att regeringar och organisationer ber om ursäkt för handlingar i det förflutna, både i Sverige och runt om i världen. Sannings- och försoningskommissioner söker komma till rätta med arvet efter historiska övergrepp genom att lyfta fram dem i ljuset. Men vad innebar egentligen denna ursäkt till samerna och för vems räkning talade ministern? Artikelnen behandlar ursäkter som framförts till andra urfolk, vad som skrevs i media i anslutning till att den svenska ursakten framfördes och hur den sen diskuterats och använts. En motivering till behovet av ursäkter söks i förflutna handlingar som betraktas i ljuset av samtida internationella överenskommelser om urfolks rättigheter. En slutsats är att en verkkningsfull ursäkt måste ta konsekvensen av hela kedjan mellan oförrätter, ånger, gottgörelse och en förändrad relation mellan grupper. För svensk-samiskt vidkommande borde det innebära att frågor om rättelse för bland annat tvångsförflyttningar och förnekandet av samiskt språk och kultur måste diskuteras och internationella konventioner skrivs under och förbättras. Sådana handlingar skulle ha djupgående inflytande på nationens historia och tjäna som modell för relationer till andra nationella minoriteter. Den nya berättelse som en ursäkt innebär, möjliggör en framtid som inte är förutbestämd av det förflutna.

**Inledning**

Den svenska jordbruksministern uttryckte 1998 en ursäkt till samerna i Sverige. Hon sa i den att hon var ”väl medveten om det förtryck den svenska staten utsatt samerna för genom historien [...] Det finns inget annat sätt för Sverige att komma vidare än att be om ursäkt för de övergreppen.” Utan tvekan var ursakten djupt menad och ministern talade vid flera offentliga tillfällen både under och efter sin period som minister om behovet av försoning och en väg framåt i relationerna mellan svenskar och samer. Trots det beskrevs ursakten ett drygt tiotal år senare som ineffektiv och utan några väsentliga följder.¹ Svensk-

¹ ”Ministerursäkt utan betydelse”, Sveriges Radios hemsida, <<http://sverigesradio.se/>>

samiska relationer framstår som paradoxala i förbindelse med svenska ansträngningar att, tillsammans med de skandinaviska grannländerna, internationellt driva och agera som världssamvete i frågor om mänskliga rättigheter. Denna artikel behandlar den svenska ursäkten till samer genom att studera hur historiska erfarenheter erkänns, berättas och används i processer som rör kollektiva försoningssträvanden. I den tid då detta skrivs rör sig ofta sådana försoningsprocesser runt frågor om ursäkter för brott och orättvisor i det förflutna. När det gäller frågan om relationer mellan nationalstater och ursprungsfolk så mäts en historia av ojämlika relationer och övergrepp mot nutida normer i form av internationella överenskommelser om ursprungsfolks rättigheter och resultatet blir att denna historia bedöms som orättfärdig och i behov av rättelse och gottgörelse. Under det att jag genomförde forskning för att skriva artikeln upptäckte jag att den svenska ursäkten hade en egen historia som jag behövde knyta samman för att kunna förstå dess sammanhang och betydelse.

Koloniala relationer och ursprungsfolks rättigheter

På nyårsafton 1743 låg den svenske lappmarksprästen Pehr Högström vid en lägereld i en samisk by nära Gällivare. Högström låtsades sova medan han lyssnade på ett samtal mellan några samiska män som var hans vägvisare. De talade om hur Högström frågat ut dem om heliga platser och planerade vad deras svar skulle vara om han fortsatte att ställa sådana frågor. Följande dag tog Högström upp ämnet igen och efter en längre intern överläggning frågade en man, Anders Ersson Snadda, om han kunde få lov att uttrycka sin ärliga uppfattning:

Han sade sig av gammalt folk hört berättas, hur lyckliga och i vad välmåga folket levde den tiden man fritt brukade dessa helgedomar, samt hur många underliga öden och sällsamma händelser hans folk blivit underkastat, och hur en allmän fattigdom tilltagit sedan för bruket av dessa sedvänjor så många hinder blivit lagda i vägen.

[sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=2165027](https://www.gunlogfur.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=2165027), 4/10 2011.

De andra samerna nickade medhåll men det hindrade inte Högström från att applådera förstörelsen av en viktig samisk offerplats vid Saiwo, söder om Dundret 1747, eller från att uttrycka att det inte räckte att samerna uppmuntrades att konvertera, de borde också uppfostras till kristna värderingar och svenskt borgerligt uppförande.²

Denna korta berättelse är en ögonblicksbild som visar ett förnekande av de rättigheter man idag menar tillhör ursprungsfolk. Det vill säga rätten till egen kultur och egna religionsuttryck och praktiker. Högströms beskrivning är värd att notera inte bara för att den illustrerar svenskt förhållningssätt till samisk kultur och religion på 1700-talets mitt utan också för att den bevarat en kraftfull samisk reaktion mot försvenskningsspolitiken. Det är också värt att betona att Högströms arbete bland samerna tycks ha varit uppskattat av många och han uttryckte annars både sympati och respekt för de samer han utnämns att tjäna som präst och missionär. Hans sätt att förhålla sig till samisk religionsutövning var därför inte ett undantag bland bildade svenskar utan snarare ackompanjerades det av långt strängare krav från andra håll.³

Högströms försök att komma åt kunskap om samernas riter och trosuppfattningar växte ur en övertygelse om att omvändelse till kristendomen var till samernas fördel samtidigt som det var nödvändigt i det hierarkiska svenska kungadömet som avkrävde en specifik religiös tillhörighet från sina undersåtar. Kronan och kyrkan arbetade unisont för att undervisa, övervaka och uppfostra landets befolkning.⁴ I ett nutida perspektiv är det lätt att hävda att 1700-talets svenska präster och civila tjänstemän, som med bedrägliga medel eller hot försökte skaffa sig vetskap om samiska kulturella och religiösa vanor och som med våld förstörde heliga platser och föremål, handlade på ett sätt som går direkt emot proklamationerna i FN:s deklaration om ursprungsfolkens rättigheter. Deklarationen, som antogs av FN:s generalförsamling 2007

2 Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990) s. 55 (cit. 120, 29 (cit. moderniserat).

3 Hallencreutz (1990) s. 16; Egil Johansson, ”Prästerna i övre Norrlands kustbygd: Blad ur ett forskningsprojekt”, i Sten Henrysson (red.), *Samer, präster och skolmästare: Ett kulturellt perspektiv på samernas och Övre Norrlands historia* (Umeå 1993) s. 118.

4 Beträffande den svenska missionens motiv, se Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) särskilt kap. 9.

med 144 staters stöd, däribland Sverige, betonar att ursprungsfolk har rätt att ”vara annorlunda, att betrakta sig själva som annorlunda och bli respekterade som sådana.” I artikel 8 uttrycks specifikt att ”ursprungsfolk och individer har rätt att inte utsättas för tvingande assimilation eller förstörelse av deras kultur”, och i artikel 12 understryks deras rätt att ”uttrycka, utöva, utveckla och undervisa om sina andliga och religiösa traditioner, vanor och ceremonier; rätt att bevara, skydda och ha enskild tillgång till religiösa och kulturellt viktiga platser; rätt att använda och övervaka sina ceremoniella föremål.”⁵ Utöver detta så ger deklARATIONEN stater inom vilka ursprungsfolk idag lever uppdraget att förhindra kränkningar av dessa rättigheter, samt en skyldighet att erbjuda gottgörelse för eventuella övergrepp.

Syftet med denna text är inte att anklaga det förflutna för att inte leva upp till samtida uppfattningar om interetniska relationer. I stället är det att erkänna och betona att såväl överenskommelser som konflikter i nutiden bygger på historiska erfarenheter. Självklart har samhällen förändrats och makten befinner sig inte längre i händerna på Kyrka och Krona. Men det förflutna lever med i samtiden på många olika sätt. Under några decennier har det blivit alltmer angeläget att diskutera hur historiska erfarenheter påverkar samtida interaktioner mellan olika grupper av människor i Sverige såväl som i många andra länder. Delvis hänger detta samman med att politiskt handlande idag i allt högre grad identifierar grupper som med hänvisning till en specifik samhörighet som växer ur en gemensam historia ställer krav på tillhörighet och särskilda rättigheter.⁶ I kölvattnet på internationella konflikter och krig, forna koloniers självständighetssträvanden och tidigare staters sammanfall som i forna Jugoslavien har nationens historia, i synnerhet en moralisk värdering av dess handlande, kommit i allt större fokus. I flera stater med en stark kolonial historia, som Storbritannien, Australien och USA, har man under de senaste decennierna upplevt uppsplitande

⁵ United Nations declaration on the rights of indigenous peoples (2007), United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/drip.html>>, 4/10 2011; ang. omröstningen, se United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/declaration.html>>, 4/10 2011 (min översättning).

⁶ För aktiveringen av historia i nutiden, se analys av Thomas Hylland Eriksen, *Kampen om fortiden: Et essay om myter, identitet og politikk* (Oslo 1996).

strider (så kallade *history wars*) om hur och om vilka den nationella historien ska berättas. Att föreställa sig att förflutna händelser och processer inte påverkar nutiden är inte möjligt och regeringar såväl som individer söker vägar för att kunna överbrygga orättvisor och skiljaktheter i det förgångna i syfte att lösa samtida konflikter. Det är inte bara en fråga om ”historiska sanningar” utan handlar lika mycket om ett erkännande av ”historiska sår” som blir uppenbara när ett samhälle erkänner att vissa grupper lider av marginalisering och diskriminering som en konsekvens av det förflutnas handlingar.⁷

Att strunta i sådana historiska sår är riskfyllt. Ett välkänt exempel är efterbörden från första världskriget, då den segrande ententemakten sökte att fullständigt krossa Tyskland. Förödmjukelsen och hätskheten det ledde till skapade en grogrund för den framgång de nazistiska idéerna och politiken fick under mellankrigstiden. Elazar Barkan, som studerat frågor om försoning i internationella relationer, menar att det var denna ödesdigra erfarenhet som påverkade de allierade att avstå från att kräva Japan och Tyskland på monetär gottgörelse efter 1945. Detta inledde vad Barkan kallar en ”ny internationell moral” och han betonar den roll historien spelar i detta: ”The urge to amend past injustices [...] addresses history through an effort to build an interpretation of the past that both parties share.”⁸

Försoning och historia

Det kanske mest kända exemplet på den nya politiken att söka försona sig med det förflutna är den Sannings- och Försoningskommission som etablerades i Sydafrika 1995. Dennas uppgift var att ta itu med de förfärliga upplevelser och brott mot mänskliga rättigheter som skedde under apartheid-styret. Ingen del av samhället var opåverkad av dessa övergrepp. Justitieministern Dullah Omar uttryckte att en kommission var ”nödvändig för att möjliggöra för sydafrikaner att komma

7 Om historiska sår, se Rochona Majumdar, *Writing postcolonial history* (London 2010) s. 125–126; och Dipesh Chakrabarty, ”History and the politics of recognition,” i Keith Jenkins, Sue Morgan, & Alan Munslow (red.), *Manifestos for history* (London 2007) s. 77–86.

8 Elazar Barkan, *The guilt of nations: Restitution and negotiating historical injustices* (New York 2000) s. xxiv.

till rätta med sitt förflutna på ett moraliskt godtagbart sätt och för att främja uppdraget om försoning.”⁹ Kommittéer etablerades som hade till uppgift att höra vittnesmål om övergrepp mellan 1960 och 1994, hantera frågan om ersättning och rehabilitering, samt att gå igenom ansökningar om amnesti. De muntligt framförda vittnesmålen sändes på teve och formade känslomässigt starka ögonblick av offentligt erkännande av apartheidtidens illdåd. Dessa öppna förhör bidrog till formandet av en ny sorts medborgarskap.

Dessa synbara uttryck för mänsklig smärta, förövars bistra berättelser om tortyr och mord och uppgrävandet av skelett genomborrade av kulor markerade ett tydligt brott från den djupt segregerade form av historisk kunskap som bidragit till att reproducera föreställningar om sydafrikanskt medborgarskap över flera generationer.¹⁰

Den sydafrikanska sanningskommissionen fick mycket stor internationell uppmärksamhet och en del kritiker har menat att den varken bidrog till en reell försoning mellan svarta och vita sydafrikaner eller tog itu med frågor om juridisk rättvisa. Oavsett sanningen i en sådan kritik så har kommissionen haft en stor betydelse för andra försök runt om i världen att läka sår i splittrade samhällen.¹¹

På ett liknande sätt har politiska ursäkter för historiska oförrätter kommit att bli allt vanligare i både internationella relationer och inom stater. Inte oväntat är sådana ursäkter många gånger starkt kontroversiella. Ursäkter, skriver den brittiske statsvetaren Andy Mycock i en artikel om debatten om Storbritanniens imperiehistoria, betraktas av några som en indikation ”på en större nedgång i nationell självkänsla och beteendenormer” och många ser kraven på nationell avbön som

9 Truth and Reconciliation Commission website, <<http://www.justice.gov.za/trc/>>, 6/10 2011 (min översättning).

10 Madeleine Fullard & Nick Rousseau, Fullard, Madeleine & Nick Rousseau. ”Truth-telling, identities and power in South Africa and Guatemala”, International Center for Transitional Justice, <<https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Identities-Truth-Commissions-Research-Brief-2009-English.pdf>>, 16/9 2015 (min översättning).

11 Sanningskommissioner har etablerats i länder på alla kontinenter, som Argentina, Chile och Guatemala i Latinamerika; Kanada i Nordamerika; Liberia, Sierra Leone och Kenya i Afrika; och på Filippinerna, i Sydkorea och Kambodja i Asien. Sådana initiativ är dock förvånansvärt sällsynta i Europa; se Lavinia Stan, ”Truth commissions in Central and Eastern Europe” (conference paper 2008), <http://stfx.academia.edu/LaviniaStan/Talks/7553/Truth_Commissions_in_Central_and_Eastern_Europe>, 23/1 2013.

ett sätt att ”påtvunga oförtjänt skuld på de som inte direkt var ansvariga för brott i det förflutna.” Å andra sidan finns argument om att nationen ”knappt ens börjat tänka på sin historia som imperium på ett systematiskt och kritiskt sätt” och detta innebär ”en ovilja att ta i beaktande hur och på vilka sätt som det förflutna fortsätter att forma nutiden.”¹² Liknande skilda förhållningssätt till en historia som innehåller ett arv av olikhet och ojämlikhet genomsyrar debatter i många länder och regioner.

Kolonialismen och dess konsekvenser för ursprungsfolk och undertryckta minoriteter utgör ett särskilt område för vilket stater och institutioner bett om ursäkt – eller inte. Vad innebär egentligen denna samtida trend av ursäkter för den roll kolonialismens historia spelar i dagens samhällen? Hur aktiveras historiska minnen och hur betraktas ansvar för handlingar när nationalstater och ursprungsfolk söker att hantera det förflutnas arv? Vad kommer man ihåg, vem är det som minns och vad är det som glöms? Och vad betyder det att använda ett koncept – en bön om förlåtelse – som utvecklats för att laga relationer mellan individer på politiska kollektiv?¹³ Ursäkter kan bli till ögonblick av nationell samling i vilka människor förenas av delade känslor av moralisk upprördhet och personlig sorg. Att ta itu med historier om övergrepp och maktutövning i det förflutna kan ses som ett sätt att återupprätta ett lands moraliska auktoritet och det kan också utvecklas till ett postkolonialt delat medvetande och en ny historieskrivning. Det är också relevant att fråga vad en ovilja att ta itu med ”fädernas synder” innebär för historier, minnen och relationer mellan ursprungsfolk och de stater inom vilkas gränser de lever.

När den australiske premiärministern Kevin Rudd öppnade parlamentet i februari 2008 med en genomgripande ursäkt å regeringens vägnar ”för lagar och politik som förts av en räkka av riksdagar och regeringar” som åsamkat ”sorg, lidande och förlust” för aboriginer och Torres Strait-bor, så spreds rubrikerna över hela världen. Ursäkten

12 Andy Mycock, ”Sorry seems to be an easier word: Brown and the politics of apology”, <<http://www.opendemocracy.net/ourkingdom/andy-mycock/sorry-seems-to-be-easier-word-brown-and-politics-of-apology>, 30 November 2009>, 5/10 2011.

13 För ursäkter och ursprungsfolk, se Jeff Cornstassel & Cindy Holder, ”Who’s sorry now? Government apologies, truth commissions, and indigenous self-determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru,” *Human Rights Review* 9 (2008) s. 465–489.

följde på decennier av forskning som synliggjort övergrepp mot aboriginska människor och i synnerhet fokuserades den tvångspolitik som tog barn från aboriginska föräldrar och placerade dem hos vita fosterfamiljer. Tillsammans med ett intensivt arbete av frivilligorganisationer lyckades man övertyga en stor majoritet av Australiens befolkning om att landet måste möta sin mörka historia och ta itu med den på högsta offentliga nivå. Hur man skulle tolka historien hade varit en intensivt konfliktfylld fråga i ett tiotal år innan ursäkten och Rudds föregångare, John Howard, hade konsekvent vägrat att be om ursäkt och i stället argumenterat för att samtida politiker inte kunde hållas ansvariga för vad som gjorts i det förgångna. Dessutom menade han att dessa handlingar hade utförts med de bästa intentioner och de historiker och andra som krävde en ursäkt var bara representanter för en ”sorgbandsversion” av historien som sökte förstöra Australiens storhet och förneka landets stora framgångar. Men såväl tiden som en allmän känsla av skam för detaljerna i hur aboriginer behandlats drog åt ett annat håll och Howards ställning blev alltmer försvagad. De sju delstater och ett territorium som utgör den australiensiska federationen hade alla uttryckt formella ursäkter i sina delstatsparlament och trycket på den federala regeringen ökade. En nationell ”Sorry Day”-kommitté bildades i kölvattnet på en rapport som kom 1997 om ”de stulna barnen”, det vill säga barn som tvångsomhändertagits. Varje år demonstrerade hundratusentals människor med krav på en ursäkt och år 2000 marscherade en miljon människor över hamnbron i Sydney i en särskild manifestation.¹⁴

I Nya Zeeland har man också bett om ursäkt för den historiska behandlingen av ursprungsfolk (i en pågående process sedan 1992); likaså i Kanada (2008) och USA (2009). Dessa ursäkter har tagit sig mycket olika former, allt från de stramt ceremoniella och specifika ursäkter som ingår i avtal mellan Nya Zeelands regering och maorier, till den amerikanska senatens resolution som ingick och gömdes i en försvarsanslagsproposition.¹⁵

14 Ann McGrath, ”’Bad’ history, good intentions and Australia’s national apology”, i Helga Ramsey-Kurz & Ulla Ratheiser (red.), *Antipodian childhoods: Growing up in Australia and New Zealand* (Newcastle 2011) s. 43–63; Australian Human Rights Commission, <http://www.humanrights.gov.au/social_justice/bth_report/apologies_states.html>, 6/10 2011.

15 I Nya Zeeland finns den i en officiell Office of Treaty Settlements, <<http://www.ots>

Är dessa händelser relevanta för de nationer som besätter den skandinaviska halvön? Har de något att göra med samtalet mellan Pehr Högström och Anders Ersson Snadda den där nyårsdagen 1743?

Samer och ursprungsfolks rättigheter i Norden

Samer lever i fyra länder – Norge, Sverige, Finland och Ryssland. Två av dessa stater, Norge och Sverige, har uttryckt någon sorts ursäkt för övergrepp i det förgångna, medan de två andra inte har gjort det.¹⁶ Den nordligaste delen av den skandiska halvön och den angränsande Kola-halvön utgör hjärtat i samernas land. Samer skiljer sig åt beroende på språk, levnadssätt och historiska erfarenheter av möten och relationer med de makter som söderifrån trängde in i deras territorier. Samer har genom historien uppfattat detta som sitt land och argumenterat för det i mötet med andra; de har rest, handlat, skapat familjeband och bosättningar i Sápmi genom att följa egna traditioner, lagar och tro. De samiska män som förklarade sin inställning för Högström hade upplevt svensk närvaro i sitt land, de hade kanske mött dansk-norska skatteuppbördsmän, missionärer och domare. De hade bedrivit handel med svenska bosättare från kusten och sett etableringen av icke-samiska bondehushåll inom deras lappmark. Men fortfarande bestod deras kontakter med Sverige framförallt av en uppfattning om en särskild överenskommelse med dess Monark. De erfarna äldre kunde fortfarande berätta för svenskar om sin historia i vilken ingick att landet en gång varit deras eget, men att svenskarna tagit det med vapenmakt.¹⁷

govt.nz/>, 6/10 2011; i USA inkluderades ”Native American Apology Resolution” som Section 8113 i 2010 års Defense Appropriations Act, H.R. 3326, Public Law No. 111-118.

16 I Finland har frågan rests försiktigt de senaste åren, men en ursäkt verkar ännu långt borta. Om finsk samepolitik, se Jukka Nyssönen, ”Between the global movement and national politics: Sámi identity politics in Finland from the 1970s to the early 1990s”, i Henry Minde (red.), *Indigenous peoples: Self-determination, knowledge, indigeneity* (Delft 2008) s. 87-105. Jag har inte kunnat finna att någon sådan sådan diskussion förekommer i Ryssland, HBL.fi, <<http://www.hbl.fi/text/inrikes/2010/8/23/d51021.php>>, 2/7 2011.

17 Pehr Högström, *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 39; se också min artikel, Gunlög Fur, ”De l'étranger à l'ascendant: Les perceptions suédois des Sámis à l'époque modern (1630-1740)”, i Eric Schnakenbourg (red.), *Figures du Nord: Scandinavie, Groenland et Sibérie: Perceptions et représentations des espaces septentrionaux du Moyen Âge au XVIIIe siècle* (Rennes 2012) s. 117-133, för beskrivningar av hur samer tolkade historiska relationer med Sverige. En översikt över samisk historia ges i Lars Ivar Hansen & Bjørnar Olsen, *Samernas historia fram till 1750* (Stockholm 2006).

Fram till 1751 fanns här inga permanenta gränser som avdelade landet mellan kungadömena Danmark-Norge och Sverige-Finland. Förändringar i överhögheten och alliansen dem emellan, samt i relationen till Ryssland gör det nödvändigt att behandla alla ländernas politik gentemot samerna för att förstå samisk historia. Men i dagsläget bedriver varje nation en egen politik i relation till samer och de ursäkter som framförts har också gällt handlingar utförda av de enskilda nationerna.

Samiska parlament har etablerats i de tre nordiska länderna, i Norge 1989, i Sverige 1993 och i Finland 1996. Införandet av Sametinget beskrevs som ett steg mot att öka samernas politiska inflytande framförallt över specifika samiska intressen. Men samtidigt som tinget inrättades i Sverige valde den då sittande regeringen att öppna rätten att jaga småvilt i fjällen. Detta kan tolkas som att det stod i direkt motsättning till samernas rättigheter som ursprungsfolk så som dessa då formulerats i internationella överenskommelser. Det är svårt att tänka sig ett tydligare budskap – Sametinget inrättades utan befogenheter att besluta om frågor av direkt materiell och konkret betydelse för ursprungsfolket i fråga. I stället demonstrerade den svenska staten sin överhöghet i frågor om territoriella rättigheter och om politiska beslut gällande alla individer inom detta territorium, vare sig de är erkända som ursprungsfolk eller inte. De rättigheter och befogenheter Sametinget innehar kan alltså tolkas som en förlängning av statens suveräna myndighet, inte en konsekvens av ett erkännande av ett ursprungsfolks rättigheter.¹⁸

Sametinget kännetecknades från sin början av starka interna motsättningar. I tillägg till skilda intressen inom den samiska befolkningen, så var spänningar inbyggda i den svenska samepolitikens konstruktion. Till viss del var synbarligen interna samiska konflikter ett arv från århundraden av särskiljande behandling och politik som utövats av olika svenska administrationer; en politik som till exempel skiljt på renskötande och icke-renskötande samer och som haft avgörande betydelse för den samtida situationen.¹⁹ Den vanliga bilden av att samer är

¹⁸ Peter Johansson, *Samerna: Ett ursprungsfolk eller en minoritet? En studie av svensk samepolitik 1986–2005* (Göteborg 2005) s. 258.

¹⁹ Gunlög Fur, *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland*

ett folk som bedriver extensiv renskötsel och av en kultur som är helt beroende av denna näring är åtminstone delvis beroende av sådana historiska politiska gränsdragningar. Likaså är det en konsekvens av tidigare århundradens politiska beslut om hur samer ska behandlas och betraktas som lett till hur renskötseln bedöms idag. Lokaliseringen av samiska frågor till Landsbyggsdepartementet (tidigare Jordbruksdepartementet) signalerar också att svenska regeringar betraktar dessa ärenden som frågor som främst rör näringsverksamhet.

Både Sverige och Norge har varit mycket aktiva på den internationella arenan med stöd för ursprungsfolks rättigheter. ILO, FN:s särskilda organ för arbetsmarknadsfrågor, noterade redan i mitten av 1900-talet att ursprungsfolk led särskilt av diskriminering och ledde arbetet med att skapa omfattande åtgärder för att skydda rättigheterna för ursprungsfolk. 1989 antogs ILO:s konvention 169 om Ursprungsfolk och Stamfolk (*Indigenous and Tribal Peoples*) och de nordiska representanterna tog initiativet till en resolution som uppmanade alla medlemsstater att ratificera konventionen så fort som möjligt.²⁰ Samer deltog aktivt i de tidigaste ansträngningarna att organisera ursprungsfolk globalt och 1979 ordnades den andra internationella sammankomsten för det då nyligen etablerade rådet för ursprungsfolk (World Council of Indigenous Peoples) i Kiruna. Den samiske historikern Henry Minde har beskrivit de samiska delegaternas och det nordiska samerådets betydelsefulla arbete inför såväl ILO konventionen som den senare deklarationen om ursprungsfolks rättigheter. 1990 skrev Norge under konventionen som en av de första staterna, men Sverige gjorde det inte. I stället har landet påtagligt vacklat i sin position från att förespråka snabb ratificering till att betrakta konventionen som svag med begränsat internationellt stöd, för att sedan utfästa en eventuell ratificering inom en femårsperiod.²¹

(Leiden 2006) s. 56–60, 63–69; för en analys av de nordiska sameparlamenten, se Rauna Kuokkanen, "Self-determination and indigenous women: 'Whose voice is it we hear in the Sámi parliament?'" , *International journal on minority and group rights* 18 (2011) s. 39–62.

20 Johansson (2005) s. 129–130; Henry Minde, "The destination and the journey: Indigenous peoples and the United Nations from the 1960s through 1985", i Henry Minde (red.), *Indigenous peoples: Self-determination, knowledge, indigeneity* (Delft 2008) s. 49–86.

21 Johansson (2005) s. 219–226. Femårsintervallet verkar flyttas framåt kontinuerligt.

Hur har då de nordiska länderna hanterat det historiska arvet av relationer till ursprungsfolket samer? 1997 bad den norske kungen Harald V samerna om ursäkt i ett tal vid öppnandet av det norska sametinget. Monarken har till uppdrag att öppna både sessionerna för det norska stortinget och för sametinget, något som signalerar jämställdhet mellan två representativa församlingar. Ursäkten var noggrant formulerad att uttrycka ett beklagande, snarare än en bön om förlåtelse, eftersom det utgick från regentinstitutionen, men det råder ingen tvekan om att det kan kvalificeras som ett uttalande som innehåller skyldigheter för den part som ber om ursäkt. Kungen sa:

Den norske stat er grunnlagt på territoriet til to folk – nordmenn og samer. Samisk historie er tett flettet sammen med norsk historie. Idag må vi beklage den urett den norske stat tidligere har påført det samiske folk gjennom en hard fornorskningsspolitikk. Den norske stat har derfor et særlig ansvar for å legge forholdene til rette for at det samiske folk skal kunne bygge et sterkt og levedyktig samfunn. Dette er en hevdvunnen rett basert på samenes tilstedeværelse i sine områder som går tilbake til tiden før den norske stat ble til.²²

I sitt tal erkände kungen en princip om delad överhöghet och rättigheter baserade på bosättning sen urminnes tid. På många sätt har Norge kommit längre än de andra nordiska staterna när det gäller att erkänna samernas rätt till självbestämmande. Inom Norges gränser bor också den största samiska befolkningen, både i absoluta tal och i procent av hela befolkningen.

I Sverige har ett flertal regeringar, av olika politisk färg, argumenterat för att de önskat se en mer omfattande lagstiftning än den som krävs av ILO 169 och att utarbetandet av en sådan måste föregås av omfattande utredningar. Ett antal statliga utredningar har också följt sedan det tidiga 1990-talet, rörande frågor om språk, rennäringen, kultur, småviltjakt och fiske, samt ursprungsfolks rättigheter, men dessa har inte lett till något betydligt utökat samiskt självbestämmande inom Sveriges gränser.

En av dessa utredningar från 1986, *Samernas folkrättsliga ställning*,

²² "Hans Majestets Kongens tale til det nyalgte sameting ved dets åpning 7. oktober 1997", Anneline Ulfrstad, personlig kommunikation.

kom fram till att samiskt land – *Sápmi* – inte kan betraktas som koloniserat i den egentliga betydelsen av termen. Utredningen lyfte fram tre skäl för sin slutsats: 1) *Sápmi* är inte geografiskt separerat från de nationalstater som etablerade gränser som skar tvärs igenom samiskt territorium, det vill säga det så kallade saltvattentestet kan inte sägas gälla för Norden²³; 2) omfattningen och inflytandet av koloniseringen (i betydelsen icke-samisk inflyttning och uppodling), samt assimileringpolitiken har varit mycket mer genomgripande och framgångsrik än som till exempel varit fallet beträffande danskt inflytande på Grönland; och 3) de nordiska staterna har gjort anspråk på regionen som del av sina kungadömen ända sedan 1500-talet och har aldrig bedrivit en uttalat kolonial politik i området.²⁴

Denna retoriska manöver kan kanske uppfattas som överraskande i en kontext där Sverige investerat så mycket i att driva frågor om skydd och rättigheter för minoriteter och ursprungsfolk på ett internationellt plan. Men utredningens ovilja att betrakta svensk närvaro i *Sápmi* som kolonisation måste läsas i relation till de krav som formuleras i ILO 169. Artikel 14 stipulerar att

- 1 The rights of ownership and possession of the peoples concerned over the lands which they traditionally occupy shall be recognized. In addition, measures shall be taken in appropriate cases to safeguard the right of peoples concerned to use lands not exclusively occupied by them, but to which they have traditionally had access for their subsistence and traditional activities. Particular attention shall be paid to the situation of nomadic peoples and shifting cultivation in this respect.
- 2 Governments shall take steps as necessary to identify the lands which the peoples concerned traditionally occupy, and to guarantee effective protection of their rights of ownership and possession.

23 "Saltvattentestet" innebär att en koloni definieras som ett territorium som är avlägset från moderlandet, oftast bortom havet. Enligt denna definition är ockupation av land som angränsar till nationen inte att betrakta som kolonialism; se Legal frontiers, <<http://www.legalfrontiers.ca/2010/11/winds-of-change-or-hot-air-decolonization-and-the-salt-water-test>>, 15/9 2011.

24 Johansson (2005) s. 155–156. Johansson kommenterar att de definitioner som används utesluter samerna från det som betraktas som kolonialism och att det verkar vara det uttryckliga syftet med denna del av utredningen; *Samernas folkrättsliga ställning: Delbetänkande av Samerättsutredningen*, Statens offentliga utredningar 1986:36 (Stockholm 1986) s. 163–164.

- 3 Adequate procedures shall be established within the national legal system to resolve land claims by the peoples concerned.²⁵

Den svenska regeringen hävdade 1992 att detta grundläggande utmanade svensk lag när det gällde äganderätt till land. Kraven i konventionen, argumenterade regeringen, ”torde som utgångspunkt ha helt andra förhållanden än de som gällt och gäller beträffande de svenska samerna”.²⁶ Frågan om rättigheter till mark och vatten är alltså den stöttesten som vält den svenska ursprungsfolkspolitiken. Till skillnad från Norge, så har Sverige inte accepterat att samiska rättigheter här rör från besittning sen urminnes tid, eller idén om delad överhöghet. För att undvika en given konflikt mellan internationellt engagemang och inrikespolitik blev det nödvändigt att upprätthålla en separation mellan å ena sidan kolonier och kolonialism och intern expansion å den andra. Den officiella svenska diskursen om samernas ställning förnekar dem rätten som folk till självbestämmande såsom denna rätt beskrivs i internationella överenskommelser och detta antyder att samerna trots att de erkänts som ursprungsfolk snarare ska betraktas som en minoritet inom det svenska riket. Men samerna är erkända som ursprungsfolk av den svenska staten. Redan 1977 etablerades en sådan officiell definition och den har sedan bekräftats vid flera tillfällen, senast i ett tillägg till den svenska grundlagen 2010.²⁷

Den besvärliga frågan om kolonialism

Finns det skäl som talar för en nordisk, specifikt svensk, kolonialism i norr? Jag menar att så är fallet. Först och främst när det gäller en definition av vad kolonialism innebär så är den som användes av statens offentliga utredning 1986 inte den enda och den har också blivit ifrågasatt. ”Saltvattentestet” har framförallt använts för att beskriva den ”klassiska” perioden av europeisk expansion över världshaven och

²⁵ ”Indigenous and tribal peoples convention, 1989 (No. 169)”, ILO, <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>>, 7/10 2011.

²⁶ Regeringens proposition 1992/93:32, ”Om samerna och samisk kultur m.m.”, s. 60; se Johansson (2005) s. 219–243, för analys.

²⁷ Johansson (2005) s. 56, 253; Regeringens proposition 2009/10:80, ”En reformerad grundlag”, s. 246.

stipulerar att kolonisation innebar en långsiktig satsning på att på distans politiskt kontrollera ett geografiskt avlägset territorium som tagits i besittning med militärmakt eller genom bosättningar.²⁸ Den indonesiske presidenten Sukarno utökade denna definition i sitt öppningsanförande vid den asiatisk-afrikanska Bandung-konferensen 1955, när han noterade att kolonialismen, trots många forna koloniers frigörelse, ännu inte var död utan kunde återfinnas i form av ”ekonomisk kontroll, intellektuell kontroll och faktisk fysisk kontroll” inom olika stater.²⁹ Genom att fästa fokus vid etnicitet i stället för geografi inkluderar Sukarnos definition samer (samt olika stamfolk i till exempel Asien) bland dem som upplevt kolonial dominans från andra folk som påtvingat dem kulturella, religiösa och ekonomiska regler ”skapade och implementerade av de koloniala maktbärarna i jakten på intressen som ofta definierats i en avlägsen metropol”.³⁰

Ett problem med definitioner är att de kokar ner komplexa frågor och relationer till kortfattade påståenden som är möjliga att generalisera. Det bästa med dem är att de pekar ut en riktning i vilken man kan leta. Så låt oss betrakta några exempel på ekonomisk, intellektuell och fysisk kontroll som utövats av representanter för den svenska staten gentemot samiska människor och områden. I exemplet från Pehr Högströms beskrivning ovan mötte samiska protester mot svenska förbud för och förstörelse av heliga platser och föremål som förekom intensivt under senare delen av 1600-talet och inledningen på 1700-talet.³¹ Detta till trots kan det vara befogat att i övrigt beskriva just denna epok som en tid då svensk överhöghet visade en relativt stor acceptans för samiskt ägande och samisk jurisdiktion. Detta ändrades dock under 1800- och 1900-talen.

I artikel 14 i FN:s deklaration om ursprungsfolks rättigheter står att läsa att ”ursprungsfolk har rätt att etablera och kontrollera utbildningssystem och institutioner som erbjuder utbildning på deras egna språk och på sätt som är i överensstämmelse med kulturspecifika me-

28 Jürgen Osterhammel, *Colonialism: A theoretical overview* (Princeton 1996) s. 10–11.

29 ”Modern history sourcebook: President Sukarno of Indonesia: Speech at the opening of the Bandung conference, April 18 1955”, <<http://www.fordham.edu/halsall/mod/1955sukarno-bandong.html>>, 12/2 2012.

30 Osterhammel (1996) s. 16.

31 Fur (2006) s. 76–87; Lindmark (2006).

toder för undervisning och lärande”.³² Under de första decennierna på 1900-talet gjordes en mängd satsningar för att förse samebarn med vad som sågs som en adekvat skolgång. Många ledande svenska politiker och högutbildade experter argumenterade för att permanenta skolor för samiska barn skulle försvaga deras motståndskraft mot civilisationens bekvämligheter och därmed göra dem ovilliga att återvända till det nomadiska livet som renskötare. Tanken om ”lapp ska vara lapp” genomsyrade skolpolitiken som i stället bestämde att renskötarbarn skulle undervisas av ambulering lärare som följde en snäv läroplan som var anpassad till barnens framtida liv som nomader. Icke-renskötande samer, däremot, ansågs vara i behov av internatskolor som kunde utgöra ”ovärderliga kulturhärddar i ödemarken”. Argument fotade i ett rastänkande genomsyrade debatten i riksdagen. Ecklesiastikminister Fridjtuv Berg beskrev samerna som ”den ras vilken ensam är i stånd att utnyttja våra öde fjällvidder” och därför borde de ”bibehållas vid det levnadssätt som de ärvt av sina fäder”. Vidare argumenterade han för att om de avstod från sitt nomadiska levnadssätt så var samerna dömda att dö ut och att deras fysiska bräcklighet gjorde dem dåligt anpassade för ett liv som jordbrukare.³³ Trots uttalade önskemål om att skydda samiskt levnadssätt och kultur så argumenterade många ledande politiker emot undervisning i och på samiska och underströk att det svenska språket skulle vara helt igenom dominerande. Nomadskoleinspektören Vitalis Karnell betraktade alla samer som barnsligt omogna och i behov av en strikt uppfostran. Han skrev att ”[o]rd ha lapparna nog, men handling ha de föga av, löften ha de många, men ordhållighet är svår att finna. Den dag jag finge erfara mera ansvarskänsla hos detta folk, skulle jag vara den första att släppa på tygeln”.³⁴

Frågan om rätt till mark och vatten är avgörande för ursprungsfolk, idag såväl som i det förflutna. Artikel 10 i FN-deklarationen behandlar rätten till territorium. Där står att

32 United Nations declaration on the rights of indigenous peoples (2007), United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/drip.html>>, 4/10 2011.

33 Citerat i Lennart Lundmark, ”Lappen är ombytlig, ostadig och obekväm”: Svenska statens samepolitik i rasismens tidevarv (Bjurholm 2002) s. 76, 79.

34 Lundmark (2002) s. 84.

ursprungsfolk skall inte tvingas att lämna sitt land och territorium. Ingen omflyttning ska ske utan det berörda ursprungsfolkets fria och välinformerade medgivande som inhämtats i förväg, och efter att överenskommelser slutits om rättvis och rimlig kompensation och, om möjligt, med valfrihet att återvända.³⁵

Då Norge och Sverige delades 1905 blev sydsamiska Elsa Laula Renberg känd och hånfyllt beskriven av norrmän som den värsta sortens svenska konspiratör, medan i Sverige ”skulle hun skjenkes med hele den samiske befolkningen til Norge”. Vad hade hon då gjort för att ådra sig sådana epitet? Hon hade arbetat för att organisera samer från både den svenska och den norska sidan av gränsen och hon hade författat en svidande kritik av svensk samepolitik i en bok med titeln *Inför Lif eller Död? Sanningsord i de lappska förhållandena* (1904). I den anklagade hon svenska myndigheter för att ha berövat samerna land efter 1867 års lag om odlingsgränsen som drog upp en linje mellan samiska och bofasta områden. Medan icke-samiska jordbrukare fick äganderätt till mark som en konsekvens av denna lag, exproprierades samiskt land ovanför gränsen och blev kronomark. Den osäkerhet beträffande ägandestatus som följde på detta hade ett djupgående inflytande på samerna, hävdade Laula. Avsaknaden av lagligt skydd hindrade samerna från att aktivt förbättra sina levnadsvillkor och bristen på juridiska handlingar som bevisade ägande placerade dem i en underdånig position i relation till de svenska myndigheterna, vilket hotade deras utkomst, kultur och hela levnadssätt.³⁶

Upplösningen av unionen mellan Sverige och Norge förstärkte de problem för i synnerhet renskötande samer som vuxit under det föregående halvsekle. Maktpolitik i de nu tre suveräna stater som erkändes på Nordkalotten hotade urgamla migrationsrutter för samerna och deras renar. Förhandlingar rörande renbetesland och fiskerättigheter blev fruktlösa och gränser stängdes för samernas årstidsbundna flyttningar. De båda staterna drev olika intressen som på olika sätt begränsade

35 United Nations declaration on the rights of indigenous peoples (2007), United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html>>, 4/10 2011.

36 Anne Wuolab, ”Författeren Elsa Laula og boka Inför lif eller död?” i Britt Inger G. Stenfjell (red.), *Åarjel-saemieh: Samer i sør* 9 (Snåsa 2007) s. 67–77.

samernas möjligheter att förutse och planera handlingslinjer. I Norge eftersträvade regeringen en strikt förnorskningsspolitik som syftade till att omforma alla nomader till bofasta bönder och därför vägrade man förhandla om att öppna gränser för säsongsflyttningar. I Sverige ökade trycket på betesland längst i norr och på 1920-talet fick lokala tjänstemän i uppdrag att tvinga samerna att minska sina hjordar samtidigt som många familjer tvångsflyttades söderut. Över fyrahundra samer från Karesuando och Jukkasjärvi tvingades flytta till Gällivare, Jokkmokk, Sorsele, Arjeplog och Tärnaby – områden där andra sambyar redan bedrev renskötsel. Konflikter var oundvikliga och drog skiljelinjer som påverkar människors tillvaro än idag.³⁷

Historiska källor visar alltså en svensk samepolitik som påtvingade samer förändringar som grep in i samiska byar och människors liv kulturellt, religiöst och ekonomiskt. Sådana koloniala relationer fick genomgripande och traumatiska konsekvenser. Rauna Kuokkanen, samisk forskare från Finland, avslutar en jämförande genomgång av hur majoritetssamhället hotat och påverkat ursprungsfolks världsbild med orden:

Considering the material conditions of most of the Sámi, an outsider could come to the conclusion that the Sámi are not colonized. In this sense, the colonial process has found its completion by ideologically cloaking its own violence. Internalized mental colonization has been so exhaustive that even though the Sámi have their own elective bodies, welfare system, and some control over their education, none of these is based on Sámi culture.³⁸

En svensk ursäkt

Som tidigare nämnts hade Sverige ett långvarigt internationellt engagemang för minoritets- och ursprungsfolksfrågor och detta hade fört med sig ett gott rykte om ställningstaganden för mänskliga rättigheter.

³⁷ Lennart Lundmark, *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008) s. 201–207.

³⁸ Betty Bastien, Jürgen W. Kremer, Rauna Kuokkanen & Patricia Vickers. "Healing the impact of colonization, genocide, and racism on indigenous populations," i Stanley Krippner & Teresa M. MacIntyre (red.), *The psychological impact of war trauma on civilians* (New York 2003) s. 28.

Det var därför oundvikligt att statens relation till det enda erkända ursprungsfolket inom nationens gränser skulle komma att ådra sig en hel del uppmärksamhet under slutet av 1900-talet och början av det nuvarande seklet. Det är också sannolikt att exemplet från den sydafrikanska sanningskommissionen kom att påverka svenska politiker och debattörer som en konsekvens av långvariga kontakter mellan den svenska regeringen och ANC, liksom en mångfald frivilligorganisationers engagemang i kampen mot apartheid.³⁹

Den 8 augusti 1998 organiserades i Tärnaby ett firande av den internationella urfolksdagen. Organisatörerna Sigrid Stångberg och Eva Helleberg bjöd in jordbruksminister Annika Åhnberg, som också innehade titeln som sameminister, att inleda tillställningen. Åhnberg, som representerade en socialdemokratisk minoritetsregering, deltog först i ett seminarium om historia och miljöfrågor i förhållande till Sápmi. Hon inledde sitt tal med att kommentera tre olika offentliga utredningar rörande samiskt samhälle och kultur. Den första var utredningen om samiska som minoritetsspråk, den andra behandlade möjligheten för Sverige att underteckna ILO 169 och den tredje rörde renskötsel.⁴⁰ Syftet med alla tre utredningarna, sa ministern, var ett utökat självbestämmande och ett starkare samiskt inflytande lokalt, regionalt och nationellt genom att möjliggöra en framgångsrik samisk integration i det svenska samhället. ”Att vara same skall vara att man till fullo är svensk medborgare, men med tillhörighet i det samiska folket”, sa sameministern.⁴¹ Hon identifierade konflikter mellan samiska renskötare och icke-samiska markägare som en djupt besvärlig fråga. ”Vi

39 Se Elin Klemetz, ”När Sverige gjorde skillnad”, examensarbete i journalistik, Göteborgs universitet (2010/2011), <http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/25002/1/gupea_2077_25002_1.pdf>, 7/10 2011; Maria Ericson, ”Rapport angående en eventuell sanningskommission för romer och resande/resanderomer”, <http://arkiv.minoritet.se/romadelegationen/www.romadelegationen.se/dynamaster/file_archive/100420/e306c-8dec41ad6d1affa593e68016249/sanningskommission.pdf>, 7/10 2011.

40 *Steg mot en minoritetspolitik: Betänkande: Europarådets konvention om historiska minoritetsspråk*, Statens offentliga utredningar 1997:192 (Stockholm 1997); *Steg mot en minoritetspolitik: Betänkande: Europarådets konvention för skydd av nationella minoriteter*, Statens offentliga utredningar 1997:193 (Stockholm 1997); *Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*, Statens offentliga utredningar 1999:25 (Stockholm 1999); *En ny rennäringspolitik: Öppna samebyar och samverkan med andra markanvändare*, Statens offentliga utredningar 2001:101 (Stockholm 2001).

41 *Samefolket* 79:8 1998, s. 15.

kan aldrig nå en lösning på dessa konflikter genom att slå eller hata!” Sen fortsatte hon: ”Jag är medveten om det förtryck den svenska staten utövat mot samerna och jag ber om ursäkt för det och jag kommer att verka för en regeringsursäkt till samebefolkningen.”

Samefolket, som var den tidning som skrev överlägset mest om händelsen, kommenterade i en sidospalt att ministrernas ursäkt genast väckte internationellt intresse, medan samiska reaktioner uttryckte en viss skepsis.⁴² Rubriken på artikeln om talet meddelade att ”Rörd minister bad om ursäkt för statens övergrepp mot samerna” och visar att ministern var känslomässigt berörd av tillfället. Det är också vad Sigrid Stångberg minns. Hon berättar att ministern var tydligt berörd och kände väldigt starkt för ursäkten. Talet följde alltså på ett seminarium hon deltagit i där väl insatta talare diskuterat historiska och miljömässiga frågor, inklusive en presentation om historien om tvångsförflyttningen av renskötarfamiljer och det tvång de utsatts för att slakta sina renar. Åhnberg hade förberett sitt tal i förväg, men ingen i publiken visste vad som skulle komma. Enligt Stångberg möttes uttalandet av en stor tystnad och en känsla av vördnad. Det var så starkt, alldeles tyst, en förtätad stämning, minns hon.⁴³

Omfattningen av det internationella intresse som noterades i *Samefolket* är oklart, men det är desto tydligare att svenska media visade synnerligen litet intresse för uttalandet. Jag har gått igenom tio lokal-tidningar, samt fyra nationella dagstidningar för att undersöka hur man rapporterade om ministrernas tal.

Direkt noterbart i denna översikt är det påtagligt begränsade intresset i media för en ursäkt som uttalades av den främsta företrädaren för den svenska samepolitiken! Det ledde till förstasidesrubriker endast i två regionala tidningar, medan nyheten mer eller mindre begravdes i Sveriges största dagstidning, *Dagens Nyheter*. I tillägg så fick nyheten konkurrens, eller ersattes till och med i flera reportage, av samisk kritik mot regeringen. *Västerbottenskuriren* hade det ojämförligt längsta reportaget. Det skilde sig också från andra genom sitt innehåll. Tidningen rapporterade att ”Åhnbergs ursäkt blev mycket väl mottagen bland

⁴² *Samefolket* 79:8 1998, s. 16.

⁴³ Intervju med Sigrid Stångberg, 17/5 2011; Intervju med Annika Åhnberg, 3/6 2011.

Tabell 1. Tidningsrapportering om Åhnbergs ursäkt

Tidningens namn	Täckning	Första sida	Omfattning	Innehåll
Norrbottenskuriren (Luleå) 980910	Ja	Nej	½ sida, sid. 6	"Jordbruksministern bad samer om ursäkt" Artikeln behandlade främst kritik mot regeringens ovilja att stötta samerna i markkonflikt. Rubrik "Kan inte leva på ord". Ministern citeras om att regeringen inte kan lägga sig i juridiska tvister.
Norra Västerbotten (frisinnad, Skellefteå) 980810	Ja	Nej	sid. 10	Förkortad version av ovan.
Norrländska socialdemokraten (Luleå) 980809	Nej	Nej	sid. 16–17	"Sametinget ett slagfält" –relativt lång artikel om konflikter mellan nord- och sydsamer.
Norrländska socialdemokraten (Luleå) 980810	Ja	Nej	sid. 8	"Samer kritiska mot regeringen". Rapporterar hård kritik mot regeringen dagen efter Åhnbergs ursäkt.
Västerbottens-Kuriren (Umeå) 980810	Ja	Ja	Första sidan, lång artikel sid. 5, bilder	"Ministern bad samer om ursäkt".
Nya Norrland (Härnösand) 980810	Ja	Nej	sid. 12	Se ovan Norrländska socialdemokraten.
Västernorrlands allehanda (Härnösand)	Nej	—	—	—
Östersundsposten 980810	Ja	Nej	sid. 12, sidospalt	"Samerna fick ursäkt". 13 rader, ILO169 nämns.
Piteåtidningen 980810	Ja	Ja	Första sidan, liten ruta, sid. 8 nästan helsida	Förstasidesrubrik: "Samerna kritiska till ursäkt". Samma artikel som i Norrbottenskuriren.
Dagens Nyheter 980810	Ja	Nej	sid. 5 sidspalt	"Våra renar kan inte leva på ord". Upprepar kritik. Baserad på artikeln i Norrbottenskuriren.
Svenska Dagbladet 980809	Ja	Nej	sid. 4	"Regeringen ber samerna om ursäkt för övergrepp".
Svenska Dagbladet 980810	Ja	Nej	sid. 4	"
Expressen	Nej	—	—	—
Aftonbladet	Nej	—	—	—
Jönköpings Posten 980810	Ja	Nej	sid. 22	"Samer kritiska trots ursäkt" – i stort sett identisk artikel som i Norrbottenskuriren.

Tidningarna valda utifrån följande kriterier: Tidningar med en regional förankring (Norra Västerbotten, Norrbottenskuriren, Norrländska socialdemokraten, Nya Norrland, Piteåtidningen, Västerbottens-Kuriren, Västernorrlands allehanda, Östersundsposten); rikstäckande dags- och kvällstidningar (Dagens Nyheter, Svenska Dagbladet, Aftonbladet, Expressen); Jönköpingsposten eftersom Jordbruksverket är lokaliserat i Jönköping. Valet syftar också till att täcka det politiska spektret.

åhörarna som uppgick till ett par hundra personer” och huvudartikeln slutade med att konstatera att initiativtagarna ”Sigrid Stångberg och Eva Helleberg, behövde inte tveka om att deras initiativ och arbete var uppskattat. Och de fick beröm ute i kulisserna”.⁴⁴

När det gäller innehållet finns det två drag som är värda att notera. För det första härrörde samtliga artiklar från en enda journalist och för det andra så lämnade ministrerns ordval utrymme för tolkning.⁴⁵ En del rubriker betonade att det var Jordbruksministern som bett om ursäkt, medan andra fokuserade på det samiska mottagandet. Det var bara *Svenska Dagbladet* som hänvisade till talet som en ursäkt som utgick från den svenska regeringen. Texten i artiklarna – och håll i minnet att den kom från en och samma källa – var likaså oklar. I *Norrländska Socialdemokraten*, en tidning som stöttade minoritetsregeringen, beskrev en mycket liten artikel det som ”jordbruksminister Annika Åhnbergs officiella ursäkt”.⁴⁶ *DN* beskrev det också som Åhnbergs ”officiella ursäkt” och gick direkt över till att diskutera samisk kritik mot regeringens politik. Det mer omfattande reportaget i *Samefolket* gjorde i stället gällande att Åhnberg gav uttryck för en ursäkt som representerade hennes egen personliga övertygelse och att hon sedan lovade att arbeta för en officiell ursäkt från regeringen att framföras vid ett annat tillfälle. Denna beskrivning stämmer överens med Åhnbergs egen uppfattning. En räkka regeringar, både socialdemokratiska och borgerliga, hade undlåtit att ta itu med frågan om förhållandet mellan den svenska regeringen och samerna och Åhnberg önskade att hennes tal skulle inleda en diskussion, en som hon hoppades skulle leda till en ursäkt som inte bara stöddes av regeringen utan av hela riksdagen.⁴⁷

Ursäkten trycktes senare i den slutgiltiga versionen av den offentliga utredningen om samiska som minoritetspråk. Ordalydelsen följer sannolikt från originalmanuskriptet och enligt denna sa ministern följande:

⁴⁴ *Västerbottenskuriren* 8/10 1998, s. 5.

⁴⁵ Journalisten ifråga var inte själv närvarande vid tillfället utan baserade sin text på telefonintervjuer, e-postkorrespondens med Emilie Wellfelt, 19/5 2011.

⁴⁶ *Norrländska Socialdemokraten* 8/10 1998, s. 8.

⁴⁷ Intervju med Åhnberg.

Jag tycker att vi måste ha lärt oss någonting av historien och jag vill gärna ta det här tillfället i akt och säga till er, som representant för den svenska regeringen och det svenska samhället att jag är väl medveten om det förtryck som Sverige har utövat över det samiska folket genom historien. Jag vill å regeringens vägnar be om ursäkt för det. Det är också min avsikt att när regeringen till riksdagen lämnar propositionen med förslag för framtiden också begära att riksdagen i sin helhet ställer sig bakom en sådan ursäkt. Vi kan inte på något sätt acceptera det förtryck, t.ex. att samer har förvägrats att använda sitt språk, de tvångsförflyttningar och de många uttryck för förtryck som vi gjort oss skyldiga till genom årens lopp. Det finns heller ingen annan möjlighet för det svenska samhället att komma vidare, än att be om ursäkt för de övergreppen.⁴⁸

Det verkar klart att Åhnbergs slutgiltiga mål var en fullständig och officiell ursäkt från svenska riksdagen. Talet 1998 var tänkt att utgöra spjutspets mot en sådan utveckling; det var inte menat att på egen hand utgöra en sådan ursäkt.

En fullständig och genuin ursäkt?

Hur ska man då bedöma denna svenska ursäkt? Jag vill ta upp två perspektiv på den frågan, ett som förhåller sig till politiska ursäkters mönster och ett som rör historia. Den amerikanske filosofen Charles L. Griswold understryker i en bok med titeln *Forgiveness* att när det gäller politiska ursäkter rör det sig vanligtvis om att individer som inte själva är ansvariga ber om ursäkt för handlingar och underlåtenheter som utförts av andra personer i det förflutna. ”Som ett resultat av detta antar den politiska ursäkten och dess mottagande en genomgående *symbolisk* form.” Och som sådan omfattar den både historien och samtida förhållanden. Griswold skriver att ”en av funktionerna i ett officiellt, rituellt, eller ceremoniellt uttryck för en bön om förlåtelse och för ånger, som framförs i ett politiskt sammanhang är att kommunicera en moralisk poäng offentligt och opersonligt”.⁴⁹ Politiska ursäkter måste alltså förhålla sig till en viss form, som kommunicerar dessa poänger tydligt,

48 *Att återta mitt språk: Åtgärder för att stärka det samiska språket*, Statens offentliga utredningar 2006:19 (Stockholm 2006) s. 78.

49 Charles L. Griswold, *Forgiveness. A philosophical exploration* (Cambridge 2007) s. 140, 142.

med befogenhet och till en bred publik. Politiska ursäkter syftar också till ”att frigöra framtiden från att vara förutbestämd av det förflutnas kränkningar och förbittring”. Därför behöver politiska ursäkter ett samhälle där historien inte är immun mot förändring och omtänkande.

Politiska ursäkter är en form av offentligt *minne*, och därför i motsats till att begrava orätt och missförhållanden i glömskans djup. De berättelser som parterna i en ursäkt är förpliktade till värderar att minnas orätter – men på ett sätt som inte tillåter orätten bli det som *definierar* förhållandena.⁵⁰

Den kanadensiska statsvetaren Sheryl Lightfoot diskuterar en modell för hur ursäkter kan värderas i en artikel som jämför politiska ursäkter till ursprungsfolk i de fyra engelsktalande bosättningsstaterna Australien, Kanada, Nya Zeeland och Förenta Staterna.⁵¹ Lightfoot analyserar ursäkterna utifrån kategorier som utvecklats av statsvetaren Matt James i syfte att avgöra hur genuina olika former av statliga ursäkter kan sägas vara. Lightfoot delar i sin modell in kriterierna i två delar, enligt den ena bedöms ursäktens innehåll och i den andra sättet att framföra den. Resultatet beskrivs sedan som icke-ursäkter, kvasi-ursäkter och fullständiga ursäkter beroende på hur väl de stämmer med två grundläggande krav för relationen mellan ursprungsfolk och majoritetsbefolkningar. Dessa krav handlar om hur väl ursäkten kan beskrivas som genuin i förhållande till kriterier som både ursprungsfolk och västerlänningar kan känna igen och hur väl ursäkten bidrar till att omforma förhållandet mellan ursprungsfolk och stat. När det gäller innehåll ska en fullständig ursäkt vara officiellt nedtecknad, uttrycka sig specifikt om de oförrätter den ber om ursäkt för, ta ansvar för handlingar i det förflutna, uttala beklagande för dessa handlingar, samt utlova att de inte ska upprepas. I tillägg till detta är det nödvändigt att ursäkten inte åtföljs av krav på att bli förlåten, inte heller får ursäkten vara godtycklig. Beträffande

⁵⁰ Griswold (2007) s. 145, 190.

⁵¹ Sheryl R. Lightfoot, ”Settler-state apologies to indigenous peoples: A normative framework and comparative assessment”, *NAIS: Journal of the Native American and Indigenous Studies Association* 2:1 (2015) 15–39; Matt James, ”Wrestling with the past: Apologies, quasi-apologies, and non-apologies in Canada”, i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: The West faces its own past* (Philadelphia 2008) s. 137–151.

framförandet så menar James och Lightfoot att det är viktigt att ursäkten läggs fram i någon form av ömsesidigt erkänd ceremoni och åtföljs av erbjudanden om gottgörelse.⁵² Det är avgörande, enligt Lightfoots sätt att se det, att

en meningsfull ursäkt till ursprungsfolk inte bara tjänar de känslomässiga behoven i den dominerande staten och samhället, utan också utgör en del i en holistisk process av att forma en ny relation mellan stater och ursprungsfolk, en relation som grundas på rättsprinciper, principer som förutsätter en omstart av relationen mellan ursprungsfolk och stat baserad på ömsesidig respekt.⁵³

Lightfoots modell möjliggör ett antal olika utfall: en fullständig ursäkt hamnar högt både när det gäller innehåll och framförande, kvasi-ursäkter kan förekomma i olika former, såsom medel till hög nivå när det gäller innehåll men lågt när det gäller framförande och vice versa, eller bedömda som medel på båda variablerna. En ursäkt som bedöms som låg i en eller båda kategorierna anses vara en icke-ursäkt. Hur ser då den svenska ursäkten ut om den beskrivs med hjälp av denna modell?

Beträffande innehåll kan man konstatera att den svenska ursäkten uppfyller kraven på vissa punkter, men inte på andra. Det måste anses att den inte publicerats i skrift eftersom det rådde oklarheter om vad som verkligen sagts. Texten blev heller inte offentligt tillgänglig. Å andra sidan kan den bedömas som medelgod rörande de specifika händelser som den bad om ursäkt för. Ministern tog upp att samerna förnekats att använda sitt eget språk och hon nämnde tvångsförflyttningen av renskötare. Några av kommentarerna i pressen och i andra fora anklagade Åhnberg för att inte vara konkret beträffande vad hon bad om ursäkt för, men det menar jag inte stämmer. Hon refererade tydligt till åtminstone två specifika övergrepp. Ursäkten kan också bedömas som hög vad gäller ministerns uttalade vilja att ta ansvar för dessa missförhållanden och hon beklagade tydligt det som skett. Talet innehöll inte explicita löften om att liknande övergrepp inte ska upprepas, men den mening som talade om att en ursäkt var nödvändig för att

⁵² Lightfoot (2015).

⁵³ Lightfoot (2015) s. 25 (min översättning).

kunna finna en väg framåt antyder att det var det underliggande syftet. Ursäkten innehöll inte någon begäran om förlåtelse och den var inte godtycklig. Min bedömning blir att innehållet i ursäkten bör betraktas som högt eller medelhögt enligt Lightfoots skala.

Framförandet är svårare att bedöma. Å ena sidan visar rapporterna tydligt att både åhörarna och ministern var märkbart berörda av tillfället och att det var ett fullt tillfredsställande framförande ur deltagarnas synvinkel. Tillfället verkar väl valt: det var på den internationella urfolksdagen vilket är ett viktigt datum för samer. Den person som uttalade ursäkten hade också ett ämbete i Sverige med hög auktoritet för samefrågor (även om talet uppenbarligen inte uttryckte statsministerns åsikt). Ursäkten framsades i ett offentligt sammanhang. Å andra sidan verkar tidpunkten ha varit mer slumpmässig än vald för att nå maximal uppmärksamhet. Industrisemestern var just avslutad och riksdagen inte sammankallad. Det var alltså ingen optimal tid om man önskade att nå en stor och bred svensk publik. Följdes ursäkten av löften om gottgörelse? Det är tveksamt. Ministern nämnde behovet av ytterligare utredningar och gav sitt eget starka stöd för vissa samiska angelägenheter, men hon konstaterade också helt klart att i frågan om markkonflikter mellan samebyar och lokala markägare så skulle staten inte intervensera. En stark kritik mot hennes ursäkt var just att den inte innehöll specifika åtgärder för att förbättra svensk-samiska relationer.⁵⁴ Jag drar därför slutsatsen att trots ett stort mått av uppriktighet så kan inte framförandet bedömas som mer än lågt till medelhögt.

Den svenska ursäkten blir därför sammantaget att betrakta som en kvasi-ursäkt. I tillägg till andra osäkerheter som diskuterats ovan så kvarstår också oklarhet om Åhnberg faktiskt hade bemyndigande att be om ursäkt å regeringens vägnar. Det verkar uppenbart från den version av talet som publicerades flera år senare att hon inte heller tänkte sig att göra det, utan snarare erbjöd ett löfte om att anstränga sig för att påverka hela riksdagen att ställa sig bakom en ursäkt.⁵⁵

54 Olof Johansson i *Aftonbladet* 9/8 1998, <<http://www.aftonbladet.se/nyheter/9808/09/telegram/inrikes24.html>> (hämtad 2012-02-13); se också Olof Johansson, "Fria småviltjakten", *Samefolket* 8/8 2000, <<http://www.oloft.com/ripjakt.htm>>, 13/2 2012 <http://www.oloft.com/ripjakt.htm>.

55 Intervju med Åhnberg.

Varför valde då vissa tidningar att beskriva talet som en officiellt sanktionerad regeringsursäkt? Åhnberg själv beskriver en besvikelse över att handlingen inte ledde till en genomgripande diskussion i riksdagen. I stället begravdes frågan och hon mötte själv kritik från kollegor i regeringen.⁵⁶ De tidningar som förhöll sig till talet som en officiell svensk ursäkt kunde bygga på det faktum att Åhnberg var sameminister, med landets högsta ansvar för frågor som rörde samer. Hon kunde givetvis ha fått uppdraget att uttrycka en officiell ursäkt. Men i stället tystades hennes handling effektivt ner direkt efter mötet i Tärnaby och regeringen som helhet tog aldrig upp frågan.

Att försona sig med historien

Att domineras kulturellt av någon annan innebär, bland annat, att inte ha tillgång till möjligheten att skriva historia. Många svenska intellektuella har under århundradenas gång argumenterat likt Pehr Högström gjorde när han skrev att studiet av samerna erbjöd svenskarna ett fönster till hur ”våra gamla förfäder Svear och Götar även fordomdags över allt idkat”.⁵⁷ Som sådan tillhörde den samiska kulturen redan det förflutna och någonstans längs vägen till det moderna försvann de helt och hållet från historien för att dyka upp igen (om alls) som en marginaliserad men färgrik nordlig minoritet i den moderna mångkulturella staten. En utredning från 2006 om hur etniska minoriteter behandlas i skolans läromedel i historia och samhällskunskap visade att diskussionen om samer var så tunn och sönderstyckad att den inte möjliggör för eleverna att bilda sig någon sammanhängande uppfattning.⁵⁸ Läromedel för universitetsstudier är knappast bättre.

Men att gömma det förflutna i ”glömskans djup” är sällan en framgångsrik strategi. Historien har ett sätt att dyka upp som minne och i konflikter som handlar om anspråk på att inkluderas i nationens berättelse eller om rätten till självbestämmande. I relationer mellan en

⁵⁶ Intervju med Åhnberg.

⁵⁷ Högström ([1747] 1980) s. 37–38.

⁵⁸ *I enlighet med skolans värdegrund? En granskning av hur etnisk tillhörighet, funktionshinder, kön, religion och sexuell läggning framställs i ett urval av läroböcker* (Stockholm 2006) s. 43. Liknande gäller samtliga etniska minoriteter i Sverige.

nations majoritet och minoriteter så är ”frågan om vems berättelse det är och vem som kontrollerar den alltid närvarande”.⁵⁹ Medvetandet om detta ligger bakom de senaste decenniernas initiativ till att söka försoning mellan grupper och stater för tidigare och pågående oförrätter. ”Att minnas”, skriver Griswold,

är tänkt att vara förenligt med möjligheten att omdefiniera identitet på ett sådant sätt att fredlig samverkan mellan grupper – kalla det gärna ’försoning’ – är möjlig. Politiska ursäkter är en tidsbunden process som öppnar en möjlighet för en framtid som på avgörande sätt är annorlunda och bättre.⁶⁰

Detta är vad Åhnberg tycks ha haft i åtanke när hon betonade att det inte finns någon annan väg framåt för det svenska samhället än genom en ursäkt för orättvisor gentemot samerna i det förgångna.

Den amerikanska historikern Sherry L. Smith har beskrivit tre framträdande exempel från den amerikanska västern där kollektiva ursäkter framförts som haft avgörande inflytande på historieskrivningen. En orättfärdig anklagelse om uppvigling mot framförallt tysk-amerikaner i Montana 1918, fängslandet av japansk-amerikaner i regelrätta fångläger under andra världskriget och Hualapaifolkets kamp för landrättigheter i norra Arizona ledde till att muntlig historia och muntliga vittnesmål omvärderades och kom att påverka både historisk forskning och juridisk praktik. Men lika viktigt var att

deras berättelser i grunden ändrade nationens historiska medvetande. De utmanade de dominerande berättelserna som hade suddat ut deras erfarenheter. De insisterade på att nationen skulle höra deras röster och införliva deras berättelse i nationens historia. Detta krävde en vilja, från deras sida, att tala men också en vilja från förövarnas sida, eller åtminstone från deras avkomlingar, att lyssna.⁶¹

⁵⁹ Griswold (2007) s. 139.

⁶⁰ Griswold (2007) s. 190–191.

⁶¹ Sherry L. Smith, ”Reconciliation and restitution in the American West”, *Western history quarterly* 41:1 (2010) s. 23 (min översättning).

Sannolikt fungerar nationella berättelser olika i Sverige och USA. Under större delen av 1900-talet stod modernitet som den dominerande metaforen i det svenska samhället och förväntningar på framtiden vägde tyngre än funderingar över det förflutna.⁶² Men händelser och utvecklingar runt millennieskiftet har förskjutit detta fokus. I allt större utsträckning har den allmänna debatten kommit att handla om Sverige som ett mångkulturellt samhälle och liksom i många andra länder har detta lett till ett ökat intresse för historia, inte minst just *svensk* historia. Jordbruksministerns ursäkt var ett uttryck för båda dessa förändringar, medan tystandet av denna handling kan ses som ett försök att begrava en omtvistad fråga, vilket i Sverige ibland sker genom att hänvisa dem till offentliga utredningar. Det är också tänkbart att en omhuldad idé om att svenska politiska system är opartiska och omutliga leder till en blind fläck vad gäller möjlig partiskhet och intressekonflikter, samt skapar patriarkala strukturer i statens politik som motsäger dess uttalade stöd för minoritetsrättigheter och jämlikhet. Konstruktionen av ett samiskt parlament som ett valt organ för att implementera regeringens politik och velandet när det gäller att skriva under ILO 169 verkar peka mot en sådan tolkning.

Men efter påverkan från den sydafrikanska sannings- och försoningskommissionens arbete har det internationella intresset för ursäkter och försoningsprocesser ändrat det politiska språket och jordbruksministerns ursäkt har återupplivats. Detta har lett till en intressant förändring i den officiella berättelsen om ursäkten. Från att ha blivit mer eller mindre begravd, både av media och av regeringen själv, har Åhnbergs ursäkt dammats av och presenterats som en självklar föregångare till samtida politiska inriktningar. Jordbruksdepartementet deklarerade 2004 att den syftade till att "ursäkten för gångna tiders oförrätter fylls med innehåll" och detta citerades sedan i språkutredningen 2006.⁶³ När integrationsminister Nyamko Sabuni talade inför öppnandet av Sametinget 2007 utlovade hon en proposition som också skulle fylla Åhnbergs ursäkt med innehåll.⁶⁴ Början av 2000-talet har

62 Henrik Berggren & Lars Trägårdh, *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige* (Stockholm 2006) s. 224–225.

63 *Att återta mitt språk* (2006) s. 78.

64 "Integrationsminister vill stärka samisk språkanvändning och jämställdhet", Sam-

varit en tid då den svenska regeringen uttalat ett flertal ursäkter för förgångna missförhållanden. 2000 behandlade en utredning frågan om tvångssteriliseringar och argumenterade för att erkännandet av att detta varit fel innebär en sorts ursäkt.⁶⁵ I ett tal år 2007, tog integrationsministern på sig det officiella ansvaret för och beklagade Sveriges delaktighet i den internationella handeln med svarta slavar.⁶⁶ Och i kölvattnet på Kevin Rudds ursäkt till Australiens aboriginer 2008 så vändes intresset mot Åhnbergs ursäkt och önskemål ställdes igen på en förnyad resolution från regeringen.⁶⁷ Så 2011 bad regeringen offentligt om ursäkt till barn som mot deras egen och föräldrarnas vilja placerats i fosterhem och där behandlats illa.⁶⁸

Kanske är det dags att erkänna att det har uttalats en officiell svensk ursäkt till landets samiska medborgare och att det som nu krävs är initiativ som tar konsekvenserna av vad det innebär att ångra såväl nutida som förflutna oförrätter. För att göra det måste nationens officiella institutioner vända uppmärksamheten till hela kedjan mellan erkännande av misstag – ånger – ursäkt – gottgörelse – och en ändring och förbättring av relationerna.⁶⁹ Vad skulle då det kunna innebära för svensk-samiska förhållanden? Beträffande historiska oförrätter så har jag pekat på tre olika i texten ovan. Andra skulle röra språkpolitiken, den politik som förvärrat splittringen mellan renskötande och icke-renskötande samer som påverkar samiska förhållanden än idag, samt förordningar som förnekat samiska kvinnor etniska rättigheter och

etinget, <<http://www.sametinget.se/3067>>, 7/2 2011.

65 *Steriliseringsfrågan i Sverige 1935–1975: Historisk belysning, kartläggning, intervjuer: Slutbetänkande*, Statens offentliga utredningar 2000:20 (Stockholm 2000) s. 26.

66 <<http://www.sweden.gov.se/sb/d/8594/nocache/true/a/93574/dictionary/true>> (hämtad 2011-06-06).

67 ”Kräver sanningskommission”, Sveriges Radios hemsida, <<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=2327599>>, 27/2 2011; ”Gottgörelse: En väg till försoning”, Amnesty press, <<http://www2.amnesty.se/ap.nsf/webbreportage/AA637850C2CD6214C125773400535A7E?opendocument>>, 27/2 2011; Lars-Nila Lasko, Sami world, <<http://lars-nila.blogspot.com/2009/02/att-vilja-ta-ett-steg-vidare-efter.html>>, 7/2 2011; <<http://www.aftonbladet.se/nyheter/9808/08/telegram/inrikes35.html>>, 7/2 2011.

68 <<http://www.aftonbladet.se/nyheter/article12564821.ab>> (hämtad 2011-06-06); 21 november 2011 hölls en ceremoni i Stadshuset i Stockholm vid vilken regeringen formulerade en officiell ursäkt.

69 Lightfoot (2015).

förstärkt patriarkala strukturer inom samebyar.⁷⁰ Att fylla Åhnbergs ursäkt med innehåll borde också innebära ett grundläggande beklagande att svensk politik – förverkligad genom statens förordningar, genom svenska tjänstemäns handlande, genom statskyrkans praktik, och genom domstolsväsendet som ensidigt applicerat svensk lag på samiska förhållanden – har dominerat, förkastat och vägrat att lyssna till rättmätiga samiska anspråk. Frågor om gottgörelse och rättelse måste diskuteras, i ekonomiska och andra termer, för individer och deras efterkommande som tvångsförflyttats och tvingats förneka sitt språk och sin kultur. Och när det gäller frågan om mark och vatten så bör ILO 169 skrivas under – eller om konventionen är för tandlös vilar det på staten att komma fram till något bättre.

Sådana handlingar skulle ha ett djupgående inflytande på berättelserna om nationen och tjäna som en modell för relationer till andra nationella minoriteter. Det är angeläget för ursprungsfolk att konfrontera och finna läkedom för en historia av kolonialt våld, men detsamma gäller alla de skandinaver som inte är samer. ”Visst är det så”, skriver Charles L. Griswold, ”att varje grupp definieras av en orättfärdig historia – och av ursäkter liksom av att acceptera en ursäkt – i betydelsen att historien skapat en fas av deras livsvillkor”. Men politiska ursäkter och de nya berättelser som de möjliggör erbjuder en tänkbar framtid som inte är ”förutbestämd av övergrepp och förbittring i det förflutna” och där våra identiteter och samhällen inte är ”immuna mot förändring och därför [...] inte immuna mot förbättring”.⁷¹ Som jag tolkar detta så inledde jordbruksminister Annika Åhnberg en process av en svensk ursäkt till samerna som ännu inte avslutats.

70 Beträffande kön, se ”Lag blir kvinnofälla”, *Samefolket* 11–12 2008, s. 34; ”Riksdagsledamot vill få slut på diskriminering av samiska kvinnor”, Sveriges Radios hemsida, <<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=1887954>>, 19/5 2011; Andrea Amft, *Sápmi i förändringens tid: En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2000); Kuokkanen (2011) s. 53–54.

71 Griswold (2007) s. 145, 191; Bastien *et al.* (2003) s. 35

Källor och bearbetningar

Intervjuer

”Hans Majestetets Kongens tale til det nyvalgte sameting ved dets åpning 7. oktober 1997”, Anneline Ulfrstad, personlig kommunikation.

Intervju med Annika Åhnberg, 3/6 2011.

Intervju med Sigrid Stångberg, 17/5 2011.

Tryckta källor och bearbetningar

Amft, Andrea. *Sápmi i förändringens tid: En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2000).

Att återta mitt språk: Åtgärder för att stärka det samiska språket, Statens offentliga utredningar 2006:19 (Stockholm 2006).

Barkan, Elazar. *The guilt of nations: Restitution and negotiating historical injustices* (New York 2000).

Bastien, Betty, Jürgen W. Kremer, Rauna Kuokkanen & Patricia Vickers. ”Healing the impact of colonization, genocide, and racism on indigenous populations,” i Stanley Krippner & Teresa M. MacIntyre (red.), *The psychological impact of war trauma on civilians* (New York 2003) s. 25–38.

Berggren, Henrik & Lars Trägårdh. *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige* (Stockholm 2006).

Chakrabarty, Dipesh. ”History and the politics of recognition,” i Keith Jenkins, Sue Morgan, & Alan Munslow (red.), *Manifestos for history* (London 2007) s. 77–86.

Corntassel, Jeff & Cindy Holder. ”Who’s sorry now? Government apologies, truth commissions, and indigenous self-determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru,” *Human Rights Review* 9 (2008) s. 465–489.

En ny rennäringspolitik: Öppna samebyar och samverkan med andra markanvändare, Statens offentliga utredningar 2001:101 (Stockholm 2001).

Eriksen, Thomas Hylland. *Kampen om fortiden: Et essay om myter, identitet og politikk* (Oslo 1996).

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

Fur, Gunlög. ”De l’étranger à l’ascendant: Les perceptions suédois des Sámis à l’époque modern (1630–1740)”, i Éric Schnakenbourg (red.), *Figures du Nord: Scandinavie, Groenland et Sibérie: Perceptions et représentations des espaces septentrionaux du Moyen Âge au XVIIIe siècle* (Rennes 2012) s. 117–133.

Griswold, Charles L. *Forgiveness. A philosophical exploration* (Cambridge 2007).

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

Hansen, Lars Ivar & Bjørnar Olsen. *Samernas historia fram till 1750* (Stockholm 2006).

- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- I enlighet med skolans värdegrund? En granskning av hur etnisk tillhörighet, funktionshinder, kön, religion och sexuell läggning framställs i ett urval av läroböcker* (Stockholm 2006).
- James, Matt. "Wrestling with the past: Apologies, quasi-apologies, and non-apologies in Canada", i Mark Gibney, Rhoda Howard-Hassman, Jean-Marc Coicaud & Niklaus Steiner (red.), *The age of apology: The West faces its own past* (Philadelphia 2008) s. 137–151.
- Johansson, Egil. "Prästerna i övre Norrlands kustbygd: Blad ur ett forskningsprojekt", i Sten Henrysson (red.), *Samer, präster och skolmästare: Ett kulturellt perspektiv på samernas och Övre Norrlands historia* (Umeå 1993) s. 97–124.
- Johansson, Peter. *Samerna: Ett ursprungsfolk eller en minoritet? En studie av svensk samepolitik 1986–2005* (Göteborg 2005).
- Klemetz, Elin. "När Sverige gjorde skillnad", examensarbete i journalistik, Göteborgs universitet (2010/2011), <http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/25002/1/gupea_2077_25002_1.pdf>, 7/10 2011.
- Kuokkanen, Rauna. "Self-determination and indigenous women: 'Whose voice is it we hear in the Sámi parliament?'"', *International journal on minority and group rights* 18 (2011) s. 39–62.
- Lightfoot, Sheryl R. "Settler-state apologies to indigenous peoples: A normative framework and comparative assessment", *NAIS: Journal of the Native American and Indigenous Studies Association* 2:1 (2015) s. 15–39.
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lundmark, Lennart. "*Lappen är ombytlig, ostadig och obekvä*m": *Svenska statens samepolitik i rasismens tidevarv* (Bjurholm 2002).
- Lundmark, Lennart. *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008).
- Majumdar, Rochona. *Writing postcolonial history* (London 2010).
- McGrath, Ann. "'Bad' history, good intentions and Australia's national apology", i Helga Ramsey-Kurz & Ulla Ratheiser (red.), *Antipodian childhoods: Growing up in Australia and New Zealand* (Newcastle 2011) s. 43–63.
- Minde, Henry. "The destination and the journey: Indigenous peoples and the United Nations from the 1960s through 1985", i Henry Minde (red.), *Indigenous peoples: Self-determination, knowledge, indigeneity* (Delft 2008) s. 49–86.
- Nyyssönen, Jukka. "Between the global movement and national politics: Sámi identity politics in Finland from the 1970s to the early 1990s", i Henry Minde (red.), *Indigenous peoples: Self-determination, knowledge, indigeneity* (Delft 2008) s. 87–105.
- Osterhammel, Jürgen. *Colonialism: A theoretical overview* (Princeton 1996).
- Regeringens proposition 1992/93:32, "Om samerna och samisk kultur m.m.". Regeringens proposition 2009/10:80, "En reformerad grundlag".

- Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige: Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*, Statens offentliga utredningar 1999:25 (Stockholm 1999).
- Samernas folkrättsliga ställning: Delbetänkande av Samerätsutredningen*, Statens offentliga utredningar 1986:36 (Stockholm 1986).
- Smith, Sherry L. ”Reconciliation and restitution in the American West”, *Western history quarterly* 41:1 (2010) s. 4–25.
- Steg mot en minoritetspolitik: Betänkande: Europarådets konvention för skydd av nationella minoriteter*, Statens offentliga utredningar 1997:193 (Stockholm 1997).
- Steg mot en minoritetspolitik: Betänkande: Europarådets konvention om historiska minoritetspråk*, Statens offentliga utredningar 1997:192 (Stockholm 1997).
- Steriliseringsfrågan i Sverige 1935–1975: Historisk belysning, kartläggning, intervjuer: Slutbetänkande*, Statens offentliga utredningar 2000:20 (Stockholm 2000).
- Wuolab, Anne. ”Forfatteren Elsa Laula og boka Inför lif eller død?” i Britt Inger G. Stenfjell (red.), *Årjel-saemieh: Samer i sør* 9 (Snåsa 2007) s. 67–77.

Tidningar

Aftonbladet

Dagens Nyheter

Expressen

Jönköpingsposten

Norra Västerbotten

Norrbottnenskuriren

Norrländska Socialdemokraten

Nya Norrland

Piteåtidningen

Samefolket

Västerbottens-Kuriren

Västernorrlands allehanda

Östersundsposten

Internetkällor

- Australian Human Rights Commission, <http://www.humanrights.gov.au/social_justice/bth_report/apologies_states.html>, 6/10 2011.
- Ericson, Maria. ”Rapport angående en eventuell sanningskommission för romer och resande/resanderomer”, <http://arkiv.minoritet.se/romadelegationen/www.romadelegationen.se/dynamaster/file_archive/100420/e306c8de-c41ad6d1affa593e68016249/sanningskommission.pdf>, 7/10 2011.
- Fullard, Madeleine & Nick Rousseau. ”Truth-telling, identities and power in South Africa and Guatemala”, International Center for Transitional Justice, <<https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Identities-TruthCommissions-ResearchBrief-2009-English.pdf>>, 16/9 2015.

- ”Gottgörelse: En väg till försoning”, Amnesty press, <<http://www.amnesty.se/ap.nsf/webbreportage/AA637850C2CD6214C125773400535A7E?opendocument>>, 27/2 2011.
- HBL.fi, <<http://www.hbl.fi/text/inrikes/2010/8/23/d51021.php>>, 2/7 2011.
- ”Indigenous and tribal peoples convention, 1989 (No. 169)”, ILO, <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>>, 7/10 2011.
- ”Integrationsminister vill stärka samisk språkanvändning och jämställdhet”, Sametinget, <<http://www.sametinget.se/3067>>, 7/2 2011
- ”Kräver sanningskommission”, Sveriges Radios hemsida, <<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=2327599>>, 27/2 2011.
- Lars-Nila Lasko, Sami world, <<http://lars-nila.blogspot.com/2009/02/att-viljatta-ett-steg-vidare-efter.html>>, 7/2 2011.
- Legal frontiers, <<http://www.legalfrontiers.ca/2010/11/winds-of-change-or-hot-air-decolonization-and-the-salt-water-test>>, 15/9 2011.
- ”Ministerursäkt utan betydelse”, Sveriges Radios hemsida, <<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=2165027>>, 4/10 2011.
- ”Modern history sourcebook: President Sukarno of Indonesia: Speech at the opening of the Bandung conference, April 18 1955”, <<http://www.fordham.edu/halsall/mod/1955sukarno-bandong.html>>, 12/2 2012.
- Mycock, Andy. ”Sorry seems to be an easier word: Brown and the politics of apology”, <<http://www.opendemocracy.net/ourkingdom/andy-mycock/sorry-seems-to-be-easier-word-brown-and-politics-of-apology>>, 30 November 2009, 5/10 2011.
- Office of Treaty Settlements, <<http://www.ots.govt.nz/>>, 6/10 2011.
- ”Riksdagsledamot vill få slut på diskriminering av samiska kvinnor”, Sveriges Radios hemsida, <<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=1887954>>, 19/5 2011.
- Stan, Lavinia. ”Truth commissions in Central and Eastern Europe” (conference paper 2008), <http://stfx.academia.edu/LaviniaStan/Talks/7553/Truth_Commissions_in_Central_and_Eastern_Europe>, 23/1 2013.
- Truth and Reconciliation Commission website, <<http://www.justice.gov.za/trc/>>, 6/10 2011.
- United Nations declaration on the rights of indigenous peoples (2007), United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html>>, 4/10 2011.
- United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html>>, 4/10 2011.

Gunlög Fur, f. 1957, professor i historia vid Linnéuniversitetet i Växjö. Hennes forskningsintressen rör kolonialism, kulturmöten och genus med fokus på urfolk i Amerika och i Skandinavien. Fur är forskningsledare för det tvärvetenskapliga forskningscentret *Concurrences in Colonial and Postcolonial Studies* vid Linnéuniversitetet, som samlar forskare i bland annat historia, litteraturvetenskap, engelska, konstvetenskap, kulturstudier och sociologi (se Inu.se/Inuc/concurrences). Hon har publicerat flera artiklar om samers kontakter med svenska kronan och kyrkan på 1600- och 1700-talen, samt boken *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (2006).
gunlog.fur@Inu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Buhtadit ovddešáiggi

Ruota eanandoalloministtar sártnistis Eamiálbmotbeaivvis 1998 šállošii das got Ruotta lea giedahallan sámiid. Otne lea dábálaš ahte ráđdehusat ja organisašuvnnat šállošit daguin mat leat dáh-páhuvvan ovddešáiggiid, sihke Ruotas ja iežá guovlluin máilm-mis. Duohtavuoda- ja soabahankommišuvnnat loktejit oidnosii historjjálaš veahkaválddálašvuodaid ja nuláhkai geahččalit njulget unohas árbbi. Mearkkašit go duodain šállošat maidege sámiiide ja gean ovddas ministtar ságastii? Artihkkal giedahallá šállošemiid mat leat ovdanbukton iežá eamiálbmogiidda, mii čállui medias dan ruota šállošemi oktavuodas ja got dat maŋŋil lea digaštallon ja geavahuvvon. Dološ áššebáhpiriin ohcá ákkaid manin šállošemiide lea dárbu ja daid veardida dálááiggi riikkaidgaskasaš eamiálbmot vuoigatvuodaid soahpamušaiguin. Okta árvalus lea ahte fámolaš šállošemis ferte váldit ollái bohtosiid olles ráiddus nugo veardedaguin, gáhtamiin, buhtademiin ja rievdaduvvon gaskavuohta joavkkuid gaskkas. Ruota-sámi gaskavuodas galggale áššit divvot earret iežá bággojohtimiin ja sámigiela giieldimis ja kultuvrras ferte digaštallot ja riikkaidgaskasaš konvenšuvnnat vuolláičállot ja buoriduvvot. Dakkár daguin livčče vuđolaš váikkuhanvejolašvuodát našuvnna historjái ja leahkit ovda-govvan gaskavuodáide iežá našuvnnalaš unnitloguide. Ođđa muitalus

maid šallošepmi mearkkaša, lážálii saji boahhteáigái mii ii leat ovda-
gihtii mearriduvvon mannanáiggis.

Översättning Miliana Baer

Såbadit vasseájgev

Hålan álgoálmukbiejven 1998 svieriga ednambarggoministar ándagis ánoj gáktu Svierik la sámijt giehtadallam. Uddni l ienep ieme-
lasj ráddidusá ja organisasjávna ándagis ándu dájmajs vasseájgen,
goappátjagá Svierigin ja birra värálda. Sádnesvuohta- ja såbaduskom-
misjávna gähttjali rievdotit árbev histárjålasj verrudagáj mañjela gá
dajt tjuovgadi. Valla majt vuojn ándagisadnom merkaj sámijda ja
gen ávdås ministar ságastij? Artihkal giehtadallá ándagisádnomijt ma
li ávddájbuvteduvvam ietjá álgoálmugijda, mij tjáleduváj medi-
an svieriga ándagisadnoma ávddájbuktema gáktuj ja gáktu mañjela
ságastaláduváj ja aneduváj. Oarre ándagisadnomij dárbbuj átsáduvvá
vasseájge dájmajn ma gehtjaduvvi dálásj rijkajgasskasasj såbadisáj
diedon álgoálmugij rievtesvuodaj birra. Mañijboardos la dájma-
lasj ándagisadnom hähttu båtusav vållet álles rájdos verrudagáj,
sáñardime, hievedisá gaskan ja rievddadum gasskavuoha juohku-
sij gaskan. Svierik-sáme gáktuj luluj merkahit ássje rievtodusá birra
iehtjádij siegen nággosirddemij ja sámegiela ja kultuvra vuornnom
hähttu ságastaláduvvat ja rijkajgasskasasj konvensjávna vuollájtjále-
duvvat ja buoreduvvat. Dakkir dagojn lulun tjiegnalis bájnåtjibme
rijka histárjjáj ja ávddågávvån árrót gasskavuodajda ietjá rijkalassj
unneplågojda. Ádá giehtto majt ándagisádnom merkaj, máhttelissan
dáhká boahhteájgev mij ij la vasseájges bájnåtjuvvam.

Översättning Barbro Lundholm

Dovletje tijjem máhtadidh

Aalkoealmetjebiejvien háaloemisnie jaepien 1998 laanteburrie-
ministere aanteges mietie gihtjie, guktie Sveerje dáasveramme sae-
mide. Daan biejjien sjejhme reerenassh jih organisasjovnh aanteges
mietie dovletje dáasverimmijste gihtjeh, dovne Sveerjesne jih bijre
jarkan veartanisnie. Saetnies- jih máhtadimmiekommisjovnh sijh-
tieh aerpiem dejstie historiske meadtojste staeriedidh. Læjhkan daer-

pies gihtjedh mij daate aanteges saemide jñh gñen åvteste ministere soptsesti?

Daennie artihkelisnie vuartasjamme guktie aanteges mietie jeatjah aalkoealmetjijstie gihtjeme, maam meedijisnie tjeelin gosse svienske aanteges mietie gihtji jñh guktie mænngan dan bijre digkiedamme jñh dejnie barkeme. Vuesiehtamme man daerpies orreme aanteges mietie gihtjedh dovletje dahkojste gosse daan biejjien internationale latjkoeh aalkoealmetji reaktaj bijre lutnjeme. Gosse aanteges mietie gihtjedh tjuara vuesiehtidh maam dejnie ussjedamme jñh gaajhkh meadtoeh maam aangkerdamme, guktie bueriem darjodh jñh jeatjhaakaan ussjedidh gosse ovmessie tjierth ektiedidh.

Svienske-saemien ektiedæmman gyhtjelassh bætieh guktie stæriedidh dovne gosse saemide noerhkin orre jñh jeatjah dajvide juhtedh, gosse saemiengielem jñh kultuvrem nyöjhkeme, daejtie gyhtjelaside tjuara digkiedidh jñh internationale konvensjovnh tjaalasovvedh jñh bueriedidh. Dagkerh dahkoeh nasjovnen histovrijasse vihkeles gosse vuesiehtidh guktie jeatjah internationale unnebelåhkoalmetjigujmie ektiedidh. Daate orre soptsese aanteges bijre, nuepiem bætieje beajjan vadta mij ij dovletje dahkojste stuvrelgi.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Forskningsetik och urfolksforskning

Abstract

I försoningsarbetet mellan Svenska kyrkan och samerna aktualiseras hur etiska frågeställningar hanterats i såväl historisk som nutida kontext. Frågor som rör etiska ställningstaganden, dilemman och svårigheter i försoningsprocesser av olika slag kan också relateras till hur etikfrågor hanterats och utvecklats inom akademiska sammanhang. I föreliggande artikel tecknas en bild av hur etik i urfolksforskning vuxit fram inom såväl nationell som internationell vetenskaplig kontext. Genom att relatera nationell utveckling kring etik i samisk forskning till internationella förhållanden problematiseras hur etiska överväganden i forskning som rör urfolksfrågor påverkat och påverkar forskningens legitimitet och relationer mellan urfolk och majoritet. I studien granskas svensk etikprövningslagstiftning, där dess koppling till etiska riktlinjer för urfolksforskning utreds och problematiseras. Utifrån denna kartläggande analys diskuteras potentiella för- och nackdelar som påverkar möjligheterna att skapa ökat samiskt självbestämmande och jämlika maktrelationer mellan urfolk och majoritet.



Negotiated forgiveness involves a dialogue between the wrongdoer and the wronged. It involves the idea of accountability, of the wrongdoer taking responsibility for the offending actions.¹

Försoningsprocesser, sanningskommissioner och vitboksprojekt med mål att göra upp med historiska oförrätter och därmed lägga grunden för respektfulla relationer mellan majoritet och urfolk är företeelser som ”ligger i tiden”. I Kanada har det sedan mitten av 1980-talet uttalats ett flertal offentliga ursäkter från olika kyrkor, som bett om förlåtelse för sitt agerande gentemot olika urfolksgrupper i landet. I såväl Kanada som Australien har också offentliga ursäkter från statligt håll framförts till urfolken och det pågår ett fortlöpande arbete som syftar

¹ David Mellor, Di Bretherton & Lucy Firth, ”Aboriginal and Non-Aboriginal Australia: The Dilemma of Apologies, Forgiveness, and Reconciliation, *Peace and conflict: Journal of peace psychology* 13:1 (2013) s. 18.

till att uppmärksamma de kränkningar och övergrepp som begåtts gentemot urfolk i olika länder, inte minst inom kyrkans och utbildningens verksamheter.² Försoningsprocesser relateras inte enbart till urfolks perspektiv. I Sverige publicerades exempelvis nyligen en vitbok för att belysa övergrepp och kränkningar mot romer, i syfte att utifrån historiskt sammanhang ”ge ett erkännande åt offren och deras anhöriga och att skapa förståelse för den romska minoritetens situation idag”.³ Vikten av offentliga ursäkter för att kunna gå vidare och läka ansträngda relationer mellan urfolk och majoritetsgrupper understryks i forskning, där det samtidigt poängteras att ursäkter enbart får värde om de ackompanjeras av aktiva handlingar som visar att ursäktarna verkligen haft substans och varit ärligt menade.⁴ Goda ambitioner och symboliska uttalanden leder inte per automatik till förändring, förbättring och försoning.

I det svenska Sametinget har frågan om behovet av en mer generell sanningskommission lyfts, där man pekar på att en samisk sådan skulle kunna ge en mer rättvisande bild av historien där övergrepp gentemot samer erkänns och får utrymme i historieskrivningen. Detta skulle i så fall, menar man, ”lägga grunden för en ökad acceptans och respekt för Sverige som rättsstat”.⁵ Svenska kyrkans vitboksprojekt är inte en heltäckande sanningskommission i den bemärkelse som efterfrågas av de aktuella Sametingsledamöterna, men genom projektet görs ett försök att göra upp med mörka delar av en historia som länge varit förpassad till marginalen. Genom projektet skapas möjligheter att uppmärksamma, erkänna och problematisera maktobalanser mellan Svenska kyrkan och samerna, för att på så sätt åstadkomma framtida respektfulla relationer mellan majoritet och urfolk. I projektbeskrivning och arbetsprocess har frågor av etisk karaktär lyfts fram som relevanta genom

2 Gregory Younging, Jonathan Dewar & Mike DeGagné (red.) *Response, responsibility, and renewal: Canada's truth and reconciliation journey* (Ontario 2009) s. 176–177; Statement of Apology, Kanada, <<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100015725/1100100015726>>, 17/4 2015; Apology to Australia's Indigenous peoples, <<http://australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australias-indigenous-peoples>>, 17/4 2015.

3 *Den mörka och okända historien: Vitbok om övergrepp och kränkningar av romer under 1900-talet* (Stockholm 2014).

4 Mellor, Bretherton & Firth (2013) s. 18.

5 En samisk sanningskommission, Sametinget 120222, Dnr: M417.

den uttalade ambitionen att samiska företrädare skall ges ett väsentligt inflytande över vitboksprojektets alla delar, från projektplanering till genomförande och avrapportering av resultat. Den samiska representationen i styrgrupp är genom riktade rekryteringar hög, och man har medvetet arbetat för att etiska värderingar ska prioriteras på ett sätt som gör att "samernas individuella integritet och kulturella identitet respekteras".⁶

I samband med att etiska frågeställningar aktualiseras i försoningsarbetet mellan Svenska kyrkan och samerna finns det anledning att sätta saker i ett större sammanhang genom att rikta sökarmot mot hur etiska frågor uppmärksammas inom andra områden.

Syftet med föreliggande artikel är att, med en internationell utblick som bas, problematisera svensk etikprövningslagstiftning och diskutera dess möjliga konsekvenser för legitimitet och giltighet inom det samiska forskningsfältet.

Urval och teoretiska utgångspunkter

I studien har framförallt två olika typer av källmaterial använts som grund för analys och diskussion. Den ena delen består av internationella etiska riktlinjer för urfolksforskning och litteratur som berör desamma. Detta material ställs sedan i relation till svensk lagstiftning, där Lagen om etikprövning som avser människor utgör utgångspunkt för analys.⁷ Som stöd i kategorisering och analys har den struktur som presenteras i Weijer, Goldsand & Emanuel varit vägledande. I nämnda studie har 23 olika riktlinjer för urfolksforskning kartlagts och analyserats, där gemensamma nämnare identifierats. I föreliggande undersökning har dessa gemensamma nämnare ställts i relation till svenska förhållanden, för att på det sättet synliggöra skillnader och likheter mellan svenska och internationella diskurser för etik i urfolksforskning.⁸

6 "Plan för 'Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt'", opublicerad promemoria, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet (2013).

7 SFS 2003:460, Lag om etikprövning av forskning som avser människor.

8 Charles Weijer, Gary Goldsand & Ezekiel J. Emanuel, "Protecting communities in research: Current guidelines and limits of extrapolation", *Nature Genetics* 23 (1999) s. 275–280.

I analys och diskussioner har inspiration hämtats från det numera väletablerade forskningsfältet som tar sin utgångspunkt i begreppen *Decolonizing research* och *Indigenous Methodologies*, där forskning av bland andra Linda Tuhiwai Smith, Lester Irabinna Rigney och Marie Battiste fått stort genomslag och förändrat synen på urfolksforskning i många akademiska kontexter världen över.⁹ Forskningsfältet urfolksstudier spänner över ett globalt geografiskt område, där många frågor är direkt jämförbara, oavsett vilket av alla världens urfolk det handlar om. Av den anledningen finns därför utmärkta möjligheter att lära av varandra, utnyttja kompetens och utbyta erfarenheter mellan olika geografiska, nationella och akademiska kontexter, vilket inte minst är av stort intresse när det gäller frågor som rör forskning och forskningsetiska hänsyn.¹⁰ Inom fältet har forskare lyft problematiken med att vetenskapliga institutioner är präglade och inflyttade i en kolonial historia, och många menar i likhet med Marie Battiste att universitetet har ett stort ansvar att utmana koloniala och rasistiska strukturer:

Nowhere is this work more needed than in the universities that pride themselves in their discipline-specific research. These academic disciplines have been drawn from a Eurocentric canon, an ultra theory that supports production-driven research while exploiting Indigenous peoples, their languages, and their heritage.¹¹

Grundantagandet i denna artikel utgår från uppfattningen att politik, samhälle, vetenskapssamhälle och den breda allmänheten i Sverige

9 Marie Battiste (red.) *Reclaiming indigenous voice and vision* (Vancouver 2000); Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (London 1999); Lester Irabinna Rigney, "A first perspective of Indigenous Australian participation in science: Framing indigenous research towards Indigenous Australian intellectual sovereignty", i *Kauria higher education journal* 7 (2001) s. 1–13; Jelena Porsanger, "An essay about indigenous methodology", i Per Bäckström, Kristin Jernsletten & Cathrine Theodorsen (red.), *Nordlit* (2004) s. 108; Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith, "Introduction: Critical methodologies and indigenous inquiry", i Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (red.), *Handbook of critical and indigenous methodologies* (Los Angeles 2008) s. 1–20.

10 Jelena Porsanger "Ethical conduct in research involving indigenous peoples: General considerations" i *Sáme- ja álgoálbmotdukkama etihkka: Seminára raporta, Kárášjohka* 23.–24.10.2006 (Guovdageaidnu/Kautokeino 2008) s. 25.

11 Marie Battiste & James Sákéj Youngblood Henderson, *Protecting indigenous knowledge and heritage: A global challenge* (Saskatoon 2000) s. 133.

är påverkade av ett kolonialt arv som lever kvar och har fortgående konsekvenser i det samtida samhället. De analyser och slutsatser som presenteras i denna text har följaktligen tolkats utifrån en postkolonial utgångspunkt.¹² Jag utgår därmed från att Sverige ”påverkats av en västerländsk, europeisk identitetskonstruktion som i sin tur influerats av koloniala och imperialistiska mönster”.¹³ Detta innebär även en ståndpunkt att Sverige i vid bemärkelse ännu inte på allvar uppmärksammat och gjort upp med historiska oförrätter gentemot det samiska folket, och att kolonisationsprocesser fortfarande pågår i dag. Parallellt med detta är den väletablerade svenska självbilden som ”det goda och rättvisa landet”, där normkritiska berättelser om övergrepp, kränkningar och orättvisa maktförhållanden inte passat in i det nationella narrativet, högst påtaglig i dagens svenska samhälle.¹⁴ Genom att anlägga ett postkolonialt perspektiv är ambitionen att utmana traditionella (västerländska) strukturer genom att lyfta fram hur de påverkas av och förhåller sig till koloniala mönster, där maktrelationer mellan majoritetsgrupp och urfolk görs synliga. Ett postkolonialt perspektiv tolkas här alltså *inte* som att den koloniala historien är över, utan innebär ett tydliggörande av att den ”istället genomsyrar vårt samhälle och därmed blivit så självklar att den osynliggörs”.¹⁵

12 Edward W. Said, *Orientalism* (Stockholm [1978] 2004) s. 64, 88–89; Ania Loomba, *Kolonialism/postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält* (Stockholm 2006).

13 Anna-Lill Ledman *Att representera och representeras: Samiska kvinnor i svensk och samisk press 1960–2006* (Umeå 2012) s. 29–32 (citater); Mikela Lundahl, *Vad är en neger? Negritude, essentialism, strategi* (Göteborg 2005) s. 86.

14 Ledman (2012) s. 29; Gunlög Fur, ”Ädla vildar, grymma barbarer och postmoderna historier”, *Historisk Tidskrift* 119:4 (1999) s. 641–642; Tobias Hübinette & Catrin Lundström, ”Sweden after the recent election: The double-binding power of Swedish whiteness through the mourning of the loss of ‘old Sweden’ and the passing of ‘good Sweden’”, *NORA* 19:1 (2011) s. 45.

15 Ledman (2012) s. 31 (citater); Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn, *Globaliseringens kulturer: Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (Nora 1999) s. 16; James (Sákéj) Youngblood Henderson ”The context of the state of nature”, i Marie Battiste (red.), *Reclaiming indigenous voice and vision* (Vancouver 2000) s. 30; Se även Graham Hingangaroa Smith, ”Protecting and respecting indigenous knowledge”, i Marie Battiste (red.), *Reclaiming indigenous voice and vision* (Vancouver 2000) s. 215.

Varför behövs etik i forskning?

Diskussionerna kring nödvändigheten av etiska riktlinjer för forskning tog ordentlig fart i Europa efter andra världskrigets slut. Mot bakgrund av de kränkningar av mänskliga rättigheter och övergrepp av fysisk och psykisk karaktär som uppdagades under Nürnbergrättegångarna, aktualiserades behovet av grundläggande etiska riktlinjer för forskning där människor utgjorde föremål för undersökning. Regelsystem inom framförallt medicinsk forskning formulerades då genom den så kallade Nürnbergkodexen (1947), starkt präglad av sin historiska kontext, med koncentrationslägrens omänskliga experimentverksamhet i färskt minne.¹⁶ Också före kriget bedrevs dock forskning och studier på människor som inte getts möjlighet att samtycka till medverkan i forskningens tjänst. En av de mest kända studierna genomfördes i Tuskegee, USA, där närmare 400 män med afroamerikanskt ursprung ingick i ett omfattande forskningsprojekt om sjukdomen syfilis. De män som var drabbade av sjukdomen var del av ett experiment där de undanhölls information om sin diagnos och inte heller fick behandling för densamma. Först efter att experimentet avslöjats i medierna fyrtio år efter att det initierats blev männen, deras familjer, barn och allmänhet, informerade om vad som faktiskt hade pågått.

Ett annat välkänt och mycket uppmärksammat forskningsprojekt som ställt frågor om etik på sin spets var det så kallade ”Milgramsexperimentet” som inleddes i mitten av 1960-talet. Här handlade det om ett samhällsvetenskapligt forskningsprojekt där syftet var att studera människans benägenhet att lyda en auktoritet. Forskningspersonerna hade informerats om att de skulle ingå i ett forskningsprojekt där deras roll var att bistå forskningsledaren i experimenten. Uppdraget var sedan att tillfoga andra människor skada om de inte presterade tillräckligt bra i ett inlärningsexperiment. På order av forskningsledaren skulle de ge elchocker till de utsatta personerna om dessa inte presterade väl i experimentet. Ju sämre prestation, desto kraftigare elchock. I själva

16 Magali Paula Milmaniene, ”La comunidad indígena y sus derechos: Debates en torno a la ética de la investigación en ciencias sociales”, *Anuario de investigaciones* 17 (2010) s. 288; Hildur Kalman & Veronica Lövgren, ”Etik i forskning och etiska dilemman: En introduktion”, i Hildur Kalman & Veronica Lövgren (red.), *Etiska dilemman: Forskningsdeltagande, samtycke och utsatthet* (Malmö 2012) s. 7.

verket var det dock de själva som var föremål för undersökning, medan de personer som utsatts för de påstådda elchockerna var införstådda skådespelare, vilket uppdagades långt senare och fick stora negativa konsekvenser för dem som varit utsatta.¹⁷

Också i Sverige finns dokumenterade exempel på övergrepp som skett i forskningens namn. Ett välkänt fall är den så kallade ”Vipeholmsstudien”, där över sexhundra funktionshindrade personer som var intagna på institutionen Vipeholm utsattes för det så kallade ”sockerförsöket” mellan åren 1945 och 1960. Studiens syfte var att studera sambandet mellan kost och karies, och försökspersonerna delades in i olika grupper där de fick äta stora mängder kola, eller socker i kosten under många år. Vipeholm valdes ut som försöksinstitution då det ansågs absolut nödvändigt att den grupp som deltog i försöket var isolerad och kosten därmed kunde kontrolleras. Experimentet genomfördes utan att vare sig patienter eller deras anhöriga gett sitt samtycke eller informerats om att studien pågick. Forskningsprojektet var i många bemärkelser oetiskt, men ligger trots allt till grund för hur svensk tandvård etablerat strategier för proaktiv tandvård, exempelvis lanseringen av begreppet lördagsgodis.¹⁸

Ett exempel på en etiskt omdebatterad historia som rör forskning på urfolk framträder i anslutning till yanomamifolket i Sydamerika på gränsen mellan Brasilien och Venezuela. Den amerikanske antropologen Napoleon Chagnon har utpekats för att ha utsatt yanomamifolket för forskning med ytterst allvarliga etiska komplikationer. Bland annat har Chagnon beskyllts för att ha fabricerat forskningsresultat som skulle bevisa att yanomami var ett genetiskt våldsamt folk, en forskning som senare fått hård kritik och vars resultat ifrågasatts.¹⁹

I urfolkssammanhang har begreppet ”forskning” länge förknippats med negativa erfarenheter av övergrepp som gjort att begreppet många gånger har fått negativa konnotationer.²⁰ Ett av de tydligaste exemplen

17 Kalman & Lövgren (2012) s. 8.

18 Ulla Holmnér, ”Kariesprojektet”, i Cecilia Carlén-Nilsson & Ulla Holmnér (red.), *Röster från Vipeholm* (Lund 1998) s. 113–115; Kalman & Lövgren (2012) s. 8; Elin Bommenel, *Sockerförsöket. Kariesexperimenten 1943–1960 på Vipeholms sjukhus för sinnesslöa* (Lund 2006).

19 Patrick Tierney, *Darkness in El Dorado* (New York 2000).

20 Smith (1999) s. 1; Smith (2000) s. 213.

på forskningsrelaterade övergrepp under det senaste århundradet gentemot samer på svensk sida av Sápmi är den verksamhet som bedrevs vid Statens rasbiologiska institut i Uppsala. Institutet öppnades som det första rasbiologiska institutet i världen år 1922 för att år 1958 uppgå i Uppsala universitet i form av Institutionen för medicinsk genetik.²¹ Vid det rasbiologiska institutet var ambitionen att forskningen skulle fokusera på frågor kring rashygien, i syfte att säkerställa en hög kvalitet på det som ansågs utgöra ”den svenska folkstammen”. Mätningar på närmare 100 000 majoritetssvenskar genomfördes, och resultaten publicerades i *The racial characters of the Swedish nation*, ett verk som senare översattes till såväl svenska som tyska.²² Med professor Herman Lundborg i spetsen registrerades även ett stort antal samiska familjer med hjälp av de välbevarade svenska kyrkböckerna, som möjliggjorde att individer kunde kartläggas 100–200 år bakåt i tiden. Samiska individer fotograferades i forskningssyfte, och deras kroppar mättes, i vissa fall med erbjudande om fotografier eller medicinska råd i utbyte.²³ Genom mätningarna registrerades bland annat familjebakgrund, kroppslängd, ögonfärg, hårfärg och andra fysiska detaljer. En del av registreringen bestod i att undersökningspersonerna fotograferades i forskningssyfte. Med kroppsmätningar som metod var avsikten att bevisa att sammanblandning av raser innebar en hälsomässig risk, som i förlängningen skulle leda till samernas undergång.²⁴

De kartläggningar av den samiska befolkningen som utfördes vid Statens rasbiologiska institut redovisades bland annat i den då mycket uppmärksammade publikationen *The race biology of the Swedish Lapps*, som utkom i två delar åren 1932 och 1941. Innehållet i den första delen rör såväl historiska beskrivningar som demografiska uppgifter om exempelvis mortalitet, fertilitet och äktenskapsmönster.²⁵ Den

21 Gunnar Broberg, *Statlig rasforskning* (Lund 1995) s. 82; Lennart Lundmark, ”Lappen är ombytlig, ostadig och obekväm”: Svenska statens raspolitik i rasismens tidevarv (Umeå 2002) s. 134–142.

22 Broberg (1995) s. 20, 23–24.

23 Broberg (1995) s. 28–29.

24 Lennart Lundmark, *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008) s. 216; Broberg (1995) s. 28; Herman Lundborg & Sten Wahlund, *The race biology of the Swedish Lapps 1: General survey: Prehistory: Demography* (Uppsala 1932).

25 Lundborg & Wahlund (1932).

andra delen är en mer uttalat antropometrisk sammanställning, där ett stort antal samers kroppar mätts, studerats och fotograferats och där många ansikten förekommer i bild.²⁶ Många av de fotografier som tagits inom ramen för Rasbiologiska institutets verksamhet, där samer porträtterats i olika sammanhang för att kartlägga ”den samiska rasen”, finns fortfarande tillgängliga vid kart- och bildenheten vid Uppsala universitetsbibliotek. Vid Uppsala universitet finns i dagsläget inga etablerade etiska riktlinjer för hur det material som insamlats av Statens rasbiologiska institut får användas, eller av vem, och delar av samlingarna finns tillgängliga för vem som helst genom digitalisering och publicering på Internet.²⁷ Genom den verksamhet som bedrevs vid Statens rasbiologiska institut skapades en ”svensk forskningstradition” som fick stort internationellt genomslag, men som inte efterfrågats eller önskats av den grupp som utforskades – samerna.²⁸ Vid tiden för rasbiologins glansdagar fanns inte de etiska regler och riktlinjer som nutida forskare har att förhålla sig till vid vetenskapliga undersökningar, och det är svårt att i dag ställa tidigare forskare till svars för forskning de utfört i enlighet med dåtidens standard. Däremot går det inte att komma ifrån att de integritetsintrång som de rasbiologiska studierna innebar skadat förtroendet för forskning bland många samer, vilket har konsekvenser för forskningens legitimitet än i dag.

Behovet av etiska riktlinjer för samisk forskning

Behovet av etik i samisk forskning²⁹ har varit föremål för diskussion i Sápmi i flera decennier vid det här laget. På framförallt norsk sida har frågor om etik lyfts fram som relevanta och nödvändiga, och ett ökande

²⁶ Gunnar Dahlberg & Sten Wahlund, *The race biology of the Swedish Lapps 2: Anthropometrical survey* (Uppsala 1941).

²⁷ Johan Nilsson, ”En studie om hanteringen av Rasbiologiska institutets samling och känsligt material vid Uppsala universitet”, Kandidatuppsats i biblioteks- och informationsvetenskap vid Institutionen för biblioteks- och informationsvetenskap/biblioteks-högskolan (Borås 2012), <<http://bada.hb.se/handle/2320/11244>> 9/10 2013.

²⁸ Broberg (1995) s. 84.

²⁹ Med begreppet ”samisk forskning” menas i denna text forskning som rör frågor som på ett eller annat sätt inbegriper samer och/eller samiskt samhälle.

antal forskare har uppmärksammat vikten av särskilt utpräglad etisk medvetenhet i forskning som rör samiska frågor. Redan i samband med inrättandet av Nordiskt Samiskt Institut i Kautokeino i mitten av 1970-talet så ställdes allt tydligare krav på att forskning kring samiska frågor skulle utgå från samiska perspektiv.³⁰ År 2002 arrangerades en etikworkshop med specifik inriktning mot samisk forskning av den norska nationella forskningsetiska kommittén för samhällsvetenskap och humaniora, och alltsedan dess har etikfrågorna uppmärksammats med jämna mellanrum i olika konferenser, workshopar och publikationer.³¹ Utvecklingen på norsk sida när det gäller etik i samisk forskning har i sin tur influerats starkt av en internationell diskurs kring etik i urfolksforskning, som vunnit ett allt större erkännande sedan slutet av 1990-talet. Mot bakgrund av att Sápmi sträcker sig över nationsgränserna ligger det nära till hands att tänka att man även på svensk sida borde ha haft en liknande utveckling när det gäller att öka medvetenheten i frågor om etik inom vetenskapliga kontexter som den på norsk sida av Sápmi. I själva verket har etikfrågor i samisk forskning uppmärksammats i mycket begränsad utsträckning inom akademiska sammanhang på svensk sida, både vad gäller *forskning* kring etik i samisk forskning och *etablerandet av etiska riktlinjer* som är specifikt anpassade för forskning där samer eller samiska frågor står i fokus.³² Inte förrän på senare år har etikfrågor inom det samiska forskningsfältet lyfts fram som relevanta men antalet publikationer som uppmärksammar ämnet är fortfarande relativt få.³³

I de länder som sedan länge etablerat etiska riktlinjer för urfolksforskning diskuteras sällan längre huruvida dessa är nödvändiga eller inte. Utgångspunkten är helt enkelt att forskning med anknytning till urfolksfrågor skall bedrivas utifrån fastställda etiska riktlinjer baserade

30 Harald Gaski, "Indigenism and cosmopolitanism: A pan-Sami view of the Indigenous perspective in Sami culture and research", *AlterNative* 9:2 (2013) s. 115.

31 Porsanger (2008) s. 24; Vigdis Stordahl *et al.*, "Ethical guidelines for Sami research: The issue that disappeared from the Norwegian Sami parliament's agenda?" i *International journal of circumpolar health* 74 (2015), <<http://www.circumpolarhealthjournal.net/index.php/ijch/article/view/27024>>, 30/9 2015.

32 Ledman (2012) s. 51–52.

33 Exempelvis Gustav Bockgård & Håkan Tunón (red.), *Gäller vanligt folkvett också för akademiker?* (Uppsala 2010); Anna-Lill Drugge (red.), *Ethics in indigenous research: Past experiences – future challenges* (under utg.).

på urfolks önskemål och behov, för att anses vara legitim och vetenskaplig.³⁴

På svensk sida har forskning med inriktning mot det samiska ämnesområdet länge varit ett populärt vetenskapligt fält som attraherat forskare från en rad olika discipliner. Trots att antalet forskningsprojekt är omfattande, finns i dagsläget inga officiella riktlinjer för hur denna forskning bäst kan bedrivas ur urfolksetiska perspektiv. Forskare i Sverige är skyldiga att förhålla sig till den nationella lagstiftningen rörande forskningsetik, en lagstiftning som är allmänt skriven för att passa samtliga vetenskapliga områden.³⁵ Det finns däremot inga krav på eller generellt etablerade etiska riktlinjer för hur forskning kring samiskrelaterade frågor bör bedrivas. Detta innebär i praktiken att forskare, forskarstudenter, gästforskare, postdoktorer och andra verksamma akademiker inte har några tydliga riktlinjer att följa när de skall bedöma om forskningen kan betraktas som etisk eller inte ur ett urfolksperspektiv. Inte minst visar sig detta tydligt i ansökningar om medel för samisk forskning där osäkerheten om *vilka* riktlinjer som bör användas i samisk forskning är tydlig.³⁶

Etik och etiska riktlinjer i internationell urfolksforskning

För att komma tillrätta med och undvika upprepningen av övergrepp och/eller andra kränkningar har det utarbetats olika typer av regelsamlingar och stiftats lagar på både lokal, nationell och internationell nivå runt om i världen. Mot bakgrund av att huvuddelen av den forskning som bedrivits med koppling till urfolksfrågor har utförts av andra än urfolken själva och inte nödvändigtvis gynnat urfolksgrupper, har etiska riktlinjer utformats utifrån önskemål om att framtida forskning bör baseras på respektfulla relationer mellan forskare (oavsett bak-

34 Battiste & Henderson (2000) s. 132; Canadian Institutes of Health Research, Natural Sciences and Engineering Research Council of Canada, and Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, *Tri-council policy statement: Ethical conduct for research involving humans* (Ottawa 2010).

35 SFS 2003:460.

36 FORMAS (2012). Inkomna ansökningar till ”Utlysning av forskningsmedel om den samiska urbefolkningen, samerelaterade verksamheter och hälsa, arbets- och livsvillkor”.

grund) och urfolk.³⁷ De generella lagar och regler som finns tillgängliga är inte alltid tillräckliga för att de ska ha verklig relevans och betydelse för forskning som rör urfolk. I exempelvis Nya Zeeland, Kanada och Australien har etiska riktlinjer för urfolksforskning formulerats, som forskare oavsett etnisk bakgrund har att förhålla sig till när forskning med koppling till urfolk ska designas, genomföras och spridas.³⁸ Dessa riktlinjer har etablerats utifrån urfolks krav, önskemål och behov och utgår från värderingar som anses vara giltiga för många urfolksgrupper inom specifika nationella kontexter.³⁹

Etikprövningsnämnden i Sverige

Huruvida ett forskningsprojekt skall genomgå etisk prövning eller inte i Sverige beror på om projektet i sig innefattar behandling av känsliga personuppgifter så som de definieras i personuppgiftslagen.⁴⁰ Forskning som innefattar behandling av känsliga personuppgifter, låt säga där uppgifter om samisk etnicitet hos den enskilda individen avslöjas, skall genomgå en etikprövning i någon av landets sex regionala etikprövningsnämnder.⁴¹ Varje nämnd utgör en självständig myndighet och är indelad i minst två avdelningar där den ena bedömer forskning av medicinsk karaktär, medan den andra ansvarar för etisk bedömning av övrig forskning.⁴² Enligt etikprövningslagen skall varje avdelning inom en regional nämnd bestå av ordförande

37 Canadian Institutes of Health Research ... (2010) s. 105.

38 Battiste & Henderson (2000) s. 135; Smith (1999) s. 119.

39 Se exempelvis National Health and Medical Research Council, *Values and ethics: Guidelines for ethical conduct in Aboriginal and Torres Strait Islander health research* (Commonwealth of Australia 2003); Canadian Institutes of Health Research ... (2010); Maui Hudson *et al.*, *Te Ara Tika: Guidelines for Māori research ethics: A framework for researcher and ethics committee members* (Auckland 2010); m.fl.

40 SFS 1998:204, Personuppgiftslag, 13§. Med känsliga personuppgifter menas uppgifter som avslöjar ras eller etniskt ursprung, politiska åsikter, religiös eller filosofisk övertygelse, medlemskap i fackförening eller uppgifter som rör hälsa eller sexualliv. Se även Veronica Lövgren, Hildur Kalman & Lennart Sauer, "Känsliga personuppgifter – mellan prövning och forskningspraktik" i Hildur Kalman & Veronica Lövgren (red.), *Etiska dilemman: Forskningsdeltagande, samtycke och utsatthet* (Malmö 2012) s. 57–58.

41 De sex regionala etikprövningsnämnderna finns i Göteborg, Linköping, Lund, Stockholm, Umeå och Uppsala.

42 Regionala etikprövningsnämnderna, <www.epn.se>, 17/5 2015.

samt femton ledamöter. Av dessa femton skall tio utses utifrån vetenskaplig kompetens medan övriga fem skall företräda ”allmänna intressen”.⁴³ Förutom de sex regionala etikprövningsnämnderna finns också en central etikprövningsnämnd med kansli vid Vetenskapsrådet i Stockholm. Om ”den regionala nämnden har avgjort ärendet och beslutet gått forskningshuvudmannen emot” kan beslutet överklagas hos den centrala nämnden.⁴⁴ Etikprövningslagen innehåller däremot inga anvisningar för överklagande av en ansökan som bifallits.⁴⁵ Den centrala etikprövningsnämnden utgör utöver detta också den instans som har ansvar för att etikprövningslagen efterlevs.⁴⁶

Internationell utveckling och svensk stagnation?

I olika etiska riktlinjer för urfolksforskning återkommer ett antal ämnesområden som relevanta att ta hänsyn till. Den mest uppenbara gemensamma nämnaren är den grundläggande utgångspunkten att etiska riktlinjer som avses att användas som stöd för forskning som rör urfolk *måste* utformas utifrån urfolksperspektiv. Urfolksrepresentanter behöver inte nödvändigtvis göra detta helt på egen hand – det kan till och med finnas strategiska skäl för att inkludera företrädare från majoritetssamhället i arbetsprocess och utformande – men för att riktlinjerna ska vinna legitimitet och betraktas som trovärdiga hos urfolken själva är det av yttersta vikt att de inte utformats utifrån en västerländsk, majoritetsanpassad mall. Från urfolkshåll är kritiken tydlig och man understryker att reellt inflytande i utvecklingen av riktlinjer och forskningsprocesser är oumbärlig; ”To act otherwise is to repeat that familiar pattern of decisions being made for Indigenous peoples by those who presume to know what is best for them.”⁴⁷ Att utgå från urfolksperspektiv betyder i sammanhanget inte att man samtidigt me-

43 SFS 2003:460, 25§.

44 Centrala etikprövningsnämnden, <<http://www.epn.se/sv/centrala-etikproevnings-naemnden/om-naemnden/>>, 17/4 2015.

45 SFS 2003:460, 36§; Regeringens proposition 2002/03:50, Etikprövning av forskning, <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Propositioner-och-skrivelser/Etikprovning-av-forskning_GQ0350/>, 30/9 2015, s. 2.

46 SFS 2003:460, 31§; Kalman & Lövgren (2012) s. 12.

47 Battiste & Hendersen (2000) s. 132.

nar att dessa grupper företräder en homogen åsikt som kan representera alla enskilda individer som tillsammans utgör kollektivet. I stället ger urfolks utgångspunkter möjlighet att öppna upp diskussioner och skapa utrymme för varierande tolkningar beroende på lokal kontext och specifika urfolkssammanhang.⁴⁸

I ett svenskt sammanhang är det tydligt att de etiska riktlinjer som utformats och numera ingår i nationell lagstiftning inte föregåtts av någon uttalad ambition att inkludera samiska perspektiv. Etikprövningslagen har en allmän inriktning, och ”innehåller bestämmelser om etikprövning av forskning som avser människor och biologiskt material från människor”.⁴⁹

Ett annat återkommande inslag i etiska riktlinjer för urfolksforskning handlar om vikten av att respektera kollektivet, och inte enbart de enskilda personer som deltar i olika forskningsprojekt. I denna respekt ingår att forskaren strävar efter urfolks delaktighet i forskningsprocesserna i ett mycket tidigt skede för att på det sättet grundlägga ett stabilt och fruktbart partnerskap mellan det aktuella kollektivet och forskaren. I bästa fall bör ett sådant partnerskap etableras redan på idéstadiet, för att öka möjligheterna för forskningsprojekten att vara värdefulla för kollektivet samtidigt som forskningen respekterar urfolks kunskap och perspektiv.⁵⁰ I grund och botten handlar det om tillit och förtroende:

Trust has to function at all levels of the research enterprise – between participant and researcher, between research partners and sponsors, between researchers, institutions and the scientific community and lastly, and perhaps most importantly, with the wider community. Where trust persists, research can be sustained.⁵¹

48 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 277.

49 SFS 2003:460, 1§. I den proposition som föregick etikprövningslagen förekom inte orden same, urfolk eller minoritet annat än när andra länders etikkommittéer beskrevs, Regeringens proposition 2002/03:50.

50 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 277.

51 National Health and Medical Research Council (2003) s. 3.

När det gäller frågan om tidig konsultation i forskningsprocesserna på kollektiv nivå är detta inte en prioriterad fråga i den svenska etikprövningslagen. I en av paragraferna framhålls det att mänskliga rättigheter och grundläggande friheter ska beaktas vid etikprövningar av forskningsprojekt.⁵² Hur dessa rättigheter och friheter skall säkras för samer under den vetenskapliga processen diskuteras dock inte. Makten av avgöra huruvida ett forskningsprojekt är att betrakta som etiskt eller ej ligger hos etikprövningsnämndernas ledamöter.⁵³

I etiska riktlinjer för urfolksforskning uppmärksammas frågor av epistemologisk karaktär, och det understryks att också andra kunskapssystem än de normgivande västerländska måste tas i beaktande då forskningen berör urfolkstematik. I praktiken kan detta exempelvis handla om att erkänna och uppmuntra alternativa forskningsmetoder, inte sällan genom att uppvärdera vikten av muntliga traditioner som en värdefull kunskapsbas.⁵⁴ Angående kunskapssyn och alternativa sätt att betrakta vetenskap, så innehåller svensk etiklagstiftning i dagsläget inga formuleringar som uppmuntrar andra vetenskapliga angreppssätt än de etablerade västerländska. Vetenskap beskrivs från ett tydligt västerländskt perspektiv, där det förutsätts att vetenskap som begrepp inte inrymmer alternativa tolkningsmöjligheter. Som en av etikprövningslagens utgångspunkter tydliggörs att "[f]orskning får godkännas bara om den skall utföras av eller under överinseende av en forskare som har den vetenskapliga kompetens som behövs".⁵⁵ Vilket "behov" som åsyftas är dock oklart.

Redan i den internationellt erkända Nürnbergkodexen från 1947 underströks vikten av att forskning inte bör bedrivas om forskningspersonerna inte gett sitt informerade samtycke.⁵⁶ Att beakta individens rättigheter genom att eftersträva informerat samtycke är vanligtvis inriktat på den enskilda individen.⁵⁷ Detta är något som

52 SFS 2003:460, 8§.

53 SFS 2003:460, 25§.

54 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 277.

55 SFS 2003:460, 11§.

56 Nürnbergkodex (1947), <<http://www.ushmm.org/information/exhibitions/online-features/special-focus/doctors-trial/nuremberg-code>>, 5/10 2013; Milmaniene (2010) s. 288.

57 Nürnbergkodex (1947); Belmonterapporten (1979), <<http://www.hhs.gov/ohrp/>>

kritiseras från urfolkshåll där man menar att "[i]ndigenous groups argue that legal definitions of ethics are framed in ways which contain the Western sense of the individual and of individualized property".⁵⁸ I etiska riktlinjer för urfolksforskning lyfts det i stället fram att det finns anledning att se begreppet "informerat samtycke" också ur ett bredare, kollektivt perspektiv. Samtidigt som individen har rätt att avgöra och bestämma över om hen vill ingå i ett forskningsprojekt eller ej, finns även krav på att också företrädare för urfolkskollektivet bör göras delaktiga i forskningen och få möjlighet att samtycka till densamma. Ett informerat samtycke på kollektivt plan kan bestå i att ett etiskt råd tar emot forskningsansökningar och fungerar som ett första filter för huruvida ett forskningsprojekt skall ges stöd att fortgå eller ej. Trots att det givetvis finns risker med ett sådant förfarande, inte minst vad gäller representationsproblematiken (vem ska representera kollektivet?), så anses fördelarna med kollektivt samtycke överväga.⁵⁹

I svensk etikprövningslagstiftning läggs stor vikt vid kravet om informerat samtycke vid forskningsprojekt. Enligt lagen ska forskningspersonen informeras om projektets huvudsakliga mål och syften, forskningsmetoder och möjliga risker och/eller konsekvenser som forskningen kan innebära. Det skall även tydliggöras vem som är ansvarig för forskningsprojektet, samt att deltagande är frivilligt och möjligt att avbryta i alla skeden av processen. I tillägg till detta kan forskning bara fortgå om forskningspersonen givit sitt samtycke till detta, vilket bara betraktas som legitimt om informationen ovan förmedlats. Samtycket måste vara frivilligt, avse ett specifikt projekt och dokumenteras.⁶⁰ Det informerade samtycke som krävs för forskning som innefattar behandling av känsliga personuppgifter har som ambition att "skydda den enskilda människan och respekten för människovärdet vid forskning".⁶¹ Det kollektiva samtycke som förespråkas

humansubjects/guidance/belmont.html>, 17/4 2015; Helsingforsdeklarationen (1996), <<http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/index.html>>, 17/4 2015.

⁵⁸ Smith (1999) s. 118.

⁵⁹ Weijer, Golsand & Emanuel (1999) s. 277.

⁶⁰ SFS 2003:460, 13§–22§

⁶¹ SFS 2003:460, 1§.

i internationellt erkända etiska riktlinjer för urfolksforskning är inte en fråga som behandlas i lagtexten.⁶²

I etiska riktlinjer för urfolksforskning lyfts visserligen frågan om informerats samtycke upp som ett viktigt steg i riktning mot en mer etisk forskningsprocess. För att forskningen ska bli meningsfull för urfolkskollektivet betraktas dock själva forskningsprocessen som mer relevant än det officiella informerade samtycket i sig. En forskningsprocess, menar man, blir inte etisk förrän den inkluderar urfolks delaktighet ”in the actual conduct of the research project”.⁶³ Att vara delaktig och ha insyn i en forskningsprocess bidrar till att öka kompetens och kunskap hos urfolksföreträdare och utveckla en förståelse för hur forskning kan genomföras i praktiken, vilket skapar större möjligheter för urfolk att själva engagera sig som forskare. Det skapar också möjligheter att få kännedom om hur utvecklingen inom forskningen på olika områden ser ut, vilket också det genererar kunskap som är relevant för såväl individ som kollektiv.⁶⁴ Inte bara urfolkskollektivet tjänar på en större insyn och delaktighet i forskningsprocessen, utan också forskningen har mycket att vinna:

Where the social cultural or linguistic distance between the community and research from outside the community is significant, the potential for misunderstanding is likewise significant. Engagement between the community involved and researchers, initiated prior to recruiting participants and maintained over the course of the research, can enhance ethical practice and the quality of research.⁶⁵

Samers delaktighet i forskning som rör samiska ämnesområden uppmärksammas inte i nuvarande etikprövningslagstiftning. I lagtexten om etikprövning framgår att definitionen på forskning är ”vetenskapligt experimentellt eller teoretiskt arbete för att inhämta ny kunskap och utvecklingsarbete på vetenskaplig grund”.⁶⁶ I denna och andra

62 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 277.

63 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 278.

64 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 278; Battiste & Hendersen (2000) s. 136.

65 Canadian Institutes of Health Research ... (2010) s. 109–110.

66 SFS 2008:192, Lag om ändring i lagen (2003:460) om etikprövning av forskning som avser människor.

delar av lagtexten är det tydligt att extern delaktighet i forskningsprocessen inte uppmuntras aktivt. Den vetenskapliga processen är i stället beskriven utifrån ett majoritetsperspektiv som i första hand fokuserar på behov och intressen utifrån en given vetenskaplig mall, i vilket begreppet ”delaktighet” inte ingår.⁶⁷

Urfolk världen över delar liknande historier om övergrepp och kränkningar som lever kvar i ett kollektivt historiskt medvetande än i dag. Bland annat har detta sin bakgrund i att kunskap och material samlats, konfiskerats eller stulits i forskningens namn för att sedan dokumenteras, sparas eller användas i syften som inte nödvändigtvis ligger i linje med urfolks önskemål.⁶⁸ Frågan om förvaltning och dokumentation av insamlat forskningsmaterial är återkommande i etiska riktlinjer för urfolksforskning, där vikten av holistiska synsätt poängteras. Insamlade material av olika slag är värdefulla som en del av ett bredare helhetsperspektiv, där balans mellan samhälle, människa och natur har stor betydelse. Detta innebär även att det behöver finnas genomtänkta strategier för hur forskningsmaterial ska förvaras och förvaltas i framtiden, för att undvika konflikter som i sin tur motverkar förtroendet för forskning.⁶⁹

Den svenska etikprövningslagstiftningen inkluderar inga officiella riktlinjer för hur insamlat material bäst bör förvaras. Inför en etikprövning är sökanden skyldig att förklara hur processen för insamling av data ska äga rum, vem som kommer att ha tillgång till materialet, om det ska sparas eller förstöras och hur anonymitet ska säkras. Den forskare som har det övergripande ansvaret för forskningsprojektet är också ålagd att tydliggöra vilken tillgång övriga forskare inom projektet har till insamlade data. Huruvida forskningspersoner eller andra ska ha tillgång till materialet diskuteras inte.⁷⁰

En av forskarens uppdrag är att verka för att resultaten av den forsk-

67 SFS 2008:192.

68 Smith (1999) s. 118; Rauna Kuokkanen, ”From research as colonialism to reclaiming autonomy: Toward a research ethics framework in Sápmi”, i *Sáme- ja álgoálbmotdukama etihkka: Seminára raporta, Kárásjohka* 23.–24.10.2006 (Guovdageaidnu/Kautokeino 2008) s. 49.

69 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 278.

70 Vägledning till ansökan om etikprövning av forskning som avser människor, <<http://www.epn.se/sv/start/ansoekan/vaegledning-till-ansoekan/>>, 17/4 2015.

ning som bedrivs sprids och används på ett sätt som bidrar till kunskapsutveckling i samhället på olika sätt. Detta är också något som lyfts fram som betydelsefullt i många etiska riktlinjer för urfolksforskning. En återkommande kritik från urfolkshåll är att forskare tenderar att samla in urfolks kunskap av olika slag, men misslyckas med att ”ge tillbaka” till det lokala urfolkssamhället och/eller urfolkssamhällen i stort.⁷¹ Vetenskapliga publikationer i form av artiklar eller föredrag är kanske inte alltid den mest gångbara modellen för att forskningsresultaten skall göras tillgängliga för den som inte är bekant med den akademiska kontexten. Också i detta avseende är det delaktighet och inflytande i processen som skrivs fram som väsentliga komponenter i många etiska riktlinjer för urfolksforskning. Forskningsprocessen *i sin helhet* bör enligt dessa präglas av ett jämlikt partnerskap. Konkret kan detta exempelvis innebära att tolkningar där forskningspersonerna och forskaren inte är överens blir transparenta i den slutgiltiga produkten. På så sätt behåller forskaren möjligheten att genomföra sin egen analys, samtidigt som urfolksrepresentanterna har makten att uttrycka eventuella alternativa tolkningar utifrån sina perspektiv, vilket inte ska uppfattas som att ge forskningspersonerna eller urfolkskollektivet rätten att stoppa publikationer eller forskningsrapporter, utan snarare skapa möjlighet till en fördjupad kontextualisering av forskningens resultat.⁷² Med detta sagt kräver också detta tillvägagångssätt en diskussion kring representativitet och anonymitet, som behöver lyftas i varje enskilt fall.⁷³

Specifika riktlinjer för hur forskningsresultat skall eller bör spridas finns inte i den svenska etikprövningslagstiftningen. Det slås fast att personlig integritet skall betraktas som viktigare än de vetenskapliga värdena av forskningen, men detta relateras inte specifikt till forskningsresultatets spridning.⁷⁴ Den som ansöker om etikprövning uppmanas att beskriva hur forskningsresultaten skall publiceras, och en diskussion kring frågor som rör forskningspersonernas anonymitet och integritet efterfrågas. Möjligheterna för forskningspersoner att

71 Kuokkanen (2008) s. 49.

72 Canadian Institutes of Health Research ... (2010) s. 128.

73 Weijer, Goldsand & Emanuel (1999) s. 278.

74 SFS 2003:460.

vara delaktiga i forskningsprocessen är inte en fråga som tas upp till diskussion.⁷⁵

Sammanfattande analys

Ovanstående jämförelse av etiska riktlinjer för forskning som berör samer och andra urfolk är givetvis inte komplett. Det bör exempelvis poängteras att det finns stora nivåskillnader mellan nationella lagstiftningar och specifika, lokala riktlinjer som får betydelse för analys och tolkning. Samtidigt är det i dessa nivåskillnader som olikheterna framträder, och glappen mellan teori och praktik blir tydliga. Att arbeta för en ökad etisk medvetenhet inom urfolksforskning kräver dock parallella insatser på alla nivåer, såväl inom nationell lagstiftning, akademi, institutioner, organisationer och nätverk samt genom enskilda forskares insatser.

Den svenska etikprövningslagen är generellt skriven med ambitionen att täcka in samtliga ämnesområden och vetenskapliga discipliner. Denna allmänna hållning har hela tiden varit en medveten strategi. Det har med andra ord aldrig funnits ambitioner att skilja ut lagstiftning mot andra grupper annat än de majoritetssvenska som utgör normen i samhället. I de etikprövningsnämnder som finns på sex olika lärosäten runt om i landet bedöms ett stort antal forskningsprojekt varje år, även sådana där samiska frågor står i fokus. Mot bakgrund av att ambitionen är att ”behandla alla lika”, så finns inte några officiella krav på samisk representation i etikprövningsnämnderna. Frågor inom det samiska ämnesområdet bedöms med andra ord som vilket annat forskningsprojekt som helst utifrån de kunskaper, kompetenser och erfarenheter som ligger hos etikprövningsnämndernas ledamöter.⁷⁶ Genom att utse representanter för det ”allmänna intresset” är ambitionen att forskning ska relateras till ett bredare, allmänt intresse.⁷⁷ Det ”allmänna intresset” ges utrymme att avgöra huruvida forskning kring samiska ämnesområden är etiskt försvarbar, och ambitionen är

⁷⁵ Vägledning till ansökan om etikprövning för forskning som avser människor.

⁷⁶ SFS 2003:460.

⁷⁷ Regeringens proposition 2002/03:50.

att företrädarna för ”allmänna intressen bör representera ett brett fält av allmänhet för att kunna bredda och fördjupa de etiska bedömningarna utifrån sina erfarenheter”.⁷⁸ Däremot finns inga krav på att detta allmänna intresse också ska innefatta kompetens och kunskap i specifik samisk historia, samisk kultur och samiskt samhälle. Konsekvenserna av detta blir därmed att det ”allmänna intresset” löper stor risk att företrädas av ett majoritetssvenskt perspektiv som samtidigt riskerar att marginalisera många av de problemställningar som är av relevans för samiska individer, samisk kultur och samiskt samhälle. Avsaknaden av samisk delaktighet i bedömningen leder ofelbart till att beslut som rör samiska frågor tas av dem som inte nödvändigtvis har kännedom om samisk kontext. Ambitionerna är i grunden goda – att sträva efter en mer etiskt medveten forskning – men det går inte att komma ifrån att detta syfte lätt motverkas så länge bedömningar görs utifrån ett i huvudsak majoritetssvenskt perspektiv. En paradox i sammanhanget är att man från statligt håll visar på en medvetenhet om att ”[d]e samiska förhållandena skiljer sig i många avseenden från det övriga samhället”, vilket är en av anledningarna till att det anses behövas mer forskning inom området.⁷⁹ Samtidigt eftersträvas en etikprövningslagstiftning där skillnader suddas ut till förmån för det majoritetssvenska allmänintresset.

Den svenska etikprövningslagstiftningen baseras på många sätt på en uppfattning om att alla ska behandlas lika, oavsett etnisk bakgrund. Det är ”den enskilda människan och respekten för människovärdet vid forskning” som ska skyddas.⁸⁰ Få personer skulle gå emot denna hedervärda idé om likhet inför lagen, eller rätten att inte diskrimineras på grund av etnicitet. Att undvika att uppmärksamma skillnader leder dock inte per automatik till att de upphör att existera. Genom att bortse från skillnader eller osynliggöra samisk kulturell, historisk och samhällelig specificitet äventyrar lagstiftningen tvärtom forskningens kvalitet. I etiska riktlinjer för urfolksforskning i Australien understryks denna problematik: ”In the research context, to ignore the reality of

78 Regeringens proposition 2002/03:50, s. 202.

79 Jordbruksdepartementet. Regeringsbeslut J02010/3528, 2/12 2010 Uppdrag om ett nationellt samiskt forskningsprogram (2010).

80 SFS 2003:460, 1§.

inter-cultural difference is to live with outdated notions of scientific investigation.”⁸¹ Den tanke och strävan om att alla individer, oavsett bakgrund, skall behandlas lika på det sätt som eftersträvas genom etikprövningsförfarandet är i teorin en god sådan. Däremot finns det anledning att fundera över hur denna ideologiska övertygelse hänger samman med vardaglig praktik. Bara att vi *vill* att alla ska behandlas lika betyder inte att så sker, vilket i sin tur leder till en svårfångad, men för den utsatte väldigt tydlig, strukturell diskriminering.⁸² Denna strukturella diskriminering är inte ”nödvändigtvis [...] konsekvensen av avsiktliga handlingar. Det kan vara en oavsiktlig konsekvens av majoritetssamhällets institutionaliserade normala, neutrala och till synes ’objektiva’ handlingar.”⁸³ Det är med andra ord otillräckligt att nöja sig med att konstatera att *avsikterna* med etikprövningslagstiftningen är goda, om man inte samtidigt diskuterar vad dessa avsikter får för reella konsekvenser i praktiken.⁸⁴

Ambitionen att behandla alla lika behöver också betraktas i anslutning till hur Sverige och svenskhet uppfattas i det majoritetssvenska samhället i dag. Även om forskning visar att svensk historia är präglad av och sammanflätad med en historia av kolonialism är detta sällan något som lyfts fram som relevant i det nationella narrativet, inom utbildningssystemet eller i samhället i stort. Den interna bilden av Sverige och svenskar som per definition goda, rättvisa och demokratiska, leder också till uppfattningen om att detta också torde prägla lagstiftning och strukturer i samhället.⁸⁵ Det vilar en slags förnekelse över stora delar av svensk historia, där beskrivningar av modernitet, utveckling, demokrati och rättvisa länge fått företräde framför de mörkare sidorna av historien, däribland den historia som rör övergrepp och diskriminering av samer på svensk sida av Sápmi.⁸⁶ Så länge kunskaper om samiska frågor är

81 National Health and Medical Research Council (2003) s. 3.

82 Masoud Kamali, ”Ett europeiskt dilemma: Strukturell/institutionell diskriminering”, i Paulina de los Reyes & Masoud Kamali (red.), *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, SOU 2005:41 (Stockholm 2005) s. 32.

83 Kamali (2005) s. 30.

84 Kamali (2005) s. 36.

85 Fur (1999) s. 641–642; Hübinette & Lundström (2011) s. 45; Anna-Lill Drugge & Isabelle Brännlund. ”Parrhesia as tool for the critical scholar”, i Anna-Lill Drugge (red.), *Ethics in indigenous research: Past experiences – future challenges* (under utg.).

86 Hübinette & Lundström (2011) s. 45; Kamali (2005) s. 39.

begränsade och så länge rädslan att lyfta och göra upp med de mörkare delarna av svensk historia är stor, så behövs andra mekanismer som kan fånga och adressera problemen. Bland annat kan detta ske genom utformandet av etiska riktlinjer för forskning som kan fungera som vägledning för de forskare som har för avsikt att bedriva en mer etiskt medveten forskning som har verklig relevans för samiskt samhälle.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

FORMAS (2012). Inkomna ansökningar till ”Utlysning av forskningsmedel om den samiska urbefolkningen, samerelaterade verksamheter och hälsa, arbets- och livsvillkor”.

”Plan för ’Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt’”, opublicerad pro-memoria, Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet (2013).

Sametinget

En samisk sanningskommission, Motion Sametinget 120222, Dnr: M417.

Tryckta källor och bearbetningar

Battiste, Marie (red.). *Reclaiming indigenous voice and vision* (Vancouver 2000).

Battiste, Marie & James Sákéj Youngblood Henderson. *Protecting indigenous knowledge and heritage: A global challenge* (Saskatoon 2000).

Bockgård, Gustav & Håkan Tunón (red.). *Gäller vanligt folkvett också för akademiker?* (Uppsala 2010).

Broberg, Gunnar. *Statlig rasforskning: En historik över Rasbiologiska institutet* (Lund 1995).

Canadian Institutes of Health Research, Natural Sciences and Engineering Research Council of Canada, and Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. *Tri-council policy statement: Ethical conduct for research involving humans* (Ottawa 2010).

Dahlberg, Gunnar & Sten Wahlund. *The race biology of the Swedish Lapps 2: Anthropometrical survey* (Uppsala 1941).

Den mörka och okända historien: Vitbok om övergrepp och kränkningar av romer under 1900-talet (Stockholm 2014).

Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith. ”Introduction: Critical methodologies and indigenous inquiry”, i Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (red.), *Handbook of critical and indigenous methodologies* (Los Angeles 2008) s. 1–20.

Drugge, Anna-Lill (red.). *Ethics in indigenous research: Past experiences – future challenges* (under utg.).

- Drugge, Anna-Lill & Isabelle Brännlund. "Parrhesia as tool for the critical scholar", i Anna-Lill Drugge (red.), *Ethics in indigenous research: Past experiences – future challenges* (under utg.).
- Eriksson, Catharina, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn. *Globaliseringens kulturer: Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (Nora 1999).
- Fur, Gunlög. "Ädla vildar, grymma barbarer och postmoderna historier", *Historisk Tidskrift* 119:4 (1999) s. 637–653.
- Gaski, Harald. "Indigenism and cosmopolitanism: A pan-Sami view of the Indigenous perspective in Sami culture and research", *AlterNative* 9:2 (2013) s. 113–124.
- Henderson, James (Sákéj) Youngblood. "The context of the state of nature", i Marie Battiste (red.), *Reclaiming indigenous voice and vision* (Vancouver 2000) s. 11–38.
- Holmnér, Ulla. "Kariesprojektet", i Cecilia Carlén-Nilsson & Ulla Holmnér (red.), *Röster från Vipeholm* (Lund 1998) s. 113–117.
- Hudon, Maui et al. *Te Ara Tika: Guidelines for Māori research ethics: A framework for researcher and ethics committee members* (Auckland 2010).
- Hübinette, Tobias & Catrin Lundström. "Sweden after the recent election: The double-binding power of Swedish whiteness through the mourning of the loss of 'old Sweden' and the passing of 'good Sweden'", *NORA* 19:1 (2011) s. 42–52.
- Jordbruksdepartementet. Regeringsbeslut Jo2010/3528, 2/12 2010 Uppdrag om ett nationellt samiskt forskningsprogram (2010).
- Kalman, Hildur & Veronica Lövgren. "Etik i forskning och etiska dilemman: En introduktion", i Hildur Kalman & Veronica Lövgren (red.), *Etiska dilemman: Forskningsdeltagande, samtycke och utsatthet* (Malmö 2012) s. 7–20.
- Kamali, Masoud. "Ett europeiskt dilemma: Strukturell/institutionell diskriminering", i Paulina de los Reyes & Masoud Kamali (red.), *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, SOU 2005:41 (Stockholm 2005) s. 29–69.
- Kuokkanen, Rauna. "From research as colonialism to reclaiming autonomy: Toward a research ethics framework in Sápmi", i *Sáme- ja álgoálbmoidutkama etihkka: Seminára raporta, Kárásjohka* 23.–24.10.2006 (Guovdageaidnu/Kautokeino 2008) s. 48–63.
- Ledman, Anna-Lill. *Att representera och representeras: Samiska kvinnor i svensk och samisk press 1960–2006* (Umeå 2012).
- Loomba, Ania. *Kolonialism/postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält* (Stockholm 2006).
- Lundahl, Mikela. *Vad är en neger? Negritude, essentialism, strategi* (Göteborg 2005).
- Lundborg, Herman & Sten Wahlund. *The race biology of the Swedish Lapps 1: General survey: Prehistory: Demography* (Uppsala 1932).
- Lundmark, Lennart. "Lappen är ombytlig, ostadig och obekväv": *Svenska statens raspolitik i rasismens tidevarv* (Umeå 2002).

- Lundmark, Lennart. *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008).
- Mellor, David, Di Bretherton & Lucy Firth. "Aboriginal and non-Aboriginal Australia: The dilemma of apologies, forgiveness, and reconciliation", *Peace and conflict: Journal of peace psychology* 13:1 (2013) s. 11–36.
- Milmaniene, Magali Paula. "La comunidad indígena y sus derechos: Debates en torno a la ética de la investigación en ciencias sociales", *Anuario de investigaciones* 17 (2010) s. 287–297; <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16862010000100073&script=sci_arttext>, 30/9 2015.
- National Health and Medical Research Council. *Values and ethics: Guidelines for ethical conduct in Aboriginal and Torres Strait Islander health research* (Commonwealth of Australia 2003).
- Porsanger, Jelena. "An essay about indigenous methodology", i Per Bäckström, Kristin Jernsletten & Cathrine Theodorsen (red.), *Nordlit* (2004) s. 105–120.
- Porsanger, Jelena. "Ethical conduct in research involving indigenous peoples: General considerations" i *Sáme- ja álgoálbmotdukkama etihkka: Seminára raporta, Kárášjohka* 23.–24.10.2006 (Guovdageaidnu/Kautokeino 2008) s. 9–23, 24–36.
- Rigney, Lester Irabinna. "A first perspective of Indigenous Australian participation in science: Framing indigenous research towards Indigenous Australian intellectual sovereignty", i *Kurna higher education journal* 7 (2001) s. 1–13.
- Said, Edward W. *Orientalism* (Stockholm [1978] 2004).
- SFS [*Svensk författningssamling*] 1998:204, Personuppgiftslag.
- SFS [*Svensk författningssamling*] 2003:460, Lag om etikprövning av forskning som avser människor.
- SFS [*Svensk författningssamling*] 2008:192, Lag om ändring i lagen (2003:460) om etikprövning av forskning som avser människor.
- Smith, Graham Hingangaroa. "Protecting and respecting indigenous knowledge", i Marie Battiste (red.), *Reclaiming indigenous voice and vision* (Vancouver 2000) s. 209–224.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (London 1999).
- Stordahl, Vigdis *et al.* "Ethical guidelines for Sami research: The issue that disappeared from the Norwegian Sami parliament's agenda?" i *International journal of circumpolar health* 74 (2015), <<http://www.circumpolarhealthjournal.net/index.php/ijch/article/view/27024>>, 30/9 2015.
- Tierney, Patrick. *Darkness in El Dorado* (New York 2000).
- Weijer, Charles, Gary Goldsand & Ezekiel J. Emanuel. "Protecting communities in research: Current guidelines and limits of extrapolation", *Nature Genetics* 23 (1999) s. 275–280.
- Younging, Gregory, Jonathan Dewar & Mike DeGagné (red.). *Response, responsibility, and renewal: Canada's truth and reconciliation journey* (Ontario 2009).

Internetkällor

- Apology to Australia's Indigenous peoples, <<http://australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australias-indigenous-peoples>>, 7/10 2013.
- Belmonterapporten (1979), <<http://www.hhs.gov/ohrp/humansubjects/guidance/belmont.html>>, 5/10 2013.
- Centrala etikprövningsnämnden, <<http://www.epn.se/sv/centrala-etikproevningsnaemnden/om-naemnden/>>, 5/10 2013.
- Helsingforsdeklarationen (1996), <<http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/index.html>>, 5/10 2013.
- Nilsson, Johan, "En studie om hanteringen av Rasbiologiska institutets samling och känsligt material vid Uppsala universitet", Kandidatuppsats i biblioteks- och informationsvetenskap vid Institutionen för biblioteks- och informationsvetenskap/bibliotekshögskolan (Borås 2012), <<http://bada.hb.se/handle/2320/11244>> 9/10 2013.
- Nürnbergkodex (1947), <<http://www.ushmm.org/information/exhibitions/online-features/special-focus/doctors-trial/nuremberg-code>>, 5/10 2013.
- Regeringens proposition 2002/03:50, Etikprövning av forskning, <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Propositioner-och-skrivelser/Etik-provning-av-forskning_GQ0350/> , 30/9 2015.
- Regionala etikprövningsnämnderna, <www.epn.se>, 5/10 2013.
- Statement of Apology, Kanada, <<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100015725/1100100015726>>, 7/10 2013.
- Vägledning till ansökan om etikprövning av forskning som avser människor, <<http://www.epn.se/sv/start/ansoekan/vaegledning-till-ansoekan/>>, 5/10 2013.

Anna-Lill Drugge, f. 1974, doktor i historia vid Vaartoe – Centrum för Samisk forskning, Umeå universitet. Hennes forskningsintressen relaterar till frågor om etik, genus, medie- och utbildningshistoria inom det samiska ämnesområdet. Under perioden 2012–2014 var hon verksam inom ramen för projektet "Etik i teori och praktik – med fokus på samisk tematik". I dagsläget arbetar hon i projektet "Utbildningens demokratisering och 'etnifiering' i svenska Sápmi – 1942 till idag". I tidskriften *Bårjås* har Drugge (då Ledman) bidragit med texten "Att utmana koloniala strukturer – etik i samiskrelaterad forskning" (2012). Hon har också skrivit artikeln "Turning the gaze from 'Them' to 'Us'" i antologin *Under the same sun: Parallel issues and mutual challenges for Sami and Sami peoples and research* (2015). Under våren 2016 publiceras antologin *Ethics in indigenous research: Past experiences – future challenges*, för vilken Drugge är redaktör.
anna-lill.drugge@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Dutkanetiika ja eamiálbmotdutkan

Soabadanbarggus Ruota girku ja sámiiid gaskkas bodii ovdan got ehtalaš áššit gieđahallojit sihke historjjálaš ja dálá konteavsttas. Áššit mat gusket ehtalaš miellaguottuide, vuorjašumiide ja váigatvuodaide soabadanproseassain sierra hámiin máhttá maid čatnat dasa got etihkkajearaldagat gieđahallojit ja ovddiduvvojit akademalaš oktavuodain. Dán artihkkalis sárgojuvvo govva got eamiálbmotdutkan etiika lea hábmejuvvon sihke našuvnnalaš ja riikkaidgaskasaš diedalaš konteavsttas. Go čatná oktii našuvnnalaš ovdáneami ehtalaš sámii dutkama riikkaidgaskasaš diliide guorahallá got ehtalaš veardideamet dutkamis mat gusket eamiálbmotáššiide lea váikkuhan ja váikkuha dutkama legitimitehta ja gaskavuodaide eamiálbmogiid ja eanetlogu gaskkas. Iskamis dárkkistuvvo ruota etihkkageahččalanláhkaásahus, gos dan čanus ehtalaš njuolgadusaide eamiálbmotdutkanii guorahallo ja suorggiduvvo. Artihkkala vuodul digaštallot vejolaš buorit ja heajus bealit mat váikkuhit vejolašvuodaide lasihit sámii iešmearrideami ja dásseárvvolaš fápmogaskavuodaide eamiálbmoga ja eanetlogu gaskkas.

Översättning Miliana Baer

Átsádimetijjka ja álgoálmukátsádibme

Sábadisbargon Svieriga girko ja sámiiid gaskan aktualiseriduvvá gáktu etijkalasj gátjálvisá giehtadaláduvvi goappátjagá histárjálásj ja dálásjájge aktijvuodan. Ássjijn ma guoski etijkalasj vuojnojdá, gártjesvuodajda, ja vuorrádisajda umasslágásj sábadisprosessajn máhtti aj aktiduvvat gáktu etijkaásse li giehtadaládum ja ávdeduvvam akademak aktijvuodan. Dán artihkkalin gáváduvvá gáktu etijjka álgoálmukátsádimen la ávddánam goappátjagá rijkalasj ja rijkajgasskasasj diedalasj aktijvuodan. Aktida rijkalasj ávdedimev etijka birra sáme átsádimen rijkajgasskasasj vidjurijda ávddájbuvteduvvá gáktu etijkalasj árvvaladdama átsádimen ma guoski álgoálmukássjijda li bájnátjam ja bájnásj átsádime lágalasjvuodav ja gasskavuodav álgoálmuga ja ieneplágo gaskan. Átsádimen gehtjaduvvá

svieriga etijkkagähttalimláhkaásadibme, gánná dan tjanos etijkalasj njuolgadásájda álgoálmukátsádibmáj guoraduvvi ja ávddájbuvteduvvi. Dán tjielggiddje guoradallamis ságastaláduvvá máhttelis ávke ja hieredisá ma bájnati máhttelisvuodajt dahkat lasedum sáme iesjmirredimev ja avtalágásj fábmogasskavuodajt álgoálmuga ja ieneplågo gaskan.

Översättning Barbro Lundholm

Dotkemeetihke jih aalkoealmetjedotkeme

Gosse Svïenske gærhcoe jih saemieh sijjen barkoem eelkin guktie edtjin máahtadidh dellie aaj digkiedin guktie dej etiske gyhtjelassigujmie histovrijsnie jih daaletje tïjjesne giehtelidh. Gyhtjelassh etihken bïjre, guktie ussjedidh, magkerh tjoeperridmieh jih dáeriesmoerh gáávnesieh gosse máahtadidh, aaj etihkegyhtjelassh mejnie akademiske ektiedimmesne barka jih evtete. Daennie artihkelisnie vuesehte guktie etihke aalkoealmetjedotkemisnie sjïdteme dovne nationale jih internationale dotkemisnie. Gosse nationale evtiedimmiem etihken bïjre saemien dotkemisnie internationale tsiehkide vuesehte dellie aaj vuesehte magkerh etiske dáeriesmoerh dotkeme aalkoealmetjegyhtjelassi bïjre gáávnesieh jis edtja dotkemem jaehkedh jih guktie aalkoealmetjh jih jienebelåhkoalmetjh edtjeh ektesne jieledh. Lohkemisnie svïenske laakem etihken bïjre giehtjede, gusnie dejtie etiske njoelkedasside aalkoealmetjedotkemasse kreajnohte jih goerehtalla. Gosse goerehtalleme jih joekehtamme dellie edtja digkiedidh mij buerie jih mij ij buerie dejnie laakine gosse vuartesje magkere nuepie saemide jïjtje rááresjidh jih aalkoealmetjinie jienebelåhkoalmetjigujmie mïrrestalledh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

II

Mission och skola

Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan

Abstract

På norskt område gjordes de första missionsinsatserna bland samerna under Olav Tryggvassons och Olav Haraldssons tid. Med början på 1100-talet byggdes kyrkor längs den nordnorska kusten. Den dåvarande regenten Håkon Håkonsson ville därmed stärka kristendomens ställning också bland samerna.

I den svenska delen av Sápmi omtalas Adalvard den äldre och Stenfi (Staffan) som de första missionärerna i mitten av 1000-talet. Liksom på norskt område har många krucifix påträffats på samiska offerplatser från 1000- till 1200-talet.

Det samiska dräktsilvret med sina Maria-monogram är vittnesbörd om att den medeltida missionen påverkade samisk tro och den katolska Maria-kulten har inspirerat Maria-jojkarna. På sina håll i Sápmi fortlevde också firandet av katolska fastedagar in på 1700-talet.

Magnus Erikssons frihetsbrev år 1340 var ett led i försöket att kristna samerna samtidigt som det skulle påskynda koloniseringen av Sápmi. Biskopsvisitationer företogs i kustsocknarna. Däremot var lappmarkerna så gott som okänt land för kyrkans ledare.

Den mest fångslande gestalten i medeltidens samiska missionshistoria är samekvinnan Margareta, som framträder i slutet av 1300-talet. Hon hade av allt att döma sin hemvist på sydsamiskt område. Hennes vandringar och besök hos många av kyrkans ledare, liksom hos unionsdrottningen Margareta, hade som syfte att missionärer skulle sändas till Sápmi.

Trosskiftet i Sápmi tog mycket lång tid i anspråk och slutfördes inte förrän på 1700-talet. Avgörande blev den mission som utgick från den norske missionären Thomas von Westen (1682–1727).



Det långa trosskiftet

I sitt kända arbete *Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden* (1938) framhåller Helge Ljungberg att ett religionsskifte alltid är en djupgående företeelse i ett folks liv. Det handlar inte bara om en övergång från en tro till en annan, utan oftast också om ett samtidigt kulturbyte.¹

¹ Helge Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religi-*

Ljungberg visar också hur de yttre formerna för religionsskiftet har varierat. Sålunda förkastades den gamla tron på Island och antogs kristendomen genom ett tingsbeslut. I både Norge och Finland förekom däremot svärdsmission, medan kristnandet i Sverige blev en mer utdragen process. Asatron omfattades av många svear ännu på 1100-talet.

Trosskiftet bland samerna tog emellertid ännu längre tid i anspråk. Det inleddes med de första missionsförsöken på 1000-talet och pågick ända fram till 1700-talets mitt. I fråga om tidsutdräkt torde det vara svåröverträffat.

Konrad Maurer, Bill Widén med flera betonar att ämnet har såväl en kyrkohistorisk som en religionshistorisk sida. Religionsskiftet innebär ju dels att en ny tro vinner mark, dels att den gamla tron förlorar terräng.²

Vad det samiska religionsskiftet beträffar är källmaterialet av blygsam omfattning fram till utgivningen av Johannes Schefferus *Lapponia* 1673. Verket innehåller skildringar av flera lappmarkspräster med primärkunskap om samerna. Hans Mebius gör bedömningen att ”de manuskript som författats av dessa, hör till de värdefullaste källorna om samisk religion”.³

Tidiga missionsförsök på norskt område

Oluf Kolsrud skriver:

Alt i millomalderen naadde kristendomen ut blandt finnane som hørde under Noregs konge. Fyrst til finnane paa Haalogaland. Her var dei overalt naere grannar til nordmennene, og daa heile Haalogaland paa 10–1100-talet vart forsynt med kyrkjor og prestar, kunde finnane her i alle fall i namnet verta kristna.⁴

onsskiftet under vikingatiden (Stockholm 1938) s. 1ff.

² Bill Widén, ”Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Scandinavien”, i Evert Baudou & Karl-Hampus Dahlstedt (red.), *Nord-Scandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (Umeå 1980) s. 263f.; jfr Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 4ff. som analyserar religionsskiftet på lulesamiskt område 1670–1740.

³ Hans Mebius, *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968) s. 15.

⁴ Oluf Kolsrud, ”Finnemisjonen fyre Thomas von Westen”, *Studia Septentrionalia* 3 (1947) s. 1.

Även Adolf Steen håller för sannolikt att en del av samerna kristnades samtidigt som den övriga befolkningen redan på Olav Tryggvassons och Olav Haraldssons tid. Den förstnämnde gjorde 999 en resa genom Hålogaland till Andöya medan Olav den helige genomförde en liknande expedition till Bjarkøy 1020. Flera av hövdingarna och stora delar av befolkningen gick då över till kristendomen. Bland dessa fanns rimligen också en del samer, menar Steen.⁵

I Olav Tryggvassons saga berättas att kungen under sitt korståg dräpte en trollkarl vid namn Raudr. Denne sägs ha haft ”en stor skare Finner [samer]” i sitt sällskap. Uppgiften ger stöd åt Steens resonemang om kontakter med samerna, men avslöjar inte hur djupgående mötet med kristendomen blev.

Om kontakter med den katolska kyrkans inmutningar i Hålogaland vittnar även arkeologiska fynd från denna tid. Dit hör ett silverfynd på Skervøy norr om Tromsø daterat till 1000-talet. Bland föremålen märks en Kristus-bild och ett krucifix. Området beboddes då främst av samer.⁶

Det dröjer till 1100-talet innan vi har säkra uppgifter om kyrkbyggen i dessa landamären. Omkring 1110 lät kung Öystein uppföra helgedomen i Vågan. Möjligen stod han också bakom kyrkbygget på Trondenes. Fram till Håkon Håkonssons regeringstid 1217–1263 anses kyrkan i Lenvik ha varit den nordligast belägna.

Vid mitten av 1200-talet invigdes den ännu nordligare kyrkan på Tromsø. I ett brev av påven Clemens V omtalas den som *ecclesia sanctae Mariae de Trums juxta paganos* (’den heliga Marias kyrka i Troms belägen nära hedningarna’).⁷ Den var ett av de fjorton kungliga kapellen och benämndes ”Kristkirken” i sagalitteraturen. Steen anser att den i hög grad var ”en misjonskirke, som skulle kristne de ennå hedenske samer”.⁸ Sedan Olav den heliges dagar var Håkon Håkonsson den kung som med störst iver verkade för att stärka kristendomens ställning i Norge. Samtidigt var kyrkbyggena ett led i kolonisationen av Nordnorge.

⁵ Adolf Steen, *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954) s. 60.

⁶ Widén (1980) s. 264; jfr Edvard Bull, *Det norske folks liv og historie gjennom tidene: Fra omkring 1000 til 1280* (Oslo 1931) s. 322.

⁷ Steen (1954) s. 61; jfr Kolsrud (1947) s. 1.

⁸ Steen (1954) s. 62.

Kyrkan i Vardö verkar ha varit den först anlagda i Finnmark. Det var under kung Håkon V Magnussons regeringstid 1299–1319. Ärkebiskop Jörund förrättade invigningen 1307.⁹

Samme kung Håkon fick 1313 besök av ”Finnekongen Martin”. Denne var förmodligen en rik hövding. Besöket gjorde kungen medveten om samernas utsatthet och knappa levnadsvillkor. Kung Håkon fick också vetskap om de orättmätiga stämningar som ärkebiskopens och hans egna ämbetsmän utfärdat mot samerna. Det resulterade i att han beslutade om en rättarbot, som befriade samerna från storparten av deras böter under tjugo år efter det att de låtit sig kristnas.

I sin analys av kung Håkons påbud skriver Steen:

Kongens hensikt var utvilsomt god, men det tør vaere tvilsomt om han ved å fritta samene for böter stimulerte deres moralske liv. Det lå iallfall snubblende naer å motta kristendommen i navnet, og dessuten kunne den kongelige forordning komme til å virke mot sin hensikt hos urettferdige embetsmenn, som lot sin egen vinning gå foran hensynet til sjelens frelse, og som derfor hindret samene å bli kristne, for ikke selv å gå glipp av [’gå miste om’] nevnte böter.¹⁰

Det sista omnämmandet av samerna i Norge under katolsk tid härrör från ärkebiskop Erik Walkendorfs ämbetsperiod 1510–1522. Denne gjorde en visitationsfärd till Vardö. I sin redogörelse till påven uppger ärkebiskopen att samerna söder om Vardöhus var kristna. Denne hävdar också att de fjällsamer han mötte sommartid skall ha kristnats genom hans egna insatser. Han skall också ha lärt samerna att ingå äktenskap med kyrklig vigsel.¹¹

Nidaros-biskopens historieskrivning torde vara åtskilligt förhastad. Dennes undervisning och förkunnelse på danska och latin kan knappast ha burit någon nämnvärd frukt bland dessa jägare, fiskare och nomader.

⁹ Kolsrud (1947) s. 1; jfr Steen (1954) s. 62f.

¹⁰ Steen (1954) s. 64; jfr Kolsrud (1947) s. 2.

¹¹ Steen (1954) s. 66; jfr Kolsrud (1947) s. 4.

De tidigaste uppgifterna från svenskt område

När det gäller förkunnelsen av evangeliet bland samerna i de svenska lappmarkerna brukar Adalvard den äldre och Stenfi (Staffan) anföras som pionjärer. Båda verkade under ärkebiskop Adalbert av Bremens ämbetsperiod 1043–1072. Adalbert var vid den tiden Nordeuropas mäktigaste kyrkofurste och vigde inte mindre än tjugo biskopar till stiftet i Norden.

Enligt Adam av Bremen skall en Simeon ha ordinerats för Hälsingland. I sitt arbete om missionstid och tidig medeltid i Sveriges kyrkohistoria skriver Bertil Nilsson härom: ”Simeon av Hälsingland skall ursprungligen ha hetat Stenfi och det är till honom som legenderna om Sankt Staffan stalleträng är knutna”.¹²

Stenfi/Staffan har av eftervärlden begåvats med epitetet ”samernas förste missionär”. Både denne och Adalvard den äldre skall inte utan framgång ha verkat bland de så kallade skridfinnarna. Denna benämning på samerna härstammar från historieskrivarna Prokopios och Jordanes. Hos Adam av Bremen sägs de ”löpa fortare än vilda djur”. Med förleden *skrid-* åsyftas samernas skidande.

Som Bill Widén framhållit är det ”vanskligt att försöka uttala sig om kristendomens och den samiska religionens förhållande till varandra före 1300-talet”.¹³ Ändå är de arkeologiska fynden åter av intresse till belysning av de tidiga kristna kontakterna. Talrika krucifix har påträffats från tiden mellan 1000- och 1200-talet. Det framgår av Inga Sernings studie *Lapska offerplatsfynd från järnåldern och medeltid i de svenska lappmarkerna* (1956).

Från och med 1300-talet upphör förekomsten av krucifix och andra kristna symboler på de samiska offerplatserna. Serning sätter denna frånvaro i samband med de förändrade handelsförbindelserna. Skinnhandeln hade mattats av och en pauperisering inträdde. Följden blev att samerna led brist på metallföremål och inte hade råd att offra dem. I sin analys ställer sig Serning avvisande till Gustaf Hallström, som hävdade att de kristna köpmännen i heligt nit skulle ha börjat plundra

¹² Bertil Nilsson, *Sveriges kyrkohistoria 1: Missionstid och tidig medeltid* (Stockholm 1998) s. 63, 77ff.

¹³ Widén (1980) s. 265.

offerplatserna. Enligt Hallström medförde det att samerna flyttade dem och att de hemlighölls.¹⁴

Liksom Hallström vill Björn Collinder tolka utvecklingen religiöst. Denne menar att fattigdomen inte kan ha kommit så plötsligt och varit så total som det arkeologiska materialet tycks visa. Collinder hävdar i stället att prästerna efter kristnandet av Nordnorges och Norrlands kustområden under 1200-talet börjat komma samerna in på livet, ”häda deras gamla gudar och skända deras offerplatser. Då blev kristendomen en fientlig makt och nåjderna lyste allt kristet i bann”.¹⁵

Även Helge Ljungbergs forskning om nordisk religion och kristendom är av intresse i sammanhanget. Denne har visat hur hungersnöd och pauperism vid flera tillfällen framkallade hedniska reaktioner under missionstiden. Yttre händelser gavs ofta en religiös tolkning, i synnerhet om de medförde ekonomisk stagnation eller tillbakagång.

Samtidigt är det viktigt att framhålla den trostolerans som kännetecknade samisk religion. Nya gudar och gudinnor kunde accepteras vid sidan av de tidigare. En avvisande eller aggressiv reaktion uppstod emellertid om nyorienteringen fick negativa konsekvenser eller om den egna kulten hotades i grunden.

Phebe Fjellströms rön i verket *Lapskt silver* (1962) har fått gehör hos religionshistorikerna Hans Mebius och Louise Bäckman. Den förre skriver om de talrika fynden vid Gråträsk i Pite lappmark att de ”är föremål som inte varit avsedda som offer. Tänkbart är att det är fråga om skatter som placerades på de helgade offerplatserna för att där vara fredade. Bland samerna har det nämligen ofta förekommit, att förmögenhet i form av mynt och silverföremål grävts ned”.¹⁶

Till dem som senast behandlat problematiken hör arkeologen Inger Zackrisson i arbetet *De samiska metalldepåerna år 1000–1350 i ljustet av fyndet från Mörträsket, Lappland* (1984). För att förstå det drastiska brot-

14 Inga Serning, *Lapska offerplatsfynd från järnåldern och medeltid i de svenska lappmarkerna* (Stockholm 1956) s. 95ff.

15 Björn Collinder, ”Lapska fornfynd: [Recension av] Inga Serning, *Lapska offerplatsfynd från järnålder till medeltid i de svenska lappmarkerna*”, *Svenska Dagbladet* 7 maj 1956 (1956) s. 8.

16 Mebius (1968) s. 12; jfr Louise Bäckman, *Såjva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975) s. 45.

tet i kontinuiteten hos de samiska metalldepåerna anför hon i främsta rummet digerdödens härjningar bland samer och skandinaver.¹⁷ Det sista ordet lär inte vara sagt i ämnet.

Maria-kulten

Mindre omtvistad är samernas beröring med Maria-kulten under medeltiden. Spåren är tydliga i det samiska dräktsilvret den dag idag. Maljorna, de vackert utförda ringarna på silverkragen, pryds ofta av Maria-monogram.

Phebe Fjellström betonar den roll cistercienserorden spelade för Maria-influenserna. Denna orden grundade bland annat ett kloster på Tautra i Trondheimsfjorden 1207 och var bärare av en stark Maria-kult. Fjellström utesluter inte att maljbeslagen var ersättning till samerna för produkter som skinn, kött, fågel och fisk. När de senare, under 1600–1800-talen, gjorde beställningar hos guldsmederna i kuststäderna lämnades äldre alster som förebilder. Därigenom bevarades det samiska silvrets medeltida former och karaktär genom seklerna.¹⁸

Maria-motivet möter även i jojken. Harald Grundström karakteriserar Maria-jojkaerna som mycket gamla. Denne hänvisar också till de vittnesbörd som finns i prästernas och missionärernas relationer från 1600- och 1700-talen. Sålunda berättar Nicolaus Lundius att samerna i Ume lappmark på 1670-talet åkallade henne. Det heter: ”Om de falla säga de hielp Maria, eller när som de undra på något ting då korsa de sig och säja hielp Maria.”¹⁹

Ett halvsekel senare anför Hans Skanke *Marian-Ugse* (’Maria-dörren’) bland samerna på norsk sida. Detta väsen troddes vakta kåtadörren på motsvarande sätt som *Uksakka* (’Dörrgumman’), en av de tre systergudinnorna i samisk religion. Om mötet med den katolska Maria-kulten vittnar även Skankes uppgift, där solen kallas Marie Mo-

17 Inger Zackrisson, *De samiska metalldepåerna år 1000–1350 i ljuset av fyndet från Mörträs-ket, Lappland / The Saami metal deposits A.D. 1000–1350 in the light of the find from Mörträsket, Lapland* (Umeå 1984) s. 118.

18 Phebe Fjellström, *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv 1: Textdel* (Uppsala 1962) s. 121.

19 Nicolaus Lundius, ”Descriptio Lapponiæ”, i K. B. Wiklund (red.), *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:5, (Uppsala [1670-t.] 1905) s. 15.

der. På missionärens fråga förklarade en nåjd att hon skulle leda honom på rätt väg och hjälpa honom i all nöd.²⁰

I Pite lappmark har Maria-jojckarna varit kända fram till det tjugonde seklet. I en av dem hedras hon som Jesu moder: ”Jungfru Marias ende son skall icke kasta ut en gammal same, då jag en gång kommer. Jag kan ingenting, men det vet jag, att jungfru Marias ende son icke kastar ut mig.”

I en annan *vuolle* (jojkningslåt) heter det: ”Jag kan icke läsa, men jag kan jojka till jungfru Marias ende son.”²¹ Det återkommande *neida Marja aidnel*, ’Jungfru Marias ende son’, bortser alltså från att hon var mor till ytterligare fyra söner, nämligen Jakob, Josef, Judas och Simon.

Grundström uppger att den första av dessa jojkar ”innehafts av en kateket Bengt Larsson i Arjeplog, född 1828, död 1893. Han sägs ha varit en from man och skicklig att spela med mun”. Den finns inspelad efter nomaden Anders Larsson Fjellman, född 1877. Den andra jojken är känd genom Lars Nilsson Sjaggo, kallad ”Gammel-Lansa”, född 1860.

Sin studie avslutar Grundström sålunda: ”Tydligtvis ha vi här att göra med rester av en gammal Maria-kult som fortlevat ända till senaste tider i dessa av nyare strömningar minst berörda trakter i det inre av svenska Lappland.”²²

Margareta – en samisk helgongestalt

Från och med 1300-talet hade birkarlarna monopol på handeln och skatteuppbörden bland samerna. De var bosatta i nedre delarna av Kemi, Torne, Lule och Pite gamla storsocknar. Det var främst fråga om byteshandel, där birkarlarna försåg samerna med mjöl, salt, kläde och vadmal i utbyte mot torrfisk och pälsverk.

Birkarlarna utnyttjade ibland sina privilegier på ett hänsynslöst sätt

²⁰ Hans Skanke, ”Epitomes historiae Missionis Lapponicae: Fjerde anhang”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1728–1731] 1910) s. 103; jfr Rydving (1993) s. 20.

²¹ Harald Grundström, ”Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkningslåtar”, *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademiens årsbok* 1959 (Uppsala 1959) s. 169.

²² Grundström (1959) s. 169; jfr Håkan Rydving, ”Samer: Kristnandet”, i *Norrländsk uppslagsbok* 4 (Umeå 1996) s. 69.

och direkta övergrepp mot samebefolkningen förekom. Senast har emellertid Lennart Lundmark velat nyansera historieskrivningen och menar att ”för birkarlarna som grupp hade ett systematiskt förtryck varit olönsamt. På marknaderna kunde de manövrera på olika sätt, men de kunde inte tvinga samerna att komma dit”.²³ Deras intressesfär kom så småningom att sträcka sig ända till fjordarna och ishavskusten på norsk sida.

Birkarlarnas regemente inverkade knappast positivt för kristendomens sak bland samerna. Däremot vidtog Magnus Eriksson, i likhet med Håkon V, åtgärder som avsåg att befrämja den kristna trons utbredning i Sápmi. Magnus utfärdade 1340 ett frihetsbrev för dem som ville bosätta sig i ”den yttersta delen af Helsingland mot norr”. Här stadgas också att ingen fick hindra samerna i deras jakt. Det heter vidare att ”alla, som å Kristo tro eller till kristna tron sig omvända vilja” ägde rätt att ta mark i besittning i lappmarken för sig själva och sina arvingar. Erik Magnusson bekräftade frihetsbrevet i en kungörelse den 6 augusti 1358. Samtidigt godkändes birkarlarnas privilegier. Såväl dessa som de beviljade friheterna sägs syfta ”till Sverigis Rijkis och Christna troes föröckning”.²⁴ Parallellt med koloniserandet av Sápmi fanns uppenbarligen en ambition att kristna den samiska befolkningen.

Omtalad är även den visitation som ärkebiskop Hemming Nicolai i Uppsala gjorde sommaren 1346. Den sträckte sig ända upp till Torneå ”ther han invigde kyrkiogården och wid thet samma, uti ett stort kar nedan för Capellet, döpte monga Lappar och Finnar”.²⁵ Visitationen omfattade endast kustsocknarna, medan lappmarkerna ännu var så gott som okänt land för kyrkans ledare.

I slutet av det fjortonde seklet framträder samekvinnan Margareta.

23 Lennart Lundmark, *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008) s. 18.

24 E.W. Bergman, *Anteckningar om lappmarken, särskildt med hänseende till kristendomens införande därstädes* (1891) s. 1 [s. 209]; jfr Emil Poignant (utg.), *Samling af författningar angående de s.k. Lappmarksfriheterna* (Stockholm 1872) s. 4; jfr Karl-Gunnar Grape, *Kyrkliga förhållanden i Lappland efter sekelskiftet: i belysning av dop- och nattvardssedens utveckling* (Stockholm 1965) s. 12f.

25 Andreas O. Rhyzelius, *Episcoposcopia Sviogothica 1* (Linköping 1752) s. 40; jfr Zacharias Grape, Översigt af culturens tillstånd i Norrland under catholska tidehvarvet (Uppsala 1851) s. 7; jfr Elof Haller, *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896) s. 2. Den senare framhåller som ett hinder för kristendomens spridning i lappmarken att birkarlarna ”utmärkte sig för sedeslöshet och grymhet”.

Hon är därmed en av de första samer vi känner till namnet. Den omständigheten att hon någorlunda väl behärskade det svenska språket tyder på att hennes hemvist var den södra delen av Sápmi. Karl Bernhard Wiklund ansåg att hon var från Åsele eller Lycksele lappmarker. I sammanhanget kan nämnas att Margaretakyrkan på Gammplatsen i Lycksele är uppkallad efter henne.²⁶

Hur Margareta nåddes av det kristna budskapet är inte känt. Wiklund förmodar emellertid att hennes omvändelse skall sättas i samband med den Birgitta-väckelse som utgick från Vadstena. Denne skriver: ”Det är troligt att denna rörelse nått även de norra delarna av landet och väckt Margareta till nitälskan för sina hedniska landsmäns omvändelse.”²⁷ När och var hon döptes är inte känt, men vid dopet fick hon sitt kristna namn efter den helgonförklarade martyren av Antiokia på 300-talet. Hennes förkristna namn är okänt. Så småningom blev Margareta ett frekvent namn bland samerna. *Määрге* är en vanlig syd-samisk namnform.

Det mesta talar för att Margareta inledde sin vandring till Uppsala 1388. Omvändelsen och hennes uppenbarelser tycks ha varit den främsta drivkraften i det vågsamma företaget. Vandringen gick ju till stor del genom landamären som härjats av svarta döden.

Besöket i Uppsala resulterade i ett brev från dekanen Henrik och domkapitlet, daterat den 1 september 1388. Wiklund menar att man av brevet kan förstå ”att Margareta varit så uppjagad och exalterad i sitt uppträdande, att prästerna i Uppsala nödgats tvivla på henne”. Denne förmodar också att *patres* (’fäderna’), som skrivelsen var ställd till, avser munkarna i Vadstena kloster.²⁸

Yngve Brilioth förmodar i stället att ett annat domkapitel är adressat för skrivelsen och tolkar anledningen till brevet annorlunda:

²⁶ Karl B. Wiklund, *Nomadskolans läsebok: Bok 3* (Uppsala 1929) s. 70; jfr Israel Ruong, *Samerna i historien och nutiden* (Stockholm 1982) s. 57.

²⁷ Wiklund (1929) s. 72. Margaretas omvändelse kan ha inträffat i samband med någon av de visitationer som under 1300-talet ägde rum i socknarna kring Ångermanälvens nedre lopp; jfr Christer Westerdahl, *Samers Nalaskogs: En historisk introduktion till samerna i Ångermanland och Åsele lappmark* (Örnsköldsvik 1986) s. 31.

²⁸ Wiklund (1929) s. 71; jfr *Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge* 7 (1880) s. 340.

Uppsalaprelaterna känna sin oförmåga att åtskilja andarna, överhopade som de äro av världsliga omsorger. Denna Margareta, som åberopar sig på syner och mottagna gudomliga befallningar, bör man lyssna med andakt till henne eller ålägga henne tystnad? Äro hennes ingivelser av den gode Anden eller av 'en annan ande'?²⁹

Enligt Brilioths uppfattning skickades hon till Strängnäs av Uppsalakapitlet. Här väckte hennes besök stort intresse. Biskop Thord författade också ett brev ställt till bröderna i Vadstena. Det är daterat den 19 juli 1389 på Tynnelsö. Var Margareta uppehöll sig under vintern 1388–1389 är gömt i historiens yrsnö.

Strängnäs-biskopen ansåg att det borde vara möjligt att sända förkunnare till Sápmi från Uppsala och Åbo. Hans sammanfattning lyder: ”Denna kvinna har nit för Guds lag, hon måste vara ledd av en god ande och vad hon begär är heligt och förnuftigt.”³⁰

Tyvärre vet vi inget närmare om Margaretas första besök i Vadstena, där hon hade hoppats få möta drottningen. Intresset för hennes sak i klosterstaden bevisas emellertid av att man lät skriva av breven om Margaretas mission. Därmed bevarades de åt eftervärlden.³¹

Av den fortsatta dateringen att döma måste den nordliga vandrerskan ha fått hjälp med befordran söderut. Äntligen fick hon lägga fram sin sak för Nordens mäktigaste kvinna, unionsdrottningen Margareta och ärkebiskop Magnus i Lund. Denne var tillika Sveriges primas och den apostoliska stolens legat. Mötet skedde i Malmö, där ”Margareta med Guds nåde drottning af Norge och Sverige” då residerade. Ryktet hade tydligen föregått hennes namne från norr, eftersom audiensen beviljades utan problem.

Resultatet blev ett märkligt brev, avfattat på latin och ställt till det samiska folket, särskilt dem som lydde under Sveriges krona (*universo populo Lappenorum & specialiter corone regni Svecie subjecto*). Det är daterat påven Sixtus dag, den 6 augusti 1389.

I brevet läser vi: ”Överbringaren av detta brev, Margareta, en kvinna från Uppsala stift, har meddelat oss, att ni alltid hittills förblivit vilse-

²⁹ Yngve Brilioth, *Svensk kyrka, kungadöme och påvemakt 1363–1414* (Uppsala 1925) s. 255f.

³⁰ Wiklund (1929) s. 73; jfr Brilioth (1925) s. 256.

³¹ Bo Lundmark, ”Margareta: En samisk helgongestalt”, *Studier och uppsatser* 10 (2006) s. 8.

farande och otrogna och uppskjutit att antaga den allmänliga tron, till fara och våda för era själar.” Därefter ges en redogörelse för kristendomens huvudstycken. Brevet avslutas med en vädjan till ärkebiskop Henrik i Uppsala och ståthållaren Filip Karlsson på Korsholms slott i Österbotten att befrämja omvändelsearbetet bland samerna.³²

Det berömda brevet blev ett slags fullmakt som visade att Margareta vandrade på ”rätta vägar”. Ändå blev det av allt att döma verkningslöst. ”De gamle gudar” skulle härska länge än. Och hennes stamfränder fortsatte att tillfråga nåjden (*nåejtie*) i livets viktigaste angelägenheter.³³

Brilioths bedömning av brevet har samtidigt fog för sig. Denne skriver: ”Det råder intet tvivel att den högstämda teologiska utredning detta brev innehåller, snarare avsåg att för det svenska klerus demonstrera drottningens fromma uppsåt, än att påverka de nominella adresaterna, lappfolket självt.”³⁴

Margareta gjorde ännu en lång vandring på 1410-talet. Hon fick återigen ett kyligt mottagande i Uppsala, men vann bättre gehör hos franciskanermunken Filip Pettersson i Stockholm. I en skrivelse den 22 april 1413 gör denne jämförelser med den heliga Birgitta:

Då Gud även hos det svagare könet verkar sina under, såsom det visat sig hos den heliga Birgitta och andra heliga kvinnor, bör Margareta som länge under vandringar och besvärligheter verkat för de otrognas, särskilt lapparnas omvändelse, icke föraktas utan tåligt åhöras [...]³⁵

Senare träffade hon i Vadstena den kände abboten Sten från Munkalivs kloster i Norge. I ett brev daterat den 17 mars 1414 anbefaller denne hennes sak å det varmaste hos ärkebiskop Johannes Gerechi-

32 *Skrifter och handlingar, til uplysning i svenska kyrko och reformations historien* 1 (Uppsala 1790) s. 368; jfr *Theologisk Tidskrift ...* (1880) s. 340ff.; jfr Jens Vahl, *Lapperne og den lapske mission* 2 (Köpenhamn 1866) s. 84f.; jfr Wolmar Söderholm, *Lappquinnan Margareta: Helgongestalten från Ume Lappmark?* (Lycksele 1973) s. 9. Under sin ämbets tid 1383–1408 skall ärkebiskop Henrik Karlsson ha utfört tre norrländska visitationsresor och därvid försökt främja missionerandet bland samerna.

33 Lundmark (2006) s. 10.

34 Brilioth (1925) s. 161.

35 *Theologisk Tidskrift ...* (1880) s. 342; jfr *Handlingar rörande Skandinaviens historia* 29 (Stockholm 1848) s. 21f.

ni. Ärkebiskopen, som senare avsattes för sitt lastbara leverne, slog emellertid dövörat till.

Abbot Sten skriver om henne: ”Vi äro inte litet hänförda av denna kvinnas ord och enträgna böner, hennes kyskhet, mödor och bekymmer, av vilka hon hemsöktes dag och natt och även genom flera år har hemsökts genom sin nitälskan att utbreda tron bland det lapska folket [...]”

Den norske abboten framhåller också att samerna ”visar lydnad mot svenskarnas konung genom att betala skatter”. I sin vädjan till ärkebiskopen understryker han vidare att samerna ”kan omvändas till den katolska tron om den gudomliga nåden hjälper till, och om Ni och rikets stormän främjar saken”.³⁶

Som en följd av Margaretas brinnande nit utfärdade kung Erik av Pommern rekommendationer för en ”herr Toste, vilken vi hoppas hava stor kärlek till att alla de vilda lapparna måtte vardas kristna och förbli stadigen i Guds tro”. Det är kungens förhoppning att

han måtte allestädes där i landsändarna få predika och säga mässa för dem, döpa dem och höra deras skriftermål och hava full makt att avlösa dem från deras synder [...] och dessutom att han måtte där låta bygga några kapell, som de måtte kunna uppsöka någon tid på året och lära sitt själagagn och där taga emot Guds lekamen.³⁷

Detta sista dokument från ”epoken Margareta” är daterat den 9 oktober 1419 och ställt till Uppsala domkapitel.

Refererande till kung Eriks initiativ noterar Pehr Högström (1747)

at Lapparna ännu til en del tyckes beholla några ceremonier tagne af Påf-wedömet. Det mästa, man under de Papistiske tiderna hunnit uträtta war, at de kunde förmå Lapparna i somliga Lapmarker at låta döpa sina barn, samt under Christna Presters närwarande och wälsignande tråda i Äkten-skap, hwartil Lapparna förmodeligen af de Swenska Konungar blefwo i förstone twungne. Imedlertid är det wist, at de ej hunno den tiden komma til den ordentlighet, at man kunde säja om dem, de woro Christne.³⁸

³⁶ *Handlingar rörande ...* (1848) s. 22ff.; jfr Steen (1954) s. 91.

³⁷ Wiklund (1929) s. 65; jfr Bo Lundmark, *I Sameland* (Stockholm 1990) s. 60.

³⁸ Pehr Högström, *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 215.

Om Tostes vidare öde vet vi ingenting. Lika gåtfullt försvinner Margareta från historiens scen. Men hennes gärning har inte upphört att fångla. Hon blev inte kanoniserad som den namnkunniga Birgitta Birgersdotter, men framstår som den första i raden av samernas föregångskvinnor.³⁹

Sammanfattning

På norskt område gjordes de första missionsinsatserna bland samerna under Olav Tryggvassons och Olav Haraldssons tid. Med början på 1100-talet byggdes kyrkor i Hålogaland. I mitten av 1200-talet uppfördes kyrkan på Tromsö. Den dåvarande regenten Håkon Håkons-son ville därmed stärka kristendomens ställning också bland samerna. Samtidigt var kyrkbyggena ett led i kolonisationen av Nordnorge.

Nidaros-biskoparnas rapporter till påven var överdrivna vad samernas kristnande beträffar. Det gäller också de sista redogörelserna från katolsk tid i början av 1500-talet. Den språkliga problematiken och samernas livsföring som jägare, fiskare och nomader gjorde att troskiftet dröjde.

I den svenska delen av Sápmi omtalas Adalvard den äldre och Stenfi som de första missionärerna i mitten av 1000-talet. Liksom på norskt område har många krucifix påträffats från 1000- till 1200-talet.

Från 1300-talet upphör emellertid fynden av kristna symboler på de samiska offerplatserna. Orsaken till detta avbrott har vissa forskare tolkat som en pauperisering på grund av ändrade handelsförbindelser och digerdödens härjningar. Andra har tolkat frånvaron av fynd med kristen karaktär som en motreaktion, när präster och köpmän började skända de samiska offerplatserna. En annan möjlig förklaring har också framförts, nämligen att den försämrade skinnhandeln gavs en religiös tolkning som drabbade det kristna inflytandet. I stort kan sägas att samisk religion kännetecknades av trostolerans så länge influenserna utifrån inte hotade den egna kulturen i grunden.

Det samiska dräktsilvret med sina Maria-monogram är vittnesbörd

³⁹ Se Håkan Rydving, ”Samisk kyrkohistoria: En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016) (red:s anm.).

om att den medeltida missionen påverkade samisk tro. Den katolska Maria-kulten har även inspirerat Maria-jojkkarna, särskilt länge traderade i Pite lappmark. På sina håll i Sápmi fortlevde också firandet av katolska fastedagar in på 1700-talet.

Birkarlarnas privilegier vad handel och skatteuppbörd beträffar inverkade knappast positivt för kristendomens sak bland samerna. I Magnus Erikssons frihetsbrev 1340 uttalades dock skydd för samernas jakt. Brevet var ett led i försöket att kristna samerna samtidigt som det skulle påskynda koloniserandet av Sápmi. Biskopsvisitationer företogs i kustsocknarna. Däremot var lappmarkerna så gott som okänt land för kyrkans ledare.

Den mest fångslande gestalten i medeltidens samiska missionshistoria är samekvinnan Margareta, som framträder i slutet av 1300-talet. Hon hade av allt att döma sin hemvist på sydsamiskt område. Hennes vandringar och besök hos många av kyrkans ledare hade som syfte att missionärer skulle sändas till Sápmi. Hon fick också lägga fram sin sak för unionsdrottningen Margareta. I det brev drottningen avfattade 1389 uppmanas samefolket att överge sina villfarelser. Hon vädjar dessutom till ärkebiskopen i Uppsala och ståthållaren på Korsholms slott i Österbotten att befrämja omvändelsearbetet. Brevet blev verkningslöst och avsåg nog i främsta rummet att demonstrera drottningens fromma uppsåt inför prästerskapet.

På 1410-talet gjorde Margareta ännu en vandring. Hon jämfördes då med den heliga Birgitta. Hennes sak anbefalldes bl. a. av abboten Sten från Munkalivs kloster i Norge. Kung Erik av Pommern utfärdade 1419 rekommendationer för en munk vid namn Toste att missionera bland samerna.

Trosskiftet i Sápmi tog mycket lång tid i anspråk och slutfördes inte förrän under det artonde seklet. Avgörande blev den mission som utgick från ”samenes apostel” Thomas von Westen (1682–1727). Det var först då som en form av religionsdialog utvecklades, främst med nåjderna som de religiösa ledarna.

I denna framställning har skoltsamerna inte behandlats. De kom att tillhöra den ortodoxa kyrkan. Missionären Trifon var pionjär och uppförde ett kloster i Petschenga på 1530-talet, senare även kapellen i Borisgleb och Neiden.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

- Bergman, E.W. *Anteckningar om lappmarken, särskildt med hänseende till kristendomens införande därstädes* (1891).
- Brilioth, Yngve. *Svensk kyrka, kungadöme och påvemakt 1363–1414* (Uppsala 1925).
- Bull, Edvard. *Det norske folks liv og historie gjennem tidene: Fra omkring 1000 til 1280* (Oslo 1931).
- Bäckman, Louise. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975).
- Collinder, Björn. ”Lapska fornfynd: [Recension av] Inga Serning, *Lapska offerplatsfynd från järnålder till medeltid i de svenska lappmarkerna*”, *Svenska Dagbladet* 7 maj 1956 (1956) s. 8.
- Fjellström, Phebe. *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv 1: Textdel* (Uppsala 1962).
- Grape, Karl-Gunnar. *Kyrkliga förhållanden i Lappland efter sekelskiftet: i belysning av dop- och nattvardssedens utveckling* (Stockholm 1965).
- Grape, Zacharias. *Öfersigt af culturens tillstånd i Norrland under catholska tidehvarvet* (Uppsala 1851).
- Grundström, Harald. ”Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkingslåtar”, *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok 1959* (Uppsala 1959) s. 52–57.
- Haller, Elof. *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896).
- Handlingar rörande Skandinaviens historia* 29 (Stockholm 1848).
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- Kolsrud, Oluf. ”Finnemissionen fyre Thomas von Westen”, *Studia Septentrionalia* 3 (1947) s. 1–17.
- Ljungberg, Helge. *Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden* (Stockholm 1938).
- Lundius, Nicolaus. ”Descriptio Lapponiæ”, i K. B. Wiklund (red.), *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:5, (Uppsala [1670-t.] 1905).
- Lundmark, Bo. *I Sameland* (Stockholm 1990).
- Lundmark, Bo. ”Margareta: En samisk helgongestalt”, *Studier och uppsatser* 10 (2006) s. 5–13.
- Lundmark, Lennart. *Stulet land: Svensk makt på samisk mark* (Stockholm 2008).
- Mebius, Hans. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968).
- Nilsson, Bertil. *Sveriges kyrkohistoria 1: Missionstid och tidig medeltid* (Stockholm 1998).
- Poignant, Emil (utg.). *Samling af författningar angående de s.k. Lappmarksfriheterna* (Stockholm 1872).
- Rhyzelius, Andreas O. *Episcoposcopia Sviogothica* 1 (Linköping 1752).

- Ruong, Israel. *Samerna i historien och nutiden* (Stockholm 1982).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. ”Samer: Kristnandet”, i *Norrländsk uppslagsbok* 4 (Umeå 1996), s. 68–70.
- Rydving, Håkan. ”Samisk kyrkohistoria: En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Serning, Inga. *Lapska offerplatsfynd från järnåldern och medeltid i de svenska lappmarkerna* (Stockholm 1956).
- Skanke, Hans. ”Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ: Fjerde anhang”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1728–1731] 1910) s. 99–109.
- Skrifter och handlingar, til uplysning i svenska kyrko och reformations historien* 1 (Uppsala 1790).
- Steen, Adolf. *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954).
- Söderholm, Wolmar. *Lappquinnan Margareta: Helgongestalten från Ume Lappmark?* (Lycksele 1973).
- Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge* 7 (1880).
- Vahl, Jens. *Lapperne og den lapske mission* 2 (Köpenhamn 1866).
- Westerdahl, Christer. *Samer Nolaskogs: En historisk introduktion till samerna i Ångermanland och Åsele lappmark* (Örnsköldsvik 1986).
- 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 B. *Nomadskolans läsebok: Bok 3* (Uppsala 1929).
- Zackrisson, Inger. *De samiska metalldepåerna år 1000–1350 i ljuset av fyndet från Mörtträsket, Lappland / The Saami metal deposits A.D. 1000–1350 in the light of the find from Mörtträsket, Lapland* (Umeå 1984).

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 diktningen om solsönerna* (1979) och doktorsavhandlingen *Bæivi máнно 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

Gaskaáiggi dovddastus sámiid ja katoliikka girku birra

Norgga guovllus vuosttas miššuvdnabijut dahkkojedje sámiid luhtte Olav Tryggvassona ja Olav Haraldssona áiggi. 1100-logus álge hukset girkuidda davvennorgga rittuide. Dalááiggi stivrejeddji Håkon Håkonsson háliidii dainna lágiin nannet risttalašvuoda sajadaga maid sámiid gaskkas.

Ruotabeale Sámis ságastuvvoba boarráset Adalvard ja Staffan (Stenfi) vuosttas miššonearan 1000-logu gaskamuttus. Norggabeale leat maid gávdnan krusifivssaid sámii oaffarsajiin 1000-logus gitta 1200-lohkui.

Sámi gáktesilbbat iežas Maria-monográmmain duodaštit ahte gaskaáiggi miššuvdna váikkuhii sámii jáhku ja katoliikka Maria-kulta leat váikkuhan Maria-luđiid. Muhtin guovlluin Sámis jotkkii maid ávvudeapmi katoliikka fástobeavvit gitta 1700-lohkui.

Magnus Erikssona friddjavuodareive jagi 1340 lei okta lávki geahččalit risttahiit sámiid seammás go galggai hoahpuhit Sámi koloniserema. Bispágalledeamit čađahuvvojedje riddosuohkaniin. Muhto sámii guovllut ledje meastui ollát apmasat girku jođiheddjiide.

Eanemus geasuheaddji orut gaskaáiggi sámii miššuvnnašhistorjjás lea sámii nisson Margareta, gii ihtá 1300-logu loahpas. Sus orui leahkime oarjásámii ruovttoguovlu. Vánddardemiiguin ja galledemiiguin moanat girku jođiheddjiid, nugo ovttastatdronnega Margareta luhtte, sus lei áigumuš oazžut miššonearaid Sápmái.

Jáhku molsašupmi Sámis ádjánii oalle guhká ja ii loahpahuovvon ovdal 1700-logus. Miššuvdna maid norgga miššoneara Thomas von Westen gilvui lei láidesteapmin lihkestuvvamii (1682–1727).

Översättning Miliana Baer

Gasskaájggásasj duodastus sámij ja katávlálasj girkko birra

Vuona guovlon vuostasj misjávnnádago dagáduvvin sámij siegen Olav Tryggvassona ja Olav Haraldssona ájgen. Girkko tsieggiduvvin 1100-lágo álgo rájes nuorttavuona merragatte milta. Dallusj ráddijiddje Håkon Håkonsson sidáj dajna ristalasjvuodav aj sámij siegen nannodit.

Sámeednamin svieriga bielen giehtoduvvá Adalvard vuorrasabbo ja Staffan (Stenfi) vuostasj misjånärran 1000-lágo gassko. Náv gåk vuona guovlon li moadda krusifiksa gávnaduvvam sáme bassebájkijn 1000-gitta 1200-láhkuj.

Sámegárvvosilbba Máriaiddjá-monográmmajnisá li duodastusá birra jut gasskaájge misjávnná bájnátijij sáme jáhkov ja katávlálasj- Máriaiddjá-dievnno la Máriaiddjá-juojggusijt mávdástuhtám. Muhtem bájkijn Sámeednamin bissun aj katávlálasj fásstobiejeve gitta 1700-láhkuj.

Magnus Erikssona friddjavuohtabrevva 1340 jagen lij oasse gáhttalimen sámijit járggálit ristalasjvuohtaj sámmibále gá luluj ruvádít Sámeednama kolonialiserimav. Biskáhppásujnnima dagáduvvin merragáddesuohkanijn. Sámeednama lidjin gis vargga amás ednam girkko lájddijiddijida.

Inemus miellodahte ulmusj gasskaájge sáme misjávnnáhistárján la sámekujnna, Margareta, gut ihtá 1300-lágo maņegietjen. Sujna lij vuojnnet áromsadje oarjjelsámeednamin. Suv vájaldime ja guossidime moatten girkko lájddijiddjen, náv gåk unijávnnádrádniga Margareta lunna, lidjin ulmmen jut misjånera lulun Sámeednamij rájadallat.

Jáhkkoievddadibme gitjáj sieldes guhka ájgev ja ittjij hiejtudevá ávdvál gá 1700-lágon. Maņemus sjattaj misjávnná mij álgij vuona misjåneras Thomas von Westen (1682–1727).

Översättning Barbro Lundholm

Vihnesjimmie gaskeaaltaristie saemiej jih katolske gærhkoen bijre

Nöörjesne dihte voestes misjovnebarkoe saemiej baaktoe Olav Tryggvassonen jih Olav Haraldssonen tñjjesne eelki. 1100-jaepine gærhkoeh noerhtenöörjen mieregaedtiem tseegkin. Daan tñjjen gánka

Håkon Håkonsson nemhtie sįjhti kristelesvoetem aaj saemiej baaktoe stinkestehtedh.

Dennie Sveerjen Saepmien raedtesne gaske 1000-jaepine, Adalvard dihte b arasommes jįh Staffan (Stenfi) dah voestes misjoneerh. Seamma guktie n orjen raedtesne 1000-jaepijste 1200-jaepide gellie krucifixh gaavneme dejnie saemien sįjelesijjine.

Dejnie saemien g ptoesilpine Maarja-monogrammigujmie vįhesje guktie gaskealteren misjovne saemien jaahkoem tsevtsi jįh dihte katolske Maarja-kulte eadtjalgovvi dejtie Maarja-joejkide. Muvhtene lehkesne Saepmesne ennje 1700-jaepide dihte katolske vuekie jielieji, gosse muvtht biejjieh b ejjadidh.

Magnus Erikssonen frijjevoeteprieve jaepeste 1340 lij akte dejstie vuekijste maam voejhkelin gosse saemide kristesovvedh jįh seamman aejkien sįjhtin skroedtedehtedh Saepmiem gyrreldidh. Bįsph bįjre jarkan m eregaedtiej s aknojne m nnedin. Mohte dah lappmarhkh g rhkoen  vtehkidie ovnohkens.

Gaskealteren misjovnehistovrijisnie 1300-jaepiej minngiegietjesne, akte by gkeles saemien nyjsen jja Margareta govlehtovvi. Dihte s n  arjelsaemien raedtste. Gellie g rhkoej  vtehki luvnie m nnedi, jįh dovne unijovnetr ohnegen Margaretan g ajkoe, sįjhti dejtie stilledh misjoneerh Saepmien g ajkoe maedtedh.

Guhkie tįjje vaasi saemien jaahkoem Saepmesne jarkelidh jįh easka 1700-jaepine dejnie galhkajin. Vihkielommes dellie lij dihte misjovne maam n orjen misjoneere Thomas von Westen (1682–1727) datjoeji.

 vers ttning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen

Abstract

Att använda termen kolonialism om svensk expansion på Nordkalotten väcker debatt inom akademien samt i lagstiftning och politik. Från och med 1600-talet stärkte kyrkan och kronan sin närvaro i lappmarkerna, och i försöken att omvända vad som betraktades som en hednisk och ociviliserad befolkning nedtecknade svenska präster och protokollskrivare samiska berättelser och anspråk. Genom dessa dokument framträder en historia om kolonisation och kulturmöten i Sápmi. Denna artikel berättar om hur samer och svenskar påverkades av möten under 1600- och 1700-talen och bygger på källmaterial som domböcker, prästberättelser och reseskildringar. I fokus står kronans och kyrkans allt starkare intrång i samiskt område genom gruvverksamhet och etablering av marknadsplatser dit handel, tingsförrättningar och kyrkliga ärenden koncentrerades. Särskild betoning läggs på den kyrkliga organisationen och de krav den ställde på samer. Genom kyrkan nådde kronans krav in i varje enskild samisk individs liv och innebar allvarliga ingrepp i den samiska livsvärlden. Samiska reaktioner innefattade försök att begränsa den information som gavs till svenskar om samisk kultur och tro, såväl som aktivt motstånd genom att vägra sända barn till skolan eller genom att flytta över gränsen till Norge. Särskilt tydligt märks konflikten mellan samiskt och svenskt i kyrkans och kronans ansträngningar att kontrollera de samiska äktenskapen.



Inledning

En gång i tiden, hävdade samer, hade ”deras förfäder [...] varit ägare av hela Sverige”.¹ Men svenskarna hade drivit dem undan och norrut och med våld försatt dem i ett allt trängre läge och till slut tvingat dem till att acceptera att skatta till den svenska kronan. ”Men för än de där till samtycka ville, grep de hellre till vapen, sökande därmed att försvara sin självvalda frihet, kunnande därmed likväl alls inget uträtta, efter de blev alldeles avväpnade”.² Två svenska prästmän, Johannes Tornæus

1 Pehr Högström, *Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 39.

2 Johannes Tornæus, ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, *Nyare bidrag*

och Pehr Högström, noterade med mer än sjuttio års mellanrum dessa samiska utsagor om hur man utsatts för svensk expansion och tvingats till en förändrad kultur. Från och med 1600-talet stärkte i synnerhet den svenska kyrkan sin närvaro i lappmarkerna och i försöken att omvända vad som sågs som en hednisk och ociviliserad befolkning nedtecknade svenska präster och protokollskrivare samiska berättelser och anspråk. Det är genom dessa berättelser och dokument som en historia om kolonisation och kulturmöten i Sápmi framträder.

Denna artikel inleder med att diskutera vad som menas med kulturmöten och varför det varit så känsligt att beskriva svensk expansion norrut som kolonialism. Sen följer en kort översikt över svenska kronans politik i förhållande till det som kallades lappmarkerna. Bland annat ledde denna politik till en mängd beskrivningar av samer som kom att ha stor inverkan på hur senare tiders människor har uppfattat samisk kultur. Samers förhandlingar med kronans representanter behandlas i ett särskilt avsnitt och därefter presenteras de relationer som utvecklades mellan kyrka och samer som en konsekvens av kronans samepolitik. Artikeln avslutas med att ta upp hur den svenska kronans och kyrkans förhållningssätt till samiskt samhällsliv påverkat vardagslivet för samiska familjer och i synnerhet förhållandet mellan kvinnor och män.

Kolonisation och kulturmöten

Vad är kolonisation? Och kan företeelsen tillämpas på det svenska rikets relationer med samerna under 1600-talet och framåt? Det är två frågor som visat sig vara ganska svåra att svara på, inte minst i den svenska historiska forskningen men också beträffande hur den svenska staten förhållit sig till samisk mark och kultur. Kolonisera, från latinets *colonia*, betyder i sin grundform, enligt *Svenska Akademiens ordbok* (SAOB) att ”anlägga koloni(er) i (ett land), göra (ett land l. en ort) till koloni, befolka l. uppodla (ett land) medelst nybyggare; äv. intr.: slå sig ned o. bilda en koloni (ngnstädes)”.³ Kolonialism, däremot, finns inte som uppslagsord i SAOB. Men det kan hittas i *Akademiens ordlista*

till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv 17:3 (Uppsala [1672] 1900) s. 25. Stavningen i dessa och följande citat är moderniserad.

³ *kolonisera* i Svenska Akademiens ordbok, <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>>, 1/9 2015.

(SAOL) och där står att läsa att kolonialism är ”en politik som innebär utnyttjande av länder i främmande världsdelar som kolonier”.⁴

Att tala om kolonisering i betydelsen uppodling av mark, eller bebyggelse, är vanligt i beskrivningar av odling och utveckling och framstår sällan som särskilt kontroversiellt. Men att använda kolonialism om svensk expansion norrut och på Nordkalotten har ofta väckt debatt och avståndstagande inom såväl akademien som lagstiftning och politik. I SOU 1986:36, *Samernas folkrättsliga ställning*, avfärdas med bestämdhet att Sápmi skulle kunna betraktas som en svensk koloni, och utredningsförfattarna anför tre skäl som stöd. För det första ligger inte Sápmi på långt avstånd från de nationalstater som etablerade gränser som skar genom samiskt land. Det betyder att ”saltvattens”-kriteriet inte är uppfyllt, det vill säga det som i SAOL betecknas som ”länder i främmande världsdelar”. För det andra har både omfattningen och inflytandet av svensk bebyggelse och kultur varit omfattande och skett framgångsrikt. Slutligen menar utredningsförfattarna att de nordiska staterna lagt anspråk på dessa områden ända sedan tidigt 1500-tal och aldrig infört ett uttalat kolonialt program i de samiska områdena.⁵

Andra, som den amerikanske historikern John Wunder, har i stället beskrivit nordisk expansion i Finnmarken som regelrätt kolonisation, av jämförbart slag med den som lade stora delar av världen under brittiskt styre. I en jämförande studie av avtal som påverkat urfolks landrättigheter i Norden, Australien, Nya Zeeland och USA drar Wunder slutsatsen att redan freden i Nöteborg vid Ladogas mynning 1323 delade upp Sápmi i intressesfärer som inte tog någon som helst hänsyn till samisk närvaro och rätt. På kartor och i avtalstexter beskrevs Sápmi som tomt och obebott land och därför fritt att ta över. Kampen om kontrollen över detta väldiga område mellan kungarikena Danmark-Norge och Sverige-Finland, samt Novgorod (och senare Storfurstendömet

⁴ Svenska Akademiens ordlista, s. 449, uppslagsordet *kolonialism*.

⁵ *Samernas folkrättsliga ställning: Delbetänkande av Samerätsutredningen*, SOU 1986:36 (Stockholm 1986) s. 163–164. Peter Johansson, som studerat diskussionen om samernas ställning i Sverige under senare delen av 1900-talet konstaterar att den definition av kolonialism som åberopas i utredningen leder till att samerna exkluderas från att ha varit koloniserade och att det tycks ha varit utredningens uttryckliga syfte; Peter Johansson, *Samerna – ett ursprungsfolk eller en minoritet? En studie av svensk samepolitik 1986–2005* (Göteborg 2005) s. 155–156.

Moskva och Ryssland), ledde under 1500- och 1600-talen till krig med svåra konsekvenser för samerna. Till exempel dödades många samer i samband med en svensk attack mot det ortodoxa klostret i Petjenga (Petsamo) 1589 och 1592 förstörde ryska trupper en samisk kustby vid Liminka i nuvarande Finland.⁶

Flera svenska forskare har funnit det alltmer ohållbart att dela upp diskussionerna om kolonialism utifrån geografiskt avstånd.⁷ Min utgångspunkt i denna artikel, liksom i min tidigare forskning, är i en definition av kolonialism som en process varigenom en statsmakt egensidigt bemäktigar sig rätten att bestämma över ett urfolks territorium, kultur och ekonomi, under förevändning att man har ett överlägset samhällssystem. Detta leder till att kolonialism också innefattar uppfattningar om rasmässig/etnisk och kulturell ojämlikhet mellan styrande och underordnade folk, strävan efter politisk dominans, samt fysisk och ekonomisk exploatering av urfolk.⁸

Hur tog sig då denna expansion uttryck under 1600- och 1700-talen? På vilka sätt trängde svenskar in i samiskt territorium, hur utövades makt, vilka konsekvenser fick expansionen för utnyttjandet av naturresurser och försörjningsekonomi och hur utformades mötet och konfrontationen mellan kulturerna? Vilken roll spelade kyrkan i dessa relationer?

Möten och konfrontationer mellan kulturer utgör en särskild dimension av kolonial expansion, som behöver diskuteras och definieras. Den schweiziske historikern Urs Bitterli identifierade tre typer av koloniala kulturmöten: kontakter, kollisioner och relationer.⁹ De första mötena som följde på att expeditioner från Europa landsteg eller trängde in i för dem tidigare okända områden ledde ofta till ganska

6 John R. Wunder, "Indigenous homelands and contested treaties: Comparisons of Aborigines, Saamis, Native Americans, First Nations, and Euro-nation state diplomatic negotiations since 1300", in Patricia Grimshaw & Russell McGregor (red.). *Collisions of cultures and identities: Settlers and indigenous peoples* (Parkville 2006) s. 30–32.

7 Till exempel Daniel Lindmark, "Colonial encounter in early modern Sápmi", i Magdalena Naum & Jonas M. Nordin (red.), *Scandinavian colonialism and the rise of modernity: Small time agents in a global arena* (New York 2013) s. 131–146; Jonas M. Nordin, "Det emblematiske silvret: Sverige i den atlantiska världen vid 1600-talets mitt", i Anna Lihammer och Jonas M. Nordin (red.), *Modernitetens materialitet: Arkeologiska perspektiv på det moderna samhällets framväxt* (Stockholm 2010) s. 47–70.

8 Chegg, "Definition of colonialism", <<http://www.chegg.com/homework-help/definitions/colonialism-53>>, 3/9 2013.

9 Urs Bitterli, *Cultures in conflict* (Stanford 1989) kapitel 1.

jämbördiga kontakter mellan representanter för olika samhällen och nyfikenhet på inte minst de varor och resurser som var och en förde med sig stod i centrum. Ofta ledde dessa första kontakter till konflikter om land, handel och lagstiftning. Men kontakterna kunde också utvecklas till relationer, som var mer eller mindre jämbördiga och mer eller mindre konfliktfyllda; relationer som satte sin prägel på framväxten av nya koloniala samhällen. I dessa relationer stod många gånger representanter för kristen mission i centrum. Bitterli skriver att det utan tvekan är så att missionärer blev den yrkesgrupp som skaffade sig den mest grundläggande kunskapen om främmande kulturer på grund av att omvändelsearbetet krävde en nära kontakt. Fram till att antropologin växte fram som ett vetenskapsfält i den senare delen av 1800-talet var det missionärer som genom sina rapporter gav de mest detaljerade etnografiska skildringarna av främmande folk.¹⁰

Historikern Stuart Schwartz diskuterar det problem som alltsedan publiceringen av litteraturvetaren Edward Saids inflytelserika bok *Orientalism* varit av central vikt för debatten om kulturmöten.¹¹ Kan vi egentligen veta något om "andra" genom de källor som står oss till buds, eller berättar skrifterna bara om vad de som skrev, vare sig de var äventyrare, präster eller forskare, själva ville se och projicera på främmande samhällen? Den bild som konstrueras av "de andra" blir då objektet för forskning, inte den faktiska karaktären av de möten, kollisioner, eller relationer som en gång skedde och utvecklades. Men Schwartz menar att även om människor mötte varandra med sina olika idéer, självuppfattningar och önsknings i bagaget så tvingade själva mötet dem att omformulera sina föreställningar som en konsekvens av oväntade handlingar och möjligheter som tidigare inte kunnat tänkas. Därför uppstår en dynamisk spänning mellan tidigare kunskap och förväntningar å ena sidan och nya observationer och erfarenheter å den andra, som sätts igång av varje nytt möte och modifieras ju längre kontakten pågår.¹²

Det är i den meningen som kulturmöten används i denna artikel, som berättar om hur samer och svenskar påverkades av möten under

¹⁰ Bitterli (1989) s. 47.

¹¹ Edward W. Said, *Orientalism* (New York 1979).

¹² Stuart Schwartz (red.), *Implicit understandings: Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* (Cambridge 1994) s. 1-3.

1600- och 1700-talen. Det är inte tal om ett "första möte" som när europeiska kolonister och indianer möttes i Amerika, utan människor från kungariket Sverige och samer från olika delar av Sápmi hade länge stött på och handlat med varandra, men dessa kontakter intensifierades under 1600-talet som ett resultat av den svenska kronans expansionspolitik. Det är också den svenska kronans och kyrkans intressen som lett till produktionen av det källmaterial som ligger till grund för historieskrivning om denna tid. I stort sett allt material som använts för denna artikel är nedskrivet av svenskar och för att vara ännu mer specifik, svenska lärde. Det innebär inte att det endast är svenska laglärdes, eller svenska prästers, ord som bevarats i detta material, men att den som skrev tillhörde en specifik kulturkrets, innehade en viss utbildning och en position i samhällshierarkin.

Tre källkategorier är särskilt intressanta: domböcker, prästers berättelser och beskrivningar, samt kronans förordningar. Källmässigt är det svenska samhällets syn på samer åtkomligt genom kungliga brev, plakat, administrativa redogörelser och skrivelser, protokoll och rese-skildringar. Men i domböckerna framträder också samerna själva och deras ord skrevs ner om än i en form som genomgått både översättning och tolkning. I lappmarksprästernas beskrivningar finns också nedteckningar av samiska utsagor och det finns anledning att inte avfärda dessa som prästernas egna konstruktioner. I sitt arbete för att förmå samerna att anamma den kristna tron och följa den lutherska kyrkans seder var det ofta nödvändigt att övertala och övertyga och då behövde prästerna känna till lokala traditioner och invändningar. Därför återfinns också samiska argument i prästernas skrifter. Detta blir ännu mer tydligt under 1700-talet då pietistiskt färgad mission krävde en omvändelse som inte bara berörde formen utan också den enskildes intellektuella och emotionella övertygelse.¹³

¹³ Se Louise Sebro, *Mellem afrikaner og kreol: Etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien 1730-1770* (Lund 2010) s. 41-50, för ett insiktsfullt resonemang om missionärskällor.

Ramverket i kronans lappmarkspolitik

Det tidiga 1600-talet innebar en intensifiering av kronans intresse för lappmarken. Under Karl IX reformerades denna som en del i kungens ishavs-politik. Fullmakten till lappfogden Reinhold Steiger 1611 kan användas som illustration av kronans lappmarkspolitik. Där läggs en färdriktning fast som kom att styra verksamheten en lång bit in på seklet. Fogden ges i uppdrag att ”hålla Lapparna vid Sveriges Lag och Rätt, alldeles efter den tryckta Lagbok” samt ”icke låta dem i någon måtta någon orätt eller övervåld vederfaras”. Han skall också läsa katekesen med dem ”på det att de måtte få någon kännedom om Gud och den heliga Trefaldighet.” Han skall vidare uppbära skatten från samerna, enligt 1606 års förordning som dessutom fastställer att samerna skall ”vara förpliktade till att upplåta och hembjuda honom på våra vägnar alla de Skinnvaror, de kunde få och hava till att föryttra och sälja”. Fogden hade också i uppdrag att ta upp tull och tionde från birkarlarna och hålla uppsikt över deras handel.¹⁴ I fullmakten framkommer också stark kritik mot präster som förordnats i lappmarkerna men som inte uppehåller sig där utan endast reser dit en gång om året och då dels för med sig brännvin, dels bedriver handel med samerna för egen räkning. Detta motsätter sig kungen å det kraftigaste och kräver att prästerna ägnar sig åt ”deras Bok” och låter birkarlarna sköta handeln. Beträffande skatteindrivningen är fogdens uppgift att använda uppbörderna så strategiskt som möjligt för att hävda den svenska kronans rätt ända fram till Norra ishavets fjordar.¹⁵

Kronans intresse för lappmarken och samerna vilade under denna tid på åtminstone tre ben. Till att börja med uttrycks ett starkt ekonomiskt intresse av att komma i åtnjutande av handeln över Nordkalotten, att beskatta befolkningen i området, samt från och med mitten av 1600-talet av att exploatera malmtillgångar för att skaffa bytesmedel för de många krigen och för att lappa de läckande statsfinanserna. Intresset för skattläggningen kan kopplas till en politisk strategi av att söka hävda svensk överhöghet ända fram till Ishavet och över den

¹⁴ Birkarlar var benämningen på handelsmannasläkter som från början av 1300-talet med särskilt kungligt tillstånd bedrev handel med samerna.

¹⁵ ”Fullmacht för Reinholdt Stigher att wara Lap Fougde. Af Örebro then 6 Aprilis årh etc. 1611”, i Erik Nordberg (red.), *Källskrifver rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973) s. 45–48.

väldiga Finnmarken. I kampen mellan de tre stormakterna Danmark-Norge, Ryssland och Sverige-Finland om dominans i området blev beskattningen av samerna ett viktigt vapen, vilket ledde till att vissa byar kunde utsättas för inte mindre än tre årliga beskattningar. Ända fram till gränstraktaten 1751 är detta ett av de mest framträdande dragen i svenska kronans samepolitik. Slutligen kan man identifiera ett klart syfte att socialt disciplinera den samiska befolkningen, att genom mission, undervisning och lagstiftning omvandla samerna till goda kristna, det vill säga lutherska, undersåtar. Det är naturligtvis i samband med detta tredje syfte som kyrkan kom att spela en avgörande roll.

Historikern Roger Kvist har gjort en indelning i faser i syfte att frilägga grundläggande drag i den svenska samepolitiken. Enligt denna kännetecknas perioden 1550–1635 av en betoning på territoriell och fiskal politik, 1635–1673 av fokus på bergverksamhet, samt perioden 1673–1749 av en aktiv kolonisationspolitik i syfte att öka den bofasta svenska befolkningen i området.¹⁶ Under Karl IX:s regering i början av 1600-talet förändrades skattesystemet och de traditionella marknadsplatserna i lappmarken institutionaliserades som centrum för handel, skatteuppbörd och missionsaktivitet. Samerna tänktes på detta sätt bli ”objekt” för samma kontrollsystem som utvecklades för att disciplinera rikets övriga undersåtar. Samtidigt är det viktigt att notera att, som kungen skrev till fogden Steiger, samerna inte skulle utsättas för våld eller orätt.

År 1634 rapporterade en fjällsme vid namn Peder Olofsson att han funnit silvermalm vid Nasafjäll, beläget i ett område om vilket Norge och Sverige tvistade. Källorna talar inte om varför Peder Olofsson valde att yppa sitt fynd för svenskarna, men en god gissning är att han därmed hoppades klara sig undan skatter eller pålagor av något slag.¹⁷ Från svenskt håll möttes avslöjandet av febril aktivitet och redan sommaren 1635 kunde brytningen komma igång. Svenska rådsherrar i Stockholm drömde om att Nasafjäll skulle kunna mäta sig med Västindiens skatter och göra Sverige rikt. Drottning Kristina uttryckte statsmaktens

¹⁶ Roger Kvist, ”Swedish Saami policy, 1550–1990”, i Roger Kvist (red.), *Readings in Saami history, culture and language* 3 (Umeå 1992) s. 63–67.

¹⁷ Så var till exempel fallet med Jon Pedersson i Tuorponjaur, som 1660 avslöjade ett silverstreck i Kedkevarer som han funnit flera år tidigare för att undslippa hålltjänst vid ett annat bruk, se Janrik Bromé, *Nasafjäll: Ett norrländskt silververks historia* (Stockholm 1923) s. 254f.

förhoppning om att bergverken skulle ingå i ett helt program för omdaning av lappmarken då hon skrev att ”Gud som den Landsorten med ett sådant skönt bergverk har välsignat, ämnar därigenom förhjälpa omberörda våra undersåtar och Lappar ur det ynkliga tillstånd som de här till dags levat uti.”¹⁸ Till den änden byggdes fyra nya kyrkor i Pite lappmark: Arvidsjaur, Arjeplog, Silbojokk och Nasafjäll.

De norska grannarna tyckte illa om den svenska malmbrytningen och hävdade att fjället låg på norskt område. En gränskonferens sammankallades 1638 och de svenska förhandlarna kom väl förberedda, fullt medvetna om de stora förväntningar som ställts till gruvan. 43 kannor spanskt vin, 225 kannor brännvin, likaså tobak och pipor delades ut till de samer som kallats för att vittna om var gränsen gick. Allt gick åt och samerna försäkrade att gränsen, sedan urminnes tider, alltid gått strax väster om Nasafjäll och gruvan var alltså svensk. Men detta var inte slutet på konflikten utan i augusti 1659 tågade norska soldater på order från Köpenhamn, från norska sidan upp till hyttan och gruvan och brände alltsammans till marken. Detta var dock långt ifrån slutet för svensk gruvverksamhet i Lappland, utan andra fyndigheter av silver och koppar fortsatte att utvinnas och påverkade samiska samhällen i gruvornas närhet. Fynden av malm fick stor betydelse för kronans aktiviteter för att öka inflyttningen i Lappland. I syfte att underlätta svensk bosättning vid transportvägarna till gruvan i Nasafjäll erbjöds nybyggare 3 tunnor spannmål, 1 sto och 2 getter. Ännu bättre villkor gavs genom ett kungligt brev 1646 för bebyggelsen längs Skellefteälven. Dessa privilegier till trots uppstod inte någon nämnvärd nybyggesverksamhet, utan den förde en periodisk tillvaro. När bergverken upphörde, eller tynade, flyttade flertalet av de anställda ut ur lappmarken igen.¹⁹

Som så ofta sker verkade olika delar av kronans samepolitik inte alltid i samklang med varandra. Ett exempel är den intressekonflikt som utvecklades mellan gruvverksamhetens behov av samer som arbetskraft och beskattningsobjekt och kronans intresse av att behålla samerna kvar i fjälltrakterna som ett slags tidigt varningssystem vid norska gränsen. Den tidvis mycket hårda hanteringen av de samer som

¹⁸ Nordberg (1973) s. 163.

¹⁹ Gunnar Westin (red.), *Övre Norrlands historia* 3 (Umeå 1974) s. 11, 24.

ålades att utföra arbete vid bruken ledde till att många samer höll sig undan i lappmarken eller flydde över gränsen till Norge. Som kontrast till denna hårda behandling står den ”mjukare” politik som kronan förordade gentemot framförallt fjällsamerna i syfte att säkra gränsen mot Danmark-Norge och Ryssland och hävda överhöghet över området.²⁰

Bergverksamhetens problem visade dock på behovet av att ha en svensk befolkning i området både som arbetskraft och som skatteunderlag. Från 1670-talet och framåt intensifierades försöken att förmå svenska bönder att flytta in i lappmarken som nybyggare. Man lockade med skattefrihet, gratis utsäde, kor och grisar. Framgången var inte stor till att börja med, men trots det visar de inflyttade nybyggare som tog chansen att de snart var i besittning av större gårdar och resurser än sina samiska grannar.²¹ Men det var först en bit in på 1700-talet som man kan tala om en större svensk inflyttning.

Redan under medeltiden gjordes handels- och skattkrävarfärder till samernas land. På 1200- och 1300-talen kom birkarlar som var handelsmän bosatta vid kusten. Enligt kungliga privilegiebrev bildade de ett slags handelskompanier med monopol på handel och skatteuppbörd i var sin lappmark. De var i sin tur skattskyldiga till kronan. Birkarlarna var bosatta vid mynningarna av de stora Norrlands-älvarna och följde dessa på sina exploateringsturer. Samerna betraktades nästan som livegna och gick i arv inom birkarlasläkter. Men Gustav Vasa frantog birkarlarna rätten att uppbära skatt och installerade i stället lappfogdar.²²

I början av 1600-talet omformades skatteväsendet under Karl IX:s regering. Skatten skulle tas ut dels i renar, dels i fisk. Resultatet blev en tung utskyldsborða som tvingade fram en övergång till extensiv renskötsel hos fjällsamerna och kronan nödgades sänka skatten för att anpassa den till en verklig betalningsförmåga.²³ Under större delen av

20 Gunlög Fur, *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden 2006) s. 55–60.

21 Gunlög Fur, ”Skattelapp – fattiglapp? Kronan och samerna 1670–1700 med särskild hänsyn till skatteväsende och nybyggesverksamhet”, C-uppsats i historia, Historiska institutionen, Uppsala universitet (Uppsala 1983).

22 Isak Fellman, *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och Lapparne* 4 (Helsingfors 1915) s. xiv–xvi; August Lindell, *Bidrag till historien om Norrbottens Läns bebyggande och odling* (Lund 1900) s. 7, 22.

23 Lennart Lundmark, *Uppbörd, utarmning, utveckling* (Lund 1982) s. 166, 173.

1600-talet utgick skatten i fyra huvudtitlar, årliga räntan, tionden (av vilka hälften gick till lappmarksprästerna), haxepalkan (tullskatt) och lagmansräntan. Under slutet av århundradet tog kronan ett allt starkare grepp om lappmarken genom lappmarksplakaten 1673 och 1695, förordningen om de stora skogarna 1683 och 1695 års skatteomläggning. Fortfarande mot slutet av 1600-talet kunde samiska byar uppleva skattekrav från tre olika makter: Sverige-Finland, Danmark-Norge och Ryssland.²⁴

Konstruktioner av verklighet

Folket [är] magert och kortvuxet, t. o. m. hundarna äro små. Lapparna äro emellertid mycket försiktiga och räddhågade till naturen samt sakna alla krigiska anlag [...] De ha ett naturligt mildt lugnt sinne och man hör ej ofta gräl eller slagsmål hos dem. De ha gles och kort hårväxt, de flesta äro skalliga och ha nästan intet skägg.²⁵

Så sammanfattade den katolske teologistudenten Johannes Körningh sina intryck av samerna från en missionsresa till Torne lappmark 1659–1660. Beskrivningar finns i stor mängd från senare delen av 1600-talet och de betonade ofta liknande element. Samerna beskrevs som kortvuxna, fredliga och milda (eller fega), skägglösa och – följaktligen – alltid män. Kvinnor beskrevs oftast som bihang. I förutbestämda stycken diskuterade skribenter bröllops-, kyrko- och gästbudsceremonier, hus och boningar, mat och dryck, jakt och fiske, avgudadyrkan och vidskepelse, klädedräkt, husdjur med mera. Beskrivningarna var förstås inte tagna ur luften. Det var viktigt att hävda att de var verklighetsbaserade, det vill säga att den som skrev själv hade mött samer, arbetat bland dem, talat med dem och intervjuat samer eller svenskar som haft ingående kunskaper om samisk kultur. I så måtto är det verkligheten som beskrivs. Trots det bygger dessa beskrivningar framförallt upp en bild av samerna som ”de andra” och konstruerar en uppfattning som tillsammans med ekonomisk-strategiska intressen av skatteuttag och

²⁴ Fellman (1915) s. xxii; Nils Enewald, *Sverige och Finnmarken: Svensk Finnmarkspolitik under äldre tid och den svensk-norska gränsläggningen 1751* (Lund 1920) s. 215.

²⁵ Johannes F. Körningh, *Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659–60* (Stockholm [1660-t.] 1956).

gruvverksamhet, motiverade svenska kronans ingrepp i lappmarken via kyrklig och juridisk verksamhet.²⁶

Kronans och dess representanters politik gentemot samerna visar prov på ett slags konstruktion av verkligheten. Under 1600-talet delade kronan in samerna i två grupper: fjällsamer och skogssamer (ofta kallade granlappar i källorna), en indelning som kom att få stort inflytande på efterkommande uppfattningar om samisk kultur och tillhörighet. Medan fjällsamernas huvudnäring var extensiv rensköt-sel så livnärde sig skogssamerna på en blandning av jakt, fiske, samlande och renskötsel. Fjällsamerna flyttade årligen från vinterbetena i skogsområdet upp mot högfjället och över till norska kusten under sommarhalvåret, medan skogssamernas geografiska ram var snävare och man uppehöll sig oftast i det stora skogsbältet mellan fjällen och kusten, längs sjöar och älvar.

År 1670 föreslog Västerbottens landshövding Johan Graan, själv av samiskt ursprung, att man skulle upprätta en jordebok över hela lappmarken för att bättre kunna planera nybyggesverksamheten. Graan förde fram den så kallade parallellteorin, att samer och nybyggare inte var konkurrenter om lappmarkens olika områden utan utnyttjade olika delar av den. Enligt Graan behövde samerna inte skogsområdet för sina renar, utan endast det område som var täckt av renmossa. Det är nödvändigt att mäta ut landet, skrev han, eftersom ”så länge nu detta icke sker, och var och en lapps ägor avmätas, så kan man ej heller veta, vilka orter som kunde vara tjänliga att besätta med svenskt folk, där som gräs och lövskog finns, vilket lapparna till deras renar inte behöver.”²⁷ Förutom att vara faktiskt inkorrekt, eftersom gräs är av avgörande betydelse för renens fysiologiska utveckling, så slog Graans plakat fast två viktiga uppfattningar som kom att ligga till grund för den följande samepolitiken. Dels förknippade han samerna med renen, så att

²⁶ Jag har skrivit utförligare om konstruktionen av bilder av samer i Gunlög Fur, ”Svenskarnas uppfattning av samer från stormaktstiden till 1700-talets mitt”, i Eva-Lena Karlsson & Hans Öjmyr (red.), *Främlingen – dröm eller hot* (Stockholm 1996) s. 34–44; samt i Gunlög Fur, ”De äro barbarorum barbarissimi”, i Stellan Dahlgren, Anders Florén & Åsa Karlsson (red.), *Makt & Vardag: Hur man styrde, levde och tänkte under svensk stormaktstid* (Stockholm 1993) s. 289–306.

²⁷ Isak Fellman, *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och Lapparne* 1 (Helsingfors 1910) s. 162.

de två, människa och djur, blev i det närmaste oskiljaktiga, dels följde han den rådande uppfattningen om att en människa definierades av sin sysselsättning. "Lappar" användes inte som ett kulturellt eller etniskt begrepp, utan syftade till de näringar som bedrevs. "Lapp" var den som sysslade med lappmannanäringar som jakt, fiske och renskötsel, medan "bonde" var den som ägnade sig åt jordbruk och boskapsskötsel. Personer definierades utifrån vad de *gjorde*, inte utifrån en tanke om vad de *var*. Svensk eller samisk var inte något man föddes till, utan följde som en konsekvens på vad man ägnade sig åt. Samisk var den som ägnade sig åt renskötsel och flyttade med sina renar fram och tillbaka mellan skogslandet och fjällen, svensk var i stället den som höll sig till lantmannanäringar – odlade marken, höll boskap och var bofast.

Kanske lade Graan tonvikten vid verksamhetens betydelse för etnisk identitet i ett försök att anlägga moteld mot föreställningar om samer som exotiska och främmande. Graans beskrivning av renskötselns ekologiska resursbehov tycks ha rimmat illa med verkligheten, men hans motstånd mot att definiera samer och svenskar som i grunden olika och avskilda från varandra stämmer väl med den information som kommer fram i etnologiskt material. Samer och nybyggare talade skilda språk och bad till olika gudar, men de sökte vägar för att överbygga skillnader i sitt gemensamma sökande efter utkomst i en karg värld. Förhållanden utvecklades, mer eller mindre konfliktfyllt, som var helt nödvändiga för överlevnaden.²⁸ Det kronan önskade åstadkomma, genom Graan, var en klar bodelning mellan dessa näringar som skulle leda till ett strategiskt utnyttjande av lappmarksområdet, samt till en växande befolkning som kunde utgöra underlag för beskattning. På Graans förslag följde så 1695 en skatteomläggning som genom att knyta skatten till land premierade de renskötande fjällsamerna samt den bofasta bondebefolkningen, medan följderna för många skogssamer tycks ha blivit i det närmaste katastrofala.²⁹

²⁸ Åke Campbell, *Från vildmark till bygd: En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott* (Umeå [1948] 1982).

²⁹ Fur (1983).

Samer möter kronan

Låt oss också vända på perspektivet och fråga hur samisk-svenska kontakter, relationer och kulturmöten såg ut från en samisk utgångspunkt. Kronans och kyrkans relation till samerna kan, lika lite som det motsatta, utläsas endast ur ett normativt material. En av grundförutsättningarna för förståelse är det faktum att den svenska centralmaktens närvaro i Sápmi var och förblev relativt obetydlig under större delen av den här behandlade perioden. Fogdar, befallningsmän, lagmän, eller andra kronans män sågs endast sällan i Sápmi. Präster var sannolikt mer synliga, beroende på avstånd och nit, medan soldater torde ha varit i det närmaste helt frånvarande. Men denna begränsade närvaro inverkade trots det påtagligt i samiska byars liv. Bergverksamhet, skatteindrivning och mission fick märkbara konsekvenser för de allra flesta.

Transporterna var det största problemet att lösa för att gruvbrytningen i fjällen skulle kunna vara möjlig. Kronan lade ut körsolorna på bönder och samer och betalade med skattelättnader och en del varor. Viktigaste länken var de samer som med egna, eller av kronan inköpta, renar forslade varor och malm genom svårtillgänglig terräng till och från kustbygden. Att vara utsedd till att köra för bruket sågs som en olycka. Dessa så kallade hållappar måste uppehålla sig med sina renar vid speciellt upprättade hållställen och vara tillgängliga under vintern då föret var sådant att man kunde komma fram med ackja. Rikare medlemmar i samebyarna kunde ofta undgå den impopulära sysslan medan drängar eller utfattiga samer som inte själva ägde många renar tvingades att ta hållappstjänsten. Mest utsatta tycks de så kallade sprintarna ha varit, drängar som inte själva ägde renar och som därför körde åt andra. Samerna klagade ofta hos kungen angående hålltjänsten: ”såsom vi fattiga Lappar i Lais och Granbyn genom förslorna [transporterna] till och från Silvergruvan har mist våra renar, och således uti stor fattigdom råkat.” Många gånger under tingsförhandlingar frågade befallningsmannen samerna om ”de inte ville för skälig betalning bege sig till Silverbruket och föra ut malm?” Men oftast var svaret: ”därtill de alldeles nekade.” Överhuvudtaget är det påfallande att samerna som levde i närheten av gruvor protesterade kraftigt mot de intrång och de krav som bergsnäringen ställde på dem. Ofta utarrenderades den

årliga skatten till bergverken och bergmästare som Isak Tiock i Lule lappmark gjorde sig känd som hårda indrivare. Ihärdiga klagomål från samisk sida ledde dock ofta till att kronan avlägsnade de mest hårdföra. Isak Tiock vid Luleå silververk i Kedkevare under åren 1659–1664 var särskilt illa omtyckt. Han delade in samerna i fyra hållställen mellan Lule älv och brukshyttan och krävde av dem att de utförde transporter för silverbruket. De skulle dra timmer till byggnationer, transportera livsmedel, kol och ved upp till hyttan och skjutsa både tjänstemän och arbetare. Många av de samer som tvingades till denna hålltjänst förlorade sina renar och blev utfattiga. Andra flydde över fjället till norska sidan. Samerna klagade över Tiocks behandling vid tingen och detta ledde till slut till att Tiock avsattes och fängslades.³⁰

Likaså var skatter och pålagor tidvis besvärande och till och med utarmande på sätt som förändrade den samiska hushållningen, som när skattebördan tvingade fram en alltmer extensiv renskötsel under 1600-talets förra hälft.³¹ Att betala skatt sågs av samerna som en form av tribut som upprättade och upprätthöll en nästintill direkt relation mellan samerna och kronan. Försök att utöka skatten till att gälla även kyrko- och skolbyggnader stötte ofta på starkt motstånd, vilket många gånger tvingade kronans tjänstemän att skrinlägga sådana planer. Samerna hade åtminstone tre sätt att lägga tyngd bakom sin tolkning. För det första kunde man hänvisa till kungliga brev och andra överenskomelser vid tingen; för det andra genom att överlämna suppliker till kungen och slutligen genom att fly, eller hota att fly, till Norge. Det senare var kanske det mest verkningfulla, men också det mest kostsamma för samerna själva och dessutom ett realistiskt alternativ främst för fjällsamer. Men det fungerade. År 1674 informerades samerna i Torne lappmark om en ny skatt. Församlingen ombads bejaka denna nya skatt, men nekade och förklarade att man inte kunde betala mer

30 Tingsprotokoll från Pite Lappmark, 1650, Örebro och Södermanlands m.fl. län, nr 13, Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet; Tingsprotokoll från Lule Lappmark, 2 januari, 1665, Gävleborgs län 1664–1665, Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet; Kenneth Awebro, *Luleå silververk: Ett norrländskt silververks historia* (Luleå 1983) s. 183–188. Situationen vid Silbojokk i Pite lappmark var liknande, se Kenneth Awebro, Nils Björkenstam & Jan Norrman (red.), *Silvret från Nasafjäll: Arkeologi vid Silbojokk* (Stockholm 1989) s. 62–65. Se också Fellman (1910) s. 478.

31 Lundmark (1982).

och om det krävdes av dem så skulle alla lämna sina visten och flytta till Norge. Det blev inget av den nya skatten den gången. Vid ett annat tillfälle, 1667, kom inte en enda medlem av Kaitumbyn till vintermarknaden i Jukkasjärvi. Alla hade flyttat till norska sidan.³²

Medan gruvverksamhet och skatter var en stor börda, åtminstone lokalt, och sannolikt bidrog till att cementera skillnader och skapa konflikter inom samiska samhällen, så måste handeln ha skapat gemensamma intressen för samerna, kustbygdens handelsmän och kronan. Handelsutbytet utgjorde navet för de samisk-svenska kontakterna under denna tid. Samerna deltog i minst tre årliga marknader, två i Norge och en i Sverige, förutom de landsköp som förekom.³³ Handelsvägarna gick i en öst-västlig riktning och länkade på så sätt den norska kusten med det ryska riket. Fjällsamerna utgjorde ofta mellanled i denna handel och befann sig i en position där de kunde jämföra och påverka priser. De kunde välja att ta sina varor till Norge eller till den svenska marknaden och tycks ha varit väl medvetna om vilka priser som betalades för olika varor i den svenska huvudstaden. Tecken på detta samiska inflytande över handeln är bland annat de ganska omfattande silverskatter som kunde samlas av enskilda samer.³⁴ Skogssamer däremot befann sig inte i ett lika gynnsamt läge, utan deras handel fick ofta karaktären av nödvändighet och man handlade med alla tänkbara varor som kunde bytas mot salt, mjöl och tobak med mera. Kronans försök att ta kontroll över handeln, dels genom att förbjuda landsköp och handel vid andra tider än marknadstiden, samt genom att egenmäktigt bestämma vilka samebyar som skulle tillhöra vilka marknadsplatser visade sig ofta fåfänga. Typiskt är landshövding Krusebiörns rekommendation från 1653 att samerna i Lais och Granbyn måtte få

obehindrat söka till den Marknad i Lappmarken, var de deras varor bäst föryttra kan. Nu såsom Vi inte väl vet vad skäl eller oskäl ovanbemälda lappar till den deras klagan och besvär kan ha, dock likväl inte vill att de

32 Isak Fellman, *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och Lapparne* 3 (Helsingfors 1912) s. 16; Lappmarkens silverbruk, GIX:1, 1637-1685, Riksarkivet.

33 Landsköp betecknade handel på landsbygden utanför marknadsplatserna, vilken enligt lag var förbjuden.

34 Se t.ex. Lars Ivar Hansen & Bjørnar Olsen, *Samernas historia fram till 1750* (Stockholm 2006) s. 237-255; beträffande silver, se Phebe Fjellström, *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv* 1-2 (Uppsala 1962).

genom något oskäligt eller otidigt tvång skall fördrivas utur deras vanliga Lappmark till andra.³⁵

Domstolarna, som också inträdde på marknadsplatserna som ett forum för statens disciplinering av undersåtar, tycks i hög grad ha fungerat som arenor för lokal konflikthantering, åtminstone fram till slutet av 1600-talet. Domar och förlikningar följde i stort sett samisk sedvänja och lagstiftning. Vanligt var att lokala konflikter om markanvändning, jakt och fiske och arv löstes i godo vid de samedominerade tingen. Men även om domstolarna till stor del kom att fungera som samiska konflikthanteringsinstanser så innebar de ett ingrepp i samiskt samhällsliv och en påtvingad arena för kulturella möten. Samerna var skyldiga att uppehålla sig vid de årliga marknaderna och ”där höra Guds Heliga och Saliggörande ord och Utgöra till Kongl. Maj:t och Kronan deras rättighet, Vid straff som Lag förmå”.³⁶ Språket vid tingen och i protokollen var svenska och det gjorde det nödvändigt med tolkar, vilket bidrog till att försvåra kommunikationen. Vid tingsförhandlingarna passade kronans tjänstemän på att förmana samerna att avlägga skatt, sköta körslor till bruken och delta i kyrkliga ritualer. Kungliga förordningar lästes regelbundet upp med hot om straffåtgärder. Att dessa inte var verkningslösa visas av såväl de straff som utmättes som den rädsla som följde på sådana demonstrationer. Tinget, menar historikern Karin Granqvist, var trots allt först och främst överhetens arena och det fokuserade på de mål som låg i kronans intresse.³⁷ Det är inte lätt att göra en sammanfattande bedömning av hur kronans ingrepp påverkade samer under denna tid eller hur dessa skilde sig åt från den kontakt andra svenska undersåtar upplevde i byar strödda över riket. I vissa fall finns det fog för att säga att samerna behandlades med lättare hand än den svenska allmogen, medan det i andra framstår som tydligt att samerna mötte hårda krav på förändring och anpassning till svenska lagar och normer.

35 Nordberg (1973) s. 199.

36 Tingsprotokoll från Jukkasjärvi, 1675, Dombok för Gävleborgs län, nr 23, Svea Hovrätts renoverade domböcker, Riksarkivet.

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

Missionärer och ovilliga talare

År 1659 reste en ung teologistudent vid namn Johannes Ferdinand Körningh från Tyskland till Torne Lappmark i Sápmi. Eftersom han var katolik på missionsresa i det protestantiska Sverige strax efter det stora europeiska religionskriget måste han vara mycket försiktig. Utfrågad i Uleåborg vad hans syfte med resan var svarade han att ”han var sänd av tyska herrar att köpa läkemedel i Lappland”. Misstänksamma utfrågare krävde utförligare svar. ”Jag antydde att jag var ute för att köpa blårävslungor, vilka jag visste ej kunde finnas annorstädes än på Månbergen”, svarade Körningh. Med detta kryptiska svar menade han att hans uppdrag var att vinna ”lapparnas ande och själ” för den Gud som var ”hela Tysklands Herre”.³⁸

Under några månaders vistelse i Torne lappmark i sällskap med lappmarksprästen Johannes Tornæus fick Körningh flera tillfällen att språka med samer. Kanske var det hans försiktighet som möjliggjorde för samerna att då och då vara mer än vanligt frispråkiga med honom. Någon framgång i att vinna blårävslungor hade inte Körningh, men hans reseskildring låter oss ändå ana något om samernas själ, eller tankar om dessa viktiga och hotfulla kulturmöten. Körningh beskrev hur samerna vid de årliga marknaderna måste betala skatt till fogden, gå i katekesförhör hos prästen, låta döpa sina barn, viga giftaslystna par och begrava döda på ett kristligt vis. Den katolske missionären ställde sig mycket kritisk till hur de svenska prästerna fullgjorde sin gärning, men han gav också antydningar om hur samerna förhöll sig: ”av naturen är [de] skygga och sluga och ogärna litar på någon [...] Vid samtal ställer de sig enfaldiga. Trots att de flesta av dem är döpta av predikanter är de utan kristen tro”. Samtidigt var de ”på det hela taget frikostiga och glada” när gäster kom på besök och de bjöd ”gärna främlingar till sitt bord”. Vid ett sådant gästabud, när värden ”blivit varm av en sup brännvin”, anförtrodde han sin gäst ”att vi borde alla vara av samma tro, ty vi [tro] alla på en Gud”.³⁹

Enstaka försök att missionera bland samerna hade förekommit under tidigare århundraden, men det var först och främst under första

³⁸ Körningh ([1660-t.] 1956) s. 21–22.

³⁹ Körningh ([1660-t.] 1956) s. 56.

halvan av 1600-talet och i samband med upptäckten av malmstråk, som svenska kapell och präster på allvar etablerades i Sápmi. Samerna ställdes i och med detta inför krav att delta i husförhör och nattvard och att ingå äktenskap, låta barn döpas och döda begravas i kyrkans hägn. Trots många lappmarksprästers och deras överordnades optimism tycks vad de ville se som en sann omvändelse ha gått mycket långsamt. År 1685 beordrade Karl XI en grundlig undersökning av hela kyrkoorganisationen i lappmarkerna. Denna visade på stora brister och präster staplade anklagelser mot samerna för allehanda synder och brott. Nicolaus Plantini beskrev en rannsaking i Lule lappmark där han hade inlett med att förhöra samerna i katekesen, men fann att de förstod endast lite. Därefter anklagade han dem för avgudadyrkan och trolldom, tidelag, incest och hor, ”men ingen mer Commotion [rörelse] såg man där vid än av en stock”. Han drog slutsatsen att det i detta läge inte fanns mycket för en präst att göra.⁴⁰ Rapporten från Härnösands domkapitel listade ett antal skäl till det misslyckade missionsprojektet bland samerna. Däribland nämnde man vidskeplig samisk kultur och tradition, nomadism som försvårade omvändelsearbetet, samt att präster inte vågade tvinga samerna till kyrkan av rädsla för samisk trolldomskonst. Man ansåg också att marknadsplatserna var en grogrund för onda gärningar, inte minst genom att förse samerna med alkohol och genom att även civilisationens representanter förfallit till ett omoraliskt leverne. Avslutningsvis hänvisade rapporten till att samerna fördrog ett barbariskt och lättjefullt liv, vilket de betraktade som sin frihet.⁴¹ Kungens räfst ledde till förnyade ansträngningar för att genomgripande omvandla den samiska religionsutövningen, bland annat åtföljd av omfattande förstörelse av samiska trummor och heliga platser. I synnerhet i Norge inleddes i början av 1700-talet en period med grava angrepp på samisk religion och kultur under ledning av den pietistiske missionären Thomas von Westen. På den svenska sidan om kölen drev dock den ledande missionsverksamme prästen, Pehr Högström, av en mer försonlig inställning, även om målet i stort var detsamma. Först fram mot slutet av 1700-talet verkar man kunna beteckna samerna som annat

⁴⁰ Fellman (1910) s. 373.

⁴¹ Westin (1974) s. 56–58.

än nominellt kristnade, om ens då. Snarare hade då samisk religion och riter drivits under jorden och utövades endast i största hemlighet, samtidigt som många samiska institutioner tömtes på sitt religiösa innehåll och utvecklats mot att bli enbart kulturella uttryck. Intresset för den kristna tron och de sociala praktiker som hängde samman med den skilde sig dessutom starkt mellan olika lappmarker.⁴²

Den kyrkliga organisationen och olika prästmäns aktivitet är särskilt väsentliga utifrån att genom dem genererades en mängd av de källor genom vilka historiker får tillgång till äldre samisk historia. Det är en historia som svänger mellan storvulna ord om effektivt missionsarbete och svarta djup av bitter besvikelse över och känslor av underläge gentemot vad som beskrivs som en hednisk natur. Kyrkans mål var ett kristnande och disciplinerande av hela den samiska kulturen, vilket betyder att grundläggande relationer i det samiska samhället skulle omformas. Gång på gång avslöjades dock hur lite framgång detta projekt rönt. För samernas del utgjorde missionsarbetet det mest påtagliga hotet mot samisk kultur och samiska livsmönster. Prästernas krav (med myndigheternas hjälp) på kyrklig närvaro vid böndagar, deras insisterande på dop, nattvardsdeltagande, vigslar och begravingar grep direkt in i den samiska vardagen och påverkade alla samer.

Lappmarkspastoraten lockade inte svenska präster och det var svårt att få kvalificerat folk dit. Resvägarna var långa och svåra, vintrarna bistra och församlingarna inte särskilt intresserade av vad prästen hade att utföra. Prosten i Ume Lappmark Olaus Petri Niurenus skrev på 1640-talet att prästerna som skulle dit måste vara tåliga. Om somrarna måste de ”gå i Regn, över moras, kärr och Mossar till sina åhörare (det av nöden är), fördraga mygg och Krankar, så att de må äta en Levandes upp om Sommaren, givandes dem [...] ro varken dag eller natt”.⁴³

Prästernas elände motsvarades nog ofta av samernas inför de krav som kristnandet lade på dem. Den enfaldighet vid samtal som Körningh tyckte sig konstatera hade säkert sin grund i en försiktighet när

42 Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993); Sten Henrysson, *Prästerna i lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter* (Umeå 1989) s. 1–31; May-Lisbeth Myrhaug, *I modergudinnens fotspår: Samisk religion med vekt på kvinnelige kulturovere og gudinneskult* (Oslo 1997) s. 96–108.

43 Nordberg (1973) s. 81. ”Krankar” var en samlingsbenämning på mygg och knott.

det gällde att meddela sig med de svenska kolonisatörer som allt för ofta använde information till att sprida förödelse, i synnerhet när det gällde samiska religiösa och andliga symboler och platser. Det är stort sett omöjligt, konstaterade Nicolaus Lundius, klockare av samisk börd, att få dem att uppenbara något om sina religiösa ”konster”, ”utan det sker när som de är druckna kan man då med klokhet något av dem sådant få veta samt av deras barn, men de förmana sina barn strängeligen att de inte skola hos svenskt folk förmåla”.⁴⁴ Georg Wallin beskrev från en resa i Åsele lappmark i början av 1700-talet hur han med list försökt övertala en vänligt stämd same att avslöja sitt bruk av trumman. ”Han låtsade sig intet veta vad det var”, men Wallin envisades och till slut verkade det som om ”stod det rätt på en vink, att han skulle säga mig sanningen”. Då ingrep hans ”kloka hustru lilla [...] föll honom i talet, och konfunderade hans koncepter”.⁴⁵ Sig själva emellan kunde de dock protestera bittert mot övergrepp. Lundius återger ett sådant samtal: ”så säga de, hörde du huru prästen predikade i förleden helg om våra trummor och om våra offrande och andra våra bruk [...] skulle vi ock icke bruka som våra förfäder hava gjort, det avlägga vi aldrig uti vårt land”.⁴⁶

Samerna, kyrkan och den nödvändiga omvändelsen

Jag har argumenterat för att kyrkans krav på ett alldeles särskilt sätt grep in i samiska människors liv. Medan beskattningen riktade sig till samiska hushållsföreståndare (nästan alltid män) eller till ett kollektiv (byn) och domstolarnas verksamhet var begränsad, så nådde kronans krav genom kyrkan var enskild individ. Barn måste döpas och genom att samerna tvingades att närvara vid marknadsplatserna under bestämda tider på året kunde prästerna registrera nyfödda och odöpta barn. Genom införandet av husförhör under marknadstiden ställdes krav på att alla skulle lära sig katekesens stycken. Nattvarden skulle

44 Nicolaus Lundius, ”Descriptio Lapponiae”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:5 (Uppsala [1670-t.] 1905) s. 32. *Förmåla*, ’berätta’.

45 Georg Wallin, ”Resa till Årsilla Lappmark, Åhr 1715”, kopia i Nordbergs arkiv 25:24, Umeå universitetsbibliotek. *Konfunderade hans koncepter*, ’förvillade hans föreställning, förvirrade honom’.

46 Lundius ([1670-t.] 1905) s. 32–33.

tas emot, äktenskap skulle ingås i kyrkan och sexuella relationer utanför äktenskapet drogs fram inför och straffades av tinget. Döda skulle begravas av kyrkan och inte ”i skogen” som brukligt var. Och en enda Gud skulle tillbes, en gud som inte accepterade konkurrens. Dessutom ansåg sig kyrkan ha monopol på utbildning och strävade efter att uppfostra allt fler samiska barn i skolor som upprättades långt från deras hem och familjer. De krav som ställdes på kronans samiska undersåtar skilde sig inte från dem som ställdes på andra undersåtar. Det ingick i de strukturella mönster som formade det svenska riket och i vilket samtliga rikets innevånare ansågs tillhöra ett förbund med Gud som genom ömsesidiga förpliktelser skulle garantera rikets säkerhet och fortlevnad. Enskilda brott mot Guds ordning hotade landets välgång och måste därför motarbetas.⁴⁷

Men åtminstone två aspekter gjorde situationen i lappmarkerna särskilt problematisk och var uttryck för en tydlig kulturkonfrontation. Dels handlade det om språk, dels om religiösa praktiker och trossystem. Samerna befann sig, i förhållande till svenska kronan och kyrkan, i ett underläge då de var tvungna att lära sig ett främmande språk för att framgångsrikt kunna navigera i relationerna med överheten, och detta ställde naturligtvis stora krav på dem som verkade som tolkar. Nicolaus Lundius beskrev hur i hans erfarenhet i synnerhet umesamerna varit skräckslagna inför sin fogde. När fogden och lagmannen kom till dem för att hålla ting måste samerna först ge dem ost och kött och till gengåva fick de då tre skedar brännvin. Efter dessa hälsningsgåvor framträdde en tolk som översatte mellan samerna och fogden.⁴⁸ De krav som mötte samerna i kyrkan och på tinget var inte bara att byta språk utan att lämna alla de mönster och förklaringar som generationers erfarenheter utmejslat om hur världen hänger samman och hur livets och dödens existentiella villkor hanteras. Detta inverkade både på det vi idag talar om som trosfrågor och på sådant som vi skiljer ut som frågor som rör sjukdom och hälsa och social välfärd. Samerna lämnade inte denna världsbild frivilligt och kyrkan och kronan samverkade om

⁴⁷ Gunlög Fur, ”Om äktenskap och kolonisation”, i Bente Rosenbeck & Hanne Sanders (red.), *Det politiska äktenskapet: 400 års historia om familj och reproduktion* (Göteborg 2010) s. 295–329.

⁴⁸ Lundius ([1670-t.] 1905) s. 30–31.

att med tvång och hot genomföra denna omläggning. Olaus Niurenius skrev redan på 1640-talet att "[a]vgudadyrkan ock annan trolldom ock besvärjelser, varmed de förut befläckt sig ock lämnat sig i onda andars våld, försvinna ock förminskas nu för tiden för var dag". Men detta skedde inte av övertygelse om att den kristna tron var bättre "utan i följd av skrällen för straff och för överheten, vilken icke lämnar dem ostraffade, som ertappas med besvärjelser och andra dylika skändliga ting".⁴⁹ Direkt hjärtskärande är det att läsa om hur rädslan för att barn och föräldrar skulle skiljas åt grep in i samiska hem. Nicolaus Lundius berättade från Umeå lappmark att när skolinspektorn kom för att hämta barn till skolan i Lycksele, så "sker det med sådan tung och med sådan gråt, att barnen gråta och föräldrarna gråta, under stundom rymma de ifrån till sina föräldrar igen".⁵⁰

Kraven på att samerna måste delta i de kristna riterna när de besökte marknadsplatserna innebar ett allvarligt ingrepp i den samiska livsvärlden. Det berättas att samer på väg till vad de visste var ett kyrkotvång, stannade till och offrade till gudinnan Saaraahka, det samiska hemmets särskilda beskyddare, för att be om hennes förlåtelse för att de skulle tvingas tillbe en annan gud.⁵¹ För många präster och missionärer framstod Saaraahka som en symbol för det onda och hedniska som höll samerna fångna. Under 1600-talet var kyrkans kännedom om Saaraahka och andra gudars konkurrens om de samiska själarna liten. Men med en mer pietistiskt färgad mission som fokuserade på den personliga omvändelsen anlände i början av 1700-talet prästmän som intresserade sig för att dokumentera de samiska "vidskepelserna" i större detalj. Pehr Högström berättade från Kaitumbyn i Lule lappmark att några där svarat honom att det var "Sarak" som skapat världen, men han konstaterade att han "om denna person av Lapparnas mun ej kunnat få något redigt begrepp".⁵² Den norske pietisten och ledande

49 Olaus Petri Niurenius, "Lapland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:4 (Uppsala [ca 1640] 1905) s. 23.

50 Lundius ([1670-t.] 1905) s. 16.

51 Rydving (1993) s. 131.

52 Högström ([1747] 1980) s. 179; om den pietistiska missionen, se Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).

samemissionären Thomas von Westen förmanade allvarligt en samisk man som bett och offrat till Saaraahka för att hon skulle skydda hans hustru som just skulle till att föda. Med en tydlig sexuell underton underströk von Westen att mannen borde veta hur förfärligt det var att dyrka både Gud och djävlar. ”Nej, det går inte an”, förmanade han mannen, ”att den som vill vara en Jesu Brud, också är en djävulens hora”. Liksom en brudgum inte kan stå ut med att dela sin brud med andra män och horkarlar, så kan inte Gud stå ut med att människor tillber både honom och djävulen.⁵³ Sådana förmaningar kunde inte leda till annat än en grundläggande konflikt för de samer som ställdes inför dem. Deras tro och praktik lärde dem att de måste offra till gudinnor som Saaraahka för sina barns väl och sina hems beskydd, men de egna gudarna beskrevs av prästerna som horor och djävlar.

Enskilda präster kunde uttrycka medlidande och förståelse. Vid tinget i Sodankylä i Kemi lappmark behandlades i februari 1701 ett ärende om en piga, Ingrid Pärsdotter, som av prästen, komminister Barthold Ehrvass, anklagades för utomäktenskaplig graviditet, då hon tjocknat och sedan insjuknat med stora blödningar. Grannhustrur undersökte hennes bröst för att ta reda på om hon varit gravid, men kunde inte ge något bestämt svar. Eftersom Ingrid fortfarande låg till sängs såg prästen det som ett tecken på att hon var skyldig. Ingrid nekade och förklarade att hon ända sedan hösten sett och känt att hon varit tjockare än förr, särskilt under bröstet och att hon också haft stor smärta där och antog att det var samma sjuka som hennes far lidit och sedermera dött av. Hon kunde inte längre äta utan livnärde sig endast på kallt vatten. Ingrid önskade att få ta del av nattvarden, men prästen nekade henne först på grund av ryktet om otillåten sexualitet, men kyrkoherden, Sigfrid Bonelius, som kom till kyrkan vid trettondagstiden, hörde hennes berättelse och ”på hennes trägna anhållan, och svaga tillstånd” meddelade han henne flera gånger ”berörde härliga måltid”.⁵⁴ Ingrid var alltså sannolikt döende av en tumör i magen, men eftersom hon

⁵³ Om samernas oro för att delta i kristna riter, se Rydving (1993) s. 58–60, 128–131; ”Norska dokument om svenska lappar IX”, Nordbergs arkiv 25:4, Umeå universitetsbibliotek.

⁵⁴ Tingsprotokoll från Sodankylä, 19 februari 1701, Västerbottens läns dombok, vol. 10, Svea Hovrätts renoverade domböcker, Riksarkivet.

misstänktes för att ha fött ett barn i lönndom nekades hon nattvarden, trots att hon var i uppenbar nöd – allt enligt kyrkans krav om att först erkänna sitt brott. Men till slut var det en enskild präst som visade medlidande och gav henne nattvarden under hennes sista dagar. En slutsats blir att kyrkan har medverkat i strukturellt förtryckande mönster, men enskilda individer har visat såväl sympati och medlidande som samsyn, förståelse och vilja till kommunikation.

Man kan iaktta fyra nivåer av försvar mot kyrkans och kronans angrepp på samisk kultur. Ett första och grundläggande sätt var att i möjligaste mån begränsa den information som man gav till svenskar så som beskrevs av Nicolaus Lundius. Prästen Pehr Högström berättade i sin beskrivning om en resa till Gällivare hur han låtsades sova om natten för att kunna få höra något av vad hans samiska vägvisare sa till varandra. Enligt Nicolaus Lundius förmanade samerna sina barn att inte säga något om sin kultur till svenskar som frågade. När man så ställdes inför krav på att ändra beteenden utifrån svenska krav svarade man att man ville fortsätta att ”göra som våra förfäder gjort”. Att hävda att man följde en annan ordning var alltså ett andra sätt att försvara sin kultur. Samuel Rheen förklarade att trots att man kunde få intrycket av att samerna vördade Gud så ”älska de mycket sina förfäders villfarelser, och sig där på mycket beropa, at deras förfäder, dem de kalla Gamleålder, så och så levat och sådana seder brukat och övat hava”.⁵⁵ Detta ska inte förstås som en ovilja mot förändring utan som en utsaga om en önskan att utvecklas enligt egna traditioner baserade på kunskap som förts vidare mellan generationer. En tredje form för motstånd skedde genom aktiva handlingar, då samer vägrade sända barn till skolan, gömde barn när kronobetjante kom för att hämta dem, eller lämnade barn, pigor och drängar hemma då man reste till marknadsplatsen. Man fortsatte också, trots upprepade påbud, att begrava sina döda där de dött och inte föra dem till kyrkan.⁵⁶ Länsmannen i Vapsten sameby, Olof Sjulsson, gav prov på en kombination av verbalt

⁵⁵ Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz* (Uppsala 1990) s. 55; Samuel Rheen, “En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv* 17:1 (Uppsala [1671] 1897) s. 26.

⁵⁶ Lundius ([1670-t.] 1905) s. 15.

och praktiskt motstånd då han skickade in en supplik till kungen i vilken han bad att samerna skulle få fortsätta att använda sina trummor i stället för kompasser för att finna sin väg genom skogar och över fjäll till sina visten. Han begärde också att själv få leda Vapstenförsamlingen i bönestunder och ”lära dem och deras barn uti sin kristendom och de således ej mera tvingas att låta sina barn till skolan”. Prästen Olaus Stephani Graan, som rapporterade om händelsen, beskrev förslaget som ”en ohörig och gräselig avguderiets begäran”.⁵⁷ Slutligen, när inga andra metoder tycktes hjälpa, tog samerna till våld mot präster som slog sönder trummor och heliga platser.⁵⁸

Kön, källor och konsekvenser

Det är som ovan sagts präster och missionärer som skrivit ner en stor mängd av de beskrivningar som finns av samiskt liv under 1600- och 1700-talen. Dessa är av stort historiskt värde, men liksom med alla källor finns det viktiga begränsningar i vad för information de ger. ”Samer” är ingen homogen grupp som i alla sammanhang kan behandlas som en enhet. Det var länge vanligt i studier av folk som inte själva lämnat skriftliga källor att presentera dem som monoliter och dessutom ofta som manliga sådana. Olika villkor för fjäll- och skogssamer spelade roll för relationerna till och konfrontationerna med svenska kronan och kyrkan. Till exempel beskrevs Kaitumjauras samer med både respekt och motvilja som särskilt hot- och hemlighetsfulla.⁵⁹

En annan skillnad som spelade roll, var den mellan könen. Att uppmärksamma genusrelationer får flera konsekvenser. Dels rör det frågan om källkritik då de skriftliga källor som finns till den samiska historien i huvudsak är skrivna eller sammanställda av svenska män som på något sätt representerar svenska kronan. I de flesta av dessa källor är kvin-

57 K. B. Wiklund, *Om de svenska lapparnas skolundervisning i äldsta tid* (Stockholm 1922) s. 46–47; 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.

58 Gabriel Tuderus, ”En kort underrättelse Om The Österbothnische Lappar, som under Kiemi Gebeit lyda”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:6 (Uppsala 1905) s. 27.

59 Tingsprotokoll från Jukkasjärvi, 1700, Dombok över Västerbottens lappmark, Jämtlands län, vol. 3 1700–1701, Svea Hovrätts renoverade domböcker, Riksarkivet.

nor påfallande frånvarande. Denna frånvaro förskjuter den bild som kan ges av samiska samhällen till förmån för det som utgörs av mäns arbets- och ansvarsområden. Denna könsmässiga obalans i källorna har i huvudsak två orsaker. För det första låg det i samiskt intresse att minimera kontakten med den svenska kronans representanter. Många gånger är det endast de mest direkt berörda som är närvarande vid ting, deltar i kyrkliga förrättningar och betalar skatt, medan övriga hushållsmedlemmar håller sig borta. För det andra så fick de svenska män som levde bland de folk de beskrev sällan inblick i kvinnors liv. De fick sin information filtrerad genom samiska män, vilka inte alltid själva var insatta i kvinnors uppgifter och rituella ansvar. Det är därför svårt att veta något om kvinnors vardag. Den betoning på manliga uppgifter, riter och inflytande som växer fram genom källorna behöver därför inte motsvara en manlig dominans i samisk praxis. Tvärtom går det att från källornas antydningar tolka fram en bild av ett mer könsegalitärt samhälle än det svenska, där avgörande skillnader i en individs status inte gick mellan könen utan i stället följde ålder och egendom.⁶⁰

Frånvaron av kvinnor i materialet är inte det enda problemet; ett annat är de tolkningar svenska män gjorde i sina beskrivningar, redogörelser och protokoll. Ett exempel är lappmarksprästen Johannes Tornæus. Hans beskrivning av samisk klädsel inleds med orden ”alla Lappar bruka ena handa klädebonad”, för att senare gå över till att omtala kvinnors klädsel genom att säga att ”sina Kvinnor pryda de något bättre”. Underförstått är här att samerna är män som *har* hustrur. Men Tornæus avslöjar själv det oriktiga i detta antagande när han några rader senare tillägger att ”[a]lla Skinn- och andra kläder sy Kvinnfolken och inte männen”.⁶¹ Det hade kunnat vara mer korrekt att vända på hans beskrivning: de samiska kvinnorna klädde sina män. Sådana omdömen och tolkningar försvårar läsningen av det källmaterial som trots allt ger den tydligaste beskrivningen av kvinnor, nämligen prästers relationer. Dessa måste ju med nödvändighet intressera sig också för kvinnors göranden och låtanden om kristnandet skulle få någon framgång.

60 Gunlög Fur, ”Gränsöverskridande kvinnor och svenska män: Kön och sexualitet på gränsen mellan samiskt och svenskt i tidigmodern tid”, *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1 (1998) s. 49–64.

61 Tornæus ([1672] 1900) s. 48.

Denna ensidighet i källornas perspektiv och i en enkönad kontakt mellan svenska och samiska män fick konsekvenser för den samiska kulturen och historien. Viktiga exempel på det är bekämpandet av samiska mäns religiösa riter och symboler, samt konflikter om äktenskap och sexualitet. Kvinnors och mäns roller och uppgifter kom att omstöpas genom konfrontationen mellan kulturer och detta påverkade i förlängningen förändringen av den samiska livsvärlden. Inte minst påtagligt är detta i de konflikter som uppstod runt de samiska äktenskapen och rörande sexualiteten.

Problematiska äktenskap

Redan 1603 noterade domkapitlet i Härnösand i sina instruktioner till lokala tjänstemän i lappmarken att samernas ”horande” måste begränsas och att samer som ”sålde” sina döttrar till sådana aktiviteter skulle straffas med döden.⁶² Så tolkade domkapitlets ledamöter den samiska giftermålspraktik som kallades *ruthan*, vilken uppfattades som ett ekonomiskt transaktionssystem inom vilket samiska föräldrar gjorde upp om äktenskap över huvudet på sina barn. *Ruthan* var beteckningen på omfattande och tidskrävande äktenskapsöverenskommelser bland framförallt fjällsamer som bedrev extensiv renskötsel. En ung man som ville gifta sig kunde enligt denna sed se fram emot flera års villkorlig tjänst hos sina blivande svärföräldrar, samtidigt som det utväxlades en stor mängd gåvor mellan familjerna. Det var inte ovanligt att det unga paret levde samman under denna långa prövotid och därför redan hade barn tillsammans då de till slut ingick äktenskap. Bland skogssamer, däremot, där jakt, fiske och bärplockning utgjorde viktigare delar av försörjningen än stora renhjordar, tycks sederna som omgärdade äktenskap ha varit enklare och ett ömsesidigt utbyte av gåvor verkar ha förekommit mellan fästfolket.⁶³

⁶² Nordberg (1973) s. 19–20.

⁶³ Rheen ([1671] 1897) s. 10–13; Olaus Graan, ”Relation Eller en Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Ursprung, så wähl som om heela dheras Lefwernes Förehållande”, *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv* 17:2 (Uppsala [1672] 1899) s. 28–32; Tornæus ([1672] 1900) s. 42–44; Lundius ([1670-t.] 1905) s. 36–37. För forskning om de samiska äktenskapsbruket, se Erik Solem, *Lappiske rettsstudier* (Oslo 1933) s. 107–153; Erik Nordberg, ”Om lapparnas brudköp: Ruta-seden hos arjeplogslap-

Svenska präster och andra resenärer i lappmarken skrev utförligt om de invecklade traditioner som omgärdade samiska äktenskap. Det följde på en uppfattning om vad som karaktäriserade civilisation till skillnad från hedendom och barbari. I hustavlans värld var såväl tydliga hierarkier som ordning nödvändiga beståndsdelar i relationerna mellan samhällsständerna och mellan män och kvinnor. Den holländske juristen Andries van der Donck beskrev på 1650-talet varför indianer i Nordamerika kallades "vildar" med hänvisning till tre typer av relationer som ansågs känneteckna ett civiliserat samhälle. Det handlade om att reglera relationer uppåt, mellan människa och Gud genom rätt religionsutövning, mellan män och kvinnor genom ett rätt ingånget äktenskap, samt mellan enskilda människor i samhället genom att följa nedskrivna och förståndiga lagar.⁶⁴ Om detta saknades, eller ansågs otillräckligt, så kunde ett samhälle inte betraktas som civiliserat.

Kyrkan beklagade och sökte minska föräldrarnas och släktens inflytande över äktenskapen, i syfte att öka kyrkans roll. Men samerna motsatte sig länge sådana anspråk. I Arjeplog togs 1677 två mål upp som rörde "hustruköp". Rätten betonade att sådant köp var "alldeles förbjudet", men likväl förlikades de samiska parterna med varandra om gåvor som bytt ägare i samband med giftermål.⁶⁵ Flera aspekter av detta förfarande bekräftar domkapitel och krona. Dels ansågs *ruthan*-seden vara ett tecken på att de unga kontrahenterna inte ingick i äktenskap frivilligt, dels ledde de långa väntetiderna till frestelsen att inleda ett föräktenskapligt sexuellt samliv. Några av de präster som var verksamma i lappmarken insåg att dessa seder inte skulle kunna ändras så lätt och de kunde uttrycka förståelse för samernas handlande. Men enligt svensk kyrkolag var reglerna strikta. Åsele-prästen Olof Anzenius ställde 1696 en fråga till domkapitlet i Härnösand om inte kvinnor som fött barn med sina trolovade skulle ha rätt att behandlas som gifta

parna", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* (1948) s. 1–33; Robert Paine, "Lapp betrothal", in Arne Furumark (red.), *Laponica: Essays presented to Israel Ruong* (Uppsala 1964), s. 234–263; Rolf Kjellström, "Lapparnas frieri och bröllop", *Fataburen* (1969) s. 193–218; Peter Sköld, "Samiska giftermålsstrategier", i Peter Sköld & Kristina Kram (red.), *Kulturkonfrontation i Lappmarken* (Umeå 1998) s. 31–51.

64 Adriaen van der Donck, "A description of New Netherlands", in *Collections of the New York Historical Society* 2d ser. 1 (1841), s. 199.

65 Tingsprotokoll från Arjeplog, Pite lappmark, 1677, Dombok för Gävleborgs län, nr 25, Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet.

och hedervärda kvinnor i kyrkan. Men på detta svarade domkapitlet ett bestämt nej och citerade kyrkolagen och bönboken i kravet att en sådan kvinna först måste sona sitt brott och bli renad innan paret kunde få lov att ingå äktenskap. Kyrkans män hade även andra redskap för att förmå samerna till ett önskat beteende. Lappmarksprästen Niurenus son Erik Plantin beskrev hur de olika delarna av verksamheten samverkade: ”Eljest hotas de ogifta att de ej skola få gifta sig förrän de lära sina kristendomsstycken och detta biter tämligen”.⁶⁶

Närheten mellan kyrkans intressen och kronans visade sig i att tingets tjänstemän och lagens handräckningsmän hjälpte prästerna att beivra och hindra icke-acceptabla äktenskap. Domkapitlet i Härnösand uttryckte 1692 sitt bekymmer för att samerna inte tycktes känna till vad som menades med ett rätt äktenskap och uppmanade prästerna att begära hjälp. De uppmanades att

noga informera Lapparna om äktenskapets natur och vad där till fordras såsom essentiellt. I detta mål vill och Konsist[oriet] anlita Civil betjänterna det de och här utinnan göra sin flit att styrka lapparna till det som öv[er]ens kommer med Gud och Öv[er]hetens förordningar i sådana mål.⁶⁷

De frågor som behandlades på domkapitelnivå visade på en strävan att krympa utrymmet för samerna att agera utifrån samiska regler och normer och förneka dem rätten att hävda dessa gentemot en svensk överhöghet. Vid tillfällen då det uppstod en konflikt om ett äktenskap, antingen mellan samer, eller mellan lappmarkspräster och samer så togs ärendet upp på tinget för beslut. I domböckernas protokoll kan man få en viss inblick i vilka praktiska uttryck detta fick i enskilda samers liv, och sammantaget framträder en bild av i många stycken starkt trängda samiska samhällen. På tinget kopplades tre ting samman i syfte att skapa ordning i de samiska äktenskapen. För det första förekom regelbundet förmaningar till samerna att ändra sig och följa svensk lag och kyrklig praktik. För det andra förekom här – liksom i resten av riket

⁶⁶ Härnösands domkapitels protokoll, 15 januari 1696, i Nordbergs arkiv 25:2, Umeå universitetsbibliotek; Plantin i Niurenus ([ca 1640] 1905) s. 26.

⁶⁷ Skrivelser från Kungl. Maj:t, Konsistorium m fl 1692–1768 (J:I:1) nr. 3, Härnösands Landsarkiv; citerat i Piteå landsförsamlings arkiv, Nordbergs arkiv 25:2, Umeå universitetsbibliotek.

– en stark strävan att beivra all utomäktenskaplig sexualitet. Slutligen fattades beslut om att ge tillstånd för samer att ingå lagliga äktenskap.⁶⁸

Tingsförhandlingarna användes regelmässigt av svenska myndigheter för kungörelser och förmaningar och ofta uppmanades samerna att följa kyrkliga förordningar när det gällde dop, äktenskap och begravningar. Prästen Olof Graan uppmanade allmogen att flitigt komma till kyrkan, förbjöd dem att ”bruka trolldom [...] med deras trummor, ben och trägudar, samt sånger” och förmanade dem att ”avstå med det missbruket, att sälja sina barn, enär de skola begiva sig i Äktenskap”, samt att låta begrava sina döda ordentligt i kyrkan i stället för att ”sätta sin döda i Skogen upp i Träden”.⁶⁹

Protokollen pekar också på att det fanns en medvetenhet om svårigheter att uppfylla lagens krav beroende på de förhållanden som rådde i lappmarkerna. För många samer var det svårt att ta sig till kyrkan och det, menade prästerna, ledde till att ”åtskilliga lönskaläger skola finnas vilka [...] väl är sinnade att taga varandra till äkta, men medelst deras stora fattigdom, inte förmår, för en så lång och farlig väg sig till Huvud-kyrkan att inställa”.⁷⁰ Det finns också skäl att anta att samerna begränsade sin närvaro vid marknadsplatserna just för att undvika tingsförhandlingar och kyrkogång. Nicolaus Lundius beskrev på 1670-talet hur samerna i Ume lappmark fruktade sin fogde och att de på vägen till tinget rådgjorde med varandra om hur de skulle handla och vad de skulle säga då en ung kvinna blivit med barn. När det gällde att beivra otillåten sexuell aktivitet stod prästen och lagmannen nära varandra och sannolikt fördes målen fram till domstolen av prästerna som vid katekesförhören kunnat notera vilka ogifta kvinnor som var gravida eller nyss fött barn.⁷¹

Att beivra för- eller utomäktenskaplig sexualitet med böter och straff var inte en samisk sed. I de fall där straffet var särskilt strängt

68 Om lappmarkstingen, se Granqvist (2004) s. 2–13; Plantin i Niurenus ([ca 1640] 1905) s. 26.

69 Tingsprotokoll från Arjeplog, Pite lappmark, 1666, Dombok för Gävleborgs län 1665–1666, nr 15; för andra exempel se Åsele lappmark 1700, Dombok för Västerbottens lappmark, 1700, båda Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet.

70 Tingsprotokoll från Jokkmokk, Lule lappmark 1684, Dombok för Västernorrlands län, nr. 5, Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet.

71 Lundius ([1670-t.] 1905) s. 21, 30; Granqvist (2004) s. 109–110.

tycks kontrahenterna vid ett flertal tillfällen ha hållit sig borta från tinget, vilket sannolikt var ett mycket kostsamt beslut eftersom frånvaro också omöjliggjorde handel och andra kontakter med grannar. Vid tinget i Lycksele 1646 tillfrågades Håkan Hermansson om ett rykte att han skulle ha legat med sin döda hustrus syster, ett brott som skulle ha renderat dem båda dödsstraff, men kvinnan var inte närvarande och ärendet uppskötts till nästa ting. Inte heller då var hon på plats och ärendet verkar till slut ha runnit ut i sanden.⁷² Likaså kunde ingen hitta Nils Mårtensson och Ingrid, hans kusin, som sades ha avlat ett barn tillsammans. De höll sig borta från tingsplatsen i flera år.⁷³ Men den strategin verkar bara ha varit möjlig under de första trettio åren av tingsverksamhet, därefter blev det svårt för de anklagade att undkomma straff.

Pehr Högström, präst i Gällivare församling på 1740-talet, menade att tidigare svenska försök att ”fortplanta kristendomen” bland samerna varit otillräckliga och endast lett till att ”förmå Lapparna i somliga Lapmarker at låta döpa sina barn, samt under kristna Prästers närvarande och välsignande träda i Äktenskap; vartill Lapparna förmodligen av de Svenska Konungar blev i förstone tvungna”.⁷⁴ Generationer av samer befann sig i en kniptång mellan ting och kapell då deras intima relationer dömdes av domstolen och endast erkändes om de ingått under svenska prästers överinseende, vilket bara kunde ske om deras kristendoms-kunskap – om än aldrig så rudimentär – godkänts av samme präst och de tagit del av nattvarden.⁷⁵ Högström menade inte att samerna inte höll äktenskapet heligt, tvärtom beskrev han, att ”så mycket jag kunnat förmärka, beflita de sig om att hålla Äktenskapet ärligt och Äktenskapssäng obesmittad”. Problemet var att samerna inte erkände sina barns frihet ”att utvälja till maka den hon behagar”. Föräldrarna ansågs utöva ett alltför stort ”välde och myndighet i detta

72 Tingsprotokoll från Ume lappmark, 1646, Dombok för Örebro och Södermanlands län, nr 13, Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet.

73 Tingsprotokoll från Åsele lappmark, 1663 och 1664, Dombok för Gävleborgs län, 1662–1663, nr 12; se också Torne lappmark, 1639, Dombok för Örebro län, nr 7; Ume lappmark, 1640, Dombok för Södermanlands län, nr 4, samtliga Svea Hovrätts Renoverade Domböcker, Riksarkivet.

74 Hallencreutz (1990) s. 19.

75 Hallencreutz (1990) s. 46.

målet” så att när barnen gifte sig blev de inte ens tillfrågade om de önskade detta äktenskap, ”utan när det av Föräldrarna blivit fastställt måste barnen, om de vilja eller ej, taga varandra”.⁷⁶

I samtida svenska socknar betonade prästerna betydelsen av att äktenskap skulle ingås av fri vilja.⁷⁷ Att samiska föräldrar gjorde upp om äktenskap, som i *ruthan*-traditionen, innebar inte att det unga paret var utan inflytande. Ingenting tyder på att förhandlingar om äktenskap inte tog hänsyn till parets egna önskemål och den långa provotiden som stipulerades gav tillfälle att finna fram till om ett par kunde komma väl överens eller inte. Många beskrivningar vittnar om hur nära samiska makar stod varandra och hur kärvänligt de behandlade varandra.⁷⁸ Det ligger därför nära till hands att tolka prästernas oro för samiska föräldrars kontroll som en maktkamp om vem som hade auktoritet att bedöma såväl äktenskapens giltighet som formerna för deras ingående.

Det starka intresset för att beivra utomäktenskaplig sexualitet minskade tydligt i början av 1700-talet, vilket verkar skilja tingen i lappmarken från resten av det svenska riket.⁷⁹ Kyrkans ansträngning för att reglera samiska äktenskap verkar också minska en bit in på 1700-talet. Det är möjligt att detta var ett resultat av att samerna i allt högre grad anpassat sitt beteende till kyrkans önskemål. Gabriella Nordin drar slutsatsen utifrån sin kvantitativa studie av samiska giftermålsmönster från 1750-talet och framåt att i åtminstone vissa lappmarker tycktes ”kyrkans samtycke till äktenskaplig samlevnad, snarare än föräldrarnas, var[a] av stor vikt för samerna”.⁸⁰ Men som Thomas von Westens ord om samisk religion som horande antyder, så kunde kristen retorik

76 Högström ([1747] 1980) s. 134, 128.

77 Se Malin Lennartsson, *I säng och säte: Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland* (Lund 1999) s. 337ff; se också Kenneth Johansson, ”Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet: Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting”, i Eva Österberg (red.), *Jämmerdal och fröjdesdal: Kvinnor i stormaktstidens Sverige* (Stockholm 1997) s. 30–34.

78 Till exempel Lundius ([1670-t.] 1905) s. 40.

79 Min slutsats här bygger på en genomgång av alla mål som behandlats vid tingen i Åsele, Ume, Pite, Lule, Torne och Kemi lappmarker från det första år då protokoll föreligger – 1639 – t.o.m. 1666, samt alla mål för femårsperioden 1700–1704. För svensk del se Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam: Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880* (Lund 1997).

80 Gabriella Nordin, *Äktenskap i Sápmi: Giftermålsmönster och etnisk komplexitet i kolonisationens tidevarv, 1722–1895* (Umeå 2009) s. 68–71.

koppla samman tro och moral på ett sätt som uteslöt samisk trosutövning såväl som sociala praktiker i relationer mellan män och kvinnor. Övergången från luthersk ortodoxi till en mer pietistiskt färgad mission behövde alltså inte innebära att regleringen av äktenskap upphörde, utan snarare att den antog andra former.

Koloniala kulturmöten

Kulturmöten mellan samer och svenskar under 1600- och 1700-talen är del av en kolonial historia som har paralleller i andra delar av världen där urfolk och koloniserande grupper möttes. På många sätt är det en historia om hur ett samhälle söker förändra ett annat. Kyrkor började anläggas i lappmarken i början av 1600-talet genom Karl IX:s engagemang och de nya lappmarkspastoraten innebar möjligheter för präster att skaffa sig och vidarebefordra information om samer. Kyrkan och svenska kronan gick hand i hand när det gällde krav på en radikal omvälvning av samiska samhällen under 1600- och 1700-talen. Något annat än anpassning var det inte tal om och kraven måste ha nått in i varje samiskt hem. Till dels innebar detta en politik som inte skiljde sig från den som bedrevs i övriga riket, där också skatt och kontroll var framträdande. Men där har också historiker identifierat ett samförstånd mellan överhet och församling. Ett mått av samförstånd kan också återfinnas i historien om kulturmöten mellan samer och svenskar. Handeln utgjorde ett sådant exempel, liksom i viss mån tinget som en arena för att lösa lokala konflikter. Men såväl kronan som kyrkan syftade till att samerna skulle omvändas till den lutherska tron, de skulle lämna de trossystem, de familjestrukturer och de lagar och sedvänjor som utgjorde grunden för försörjning och samhällsliv för att fylla en plats som undersåtar i det expanderande svenska riket.

Trots detta är det inte en enkelriktad utveckling där samer var offer för en svensk expansion. Kronans "samepolitik" filterades genom människor som på olika sätt genomförde eller förändrade den. Präster som Gabriel Tuderus som slog sönder samiska trummor, Sigfrid Bonelius som rördes av en döende kvinnas längtan efter nattvarden, eller Nicolaus Lundius som själv var same men verksam i Svenska kyrkan visar hur olika förhållningssätten kunde vara. Samers kollektiva

krav, motstånd och ageranden ledde till modifieringar i politiken. För några innebar kyrkans erbjudande om omvändelse, i synnerhet under 1700-talets mer pietistiska mission, en reell möjlighet, men för de flesta samer framstod sannolikt förväntningen på en totalt genomgripande omvandling omöjlig. Trots hot och straff valde samer att anta en del av det som kontakterna med det svenska samhället erbjöd, men förkastade annat. De utvecklade strategier för att förhålla sig till de krav och förväntningar som mötte dem, strategier som dominerades av tystnad, hemlighållande och brist på förtroendefulla relationer. Dessa strategier fick konsekvenser för relationer inom det samiska samhället också och bidrog till att befästa motsättningar, som till exempel mellan män och kvinnor och mellan olika områden och grupper. På så vis fick dessa tidigmoderna koloniala kulturmöten konsekvenser som gör sig påmindra än idag.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

HÄRNÖSAND, LANDSARKIVET

Skrivelser från Kungl. Maj:t, Konsistorium m fl 1692–1768 (J:I:1) nr. 3

STOCKHOLM, RIKSARKIVET

Svea Hovrätts renoverade domböcker

Lappmarkens silverbruk G IX:1, 1637–1685

UMEÅ UNIVERSITETSBIBLIOTEK

Nordbergs arkiv 25

Tryckta källor och bearbetningar

Awebro, Kenneth. *Luleå silververk: Ett norrländskt silververks historia* (Luleå 1983).

Awebro, Kenneth, Nils Björkenstam & Jan Norrman (red.). *Silvret från Nasafjäll: Arkeologi vid Silbojokk* (Stockholm 1989).

Bitterli, Urs. *Cultures in conflict* (Stanford 1989).

Bromé, Janrik. *Nasafjäll: Ett norrländskt silververks historia* (Stockholm 1923).

Campbell, Åke. *Från vildmark till bygd: En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott* (Umeå [1948] 1982).

Donck, Adriaen van der. "A description of New Netherlands", in *Collections of the New York Historical Society* 2d ser. 1 (1841), s. 125–242.

- Enewald, Nils. *Sverige och Finnmarken: Svensk Finnmarkspolitik under äldre tid och den svensk-norska gränsläggningen 1751* (Lund 1920).
- Fellman, Isak. *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och Lapparne 1* (Helsingfors 1910).
- Fellman, Isak. *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och Lapparne 3* (Helsingfors 1912).
- Fellman, Isak. *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och Lapparne 4* (Helsingfors 1915).
- Fjellström, Phebe. *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv 1–2* (Uppsala 1962).
- Fur, Gunlög. ”De äro barbarorum barbarissimi”, i Stellan Dahlgren, Anders Florén & Åsa Karlsson (red.), *Makt & Vardag: Hur man styrde, levde och tänkte under svensk stormaktstid* (Stockholm 1993) s. 289–306.
- Fur, Gunlög. ”Svenskarnas uppfattning av samer från stormaktstiden till 1700-talets mitt”, i Eva-Lena Karlsson & Hans Öjmyr (red.), *Främlingen – dröm eller hot* (Stockholm 1996) s. 34–44.
- Fur, Gunlög. ”Gränsöverskridande kvinnor och svenska män: Kön och sexualitet på gränsen mellan samiskt och svenskt i tidigmodern tid”, *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1 (1998) s. 49–64.
- Fur, Gunlög. *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden 2006).
- Fur, Gunlög. ”Om äktenskap och kolonisation”, i Bente Rosenbeck & Hanne Sanders (red.), *Det politiska äktenskapet: 400 års historia om familj och reproduktion* (Göteborg 2010) s. 295–329.
- Graan, Olaus. ”Relation Eller en Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Ursprung, så wähl som om heela dheras Lefwernes Förehållande”, *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv* 17:2 (Uppsala [1672] 1899).
- Granqvist, Karin. *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt diskurs och representation* (Umeå 2004).
- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990).
- Hansen, Lars Ivar & Bjørnar Olsen. *Samernas historia fram till 1750* (Stockholm 2006).
- Henrysson, Sten. *Präster i lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter* (Umeå 1989).
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- Johansson, Kenneth. ”Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet: Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting”, i Eva Österberg (red.), *Jämmerdal och fröjdesal: Kvinnor i stormaktstidens Sverige* (Stockholm 1997) s. 27–70.
- Johansson, Peter. *Samerna – ett ursprungsfolk eller en minoritet? En studie av svensk samepolitik 1986–2005* (Göteborg 2005).
- Kjellström, Rolf. ”Lapparnas frieri och bröllop”, *Fataburen* (1969) s. 193–218.

- Kvist, Roger. "Swedish Saami policy, 1550–1990", i Roger Kvist (red.), *Readings in Saami history, culture and language* 3 (Umeå 1992) s. 63–77.
- Körningh, Johannes F. *Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659–60* (Stockholm [1660-t.] 1956).
- Lennartsson, Malin. *I säng och säte: Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland* (Lund 1999).
- Lindell, August. *Bidrag till historien om Norrbottens Läns bebyggande och odling* (Lund 1900).
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lindmark, Daniel. "När samerna ville använda trumman som kompass: Om samiskt motstånd mot kolonialismen", *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademiens årsbok* 2010 (Uppsala 2010) s. 95–103.
- Lindmark, Daniel. "Colonial encounter in early modern Sápmi", i Magdalena Naum & Jonas M. Nordin (red.), *Scandinavian colonialism and the rise of modernity: Small time agents in a global arena* (New York 2013) s. 131–146.
- Lindstedt Cronberg, Marie. *Synd och skam: Ogifia mödrar på svensk landsbygd 1680–1880* (Lund 1997).
- Lundius, Nicolaus. "Descriptio Lapponiæ", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:5 (Uppsala [1670-t.] 1905).
- Lundmark, Lennart. *Uppbörd, utarmning, utveckling* (Lund 1982).
- Myrhaug, May-Lisbeth. *I modergudinnens fotspor: Samisk religion med vekt på kvinnelige kultutøvere og gudinnekult* (Oslo 1997).
- Niurenius, Olaus Petri. "Lappland eller beskrivning öfver den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:4 (Uppsala [ca 1640] 1905).
- Nordberg, Erik. "Om lapparnas brudköp: Ruta-seden hos arjeplogslapparna", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* (1948) s. 1–33.
- Nordberg, Erik (red.) *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973).
- Nordin, Gabriella. Äktenskap i Sápmi: Giftermålsmönster och etnisk komplexitet i kolonisationens tidevarv, 1722–1895 (Umeå 2009).
- Nordin, Jonas M. "Det emblematiske silvret: Sverige i den atlantiska världen vid 1600-talets mitt", i Anna Lihammer och Jonas M. Nordin (red.), *Modernitetens materialitet: Arkeologiska perspektiv på det moderna samhällets framväxt* (Stockholm 2010) s. 47–70.
- Paine, Robert. "Lapp betrothal", in Arne Furumark (red.), *Laponica: Essays presented to Israel Ruong* (Uppsala 1964), s. 234–263.
- Rheen, Samuel. "En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser", *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv* 17:1 (Uppsala [1671] 1897).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).

- Said, Edward W. *Orientalism* (New York 1979).
- Samernas folkrättsliga ställning: Delbetänkande av Samerättsutredningen*, SOU 1986:36 (Stockholm 1986).
- Schwartz, Stuart (red.). *Implicit understandings: Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* (Cambridge 1994).
- Sebro, Louise. *Mellem afrikaner og kreol: Etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien 1730–1770* (Lund 2010).
- Sköld, Peter. ”Samiska giftermålsstrategier”, i Peter Sköld & Kristina Kram (red.), *Kulturkonfrontation i Lappmarken* (Umeå 1998) s. 31–51.
- Solem, Erik. *Lappske rettsstudier* (Oslo 1933).
- Svenska Akademiens ordlista.
- Tornæus, Johannes. ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv* 17:3 (Uppsala [1672] 1900).
- Tuderus, Gabriel. ”En kort underrättelse Om The Österbothnische Lappar, som under Kiemi Gebeit lyda”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:6 (Uppsala 1905).
- Westin, Gunnar (red.). *Övre Norrlands historia* 3 (Umeå 1974).
- Wiklund, K. B. *Om de svenska lapparnas skolundervisning i äldsta tid* (Stockholm 1922).
- Wunder, John R. ”Indigenous homelands and contested treaties: Comparisons of Aborigines, Saamis, Native Americans, First Nations, and Euro-nation state diplomatic negotiations since 1300”, in Patricia Grimshaw & Russell McGregor (red.). *Collisions of cultures and identities: Settlers and indigenous peoples* (Parkville 2006) s. 1–39.

Internetkällor

- Chegg, ”Definition of colonialism”, <<http://www.chegg.com/homework-help/definitions/colonialism-53>>, 3/9 2013.
- Svenska Akademiens ordbok, <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>>, 1/9 2015.

Otryckta uppsatser

- Fur, Gunlög. ”Skattelapp – fattiglapp? Kronan och samerna 1670–1700 med särskild hänsyn till skatteväsende och nybyggesverksamhet”, C-uppsats i historia, Historiska institutionen, Uppsala universitet (Uppsala 1983).

Gunlög Fur, f. 1957, professor i historia vid Linnéuniversitetet i Växjö. Hennes forskningsintressen rör kolonialism, kulturmöten och genus med fokus på urfolk i Amerika och i Skandinavien. Fur är forskningsledare för det tvärvetenskapliga forskningscentret *Concurrences in Colonial and Postcolonial Studies* vid Linnéuniversitetet, som samlar forskare i bland annat historia, litteraturvetenskap, engelska, konstvetenskap, kulturstudier och sociologi (se lnu.se/lnuc/concurrences). Hon har publicerat flera artiklar om samers kontakter med svenska kronan och kyrkan på 1600- och 1700-talen, samt boken *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (2006).
gunlog.fur@lnu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Kolonisašuvdna ja kulturgávnaheamit 1600- ja 1700-loguin

Kolonialisma tearpma geavaheapmi ruođa leavvama birra Davvikaalohtas boktá digaštallama akademiijas ja maid láhkáasahas ja politiikkas. Girku ja ruvdna nanniiga 1600-logu rájis iežaska sajádaga sámi guovlluin. Ja go geahččaledje jorgalit mii oaivvilduvvui báhknilaš ja eahpesiviliserejuvvon álbmoga de ruođa báhpát ja beavdegirječállit čálle sámi muitalusaid ja gáibádusaid. Dain áššebáhpiriin ihtá historjjá kolonisašuvnna ja kulturgávnnahemiid birra Sámis. Dát artiikkal muitala got sámít ja ruottelaččat váikkuhuvvojedje gávnnademiin 1600- ja 1700-logus ja vuodđun leat gáldomateriálat nugo duopmogirjjit, báhpamuitalusat ja mátkječilgehusat. Guovddážiis leat ruvna ja girku ain garraseappot sisabahkkemat sámi guovlluide go ásahit ruvkedoaimmaid ja márkansajiid gosa čohkkehedje gávppašeami, diggedoaimmaid ja girkolaš áššiid. Erenoamáš deaddu biddjo girku organisašuvnnii ja gáibádusaide maid bidje sámiide. Girku ollašuhtii ruvna gáibádusa bahkket juohke ovttaskas sámi eallimii ja dat duođalaččat vahágahtii sámi eallinmáilmmi. Sámiid vuosttildeamit ledje sihke geahččaleamit ráddjet dieđuid mat addojuvvojedje ruottelaččaide sámi kultuvrra ja oskku birra ja doaimmalaš vuosteháhu go eai sádden mánáid skuvlii dehe johte ráji rastá Norgii. Riidu sápmelaš- ja

ruottelašvuoda gaskka oidno eareliiggánit čielgasit girku ja ruvna rahčamušain dárkkistit sámi náitosiid.

Översättning Miliana Baer

Kolonisasjávnná ja kultuvrragávnadime 1600- ja 1700-lágojn

Kolonialissma termav adnet svieriga vijdedime birra Nuorttakaláhtán ságastallamav báktá akademiddjan ja láhkaásadimen ja politijkan. Girikko ja krávnna nannodijga 1600-lágo rájes ietjas sábramav sámedenamiin, ja gáhttjalimijn járggálit mij aneduváj hiednik ja primitijvalasj álmugin de svieriga hárrá ja biejevvegirjjetjálle tjállin sáme giehtojt ja rávkalvisájt. Ássjetjállagij baktu ihtá histárjja kolonisasjávnná ja kultuvrragávnadimij birra Sámeednamin. Ártihkal giehttu gáktu sáme ja dáttja gávnadimijs bájnattjuvvin 1600- ja 1700-lágojn ja li vuododum gálđojda náv gáak duobbmogirje, hárrágiehto ja mannogiehto. Guovddelin la krávnna ja girikko nannusap nággim sáme bájken rákkádakdájma baktu ja márnánsajij vuododime baktu gási oasestibme, diggevidno ja girkkolasj ássje tjoahkkiduvvin. Sierra dieddelibme biejaduvvá girkkolasj organisasjávnnáj ja rávkalvisájda majt sámijda biejjat. Girikko tjadá krávnna rávkalvisá állin juohkka sáme aktugattja viessomij ja sisanedij fábmogis dagojt sáme viessomin. Sáme dávástusá sisanedin gáhttjalimijtt ráddjit diededimev mij dáttjajda vatteduváj sáme kultuvra ja jáhko birra, goappátjagá dájmalasj vuosstálassem gá nádun mánájt ráđjat skávlláj jali jáhtttát rájá rastá Vuodnaj. Rijddo sierraláhkáj tjelgga vuojnu sáme ja dáttja gaskan girikko ja krávnna ratjálđagájnt gehtjadit sáme gállasjvuodajt.

Översättning Barbro Lundholm

Gyrreldimmie jih kultuvretjåanghkoie 1600- jih 1700-jaepine

Termem kolonialisme, svienske gyrreldimmien bijre Noerhtekalottenisnie akademijem gááske aelkedh digkiedidh gosse laakide tjaeledh jih politihkesne. 1600-jaepijste gærhkoie jih krávna sijjen sijjem lappmarhkesne stinkestehtin, jih gosse voejhkelin dejtie mejtie vienhtin ammes jaahkoles jih gaajvoeh sijjen jaahkose jarkesidh dellie svienske hearrah jih dah tjaelijh saemien soptsestidie nuhtin.

Daejnie tjaatsegisnie histovrijem åådtje lohkedh gyrreldimmien jïh kultuvretjåanghkoej bijre Saepmesne. Daennie artihkelisnie saemieh jïh svïenskh soptseshteh maam vïenhtin jïh ussjedin gosse 1600- jïh 1700-jaepine gaavnesjin, soptsesi gaaltijh leah dåapmoegærjah, hear-raj soptsesh jïh soptsesh ovmessie mïnnemistie.

Jarngesne kråvnan jïh gærhkoen sagke veaksahkåbpoe gyrrel-dimmie saemien dajveste, gosse haevhtieh kroehkin jïh sjeltiesijjeh tseegkin gusnie åesiestidh, digkiedidh jïh ierieh gærhkose buektedh. Sjïere dihte gærhkoen organisasjovne vihkeles jïh soptsesti maam saemijste krïebpesjin. Gærhkoen tjïrrh kråvnan krïebpesjimmie fierhten saemien jielemem stuvri, mij itjmies saemien jieliemasse. Saemiej luvhtie vaarvoejin man bijre svïenskide bievnedh saemien kultuvren jïh jaahkoen bijre, jïh vuastalin idtjin sijjen maanide skuvlese seedth jïh muvht jïis raasten bijjelen Nöörjese juhtin. Tsæллоem saemiej jïh svïenski vüekiej gaskem veele vuajna gosse gærhkoen jïh kråvna tjebrieh saemien provresh vaaksjodh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid

Abstract

Fra slutten av 1500-tallet til slutten av 1800-tallet virket det en rekke samiske prester i den svenske kirka. I hvert fall ti av prestene hadde både samisk mor og far, og de fleste av disse var oppvokst i et samiskspråklig miljø, stort sett innenfor reindriften. Denne gruppa kan kalles førstegenerasjons samiske prester. Fra 1630-tallet til 1710-tallet ble det satsset på å utdanne unge samiske menn til prester, blant annet ved å gi stipender. De fleste førstegenerasjons samiske prester virket i løpet av dette tidsrommet og frem mot første halvdel av 1700-tallet. Artikkelen tar i første rekke for seg denne perioden og denne kategorien prester. For å gjøre teksten mer lettlest, bruker jeg ofte benevnelsen samiske prester når jeg sikter til denne gruppa. Flere av disse prestenes sønner, sønnesønner, dattersønner og etterkommere i senere generasjoner ble også prester. Av plasshensyn har jeg valgt å ikke fokusere på disse, selv om jeg også betrakter dem som samiske prester. Lycksele pastorat med annektsforamlingen Sorsele var det pastoratet som hadde flest samiske prester, noe som hadde sammenheng med plasseringen av den samiske skolen der (grunnlagt 1632). Men det var også de som hadde fått sin første utdanning ved sameskolen i Piteå (1617–1632), ved trivialskolene eller ved privatundervisning. De fleste hadde studert teologi i Uppsala.

Førstegenerasjons samiske prester brukte samisk språk både i kirka og ellers i kontakt med menigheten. Flere av prestene oversatte kristen litteratur til samisk. Noe ble trykt og tatt i bruk i kirka, mens andre av de oversatte manuskriptene forble utrykt, av ulike grunner. Kildematerialet viser at flere av de samiske prester ble anklaget for voldsbruk, alkoholmisbruk og brudd på datidens seksuallovgivning. Dette har også vært påpekt av andre forfattere, men det har ikke alltid vært fremhevet at dette heller ikke var uvanlig blant prester med en annen etnisk tilhørighet.

Avgrensninger og definisjoner

Som det fremgår av tittelen er tema for denne artikkelen samiske prester i den svenske kirka. Tidsmessig er artikkelen avgrenset til etterreformatorisk tid, fra slutten av 1500-tallet til slutten av 1800-tallet, men hovedfokuset ligger på de prester som virket før midten av 1700-tallet. På grunn av grensereguleringer mellom de nordiske landene ble den svenske kirkas geografiske utstrekning endret flere ganger i løpet av

denne perioden, noe som også omfattet samiske bosetningsområder. I de sørsamiske områdene ble Jämtland, Härjedalen, Idre og Särna overført fra den norske til den svenske kirka midt på 1600-tallet. I de nordsamiske områdene førte grensefastsettelsen av 1751 til at Kautokeino og Karasjok tilfalt Norge, mens områdene øst for Könkämä-Muonio-Torne elv ble en del av Storfyrstedømmet Finland i 1809. I utgangspunktet ville det vært naturlig å ta med samiske prester i disse områdene også, men med et halvt unntak virket alle samiske prester i områder som fortsatt ligger i Sverige. Dette var Olaus Sirma, som var kapellan i Enontekis¹ fra 1676 til 1719. Når jeg kaller ham et halvt unntak, er det fordi riksgrensa mellom Sverige og Finland ble trukket midt gjennom det gamle Enontekis, som var et anneksogn til Jukkasjärvi. Kirkestedet Markkina ble liggende i Finland. Den svenske delen ble senere kalt *Karesuando socken*. Den første samiske presten i den norske kirka var Anders Andersen Porsanger (1735–1780) fra Finnmark, som ble ordinert til prest i 1762.²

Termen *samisk prest* kan defineres på flere ulike måter, og for å unngå misforståelser behøves det en avklaring av hva jeg legger i begrepet, samt en avgrensning av hvilke grupper prester denne artikkelen omfatter. Artikkelen er i stor grad skrevet med utgangspunkt i Leonard Bygdéns *Härnösands stifts herdaminne* og kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Prester som Bygdén beskriver som *född lapp* eller *född av lappska föräldrar*, har jeg valgt å kategorisere som førstegenerasjons samiske prester. I tillegg finnes det opplysninger i det nevnte arkivet angående prestenes samiske tilknytning. Prester som kildene gir usikre eller motstridende opplysninger om med tanke på deres etniske tilhørighet, har jeg plassert i kategorien prester med usikker etnisk tilhørighet. Det er også mulig at det fantes enkelte prester som ville ha oppfylt våre dagers kriterier for å bli innskrevet i samemanntallet, men som ikke er kalt lapper i kildematerialet. Innenfor rammene av denne artikkelen har det ikke vært mulig å lete etter eventuelle prester av denne kategorien. En siste gruppe prester som jeg innlemmer i kategorien samiske prester, er prester som var etterkommere etter første generasjons samiske prester. Av plasshensyn har

1 Eanodat (samisk), Enontekiö (finsk).

2 Roald E. Kristiansen. "Kirken og det samiske", i Øystein Ekroll, Søren Hjort & Einar Vegge (red.), *Vor kristne og humanistiske arv* (Trondheim 2014) s. 218–238.

jeg i denne artikkelen likevel valgt å fokusere mest på førstegenerasjons samiske prester, samt noen av prestene med usikker etnisk tilhørighet.

De samiskspråklige betegnelse *sámi*, *sápmi* og *sápmelaš* har røtter i det felles samisk-finske opphavsspråket, der betegnelsen var *šämä*, og har dermed et svært gammelt opphav.³ Disse betegnelse eller lignende betegnelser brukes også i samiskspråklig litteratur på 1600-1700-tallet, slik som *Same nolmay Cathecis* fra 1633⁴ og *Samin Pirra acta Utza Kirje*⁵. Ericus Plantinus sier samene selv kaller seg *samen olmaj* og skiller seg med det ordet fra andre folkeslag.⁶ I de norrøne kildene kalles alltid samene for *finner*, bortsett fra i en islandsk kilde som skriver om *semsveinar*.⁷ Også i danske og norske kilder var *finn* og *finsk* de vanligste betegnelse, men *lapp* og *lappisk* tok delvis over på slutten av 1800-tallet. I svenskspråklige eldre kilder og litteratur brukes alltid *lapp* og *lappisk*. Men disse benevnelse var ikke alltid synonyme med same eller samisk, da lapp etter hvert ble en slags yrkestittel for personer som drev reindrift.⁸ Dette betydde at personer som ikke ville hatt stemmerett ved dagens sametingsvalg, kunne bli oppført som lapper i skatteregistrene, mens samer som var blitt nybyggere ikke ble registrert som lapper. Kildene viser også at det var delte meninger om hvem som var lapper og hvem som ikke var det. Dette gjør bildet noe mer komplisert, selv om de aller fleste som kalles lapper i kildemateriale utvilsomt var samer, som ville oppfylt kriteriene til å stemme ved sametingsvalget i dagens Sverige. Etter min mening er det likevel diskutabelt om det er fruktbart å ensidig anvende våre dagers begreper eller definisjoner for å

3 Lars Ivar Hansen & Bjørnar Olsen, *Samenes historie fram til 1750* (Oslo 2004) s. 47.

4 Dette er en feilskrivning for *Samen olmaj*, se Tuuli Forsgren, *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850* (Umeå 1988) s. 11.

5 N.N. "En rimkrönika om lapparna från början av 1700-talet: Samin Pirra acta Utza Kirje", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelatiönerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-t.] 1983) XVII 7, s. 5.

6 Ericus Plantinus, "Responsum Dni Erici Plantini ad quæstiones, quæ sequuntur in fine", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelatiönerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-t.] 1983) XVII. 4, s. 24.

7 Hansen & Olsen (2004) s. 47.

8 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 2010) s. 259–265.

avgjøre hvem som bør inkluderes i begrepet samisk prest i tidlig nytid. For å kunne stemme ved sametingsvalget må både et subjektivt og et objektivt kriterium være oppfylt; man må anse seg selv som same og en av ens foreldre eller far- eller morsforeldre må ha hatt samisk som hjemmespråk. Det vil si at man vektlegger egendefinisjon, det vil si etnisk identitet, og én etnisk markør, språket. Problemet med å bruke denne definisjonen er at kildene sjeldent sier noe direkte om prestenes egendefinisjon. Når det gjelder språk gir kildene noen flere opplysninger, særlig siden flere av prestene oversatte litteratur til samisk. Som samiske prester har jeg derfor valgt å definere de prester som i kildematerialet kalles lapper, samt de av deres etterkommer som også ble prester. Sten Henrysson sier i sin artikkel ”Prästerna i Lappmarken före 1850” at det ikke er sikkert at barn og barnebarn av samiske prester så på seg selv som samer.⁹ Han begrunner dette med at de samiske prestene giftet seg med ikke-samiske kvinner, og at prestefamiliene levde sosialt og etnisk adskilt fra den samiske befolkningen. I kildematerialet mener jeg å se en mye sterkere kontakt mellom prestefamiliene og samene i Lappmarken, enn det Henrysson antyder. Prestebarna vokste opp på kirkestedene i Lappmarken og kom dermed i nær kontakt med samisk språk og kultur. Sognepresten i Lycksele, Olaus Nicolai Graan (1716–1739), mente selv at han var av *Lappska nation*.¹⁰ Dette til tross for at det var farfaren som var den første presten i denne samiske presteslekta, mens både mora og farmora var svenske kvinner.¹¹ Klokke- ren Nicolaus Lundius var sønn en samisk prest og hans svenske kone, og hadde fra barndommen av lært samisk. Han både omtalte seg selv som *lapp*, og ble som student i Uppsala kalt *lapp*.¹² Det er grunn til å tro at dette også gjaldt flere av etterkommerne etter førstegenerasjons samiske prester i Lappmarken.

9 Sten Henrysson, *Prästerna i Lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter* (Umeå 1989) s. 15, 17.

10 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25;5:k Kyrkoherde Olof Nicolai Graan <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2505k.pdf>>, 30/8 2015.

11 Leonard Bygdén, *Hernösands stifts herdaminne: bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 2* (Uppsala 1923) s. 129–130.

12 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25;2:i. Jokkmokks Lappmarkspastorat. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se>>, 20/11 2012.

Begrepen etnisitet, etnisk tilhørighet og etnisk identitet er relativt moderne begrep, til tross for at selve fenomenet er langt fra nytt. Grovt sett finnes det to hovedretninger innen forskningen innen dette området: *Tradisjonalistene* eller *primordialistene* som mener etnisk tilhørighet er gitt fra fødselen av og er uforanderlig, og *modernistene*, *instrumentalistene* eller *voluntaristene* som betrakter etnisk tilhørighet som noe omskiftelig, som den enkelte har mulighet for å velge.¹³ Andre forskere igjen har forsøkt å integrere perspektiver fra begge retningene.

Med prest mener jeg en person som var ordinert til prest og som innehadde en stilling innenfor den svenske kirke, som *kyrkoherde* (sogneprest), *pastor*, *komminister*, *kapellan*, *sacellan* eller *predikant*. Det fantes ingen samer i de høyere geistlige embetene, så langt jeg kjenner til. Jeg har utelatt samer som studerte teologi, men som av ulike grunner ikke gikk ut i prestatjeneste.

Artikkelens struktur

I løpet av en periode på nesten 300 år, fra 1584 til 1876, er det kjent ti prester i Sverige som hadde både samisk far og mor. I tillegg kommer fem prester som det er omdiskutert om de var samer eller ikke.¹⁴ For oversiktens skyld vil jeg først gi en kort biografi av samtlige femten prester fra de to første gruppene. Deretter vil jeg si noe om kirkeorganiseringen og opprettelse av skoler for samer, siden dette er forhold som har nær tilknytning til utdannelsen av samiske prester. Jeg har så valgt ut seks prester som var virksomme i perioder fra slutten av 1500-tallet til første halvdel av 1700-tallet. Disse vil jeg gi en grundigere presentasjon, fire som vi vet var samer og to som det er omdiskutert om de var samer. Blant disse seks vier jeg størst plass til Olaus Sirma. I en periode på rundt 80 år, fra 1630-tallet til 1710-tallet ble det satset på å utdanne

13 Sian Jones, *The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and present* (London 1997) s. 65, 72; Lennart Lundmark, "Den svårfångade etniciteten", i Roger Kvist (red.), *Nordiska samehistoriska symposiet (1995 Lövånger): Föredrag vid Nordiska samehistoriska symposiet i Lövånger 13–14 februari 1995* (Umeå 1995) s. 123–130; Lars Ivar Hansen, "Den dynamiske etnisiteten og dens skiftende uttrykk", i Jan Eivind Myhre (red.), *Historie, etnisitet og politikk* (Tromsø 2000) s. 29–54.

14 Leonard Bygdén, *Hernösands stifts herdaminne: bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 1–4* (Uppsala 1923, 1923, 1925, 1926).

unge samiske menn til prester. De fleste av de samiske prestene virket dermed i dette tidsrommet og frem mot midten av 1700-tallet. Til slutt vil jeg si litt generelt om de samiske prestene i denne perioden. Samer som var prester i senere perioder blir ikke omtalt i denne artikkelen, bortsett fra de biografiske opplysningene i oversikten.

For å markere at dette var prester bruker jeg deres latinske navn, slik det var vanlig på denne tiden. De svenske navnene er skrevet i parentes. I de skriftlige kildene brukes gjerne de svenske og latinske navneformene om hverandre. Prestene benevnes ofte *herr* med den svenske versjonen av fornavnet etter, for eksempel herr Lars, herr Olof, herr Gert. Mange av prestene tok etternavn etter hjemplassen, slik som Lyckselius, Rangius og Granmark. I tillegg til det svenske og latinske navnet hadde prestene samiske navn, som bruktes innad i det samiske samfunnet. Dette var enten et navn av samisk opprinnelse eller en samisk variant av deres latinske og svenske navn. Ett icke-samisk navn av begge kategorier kunne motsvare flere samiske navn, i tillegg til at det var lokale variasjoner. Det er dermed ikke mulig å fastslå med sikkerhet deres samiske navn, uten å ha kjennskap til hva den enkelte ble kalt på samisk i sin samtid.

Første generasjon prester med to samiske foreldre:¹⁵

- 1 Gerhardus Jonæ (Gert Jonsson). Født i Sorsele, Ume lappmark; oppvokst hos en prest i Piteå; studier ved Uppsala universitet; sogneprest i Skellefteå 1584–1616.
- 2 Andreas Petri Lundius (Anders). Trolig født i Pite lappmark; trolig elev ved sameskolen i Piteå; studier ved Uppsala universitet; sogneprest i Arvidsjaur 1640–1649; predikant i Nasafjäll 1650–1651 og i Jokkmokk 1652–1665.
- 3 Olaus Stephani Graan (Olof). Født i Ume lappmark; trolig elev ved Skytteanska skolen og Härnösands gymnasium; stipend til Uppsala universitet, men er ikke innskrevet i matrikkelen; prestevigslet 1655; kapellan i Åsele 1655–1657; lærer og predikant i Lycksele fra 1657, lærer til 1686; pastor i Lycksele 1673–

¹⁵ Bygdén 1–4 (1923, 1923, 1925, 1926); Forsgren (1988); Härnösands trivialskola, <www.slaktergardar.psem.se/elever%201647-1800.doc>, 26/10 2013.

1690. Litteratur: *Enfaldige och korte Frågor sampt Swar* (1668); *Manuale Lapponicum* (1669).
- 4 Nicolaus Haquini Vindelius (Nils). Født i Sorsele, Ume lappmark; studier ved Härnösands trivialskola og Uppsala universitet; sogneprest i Arvidsjaur 1661–1662; død 1662.
 - 5 Henricus Svenonis Lyckselius (Henrik Svensson). Født i Lycksele, Ume lappmark; studier ved Härnösands trivialscole og Uppsala universitet; kapellan i Sorsele 1674–1696.
 - 6 Olaus Matthiæ Sirma (Olof Sirma, Olof Mattsson). Trolig født i Sodankylä, Kemi lappmark; barneskole i Torneå; studier ved Uppsala universitet; kapellan i Enontekis 1676–1719. Litteratur: leverte to samiske joiker eller viser til verket *Lapponia* (Schefferus, 1673); oversatte Johannes Gezelius' katekisme fra finsk til samisk (ikke utgitt i hans levetid).
 - 7 Laurentius Andreæ Rangius (Lars). Født i Sorsele, Ume lappmark; studier ved Uppsala universitet; kapellan i Sorsele 1697–1709; sogneprest i Silbojokk 1709–1717. Litteratur: oversettelse av Det nye testamentet 1701–1713 (kun prøvetrykk av 1. og 2. kapittel av Johannes-evangeliet i Rangius' tid. Markusevangeliet er utgitt med innledning og språklige kommentarer i Karin Wilson, *Markusevangeliet i Lars Rangius samiska översättning från 1713* [2008]).
 - 8 Sigvardus Martini Granberg (Sjul Mårtensson). Født i Sorsele, Ume lappmark; studier ved Umeå skole, Härnösands trivialscole og Uppsala universitet; kapellan i Sorsele 1709–1719; sogneprest i Arjeplog 1719–1731; død ved drukning 1731.
 - 9 Nicolaus Erics Sundelin (Nils). Født i Jokkmokk, Lule lappmark; studier ved Jokkmokk sameskole, Luleå stadsskole, Piteå trivialscole, Härnösands gymnasium og Uppsala universitet; pastorsadjunkt i Jokkmokk 1754–1757; lærer i Gällivare 1758–1768; kapellan og lærer i Jokkmokk 1768–1775; pastor i Arjeplog 1775–1805.
 - 10 Anders Thomasson Fjellner. Født 1795 i Härjedalen; studier ved Östersunds skole, Härnösands gymnasium og Uppsala universitet; misjonær i Jukkasjärvi og Karesuando i fra 1821, prestevigd 1828, pastorsadjunkt i Jukkasjärvi og Karesuando 1829–1838,

finsk og samisk tingstolk 1836–1842; sogneprest i Sorsele 1842–1876. Litteratur: blant annet eposet ”Biejjie-baernien såangoe Jehnaj eatnamisnie” (’Solsønnens frierferd til jettenes land’).¹⁶

Prester med usikker samisk opprinnelse:¹⁷

- 1 Jacobus Matthiæ Backius (Jacob). Født i Gråträsk; ikke samisktalende; studier ved sameskolen i Piteå og Uppsala universitet; lærer og predikant på Skytteanska skolen i Lycksele fra 1638, men ble ordinert til prest først 1640.
- 2 Paulus Matthiæ Backius (Påvel). Født i Gråträsk; samisktalende; skolegang hos prosten i Luleå; studier ved Uppsala universitet; predikant i Lule lappmark 1640–1645; forsvant i Stockholm. Litteratur: oversatte katekismen til samisk (ikke utgitt).
- 3 Johannes Nicolai Læstadius (Johan). Født i Ytterlännäs sogn, Ångermanland; hans mor skal ha vært same, faren var bonde; studier ved Härnösands trivialskole, Strängnäs gymnasium og Uppsala universitet; lærer ved Piteå skole 1651–1661; sogneprest i Arjeplog 1662–1697.
- 4 Nicolaus Jonæ Spolander (Nils). Født i Vännäs i Ume sogn; faren skal ha vært same, usikkert om mora var det; studier ved Uppsala universitet; kapellan i Anundsjö 1687–1692, stasjonert i Åsele; kapellan i Nysätra 1692–1703.
- 5 Kenicius Granlund (König). Født i Sorsele, Ume lappmark; samisktalende; sønn av klokkeren i Sorsele; studier ved Härnösands trivialskole; kapellan i Sorsele 1719–1745.

Kirkeorganisering og skoler for samer

Frem til begynnelsen av 1600-tallet hadde sogneprestene langs kysten av Bottenviken ansvaret for den kirkelige betjeningen av befolkningen i Lappmarken. Dette fungerte stort sett slik at sognepresten i det enkelte

¹⁶ Björn Collinder, ”Anders Fjellner”, *Svenskt biografiskt lexikon*, <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/14170>, 19/5/2014. Tittel gjengitt på moderne sørsamisk etter Lena Kappfjell i Harald Gaski, *Biejjien baernie / Sámi Son of the Son / Beaivví bárdni* (Karasjok 2003) s. 34.

¹⁷ For kilder, se note 4.

kyst sogn hadde ansvaret for Lappmarken ved samme navn. Dette vil for eksempel si at presten i Torneå tok seg av Torne lappmark, mens presten i Umeå hadde ansvaret for Ume lappmark. I noen tilfeller kunne den samme presten ha ansvaret for to lappmarker. De samiske *siidaene*¹⁸ ble besøkt en til to ganger årlig, og ofte overlot sogneprestene de lange, besværlige reisene til sine unge kapellaner. Byggingen av kirker i Lappmarken tok til først på 1600-tallet, før dette fantes det kun et lite kapell i Rounala i Torne lappmark og et kapell ved Arvidsjaur i Pite lappmark.¹⁹ Det fantes følgelig heller ingen skoler eller utdanningssystem i Lappmarken eller andre steder rettet mot samer. Historien til den første samiske presten Gerhardus Jonæ, synes å være unik. Han ble oppfostret hos en prest i Piteå og sendt videre til teologistudier i Uppsala. Det er uvisst om dette ble gjort på prestens eget initiativ eller om det var etter pålegg fra høyere instanser, for eksempel kongen. Heller ikke kjenner vi til om andre samiske gutter ble oppfostret hos prester på 1500-tallet. I første halvdel av 1600-tallet finnes det imidlertid flere eksempler på at prester tok til seg unge gutter fra Lappmarken, og sørget for at de fikk undervisning, enten ved at de selv stod for opplæringen eller ved at de betalte for skolegangen. Prost i Nedertorneå og Torne lappmark, Johannes Tornæus, skriver at han tok til seg en ”snäll lappgosse” like etter at han begynte i stillingen i 1640.²⁰ Et senere skriv fra Tornæus tyder på at det ikke var den eneste samiske gutten han bekostet skolegang for.²¹ Også prost Andreas Canuti Gevaliensis, som tjenestegjorde i Luleå i perioden 1626–1649, påtok seg ansvaret for samiske barn som fikk leseopplæring.²² Denne typen opplæring ser ut til å ha skjedd på initiativ av prestene selv, som også ga guttene kost og losji.

Det aller første forsøket på å utdanne samiske prester, som vi med sikkerhet kan si skjedde etter kongelig ordre, var i 1606. Dette hadde sammenheng med Karl IXs lappmarkspolitik der han gjennomførte

18 De samiske samfunnene, som kaltes *lappbyar* på svensk.

19 Bygdén 1 (1923) s. 97; Nils Slunga, ”Kyrka och skola: Prästerskap och kyrkligt liv”, i *Tornedalens historia 2: Från 1600-talet till 1809* (Haparanda 1993) s. 292.

20 Erik Nordberg, *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973) s. 321.

21 Nordberg (1973) s. 367.

22 Nordberg (1973) s. 291.

en kirkeorganisering. Allerede i 1599 befalte Karl lappfogdene å oppføre i hvert fall en kirke i hver lappmark. På begynnelsen av 1600-tallet sendte han ut flere ekspedisjoner som skulle forberede kirkebyggingen, og i løpet av få år ble det reist kirker i Enontekis og Jukkasjärvi i Torne lappmark, Jokkmokk i Lule lappmark, Arvidsjaur i Pite lappmark, og i Lycksele i Ume lappmark.²³ Kongen selv foretok i 1602 en reise rundt Bottenviken, der han innhentet informasjon om Lappmarken og utstedte forordninger angående kirkelivet.²⁴ I motsetning til tidligere skulle nå prestene bo fast ved kirkene i Lappmarken, noe de fleste prester var lite villige til. Vi får huske på at det på denne tiden ikke fantes noen fast bebyggelse i Lappmarken. De samiske siidaene var organisert på en helt annen måte enn de svenske og finske bondebygdene, der man hadde fast bosetting. Samene hadde et sesongvist flyttemønster og bodde bare deler av året samlet på en plass. En prest i Lappmarken måtte regne med å bo alene med sin husstand ved kirka de fleste av årets måneder, mens avstanden til nærmeste bygd var flere titalls mil. Det var også ønskelig at prestene kunne samisk, men heller ikke dette ønsket var lett å oppfylle. For å løse dette problemet kom ideen om å utdanne samiske unggutter til prester. De som stod bak dette mente det var viktig at kristendommen ble formidlet på samenes morsmål og at presten hadde en geografisk og en sosial nærhet til menigheten. Bruk av befolkningens morsmål i kirka, til fordel for latin, sto sentralt i tenkningen til de europeiske reformatorene, deriblant Martin Luther. Det var likevel ikke vanlig at gudstjenester ble holdt på minoritetsspråk. Etter instruksjon fra kongen selv hentet Daniel Hjort 16 unge gutter i Lappmarken som skulle sendes til Uppsala *skolestugu*.²⁵ Det var to fra Ume lappmark, fire fra hver av Pite og Lule lappmark, og seks fra Torne lappmark. Fogden i Torne lappmark skulle ta med seg seks av guttene, antakelig de fra Torne lappmark, på skipet sitt når han reiste sørover sommeren 1606. Av de resterende ti ble en syk og ble derfor igjen. De andre ni reiste med Hjort til Gnarp i Hälsingland i mars/april 1606, der de ble innlosjert på lensmannsgården. Herfra rømte de to største guttene,

²³ Nordberg (1973) s. 31–36.

²⁴ Nordberg (1973) s. 15.

²⁵ Nordberg (1973) s. 29.

og et forrykende snøvær gjorde det umulig å finne dem, til tross for at Hjort gjennomførte hele sognet. Det var nå sju gutter igjen, som Hjort leverte til fogden i Gävle, med beskjed om å utstyre dem med klær og sko. Etter noen dager der dro fogdens tjener videre med guttene til Uppsala. Dette var antakelig ganske unge gutter som først var tiltenkt en grunnutdanning, før de gikk videre til teologistudier ved Uppsala universitet. Vi vet ikke hvordan det gikk med guttene, verken med de sju vi faktisk vet at kom til Uppsala eller med de ni andre.

Det neste forsøket med å utdanne samer skjedde på initiativ fra Gustav II Adolf i 1617. Han ba da sognepresten i Piteå og Pite lappmark, Nicolaus Andreae (Rhen), om å ta til seg seks samiske gutter og gi dem undervisning. De skulle lære å lese samisk, svensk og latin.²⁶ Rhen utga de to første bøkene på samisk i 1619, en ABC-bok og en katekisme. Da han døde i 1628 var det tre gutter på skolen. Disse ble på skolen frem til 1632 under Rhens etterfølger. De fleste av elevene kom trolig fra Pite lappmark og så vidt vi vet var det kun gutter.

Den neste skolen ble lagt til Lycksele i Ume lappmark. Den ble til på et initiativ fra prostens i Umeå, Olaus Petri Niurenius, som allerede i 1629 foreslo for riksrådet Johan Schytte at det ble etablert en skole for samer. Etter Schytte fikk skolen navnet *Skytteanska skolan*. Skolen kom i gang i 1632, med gutter fra sameskolen i Piteå som lærere. Dette var trolig Jacobus Matthiae Backius og Andreas Petri Lundius²⁷ som begge dro videre til prestestudier i Uppsala. Lycksele pastorat med annekstorsamlingen Sorsele var det pastoratet som hadde flest samiske prester i løpet av 1600- og 1700-tallet, noe som utvilsomt hadde sammenheng med plasseringen av den samiske skolen der. I en periode på nesten 100 år var dette den eneste skolen som var spesielt beregnet for samer. Skolen kom også til å utdanne en rekke samer til andre tjenester, slik som kateketer og klokkere. Noe leseopplæring skjedde likevel rundt på kirkestedene, klokkerne i både Utsjoki og Jukkasjärvi tok seg av denne undervisningen fra slutten av 1600-tallet.²⁸ I 1723 kom så en forordning om at det skulle opprettes en skole ved hver

²⁶ Nordberg (1973) s. 58.

²⁷ Nordberg (1973) s. 88, 91.

²⁸ Dag A. Larsen & Kåre Rauø, *Dombok Torneå Lappmark: Kautokeino, Aviovarre, Teno, Utsjok tingsteder 1639–1725* (Lenvik 1999) s. 93.

hovedkirke.²⁹ På norsk side ble de første skoler for samer opprettet i forbindelse med misjonsvirksomheten som startet opp i 1716. Men samer i Finnmark fikk allerede før dette en viss form for undervisning. Hammerfestpresten Hans Mogensen Herdal, som forøvrig var fra Jämtland, lærte opp en samisk unggutt som så underviste samer i Kvalsund og Alta. Nordmannen Isaac Olsen var lærer for samene i Varanger, Tana, Laksefjord og Porsanger. Denne undervisningen foregikk ved at læreren oppsøkte samene i deres egne hjem.³⁰

Presentasjon av noen utvalgte prester

Gerhardus Jonæ

Den aller første samiske presten man kjenner til var Gerhardus Jonæ, eller Gert Jonsson, som han også benevnes. Han var sogneprest i Skellefteå i perioden 1584–1623. Han skal ha vært født av samiske foreldre i Sorsele, men ble oppfostret hos en sogneprest i Piteå.³¹ Det er nærliggende å anta at fosterfaren hans var Andreas Nicolai, sogneprest i Piteå i årene 1566–1600. Andreas Nicolai var sønn av en velhavende birkarl³² i Piteå og ble selv den rikeste presten i Norrland.³³ Han virket tidvis også som prost i det nordlige prostiet, og hadde ansvaret for den kirkelige betjeningen av Pite og Lule lappmarker. I tillegg drev han en svært innbringende handel med samene. Vi kjenner ikke foranledningen til at denne samiske gutten fra Ume lappmark ble fostersønn i prestegården i Piteå, men han skal ha vært fra et område som grenser mot Pite lappmark. Dersom dette stemmer kan koblingen være at Andreas Nicolai hadde truffet ham under sine tjenestereiser i Pite lappmark. I følge Leonard Bygdén ble han oppfostret sammen med piteprestens sønner, og det er nærliggende å anta at dette også innebar privatundervisning i presteboligen. En av Andreas Nicolais sønner

²⁹ Forsgren (1988) s. 22–23.

³⁰ Adolf Steen, *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954) s. 81–82, 87.

³¹ Bygdén 3 (1925) s. 302.

³² Birkarlene var handelsfolk og bønder i de nedre delene av de store elvedalene i nordlige Bottenviken, som spesialiserte seg på handel med og skattlegging av den samiske befolkningen, både på innlandet og på kysten; Hansen & Olsen (2004) s. 163–164.

³³ Nordberg (1973) s. 13.

var Nicolaus Andreæ Rhen, som utga de to første bøkene på samisk (1619), samtidig som han drev den første skolen for samiske gutter (1617–1628). Gerhardus og Nicolaus var trolig omtrent jevngamle. Da Gerhardus Jonæ ble tilsatt som sogneprest i Skellefteå i 1584, hadde han oppholdt seg i hertug Karls (den senere Karl IX) fyrstedømme en tid og vært hoffpredikant hos kong Johan III,³⁴ han må dermed ha avsluttet studiene noen år tidligere. Nicolaus Andreæ ble prestevigsløst i 1581, og arbeidet som sacallanus (hjelpere), hos faren i Piteå frem til 1600, da han ble sogneprest samme sted. Gerhardus Jonæ's kontakter med hoffet kan forklares med at fosterfaren selv hadde vært hoffpredikant i yngre dager. Gerhardus var gift med Brita Andersdotter Grubb, datter av prosten Andreas Petri Grubb i Luleå. Slekta Grubb var en av de mest fornemme slekter i det nordlige Sverige. Gerhardus og Britas sønn Johan ble landshøvding over Västerbotten, tidsvis også Österbotten. Han ble adlet og tok slektsnavnet Graan, etter foreldrehjemmet på Gran i Skellefteå. En annen sønn, Anders Gertsson, var borgermester og postmester i Umeå.³⁵

Andreas Petri Lundius

Andreas Petri Lundius var den første presten av samisk herkomst som fikk en prestestilling i Lappmarken. Han ble innskrevet i Uppsala universitets matrikkel i august 1633, som Andreas Petri Lappo. Han blir ikke nevnt ved navn i kildene som elev i Piteå eller som lærer i Lycksele, men utfra sammenhengen mener jeg det indirekte fremkommer at den ene av disse må ha vært Lundius. I et brev skrevet i juli 1633, heter det at Andreas Petri er den eneste som er sendt til Uppsala, for at han der skal kontinuere sine påbegynte studier.³⁶ Etter prestevigsløst ble Lundius tilsatt som pastor i Arvidsjaur i 1640. Bygdén sier at Lundius allerede året etter ble anklaget for hor og suspendert fra stillingen,³⁷ dette må i tilfelle bare ha vært for en viss periode. En beslutning fra 1645 om at han skulle overflyttes til Lule lappmark, for å erstatte den bort-

34 Bygdén 3 (1925) s. 302.

35 Rydving (2010) s. 262.

36 Nordberg (1973) s. 70–71.

37 Bygdén 1 (1923) s. 99.

rømte Paulus Backius, ser ikke ut til å ha blitt satt ut i livet. Lundius ble ikke avsatt fra tjenesten i Arvisjaur før i 1649. Han ble da sendt til det avsidesliggende gruvesamfunnet Nasafjäll, der han var brukspredikant i årene 1650–1651, før han ble såkalt lapppredikant i Jokkmokk i 1652. Denne stillingen hadde han til han døde i 1665. Det er noe uklart hvor Lundius opprinnelig var fra, selv om Filip Hultblad sier at han var født i Pite lappmark.³⁸ Jeg regner det også som mest sannsynlig at han var fra Pite lappmark, av tre grunner: For det første fordi han trolig hadde vært elev på sameskolen der, for det andre fordi han hadde nær forbindelse med prestefamilien i Piteå, og også ble giftet inn i denne slekta, og for det tredje fordi sønnen ble innskrevet i Uppsala universitets matrikkel som Nicolaus Lundius, Pithensis. Dette siste vil jeg forklare bedre nedenfor. Andreas Lundius' kone Margareta, var datterdatter til Nicolaus Andreæ Rhen, mens hennes far var Piteås første borgermester Evert Eriksson, som også var lappfogde og birkarl.³⁹ Sammen Andreas Lundius giftet seg dermed inn i to av Piteås mektigste slekter.

Andreas Lundius ble etterfulgt som predikant i Jokkmokk av konas bror, Samuel Edvardi Rheen, som for øvrig var en av Johannes Schefferus' informanter til hans kjente verk *Lapponia*.⁴⁰ Også Nicolaus Lundius leverte et bidrag til Schefferus, men dette fikk Schefferus først i hende året etter at *Lapponia* var utgitt. Det virker som om Nicolaus fikk oppdraget etter at han var kommet til Uppsala, han hadde i hvert fall lest både Samuel Rheens og Johannes Tornæus bidrag da han skrev sitt eget. Koblingen mellom Samuel Rheen og Nicolaus Lundius, at de var onkel og nevø, har ikke blitt fremholdt. Lundius skriver at Rheen beskriver samene i Lule lappmark, mens han selv vil skrive om Umeå lapper. Imidlertid handler hans tekst også om forhold i Lule lappmark.⁴¹ Kjennskapet til Ume lappmark fikk han de årene da han var elev ved den Skytteanska skolan i Lycksele. Han sier at han ikke har kjennskap

38 Filip Hultblad, Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken (Lund 1968) s. 228.

39 Bygdén 2 (1923) s. 237; Sveriges släktforskarförbund, Anbytarforum <http://aforum.genealogi.se/discus/messages/44/18107.html> 13/10 2013

40 Lapponia, se avsnittet om Olaus Matthiæ Sirma.

41 Nicolaus Lundius, "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 [1670-t.] 1983) s. 6.

til samene i Pite lappmark, da han ikke har vært der. Dette står i motsetning til at han i universitetets matrikkel omtales som fra Pite lappmark, og at han selv i manuskriptet til Schefferus har underskrevet med Nicolaus Lundius, Pithensis. Det siste kan både vise til byen (staden) eller sognet Piteå og til Pite lappmark. Dette kan tyde på at han var født i Pite lappmark, muligens mens faren var brukspredikant på Nasafjäll, men at han var oppvokst i Jokkmokk. Men denne tilknytningen til Pite lappmark kan også innebære at faren var derfra.

Jacob og Paulus Matthiæ Backius

Jacobus og Paulus Matthiæ Backius oppgis av Bygdén å være brødre fra Gråträsk, som da hørte til Pite lappmark. Begge må allerede som barn ha flyttet fra foreldrene, da Paulus ble oppfostret hos prostens i Luleå, mens Jacobus gikk på sameskolen i Piteå.⁴² Som jeg tidligere har nevnt var antakelig Jacobus en av guttene som ble sendt fra Piteå til Lycksele som lærere da Skytteanska skolan ble grunnlagt i 1632. Paulus ble student i Uppsala i 1635, mens Jacobus kom til Uppsala året etter. Begge er innskrevet på universitetet med tilnavnet *Lappo*, slik det var vanlig for samiske studenter. Allerede i september 1638 ble Jacobus sendt tilbake til Lycksele for å være predikant for samene der. Han ble ordinert til prest først i 1640, men var ansatt som lærer ved Skytteanska skolan. I et brev til erkebiskopen sier imidlertid pastoren i Umeå, Olaus Niurenus, at Jacobus er ingen *födder lapp*, men at han er født på bygda i Gråträsk by av fattige bondeforeldre. Med dette kan Niurenus sikte til at foreldrene var nybyggere, som han ikke definerte som lapper, selv om de kan ha vært av samisk opprinnelse. Da Jacobus ble sendt til Uppsala var det meningen at han skulle lære samisk av sine *stalbrödre*, men han hadde ikke lært seg samisk og prekte på svensk for menigheten.⁴³ Med *stalbrödre* må det siktes til Andreas Lundius og Paulus Backius, som var i Uppsala på samme tid. Mens Jacobus ikke kunne så mye samisk at han ville holden preken på dette språket, oversatte Paulus katekismen

⁴² Bygdén 2 (1923) s. 235.

⁴³ Nordberg (1973) s. 108–109.

til samisk.⁴⁴ Paulus Backius blir også kalt *lapp* av sin fosterfar Andreas Canuti i Luleå, som hadde stått i et nært forhold til ham gjennom store deler av Paulus' barndom og ungdom.⁴⁵ Vi kjenner ikke til hvorfor det var så stor forskjell på samiskkunnskapene deres, og man kan selvsagt stille spørsmål ved om de overhodet var brødre. En mulighet kan være at de var halvbrødre, og at Paulus hadde samisk mor, mens Jacobus hadde svensk mor. En annen mulighet er at Paulus hadde lært samisk i nærmiljøet, og ikke hjemme hos foreldrene. Siden flere kilder sier at de ikke var samer, har de vanligvis ikke blitt tatt med i oversikter over samiske prester. Etter at Paulus var ferdig utdannet prest virket han noen år som predikant i Lule lappmark, der han også arbeidet med oversettelse av katekismen. Han dro deretter sørover til Stockholm, hvor han rett og slett forsvant. I brev til myndighetene beklager fosterfaren seg over at han har hatt store utgifter til oppfostringen og utdannelsen av Paulus Mattiæ Backius, og han sier seg villig til å tilgi ham hans ungdoms synder, bare han vil komme tilbake igjen.⁴⁶ Men Backius kom ikke tilbake, og i 1645 foreslår Andreas Canuti at svensker som har lært samisk bør brukes som predikanter i Lappmarken, da man er tryggere på dem enn på de samiske.⁴⁷

Olaus Stephani Graan

Den neste samer som ble presteviet var Olaus Stephani Graan. Han var mest sannsynlig født i Lycksele, hans morsmål var umesamisk og han fikk trolig sin første opplæring på Skytteanska skolan. Høsten 1650 ble han innskrevet på Härnösands gymnasium. Han er da oppført som *studiosus*, det vil si at han var *prästvigningkandidat*.⁴⁸ I følge Bygdén er det noe usikkert hvor han fikk sin videre teologiske utdanning, Åbo har blitt nevnt, mens Graan selv skriver at han har fått kongelig stipend for

44 Bygdén 2 (1923) s. 236.

45 Nordberg (1973) s. 291.

46 Nordberg (1973) s. 285, 290.

47 Nordberg (1973) s. 291.

48 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:c, Skolmästaren Olaus Stephani Graan, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark25o2c.pdf>>, 15/01 2012.

å studere i Uppsala. Men fordi han ikke har vært innskrevet i universitetets matrikkel, har både Bygdén og Nordberg trukket som slutning at han avsluttet studiene i Härnösand. Han ble komminister i Åsele i 1655, og lærer og predikant ved Skytteanska skolan i 1657. Lycksele ble eget pastorat i 1673, også kjent under navnet Umeå lappmark. Graan ble nå utnevnt til pastor i Lycksele pastorat, en stilling han hadde frem til sin død i 1690. Frem til 1686 innehadde han også lærerstillingen. Både i sin samtid og i ettertid har Olaus Stephani Graan blitt beskrevet i rosende ordelag. Härnösands konsistorium sier i et betenkende fra 1686 at Graan fører "ett rart dygdelefverne". Mens Bygdén sier at han var "en exemplarisk man som både i lärdom och lefverne, skicklig och arbetsam, hvarom äfven hans tryckta arbeten bära vittne".⁴⁹ Graan ga ut to bøker på umesamisk, en spørsmålboek i 1668 og en kirkemannual i 1669. Hans kirkehåndbok har ofte blitt kalt *Manuale Lapponicum minus* fordi det var betydelig mindre i omfang enn Johannes Tornæus' *Manuale Lapponicum* fra 1648. Tornæus' manual var på tornesamisk, mens Graans bok var skrevet på umesamisk. Disse to bøkene inneholder til dels ulikt materiale.

Olaus Stephani Graan ble stamfar til en etterslekt som over mange generasjoner var prester og prestefruer. Hans etterfølger som sogneprest i Lycksele var svigersønnen, Magnus Bång (1692–1699), som i sin tur ble etterfulgt av Graans sønn Nicolaus Olai Graan (1701–1714), som så igjen ble etterfulgt av sin sønn Olaus Nicolai Graan (1716–1739). En annen av Olaus Stephani Graans sønner var Christopher Olai Graan som døde i ung alder, mens han var kapellan i Umeå landforsamling.⁵⁰ Denne Olaus Stephani Graan må ikke forveksles med sognepresten i Piteå ved samme navn, som også utga bøker på samisk og var en av Schefferus' informanter. Graan i Piteå var ikke same, men prestesønn fra Uppland.

49 Bygdén 2 (1923) s. 129.

50 Bygdén 2 (1923) s. 128–130.

Olaus Matthiæ Sirma

Olaus Matthiæ Sirma var student i Uppsala i årene 1672–1674, dit han var kommet fra Torneå skole.⁵¹ Etter prestevigslingen ble han kapellan i Enontekis i 1676, en tjeneste han hadde frem til sin død i 1719.⁵² Enontekis var et anneks sogn til Jukkasjärvi pastorat, og omfattet vide områder på begge sider av den nåværende riksgrensa mellom Sverige og Finland, men den gangen hørte det til Sverige og Härnösands stift. Sirmas liv sammen med samer og nybyggere her var ikke enkelt, heller ikke samarbeidet med hans nærmeste overordnede, pastor Christian Elingius i Jukkasjärvi, var problemfritt. De to var stadig i slåsskamp, det samme var han med den finske nybyggeren og lensmannen Måns Mårtensson (Maunu Marttinpoika) og med samene Anders Suoro som Sirma hadde anklaget for trolldom.⁵³ Det svirret også rykter om at Sirma selv var gått tilbake til samenes gamle religion og var blitt *noaidi*, slik den norske læreren Isaac Olsen hevdet.⁵⁴ Olsen hadde hørt dette av samer som var født i Enontekis, men som hadde flyttet til Finnmark. I de svenske dombøkene er det imidlertid ingen saker som gir inntrykk av at Sirma skulle være *noaidi*. Som ung student i Uppsala hadde Olaus Sirma levert to joiketekster til Schefferus' *Laponia*. Disse to samiske kjærlighetsjoikene ble gjenstand for en voldsom popularitet nede i Europa, samtidig som Sirma oppe i nord fikk ord på seg å være en drukkenbolt, slåsskjempe og trollmann.⁵⁵ Sirmas tekster begynte snart å leve sitt eget liv, og det samme kan man også si at mytene om Sirma gjorde.

Helt fra han dukker opp i kildene som student i Uppsala, har det vært gitt motstridende opplysninger om han var fra Torne lappmark eller

51 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellannen Olof Sirma i Enontekis. Publicerad september 2011. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012

52 Bygdén 2 (1923) s. 52.

53 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellannen Olof Sirma i Enontekis. Publicerad september 2011. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012; Roald E. Kristiansen, "Ulvepresten i Lappmarken", *DIN: Religionsvitenskapelig tidsskrift* 4 (2002) s. 51–55.

54 Isaac Olsen, "Om lappernes vildfarelser og overtro", i Just K. Qvigstad (red.), *Kildeskrifter till den lappiske mytologi ved J. Qvigstad 2* (Trondhjem [efter 1715] 1910) s. 77.

55 Tore Wretö. "Olof Sirma: Lappmarkspräst och samelyriker", i *Tre kulturer: Medlemsbok för Johan Nordlander-sällskapet* 1 (Umeå 1983) s. 49–74.

Kemi lappmark. Schefferus omtaler Sirma som *in Lapponia Tornensi natus*, men ifølge attesten fra rektor ved Uppsala universitet i 1674, skal hans hjemtrakt være *Lapponia Kimensis*.⁵⁶ I senere litteratur er han omtalt som hjemmehørende i vekselvis Torne lappmark eller Kemi lappmark. Ifølge Isak Grape var Sirma født i Torne lappmark,⁵⁷ mens Leonard Bygdén plasserer ham i Kemi lappmark.⁵⁸ Det vanlige i dag er å støtte seg til professor i finsk-ugriske språk Erkki Itkonen, som mente at språket i de to visene i Lapponia var kemisamisk og at Sirma dermed måtte ha vært fra Kemi lappmark. Itkonen plasserte Sirma i Sodankylä, siden man i dette området finner en innsjø ved navn Orajärvi, som omtales i den ene visa.⁵⁹

Betydelsen av etternavnet Sirma er noe uklar, men det blir antatt å ha sammenheng med det skoltesamiske ordet *čõrmm*, som betyr 'ulv'. Det har blitt brukt som banneord, også i betydningen 'djevel'. Nordsamiske varianter av ordet er *čarbma*, *čierbma*, *čearbma*, *čirbma* og *čierbmi*.⁶⁰ I dag blir det gjerne antatt at hans samiske navn var Čearbmá-Ovllá,⁶¹ da Ovllá er den vanligste nordsamiske varianten av fornavnene Ole/Olof/Olaus. Georg Gripenstad, oversetter av boka *Korset och trolltrumman* til svensk, refererer til en bevart tradisjon om *herra Vuolevi, herr Olof*.⁶² Vuolevi er en finsk form av Olof, som ligner på en annen samisk variant av det samme navnet, Vuollá.⁶³ Det er kanskje mer nærliggende at det var dette navnet Sirma gikk under blant samene. Patronymet Matthiæ eller Matsson tilsier at farens svenske fornavn

56 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellanen Olof Sirma i Enontekis. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark25o2k.pdf>>, 15/01 2012.

57 Grape, Isak. *Lappmarkens herdaminne: Minne af presterskapet i lappmarksförsamlingarne inom Hernösands stift* (Stockholm [1883] 1982) s. 84.

58 Bygdén 2 (1923) s. 52.

59 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellanen Olof Sirma i Enontekis.

Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark25o2k.pdf>>, 15/01 2012

60 Personlig meddelelse (email) fra prof. Pekka Sammalahiti, Uleåborg universitet, via Harald Gaski, Universitetet i Tromsø, 2013.

61 Harald Gaski. *Med ord skal tyvene fordrives: Om samenes episk poetiske diktning* (Karasjok 1987).

62 Arvi Järventaus, *Korset och trolltrumman* (Luleå 1980) s. 5.

63 Håkan Rydving, "Namn och identitet i nordsamisk kontext", i *Personnamn och social identitet* (Stockholm 1998) s. 337-359.

var Mats/Mathias. Hans samiske navn var kanskje Mohtsi. I Orajärvi bygdebok foreslås det at farens navn enten var Mohtsi Teutianpoika eller Mohtsi Piettarinpoika.⁶⁴ Man kjenner ikke til nøyaktig fødselsår for Sirma, men han var trolig født på 1650-tallet. Som mye annet rundt ham, er det også myteomspunnet hvordan det hadde seg at han kom på skole og fikk presteutdannelse. Isaac Olsen forteller at en svensk herremann på reise gjennom den svenske lappmarken tok med seg sønnen til den fattige orck-Mathis, og satte ham i skole i Kvenland.⁶⁵ Andre forteller at denne herremannen var en prest, og noen har ment Sirma må være identisk med den samiske gutten Johannes Tornæus tok til seg og lærte opp.⁶⁶ Men dette stemmer tidsmessig dårlig, da dette i følge Tornæus selv skjedde i 1640 eller like etter, trolig før Sirma ble født. Imidlertid ser det ut til at Tornæus i løpet av sin tid som prest holdt flere samiske gutter på skole. I en søknad fra 1660-tallet om midler til trykking av en katekisme og en postill på samisk, sier han at han vil alltid i sin livstid, holde en samisk gutt på skole, slik han allerede har gjort.⁶⁷ I utgangspunktet synes det lite trolig at han skulle ha tatt med seg en gutt fra Kemi lappmark, da dette området ikke var underlagt Nedertorneå, men nabosognet Kemi i Åbo stift. Kapellan i Kemi lappmark i Sirmas barndom var Gabriel Tuderus, som bodde i Torneå og kun en gang årlig besøkte Lappmarken. Det er kanskje mer nærliggende at det var han som tok med seg Sirma til Torneå skole. Imidlertid var det noe stridighet mellom Torneå og Kemi angående Kemi lappmark og tilhørighet. Tornæus mente at Lappmarken ikke ble ivaretatt godt nok fra Kemi-pastorens side, og foreslo i 1671 at Kemi lappmark ble lagt innunder Nedertorneå.⁶⁸ Sirma omtaler ham også som prost og sogneprest over Torneå sogn, samt i både Torne og Kemi lappmarker.⁶⁹ Det kan dermed ikke helt utelukkes at det var Tornæus som tok med seg Sirma

64 Eine Yliaska, *Monen särpinen kylä Orajärvi 1650–2001* (Sodankylä 2001) s. 181.

65 Olsen ([efter 1715] 1910) s. 77.

66 Nordberg (1973) s. 321.

67 Nordberg (1973) s. 367.

68 Isak Fellman, *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne 2* (Helsingfors 1910) s. 52–53.

69 Fellman (1910) s. 174.

til Torneå, men han kan ikke være identisk med den gutten Tornæus omtaler som en ”snäll lappgosse”.

Oppdraget med å skrive *Lapponia* hadde Schefferus fått av rikskansleren Magnus Gabriel de la Gardie. Hensikten var å stoppe rykter som gikk i Europa om at Sverige hadde vunnet seire under trettiårskrigen, ved hjelp av samisk magi.⁷⁰ Schefferus startet arbeidet med boka våren 1671. Da han selv ikke hadde kjennskap til det samiske, var han fullstendig avhengig av informasjon fra andre for å skrive boka. Landshøvdingen i Västerbotten, Johan Graan, ble bedt om å samle inn informasjon fra prester i de nordlige områdene. Som tidligere nevnt, var Graan sønn av den første samiske presten, Gerhardus Jonæ. Boka ble utgitt på latin i 1673 og raskt oversatt til engelsk, tysk, hollandsk og fransk.⁷¹ Høsten 1671 arbeidet rikskansleren for å få Olaus Sirma til Uppsala universitet. I to brev stilet til universitetet ber han dem gi hjelp og underhold til den fattige ”lappgossen” Olaus Matthiæ, som på Torneå *pedagogi* har vist ”hug” og ”flid” i studiene, og som med tiden kan bli ”tienlig till PredikoEmbetet hemma i Landet på sitt Morsmål”.⁷² I februar 1672 ble så Olaus innskrevet ved universitetet i Uppsala. Da hadde Schefferus arbeidet med boka i nesten et år.

Som nevnt tidligere ble Sirmas joiketekster, ”Moarssi fávrrot/Oar-rejávri” og ”Guldnasas”, svært populære ute i Europa, der man var forbauset over at det var ”ville” samer som stod bak denne kjærlighetspoesien. Fra å være joiketekster med en løs form, ble de nå omskapt til viser etter tradisjonelt europeisk mønster med en fast form.⁷³ Allerede i Sirmas egen levetid ble de gjendiktet til tysk, svensk og engelsk, og i 1712 ble den ene visa presentert i et kjent engelsk tidsskrift, *The Spectator*.⁷⁴ Visene var særlig populære i Tyskland og England, og i løpet av 1700-tallet var de utgangspunkt for en rad nydiktninger. På begynnelsen av 1800-tallet ble de også utgitt på russisk, mens den kjente

70 Rune Blix Hagen, ”Lapponia”, i *Store norske leksikon*, <<http://snl.no/Lapponia>>, 15/10 2014.

71 Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala [1673] 1956) s. 7.

72 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellänen Olof Sirma i Enontekis. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012, s. 956.

73 Wretö (1983) s. 66.

74 Wretö (1983) s. 67.

amerikanske 1800-tallslyrikeren Longfellow brukte deler av den ene joiketeksten i sitt dikt, "My lost youth". Også i Sverige og Finland viste man interesse for visene, som ble gjendiktet av Olof Rudbeck, Johan Ludvig Runeberg og Frans Mikael Franzén. Her ble den særlig kjent i Franzéns gjendiktning "Spring, min snälla ren".⁷⁵

Det er uvisst om Sirma eller noen andre i hans nærhet hadde kjennskap til den store interessen for tekstene, som allerede ble viet dem i hans egen levetid. Men Sirma selv ser ut til raskt ha blitt et kjent navn i Torne lappmark og Tornedalen. Både han og hans nabo og uvenn Måns Mårtensson (Maunu Martinpoika) nevnes i et dikt om storflommen i Torne elv i 1677, skrevet av tornedalsskalden Antti Mikonpoika Keksi (ca 1622–1705).⁷⁶

Kildene gir også et inntrykk av at Olaus Sirma var en mann som hadde planer og framtidstanker for menigheten. I 1688 foreslo han for kongen at det skulle opprettes en barneskole i Enontekis og at det ble trykket en katekisme på samisk. Han oversatte også Johannes Gezelius' finskspråklige katekisme til samisk. Selv om dette ble gjort på ordre fra superintendenten i Härnösands stift, ble den ikke trykket i Sirmas levetid.⁷⁷ Sirma mente også at det gamle kapellet i Rounala ikke burde rives, men bevares, slik at samene ikke unnlot å komme til kirke på grunn av lang vei.⁷⁸ Han likte å preke i dette lille kapellet, og en påske dro han dit for å holde gudstjeneste i stedet for å preke i kirka i Markkina, noe som ikke ble sett på med blide øyne av den delen av menigheten som holdt til i nærheten av kirkestedet. Han fikk også refs for å dra over til norsk side om sommeren, selv om store deler av menigheten flyttet dit med reinen. I følge tradisjonen skal han også være begravet på kirkegården ved Rounala kapell.⁷⁹

⁷⁵ Wretö (1983) s. 61.

⁷⁶ Antti M. Keksi, "Keksis kväde om islossningen i Torneälven år 1677" [svensk översättning av Björn Collinder], *Norrbottnen, Norrbottens läns hembygdsförenings årsbok 1955* (Luleå 1955) s. 7–13.

⁷⁷ Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellanen Olof Sirma i Enontekis. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012, s. 978.

⁷⁸ Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellanen Olof Sirma i Enontekis. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012, s. 979.

⁷⁹ Järventaus (1980) s. 6.

Blant samene i Enontekis/Karesuando har fortellingen om den samiske presten levd helt opp til våre dager, der en av fortellingene er at de satte pris på å ha en samisktalende prest. Selv om Sirmas eget språk var kemisamisk, lærte han seg trolig tornesamisk i løpet av årene i Enontekis. Han oppgir også at han har preket på sitt og samenes morsmål.⁸⁰ Både Sirmas dikt og hans eget liv og levnet har også vekt interesse i senere tid. Den finske presten og forfatteren Arvi Järventaus har skildret ham i romanen *Risti ja noitarumpu* (Tammerfors 1916). Roman er oversatt til svensk av Georg Gripenstad under tittelen *Korset och trolltromman*. Diktene hans er analysert av den samiske forskeren Harald Gaski i boka *Med ord skal tyvene fordrives*, i tillegg er det skrevet flere artikler om ham.

Generelt om de samiske prestene

Vår viten om de samiske prestene stammer for det meste fra skriftlige kilder, i tillegg til enkelte muntlige fortellinger. Naturlig nok vet vi mest om dem som utmerket seg spesielt, enten på en positiv eller en negativ måte. På den positive siden får vi vite at de samiske prestene brukte samisk språk i gudstjenesten og ellers i kontakt med menigheten. Laurentius Rangius forslo i 1716 at skolebarna ved sameskolen i Lycksele skulle øve på å synge samiske salmer. Forslaget ble godt mottatt av konsistoriet i Härnösand, som mente at dersom ungdommen sang på samisk, ville de eldre i menigheten etter hvert få lyst å gjøre det samme. Prosten i Umeå fikk i oppdrag å videreformidle dette til skolemesteren i Lycksele.⁸¹

Flere av prestene oversatte kristen litteratur til samisk, og man får inntrykk av at de betraktet dette som en viktig oppgave. Olaus Graan ga ut to bøker på samisk, en spørsmålsbok i 1668 og en kirkehåndbok i 1669. Også Paulus Backius, Laurentius Rangius og Olaus Sirma oversatte bøker, uten at noen av dem ble utgitt. Det er uvisst om Backius hadde noe manuskript med seg da han reiste til Stockholm. I Rangius

80 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellanen Olof Sirma i Enontekis. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012, s. 978.

81 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:4:5. Präster i Pite lappmark. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark250405.pdf>>, 20/11 2012, s. 30–31.

tilfelle berodde det på at han ikke var villig til å gjøre korreksjoner i teksten, slik at den skulle bli lettere å forstå for samer utenfor hans eget dialektområde.⁸² Når det gjelder Sirmas oversettelse av Gezelius' katekisme er det uvisst hva som var årsaken til at den ikke ble utgitt. Han søkte forgjeves både i 1688 og i 1716 om penger til trykkingen.⁸³ K.B. Wiklund har antydnet at det kunne være på grunn av hans dårlige omdømme. Sirma selv mente det kom av at ingen av de lærde behersket språket,⁸⁴ noe han uten tvil hadde rett i, da oversettelsen hans var gjort til kemisamisk. De sørlige delene av Kemi lappmark opplevde en stor innflytting av finske nybyggere på denne tiden, og finsk var tatt i bruk som kirkespråk.⁸⁵ Muligens mente myndighetene at det ikke var bruk for en katekisme på kemisamisk.

På den negative siden fremkommer det at menighetslemmer og kirkeledere fremsatte klager på flere av prestene. I et brev fra konsistoriet i Härnösand i 1716 uttrykkes det bekymring for hvordan noen av pastorene i Lappmarken skjøtter tjenesten, men uten at det verken nevnes navn eller etnisitet:

Så som här förmärkes att en dehl af Pastorerna i Lappmarkenne icke med then nijt och ifwer sine församlingar som sig bör förestå, utan lemna några widskepelse oseder och gammal surdeg hoos sina åhörare opåtalt, eij hel-ler som rätta Prestemän anstår, them med upbyggeligigt lefwerne föregår.⁸⁶

Presten Rangius i Silbojokk sendte et svarbrev der han skriver at det ikke bare er lærerne [prestene], men også tilhørerne som bør skikke seg og leve etter Guds ord. Rangius klagde ved flere anledninger over at samene i menigheten ikke kom til gudstjenesten slik at han måtte preke for tomme benker. I følge samene skyldtes dette at de kun i sommerhalvåret holdt til i nærheten av Silbojokk, om vinteren var det

⁸² Forsgren (1988) s. 22.

⁸³ Fellman (1910) s. 174ff.

⁸⁴ Wretö (1983) s. 57.

⁸⁵ Tuuli Forsgren, "... *först at inhämta språket, och sedan deruppå lära sin Christendom ...*": *Om finska böcker och sameundervisning i Torne och Kemi lappmarker före 1850* (Umeå 1990) s. 12–13.

⁸⁶ Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:4:5. Präster i Pite lappmark. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark250405.pdf>>, 20/11 2012, s. 29.

nærmere for dem til Arjeplog og Arvidsjaur. Likevel er det en undertone av gjensidig mistro mellom presten og menigheten i de mange rettsakene angående Rangius.⁸⁷

Tore Wretö hevder i sin artikkel at Olaus Sirma ikke bare førte en strid med de fleste andre, men også en strid med seg selv. Han spør om Sirma opplevde et kultursjokk da han kom til Enontekis. Med dette sikter han til at Sirma hadde bodd borte fra hjemtraktene sine i flere år før han flyttet til Enontekis, først som skoleelev i Torneå og deretter som student i Uppsala, og at han dermed var blitt noe fremmed for det samiske. I tillegg kom han til et for ham fremmed område, men en annen samisk dialekt. Han peker også på at det må ha vært problematisk for Sirma å inneha den doble rollen som svensk embetsmann og Guds ords forkynner, samtidig som han var bærer av de samiske kulturtradisjonene.⁸⁸ Trolig overdriver Wretö Sirmas såkalte kultursjokk, men han har nok rett i at det kunne være problematisk å være i en slik mellomposisjon. I flere saker går det frem at de samiske prestene ikke hadde vist den ”vörnaden” som var forventet overfor retten og de kirkelig overordnede. For eksempel da Olaus Sirma klaget til kongen over at samens Anders Persson Suoro var ustraffet, selv om han hadde erkjent trolldomsutøvelse. Dette ble på tinget i Enontekis i 1689 avvist med henvisning til tingsprotokollen to år tidligere, der det gikk frem at det var gjort en ransakning. Sirma måtte dermed stille seg opp foran retten og be om tilgivelse.⁸⁹ Dette ser ut til å ha vært en vanskelig balansegang for flere av prestene, og det kan virke som flere av dem ikke maktet å være den lederen for menigheten som det var forventet. I noen tilfeller blir de anklaget for å ha vært for strenge mot samene, mens de i andre tilfeller ble beskyldt for det motsatte.

Kildene viser at både enkelte samiske og ikke-samiske prester i Lappmarken ble anklaget for å ha forrettet gudstjenesten i beruset tilstand,

87 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:4:5. Präster i Pite lappmark. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark250405.pdf>>, 20/11 2012, s. 18.

88 Wretö (1983) s. 55.

89 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:2:k. Kapellänen Olof Sirma i Enontekis, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502k.pdf>>, 15/01 2012, s. 979.

for å ha brukt vold mot folk i menigheten og for hor.⁹⁰ Alkohol var en del av dagliglivet for både prester og andre, uansett etnisitet. I gravølet til den kjente prosten i Nedertorneå, Johannes Tornæus, drakk alle prestene til de lå under bordet.⁹¹ Gjester som kom til prestegårdene ble traktert med øl eller brennevin, slik saker fra Arjeplog, Kautokeino og Jukkasjärvi viser.⁹² Brennevin ble sett på som en livsnødvendighet i kaldt vær, og øl ble betraktet som en nærende og styrkende drikk. Da en av prestene ble beskyldt for å ha vært full i kirka, forklarte han det med at kona hadde gitt ham en bolle varmt øl til frokost, for å styrke hans utmattede kropp etter mange og lange reiser i Lappmarken.⁹³ I forbindelse med den pietistiske vekkelsen på begynnelsen av 1700-tallet ble kravene til både presters og legfolks moral og levemåte skjerpet, noe som også inkluderte bruk av alkohol. Prosten Nils Grubb i Umeå, som var påvirket av pietismen, fikk innført et forbud mot salg av brennevin i Lappmarken.⁹⁴

Avslutning

Jeg har her valgt å skrive mest om de samiske prestene som virket på 1600-tallet og begynnelsen av 1700-tallet, da det var i denne perioden det ble satset på å gi samer presteutdanning. Rundt halvparten av de samiske prestene var fra Ume lappmark, noe som sannsynligvis har sammenheng med at den eneste samiske skolen lå nettopp der. Selv om vi ikke kjenner nøyaktig til hvilke prester som gikk på Skytteanska skolan, er det grunn til å anta at flere av dem fikk sin første skolegang på denne skolen. De samiske prestene virket først og fremst i Ume og Pite

90 Nordberg (1973) s. 312–316. Bygdén 2 (1923) s. 38.

91 Roger Kvist, ”Myten om samerna och alkoholen”, *Spiritus: Skriftserie från vin- & sprit-historiska museet* 1 (2004) s. 3.

92 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:4:5. Präster i Pite lappmark. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark250405.pdf>>, 20/11 2012 s. 4; Dag A. Larsen & Kåre Rauø (red.) *Dombok Torneå Lappmark: Kautokeino, Avioavare, Teno, Utsjok tinglag 1700–1714* (Lenvik 1994) s. 29; Larsen & Rauø (1999) s. 202.

93 Handskrift 25. Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Volym 25:4:5. Präster i Pite lappmark. Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark250405.pdf>>, 20/11 2012, s. 21.

94 Kvist (2004) s. 3.

lappmarker, der kirkestedene Lycksele, Sorsele, Silbojokk, Nasafjäll, Arjeplog og Arvidsjaur hadde flere samiske prester. Første samiske prest i Lycksele var Olaus Stephani Graan, der senere også hans sønn Nicolaus O. Graan og sønnesønn Olaus N. Graan virket. Samiske prester i Sorsele var Henricus Lyckselius, Laurentius Rangius og Sigvardus Granberg. Muligens var også Kenicius Granlund same. Noen av de samme prestene hadde også prestestillinger i andre lappmarker. I Torne lappmark var det kun en samisk prest i løpet av denne perioden, Olaus Sirma. Først hundre år etter Sirmas død, ble den neste samiske presten, Anders Fjellner, tilsatt her som misjonær. I Lule lappmark virket predikanten Paulus Backius noen år på 1640-tallet. Til tross for at han var samisktalende, har han ikke blitt regnet som same i senere litteratur. Deretter kom Andreas Petri Lundius som predikant til Jokkmokk, etter at han først hadde virket i Pite lappmark. Den neste samiske presten i Lule lappmark var Nils Sundelin, som var pastorsadjunkt der fra 1754. Han ble etterfulgt av sønnen ved samme navn. I Åsele kjenner man til to samiske prester, Olaus S. Graan og Nicolaus Spolander. I Kemi lappmark fantes det ingen samiske prester, men presten i Enontekis, Olaus Sirma, var sannsynligvis derfra. I tillegg fantes det også prester av blandet etnisk opphav som hadde samiske forfedre eller formødre både på mors- og farssiden. Dette gjaldt blant andre Lars Levi Læstadius, som var prest i Karesuando i årene 1829–1849 och i Pajala 1849–1861. Hans stamfar på farssiden, Johan Læstadius, har jeg oppført blant prester med usikker samisk opprinnelse. På morssida var Lars Levi etterkommer av den samiske presten Sigvardus Granberg. Jeg har her i liten grad fokusert på prester som var etterkommere etter førstegenerasjons samiske prester, uten at det betyr at jeg utelukker dem fra definisjonen samisk prest.

Kilder og bearbejninger

Utrykte kilder

- Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)
 Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:c, Skolmästaren Olaus Stephani Graan. Manuale Lapponicum Minus, <<http://www.foark.umu.se>> 15/1 2012.
 Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:k, Kapellänen Olof Sirma i Enontekis, <<http://www.foark.umu.se>>, 15/1 2012.
 Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:2:i, Jokkmokks Lappmarkspastorat, <<http://www.foark.umu.se>>, 20/11 2012.
 volym 25:4:5, Präster i Pite lappmark, <<http://www.foark.umu.se>>, 20/11 2012.
 Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:5:k, Kyrkoherde Olof Nicolai Graan, <<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2505k.pdf>>, 30/8 2015.
 Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:6:l, Åren 1730–ca 1737, I) Carl Solanders memorial 1732 om brännvinförbud, <<http://www.foark.umu.se>>, 20/11 2012.

Trykte kilder og bearbejninger

- Bygdén, Leonard. *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 1* (Uppsala 1923).
 Bygdén, Leonard. *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 2* (Uppsala 1923).
 Bygdén, Leonard. *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 3* (Uppsala 1925).
 Bygdén, Leonard. *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 4* (Uppsala 1926).
 Fellman, Isak. *Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne 2* (Helsingfors 1910).
 Forsgren, Tuuli. *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850* (Umeå 1988).
 Forsgren, Tuuli. ”... först at inhämta språket, och sedan deruppå lära sin Christendom ...”: *Om finska böcker och sameundervisning i Torne och Kemi lappmarker före 1850* (Umeå 1990).
 Gaski, Harald. *Biejjen baernie / Sámi Son of the Son / Beavvi bárdni* (Karasjok 2003).
 Gaski, Harald. *Med ord skal tyvene fordrives: Om samenes episk poetiske diktning* (Karasjok 1987).
 Grape, Isak. *Lappmarkens herdaminne: Minne af presterskapet i lappmarksförsamlingarne inom Hernösands stift* (Stockholm [1883] 1982).
 Hansen, Lars Ivar. ”Den dynamiske etnisiteten og dens skiftende uttrykk”, i Jan Eivind Myhre (red.), *Historie, etnisitet og politikk* (Tromsø 2000) s. 29 – 54.
 Hansen, Lars Ivar & Bjørnar Olsen. *Samenes historie fram til 1750* (Oslo 2004).
 Henrysson, Sten. *Prästerna i Lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter* (Umeå 1989).

- Hultblad, Filip. Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken (Lund 1968).
- Jones, Sian. *The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and present* (London 1997).
- Järventaus, Arvi. *Korset och trolltrumman* (Luleå 1980).
- Kristiansen, Roald E. "Ulvepresten i Lappmarken", *DIN: Religionsvitenskapelig tidsskrift* 4 (2002) s. 51–55.
- Kristiansen, Roald E. "Kirken og det samiske", i Øystein Ekroll, Søren Hjort & Einar Vegge (red.), *Vor kristne of humanistiske arv* (Trondheim 2014) s. 218–238.
- Keksi, Antti M. "Keksis kväde om islossningen i Torneälven år 1677" [svensk översättning av Björn Collinder], *Norrboten, Norrbottens läns hembygdsförenings årsbok* 1955 (Luleå 1955) s. 7–13.
- Kvist, Roger. "Myten om samerna och alkoholen", *Spiritus: Skriftserie från vin & sprithistoriska museet* 6 (2004) s. 1–13.
- Larsen, Dag A. & Kåre Rauø (red.). *Dombok Torneå Lappmark: Jukkasjärvi og Enontekis tinglag 1700–1714* (Lenvik 1994).
- Larsen, Dag A. & Kåre Rauø (red.). *Dombok Torneå Lappmark: Kautokeino, Avio-vare, Teno, Utsjok tingsteder 1639–1725* (Lenvik 1999).
- 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 [1670-t.] 1983).
- Lundmark, Lennart. "Den svårfångade etniciteten", i Roger Kvist (red.), *Nordiska samehistoriska symposiet (1995 Löfvånger): Föredrag vid Nordiska samehistoriska symposiet i Löfvånger 13–14 februari 1995* (Umeå 1995) s. 123–130.
- Nordberg, Erik. *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973).
- N.N. "En rimkrönika om lapparna från början av 1700-talet: Samin Pirra acta utza Kirje", 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).
- Olsen, Isaac. "Om lappernes vildfarelser og overtro", i Just K. Qvigstad (red.), *Kildeskrifter till den lappiske mytologi ved J. Qvigstad* 2 (Trondhjem [efter 1715] 1910).
- Plantinus, Ericus. "Responsum Dni Eri Plantini ad quæstiones, quæ sequuntur in fine", 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).
- Rydving, Håkan. "Namn och identitet i nordsamisk kontext", i *Personnamn och social identitet* (Stockholm 1998) s. 337–359.
- Rydving, Håkan. "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 2010) s. 259–265.
- Schefferus, Johannes. *Lappland* (Uppsala [1673] 1956).

Slunga, Nils. ”Kyrka och skola: Prästerskap och kyrkligt liv”, i *Tornedalens historia 2: Från 1600-talet till 1809* (Haparanda 1993) s. 280–312.

Steen, Adolf. *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954).

Wretö, Tore. ”Olof Sirma: Lappmarkspräst och samelyriker”, i *Tre kulturer: Medlemsbok för Johan Nordlander-sällskapet 1* (Umeå 1983) s. 49–74.

Yliaska, Eine. *Monen särpinen kylä Orajärvi 1650–2001* (Sodankylä 2001).

Internettkilder

Collinder, Björn. ”Anders Fjellner”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, <<http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/14170>>, 19/5 2014.

Hagen, Rune Blix. ”Laponnia” i *Store norske leksikon*, <<http://snl.no/Laponnia>>, 15/10 2014.

Härnösands trivialskola, <www.slaktergardar.psem.se/elever%201647-1800.doc>, 26/10 2013.

Sveriges släktforskarförbund, Anbytarforum, <<http://aforum.genealogi.se/discus/messages/44/18107.html>>, 7/9 2015

Siv Rasmussen, født 1963; doktorgradskandidat i historie ved Institutt for historie og religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø. Pågående doktorgradsprosjekt: *Samisk integrering i kirka i tidlig nytid: En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Medlem av forskningsgruppa ”Creating the New North” og forskningsprosjektet ”The Protracted Reformation in Northern Norway”. Hennes forskningsinteresser er samisk historie – særlig innenfor det religiøse feltet og skolehistorie – etnisitet, kontakt mellom folkegrupper og personnavn.
siv.rasmussen@uit.no

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Sámi báhpát Ruotas árra ođđaaiggi

1500-logu loahpageažis gitta 1800-lohkui logi sámi báhpa doibme Ruotas, geain goappaš váhnemat ledje sámít (vuosttaš buolvva sámi báhpát). Muhtin báhpain ledje maid bártnit ja iežá maŋisboahttit geat šadde báhpát, muhto go ii leat sadji de in leat deattuhan daid dán artihkkalis, vaikko sii maid ledje sámít. Dasa lassin ledje vihtta báhpa eahpečielggas sámi máttuin. 1630-logus gitta 1710-lohkui bidjet

návccaid oahpahit nuorra sámi dievdduid báhppan, earret iežá stipeanddaid bokte. Eanemus báhpat doibme dan áiggis ja gitta 1700-logu gaskamuddui. Likssjuo báhpaguovlu filiálasearvegottiin Suorssáin lei báhpaguovlu gos ledje eanemus sámi báhpat, ja sivva dasa lei go dohko rahppui sámi skuvla (vuodđuduvvon 1632). Muhto dat ledje maid sii geat ledje ožžon vuosttas oahpahusa sámiskuvllas Byöhdames (1617–1632), dábálašskuvllas dehe lei ožžon priváhtaoahpahusa. Eanas sis ledje lohkan teologiija Uppsalas.

Sámi báhpat geavahedje sámigiela sihke girkus ja maid go lei okta-vuohta searvegottiin. Mánnga báhpa jorgaledje risttalaš girjjálašvuođa sámigillii. Muhtin oassi prentejuvvui ja geavahuvvui girkus, ja iežá jorgaluvvon giehtačállošiid eai prenten, sierra sivaid dihte. Muhtin báhpain ledje váttisvuođat čadnon veahkaválddálašvuhtii, alkohola-boasttugeavaheapmái ja dalááiggi seksuálagaid rihkkumiidda. Dat lei maid dábálaš iežá báhpaid seagis. Dát lei maid čujuhuvvon iežá čálliin, muhto ii leat álo bohtán ovdan ahte dáhpáhuvai maid báhpaid seagis iežá etnalaš gullevašvuođain.

Översättning Miliana Baer

Sámehärrá Svierigin dálásjájge álgon

Svierigin barggin lågev sáme härrá 1500-lågo manjegietjes gitta 1800-lågo manjegáhtjáj, gejn goappásj äjgáda lijga sáme (vuostasj buolvva sámehärrá). Soames härrájn lidjin aj bárne ja ietjá gierrega gudi härrán sjaddin, valla saje gáktuj iv la tjalmostam sijáv dán artihkkalin, vájku sij aj lidjin sáme. Duodden lidjin vihtta härrá gej sáme álgo birra juorulin. Rahtjin áhpadit nuorra sáme álmhájt härrán 1630-lågos gitta 1710-låhkuj, iehtjádij siegen vatte stipendajt. Sáme härrájs ienemusá barggin dán ájge ja gitta 1750-lågo guovddelij. Likssjuo pastoráhtta bielestjoaggulvisájn Suorssá lij pastoráhtta gánná lidjin ienemus sámehärrá, ja lij aktijvuohta sáme skávlá biedjamijn danna (vuododum 1632). Valla lidjin aj gudi vuostasj áhpadusáv sámeskávlån Byöhdamin (1617–1632) oadtjum, realskávlån jali lidjin priváhttaáhpadásáv oadtjum. Ienemusá lidjin teologiddjav Uppsalan studerim.

Sámehärra adnin sámegielav girkkon ja ietján aktavuodajn álm-mugijn. Härrájs állusa járggálin ristalasj girjálásjvuodav sámegiellaj. Moatte prienttiduvvin ja aneduvvin girkkon, gá járggáalum giehtat-

jállagijs iehtjáda sjaddin prienntidak, umasslágásj árijs. Härrájs so-abmásijn lidjin vuorrádisá aktidum vahágij, alkoholaboastoadnuj ja vierredahkuj dallusj ájge seksuállaláhkaásadibmáj.

Ij lim ga sierralágásj ietjá härráj siegen. Dát la aj tsuojgoduvvam ietjá tjállijs, valla ij la agev dättoduvvam dát ij lim vuortjáj härráj siegen ietjá álmuktjerdak tjadnusijn.

Översättning Barbro Lundholm

Saemien hearrah Sveerjesne aareh orretijjesne

1500-jaepiej gietjeste 1800-jaepiej minngiegeatjan Sveerjesne luhkie saemien hearrah berkin, gusnie gåabpegh eejtegh ligan saemieh (voestes maadtoe-boelveste saemien hearrah). Muvhtijste hearrijste aaj baernieh jallh naan jeatjah sliektem utnieji gieh hearra sjidti, gosse tjaalege tjoevere ånehks årroth im leah dan bijre tjaaleme, læjhkan dah aaj saemieh lin. Aaj vjhte hearrah berkin gieh ij gie daejrieh jis saemieh lin. 1630-jaepijste 1710-jaepide noere saemien gaarmanæjjide hearrine ööhpehtin, dah dovne stipendium åadtjoejin. Jeenemes daejstie saemien hearrijste dan tjjjesne jih gaske 1750-jaepide berkin. Likssjoen pastoraate jih dan lihkes åålmege Suarsesne, dihte pastoraate gusnie jeenemes saemien hearrah berkin, juktie desnie saemieskuvlem tseegkesovveme (1632).

Muvhth aaj dah voestes gieh ööhpehtimmiem Byöhdame (Piteå) saemienskuvlesne åådtjeme (1617–1632), akten dejnie trivialskuvline jallh privaate ööhpehtimmesne. Jeenemes dejstie teologijem Uppsalesne lohkeme.

Dah saemien hearrah dovne gærhkosne preehkemisnie jih aaj åålmege almetjigujmie saemiestin. Gellie hearrijste kristeles litteratuvrem saemiengielese jarkoestin. Muvhtijste dejstie trygkesovvin jih gærhkosne provhkin, mearan muvhtijste dejstie tjaaladahkijste maam jarkoestamme idtjin trygkesovvh.

Muvhth hearrah tjomperdin gaajegostedh, jeenem jovkestahkem nuhtin jih dan tjjjen seksualelaaken vuestie dååsverin. Naemhtie aaj jeatjah hearrah dååsverin. Dan bijre aaj mubpie tjaelijh jeahteme, badth ij provhkh jiehtedh daate siejhme hearrine jeatjah etiske maadtojste.

Översättning Sig-Britt Persson & Karin Rensberg-Ripa

Samisk kyrkohistoria

*En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer****Abstract**

Den första delen av artikeln ger en kort översikt över den kyrkliga verksamheten som riktades direkt mot samer och inleddes i Ryssland på 1500-talet, i Sverige(-Finland) på 1600-talet och i Norge på 1700-talet. Den andra delen presenterar åtta samiska kvinnor som på olika sätt varit aktiva i den samiska kyrkohistorien: Margareta som 1389 besökte drottningen med samma namn och bad om lärare; Karen Arnesdatter som under 1720-talet fungerade som lärare och var den enda kvinna som hade lön från det danska Missionskollegiet; Anna Olofsdotter vars berättelse om ett möte med en Kristus-gestalt i samiska kläder blev viktig för den lokala kristendomen; Ingri Månsdotter som var förste kateket och därigenom hade en ledande roll i sin församling under 1780- och 1790-talen; Milla Clemensdotter vars samtal med Lars Levi Læstadius var avgörande för de ändringar i hans teologi som blev grunden för den största inhemska väckelserörelsen i Norden, læstadianismen; Karen Nilsdatter Nirpi som 1847 tog den læstadianska väckelsen till Ofoten; Maria Magdalena Mathsdotter som på 1860-talet gick till kungs för att be om medel till en skola för samiska barn; och Sara Brita Mattson Åhrén som 1887 blev den första samiska officeren i Frälsningsarmén.

Enligt författaren är det hög tid att forskning om samisk kristendom – i stället för att nästan enbart ägna sig åt icke-samiska personers aktiviteter, medan samer beskrivs som passiva klienter för andras verksamhet – börjar fokusera på de samiska män och kvinnor som med egna strategier och på olika sätt skapat den samiska kyrkohistorien inifrån.

Inledning

I början av mars 1864 fick Maria Magdalena Mathsdotter från Villhelmina möjlighet att träffa kung Karl XV för att bland annat lägga fram sitt önskemål om en skola för samiska barn. 475 år tidigare, i augusti 1389, hade en annan samisk kvinna – som i källorna kallas Margareta – i Malmö träffat den tidens monark, unionsdrottningen Margrete, och

* Artikeln är tidigare publicerad i *Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011) s. 31–42 och publiceras här med välvilligt godkännande av årsskriftens redaktör Anders Jarlert och författaren (*red:s anm.*).

ärendet var nästan detsamma: att be om undervisning. De två samiska kvinnorna Maria Magdalena Mathsdotter och Margareta exemplifierar insatser som hittills fått en mycket begränsad plats i texter om samisk historia, insatser där samer agerat i för samer viktiga politiska och inte minst i kyrkopolitiska frågor i vid mening. Forskare har i alltför liten grad intresserat sig för de samer som varit aktiva och lämnat spår efter sig i källorna. I stället har fokus legat på icke-samiska aktörer, medan samer antingen demoniserats, osynliggjorts eller framställts som passiva klienter för andras verksamhet.¹

Syftet med den här artikeln är att exemplifiera samiskt agerande genom att diskutera de insatser som några samiska kvinnor gjort inom ramen för det temafält vi kan avgränsa med begreppet ”samisk kyrkohistoria”.² Med det begreppet avser jag här något annat än den traditionella historieskrivningens fokuserande på icke-samiska myndighetspersoners agerande gentemot samer och å samers vägnar. I stället handlar det om samiska strategier och samiskt agerande i förhållande till och inom ramarna för olika former av kyrklig verksamhet. På samma sätt som Carl Fredrik Hallencreutz menar jag att det är en poäng att analytiskt skilja mellan missionshistoriska studier (som studerar kristnandeprocesser utifrån) och kyrkohistoriska studier (som ser på samma processer inifrån).³ Till de två typerna kan dessutom läggas religionshistoriska studier, som liksom de kyrkohistoriska studerar religiös förändring inifrån, men till skillnad från kyrkohistorien fokuserar på den inhemska religionen, inte på kristendomen.⁴

1 Jfr 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. 259–265.

2 För utförliga bibliografiska upplysningar, se Leif Lindin & Håkan Rydving, *Samisk kyrkohistorisk bibliografi* (Umeå 2007).

3 Carl F. Hallencreutz, *Per Högström och Anna Olofsdotter: Ett bidrag till 1740-talets samiska kyrkohistoria* (Umeå 1990a) s. 4; jfr Håkan Rydving, ”Sami church history and contemporary self-understanding among the Sami”, *Svensk missionstidskrift* 87 (1999) s. 209–220.

4 Som t.ex. min undersökning: Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala [1993] 2004).

Kyrkans historia bland samer

Vår information om samiska kristna traditioner och om samisk missions- och kyrkohistoria bygger i hög utsträckning på föråldrad litteratur. Området har länge varit eftersatt och det modernaste översiktsarbetet är fortfarande Jens Vahls fördomsfulla *Lapperne og de lapske mission* från 1866 (!).⁵ Men även när det gäller forskning är mycket ogjort. Det finns mängder av intressanta forskningsuppgifter att ta tag i, både mer övergripande undersökningar, lokala specialstudier och biografiska analyser. I den här artikeln kommer jag att försöka kombinera flera infallsvinklar och nivåer. Jag inleder med en kort generaliserande översikt över framväxten och utvecklingen av samisk kristendom, för att därefter fokusera på några samiska aktörer i den processen. I stället för att diskutera några av de samiska präster som gjorde viktiga insatser på 1600- och 1700-talen, inte minst som översättare, har jag valt att ta upp åtta samiska kvinnors insatser.

I Ryssland dröjde det till 1500-talet, i Sverige till 1600-talet och i Norge till 1700-talet innan ett mer omfattande och systematiskt missionsarbete påbörjades som var direkt riktat mot samerna.⁶ Tidigare hade det rört sig om enstaka och isolerade initiativ. Att både danska och svenska biskopar visiterade de samiska områdena och döpte samer, och att både den norske kungen Håkon V och hans svenske kollega Magnus Eriksson på 1300-talet utfärdade förordningar som innebar vissa ekonomiska lättnader för samer som omvände sig till kristendomen, hade knappast mer än marginell betydelse. I början av 1200-talet låg den nordligaste kyrkan i Norge (och i världen) i Lenvik i nuvarande Troms fylke. I Sverige fanns vid samma tid kyrkor längs Bottenviken

⁵ Jens Vahl, *Lapperne og den lapske mission 2* (Köpenhamn 1866). För Norge finns dessutom Adolf Steen, *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954), men några motsvarande översikter finns inte om samerna och kyrkan i vare sig Sverige, Finland eller Ryssland.

⁶ Detta och följande avsnitt är i huvudsak hämtade från min översiktsartikel: Håkan Rydving, "Samer: Kristnandet", i *Norrländsk uppslagsbok 4* (Umeå 1996) s. 68–70; noterna med litteraturhänvisningar är tillagda. Jfr 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. 263–277; Samuli Aikio, *Olbmot ovdal min: Sámiid historjá 1700-logu rádjái* (Ohcejohka 1992) s. 78–81, 151–193; Bo Lundmark, "Religionsskiftet", 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. 27–40.

upp till Bygdeå norr om Umeå. Senare under medeltiden byggdes kyrkor vidare längs finnmarkskusten och runt Bottenviken, men någon samemission var det inte tal om.⁷ Kyrkorna var främst avsedda för den bofasta skandinaviska befolkningen.

Trots kyrkans sporadiska intresse för samerna var den medeltida kristna aktiviteten i Sápmi, det samiska bosättningsområdet, allt annat än betydelslös. Det visas bl.a. av hur samer i flera områden firade katolska fastedagar in på 1700-talet, av de många samiska veckor som har namn efter katolska helgon, och av Marias roll, bland annat i dräktsilvret och i de så kallade Maria-jojkarna.⁸

Det var i Ryssland som en mer omfattande missionsverksamhet riktad direkt mot samerna först påbörjades. De samiska områdena på Kolahalvön integrerades under 1500-talet i den ryska kyrkan genom tre av varandra tydligtvis oberoende missionsinitiativ. Bland skoltsamerna i väster verkade munken Trifon som byggde ett kloster i Petschenga. När det brändes av en svensk-finsk patrull 1589 hade det inte mindre än 60 munkar. Feodorit, en annan munk, missionerade bland kildinsamerna på centrala Kolahalvön och byggde ett kloster där. Även i det tersamiska området längst i öster ska det senast under 1570-talet ha funnits en kyrka speciellt byggd för samer.⁹

I Sverige-Finland inleddes missionsarbetet under 1600-talets första

7 Jfr Johannes Belsheim, "Omsorg i Norden for finnernes (lappernes) omvendelse til kristendommen før reformationen", *Theologisk tidsskrift* ny række 7 (1880) s. 327–344; Oluf Kolsrud, "Finnemisjonen fyre Thomas von Westen", i *Studia Septentrionalia* 3 (Oslo 1947) s. 1–17; Jean-Marie Maillefer, "L'Église et les Lapons au Moyen-Âge", *Inter-Nord: Revue internationale d'études arctiques et nordiques* 16 (1983) s. 219–223.

8 Om mariamonogrammet i dräktsilvret, se Phebe Fjellström, *Lapsk silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv* 1 (Stockholm 1962) s. 53–75. En översikt över den traditionella samiska veckoräkningen med helgonnamn finns i Ingalill Granlund & John Granlund, *Lapska ben- och träkalendrar* (Stockholm 1973) s. 22–24, 177–181; jfr Olavi Korhonen, "Samernas år, månader och veckor", i Heidi Hansson, Raija Kangassalo & Daniel Lindmark (red.), *När språk och kulturer möts: Festskrift till Tuuli Forsgren 2 november 2002* (Umeå 2002) s. 73–89. Beträffande mariajojkarna, se Harald Grundström, "Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkningsslåtar", *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok* 1959 (Uppsala 1959) s. 52–57.

9 Vahl (1866) s. 184–189; jfr Jelena Porsanger, "The eastern Sámi and the missionary policy of the Russian Orthodox Church", i Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (red.), *Creating diversities: Folklore, religion and the politics of heritage* (Helsingfors 2004) s. 107–124. Angående Trifon, se dessutom bl.a. Jens A. Friis, *Klosteret i Petschenga: Skildringer fra russisk Lapland (efter historiske kilder og folkesagn)* (Kristiania 1884); Jelena Porsanger, "Trifon", i Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (red.), *The Saami: A cultural encyclopaedia* (Helsingfors 2005) s. 417f.

årtionden, men den förste same som blev präst, Gerhard Jonsson eller herr Gerdt, prästvigdes redan under slutet av 1500-talet. Han dog 1623 som kyrkoherde i Skellefteå efter att bland annat ha varit kaplan åt Johan III (och av hans söner blev en landshövding i Västerbotten, en annan borgmästare i Umeå). Under 1600-talets första årtionden byggdes kyrkor i lappmarkerna, de första böckerna på samiska gavs ut och flera samer utbildas till präster. Under perioden 1593–1717 var faktiskt hela 17 % av prästerna i de svensk-finska lappmarkerna söner till renskötande samer. Dessutom blev flera av dessa prästers söner präster, så andelen präster ”av samisk börd”, som var det uttryck som användes, var mycket stort.¹⁰ Bland de samiska prästerna fanns bl.a. Olaus Stephani Graan (d. 1690) som översatte den svenska kyrkohandboken till samiska, Olof Sirma (ca 1650–1719) som bidrog med två jojkar till Johannes Schefferus bok *Lapponia*, de två första dikter på något nordiskt språk som blev kända för en internationell publik, och Lars Rangius (d. 1717) som översatte hela Nya Testamentet till sin egen samiska dialekt, ett projekt han avslutade 1713.¹¹

Den första skolan för samer, den så kallade Skytteanska skolan i Lycksele, inledde sin verksamhet 1634, och kom att få stor betydelse för läskunnigheten bland samer i Umeälvens dalgång. Skolan var gymnasieförberedande och hade delvis samiska som undervisningsspråk eftersom flera av lärarna var samer. Samtidigt var samiska ett av de språk det undervisades i, i tillägg till svenska, latin och eventuellt även grekiska.¹²

Vid slutet av 1600-talet var de flesta samer döpta, gifte sig enligt kyrkligt ritual och begravdes på de nyuppförda kyrkogårdarna. De inhemska riterna och trosföreställningarna var emellertid fortfarande

¹⁰ Om de samiska prästerna, se bl.a. Greger Fröjd & Robert Olsson, *Lappmarkens präster 1693–1904: En studie av bakgrund och karriär* (Umeå 1989) s. 16–18; Sten Henrysson, *Präster i lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter* (Umeå 1989b) s. 12–17 (med förteckning över samiska präster).

¹¹ Jfr Leonard Bygdén, *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedom om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 2* (Uppsala 1923) s. 52 (Sirma), 128f. (Graan); referenserna i Lindin & Rydving (2007) s. 439–441, 513 (Sirma); Karin Wilson, ”Lars Rangius: Bråkstake och bibelöversättare på 1700-talet”, *Oknytt: Johan Nordlander-sällskapets tidskrift* 24:3–4 (2003) s. 31–39; Karin Wilson, *Markusevangeliet i Lars Rangius samiska översättning från 1713* (Uppsala 2008).

¹² Jfr Abraham R. Hasselhuhn, *Om Skytteanska Scholan i Lycksele Lappmark* (Umeå [1851] 1988); referenserna i Lindin & Rydving (2007) s. 314f.

viktiga och för många samer fungerade gammal och ny religion parallellt.

När de kyrkliga myndigheterna under 1680-talet upptäckte att många samer fortsatte med de inhemska bruken inleddes en period av intensiv religionskonfrontation. För att få samer att överge den gamla religionen predikade prästerna mot den och särskilt mot det höga anseende som förfäderna hade i samiskt tänkande. Dessutom brändes många offerplatser. Under åren 1686–1688 gjordes rannsakingar i lappmarkerna, samer förhöordes om kvarvarande inhemska religiösa bruk, tvingades att lämna ifrån sig sina trummor och hotades med både världsliga och eviga straff om de fortsatte att dyrka de gamla gudarna.¹³ Samiska försök att argumentera för att t.ex. bruket av trummor skulle legaliseras fick inget gehör.¹⁴ De samer som inte följde påbuden straffades med böter eller tortyr. I Sverige fick pitesamen Lars Nilsson agera syndabock. Han avrättades och brändes tillsammans med sina träidoler 1693.¹⁵ Att häxprocesserna tidigare under 1600-talet fick så liten omfattning i Västerbotten hade framför allt att göra med att landshövdingen, Johan Graan (som var son till den ovan nämnde Gerhard Jonsson), var mycket kritisk. I Västernorrlands län i söder liksom i Finnmarks fylke i Norge i norr var häxprocesserna däremot omfattande.¹⁶

Det dröjde till 1710-talet innan ett mer organiserat missionsarbete riktat mot samer inleddes i Norge och det motiverades då bland annat med en rädsla för att samerna annars skulle flytta till Sverige och att Sverige genom att bygga kyrkor och inrätta skolor skulle få överhöghet även över de norska samerna. 1714 grundades i Köpenhamn ett Missionskollegium med särskilt ansvar för bland annat missionen

13 Jfr (för det lulesamiska området) Rydving (Uppsala [1993] 2004) s. 54–68.

14 Ett intressant exempel, Olof Sjulsson i Vapsten, diskuteras utförligt i Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) s. 70–77, 212–215; jfr 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. Några myndighetspersoners brevväxling om Sjulsson år 1688 finns återgiven i Isak Fellman (red.), *Handlingar och uppsatser angående finska lappmarken och lapparne* 2 (Helsingfors 1910) s. 343–353.

15 Jfr Karin Granqvist, ”Til hvem gir du din sjel? Fortellingen om Lars Nilsson på liv og død”, *Ottar* 234 (2001) s. 36–40.

16 Rydving 2010a.

bland samer. Till ledare utsågs den pietistiske prästen Thomas von Westen som fick ansvaret för den samiska missionen från 1716 till sin död 1727.¹⁷

Efter det stora nordiska kriget och delvis inspirerade av den norska missionen togs nya initiativ även i Sverige-Finland. I samband med riksdagen 1738–1739 grundades en svensk motsvarighet till det danska Missionskollegiet, Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk. Missionsarbetet intensifierades och det samiska deltagandet i gudstjänster och nattvard ökade.¹⁸

Under 1800-talet fick – förutom nationalkyrkorna – flera väckelse-rörelser stor betydelse för utformningen av samisk kristendom, men redan på 1770-talet utgjorde de av herrnhutismen inspirerade så kallade roparna i Tornedalen och delar av det nordsamiska området en folklig protest mot det man menade var religiös och moralisk förflackning.¹⁹ Under det religiöst turbulenta 1800-talet spreds nya kristna rörelser till de samiska områdena, men i det nordsamiska området blev en inhemsk och inomkyrklig rörelse, laestadianismen, helt dominerande. De samiska inslagen i Laestadius förkunnelse och den roll laestadianismen fick som religiös motkultur blev viktiga medel att stärka samisk självkänsla.²⁰

I sydligare samiska områden fick andra väckelserörelser tidigt samiska medlemmar. Det gäller i Sverige exempelvis baptismen i Jämtland, pingströrelse och frälsningsarmé i södra Lappland och den rosenianska väckelsen i bland annat Arvidsjaur.²¹

17 Jfr Steen (1954).

18 Om Ecklesiastikverkets verksamhet, se Sölve Anderzén, ”Lappmarken i överhets- och missionsperspektiv”, i Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2001) s. 228–243.

19 Se referenserna i Lindin & Rydving (2007) s. 182–184, 504.

20 Se referenserna i Lindin & Rydving (2007) s. 159–179, 503.

21 Se referenserna i Lindin & Rydving (2007) s. 179–181 (Evangeliska fosterlandsstiftelsen), 185f. (baptismen), 186–188, 504 (Helgelseförbundet; numera: Evangeliska frikyrkan), 188–191 (Örebromissionen; numera: Evangeliska frikyrkan), 192–197, 504 (pingstväckelsen), 197–204, 504 (Frälsningsarmén), 205–210 (Svenska missionsförbundet).

Källor – problem och möjligheter

Källmaterialet till kunskap om samiska kristendomsformer under 1600- och 1700-talen kom till som ett resultat av religionsmötet, men de flesta av källorna är propagandamaterial från den ena sidan i konfrontationen. De är därför ett problematiskt material att använda, inte minst därför att många av författarna hade en fördomsfull uppfattning om samisk kultur och religion.²²

Källmaterialet färgas bland annat av motsättningarna mellan olika representanter för missionen, som till exempel konflikten mellan biskopen i Trondheim, Peder Krog, och Thomas von Westen. Krog var emot en särskild mission bland samer och menade att den reguljära kyrkliga verksamheten var tillräcklig. Dessutom föredrog han danska som undervisningsspråk i stället för samiska, medan von Westen var av motsatt uppfattning.

Skillnaderna mellan olika källor beror också på författarnas olika teologiska grundsyn. Källorna från 1670-talet präglas av den lutherska ortodoxin med dess legalistiska fromhet med krav på deltagande i gudstjänster och kyrkliga riter. Författarna till källorna från 1720-talet var inspirerade av pietismens krav på personlig omvändelse och skrifterna från 1740-talet av den så kallade upplysta ortodoxin i wofiansk tappning. Enligt denna utgjorde deism och upplysningstidens radikala idéer långt farligare hot mot den kristna tron än det man kallade ”övertro”, alltså de element från den inhemska religionen som integrerats i samisk kristendom.

Samer som aktiva strateger

Samisk kristendom har, som Carl Fredrik Hallencreutz påpekat,²³ framför allt studerats i ett missionshistoriskt perspektiv med fokus på icke-samiska missionärens och prästers verksamhet. ”Samisk kyrkohistoria” i betydelsen ”samisk kristendom ur samiska perspektiv och med samer som aktörer” är däremot ett eftersatt forskningsfält.

²² Detta och följande avsnitt är i huvudsak hämtade från Håkan Rydving, *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010b) s. 58f.

²³ Hallencreutz (1990a) s. 4.

På samma sätt som exempelvis Samuli Aikio och Veli-Pekka Lehtola presenterat helhetsgrepp på samisk historia och kultur,²⁴ är det naturligtvis möjligt att analysera aspekter av historien, som till exempel samisk kyrkohistoria, ur samiska perspektiv och med samer i centrum. Bland annat vore de många samiska prästerna och andra kyrkoarbetarna i Sverige-Finland under 1600- och 1700-talen värda ett omfattande studium.²⁵ Men i stället för att diskutera dem har jag i den här artikeln valt ett annat perspektiv: att ta upp några av de än mer osynliggjorda kvinnor som bidragit till samisk kyrkohistoria. Av de åtta kvinnor jag kommer att presentera är fyra kända, fyra nästan okända. En levde omkring år 1400, tre på 1700-talet och fyra på 1800-talet. De utgör ett ganska tillfälligt urval, sådana samiska kvinnor jag i min egen religionshistoriska forskning stött på när jag egentligen letat material om annat. Men trots det tillfälliga urvalet hoppas jag att exemplen ändå kan illustrera den mångfald av strategier som samer – kvinnor och män – baserat sitt kyrkliga engagemang på.

Samiska initiativ – några kvinnor som aktörer

Margareta (ca 1360?–?)

I några avskrifter av brev från 1389 och från åren 1413–1414 berättas om en samisk kvinna som i källorna kallas Margareta och om hennes vandringar och kontakter med kyrklig och politisk ledning.²⁶ Margareta berättade att hon haft visioner som gjorde att hon försökte få kyrka och stat att intressera sig för samerna, men visionerna – och det faktum att hon var kvinna – gjorde de kyrkliga dignitärerna tveksamma. Hon skickades vid sin första resa från Uppsala till Vadstena och på den andra till franciskanerna i Stockholm, i båda fallen tydligen för att man i Uppsala inte ansåg sig kompetenta att bedöma visionerna utan behövde hjälp att kontrollera om de kom från Gud eller djävul. Det är

24 Aikio (1992); Veli-Pekka Lehtola, *The Sámi people: Traditions in transition* (Inari [2002] 2010).

25 Jfr not 10–11 ovan.

26 Jfr avsnittet om Margareta i Bo Lundmark, ”Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

bara några fragment av Margaretas liv som är bevarade i breven, men med hjälp av dem kan man rekonstruera flera möjliga händelsekedjor (osäkerheten beror på att flera av breven är odaterade). En möjlig tolkning av händelseförloppet är följande:

Margareta dyker upp i Uppsala på försommaren 1389 och berättar att hon sett syner. Där är kyrkans företrädare tveksamma och verkar inte veta hur man ska hantera henne, men sommaren samma år träffar hon biskop Tord i Strängnäs som skickar henne vidare till Vadstena med ett rekommendationsbrev. Margaretas besök i Vadstena kommer att få stor betydelse och Vadstena blir härefter och så länge klostret existerar centrum för det kyrkliga intresset för samerna.

Från Vadstena fortsätter Margareta sina vandringar och i månads-skiftet juli–augusti befinner hon sig i Malmö där både ärkebiskop Magnus och drottning Margrete stödjer hennes sak. Särskilt intressant är mötet med drottningen. Hon hade nämligen också haft visioner som hon menade kom ifrån Gud, men på grund av de pågående intrigerna från diverse manliga tronpretendenter berättade hon inte om dem. Det var först efter hennes död som man kunde läsa om visionerna i hennes efterlämnade dagböcker.²⁷ Om de två kvinnorna samtalade om sina respektive visioner vet vi inte, men resultatet av samtalen blev i alla fall att drottning och ärkebiskop skrev ett brev till ärkebiskopen i Uppsala och till ståthållaren på Korsholms slott i Österbotten (den som vid den här tiden hade det politiska ansvaret för områdena med samisk befolkning) med uppmaningen att ta krafttag för kristningsarbetet bland samerna. Antagligen var det Margareta som fick i uppdrag att överlämna brevet till ärkebiskop Henrik i Uppsala och på vägen har man antagit att hon gjorde ett återbesök i Vadstena.

Så är det tyst, dvs. det saknas källmaterial om vad som hände Margareta, tills hon dyker upp igen 24 år senare. År 1413, året efter att drottning Margrete avlidit, träffar Margareta franciskanermunken Philippus Petri i Stockholm. Han blir en ny stödperson och skriver ett rekommendationsbrev där han bland annat betonar att man inte ska

²⁷ Om drottning Margrete, se t.ex. Eldbjørg Haug, *Margrete – den siste dronning i Sverreaten: Nordens fullmektige frue og rette husbonde* (Oslo 2000); Ove Røsbak, *Margrete, Nordens dronning* (Oslo 2002); Vivian Etting, *Queen Margrete I (1353–1412) and the founding of the Nordic Union* (Leiden 2004); och William Layher, *Queenship and voice in medieval northern Europe* (New York 2010).

förakta Margareta utan lyssna tålmodigt på henne. Brevet tar Margareta med sig till Vadstena där hon träffar abboten Sten från Munkalivs kloster i Bergen. Av honom får hon ytterligare hjälp. Hon reser också runt och träffar ledande personer, bland dem den nye kungen Erik av Pommern. Påföljande år, 1414, är hon tydligen tillbaka i Vadstena och abbot Sten skriver ett rekommendationsbrev till den nye ärkebiskopen i Uppsala, Johannes Jerekasson, där Sten bland annat berättar om Margaretas resor.²⁸

Därefter blir det tyst igen om Margareta, men 1419 skriver kung Erik ett rekommendationsbrev för en Herr Torsten som ska predika för samerna och dessutom bygga några kapell. Det är antagligen ett av resultaten av Margaretas mångåriga och långa vandringar.

Margaretas energiska arbete har renderat henne beteckningen ”samernas första missionär”.²⁹ Hon står som portalfigur för den samiska kyrkohistorien, men det spröda källmaterialet borde analyseras på nytt, inte minst i tydligare relation till den politiska och kyrkopolitiska utvecklingen i Norden under årtiondena kring år 1400. Även de nära relationerna till Vadstena och den Heliga Birgitta, som ju kanoniserades 1391, borde studeras närmare. Biskop Brask kritiserade som bekant långt senare Vadstenaklostret för dess intresse för samerna, något han menade bröt mot klosterreglerna som förbjöd munkarna att öva religiös verksamhet utanför klostret, medan Gustav Vasa stödde klostret. 1525 befallde han ju vadstenamunken Benedictus Petri att, som det heter ”leda det lapska folket till gudsdyrkan”, trots protester från biskop Brask.³⁰ Det förefaller som om Margaretas verksamhet omkring år 1400 hade återverkningar långt senare, först genom Vadstenaklostret och så genom Gustav Vasa.

28 Källmaterialet om Margareta finns sammanställt i Fellman (red.) (1910) s. 3–9; svensk övers. i Erik Nordberg (red.), *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973) s. 8–11. Margareta har behandlats i bl.a. Gustaf B. Lundgren, ”Lappkvinnan Margareta”, i *Norrland* 1, 6 (Uppsala 1907) s. 45–55; Bo Lundmark, *Arran: Lappländska bilder* (Stockholm 1975) s. 67–71; Nils Eriksson, *Sameskolor inom Åsele Lappmark* (Umeå [1976] 1992) s. 278–285; Vuokko Hirvonen, ”Sámi-Márgarehta, vuostaš sápmelaš mišunára”, i Vesa Guttorm (red.), *Čavčča 1995 sámegeiela ja sámi girjjálašvuoda dutkan- ja bagadansymposia* (Guovdageaidnu 1996); och Sven-Erik Pernler, *Sveriges kyrkohistoria 2: Hög- och senmedeltid* (Stockholm 1999) s. 101–104.

29 Hirvonen (1996).

30 Nordberg (red.) (1973) s. 9.

Karen Arnesdatter (?-ca 1730)

Samiska kvinnor var också långt senare aktiva i arbetet för kyrka och skola. Låt mig nämna tre intressanta exempel från 1700-talet: Karen Arnesdatter, Anna Olofsdotter och Ingri Månsdotter.

Den norske missionären Jens Kildal hade en samisk hustru, Karen Arnesdatter, som kom att spela en helt avgörande roll för både hennes makes, Thomas von Westens, och även vår förståelse av inhemsk samisk religion. När Thomas von Westen besökte paret Kildal hösten 1722 var von Westen på väg söderut på sin tredje missionsresa. Han hade på resorna frågat samer om de gamla traditionerna, han hade fått svar, men han hade inte blivit mycket klokare. Det var först när Karen Arnesdatter förklarade centrala teman i samiskt tänkande som han började ana hur saker hängde samman, och det var därför med en helt annan insikt än tidigare han efter besöket hos Kildals kunde ställa relevanta frågor och följdfrågor när han kom till det område i Nordtrøndelag som kallas Namdalen (Njaarke på sydsamiska) där han sedan under kortare och längre besök under flera år samlade in det som kom att bli det mest omfattande materialet om inhemsk samisk religion från något område. Karen Arnesdatter förmedlade kunskap om och tolkningsnycklar till förståelsen av den inhemska religionen, men samtidigt var hon också den enda kvinna som under 1720-talet hade lön från Missionskollegiet.³¹ Som hos många av de samiska prästerna på 1600- och 1700-talen, som försökte att göra det som idag kallas att kontextualisera teologin, förefaller också Karen Arnesdatter ha letat samiska sätta att vara kristen på. Att von Westen var långt mindre fördömande i sina uttalanden om samisk traditionell tro efter mötet med Karen är därför helt följdriktigt. Det var till exempel efter det mötet som han 1726 lyckades få den danske kungen att upphäva dödsstraffet för det som kallades ”trolldom”, en term som bland annat användes om inhemsk samisk religion.

³¹ Om Karen Arnesdatter, se Hans Hammond, *Den Nordiske Missions-Historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse* [...] (Köpenhamn 1787) s. 843; Roald E. Kristiansen, ”Jens Kildal (1683–1767): En enfoldig og ubegavet misjonær?”, *Bårjås: Populærvitenskapelig tidsskrift fra Arran – lulesamisk senter* 2010 (Drag 2010) s. 72–83 (om K. Arnesdatter, s. 75–77).

Anna Olofsdotter (1721–ca 1770)

Två årtionden efter von Westens möte med Karen Arnesdatter, möter en annan präst, Pehr Högström i Kaitum (det som senare blev Gällivare), en annan samisk kvinna, Anna Olofsdotter. Liksom Margareta under slutet av 1300-talet hade Anna Olofsdotter också haft en stark religiös upplevelse. Hennes berättelse om ett möte i renskogen med en kristusgestalt i samiska kläder kom att ge henne en viktig roll som lokal missionär.³² Som ett tecken på vem han var ska Kristus också enligt Annas berättelse ha tagit en bit av hennes öra. På ett liknande sätt som renägaren märker sin ren genom att skära bort en bit i örat märks Anna Olofsdotter av kristusgestalten.³³ De samiskt-kulturella aspekterna i hennes berättelse är tydliga. Samtidigt är det intressant att notera hur den förnuftige Högström, starkt influerad som han var av upplysningstidens nya teologiska idéer, hade svårt att tro på Annas berättelse. Hallencreutz antyder att det kan ha varit mötet med Anna Olofsdotter som gör att Högström därefter i högre grad betonar omvändelsemotivet i sina predikningar.³⁴

Man kan jämföra den kristusgestalt som Anna Olofsdotter ska ha mött med en djävulsgestalt som en samisk elev vid den Skytteanska skolan i Lycksele berättade att han träffat några år tidigare. Annas Kristus var klädd på samiskt vis, medan djävulen som eleven från Lycksele ska ha mött var klädd som en präst.³⁵ De motsatta symbolerna säger

32 Informationen om Anna Olofsdotter publicerades för första gången i Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990b) s. 70 f.; jfr Hallencreutz (1990a) och Lindmark (2006) s. 215f., 219–225, 229–234. Jfr även berättelsen om den trettonåriga Elsa Larsdotters död i Theophilus Gran, ”Några samlade teckn och bewis på Christendomens tilväxt uti Luleå Lappmarck och Jockmocks Församling”, i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm [1773] 1999) s. 72–83. Daniel Lindmark har analyserat berättelsen som ett exempel på en dödsbäddsberättelse; jfr Daniel Lindmark, ”Mellan fiktion och verklighet: Theophilus Grans manuskript Några samlade teckn och bewis, Samfundet Pro Fide et Christianismo och den religiösa exempelberättelsen”, i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm 1999) s. 186–189, 196–200.

33 Jag följer här Hallencreutz tolkning i Hallencreutz (1990b) s. 88.

34 Hallencreutz (1990b) s. 94.

35 Jfr Nicolaus Lundius, ”Descriptio Lapponiæ”, i K. B. Wiklund (red.), *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:5, (Uppsala [1670-t.] 1905) s. 25f. Daniel Lindmark (2006, s. 213f.) har övertygande argumenterat för att pojken, som enligt Lundius ska ha hetat Olaus,

en hel del om religionskonfrontationen och om samiska tolkningar av kristen teologi.

Det är Carl Fredrik Hallencreutz förtjänst att ha tagit fram Högströms berättelse om Anna Olofsdotter och den exemplifierar den stora mängd information som fortfarande finns i handskriftsmaterialet i olika arkiv. Det gör att den borde kunna inspirera till nya arkivstudier.

Ingri Månsdotter (1756–1798)

Under 1600-talet och början av 1700-talet var det bara pojkar som gick i de särskilda skolorna för samer, den Skytteanska skolan i Lycksele och de så kallade lappskolorna, men från mitten av 1700-talet fick också flickor tillträde till utbildning och under slutet av 1700-talet utgjorde de en stor del av eleverna i många skolor.³⁶ Några av eleverna fick en fördjupad utbildning och anställdes som lärare och kateketer, en slags hjälppräster.³⁷ Även kvinnor blev kateketer och inom Arjeplog blev en av dem, Ingri Månsdotter, till och med förste kateket från 1779, samma år som hon fyllde 23. Att vara förste kateket innebar både att vara ledare för församlingens kateketer, men också att ta på sig många av prästens uppgifter. Nästan 200 år innan de första kvinnorna prästvigdes inom de norska och svenska nationalkyrkorna, fungerade alltså en ung samisk kvinna som förste kateket. Hennes liv och arbetsinsats vore utan tvekan värt ett specialstudium.

inte är någon annan än den Olof som i en skrivelse senare begärde att de samiska trummorna skulle tillåtas (jfr not 14 ovan).

³⁶ Jfr Anita Alm & Sten Henrysson, *Gällivare lappskola 1756–1850: En elevmatrikel jämte analys* (Umeå 1991) s. 26; Sölve Anderzén, *Eleverna vid Jukkasjärvi lappskola 1744–1820: En första analys* (Umeå 1990) s. 10; Sam Engman, *Fällinge lappskola 1748–1818* (Umeå 1989) s. 7; Sten Henrysson, *Jokkmokks lappskolas elever 1732–1846: En analys* (Umeå 1989a) s. 10; Carl-Henry Johansson & Johnny Flodin, *Eleverna vid Arjeplogs lappskola 1743–1820: En analys* (Umeå 1990) s. 9; Carl-Henry Johansson & Johnny Flodin, *Åsele lappskola 1732–1820: Bearbetad och kompletterad elevmatrikel* (Umeå 1991) s. 5.

³⁷ Det är den finländske kyrkohistorikern Bill Widén som sammanställt och analyserat materialet om de samiska kateketerna; se Bill Widén, *Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744–1820* (Åbo 1965).

Milla Clementsdotter (1813-?)

Även under 1800-talet kom samiska kvinnor att göra viktiga insatser inom ramen för samisk kyrkohistoria. Ett exempel är den kvinna som i den laestadianska traditionen kallas *Lapin Marja*, Lapplands Maria, och vars samtal med Lars Levi Læstadius om ”nädens ordning” i Åsele prästgård under nyårsdagen 1844 fick avgörande betydelse för Laestadius kristendomstolkning. Maria, eller Milla Clementsdotter som hon egentligen hette,³⁸ har fortfarande en viktig roll i den laestadianska fromheten som ”den læstadianske vekkelsens forløsende mor”.³⁹ Bror Hjort har fångat denna både i altartavlan i Jukkasjärvi kyrka där Milla Clementsdotter är en central gestalt, och i den kongeniala altarskulpturen i Karesuando kyrka, där det inte är Johannes, Petrus och Maria som står nedanför Jesu kors utan Læstadius, den laestadianske predikanten Raatama och Milla Clementsdotter.⁴⁰

Karen Nilsdatter Nirpi (1830–1886)

Ett annat exempel är Jerpe Gaddja, Karen Nilsdatter Nirpi, som ska ha varit dotter till en *noaidi*, en rituell specialist inom ramen för den inhemska religionen. I samband med hennes konfirmation i Jukkasjärvi 1847 mötte hon för första gången den laestadianska väckelsen, och hon kom att bli den som tog med sig denna nya kristendomsform till Ofoten-området i Norge. Då var hon bara 18 år gammal.⁴¹ Torjer Olsen sammanfattar i sin avhandling *Karen Nilsdatter Nirpis betydelse* så

38 Gunnar Wikmark lyckades efter ett omfattande detektivarbete identifiera Laestadius "Maria". Se t.ex. Gunnar Wikmark, "Vem var Læstadius 'Maria'? Ett identifieringsförsök", *Forum theologicum* 1953 (Härnösand 1953) s. 90–118; Gunnar Wikmark, "Læstadius' Maria: Slutlänken i en beviskedja", *Forum theologicum* 1955 (Härnösand 1955) s. 75–81; Gunnar Wikmark, *Lars Levi Læstadius och lappflickan Maria: Vid hundraårsminnet av Lars Levi Læstadius' död* (Stockholm 1961); och även Gunnar Wikmark, *Lars Levi Læstadius' väg till nya födelsen* (Stockholm 1980) s. 206–221.

39 Torjer A. Olsen, "Kall, skaperordning og makt: En analyse av kjønn i lyngelæstadianismen", opublicerad doktorsavhandling, Universitetet i Tromsø (Tromsø 2008) s. 71.

40 Jfr Olle Mattsson, "Bror Hjorts altartavla i Jukkasjärvi kyrka: Från ifrågasatt skiss till berömd sevärldhet", *Norbotten: Årsbok* 2008 (Luleå 2008) s. 184–207.

41 Om henne, se Kristoffer Korneliussen, "Karen Nilsdatter Nirpi (samisk Jirpe Gaidtja): Den første som bragte det læstadianske budskap til Ibestadtraktene og Ofoten", *Hålogyminne* 11:2 (Harstad 1963) s. 165–172; Roald E. Kristiansen, "Fra noaidens datter til de kristnes mor: Om læstadianismens fremvekst i Sør-Troms og Ofoten", i Per Axelsson & Peter Sköld (red.), *Ett land, ett folk: Sápmi i historia och nutid* (Umeå 2005) s. 85–100.

här: ”Den sanne kristendommen kommer ikke fra eldre, lærde norske mannlige prester. Den kan komme fra lappmarken, fra ei ung og ulærd samejente.”⁴² Olsen sammanfattar väl den roll som Milla Clementsdotter och Karen Nilsdatter Nirpi fått i konstruktionen av den laestadianska identiteten, som ett uttryck för ”periferi, nedenfraperspektiv och annerledeshet”.⁴³ Laestadianismen kom i det nordsamiska området att bli samernas kristna religionsform,⁴⁴ och litteraturen om laestadianismen är omfattande, men om Milla Clementsdotter och Karen Nilsdatter Nirpi finns det fortfarande bara några få artiklar, trots deras nästan mytiska roll som förebilder och exempel.

Maria Magdalena Mathsdotter (1835–1873)

1860-talets mest kända samiska kvinna i Sverige var utan tvekan Maria Magdalena Mathsdotter från Vilhelmina. Hon hann bli något av en kändis när hon under ett par resor till Stockholm lyckades samla in pengar till grundplåten till den samiska skolan i Bäskele och dessutom inspirerade till bildandet av den så kallade femöresföreningen som stödde utbyggnaden av skolor för samiska barn.

Maria Magdalena Mathsdotter var född 1835 och växte upp i en renskötarfamilj inom Vilhelmina. Innan hennes syster Segrid Regina dog 1863 hade Maria Magdalena lovat henne att resa till Stockholm och be kungen att dels tvinga nybyggarna att inhägna sina ägor så att inte samerna skulle straffas när deras renar kom in på nybyggarnas marker, dels bidra till byggandet av en skola för samiska barn.

När Mathsdotter tillsammans med sina föräldrar befann sig i vinterbeteslanden i Ångermanlands kustbygd vintern 1864 begav hon sig iväg och skidade söderut. När snön tog slut vid Gävle åkte hon med postskjuts den sista biten till Stockholm och lyckades där få träffa både representanter för regeringen och kung Karl XV. Det tolv dagar långa besöket uppmärksammades i pressen med artiklar i bland annat *Afton-*

⁴² Olsen (2008) s. 75.

⁴³ Olsen (2008) s. 235.

⁴⁴ Jfr Carl F. Hallencreutz, ”Lars Levi Laestadius’ 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.

bladet och *Stockholms Dagblad*. Dessutom skrev pastorn i den reformerta franska församlingen i Stockholm, Henri Roerich, en liten bok om henne som publicerades i Lausanne 1865. Boken kom ut i en utökad svensk upplaga 1866, samma år som Mathsdotter gjorde ett nytt besök i Stockholm för att samla in mer pengar till skolan i Bäcksele och än en gång presentera samiska synpunkter på nybyggarkolonisationen. Så reste hon hem och hjälpte sina föräldrar med renarna fram till sin tidiga död 1873, bara 38 år gammal.⁴⁵ Även om det finns förhållandevis mycket material om Maria Magdalena Mathsdotter, har ingen ännu ägnat henne någon utförligare studie.

Sara Brita Mattson Åhrén (1867–?)

Den sista av de åtta samiska kvinnor jag valt ut som exempel på samer som aktörer i den samiska kyrkohistorien möter vi på 1880-talet som den första same som blev officer i Frälsningsarmén. Hon hette Sara Brita Mattson Åhrén, var sydsame, född 1867, och hon blev officer 20 år gammal. De förordnanden man kan följa i hennes så kallade soldatrulla visar att hon under några få år flyttade från ort till ort i Mellansverige, och var tjänstledig på grund av sjukdom flera perioder, innan hon försvinner ur källorna. Men om henne finns två korta artiklar bevarade, en i *Stridsropet* och en på engelska i den internationella Frälsningsarméns huvudorgan *All the World*.⁴⁶ Det framgår emellertid inte av artiklarna om och i så fall i hur hög grad hennes samiska bakgrund kom att spela någon roll i arbetet som frälsningsofficer. Men hon kom att bli pionjären bland en rad samiska frälsningsofficerare, bland dem samepolitikern Andreas Wilks, som väl är mest känd som den som räddade den samiska tennträdsslöjden åt eftervärlden.⁴⁷ Till skillnad från Wilks,

45 En sammanställning av informationen om Mathsdotter finns i Eriksson ([1976] 1992) s. 286–299; jfr även Henri Roerich, *La Laponie et Maria Magdalena Mathsdotter* (Lausanne 1865) (utökad sv. övers.: Henri Roerich, *Lappland och Maria Magdalena Mathsdotter* [Stockholm 1866]). Ovanstående bygger i huvudsak på Erikssons text.

46 [Osign.] ”Sara Brita”, *Stridsropet* 1887:13 (1887a); [Osign.] ”Sara Brita, our first Lapp cadet”, *All the World* May 1887 (1887b) s. 127–131. Jag har också haft tillgång till hennes s.k. soldatrulla från Frälsningsarméns högkvarter i Stockholm, förmedlad av min gode kollega, kyrkohistorikern Leif Lindin.

47 Om honom, se Carl Fredrik Hallencreutz, Leif Lindin & Håkan Rydving, *Andreas Wilks: Samepolitiker och salvationist* (Umeå 1983).

efterlämnade inte Sara Brita Mattson Åhrén något eget skriftligt material. Men redan de två samtida artiklarna om henne berättar om ett rörande människoöde i kamp mot fördomar och fattigdom.

Avslutning

Margareta, som besökte sin namne drottningen 1389, för att be om lärare; Karen Arnesdotter som på 1720-talet förmedlade samisk kulturkunskap och därigenom öppnade dörren till traditionell samisk världs-uppfattning och religion; Anna Olofsdotter som på 1740-talet efter en vision av Kristus blev en viktig lokal aktör för samisk kristendom i Gájjdom-området; Ingri Månsdotter som under 1780- och 1790-talen var förste kateket i Arjeplog och därigenom intog en ledande ställning i kyrkans arbete där; Milla Clementsdotter vars allvarliga samtal med Lars Levi Læstadius i Åsele prästgård nyårsdagen 1844 kom att förändra prästens livssyn och därigenom forma den teologi som skulle bli grunden för Nordens största inhemska väckelserörelse, den laestadianska; Karen Nilsdatter Nirpi som efter sin konfirmation 1847 förde den laestadianska väckelsen till Ofoten-området i Norge; Maria Magdalena Mathsdotter som på 1860-talet gick till kungs med sina politiska krav; och Sara Brita Mattson Åhrén som 1887 blev den första samiska frälsningsofficeren; åtta samiska kvinnor som under olika tider och i olika delar av Sápmi varit aktiva strateger i skapandet av en *samisk* kyrkohistoria. Några av dem är välkända, andra finns bara kort omnämnda i några få källor, men alla skulle – och borde – tillsammans med många andra samiska kvinnor och män vara huvudpersoner när den samiska kyrkohistorien börjar skrivas ur samiska perspektiv.

Både före Margaretas besök hos drottningen i Malmö 1389 och efter Maria Magdalena Mathsdotters möte med kungen i Stockholm 1864 har samiska kvinnor och män agerat kyrkopolitiskt för att få statsmakterna att ta hänsyn till samiska synpunkter och behov när det gäller kyrklig verksamhet, skapat egna kyrkliga traditioner på samiska, och formulerat samiska kontextuella teologier långt innan det begreppet blev ett modeord. Det är hög tid att dessa samiska aktörer får sin rättmätiga plats också i forskningstexter om samisk kyrkohistoria.

Källor och bearbetningar

Tryckta källor och bearbetningar

- Aikio, Samuli. *Olbmot ovdal min: Sámiid historjá 1700-logu rádjái* (Ohcejohka 1992).
- Alm, Anita & Sten Henrysson. *Gällivare lappskola 1756–1850: En elevmatrikel jämte analys* (Umeå 1991).
- Anderzén, Sölve. *Eleverna vid Jukkasjärvi lappskola 1744–1820: En första analys* (Umeå 1990).
- Anderzén, Sölve. ”Lappmarken i överhets- och missionsperspektiv”, i Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2001).
- Belsheim, Johannes. ”Omsorg i Norden for finnernes (lappernes) omvendelse til kristendommen for reformationen”, *Theologisk tidsskrift ny række* 7 (1880) s. 327–344.
- Bygdén, Leonard. *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedom om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning 2* (Uppsala 1923).
- Engman, Sam. *Föllinge lappskola 1748–1818* (Umeå 1989).
- Eriksson, Nils. *Sameskolor inom Åsele Lappmark* (Umeå [1976] 1992).
- Etting, Vivian. *Queen Margrete I (1353–1412) and the founding of the Nordic Union* (Leiden 2004).
- Fellman, Isak (red.). *Handlingar och uppsatser angående finska lappmarken och lapparne 2* (Helsingfors 1910).
- Fjellström, Phebe. *Lapsk silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv 1* (Stockholm 1962).
- Friis, Jens A. *Klosteret i Petschenga: Skildringer fra russisk Lapland (efter historiske kilder og folkesagn)* (Kristiania 1884).
- Fröjd, Greger & Robert Olsson. *Lappmarkens präster 1693–1904: En studie av bakgrund och karriär* (Umeå 1989).
- Gran, Theophilus. ”Några samlade teckn och bewis på Christendomens tilwäxt uti Luleå Lappmarck och Jockmocks församling”, i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm [1773] 1999) s. 72–83.
- Granlund, Ingalill & John Granlund. *Lapska ben- och träkalendrar* (Stockholm 1973).
- Granqvist, Karin. ”Til hvem gir du din sjel? Fortellingen om Lars Nillsson på liv og død”, *Ottar* 234 (2001) s. 36–40.
- Grundström, Harald. ”Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkningsslåtar”, *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademiens årsbok* 1959 (Uppsala 1959) s. 52–57.
- Hallencreutz, Carl F. ”Lars Levi Laestadius’ 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. *Per Högström och Anna Olofsdotter: Ett bidrag till 1740-talets samiska kyrkohistoria* (Umeå 1990a).

- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990b).
- Hallencreutz, Carl Fredrik, Leif Lindin & Håkan Rydving. *Andreas Wilks: Samepolitiker och salvationist* (Umeå 1983).
- Hammond, Hans. *Den Nordiske Missions-Historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse [...]* (Köpenhamn 1787).
- Hasselhuhn, Abraham Roland. *Om Skytteanska Scholan i Lycksele Lappmark* (Umeå [1851] 1988).
- Haug, Eldbjørg. *Margrete – den siste dronning i Sverreætten: Nordens fullmektige frue og rette husbonde* (Oslo 2000).
- Henrysson, Sten. *Jokkmokks lappskolas elever 1732–1846: En analys* (Umeå 1989a).
- Henrysson, Sten. *Prästerna i lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter* (Umeå 1989b).
- Hirvonen, Vuokko. ”Sámi-Márgarehta, vuosttaš sápmelaš mišunára”, i Vesa Guttorm (red.), *Čavčča 1995 sámegeiela ja sámi girjjálašvuoda dutkan- ja bagadansymposia* (Guovdageaidnu 1996) s. 8–11.
- Johansson, Carl-Henry & Johnny Flodin. *Eleverna vid Arjeplogs lappskola 1743–1820: En analys* (Umeå 1990).
- Johansson, Carl-Henry & Johnny Flodin. *Åsele lappskola 1732–1820: Bearbetad och kompletterad elevmatrikel* (Umeå 1991).
- Kolsrud, Oluf. ”Finnemisjonen fyre Thomas von Westen”, *Studia Septentrionalia* 3 (1947) s. 1–17.
- Korhonen, Olavi. ”Samernas år, månader och veckor”, i Heidi Hansson, Raija Kangassalo & Daniel Lindmark (red.), *När språk och kulturer möts: Festskrift till Tuuli Forsgren 2 november 2002* (Umeå 2002) s. 73–89.
- Korneliussen, Kristoffer. ”Karen Nilsdatter Nirpi (samisk Jirpe Gaidtja): Den første som bragte det læstadianske budskap til Ibestadtraktene og Ofoten”, *Håloygminne* 11:2 (Harstad 1963) s. 165–172.
- Kristiansen, Roald E. ”Fra noaidens datter til de kristnes mor: Om læstadianismens fremvekst i Sør-Troms og Ofoten”, i Per Axelsson & Peter Sköld (red.), *Ett land, ett folk: Sápmi i historia och nutid* (Umeå 2005) s. 85–100.
- Kristiansen, Roald E. ”Jens Kildal (1683–1767): En enfoldig og ubegavet misjonær?”, *Bårjås: Populærvitenskapelig tidsskrift fra Árran – lulesamisk senter* 2010 (Drag 2010) s. 72–83.
- Layher, William. *Queenship and voice in medieval northern Europe* (New York 2010).
- Lehtola, Veli-Pekka. *The Sámi people: Traditions in transition* (Inari [2002] 2010).
- Lindin, Leif & Håkan Rydving. *Samisk kyrkohistorisk bibliografi* (Umeå 2007).
- Lindmark, Daniel. ”Mellan fiktion och verklighet: Theophilus Grans manuskript Några samlade tecken och bewis, Samfundet Pro Fide et Christianismo och den religiösa exempelberättelsen”, i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm 1999) s. 155–200.

- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lindmark, Daniel. "När samerna ville använda trumman som kompass: Om samiskt motstånd mot kolonialismen", *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademiens årsbok* 2010 (Uppsala 2010) s. 95–103.
- Lundgren, Gustaf B. "Lappkvinnan Margareta", i *Norrland* 1, 6 (Uppsala 1907) s. 45–55.
- Lundius, Nicolaus. "Descriptio Lapponiæ", i K. B. Wiklund (red.), *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 17:5, (Uppsala [1670-t.] 1905).
- Lundmark, Bo. *Arran: Lappländska bilder* (Stockholm 1975).
- Lundmark, Bo. "Religionsskiftet", 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. 27–40.
- Lundmark, Bo. "Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Maillefer, Jean-Marie. "L'Église et les Lapons au Moyen-Âge", *Inter-Nord: Revue internationale d'études arctiques et nordiques* 16 (1983) s. 219–223.
- Mattsson, Olle. "Bror Hjorts altartavla i Jukkasjärvi kyrka: Från ifrågasatt skiss till berömd sevärighet", *Norrbotten: Årsbok* 2008 (Luleå 2008) s. 184–207.
- Nordberg, Erik (red.) *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå 1973).
- Olsen, Torjer A. "Kall, skaperordning og makt: En analyse av kjønn i lyngelæstadianismen", opublicerad doktorsavhandling, Universitetet i Tromsø (Tromsø 2008).
- [Osigh.] "Sara Brita", *Stridsropet* 1887:13 (1887a).
- [Osigh.] "Sara Brita, our first Lapp cadet", *All the World* May 1887 (1887b) s. 127–131.
- Pernler, Sven-Erik. *Sveriges kyrkohistoria 2: Hög- och senmedeltid* (Stockholm 1999).
- Porsanger, Jelena. "The eastern Sámi and the missionary policy of the Russian Orthodox Church", i Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (red.), *Creating diversities: Folklore, religion and the politics of heritage* (Helsingfors 2004) s. 107–124.
- Porsanger, Jelena. "Trifon", i Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (red.), *The Saami: A cultural encyclopaedia* (Helsingfors 2005) s. 417–418.
- Roehrich, Henri. *La Laponie et Maria Magdalena Mathsdotter* (Lausanne 1865).
- Roehrich, Henri. *Lappland och Maria Magdalena Mathsdotter* (Stockholm 1866).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala [1993] 2004).
- Rydving, Håkan. "Samer: Kristnandet", i *Norrländsk uppslagsbok* 4 (Umeå 1996), s. 68–70.

- Rydving, Håkan. "Sami church history and contemporary self-understanding among the Sami", *Svensk missionstidskrift* 87 (1999) s. 209–220.
- Rydving, Håkan. "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. 259–265.
- Rydving, Håkan. *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010b).
- Røsbak, Ove. *Margrete, Nordens dronning* (Oslo 2002).
- Steen, Adolf. *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo 1954).
- Vahl, Jens. *Lapperne og den lapske mission 2* (Köpenhamn 1866).
- Widén, Bill. *Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744–1820* (Åbo 1965).
- Widén, Bill. "Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Scandinavien", i Evert Baudou & Karl-Hampus Dahlstedt (red.), *Nord-Scandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (Umeå 1980) s. 263–277.
- Wikmark, Gunnar. "Vem var Læstadius 'Maria'? Ett identifieringsförsök", *Forum theologicum* 1953 (Härnösand 1953) s. 90–118.
- Wikmark, Gunnar. "Læstadius' Maria: Slutlänken i en beviskedja", *Forum theologicum* 1955 (Härnösand 1955) s. 75–81.
- Wikmark, Gunnar. *Lars Levi Læstadius och lappflickan Maria: Vid hundraårsminnet av Lars Levi Læstadius' död* (Stockholm 1961).
- Wikmark, Gunnar. *Lars Levi Læstadius' väg till nya födelsen* (Stockholm 1980).
- Wilson, Karin. "Lars Rangius: Bråkstake och bibelöversättare på 1700-talet", *Oknytt: Johan Nordlander-sällskapets tidskrift* 24:3–4 (2003) s. 31–39.
- Wilson, Karin. *Markusevangeliet i Lars Rangius samiska översättning från 1713* (Uppsala 2008).

Håkan Rydving, f. 1953, professor i religionsvetenskap vid Universitetet i Bergen, är språk- och religionsvetare och har i sin forskning framför allt undersökt samisk religion (källkritik, metodproblem, religiös variation och förändring, särskilt bland syd- och lulesamer under 1600- och 1700-talen) och samiskt språk (person- och ortnamn, språklig variation), men också diskuterat övergripande teman som vetenskapliga termer och jämförandet som metod. Bland hans senaste vetenskapliga publikationer finns artiklar om björnriter, samiska personuppfattningar, rituell lek och schamanism-begreppet och böcker som *Tracing Sami Traditions* (2010), *Perspectivas del norte* (2012) och *Words and Varieties* (2013).

hakan.rydving@uib.no

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Sámi girkohistorjjá: Oanehis diehtu gos nissondoaimmaheadjit guovddážiis

Vuosttas oassi artihkkalis addá oanehis čielggadeami dan girkolaš doaimmas mii lei njuolga sámiid vuostá ja álggahuvvui Ruoššas 1500-logus, Ruotas (-Suomas) 1600-logus ja Norggas 1700-logus. Nubbi oasis lohká gávccii sámi nissona birra geat sierra láhkái leat leamaš doaimmalaččat sámi girkohistorjjás. Margareta gii jagi 1389 galledii dronnega seammá namain ja sidai lohkat oahpaheaddjin; Karen Arnesdatter gii 1720-logus doaimmai oahpaheaddjin ja lei dat áidna nisson geas lei bálká dánska Miššuvdnaoahpaheddjiin; Anna Olofsdotter gean muitalus gávnnaheamiin Kristus-hámiin sámi gárvvuiguin šattai dehálaš báikkálaš risttalašvuhtii; Ingri Månsdotter gii lei vuosttas katekehta ja danin lei njunnohis searvegottistis 1780- ja 1790-logus; Milla Clemensdotter gean ságastallan Lars Levi Læstadiusain lei mearrideaddji daidda rievdadusaide su teologijjas mat šadde vuodđun dan stuorimus gohccánlihkadussii Davviriikkas, læstadianisma; Karen Nilsdatter Nirpi gii 1847 válddii læstadialaš gohččuma Ufuhtii; Maria Magdalena Mathsdotter gii 1860-logus váccii gonagasa lusa ánuhit ruđaid sámi mánáid skuvlii; ja Sara Brita Mattson Åhrén gii 1887 šattai vuosttas sámi offiseara Frälsningsarméas.

Čálii oaivvilda ahte dál lea áigi ahte dutkan sámi risttalašvuoda birra – dan sajis go eanemusat beroštit eahpesámi olbmuid doaimmaid, ja sámii čilgejuvvojit passiiva klieantan iežáid doaimmain – álgá čalmmustahttit daid sámi dievdduid ja nissoniid geat iežas strategiijai- guin ja sierra vugiid mielde leat siskkil ráhkadan sámi girkohistorjjá.

Översättning Miliana Baer

Sáme girkkohistárjjá: Oanegis tjoahkkájgäsos tjalmostimijn kujnajda dájmadiddjen:

Artihkkala vuostasj oasse vaddá oanegis tjoahkkájgessusav girkolasj dájmas mij áledij njuolgga sámijda ja álgaduváj Ruslándan 1500-lågon, Svierigin(-Suobma) 1600-lågon ja Vuonan 1700-lågon. Nubbe oasse vuoset gáktsa sáme kujna gudi umassláhkkáj lidjin dá-

jmalattja sáme girkkohistárjån; Margareta gut 1389 guossidij dråd-nigav sämmi namájn ja áhpadiddijt ánoj; Karen Arnesdatter gut 1720-lågon bargaj áhpadiddjen ja lij ájnna kujnna gånna lij bálkká dánska Misjåvnnåkollegias; Anna Olofsdotter gen giehtto gávnadime birra Kristus-skuovjijn sáme biktasij sjattaj ájnas bájkálasj ristalasjuohtaj; Ingri Månsdotter gut lij vuostasj katjijssa ja dajna lij sujna lájddijiddje ánburgge ietjas tjoaggulvisán 1780-lågon ja 1790-lågon; Milla Clemensdotter gen ságastime Lars Levi Læstadiusijn lidjin sieldes ájnna rievddadimijda suv teologiddjan mij sjattaj vuodon stuoråmus riikkalasj gáhttsámij Nuorttarikan, læstadianissma; Karen Nilsdatter Nirpi gut 1847 váldij læstadiana gáhttsámav Ufuohttáj; Maria Magdalen Mathsdotter gut 1860-lågon gujddij oajvalattjajda anotjit biednigijt skåvlláj sáme mánájda; ja Sara Brita Mattson Åhren gut 1887 sjattaj vuostasj sáme offiserran Frålsningsarméan.

Tjålle milta l ráhtto átsådibme sáme ristalasjuoda birra – ienni gå val barggat dáttjaj dájma, gå sáme gávåduvvi passijvalasj kliánttan ietjádij doajmmaj – tjalmostahttegoahtá sáme ålmmájda ja kujnajda gudi ietjasa strategidjaj umassláhkáj li sáme girkkohistárjáv sissjelij dahkam.

Översättning Barbro Lundholm

*Saemien gærhkoehistovrije: Ánehks tjaalege sjiere
nyjsenæjjaj bijre mah ávtelen orreme*

Daennie artihkelen voestes boelhkesne vuesehte guktie gærhkoesaemiej gaavhtan barki gosse Russlaantesne 1500-jaepine eelki, Sveerjesne(-Såevmesne) 1600-jaepine jih Nöörjesne 1700-jaepine. Mubpie boelhke gaektsie saemien nyjsenæjjaj bijre mah saemien gærhkoehistovrijisnie vihkeles: Margareta gie jaepien 1389, trööhne-gen gáajkoe, seamma nommine minnedi lohkehtæjjan mietie birredh; Karen Arnesdatter gie 1720- jaepine lohkehtæjjine jih dihte aajne nyjsenæjja gien baalhka danske Misjovnekollegijen luvhtie; Anna Olofsdotter jih dan vaajese gæssie Kristusinie gaavnedi gie gaptine gáarveldahkesne jih guktie dihte vaajese dan dajvenkristelesvoetese vihkeles sjidti; Ingri Månsdotter gie dihte voestemes katekeete jih ávtelisnie altese åålmegisnie jaepine 1780-1790; Milla Clemensdotter gie soptsestalli hearrine Lars Levi Læstadius jih guktie dihte dan

mænngan sov teologijem jeatjahtehti, dihte stööremes guhtsiehtimie Noerhtene, læstadianisme; Karen Nilsdatter Nirpi gie jaepien 1847 læstadianismen guhtsiehtimmiem Ofoten gâajkoe buektiehti; Maria Magdalena Mathsdotter gie 1860-jaepine gâankan gâajkoe minnedi, vierhtiej mietie skuvlese, saemien maanide gihtji; jih Sara Brita Mattson Åhrén gie jaepien 1887 voestemes Frälsningsarménen saemien officere sjïdti.

Tjælijen mielen mietie dælie sãn tïjje saemien kristelesvoeten bijre dotkedh – ij barre lædteij bijre jih maam dah dorjeme, mearan saemide buerkiestieh goh almetjh gïeh eah Leah maam dorjeme – æl-kedh vuartasjidh maam dah saemien gaarmanæjjah jih nyjsenæjjah dorjeme jih nemhtie aaj saemien gærhkoehistovrijem tjaaleme.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen

Abstract

Artikeln behandlar kyrkans undervisning bland samerna på 1600- och 1700-talen. Trots kyrkans ökade närvaro och tillkomsten av Skytteanska skolan 1632 blev det på 1680-talet tydligt att kristnandet av samerna inte hade nått särskilt långt. Artikeln presenterar försöken att utrota samiska föreställningar och riter, liksom motståndet från samerna. Stiftsledningen tillgrep i första hand intensifierad undervisning i kristen tro, både i sina förslag till åtgärder och i sitt praktiska handlande under en visitationsresa 1688.

Rapporter om fortsatt bruk av samiska religiösa riter ledde till beslut vid 1723 års riksdag om inrättande av ett skolsystem. Vid 1700-talets mitt fanns en internatskola för sex samiska elever i varje lappmarksförsamling. Lappskolorna fick stor betydelse för ökningen av samernas läsförmåga och kristendoms kunskap, inte minst genom sina spridningseffekter. Från omkring 1740 började skolorna nämligen utbilda ambulerande samiska lärare, s.k. kateketer, och ta emot kvinnliga elever.

Artikeln innehåller även en interiör från Jokkmokks lappskola på 1760-talet, där skolmästare Gran lade ned stor möda på att omvända eleven Anders. Berättelsen om "en lappdrängs omvändelse" ger röst åt det samiska motståndet mot kristnandet och visar samtidigt på lappskolans stora förmåga att påverka de samiska eleverna. Medan samerna på 1600-talet kollektivt fick lova att överge samiska föreställningar och riter och tillägna sig elementär kunskap i den kristna tron, var målet med 1700-talets lappskola en individuell omvändelse som integrerade de kristna normerna med den egna personligheten.



Under 1700-talet intensifierades de undervisningsinsatser som riktades mot samerna.¹ Då tillkom nya skolformer och lärarkategorier, och förhörslängderna visar att samernas läsförmåga och kristendoms kunskap ökade. Inriktningen mot undervisning som det huvudsakliga medlet för att förmå samerna att överge sina traditionella föreställningar och riter hade dock grundlagts redan under 1600-talet. Därför kommer jag att inleda denna artikel med en översikt över den ökade

¹ I artikeln används beteckningar som *same* och *samisk* i stället för källornas *lapp* och *lapsk*. I några fall utnyttjas dock dåtida terminologi som *lappmark*, *lappmarksförsamling* och *lappskola*.

kyrkliga närvaron i det samiska området under 1600-talet för att därefter behandla undervisningens roll vid 1680-talets undersökningar av samernas religionsutövning. Det övergripande syftet med artikeln är dock att presentera framväxten av 1700-talets utbildningssystem och diskutera vilken funktion det fyllde. Huvudfrågan gäller vilka effekter undervisningen hade på enskilda samer och den samiska befolkningen i stort. En viktig aspekt rör samiska reaktioner på försöken att göra kristen tro och sed allena rådande bland samerna.

Intresset för det samiska området och utbyggnaden av den kyrkliga strukturen

Under 1600-talet växte kyrkans och statens intresse för det samiska området. En ökad svensk bosättning ansågs vara önskvärd. De tunga argumenten var ekonomiska och försvarsrelaterade. Genom jordbruk och gruvdrift skulle områdets rikedomar kunna utvinnas. ”Vi hava i Norrland vårt Indien”, deklarerade rikskanslern Axel Oxenstierna. Med en större befolkning skulle de svenska anspråken på området bli mer legitima, och området skulle också bli lättare att försvara mot fientliga angrepp. Därför borde man också förmå samerna att stanna i området. Vid sidan av ekonomiska och försvarsmässiga argument motiverades den önskvärda inflyttningen av svenskar med det positiva inflytande dessa skulle kunna utöva på samerna. Den samiska befolkningen skulle helt enkelt få möjlighet att vänja sig vid kristliga seder.²

De storslagna planerna för utvecklingen av det samiska området kom inte att genomföras mer än delvis. Silvergruvan i Nasafjäll blev en kort och dyrköpt erfarenhet, och någon större inflyttning och uppodling kom inte i gång förrän under 1700-talets senare hälft. Planerna tog sig dock uttryck i en förstärkt kyrklig organisation med nya pastorat. Redan 1606/07 tillkom de fyra pastoraten Enontekis, Jokkmokk, Arvidsjaur och Lycksele, när Karl IX:s strävan mot Norra Ishavet motiverade en starkare svensk närvaro. Inom tio år hade dock alla de nya pastoraten återbördats

² Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006a) kapitel 2; 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).

till moderförsamlingarna vid kusten. Det visade sig nämligen svårt att få präster att stadigvarande vistas i lappmarken. Nästa våg av pastoratsbildning inträffade 1640 i samband med gruvdriften i Nasafjäll. Då tillkom de fyra pastoraten Arvidsjaur, Arjeplog, Nasafjäll och Silbojokk. Medan de två första pastoraten blev bestående, inkorporerades Nasafjäll i Arjeplogs pastorat när gruvdriften upphörde 1659. Också Silbojokk lades samman med Arjeplog, även om det kvarstod som eget pastorat fram till 1735. I samband med tillkomsten av det så kallade ”Lappmarksplakatet” 1673, som uppmuntrade bosättning och uppodling av lappmarken, utvecklades kyrkans organisationsstruktur ytterligare. Då bröts Lycksele (med Sorsele som kapellförsamling), Jukkasjärvi och Enontekis (med Kautokeino som kapellförsamling) ut som egna pastorat. Tjugo år senare tillkom även Jokkmokk (med Kvikkjokk som kapellförsamling), och år 1700 blev Åsele eget pastorat (med Anundsjö som kapellförsamling).³

Pastoratsbildningen visar på ett mycket konkret sätt vilket intresse som kyrkan ägnade åt religionsvården i lappmarken. Redan vid 1600-talets slut hade huvuddelarna av den pastoratsstruktur etablerats som skulle bli bestående under lång tid. Under 1700-talet tillkom endast några få nya församlingar. Gällivare pastorat bildades år 1742, medan kapellaget Karungi från 1745 omvandlades till eget pastorat 1782. Föllinge bröts ut ur Lits pastorat 1746 och blev centrum för den kyrkliga verksamheten bland samerna i Jämtland-Härjedalen.⁴ Utöver dessa nybildningar skedde endast några utbrytningar ur Åsele pastorat. Kapellagen Vilhelmina (Volgsjö) från 1783, Fredrika (Viska) från 1795 och Dorotea (Bergvattnet) från 1795 blev egna pastorat 1792, 1799 respektive 1799. Tillkomsten av dessa tre nya församlingar avspeglar den inflyttning och nyodling som ägde rum inom Västerbottensdelen av lappmarken.⁵

Utbyggnaden av den kyrkliga strukturen i det samiska området skedde inte på ett ensidigt kyrkligt initiativ. Tvärtom var den ökande kyrkliga

³ Uppgifterna är hämtade från Leonard Bygdén, *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning*, del 1–4 (Uppsala & Stockholm 1923–1926); *Luleå stift 1904–1981: Församlingar och prästerskap* (Umeå 1982).

⁴ Se vidare Lars Thomasson, ”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).

⁵ Uppgifterna är hämtade från Bygdén (1923–1926) samt *Luleå stift* (1982).

närvaron en integrerad del av en statlig politik som gick ut på att stärka den svenska närvaron för att därigenom kunna göra anspråk på området och dess resurser. Det nära samarbetet mellan statliga och kyrkliga myndigheter kom också tydligt till uttryck i behandlingen av uppgifter på 1680-talet om samernas fasthållande vid traditionella föreställningar och riter.

Försöken att utrota samiska föreställningar och riter på 1680-talet

Under senare delen av 1600-talet började samerna betraktas som kristnade. De döptes, undervisades och deltog i gudstjänster. Sedan 1632 hade Skytteanska skolan varit i verksamhet i Lycksele, där ett antal samer hade fått undervisning. Det kom därför som något av en chock för både världsliga och kyrkliga myndigheter när det visade sig att religionsbytet inte alls hade kommit så långt som förväntat.⁶

Den 7 februari 1682 hölls ting i Arjeplog. Pastorsadjunkten Petrus (Per) Noræus Fjellström i Silbojokk höll upp ”ett stycke trä med utskuret ansikte” som han hade hittat vid samernas ”vidskepliga offerställen”.⁷ Anklagelsen gällde avguderi. Några av de närvarande samerna medgav att de i enlighet med sina förfäders bruk ”sådana gudar dyrkat och tillbett”. De hävdade vidare att sådan tillbedjan utövades av alla samer i Ume, Pite och Lule lappmarker. Påståendets riktighet bekräftades av nämnden och tingsmenigheten, som hävdade att ”ingen lapp skall finnas, som sådana gudar icke dyrkar”.⁸ När rätten och de närvarande kyrkoherdarna uppmanade samerna att upphöra med sitt avguderi, möttes de av ett kompakt motstånd. Samerna hotades med både kyrkliga och världsliga straff, men de höll ändå fast vid sin avsikt

⁶ En utförligare redogörelse för de kyrkliga och världsliga myndigheternas ansträngningar att utrota samiska religiösa föreställningar och riter på 1600-talet återfinns i Lindmark (2006) s. 13–23, 44–84.

⁷ Erik Nordbergs arkiv, Handskrift 25, vol. 43, s. 69. Forskningsarkivet, Umeå (citeras fortsättningsvis ENA 43:69 etc.). ENA innehåller maskinskrivna transkriberingar av originalkällorna. I Lindmark (2006a) återfinns även hänvisningar till tryckta versioner av delar av källmaterialet. I denna artikel återges citat ur källor från 1600- och 1700-talen i moderniserad språkdräkt. Detta innebär fr.a. att ortografi, interpunktion och verbböjning har normaliserats, men även ordföljd och vokabulär har i enstaka fall justerats. Också egensinniga stavningar av vanliga namn har normaliserats. Källornas *Erich Eskilsson* skrivs således *Erik Eskilsson*.

⁸ ENA 43:69.

att ”allt framgent sådana gudar bruka”.⁹ De erkände utan omsvep att deras präster hade undervisat dem om det kristliga sättet för gudsdyrkan, men de var ändå ovilliga att överge sina förfäders seder och bruk.

Samernas kraftiga motstånd vid tinget i Arjeplog fick häradshövding Lars J. Grubb att skriva till Svea hovrätt för att få anvisningar för den fortsatta handläggningen av ärendet. När skrivelsen sent omsider nådde hovrätten, ansåg den sig inte kunna döma i ett så allmänt mål med så många inblandade. Därför hänsköts ärendet till Kungl. Maj:t, som den 11 december 1685 skickade en skrivelse till landshövdingen i Västerbotten, Hans Abraham Kruse, med begäran om ytterligare upplysningar. En viktig fråga gällde huruvida den ”avgudiska vidskepelsen” var allmänt utbredd eller om den bara förekom bland personer som ännu inte hade blivit ”alldeles omvända”.¹⁰ Landshövdingen uppmanades även att lämna uppgifter om gudstjänstlivets och undervisningsväsendets utformning bland samerna. Slutligen skulle han föreslå åtgärder för att stärka kristendomens ställning bland samerna, dock utan att åtgärderna skulle riskera att det ”flyktiga folkslaget” skulle gå i landsflykt.¹¹ Ett likartat brev avgick samtidigt till biskopen i Härnösand, som också fick i uppdrag att föreslå hur den ”avgudiska vidskepelsen” skulle kunna ”rättas och utrotas”.¹² Målet var att alla samer skulle bli fullständigt omvända till den kristna läran.

Stiftsledningens bild av läget och förslag till åtgärder

I det svar som domkapitlet i Härnösand den 15 mars 1686 lämnade på skrivelsen från Kungl. Maj:t, tog man upp ett antal förklaringar till kristendomens svaga ställning bland samerna.¹³ Först och främst pekade man på att missionsarbetet var så nyligt genomfört, att det fortfarande fanns många som haltade på båda fötterna. Samernas beroende av jakt och fiske gjorde dem för det andra benägna att tillgripa vidskepelse för att förbättra sina näringsfång. Det nomadiserande levnadssättet gjorde

⁹ ENA 43:69f.

¹⁰ ENA 43:73.

¹¹ ENA 43:73.

¹² ENA 43:75. Den korrekta beteckningen på stiftschefen i Härnösand var från stiftets tillblivelse 1647 fram till 1772 *superintendent*. Jag använder dock genomgående titeln *biskop*.

¹³ ENA 43:97–104.

för det tredje att samerna hade svårt att möta upp vid gudstjänsten i kyrkan. Ett fjärde hinder var aktuellt för de samer som uppehöll sig nära gränsen till Norge eller Ryssland, där det var lätt att undandra sig de svenska prästernas inflytande genom att bege sig till ett angränsande rike. För det femte pekade domkapitlet på prästernas svårigheter att utan handräckning av världsliga myndigheter förmå samerna att komma till kyrkan. Borgarnas alkoholförsäljning i anslutning till marknaderna utgjorde ett sjätte hinder. När samerna kom berusade till kyrkan, var de inte särskilt mottagliga för undervisning. Enligt domkapitlet utgjorde prästernas fysiska begränsningar ett sjunde problem. Sjukliga, utarbetade eller hemfallna åt hämmande laster hade vissa präster begränsad förmåga att utöva sina ämbetsplikter. Prästernas hårda levnadsförhållanden skapade dessutom svårigheter för nyrekrytering. Åttonde punkten rörde samernas bristfälliga hemundervisning och försummade husandakt. Det var bara de få och motvilliga barn som gick i skola som lärde sig läsa. Som den nionde och sista orsaken till den fortsatta förekomsten av ”ett avgudiskt väsende” anförde domkapitlet att ingen var beredd att fungera som angivare av rädsla för att själv komma till skada.¹⁴

De förslag till åtgärder som domkapitlet skickade till Kungl. Maj:t rörde nästan uteslutande hur kristendomsundervisningen skulle kunna stärkas bland samerna. Alla helgdagar borde utnyttjas till gudstjänster med korta predikningar åtföljda av förhör på innehållet. Under marknadstiden var det lämpligt att ungdomen fick läsundervisning efter gudstjänstens slut, medan undervisningen kunde pågå mer kontinuerligt för de närliggande byarna. Domkapitlet föreslog vidare att de vanliga ABC-böckerna skulle tryckas om för att fylla ett växande behov. Kristendoms-kunskap skulle utgöra ett krav för att ingå äktenskap och begå nattvarden. Domkapitlet menade också att studiebegåvade pojkar skulle sättas i skola för att kunna fungera som ambulerande lärare bland de nomadiserande samerna. Prästerna, som skulle vara samisktalande, borde rikta särskilda predikningar mot samernas ”avgudiska gudstjänst” och dessutom avlägga hembesök hos samerna.¹⁵ De samer som övergav sin ”vidskepelse” skulle premieras och uppmuntras till ståndaktighet, med-

¹⁴ ENA 43:99.

¹⁵ ENA 43:100.

an ”grovt avguderi” skulle leda till rättegång och avskräckande straff.¹⁶ Slutligen föreslog domkapitlet att brännvinshandeln skulle begränsas. Brevet avslutades med att domkapitlet kraftfullt tog avstånd från påståendet att avguderi skulle vara allmänt utbrett bland samerna.

Häradshövding Grubbs undersökning 1687

För att kunna besvara de frågor som Kungl. Maj:t hade ställt i sin skrivelse, gav landshövding Kruse i uppdrag åt häradshövding Grubb att under kommande ting undersöka det förmenta avguderiets utbredning bland samerna. Det blev först under vintern 1687 som undersökningen kunde genomföras. Grubbs skriftliga redogörelser för läget i de olika församlingarna varierar i omfattning, men den generella bild som förmedlas är att samerna fortfarande höll fast vid sina förfäders föreställningar och seder. I Jokkmokk uppgav de närvarande samerna att de alla var lika delaktiga.¹⁷ Genomgående erkände samerna att prästerna hade undervisat dem om att offrande, trummande och jojokande var handlingar som var oförenliga med kristen tro. I Lycksele uppgav samerna att de av prästerna hade blivit förmanade att upphöra med sina vidskepelser,¹⁸ och vid tinget i Arjeplog noterade Grubb att samerna vid katekesförhören uppvisade så goda kunskaper som rimligen kunde förväntas.¹⁹ Samerna handlade alltså mot bättre vetande. Enligt samens Anders Pålsson Kierri från Simisjaur var skälet att de fruktade att deras näringar skulle ta skada om de övergav ”sina förfäders gamla seder”.²⁰ Det var traditionen de hänvisade till, både när de skulle uppge hur de hade lärt sig de olika sederna och bruken och när de skulle förklara varför de fortsatte att upprätthålla dem.

Det var genomgående rätt summariska undersökningar som häradshövding Grubb företog, men vid tinget i Arjeplog kom ett enskilt ärende att tas upp mer ingående. Återigen var det prästen Petrus Noræus Fjellström i Silbojokk som uppträdde med anklagelser. Hösten 1686 hade Noræus tillsammans med länsman och ytterligare två personer

¹⁶ ENA 43:101.

¹⁷ ENA 43:130–133.

¹⁸ ENA 43:126–129.

¹⁹ ENA 43:134f.

²⁰ ENA 43:135.

begett sig till fjälls för att ”uppspana och förstöra lapparnas avgudiska vidskepelser”.²¹ Efter att ha identifierat och förstört en offerplats som tillhörde samens Erik Eskilsson, hade Noræus hittat trågudar och en spåtrumma i Eskilssons kåta. Trots Eskilssons protester hade Noræus lagt beslag på trumman och lämnat kåtan. På vägen därifrån hade Noræus och hans sällskap blivit upphunna av Eskilsson och ytterligare två samer. Med våld hade Eskilsson återtagit trumman och därvid överöst Noræus med skällsord som ”tjuv, skälm och rövare”.²² För sitt egenmäktiga förfarande och sina skällsord dömdes Eskilsson till kraftiga böter.

Biskopens och landshövdingens kommission 1688

Tillsammans med övriga tingsprotokoll från häradshövding Grubbs undersökning överlämnade landshövding Kruse Eskilssons fall till Kungl. Maj:t. Genom en skrivelse från Noræus hösten 1686 hade fallet redan kommit till Kungl. Maj:ts kännedom, och Kungl. Maj:t hade med anledning av ”detta fördömliga avgudaväsande” uppdragit åt biskop Steuchius i Härnösand och landshövding Kruse i Umeå att företa en gemensam inspektionsresa i lappmarkerna.²³ Av olika skäl kom resan inte till stånd förrän i början av år 1688, och den kom att inskränkas till Ume och Lule lappmarker (Lycksele respektive Jokkmokks pastorat).²⁴

Den nya inspektionsresan hade tydligare kyrkliga förtecken, även om kommissionens arbete samordnades med tingsperioderna. Visitationerna inleddes med att församlingens kyrkoherde höll en predikan på samiska och svenska, varefter de närvarande samerna kallades fram i koret för att förhöras av biskop Steuchius. Därefter vidtog undervisning och nya förhör, som kunde sträcka sig över flera dagar, när samerna bearbetades byavis. Visitationen avslutades med att samerna allvarligt förmanades att lämna ifrån sig trummor och sejtar och helt överge den samiska religionen för att i stället hålla sig till den kristna tron.

De kunskaper i den kristna tron som samerna i Lycksele och Jokkmokk uppvisade, inskränkte sig till de texter som ingick i ABC-boken.

²¹ ENA 43:143.

²² ENA 43:144.

²³ ENA 43:147.

²⁴ ENA 43:186–199.

I Lycksele uppgav kyrkoherde Graan att samerna hade memorerat texterna i en enda lång följd men att de inte kunde redogöra för enskilda budord, än mindre Luthers förklaringar i Lilla katekesen. I Jokkmokk var det ännu sämre beställt med kristendomskunskaperna. Där fanns många samer som inte ens behärskade alla texter i ABC-boken. Läs-kunnigheten var närmast obefintlig på båda ställena. Undervisningen inriktades därför på en grundläggande förståelse av Guds väsen och konkreta tillämpningar av budorden. I Lycksele betonade biskop Steuchius att Gud är evig och inte skapad och att han inte tolererar några andra gudar. I sin utläggning av det andra budet uppmanade han samerna att upphöra med spådomar och trolldom. Samerna skulle i stället gå flitigt i kyrkan, vilket förklarades vara innebörden av det tredje budet. Att lyda överheten uppgavs vara vad Gud krävde i det fjärde budet. I Jokkmokk gick undervisningen ut på att samerna skulle lära sig ABC-bokens texter och dessutom förstå innebörden av katekesens frågor och svar, särskilt de delar som var mest relevanta utifrån deras ”förda leverne”.²⁵ Samerna ansågs alltså även där behöva lära sig vem den kristna guden var och hur han skulle dyrkas.

Kristendomsundervisningen varvades med frågor om samernas ”avgudiska gudstjänst”, och samerna uppmanades att lämna ifrån sig trummor och sejtar, vilket också skedde i viss utsträckning, ibland på enskilda samers eget initiativ och ibland efter angiveri. Kommissionen noterade bara i undantagsfall vilka som fungerade som angivare, men åtminstone i Jokkmokk spelade prästerskapet en aktiv roll. När samerna i Rans och Grans samebyar i Ume lappmark skulle förklara varför de fortsatt att använda trumman, anförde de till sitt försvar att de bara följde sina förfäders bruk och att de hade trott att det var lovligt att använda trumman för att spå framtiden.

Samernas försvar för den egna kulturen

Det förekom olika typer av motstånd mot den press som kommissionen utsatte samerna för. Den öppna och kollektiva vägran att lämna förfädersna tro och sed som dominerade häradshövding Grubbs undersök-

²⁵ ENA 43:198.

ning 1687 går inte att urskilja lika tydligt i protokollen från 1688 års kommission. Där förekommer den snarast som en inledande strategi som överges under de följande dagarna av fortsatta förhör. Om samerna i Vapstens sameby i Ume lappmark sägs det till exempel att de var ”alldeles förhårdade”, men efter det att kommissionen hade förmått några att fungera som angivare, fick man fram bekännelser och löften om bot och bättring. I Jokkmokk valde dock några utpekade samer att neka till alla anklagelser, varför de blev stämda till tinget för fortsatt rannsaking. En annan strategi var att hålla sig borta från kommissionens undersökning. I Vapstens sameby var Olof Sjulsson ”funnen med trumma”, och man förmodade att han höll sig undan av den anledningen.²⁶

Vissa strategier syftade till att undgå straff, men de kan också betraktas som försvar för den egna kulturen. En sådan strategi kunde vara att erkänna att man tidigare hade brukat trumman men samtidigt hävda att man helt hade slutat att använda den. Vid det ting som hölls i Jokkmokk under kommissionens besök togs flera fall upp som rörde tillverkning, innehav och användning av trummor och sejtjar. De anklagade tillämpade olika försvarsstrategier. En var att hävda att trumman tillhörde någon annan, eller att det var någon annan som hade offrat. Ytterligare en annan strategi var att lova att lämna in trumman vid ett senare tillfälle. Undfallande, avledande och fördröjande manövrer kunde således bidra till att skapa ett fortsatt utrymme för samisk kultur, åtminstone temporärt.²⁷

Slutsatser om 1680-talets insatser mot samisk religion

När samiska religiösa föreställningar och bruk skulle utrotas till förmån för kristen tro och sed valde alltså de kyrkliga och världsliga myndigheterna att intensifiera undervisningsinsatserna. Detta blir tydligt både i de förslag som Härnösands domkapitel framförde 1686 och de

²⁶ Olof Sjulssons motstånd tog sig också verbala uttryck. Han skrev nämligen till Kungl. Maj:t och begärde bland annat att få använda trumman som kompass i fjällen. Om detta, se Lindmark (2006a) s. 70–77; Daniel Lindmark, ”Colonial education and Saami resistance in early modern Sweden”, i Barnita Bagghi, Eckhardt Fuchs & Kate Rousmaniere (red.), *Connecting histories of education: Transnational and cross-cultural exchanges in (post)colonial education* (New York & Oxford 2014) s. 140–155.

²⁷ En systematisk undersökning av samers argument för den egna religionen i det lulesamiska området återfinns i Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 83–88. Se även Fur (2016).

faktiska åtgärder som vidtogs under biskopens och landshövdingens inspektionsresa 1688. Samernas kunskapsnivå bedömdes uppenbarligen som låg, och därför tog insatserna sikte på en allmän höjning av kristendomskunskapen. De medel som tillgreps var i stor utsträckning kollektiva till sin karaktär: predikan, undervisning och förhör. När enskilda individer blev föremål för särskild uppmärksamhet, var det i regel fråga om personer som anklagats för eller ertappats med att inneha och använda trumma och sejtär. Om personerna i fråga lämnade ifrån sig de aktuella föremålen och lovade att upphöra med de samiska riterna, blev det ingen rättslig påföljd. Bara i de fall där myndigheternas uppmaningar möttes av uttalat motstånd, och särskilt där löften om bättring inte hade infriats, blev det fortsatt rättslig prövning och fällande domar. Det anförda målet mot Erik Eskilsson är ett exempel på hur uttalat motstånd mot kristnandet hanterades.

I jämförelse med de häxprocesser som hade ägt rum i stora delar av det svenska riket något decennium tidigare, gick myndigheterna försiktigare fram i det samiska området. Kanske ville man undvika en hysteri som riskerade att skapa social oro och svårläkta sår i lokalsamhället. Mer explicit framträder dock myndigheternas bedömning att hårdhänt behandling skulle kunna driva samerna över gränsen till Norge. Sist men inte minst tog man hänsyn till samernas kunskapsnivå. Eftersom samerna inte visste bättre, kunde de inte ställas till svars för sina handlingar. I det perspektivet framstår det som logiskt att man prioriterade en intensifierad kristendomsundervisning. 1688 års inspektionsresa utformades ju mer som en missions- och upplysningskampanj än en rättslig rannsaking, där fokus i undervisningen lades på de tre första buden i dekalogen. Det handlade uppenbarligen om att få samerna att förstå vem den kristna guden var och hur han skulle dyrkas.

1723 års undervisningsförordning

Bakgrunden till 1723 års undervisningsförordning var rapporter om fortsatt bruk av samiska riter. Vid 1723 års riksdag rapporterade prosten Nils Grubb i Umeå om sina iakttagelser från en visitationsresa i Ume lappmark. Enligt Grubb använde samerna fortfarande sina trummor och ägnade sig dessutom åt omåttligt brännvinsdrickande. Ett brev

samma år från den norske samemissionären och skolmannen Thomas von Westen, som uppmanade det svenska prästerskapet att intensifiera sina missionsansträngningar, bidrog också till att öka ärendets angelägenhetsgrad. 1723 års riksdag beslutade därför att inrätta ett skolsystem för samerna med en internatskola i varje lappmarksförsamling. Undervisningsförordningen kompletterades med en skolstat 1729, som angav skolornas ekonomiska förutsättningar, och en skolinstruktion 1735, som reglerade undervisningens former och innehåll. De första skolorna inrättades 1732 i Åsele och Jokkmokk, och vid mitten av 1700-talet var skolor i drift i åtta församlingar: Lycksele (Skytteanska skolan, grundad 1632), Åsele (1732), Jokkmokk (1732), Arjeplog (1743), Utsjoki (1743), Jukkasjärvi (1744), Föllinge (1748) och Gällivare (1756).²⁸

Skolmästarna skulle enligt skolinstruktionen vara prästvigda och behärska samiska, som skulle vara skolornas undervisningsspråk.²⁹ Därför rekommenderades skolorna att inledningsvis anta tvåspråkiga elever för att förbättra lärarens språkkunskaper. Samiska barn från avlägsna områden skulle prioriteras för att vid återkomsten kunna fungera som hjälplärare. Skolordningen från 1735 inskräppte föräldrarnas plikt att ta till vara sådana undervisningsmöjligheter.

Sex elever skulle undervisas vid varje skola och få kläder, mat och husrum på statens bekostnad. Skolmästaren fick visserligen anta fler elever, men i så fall fick dessa betala för sig. Eleverna förväntades lämna skolan efter två år efter att ha lärt sig de mest nödvändiga delarna av den kristna tron. Om det var nödvändigt för att nå undervisningsmålen, kunde skolmästaren behålla eleverna längre.

²⁸ Kyrkans undervisning bland samerna på 1700-talet har varit föremål för ett antal undersökningar. Se fr.a. Elof Haller, *Svenska kyrkans mission i lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896); Erik Nordberg, *Arjeplogs lappskola* (Stockholm 1955); Bill Widén, *Kristendomsundervisning och nomadliv: Studier i den kyrkliga verksamheten i lappmarkerna 1740–1809* (Åbo 1964); Bill Widén, *Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744–1820* (Åbo 1965); Ingemar Öberg, *Mission och evangelisation i Gällivare-bygden ca 1740–1770* (Åbo 1979); Sölve Anderzén, "Begrepp om salighetens grund, ordning och medel": *Undervisningen i en Lappmarksförsamling: Jukkasjärvi församling 1744–1820* (Uppsala 1992); Nils Eriksson, *Sameskolor inom Åsele lappmark* (Umeå 1992); Sten Henrysson, Anita Alm, Tuuli Forgren & Egil Johansson, *Samer, präster och skolmästare: Ett kulturellt perspektiv på samernas och Övre Norrlands historia* (Umeå 1993).

²⁹ "Instruction för Inspectorer och Schol-Mästarena i Lappmarken samt Scholæ-Piltarne dersammastädes", i Daniel Lindmark (utg.), *1812 års uppfostringskommittés enkät: Svaren från lappmarksförsamlingarna* (Umeå 1988) s. 8–13; citeras "Instruction" (1735). Skolinstruktionen finns även tryckt i Haller (1896) s. 148–155.

Undervisningen var begränsad till läsning och kristendomskunskap. Skolinstruktionen nämner ABC-boken, Luthers lilla katekes, katekesutvecklingen och psalmboken. Lilla katekesen skulle läras utantill, medan psalmboken var tänkt att användas vid läsövningar. Skolmästaren uppmanades att flitigt förklara katekesutvecklingen för att eleverna skulle kunna utveckla klara begrepp, särskilt i fråga om Gud och hans krav. Skolinstruktionen underströk särskilt behovet av tydlig undervisning om de tre första buden om människans förhållande till Gud.

Lappskolan var alltså en internatskola där staten kostnadsfritt försåg eleverna med undervisning, kläder, kost och logi. Skolinstruktionen inskräppte att eleverna måste behandlas väl och uppdrog åt skolans inspektor, vanligen prosten eller församlingens kyrkoherde, att säkerställa att eleverna fick mat och kläder i enlighet med anvisningarna. Skolans inspektor skulle också förhindra att skolmästaren utnyttjade eleverna genom att ta ut skolavgifter eller tvinga dem att arbeta för honom personligen.

Under sina skolår skulle eleverna tillbringa all sin tid vid internatsskolan, även loven. Skolmästaren skulle hålla dem under ständig övervakning, och det var absolut förbjudet att låta eleverna besöka föräldrahemmet innan de hade blivit fast förankrade i den kristna tron. Enligt skolinstruktionen skulle isoleringen av eleverna upprätthållas till dess att undervisningen hade nått så långt att den enskilde eleven kunde ”styra och handleda sig själv”.³⁰ För att nå detta mål fick skolmästaren inte tillgripa bestraffningar och kroppsaga, utan i stället skulle han ”med varjehanda tjänliga motiv och föreställningar uppmuntra dem, till dess de själva kan finna nödvändigheten av detta gudliga verk”.³¹

Utbildning till präster och kateketer

När lappskolesystemet infördes på 1700-talet, nämnde styrdokumentet ingenting om kvinnliga elever. 1735 års skolinstruktion har följande rubrik: ”Instruction för Inspectorer och Schol-Mästarena i Lappmarken samt Scholæ-Piltarne dersammastädes”, och förutom några

³⁰ ”Instruction” (1735) s. 10f.

³¹ ”Instruction” (1735) s. 12.

könsneutrala beteckningar som *barn* eller *scholæ-barn* har referenserna till skolans elever mer eller mindre tydliga manliga konnotationer. Tolkningen att skolinstruktionen förutsatte att eleverna skulle vara av manligt kön styrks även av de tydliga könsspecifika uppgifterna om elevernas lärargärning efter avslutad skolgång respektive deras möjligheter till fortsatta studier i den lärda skolan.

I fråga om intentionerna bakom 1723 års lappskolesystem finns det även anledning att beakta tidigare skolinsatser för samerna. Skytteanska skolan, som grundades i Lycksele 1632, avsåg att förbereda samiska ynglingar för vidare studier på den lärda vägen. Tanken var att skapa en inhemsk samisk prästkår för att på det sättet få tillgång till präster med god behärskning av samiska språkliga varieteter. Den undervisning som bedrevs vid Skytteanska skolan vittnar om denna ambition. Fortfarande vid 1700-talets början undervisades i latin, och så sent som 1743 beslöt Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk att hålla en prästkandidat i skolan.³² Det är också känt att vissa av eleverna fortsatte sina studier vid skolor i Umeå och Härnösand, exempelvis Olof Sjulsson, som dock gav upp sina studier och blev länsman.³³ Totalt sett var det ändå få präster som rekryterades bland samerna. Under nästan tre sekel, från 1584 till 1876, förekom endast tio präster inom Svenska kyrkan vars båda föräldrar var samer, och ingen av dem förefaller ha varit elev vid Skytteanska skolan i Lycksele.³⁴

Idén att rekrytera präster bland samerna övergavs inte fullständigt förrän i mitten av 1700-talet. Fortfarande 1738/39 års riksdag uttryckte ett önskemål om att skolmästarna i lappskolorna skulle se till att uppmuntra lämpliga kandidater att fortsätta sina studier för en framtida prästgärning bland sina samiska landsmän. Det finns även belägg för att Jokkmokks lappskola, som grundades 1732, ursprungligen var tänkt att fungera som en förberedande skola för samiska prästämmen.³⁵

Omkring år 1740 förändrade de kyrkliga myndigheterna sin rekry-

³² Widén (1964) s. 55.

³³ Lindmark (2006a) s. 73.

³⁴ Siv Rasmussen, ”Samiske prester i tidlig nytid”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

³⁵ Widén (1964) s. 55.

teringspolicy. I stället för att inrikta sig på samiska kandidater valde man nu att uppmuntra lappmarksprästernas söner till att fortsätta i sina fäders fotspår. Dessa kandidater bedömdes vara mer motiverade för akademiska studier, samtidigt som de genom sin uppväxt i lappmarken var bekanta med samiskt språk och samisk kultur. Särskilda stipendier erbjöds lappmarksprästernas söner, och den nya rekryteringspolicyn kom efter hand att bidra till skapandet av stora tvåspråkiga prästsläkter, som dessutom ofta var förenade genom giftermål.

När den nya policyn sjösattes, förlorade lappskolan sin roll som prästrekryteringsanstalt. De blivande prästerna undervisades vanligen i hemmet av fadern eller en informator innan de skickades iväg till någon trivialskola, företrädesvis i Piteå eller Frösön. Under perioden 1705–1855 uppger inskrivningsmatrikeln för Piteå trivialskola att 85 elever var födda i lappmarken. Praktiskt taget inga av dessa var tidigare elever vid lappskolorna. I stället var 57 av dem prästsöner, och ytterligare 8 elever kom från högre sociala miljöer. Endast 9 av de inskrivna var registrerade som samer.³⁶

Förändringen av kyrkans rekryteringspolicy kan också ha haft återverkningar på elevsammansättningen i lappskolorna. Om skolorna inte längre förväntades erbjuda förberedande undervisning för samiska prästkandidater, kan deras karaktär ha förändrats. Beslutet att inte längre rekrytera präster ur samernas egna led förefaller ha sammanfallit med tillkomsten av en ny lärarkategori, de så kallade kateketerna. Under inspiration av ett brev från den norske samemissionären Thomas von Westen började det jämtländska prästerskapet vid 1730-talets ingång efterfråga dylika ambulera lärare för elementarundervisningen. År 1737 började en samisk kateket arbeta i området, och från 1739 avlönades han av Lappmarksdirektionen. Vid 1738/39 års riksdag lämnade biskop Herman Schröder in ett förslag rörande anställning av missionärer och kateketer i lappmarken, och i ett brev till Kungl. Maj:t föreslog ständerna att samiska ynglingar omedelbart skulle utbildas till kateketer och missionärer.

De tre första missionärerna anställdes år 1741. Även om fler missionärer rekryterades under de följande åren, förmådde inte dessa ambu-

³⁶ Lindmark (1990) s. 73f.

lerande svenska präster fylla alla behov av undervisning i läsning och kristendomskunskap. År 1743 började Lappmarksdirektionen därför kräva att varje lappskola skulle hålla kvar ett par elever under en tid för att förbereda dem för framtida tjänst som kateketer. Snart nog var kateketer anställda i de flesta lappmarksförsamlingarna: Åsele 1744, Lycksele 1744, Arjeplog 1744, Jokkmokk 1745, Arvidsjaur 1749, Jukkasjärvi 1750, Gällivare 1751. Under perioden 1744–1820 arbetade 158 kateketer i de svenska och finska lappmarkerna med lön från Lappmarksdirektionen.³⁷

Kateketerna utbildades i lappskolorna. Detta innebär att skolorna åtminstone tillfälligtvis kunde erbjuda något mer avancerad undervisning. Det finns belägg för att vissa av de tilltänkta kateketerna läste latin och teologi i Jokkmokks lappskola på 1740-talet. I allmänhet var dock studierna inriktade på undervisning i kristendomskunskap. Först och främst skulle eleverna behärska det stoff de förväntades föra ut i sin kommande undervisning som kateketer. Detta innebar att de inte bara skulle kunna återge innehållet korrekt som memorerad kunskap, utan att de också skulle kunna reflektera över innehållet genom att klä det i andra ord. För det andra erhöll eleverna praktisk utbildning i undervisningsmetoder, och för det tredje blev de undervisade om hur de skulle förrätta nöddop och leda byabön. Till skillnad från skolmästarna och missionärerna var kateketerna inte prästvigda, utan förväntades utföra de religiösa handlingarna som lekmän.³⁸

Manliga och kvinnliga elever i lappskolorna

Rekryteringen av kvinnliga elever till lappskolorna inleddes när den nya policyn för prästrekrytering sjösattes och lappskolorna började utbilda kateketer. Att skolorna öppnades för kvinnliga elever förefaller dock ha skett oberoende av de övriga förändringarna. År 1742 argumenterade prosten Carl Solander i Piteå för att flickor skulle kunna antas som elever med hänvisning till deras bättre möjligheter att undervisa genom att de tillbringade mer tid i hemmet. Argumenteringen

³⁷ Widén (1965) s. 13–24, 134.

³⁸ Widén (1965) s. 54–62.

verkar inte ha varit avsedd som ett stöd för idén att sameflickor skulle utbildas till kateketer, utan snarare ha tagit fasta på deras framtida roller som mödrar och medkristna.

Ganska tidigt började lappskolorna ta emot kvinnliga elever.³⁹ År 1747 fattade Lappmarksdirektionen ett formellt beslut som rekommenderade skolorna att under det kommande året ta in kvinnliga elever när manliga elever lämnade skolan.⁴⁰ De flesta skolorna tillämpade samundervisning av pojkar och flickor, men år 1747 framförde kyrkoherde Pehr Fjellström i Lycksele idén att pojkar och flickor skulle antas till skolan vartannat år, vilket skulle ge möjlighet att hålla dem åtskilda från varandra. År 1749 antog Skytteanska skolan endast flickor, men året därpå blev samundervisning den dominerande modellen även där.⁴¹

Enligt tillgängliga källor förefaller manliga och kvinnliga elever ha blivit behandlade på samma sätt i lappskolorna. Könsskillnaderna var mycket små i fråga om inskrivningsålder, skoltidens längd och studieresultat.⁴² Den enda större skillnaden var att kvinnliga elever i allmänhet var uteslutna från utbildning till kateket. Från Bill Widéns forskning är det känt att 158 personer anställdes som kateketer i de svenska och finska lappmarkerna under perioden 1744–1820. Till den helt övervägande delen var dessa män. Inte mer än sex kvinnor arbetade som kateketer (4 procent), och dessa förekom i endast två församlingar, Arjeplog (4) och Jokkmokk (2).⁴³

Hur såg då fördelningen av manliga och kvinnliga elever ut i lappskolan? Totalt var 1 894 elever inskrivna under perioden 1732–1850 i de sex skolor från vilka elevmatriklar finns bevarade.⁴⁴ Av dessa var 1 207

39 Haller (1896) s. 117.

40 Nordberg (1955) s. 95.

41 Haller (1896) s. 117.

42 Henrysson m.fl. (1993) s. 72–74; Anderzén (1992) s. 128–130.

43 Widén (1965) s. 100–134.

44 Henrysson m.fl. (1993) s. 63. De aktuella skolorna fanns i Arjeplog, Föllinge, Gällivare, Jokkmokk, Jukkasjärvi och Åsele. Enskilda skolmatriklar finns utgivna och bearbetade. Se t.ex. Anita Alm & Sten Henrysson, *Gällivare lappskola 1756–1850: En elevmatrikel jämte analys* (Umeå 1991); Anita Alm, Tuuli Forsgren & Sten Henrysson (red.), *”Catalogus Discentium vid Jockmoks Schola, ifrån Åhr 1732 då hon tog sin början”: En bearbetad och kompletterad elevmatrikel över Jokkmokks lappskola* (Umeå 1989); Sölve Anderzén, *Jukkasjerfvi Scholae Matrikel Inrättadt wid Scholans begynnelse år 1744: En rekonstruktion* (Umeå 1990); Sten Henrysson, *Jokkmokks lappskolas elever 1732–1846: En analys* (Umeå 1989); Carl-Henry Johansson & Johnny Flodin (utg.), *Arjeplogs lappskola: Bearbetade och*

av manligt kön (64 %) och 687 av kvinnligt (36 %). Andelen kvinnliga elever varierade från 27 procent i Åsele till 44 procent i Gällivare. De manliga eleverna dominerade i början av lappskolans verksamhet, men från 1770-talet blev det relativt vanligt att kvinnliga elever skrevs in i lappskolorna. Detta framgår av uppgifter från skolorna i Gällivare, Jokkmokk och Jukkasjärvi.⁴⁵ Medan de kvinnliga elevernas andel i dessa skolor uppgick till 33 procent (234 av 717) under hela perioden 1732–1819, låg andelen under de första fyra decennierna på 17 procent (42 av 244), varefter den steg till 41 procent (192 av 473) under 50-årsperioden 1770–1819. De första kvinnliga eleverna antogs år 1747 i Arjeplog, 1748 i Åsele, 1749 i Jukkasjärvi, 1753 i Jokkmokk och 1756 i Gällivare.

Lappskolans funktion och betydelse

Åren runt 1740 ägde alltså tre förändringar rum som berörde det ny-ligen inrättade lappskolesystemet: prästrekryteringen inriktade sig på prästsöner, medan skolorna öppnades för kvinnliga elever och började utbilda kateketer. Förändringarna verkar dock inte i någon större utsträckning ha påverkat skolornas undervisningspraxis. Skolorna fortsatte att erbjuda grundläggande undervisning i läsning och kristendomskunskap, medan mer studiebegåvade elever undantagsvis fick undervisning på en högre nivå. Därmed anslöt skolpraxis till den situation som hade rått i Skytteanska skolan i mer än ett sekel. Intentionerna bakom de olika skolorna kan ha varit olika, men i praktiken uppvisade sameskolorna på 1600- och 1700-talen en hög grad av differentiering. Examensprotokollen ger klara besked om en individualiserad undervisning. Så snart en elev lämnade skolan, antogs en ny elev. Undervisningen utgick från den nya elevens kunskapsnivå, och alla elever förkovrade sig i sin egen takt. Studietiden uppvisade stor variation beroende på förkunskaper och lämplighet för studier. Lappskolan var inte unik i det avseendet. Undervisningen i de flesta tidigmoderna

kompletterade elevmatriklar för åren 1743–1820 och 1863–1875 (Umeå 1989); Carl-Henry Johansson & Johnny Flodin, *Eleverna vid Arjeplogs lappskola 1743–1820* (Umeå 1990); Carl-Henry Johansson & Johnny Flodin (utg.), *Åsele lappskola 1732–1820: Bearbetad och kompletterad elevmatrikel* (Umeå 1991).

⁴⁵ De följande uppgifterna är hämtade från Alm & Henrysson (1991) s. 34; Henrysson m.fl. (1993) s. 63, 73; Anderzén (1992) s. 129.

skolorna var differentierad och individualiserad med samtidig undervisning av elever på olika kunskapsnivåer.

Vilken betydelse fick då lappskolan för samernas kunskapsnivå i läsning och kristendomskunskap på 1700-talet? Skolinstruktionen föreskrev att eleverna skulle lära sig läsa ordentligt innan de fick börja memorera ABC-bokens texter. Examensprotokollen visar att de allra flesta eleverna uppnådde en god läsförmåga. Dessutom kom huvuddelen av eleverna att lära sig Luthers lilla katekes och katekesutvecklingen utantill. I regel förvärvade eleverna också en god förståelse av det lästa och memorerade stoffet. Undervisningsspråket var samiska i huvuddelen av lappskolorna, men i källorna förekommer exempel på elever som också lärde sig läsa svenska. 1700-talets undervisningslitteratur var författad på det ”sydlapska bokspråket”, som dock inte var begripligt inom det nordsamiska området, varför finska användes som undervisningsspråk där. Detta var fallet i Jukkasjärvi lappskola, men även där nådde de samiska eleverna goda resultat i läsning och kristendomskunskap.⁴⁶

Endast en mindre del av lappmarksförsamlingarnas barn blev elever vid lappskolorna, men skolorna kom ändå att fylla en viktig funktion genom sina spridningseffekter. Detta gällde inte minst utbildningen av kateketer. Under perioden 1744–1820 tjänstgjorde 19 kateketer i Jukkasjärvi församling, av vilka 17 hade varit elever i Jukkasjärvi lappskola.⁴⁷ När det var svårt att rekrytera kateketer, kunde lönemedlen användas till att premiera enskilda personer som hade lärt någon annan att läsa eller lära sig katekesen. Medan den absoluta majoriteten av kateketerna var män, visar bevarade listor från Jukkasjärvi församling att 30 procent av de personer som premierades för sin mer informella undervisning var kvinnor.⁴⁸ Under 1700-talet ökade läskunnigheten och kristendomskunskaperna generellt i lappmarksförsamlingarna. Detta var ett resultat av de samlade undervisningsinsatserna, som vid sidan av lappskolornas och kateketerernas verksamhet också inbegrep prästernas och hemmens undervisning.

46 Anderzén (1992) s. 136–149.

47 Anderzén (1992) s. 148.

48 Anderzén (1992) s. 303–306.

En interiör från 1760-talets lappskola

I februari 1764 blev den 19-årige ”lappdrängen” Anders från Sirkas sameby inskriven i Jokkmokks lappskola, där Theophilus Gran var skolmästare. Gran hade börjat sin skoltjänst 1757 och kom att lämna sin anställning år 1768 för att bli kyrkoherde i Piteå. Berättelsen om skoleleven Anders skrev Gran ned år 1773. ”En lappdrängs omvändelse”, som Gran kallar berättelsen, ingår i en längre redogörelse för kristendomens tillstånd i lappmarken som bygger på Grans erfarenheter från tiden i Jokkmokk.⁴⁹

Grans manuskript, som har titeln ”Några samlade tecken och bevis på kristendomens tillväxt i Lule lappmark och Jokkmokks församling”, har en lång och brokig tillkomsthistoria som i vissa avseenden påverkar dess källvärde.⁵⁰ De källkritiska och genremässiga aspekterna har jag behandlat i andra sammanhang, där jag bland annat har visat att manuskriptet sönderfaller i ett antal exempelberättelser av pietistisk typ.⁵¹ Genremässigt kan berättelsen om Anders sålunda betraktas som en omvändelseberättelse. Här kommer jag att använda berättelsen om ”en lappdrängs omvändelse” för att ge en inblick i hur lappskolan kunde fungera på 1760-talet. Berättelsen utgör förmodligen inget representativt exempel, utan bör snarast uppfattas som Theophilus Grans beskrivning av sina ambitioner med undervisningen i lappskolan.

Skolinstruktionens uppmaningar om att skapa förutsättningar för att eleverna skulle kunna bli inifrånstyrda individer genom att internalisera önskvärda kristna normer uppvisar likheter med pietistisk pedagogik.⁵² Även om en pietistisk läsning av skolinstruktionen är

49 Theophilus Gran, ”Några samlade tecken och bewis på Christendomens tilväxt uti Luleå Lappmarck och Jockmocks Församling”, i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm 1999) 39–114.

50 Tillkomsthistorien med dess källkritiska implikationer har behandlats i Daniel Lindmark, ”Mellan fiktion och verklighet: Theophilus Grans manuskript *Några samlade tecken och bevis*, Samfundet Pro Fide et Christianismo och den religiösa exempelberättelsen”, i Lindmark (1999) s. 155–200; se även Lindmark (2006a) kap. 6–7.

51 Förutom anförda arbeten, se även Daniel Lindmark, ”De Fide Historica: Societas Suecana Pro Fide et Christianismo and the religious exemplary biography in Sweden, 1771–1780”, i Jürgen Beyer m.fl. (red.), *Confessional sanctity (c. 1550–c. 1800)* (Mainz 2003).

52 Om kopplingarna till den pietistiska pedagogiken, se särskilt Lindmark (2006a) kap. 4 samt Daniel Lindmark, ”Pietism and colonialism: Swedish schooling in 18th-century Sápmi”, *Acta borealia: A Nordic journal of circumpolar societies* 23:2 (2006b) s. 116–129.

möjlig, är det svårt att beteckna 1700-talets lappskola som ett pietistiskt projekt. Visserligen uppvisar också själva skolformen likheter med pietistiska undervisningsanstalter i norska Trondheim och tyska Halle, men det är svårt att entydigt påvisa direkta påverkansvägar. Däremot är det möjligt att säga att lappskolan med sin organisatoriska utformning och sin skolinstruktion lade effektiva redskap i händerna på den skolmästare som ville påverka eleverna i en pietistisk riktning. Detta var uppenbarligen fallet med skolmästare Gran i Jokkmokks lappskola.

När den 19-årige Anders skrevs in i Jokkmokks lappskola, hade han i flera år arbetat som vallpojke och dräng, både i lappmarken och i de svenska kustförsamlingarna. Trots sin mogna ålder var Anders ännu inte läskunnig, och hans mor hade därför blivit uppmanad att sända honom till skolan. Vid hans ankomst till skolan uppfattade skolmästare Gran honom på följande sätt:

Han var fullvuxen, medelmåttig till växten, och hade stadiga lemmar, han var händig, trogen, arbetsam, flitig vid boken, hade ordinarie minne och förstånd, så att, i anseende till detta, tyckte jag om honom. Men å andra sidan var han butter, tvär, argsint, oböjlig, utan medlidande, och kunde väl med gott mod se både sin nästa och hans egendom i nöd och fara, utan att på något sätt beröras därav, än mindre bidra till hans räddning.⁵³

Gran målar således upp en motsägelsefull bild av Anders, där goda fysiska och intellektuella naturgåvor kontrasteras mot ett okristligt sinnelag. Av den fortsatta framställningen blir det tydligt att det var Anders motstånd mot den kristna tron som Gran uppfattade som det mest graverande. Gran konstaterar att Anders aldrig tycktes bli berörd av gudstjänsten i kyrkan och att han dessutom var ”tankspridd och kall vid bönen”.⁵⁴ I sin undervisning försökte Gran få Anders att förstå att det liv han levde var förkastligt och att en uppriktigt omvändelse var nödvändig. Ett kristligt liv förutsatte en total sinnesändring:

Vill du uppriktigt överlämna ditt hjärta genom bönen i tron till Herren och Frälsaren Jesus, som skapat och återlöst dig, så frälser han dig ifrån detta tillstånd, och gör dig genom sin Ande till en ny skapelse, som liknar hans egen

⁵³ Gran (1773) s. 83.

⁵⁴ Gran (1773) s. 84.

avbild. Du får ett av Gud själv upplyst sinne, du får ett hjärta som älskar Gud och, för hans skull, nästan. Du tål då inte att uppsåtligt göra något ont eller försumma det goda, utan du gläds i din själ, när något tillfälle ges att få göra väl. Den naturliga motsträvigheten övervinns av kärleken till Gud och går mer och mer under, allteftersom din förnöjelse över att vara Guds egen tillväxer. Detta är ändamålet med din skolgång. Du skall här få lära Guds ord, i ordet se Guds vilja, och i gärningen leva därefter, samt således bereda dig att vara ett rätt Guds barn, och således lycklig i tiden och salig efter döden. Jag var knappt utgången, förrän han sade till de andra barnen: På sådant sätt blir inte många saliga. Varför ska vi inte få leva som vi vill? Finns det något liv efter detta, så får vi nog veta det, när vi kommer dit.⁵⁵

Det citerade avsnittet är belysande för Grans syn på syftet med lappskolans verksamhet: genom individuell omvändelse skulle samerna göras till dygdiga kristna människor, vars handlingar styrdes av deras känsliga samveten. Detta synsätt hade stöd i skolinstruktionens målsättning att varje elev skulle kunna ”styra och handleda sig själv”.

Anders svar på Grans omvändelseförsök är oerhört intressant, eftersom det ger uttryck för ett tydligt motstånd mot den påverkan som samerna blev utsatta för i lappskolan: ”Varför ska vi inte få leva som vi vill?” Gran kommenterar inte Anders svar, utan går direkt vidare med att återge ett annat samtal. Där försöker skolmästaren få sin motsträvige elev att känna tacksamhet över den förmån som lappskolan och dess undervisning utgör:

Tackar du någon gång Gud av hjärtat för att du fått komma till skolan? Välsignar du vår kristliga och nådiga överhet, som har så mycken ömhet för detta folk, att ni blir både lärda, klädda och födda i skolan för intet? Rörs inte ditt hjärta, när du i kyrkan nu kan sjunga psalmer till Guds lov, och få se andra inte kunna ett ord? Tycker du inte, att du är lyckligare än dina förfäder, som levat i okunnigheten och vandrat i mörkret? Svaret blev detta: Inte är alla som kan läsa lyckliga heller. Jag [Gran] vill med detta endast visa hans kallsinnighet för religionen och ordet.⁵⁶

Återigen får Anders komma till tals med sitt verbala motstånd mot skolmästare Grans omvändelseförsök. Som författare är Gran uppenbarligen ivrig att visa upp det motstånd som missionsarbetet i lapp-

⁵⁵ Gran (1773) s. 85.

⁵⁶ Gran (1773) s. 85f.

skolan hade att bryta. Han kunde helt säkert räkna med den samtida läsekretsens odelade sympatier för den ståndpunkt som skolmästaren företräder i berättelsen. Därför fanns det ingen anledning att bemöta Anders invändningar. Det räckte med att exponera ”hans kallsinnighet för religionen och ordet”. Samtidigt erbjuder det öppna återgivandet av Anders motstånd goda möjligheter för en nutida läsare att ta fasta på Anders perspektiv. I sin berättelse har Gran helt enkelt gett motståndet en ovanligt tydlig röst.

Anders motstånd mot skolmästare Grans omvändelseförsök kom dock att brytas i samband med en längre tids sjukdom. Flera av skolbarnen insjuknade i en epidemi hösten 1766, och Anders var en av de hårdast drabbade. I nio dygn låg han i feberyrsel, och först efter sju veckor kunde han börja sitta uppe och läsa. En natt hade han en skrämmande vision, som han morgonen därpå återgav för Gran. Skolmästare Gran försökte förgäves övertyga Anders om att det bara var en dröm han hade haft, och Anders fortsatte att vända sig till Gud i andäktig bön. Enligt Gran ledde hela händelsen till en stor förändring hos Anders: ”Han kom efter hand till hälsan, blev mycket flitig vid boken, kärlig i umgänge och ganska stilla i sin levnad”.⁵⁷

Författaren Gran avslutar berättelsen om ”en lappdrängs omvändelse” med att låta Anders göra fullständig avbön för sitt tidigare liv. Ytterligare ett samtal återges, där Anders egna ord framhäver skolans betydelse för omvändelseverket:

Jag ville inte alls till skolan, och hade inte kommit hit, om inte min mor blivit ålagd att låta lära mig läsa. Och hon hade ingen annan utväg med mig. Jag [Gran] sade: Vad tycker du nu då? Han sade: Som en blind faller i gropan, så hade jag i min blindhet löpt, tills jag hamnat i förtappelsen, om inte Gud på detta sätt tagit fast mig.⁵⁸

Citatet kan sägas tydliggöra Grans syn på lappskolans betydelse för kristnandet av samerna. Slutsatsen om skolans avgörande roll framträder ännu skarpare vid en läsning av samtalet ur Anders perspektiv. Enligt Anders var det en gudomlig skickelse att han via skolan hade bli-

⁵⁷ Gran (1773) s. 90.

⁵⁸ Gran (1773) s. 92.

vit förd från mörker till ljus. Så total var alltså lappskolans ideologiska påverkan, att själva påverkan uppfattades som en gudomlig skickelse av den som hade blivit utsatt för den.

Avslutning

Det som blir tydligt i Grans berättelse om ”lappdrängen” Anders är den starka betoningen av omvändelsens nödvändighet. Vid en jämförelse med de ansträngningar som gjordes på 1680-talet att kristna samerna, framträder en ny inriktning. På 1600-talet behandlades samerna som ett kollektiv som gemensamt fick lova att avstå från samiska religiösa riter som offrandet och trummandet. Genom förbättrade kunskaper i den kristna tron, särskilt de tre första buden, skulle samerna förstå vem den kristne guden var och vad han krävde av människorna. I Jokkmokks lappskola på 1760-talet var målet en individuell omvändelse, där det inte räckte att ha rätt kristendomskunskap och avstå från samiska riter. Nej, nu gällde det att integrera de kristna normerna med den egna personligheten, så att man kunde ”styra och handleda sig själv”, som skolinstruktionen uttryckte det. Den långvariga påverkan som eleverna utsattes för i 1700-talets lappskola bidrog helt säkert till att skapa de kristna samer som var önskvärda. Att detta inte skedde utan motstånd framgår mycket tydligt av berättelsen om ”en lappdrängs omvändelse”.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Umeå, Forskningsarkivet, Handskriftssamlingen
Erik Nordbergs arkiv (ENA), Handskrift 25

Tryckta källor och bearbetningar

- Alm, Anita & Sten Henrysson. *Gällivare lappskola 1756–1850: En elevmatrikel jämte analys* (Umeå 1991).
- Alm, Anita, Tuuli Forsgren & Sten Henrysson (red.). *”Catalogus Discentium vid Jockmocks Schola, ifrån Åhr 1732 tå hon tog sin början”*: En bearbetad och kompletterad elevmatrikel över Jokkmokks lappskola (Umeå 1989).
- Anderzén, Sölve. *Juckasjerfwi Scholae Matricel Inrättadt wid Scholans begynnelse år 1744: En rekonstruktion* (Umeå 1990).

- Anderzén, Sölve. "Begrepp om salighetens grund, ordning och medel": *Undervisningen i en Lappmarksförsamling: Jukkasjärvi församling 1744–1820* (Uppsala 1992).
- Bygdén, Leonard. *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning*, del 1–4 (Uppsala & Stockholm 1923–1926).
- Eriksson, Nils. *Sameskolor inom Åsele lappmark* (Umeå 1992).
- 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).
- Gran, Theophilus [1773]. "Några samlade teckn och bewis på Christendomens tilväxt uti Luleå Lappmarck och Jockmocks Församling", i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm 1999) s. 39–114.
- Haller, Elof. *Svenska kyrkans mission i lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896).
- Henrysson, Sten. *Jokkmokks lappskolas elever 1732–1846: En analys* (Umeå 1989).
- Henrysson, Sten, Anita Alm, Tuuli Forgren & Egil Johansson. *Samer, präster och skolmästare: Ett kulturellt perspektiv på samernas och Övre Norrlands historia* (Umeå 1993).
- "Instruction för Inspectorer och Schol-Mästarena i Lappmarken samt Scholæ-Piltarne dersammastädes" [1735], i Daniel Lindmark (utg.), *1812 års uppfostringskommittés enkät: Svaren från lappmarksförsamlingarna* (Umeå 1988) s. 8–13.
- Johansson, Carl-Henry & Johnny Flodin (utg.). *Arjeplogs lappskola: Bearbetade och kompletterade elevmatriklar för åren 1743–1820 och 1863–1875* (Umeå 1989).
- Johansson, Carl-Henry & Johnny Flodin. *Eleverna vid Arjeplogs lappskola 1743–1820* (Umeå 1990).
- Johansson, Carl-Henry & Johnny Flodin (utg.). *Åsele lappskola 1732–1820: Bearbetad och kompletterad elevmatrikel* (Umeå 1991).
- Lindmark, Daniel. *En skola för staden, regionen och kyrkan: Elever, lärare och präster i Piteå skola före 1850* (Umeå 1990).
- Lindmark, Daniel. "Mellan fiktion och verklighet: Theophilus Grans manuskript *Några samlade tecken och bevis*, Samfundet Pro Fide et Christianismo och den religiösa exempelberättelsen", i Daniel Lindmark (red.), *Berättelser från Jokkmokk: En kommenterad utgåva av två 1700-talsmanuskript till belysning av lappmarkens kristianisering och Pro Fides äldsta historia* (Stockholm 1999) s. 155–200.
- Lindmark, Daniel. "De Fide Historica: Societas Suecana Pro Fide et Christianismo and the religious exemplary biography in Sweden, 1771–1780", i Jürgen Beyer m.fl. (red.), *Confessional sanctity (c. 1550–c. 1800)* (Mainz 2003).
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006a).
- Lindmark, Daniel. "Pietism and colonialism: Swedish schooling in 18th-century Sápmi", *Acta borealia: A Nordic journal of circumpolar societies* 23:2 (2006b) s. 116–129.

- Lindmark, Daniel. "Colonial education and Saami resistance in early modern Sweden", i Barnita Bagghi, Eckhardt Fuchs & Kate Rousmaniere (red.), *Connecting histories of education: Transnational and cross-cultural exchanges in (post) colonial education* (New York & Oxford 2014) s. 140–155.
- Luleå stift 1904–1981: *Församlingar och prästerskap* (Umeå 1982).
- Nordberg, Erik. *Arjeplogs lappskola* (Stockholm 1955).
- Rasmussen, Siv. "Samiske prester i tidlig nytid", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).
- 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).
- Widén, Bill. *Kristendomsundervisning och nomadliv: Studier i den kyrkliga verksamheten i lappmarkerna 1740–1809* (Åbo 1964).
- Widén, Bill. *Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744–1820* (Åbo 1965).
- Öberg, Ingemar. *Mission och evangelisation i Gellivare-bygden ca 1740–1770* (Åbo 1979).

Daniel Lindmark, f. 1960, professor i kyrkohistoria vid Humanistisk fakultet och professor i historia med utbildningsvetenskaplig inriktning vid Lärarhögskolan, Umeå universitet. Hans forskningsintressen innefattar läskultur, folklig religion och kulturmöten. Lindmark leder bl.a. projekten "Norrländsk kyrko- och utbildningshistoria" (Umeå universitet), "Saami Voices and Sorry Churches: Use of History in Church-Saami Reconciliation Processes" (Formas) och "Svenska kyrkan och samerna – ett vitboksprojekt" (Svenska kyrkans forskningsenhet). Han är ordförande i Luleå stiftshistoriska sällskap, för vars räkning han har redigerat antologierna *Ingångar till norrländsk kyrkohistoria* (2010), *Väckelse i gränsland* (2012), *Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer* (2014; tillsammans med Björn Norlin och David Sjögren) och *Gränsöverskridande kyrkohistoria* (2016).
daniel.lindmark@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota oahpahusbijut ja sámi reakšuvnnat 1600- ja 1700-loguin

Artihkkal giedahallá girku oahpahusa sámiide 1600- ja 1700-loguin. Váikko girku lasihii sajis ja Skytteanska skuvlla ásaheapmi 1632 de 1680-logus šattai čielggas ahte risttaheapmi sámiin ii lean joavdán ila guhkás. Artihkkal čilge viggamušaid duššadit sámiid jáhkuid ja meanuid, ja maid sámiid vuosttildemiid. Vuoruhusjodiheapmi geavahii álggus intensifierejuvvon risttalaš jáhku, sihke iežas evttohusaide doaimbajiuide ja galledanmátkkis 1688 iežas praktihkalaš giedahallamis.

Rapportat mat duodaštedje ahte sámi oskkolaš meanut leat ain geavahusas ledje vuodđun 1723 jagi riikkabeaivimearrádussii ása hit skuvlavuogádaga. 1700-logu gaskamuttus gávdnu internáhtaskuvla guhtta sámi ohppiide juohke sámiguovllu searvegottis. ”Lapp”-skuvllat ožžo stuora mearkašumi sámi lohkanávccca ja risttalašvuodadieđu lassáneapmái, ja eareliiggánit leavvama oktavuodas. Sullii 1740 rájis skuvllat álge oahpahit johtti sámi oahpaheddjiid, ng. katekehtaid, ja váldit vuostá nisssonohppiid.

Artihkkal sisdoallá maid gova makkár lei Jáhkámáhkki sámiskuvllas 1760-logus, gosa skuvlameaštir Gran bijai stuorra návccaid jorgalit oahppi Andersa. Mitalus ”sámireanngga jorgalus” addá jiena sámi vuosttildeapmái risttaheami vuostá ja vuoseha seammás sámiskuvlla stuora návccca váikkuhit sámi ohppiid. Dan botta sámit 1600-logus kollektiivvalaččat šadde lohpidit guoddit iežas sámi jáhku ja meanuid ja doaimmahit vuđolaš máhtuid risttalaš jáhkus, ulbmil 1700-logu sámiskuvllain lei individuála jorgalus mii siskkildii risttalaš norpmaid iežas iešvuodain.

Översättning Miliana Baer

Svieriga áhpadusgähttalime ja sáme dávástusá 1600- ja 1700-lågojn

Artihkkal giehtadallá girikko áhpadusáv sámij siegen 1600- ja 1700-lågojn. Vájku girikko lasedum säbrram ja Skytteanska skávlá álggo 1632 de 1680-lågon vuojnnusij bádi jüt sámij járggálibme

ristalasjvuohtaj ij lim sierraláhkáj ávdedum. Artihkal vuoset gáhtjajlimij muorrodit sáme vuojnojt ja seremonidjajt, ja vuosstálasstemav sámijs. Stiffstastivrra anij ávdemusát lasedum áhpadusáv ristalasj jáhkon, goappátjagá ietjas oajvvadisájn dagojda ja praktijkalasj doajm-mavuogen sujnnimmanon 1688.

Diededime sáme jáhkkudak seremonidjaj joarkke ano birra báhtusav vattij márrádussaj 1723 jage riikkabiejven skávllávuogádagá vuododime birra. 1700-lágo guovddelin gávnnuj internáhttaskávllá gudá oahppáj juohkka sámeednamatjoaggulvisán. Sámeskávllá oad-tjun stuorra ájnasvuodav sámij láhkámmáhttudagá ja ristalasjvuohtamáhttudagá lasedibmáj, sierraláhkáj vijdedimbáhtusij baktu. Skávllá álgin vuojn bájkoj 1740 jage rájes áhpadit jáhtte sámeáhpaididijjt, náv gáhtjodum katijjsa, ja duosstot kujnajt oahppen.

Artihkalisasetaj gáváv Jáhkámáhke sámeskávllá sinna 1760-lágon, gánná skávllámásstár Grana gitjáj oahppev Ánndarisáv járggálit ristalasjvuohtaj. Giehto birra ”svájnnasa járggálibme ristalasjvuohtaj” buojkulvisáv vaddá sáme vuosstálasstemij járggálibmáj ristalasjvuohtaj ja vuoset sámmibáale sámeskávllá stuorra fámov bájnatjit sámeoahppijt. Gá sáme 1600-lágon aktisattjat háhttuojn loabedit sáme vuojnojt ja seremonidjajt hiejttet ja ámastit álkkep diedojt ristalasj jáhkon, de ulmme 1700-lágo sámeskávlláj lij aktugasj járggálibme mij aktijdjij ristalasj nármajt ietjas hámiijn.

Översättning Barbro Lundholm

*Svienske lohkehtimmieh jih guktie saemiej luvhtie dam
1600- jih 1700-jaepine dáastoehhtin*

Daennie artihkelisnie gærhkoen lohkehtimmiem saemiej luvnie 1600–1700 jaepine digkede. Jalhts gærhkoen meatan gosse Skytteanska skuvle jaepien 1632 tseegkesovvi joe 1680-jaepine vöjnjn ij man gáhkese jakseme gosse saemide kristesovvedh. Artihkele vuesehte guktie voejhkelin saemiej jaahkoem jih vukide jamhkelidh, jih guktie saemiej luvhtie dam vuastalin. Evtemes dah stifti ávtehh eelkin kristeles jaahkoem lohkehtimmesne stinkestehtedh, dovne gosse ræriestinn guktie darjodh jih guktie dáemiedin gosse bíjre jarkan saemiej baaktoe jaepien 1688 minnedin.

Gosse åadtjoejin daejredh saemieh ennje sijjen båeries jaahkoen vuede nuhtjin dellie ríjhkebiejeste jaepien 1732 nænnoesti skuvlesysteemem buektiehtidh. Gaske 1700-jaepijste akte internatskuvle fierhtene lappmarhkeåålmegisnie, govhte learoehkídie gáávnesi. Daah Lappskuvlh joekoen vihkeles sjírdtin, gosse saemide líeredh lohkedh jíh dejtie kristelesvoetem líerehtidh, evtemes gosse gaajhkesh dam seamma lohkehtimmiem åadtjoejin. Medtie 1740 jaepijste eelkin saemien lohkehtæjjah ööhpehtidh, dagkerh katekeeth jíh dellie dovne nyjsenæjjah luhpiem åadtjoejin dejnie skuvline lohkedh.

Artihkele aaj vuesehte guktie lappskuvlesne Jáhkåmåhkkesne 1760-jaepine, gusnie skuvlemíestere Gran eadtjohkelaakan barki learohkem Anders (Aantam) kristedh. Soptsesse ”guktie saemien tríengkem jarkelidh” gíelem dejtie saemide vadta mah vuastalin gosse dejtie síjhtin kristedh jíh seamman aejkien vuesehte man fáámíjes dah lappskuvlh gosse learoehkídie kristelesvoetese jarkelidh. Gosse gaajhkh saemieh 1600-jaepine tjoerin sijjen båeries saemien jaahkoem jíh vuede laehpedh jíh kristeles jaahkose jarkelidh, dellie ulmiem 1700-jaepiej lappskuvline jakseme, saemieh dam kristeles jaahkoen vuede dåastoehntin.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Kyrkans undervisning i Lappmarken under 1800-talet

En ständigt pågående process för att finna fungerande arbetsformer

Abstract

Kungliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk tillsattes 1739. Därmed fanns en fast ledning för undervisningen i Lappmarken. Direktionen utgjordes av ledamöter från både kyrkans och statens sida. Den var överordnad såväl länsstyrelse som domkapitel, och samordnade alla ärenden av betydelse för lappmarkerna.

En första insats var etablering av "fasta skolor" vid moderkyrkorna. Där mottogs sex samiska barn i helinackordering. Undervisning och vård sköttes av en skolmästare (som var präst). De fasta skolorna kompletterades med "ambulerande kateketer". Dessa gav undervisning i de hem där barnen inte fått rum vid den fasta skolan. Dessutom uppmuntrades undervisning, där den som lärde någon annan än medlem av det egna hushållet att läsa och för detta kunde få en smärre kontant "premie".

1800-talet kännetecknas av flera reformer (1818/1819, 1846 och 1876). Förenklat kan sägas att huvudfrågan var hur undervisningen skulle ske. Skulle den ske vid fasta skolor eller bedrivas av ambulerande kateketer och vilken kompetens skulle lärarna ha? Dessutom innebar 1842 års folkskolestadga förändringar, i och med att skolväsendet för de "fastboende" ordnades under socknens ansvar, och frågan blev i vilken grad detta ansvar också åvilade den samiska delen av socknens befolkning, vars undervisning under lång tid hade bekostats av statliga medel.

Intentionen var att undervisningen skulle ske på modersmålet (samiska) men detta mötte hinder i Torne lappmark, eftersom tillgängliga läromedel i huvudsak förelåg på ett språk (sydsamiska bokspråket) som var främmande för det nordsamiska området. Där användes huvudsakligen läromedel på finska språket.



Inledning

Studiet av de undervisningsinsatser som kyrkan gjorde för samerna i de svenska lappmarkerna visar på ständiga förändringar av arbetsformer. Det var helt enkelt svårt att finna och använda *en* arbetsmodell som skulle kunna betjäna alla lappmarksförsamlingar, från de sydligaste i Härjedalen och Jämtland till de nordligaste i Lappland. Pastoraten varierade i storlek såväl befolkningsmässigt som till ytan, språkförhållandena var olika, andelen samer i pastoraten i förhållande till bofasta

svensk- eller finskspråkiga nybyggare skiftade och det var svårt att rekrytera präster, skolmästare och kateketer som var "lifvade af intresse för" den grundläggande kristendomsundervisningen bland samerna. Vid studiet av det befintliga källmaterialet i Härnösands domkapitelarkiv, Kungliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverks arkiv och Kanslistyrelsens arkiv återfinns ett stort antal förslag till organisering och omorganisering av undervisningsverket från enskilda distriktsprostar och lappmarksvisitatorer. Källmaterialet medger att skildra skeendet och redovisa alla förslag och motförslag som gjordes. I detta sammanhang väljer jag att endast lyfta fram huvuddragen av två stora reformer av kyrkans undervisning under 1800-talet: 1820 års undervisningsreform och 1846 års sameskolreform. Dessutom skall något utrymme ägnas åt de "frivilliga" insatser som gjordes för barnundervisningen bland samerna genom de av Svenska Missionssällskapet etablerade missionsskolorna och de genom prosten i Norra lappmarksdistriktet, Lars Levi Læstadius, anordnade ambulatoriska missions-skolorna i Torne lappmark. En orsak till att huvudbetoningen läggs på den förra halvan av 1800-talet är de ändrade ansvarsområdena för skolväsendet som inleddes med 1842 års folkskolereform där ansvaret för undervisningen försköts från kyrka till socken och stat. Ett kortare avsnitt skall också ägnas den, i de nordliga lappmarkerna under senare delen av 1800-talet, framspringande læstadianska väckelsen.

Framställningens huvudsyfte är att ge en översiktlig bild av kyrkans verksamhet på undervisningens område under den givna tidsperioden och där så är möjligt kortfattat redovisa uttalade motiv och ambitioner.

Lappmarksdirektionen – verksamheten i Lappmarken, ett riksintresse

Sedan 1500-talets slut fanns ett starkt nationellt intresse för Lappmarken (och dess naturtillgångar) och ett behov av att etablera det svenska rikets intressen i förhållande till det dansk-norska rikets. Detta särskilt i de nordliga lappmarkerna där nationsgränserna inte blev fastlagda förrän år 1751. Organisatoriskt lydde de svenska lappmarkerna sedan tidigare under respektive kustsocken vid Bottenviken. En viktig åtgärd för att befästa de svenska anspråken var att i lappmarkerna genom-

föra församlingsbildningar, bygga kyrkor och tillsätta präster. Dessa åtgärder tog lång tid att genomföra och var i praktiken klara först under 1700-talets första del. En av de viktigaste åtgärderna som vidtogs var den intensifierade (kristendoms-)undervisningen som startades då skolhus byggdes och undervisning av samernas barn inleddes vid moderkyrkorna i varje lappmark. Det är möjligt att hävda att de intensifierade insatserna för undervisning bland samerna som gjordes under 1700-talet, förutom att ha varit tydliga uttryck för mission och evangelisation, också kan beskrivas som delar av en kolonisations- och civilisationsprocess. Men det kan också formuleras så att det samiska samhället blev privilegierat i förhållande till den övriga svenska befolkningen genom att man fick ordnad barnundervisning från tidigt 1700-tal och som bekostades med allmänna medel.

En mycket viktig faktor i denna process är den särskilda direktion som tillsattes för samordning och huvudansvar för ecklesiastikverket i Lappmarken.¹ Vid riksdagen 1738 diskuterades den kyrkliga verksamheten i Lappmarken och resulterade i en skrivelse till Kungl. Maj:t den 15 november 1738 med förslag till åtgärder för att befrämja verksamheten bland samerna. Förslaget kan sammanfattas i följande punkter: 1) Bibeln och andra kyrkliga böcker skall översättas till samiska; 2) åtgärder skall vidtas för att präster och lärare skall lära sig det samiska språket; 3) säkerställande av ekonomin genom särskild bevillning; 4) en direktion med överinseende över ecklesiastikverket skall inrättas och vara ansvarig inför ständerna och som högsta ansvarig samråda med konsistorium och landshövdingeämbete; och slutligen 5) att berättelser från verksamheten insändes till konsistorium för att sedan tillställas direktionen. Genom kungligt brev den 12 januari 1739 stadfästes ständernas förslag för den kyrkliga verksamheten i Lappmarken och den Kungliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk tillsattes. Därigenom fick verksamheten tydlig ledning och blev på sätt och vis en hela rikets angelägenhet. Enligt kyrklig tradition hade stiftsledning ansvar för kyrkans verksamhet i respektive stift, men kom genom dessa åtgärder att få en ny roll i förhållande till den tillsatta di-

¹ Sölve Anderzén, "Lappmarken i överhets- och missionsperspektiv", i Lennart Tegborg & Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000) s. 232–236.

rektionen, som hade huvudansvaret. Direktionen skulle bestå av de tre riksråd, som var akademiekanslerer, tillsammans med ärkebiskopen, justitiekanslern och justitieborgmästaren i Stockholm. Genom denna konstruktion kom den kyrkliga verksamheten i Lappmarken att ledas av ett *consistorium mixtum*, vilket i sig innebar en ny situation varigenom stiftsledningens direkta befogenheter i lappmarksförsamlingarna begränsades och den kyrkliga verksamheten i Lappmarken inte var en rent kyrklig angelägenhet.

År 1801 upphörde Kungliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk eller, som det från det årets början kallades, Kommissionen över Ecklesiastikverket i Lappmarken, att vara självständigt förvaltningsorgan. Alla med undervisningsväsendet sammanhörande frågor överfördes till Kanslersgillet och Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk upphörde den 27 oktober 1801. Den nya kansliordningen efter 1809 års statskupp medförde att Kanslistyrelsen övertog Kanslersgillet uppgifter. Detta förklarar varför vi i det följande kan se hur undervisningsreformer bereddes via domkapitel för att tillställas Kanslistyrelsen som beredde ärendet inför dess slutliga avgörande hos Kungl. Maj:t.

Förhållanden vid sekelskiftet 1800

Vid ingången av 1800-talet fanns sex fasta lappskolor som stod under Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverks ledning. Skolorna tog årligen emot sex elever vardera i helinackordering på det allmännas bekostnad. Eleverna fick grundläggande undervisning i kristendoms-kunskap och läsning innantill. Skoltiden, som var planerad att vara två år för varje elev, varierade mellan eleverna, vilka utexaminerades när de nått en viss färdighetsnivå. Här är spridningen stor, men de flesta eleverna lämnade skolan med god kunskap i läsning innantill och hade fått undervisning i Luthers lilla katekes med förklaringar, som de också kunde utantill. De vars fattningsförmåga var begränsad hade lägre kunskaper och några få med särskilt goda förutsättningar kunde också beredas ett tredje skolår för att tränas för att ta tjänst som kateketer i sina församlingar. Skolorna, som startades på 1740-talet, var öppna för såväl pojkar som flickor och från och med 1770-talet var andelen

skolflickor nästan lika stor som andelen skolpojkar. Vid de sex skolorna som var verksamma under olika perioder – Jokkmokk (1732–1846), Åsele (1732–1820), Arjeplog (1743–1820), Jukkasjärvi (1744–1820), Föllinge (1748–1818) och Gällivare (1756–1850) – antogs sammanlagt 1 894 elever. Cirka en femtedel av alla antagna elever lämnade skolan i förtid och med oavslutad lärokurs. Orsakerna till detta varierade mellan exempelvis sjukdom, dödsfall, relegering och rymning.²

Undervisningen i de fasta lappskolorna, som var belägna på kyrkplatsen vid församlingens moderkyrka, kompletterades – med början omkring 1750 – av ett antal ambulerande kateketer som besökte och undervisade de samiska barnen i deras hem. Kateketen, som hade ett mindre årligt arvode, skulle njuta fri kost och uppehälle i de hem som besöktes och dessutom få fri skjuts vid skifte av undervisningsplats. Ett motiv då kateketsysslan introducerades var att kateketen skulle besöka de ”svagaste familjerna” vilka inte kunde låta barnen vara borta från hemmet för ett delta i undervisningen vid lappskolan. Det är möjligt att det som var tänkt som ett stöd till de ”svagaste familjerna” i praktiken kom att innebära en belastning, då de mottagande familjerna fick ytterligare en mun att mätta och att barn och ungdomar vid kateketens besök i samevistet förhindrades att delta i den tidskrävande vården av renhjorden. I några församlingar användes också en tredje modell för att stimulera undervisningen bland samernas barn. När anslagen till kateketlöner hade överskott valde man att ge premier i form av kontanter till dem som lärde någon annan än medlemmar av den egna familjen att läsa, den så kallade ”premieundervisningen”. Ett exempel på omfattningen av denna verksamhet hämtas från Jukkasjärvi försam-

2 Verksamheten vid dessa lappskolor är oftast väl dokumenterade i arkivmaterialet och blev föremål för särskilda forskningsinsatser i samband med det av Riksbankens Jubileumsfond finansierade forskningsprojektet ”Prästen som folkuppföstrare. Prästens roll i norrländskt samhällsliv före folkskolans genomförande” under ledning av professor Sten Henrysson (1921–1998) vid Umeå universitet. I samband med projektet publicerades under åren 1989–1992 ett stort antal rapporter i vilka verksamheten vid samtliga lappskolor presenteras och analyseras. De flesta rapporterna publicerades i skriftserien *Scriptum* vid Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek, och finns idag tillgängliga i elektronisk version (se <<http://www.foark.umu.se/samlingar/publikationer/scriptum>>). I sammanhanget är det angeläget att också nämna att det vid Forskningsarkivet finns en stor excerptsamling som belyser kristendomens framträngande i Norrland och Svenska kyrkans relation till samerna, se Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark). Samlingen finns även tillgänglig elektroniskt via <<http://www.foark.umu.se/samlingar/arkiv25>>.

ling. Under åren 1776–1886 utdelades 91 premier till ”informatörer” som sammanlagt undervisat 140 barn. I sammanhanget kunde även besparingar på fattigmedlen användas till premier och inköp av ABC-böcker.³

De huvudsakliga läromedlen var ABC-boken, Luthers lilla katekes med förklaring och psalmboken. Barnaundervisningen inleddes regelmässigt med ABC-boken för att lära läsa innantill. Därefter skulle barnen lära sig katekesens huvudstycken – en process som följde en rekommenderad undervisningsmetod. Ingen skulle påbörja inläringen av ett nytt huvudstycke med mindre än att man förutom innanläsningen och den rent mekaniska utantillkunskapen också med egna ord kunde göra reda för det lästa huvudstyckets innehåll. Eleven skulle ha ett gott begrepp om ”Salighetens Grund, Ordning och Medel”. Nedan återkommer vi till frågan om vilka läromedel och vilket undervisningsspråk som användes.

Vid sidan av dessa skolor fanns också den så kallade Skytteanska skolan. Denna grundades genom särskilda donationer av riksrådet Johan Skytte och inledde sin verksamhet 1632. Skolan blev tidigt placerad i Lycksele men från 1865 placerad i Tärnaby. Undervisning vid skolan, som vände sig till samerna, var delvis lik den vid de fasta lappskolorna men avsåg också att vara en förberedelse för blivande samiska präster och kateketer. På sätt och vis kan den Skytteanska skolan ses som en fortsättning på de tidiga försöken att erbjuda undervisning för att rekrytera samer till prästyrket och som inleddes 1619 vid Piteå skola.

1820 års undervisningsreform

I samband med Jubelfesten 1793 – till 200-årsminnet av Upsala mötes beslut 1593 – hade Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk begärt utförliga rapporter från varje lappmarksförsamling och hade därigenom ett brett underlag för sin berättelse till Kungl. Maj:t. Tongångarna i denna berättelse var allmänt positiva. Det konstaterades att ”Undervisnings Verket [...] vunnit hugnelig framgång och tillväxt”

³ Sölve Anderzén, ”Begrepp om salighetens grund, ordning och medel”: Undervisningen i en lappmarksförsamling: Jukkasjärvi församling 1744–1820 (Uppsala 1992) s. 215–217.

och att ”Lapparna eftergiva uti Kristendomskunskapen [...] icke någon annan menighet, inom andre Lands Församlingar i Riket”. Vidare rapporterades att de fasta lappskolorna var i gott skick och lärarna berömdes för nit och redlighet. För dem som på grund av avståndet inte kunde delta i söndagens gudstjänster ordnades enklare gudstjänster – byabön – med läsning av någon postilla och under ledning av kateketen eller någon annan därtill utsedd i varje by. En anpassning av den kyrkliga verksamheten till den nomadiserande samebefolkningen hade också genomförts. Under den tiden då samerna vistades långt ifrån kyrkplatsen sammankallade prästen dem till någon särskild mötesplats uppe bland fjällen där de ”behörigen förhöres, undervisas och uppmuntras till Gudaktighet”. Det betonades också särskilt att direktionen ombesörjt översättning och tryckning av kyrkliga böcker (ABC-bok, katekes, psalmbok etc.) och verkade för att hela Bibeln skulle översättas till samiska.⁴

Mot denna bakgrund, som andas framgång, frid och ro verkar det besynnerligt att Kanslistyrelsen ett drygt tiotal år senare – under juli 1818 – lämnade förslag till Kungl. Maj:t och föreslog en total omorganisation av undervisningen i Lappmarken och att flera lappskolor skulle läggas ner. Förslaget,⁵ omfattande tjugofyra foliosidor och från vilket direkta citat nedan härrör, inleds med att konstatera att samerna till sitt livsuppehälle var helt beroende av renskötseln och att denna medförde långa flyttningar fram och tillbaka och att samerna därför inte kunde ”fästa sig vid någon ständig vistelseort”. För prästerna innebar detta att de på grund av samernas nomadiska levnadssätt inte kunde fullgöra pastoralvården för dem på sätt som utvecklats för församlingens bofasta befolkning. Kanslistyrelsen konstaterade därför att det nomadiska levnadssättet innebar att de permanenta skolinrättningarna knappast var den bästa formen för att meddela undervisning till samerna. I stället hävdade Kanslistyrelsen att man skulle kunna förvänta större nytta av ”skickeliga ambulatoriske Lärare”. Dessa kunde följa med samerna på alla flyttningsställen och barn och ungdom skulle därigenom få undervisning i ordnade former under längre tid. Dessutom betonades

⁴ *Handlingar rörande Jubel-Festen uti Upsala 1793* (Uppsala 1793) s. 223–246.

⁵ Kanslistyrelsens förslag juli 1818, angående ”Undervisnings Werkets i Lappmarkerne förbättring”, Kanslistyrelsens arkiv, vol. 121, Härnösands stift, Riksarkivet (RA).

att de ambulatoriska lärarna, med sitt föredöme, skulle ha uppbygglig verkan för de äldre. Ett annat argument som anfördes mot de fasta lappskolorna var att lärotiden, som omfattade cirka två år, var för kort. Man uppnådde inte den färdighet i innan- och utantilläsning som var önskvärd och än mindre räckte tiden till att grundlägga ett säkert ”begrepp uti Salighets Lärans Hufwudgrunder”.

Samtidigt hävdades att vistelsen vid skolorna innebar att eleverna fjärmades från sitt tidigare levnadssätt och att de hade svårt att återanpassa sig till det nomadiska levnadssättet efter att skolgången avslutats. I skrivelsen till Kungl. Maj:t anmärkte Kanslistyrelsen också att samerna inte hade några större kunskaper, vid en jämförelse mellan samerna på orter som hade fasta lappskolor och allmogen på orter där skolor saknades. Om verksamheten vid de fasta skolorna inte tycktes nå de eftersträlvade resultaten ansåg Kanslistyrelsen att de resultat som trots allt hade uppnåtts bland den samiska allmogen i gångna tider i huvudsak kunde ”tillskrivas den ambulatoriska undervisningen inom deras Kota Lag som genom de så kallade Rese Catecheter blifwit dem meddelad”. Ytterligare en orsak till de svaga kunskaperna ansåg Kanslistyrelsen låg i det faktum att det var svårt att få tag på skickliga kateketer och att dessa hade otillräckliga löner och att lönerna inte kunde höjas så länge som ”Lappmarks Fonden” bar den dryga kostnaden att underhålla de fasta lappskolorna med alla de därmed sammanhängande kostnaderna för skolhus, inackordering och lärare.

Att Kanslistyrelsen förordade en total omorganisation beror i huvudsak på den information och de förslag, som kom från lappmarksförsamlingarna. Enskilda kyrkoherdar lämnade propäer för åtgärder till förbättringar. Förändringar skedde så att pastors- och skolmästar-tjänst på några platser slogs samman. Ett enskilt ärende som tycks ha haft särskild betydelse för Kanslistyrelsens intresse är de förslag som kyrkoherdarna i Vilhelmina och Åsele gjorde om lappskolans förändring. Ärendet blev aktuellt eftersom Vilhelmina blivit egen församling år 1812. Kyrkoherdarna i Vilhelmina och Åsele föreslog långtgående förändringar av Åsele lappskola och att denna skulle delas mellan de två församlingarna, skolmästar- och kyrkoherdetjänsterna förenas och att skolan främst skulle utbilda kateketer.

Ärendet bereddes av konsistorium, som i huvudsak avstyrkte för-

ändringarna. Kanslistyrelsen avslög den begärda förändringen och beslutade i enlighet med konsistoriet. Kanslirådet Carl Gustaf Kökeritz (1775–1818) var föredragande i ärendet och framförde i samband med behandlingen sina kritiska synpunkter på undervisningsanstalterna i Lappmarken. Bland annat hävdade kanslirådet Kökeritz att språkfrågan var ett stort problem eftersom skillnaden var stor mellan de samiska barnens hemspråk och det undervisningspråk som skolorna och dess lärare använde, så att mer än halva lärotiden gick innan lärare och elever förstod varandra. Inte heller lyckades skolorna förmedla den ”hyfsning” man eftersträvade och efter skoltidens slut hade eleverna svårt att återanpassa sig till nomadlivet. En förändring var därför nödvändig och Kökeritz drog upp riktlinjer för lappskolornas reformering. I huvudsak skulle undervisningen bedrivas av ambulering kateketer som fick sin utbildning hos lappmarkspastorerna och de fasta lappskolorna skulle läggas ner. Eftersom Kökeritz tyckte sig sakna tillräcklig kunskap om förhållandena i Lappmarken översändes ärendet till biskop och konsistorium för yttrande. Inför bedömningen av reformförslaget tog konsistorium hjälp av vederbörande kontraktsprostar och två i lappmarksfrågor särskilt kunniga prästmän, komminister Carl Erik Læstadius (1775–1817) i Kvikkjokk och komminister Isak Grape (1779–1855) i Burträsk.

Prostarna var i huvudsak positiva till reformen men Læstadius var mer tveksam och yrkade på lappskolornas bibehållande. Isak Grape gav hela sitt stöd åt reformen och lade fram ett fullständigt organisationsförslag. För hela Lappmarken räknade han med 28 kateketer och 8 missionärer. Konsistorium följde Grapes förslag som förmodligen ansågs ha särskild tyngd eftersom han under år 1812 på biskopens uppdrag bland annat hade visiterat Ångermanlands, Väster- och Norrbottens lappmarker (utom Föllinge). En följd blev att Grape bland lappmarksprästerna ansågs vara ”fader” till 1820 års reform. Att jag valt benämningen ”1820 års reform” är möjligen något oegentligt – den initierades under år 1818 men verkställdes först år 1820.

Det slutliga förslaget till den nya organisationen modifierades så att bland annat antalet missionärer halverades. Det innebar att de fasta lappskolorna i Jukkasjärvi, Arjeplog, Föllinge och Åsele lades ner. Den nya organisationen omfattade fyra missionärer som skulle ansvara var-

dera för Pite, Jokkmokk, Gällivare och Torne lappmarker och totalt 27 ambulerande kateketer. Pastor i församlingarna skulle mot ersättning ansvara för att utbilda kateketerna. Dessa skulle i första hand väljas bland de ”mest ansedda FjällLappar, med nogaste urskiljning”. Kateketerna skulle kunna samiska och dessutom krävdes kunskap i det finska språket för kateketerna i Torne lappmark. Kateketens uppgift var att följa samerna och undervisa barnen så att de rätt fattade vad de läste och att ”Föräldrar, äldre Barn och Husfolk deraf väckas till en utwidgad känsla af Christendomens Sanningar och lärogrunder samt därpå följande Samfundsplickter”. En viktig skillnad mot tidigare kateketers villkor var att lönevillkoren förstärktes så att de inte skulle belasta ekonomin i de hem där undervisning var förlagd.

I och med den nya reformen och då missionärsbefattningarna besattes tillkom på sätt och vis ett helt nytt inslag i den kyrkliga undervisningen i Lappmarken. Visserligen hade det funnits lappmarksmissionärer tidigare, till exempel under 1740-talet, men dessa hade endast verkat under kortare tid och med speciella uppdrag att visitera och undersöka. Bland dessa märks särskilt Pehr Högström (1714–1784) och Petrus Holmbom (1705–1763). Missionärerna enligt den nya reformen var en rent prästerlig tjänst och de skulle under pastors inseende resa bland samerna, besöka dem och undervisa dem. Under den tid av året då menföre lade hinder i vägen hade de tillfälle att besöka fastboende och gå dem tillhanda med undervisning. Missionären hade också till uppgift att inspektera de ambulerande kateketerna, och skulle även kunna ge dem pedagogiska anvisningar om så fordrades.

Kritiken mot nyttan med resekateketer och missionärer

Det visade sig vara svårt att rekrytera lämpliga kateketer vilket framgår med stor tydlighet av visitations- och ämbetsberättelserna för de enskilda lappmarksförsamlingarna under tiden då undervisningsreformen skulle verkställas. Avsikten var att kateketerna i huvudsak skulle rekryteras bland samerna, men redan vid inledningen visade det sig vara svårt att intressera unga samiska män för uppgiften. Till exempel de första fyra kateketeleverna som fick undervisning av kyrkoherden i

Jukkasjärvi församling var alla nybyggarsöner.⁶ Ytterligare en svårighet vid reformens införande var att hinna med kateketernas undervisning. Efter erhållen undervisning skulle de examineras, till exempel av prosten i samband med visitation i församlingen, innan de kunde tillträda sina uppdrag. Källmaterialet visar på betydande tidsutdräkt i många församlingar innan kateketerna påbörjade arbetet och därefter följer mängder med klagomål på att kateketerna inte fullgör sina uppgifter till belåtenhet. Från kateketernas sida klagades över att lappkåtorna inte var någon lämplig skollokal och att många av samerna var helt likgiltiga inför undervisningen. Exempelen kan göras många, men genomgående är att den ambulerande kateketverksamheten var svår att genomföra och ibland resulterade i att kateketen skaffade någon lokal på kyrkplatsen eller vid något nybygge där han samlade sina lever till undervisningen.⁷ I några fall där kateketen också var renskötare visade det sig vara svårt att förena kateketens och renskötarens uppgifter.⁸

Inrättandet av missionärstjänsterna var ju den stora skillnaden jämfört med de tidigare undervisningsanstalterna i Lappmarken. Avsikten var att missionären liksom kateketen skulle vara ambulerande. Han skulle besöka de platser där kateketerna meddelat undervisning och så att säga inspektera deras arbete. Dessutom hade missionären också till uppgift att verka som barnalärare hos samerna på deras vistelseorter. Det visades sig snart att missionärernas uppgift, så som den föreskrevs i undervisningsreformen, var svår att genomföra. Till exempel fick Pite lappmarks förste missionär Carl Johan Fjellström (1783–1853) utstå stark kritik för att han alltför sällan besökte samerna på deras vistelseorter.⁹ Fjellström lät oftast inskränka sina möten med dem till de tillfällen då de passerade hans hemort under sina flyttningar. Handlingar ingående i kyrkoarkiven för berörd tid (1822–1823) innehåller bland annat en längre skrivelse där kyrkoherden i Arjeplog anför kritik mot missionären Fjellström men också Fjellströms förklaring till kritiken

6 Wilhelm Tawe, *Jukkasjärvi kyrkas och bygd 350 år: 1607/8–1958* (Jukkasjärvi 1958) s. 156–158.

7 Erik Nordberg, *Arjeplogs lappskola: Anteckningar* (Stockholm 1955) s. 199–210.

8 Nils Eriksson, *Sameskolor inom Åsele Lappmark*; utg. Av Sten Henrysson (Umeå 1992) s. 67–70.

9 Nordberg (1955) s. 190–191.

mot honom. Av dessa skrifter blir det uppenbart att det var svårt att genomföra undervisningsreformen som den var tänkt. Den enda tid på året när samerna vistades någon längre tid på en och samma ort var under oktober och om vinterbetet för renarna var bra också under februari–april. Resten av året var samerna på flyttning och vistades högst ett par veckor på ett och samma ställe. Fjellström anförde också att samernas inställning till besök från honom var den, att då de vistades i sina hemvisten var de upptagna av fiske eller vården av renhjorden, och att de inte kunde ta emot hans besök eller hade tid för någon undervisning och några kåtaförhör.

Man kan skönja att det förelåg en konflikt mellan intentionerna i undervisningsreformen och de praktiska förutsättningarna för kateketers och missionärens arbete. Att så var fallet kan anses bestyrkt av anteckningarna vid de visitationer som hölls av den tillförordnade generalvisitatorn Zacharias Grape (1785–1847) för Väster- och Norrbottens lappmarker 1823, 1826, 1829 och 1832. Bland dem som upprätthöll missionärstjänsten i Pite lappmark återfinns de två namnkunniga bröderna Lars Levi och Petrus Læstadius. Lars Levi Læstadius (1800–1861), som tillträdde missionärstjänsten 1825, omnämns med berömmande ordalag i protokollet från visitationen 1826 för att han ”som lika med visitator insett att kateketundervisningen med större nytta skulle fortgå om den meddelades uti för ändamålet inrättade scholstugor”. Han hade förmått de samiska föräldrarna att kosthålla sina barn vid skolstugan i Arjeplog för att där undervisas av kateketen, en åtgärd som egentligen var direkt motsatt undervisningsreformens intentioner att undervisningen skulle vara kostnadsfri för samerna och att de samiska barnen skulle undervisas i sin hemmiljö och inte tvingas skilja sig från det nomadiska levnadssättet. Under de följande åren blev det allt vanligare att kateketer samlade eleverna vid någon skolstuga, vilket kan ses som en praktisk lösning då förutsättningarna för den ambulerande kateketsverksamheten var dåliga. Det betonades att en längre och sammanhållen undervisningstid för eleverna gav bättre resultat.

Petrus Læstadius (1802–1841) efterträdde sin äldre bror som missionär i Lappmarken och blev den som kom att betyda mest för en genomgripande förändring av undervisningen i Lappmarken. Hans

verksamhet som missionär, visitator och skolreformator är ingående redovisad av Arne Nordberg (1902–1982). Petrus Læstadius drev tesen ”att lappskolan var värd att återkomma, reformerad”.¹⁰ Förutom sysslan som missionär var Petrus Læstadius också generalvisitator för Lappmarken under åren 1833–1835.

Missnöjet med 1820 års reform nådde Kanslistyrelsen som år 1825 begärde domkapitlets i Härnösand yttrande om förhållandena. Domkapitel infortrade därför yttranden dels från de som tjänstgjort som visitatorer i Lappmarken och dels från länsstyrelserna. Spännvidden var stor mellan de förslag till lösningar som inkom. Länsstyrelsen i Västerbotten föreslog nedläggning av de kvarvarande lappskolorna och indragning av den ambulerande kateketverksamheten. I stället borde fler kapell anläggas ”längre upp i fjällen: på så sätt skulle både Lappmarkens odling göra framsteg och lappallmogens undervisning kunna ombesörjas billigare än hittills”. Zacharias Grape, med flera års erfarenhet av sysslan som visitator i Lappmarken, förordade att skolstugor skulle inrättas på kyrkplatserna. Undervisningen skulle pågå under fyra månader och även kunna fungera som en förberedelse för fortsatta studier vid de lappskolor som fanns kvar och skulle bevaras. Kateketerna skulle, förutom att ansvara för undervisningen vid skolstugorna, också resa omkring och kontrollera att eleverna behöll sina kunskaper och vidareförkovrade sig i hemmen. Isak Grape, som kan sägas vara en av de främsta tillskyndarna av 1820 års reform, accepterade under vissa villkor att skolstugor inrättades men betonade fördelarna med de ambulerande kateketerna.

Domkapitlet fastnade för Zacharias Grapes förslag och tillstyrkte år 1827 hos Kanslistyrelsen att förslaget skulle genomföras. Kanslirådet Gustaf Adolph Bruncrona (1778–1855), som också fastnat för Zacharias Grapes förslag, var dock tveksam på vissa punkter och år 1830 lät han ärendet gå på återremiss till domkapitlet. Domkapitlet i sin tur valde att begära in yttranden från pastorerna i lappmarksförsamlingarna. Emellertid är det är vid den här punkten i handläggningen som ärendet tar en ny riktning genom Petrus Læstadius. Denne hade under våren 1831 haft tillfälle att läsa igenom de yttranden som inkommit till dom-

¹⁰ Arne Nordberg, *Petrus Læstadius: Upplysare och upprorsman* (Luleå 1974) s. 109–203.

kapitlet i Härnösand. Han konstaterade att domkapitlets remiss gått till ”tillfälliga pastors-vikarier, människor utan både kunskap och erfarenhet” och ensam bland lappmarkspastorerna hade hans broder Lars Levi blivit förbigången. Förgäves väntade han på att domkapitlet officiellt skulle begära in synpunkter från missionärerna och honom själv i synnerhet. Så blev inte fallet och Petrus tog därför saken i egna händer och sände in sitt betänkande till domkapitlet den 21 oktober 1831 men valde också att ”för säkerhets skull” också sända det direkt till Kanslistyrelsen och då adresserat till dess sekreterare Johan Gustaf Liljegren (1791–1837). Kanslistyrelsen agerade snabbt och begärde bland annat yttrande från Lars Levi Læstadius, vilken den 26 april 1832 avgav ett förslag till ”Reorganisation av Undervisningsverket i Lappmarken”. I detta föreslogs bland annat skolstugors inrättande med en kateket som ansvarig lärare och alla ”skattdragande [- -] böra sjelve kosthålla sina barn vid Skolstugan”, att skolterminerna skulle bestämmas av ”pastor i samråd med församlingens äldste” och att man skulle söka den ”för Lappen lämpligaste tiden”.¹¹

I sin inlaga till Kanslistyrelsen och domkapitlet hade Petrus Læstadius också tagit upp frågan om att utse en generalvisitator för Lappmarken. Efter att ha kritiserat tidigare visitatorer och delvis ifrågasatt deras kompetens föreslog Petrus Læstadius sig själv till uppdraget. Kanslistyrelsen lämnade den 11 december 1832 Petrus Læstadius uppdraget att under tre år vara generalvisitator i Lappmarken. Vid mitten av år 1835 lämnade Petrus sitt ”Förslag till reglemente för Ecclesiastikverket i Lappmarken”. Han hade då genomrest hela Lappmarken, ”till en sammanräknad sträcka af 900 mil [- -] i åtskilliga riktningar [- -] och uppmärksamt gifvit akt på allt”.¹²

Förslaget omfattar fasta lappskolor med var sitt fastställda skoldistrikt. Skolan skulle vara inrättad i flera avdelningar – kurser. Den första kursen skulle omfatta ”redlig innanläsning, samt Christendoms-kunskapens grundlinier”. I den andra kursen tillkom skrivning och räkning – ”och innehåller Lapp-Schola således tvenne afdelningar, en lägre eller Pedagogi afdelning och en högra Apologist afdelning”. Dess-

¹¹ Lars Levi Læstadius förslag till ”Reorganisation av Undervisningsverket i Lappmarken”, 26 april 1832, Kanslistyrelsens arkiv, vol. 121, Härnösands stift, Riksarkivet (RA).

¹² Eriksson (1992) s. 105–110.

utom skulle också om möjligt en tredje avdelning kunna inrättas – en lärdomsavdelning med främsta uppgift att förbereda för vidare studier. Lärotiden skulle omfatta minst 30 veckor om året. Föräldrar skulle själva ansvara för kosthållning och husrum vid skolan, men det skulle finnas gratisplatser – högst sex vid varje skola – tillgängliga för dem som det behövde. I mån av utrymme skulle också fastboendes barn kunna beredas plats. En viktig del av förslaget var den roll som skolmästarna tilldelades. De skulle ha det fulla ansvaret för sitt skoldistrikt och skolmästarens roll ändrades i förhållande till församlingens pastor som tidigare varit inspektor över skolorna. I den mån kateketer fanns anställda skulle dessa ställas under skolmästarens tillsyn. Petrus Læstadius hade förväntat sig att reformförslaget skulle kunna genomföras snabbt, men ärendets avgörande drog ut på tiden. Det gick på remiss till flera instanser och avgjordes inte förrän den 14 april 1846. Då hade flera förändringar vidtagits i Petrus Læstadius förslag och denne var avliden sedan den 6 augusti 1841. Säkert är det så att de av Petrus Læstadius publicerade ”Journalerna” över missionsresorna åren 1828–1832 hade betydelse för utformningen av det nya reglementet. Detta i och med att de faktiska förhållandena i lappmarkerna hade blivit tillgängliga för en bredare läsekrets och fick utgöra en bred bakgrundsbild av förhållandena i Lappmarken vid de diskussioner som ledde fram till det slutgiltiga skolförslaget.¹³

1846 års sameskolreform

De yttre förutsättningarna för folkundervisningen i hela svenska riket hade väsentligt förändrats när det nya reglementet fick sin slutliga utformning.¹⁴ Genom folkskolestadgan 1842 åvilade det socknarna att inrätta skolor som fram till 1862 års kommunalreform styrdes av sockenstämmorna. Folkskolan infördes med en dispenstid på fem år, vilket skulle ge socknarna en möjlighet att bygga skolhus och anskaffa

¹³ Petrus Læstadius, *Journal af Petrus Læstadius för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken* (Stockholm 1831); Petrus Læstadius, *Prospectus: Fortsättningen af journalen öfver missionsresor i Lappmarken, innefattande åren 1828–1832* (Stockholm 1833).

¹⁴ Svensk Författnings-Samling 1846, N:o 23, *Kongl. Maj:ts Nådiga Reglemente, för Ecclesiastik-Werket i Lappmarken* (Stockholm 1846).

lärare. Men processen tog längre tid i lappmarkerna och särskilt i de nordliga delarna där tidsutdräkten ofta blev över tio år.

Detta medförde att de delar av det nya reglementet, som förutsatte en fungerande folkskola i socknen, inte kunde genomföras på orter där folkskolan ännu inte var inrättad. Bland de förslag som ledde fram till det nya reglementet fanns önskemålet att återupprätta lappskolan i Arjeplog. Det nya reglementet fastställde att det skulle finnas tre skolor förutom den Skytteanska skolan i Lycksele: lappskolorna i Gällivare och Jokkmokk, som undgick indragning vid 1820 års reform, samt ytterligare en fast skola i Arjeplog. Vid dessa skolor skulle "Barn- undervisningen i de församlingar inom Lappmarken, i hvilka Lappska språket är rådande, besörjas på detta språk".

I övriga delarna av Lappmarken där svenska språket var mer allmänt skulle samernas barn inackorderas hos fastboende "wälkända och pålitliga hemmans- eller nybygges-innehavare, helst i den socken, hwartill barnen höra". Där skulle de "åtnjuta christelig uppfostran och omvårdnad samt öfwas i nyttigt arbete". Och undervisas på svenska språket i ortens skola tillsammans med de övriga barnen. När det gäller de två nordligaste socknarna i den svenska Lappmarken – Karesuando och Jukkasjärvi socken – föreskrev reglementet att samernas barn på liknande sätt skulle inackorderas och undervisas på finska språket i socknens allmänna skola. Ett visst anslag av allmänna medel beviljades för inackorderingen och till ett visst antal elever för varje socken.

När det gäller lappskolorna hade de sina bestämda distrikt och var avsedda att ta emot de samers barn som bodde i distriktet. Skolorna var öppna endast för barn till samiska föräldrar. I undantagsfall kunde andra barn tas emot vid skolorna om "districtets egna barn icke derigenom kommer att lida". Det var barnens föräldrar som skulle ansvara för kostnaderna för "husrum och kosthållning". Vissa anslag beviljades för att också kunna ta emot barn vars föräldrar var fattiga och för den skull inte med egna medel kunde låta barnen vistas vid skolan. Beroende på distriktets folkmängd beslutade biskop och domkapitlet om antalet av sådana friplatser. Därefter var det kyrkoherdens ansvar att utvälja barn till dessa. Friplatser skulle i allmänhet inte beviljas för barn där det bedömdes att föräldrarna själva kunde undervisa barnen.

Lappskolan hade två avdelningar. Den lägre avdelningen medde-

lade kunskaper i innanläsning och kristendomskunskap till den grad att barnen var beredda att börja nattvardsundervisningen. Dessutom skulle barnen övas i skrivning och räkning. I den högre avdelningen skulle eleverna beredas undervisning till full färdighet i svenska och samiska språkens ”innanläsning, rätt- och wälskrifning”, katekes och biblisk historia; dessutom geografi, historia, naturlära och räkning ”till och med sammansatt regula de tri uti hela och brutna tal, allmänna begreppen af geometri och linearritning”. Vid den lägre avdelningen var undervisningstiden två år och vid den högre avdelningen ytterligare ett eller två år. Lärotiden fördelades i två terminer årligen med tre månaders ferie och barnen skulle ha uppnått tio år vid antagandet till skolan. Skolmästaren hade ansvar för all ungdom i distriktet och ”underwisingswerket i hwarje skoldistrict” stod under skolmästarens ”wård och ansvar”. Skolmästaren kunde också anlita ”tjenliga biträden, hwilkas antagande, entledigande och aflönande allena af Skolmästaren beror”.

1846 års reglemente var indelat i tre kapitel och lämnade föreskrifter för all kyrklig verksamhet i Lappmarken. Det första kapitlet reglerade undervisningsverket och i det andra kapitlet som bar överskriften ”Om Kyrkan och Församlingen”, lämnades utförliga anvisningar om den allmänna gudstjänsten, kyrkhelger, husförhör, nattvardsbarnens undervisning, kyrkotukt etcetera. Det avslutande tredje kapitlet reglerade tjänster och befattningar vid skolorna och församlingarna samt skolornas och de kyrkliga boställes ekonomiska angelägenheter.

För att kunna utöva tillsyn och tillse att 1846 års reglemente verkställdes i hela Lappmarken delades den i två distrikt. På förslag från kyrkoherdarna utsåg domkapitlet en av dem till visitator för norra respektive södra lappmarksdistriktet. Den norra Lappmarken omfattade området från och med Pite lappmark och norrut. Visitator valdes för en sexårsperiod.

Utackordering – utpensionering av samiska barn

Under förarbetet till 1846 års reglemente gavs lappmarksprästerna tillfälle att yttra sig över det av Kanslistyrelsen godtagna kanslirådet Bruncronas förslag (1830) och som Kanslistyrelsen låtit återgå till dom-

kapitlet för yttrande. Förslaget innehöll bland annat ett starkt understrykande av statens skyldighet att vårda sig om det samiska folkets undervisning och betonade att täta ombyten av undervisningsmetoder snarare måste skada än gagna hela saken. Bruncrona anslöt sig till ett av Grapes förslag att låta kateketerna årligen tjänstgöra fyra månader vid fasta skolstugor och att under sex månader bedriva ambulatorisk undervisning och att man till skolorna endast skulle anta sådana elever som fått förberedande undervisning av kateketerna. Vidare hade Bruncrona förordat att man på försök skulle införa den så kallade växelundervisningsmetoden.

Bland yttrandena från lappmarksprästerna återfinns ett från kyrkoherden Olof Lindahl i Åsele som väckte förslaget att man i stället för att sätta samiska barn i skola skulle de utackorderas hos nybyggare. Där skulle barnen underhållas i två år och inhämta kristendomskunskap. Lindahl hade två argument för förslaget, dels ett ekonomiskt, att det var billigare att underhålla de samiska barnen hos nybyggare än att hålla dem vid en skola, dels att nybyggarnas hem var väl rustade att meddela nödvändig kunskap eftersom kunskapsförhören visade att nybyggarnas barn som undervisats i hemmen inte på något sätt var underlägsna de samiska barn som gått i skola. I sitt förslag 1831 tog Petrus Læstadius fasta på Lindahls idéer om utackordering/utpensionering, och utvidgade det att sträcka sig över betydligt längre tid och under alla skolåren. Redan innan 1846 års reglemente gavs hade domkapitlet i Härnösand frågat kyrkoherdarna i lappmarkspastoraten angående befolkningen – bland annat hur många ungdomar respektive barn under 15 år det fanns i varje församling – för att beräkna hur många barn som skulle utpensioneras i varje socken. Enligt kostnadsberäkningar för ecklesiastikverket i Lappmarken visade det sig att endast ett fåtal barn (mindre än tio procent av hela antalet barn) i socknen skulle kunna beredas plats i nybyggarnas hem. Till en fastställd ersättning av 20 riksdaler banco per barn skulle till exempel åtta barn utpensioneras i Åsele lappmark och nio i vardera Jukkasjärvi och Karesuando socknar.

Över hela Lappmarken bedömdes den ekonomiska ersättningen vara alldeles för låg och innebar en stor svårighet att få nybyggarfamiljer att ta emot samiska barn. I Vilhelmina och Fredrika förbehöll sig de familjer som tagit emot barn att behålla dem någon längre tid ”emot

det utlovade arfwodet, på samma sätt ungefärligen, som händelsen lärar wara, när Barnhusbarn till uppfostran utlämnas och antages samt fosterhjälpen i flera år utbetalas”.¹⁵ I de nordliga lappmarkerna var förhållandet detsamma när det gällde uppfattningarna om ersättningens storlek. Församlingarnas kyrkoherdar lyckades inte få några husbönder att ta emot samernas barn, vilket innebar att prosten Lars Levi Læstadius som hade uppdraget som visitator för norra lappmarksdistriktet sökte andra lösningar för att samiska barn skulle beredas undervisning. Detta gällde då Jukkasjärvi och Karesuando socknar där anslag till utpensionering beviljades för nio barn från vardera socken. För samiska barn i de övriga församlingarna i det norra distriktet var de fasta skolorna i Arjeplog, Jokkmokk och Gällivare tillgängliga.

Torne lappmarks ambulatoriska missionsskolor

Hösten 1843 utsågs Lars Levi Læstadius till generalvisitator och skulle på biskopens uppdrag visitera stiftets skolor och församlingar inom hela Lappmarken. Visitationen tog sin början i Föllinge lappmark i norra Jämtland vid jultid 1843 och avslutades i Jukkasjärvi församling/Vittangi i mars 1844. Under denna visitationsresa kom Læstadius också i kontakt med de missionsskolor och barnhem som Svenska Missions-sällskapet sedan 1839 bedrivit i Lappmarken. Læstadius insåg värdet av dessa skolor som beredde plats för ett betydligt större antal barn än övriga undervisningsinsatser i Lappmarken. Han föreslog även att Svenska Missions-sällskapet skulle få disponera de ”medel af Ecclesiastikfonden, som nu förspills förgäfwes på odugliga catecheter och missionärer”.¹⁶ Læstadius försökte även intressera missionssällskapet att utöka sin verksamhet norr om Pite lappmark, något som emellertid missionssällskapet avstod från beroende av olika skäl, bland annat skulle lärarna ha kunskap i nordsamiska och finska språket. Detta skulle innebära en ny situation som krävde omfattande och tidskrävande studier för att utbilda lärarna vid missionssällskapets skolor som förutom svenska endast hade kännedom om sydsamiska.

¹⁵ Eriksson (1992) s. 129–130.

¹⁶ Lars Levi Læstadius den 10 maj 1844, Svenska Missions-sällskapets arkiv, Protokoll 1849–1852, s. 2091–2094, Kungliga Biblioteket (KB), Stockholm.

Læstadius valde därför en egen lösning av utpensioneringen. Han begärde att få disponera det årliga anslaget för utpensionering till, som han kallade det, ”Torne lappmarks missionsskola”.¹⁷ Dessa skolor var i drift under de två sexårsperioder som Læstadius var visitator för det norra lappmarksdistriktet. Skolorna var ambulerande på så sätt att eleverna följde med skolan då den flyttade från ort till ort, vilket man valde att göra eftersom det innebar en belastning för en ort när skolan var förlagd dit. På så sätt kom skolorna, under de cirka tolv år de verkade, att vara förlagda till ett femtiotal olika platser i Torne lappmark. Under de första verksamhetsåren hölls skolan under flera månader på en och samma plats och barnen var inackorderade hos nybyggarfamiljer, men efter några år var det vanligare att man endast stannade några veckor på varje plats. Tillsammans med dessa skolor följde, från starten i Lainio 1848, också den religiösa väckelse som berörde såväl skoleleverna som husfolk och tillresande i de byar där skolan verkade. Efter att de utsända skollärarna undervisat skolbarnen under dagen samlades byns folk i den tillfälliga skollokalen under kvällarna till gudstjänster. Læstadius närde en önskan att ”Torne lappmarks missionsskola” skulle kunna inlemmas i Svenska Missionssällskapets verksamhet för att säkerställa dess fortbestånd, något som inte blev fallet. Förutom nio samiska barn från vardera Karesuando och Jukkasjärvi socknar tog skolorna emot barn vars målsmän svarade för deras kost och logi. Dessutom, alltefter-som den religiösa väckelsen spreds, uppmanades ”de väckta” att bidra till skolans kostnader, så att frielever kunde tas emot. Antalet barn vid skolan kunde därför uppgå till inemot ett femtiotal årligen.

Svenska Missionssällskapets barnaskolor

I de stadgar som antogs när Svenska Missionssällskapet bildades år 1835 fanns inskrivet, som en av sällskapets uppgifter, att stödja och bereda någon ”förberedd Svensk yngling” till tjänst som ”Missionär eller Catechet i Lappmarken”.¹⁸ Sällskapet hade ett särskilt intresse för

17 Sölve Anderzén, ”De læstadianska missionsskolorna 1848–1862”, i Daniel Lindmark (red.), *Väckelse i gränsland: Ur læstadianismens tidigaste historia* (Umeå 2012) s. 36–45.

18 Bengt Sundkler, *Svenska missionsällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige* (Uppsala 1937) s. 551.

mission i Lappmarken och tog tidigt kontakt med biskopen i Härnösand som föreslog sällskapet att anlägga fasta skolor. Biskopen förmedlade kontakt med pastorn i Lycksele där de blivande kateketerna fick sin första språkträning i samiska. I januari 1839 utfärdade domkapitlet i Härnösand ”konstitutorial”¹⁹ för de tre första kateketerna. De tre första skolorna öppnades år 1839 i Lycksele lappmark – Knaftens och Mårdsele skola i Lycksele samt Bastuträsk i Stensele socken. Redan vid inledningen tog man emot totalt 54 barn vid dessa skolor, vilket var ett betydande antal jämfört med det vanliga antalet vid de fasta lappskolorna som i regel var begränsat till sex barn per skola. Efter drygt fem år hade antalet skolor utökats till sju. Det sammanlagda antalet barn som undervisades vid sällskapets skolor fram till och med år 1846 uppgick till 604 barn, varav 370 var samiska och 234 nybyggarbarn.²⁰ Undervisningstiden var i allmänhet två år och omfattade innanläsning, katekeskunskap och psalmskunskap. Missionssällskapets verksamhet var främst lokaliserad till lappmarkerna söder om Pite lappmark. År 1860 hade sällskapet 5 skolor i verksamhet: Laxsjö i Jämtlands län, Gavsele i Åsele lappmark, Tannsele (flickskola) och Bastuträsk i Ume lappmark samt Glommersträsk i Pite lappmark. Först år 1861 öppnades en skola i de nordligare lappmarkerna då en skola placerades i Vajkejaur i Lule lappmark. År 1869 flyttades denna skola till Mattisudden (Jokkmokk).

Kritik mot 1846 års reglemente

1846 års reglemente avskaffade i princip den tidigare allmänt förekommande kateketundervisningen i lappmarksförsamlingarna, vilket blev särskilt kännbart i de församlingar där de tidigare fasta lappskolorna hade lagts ned i samband med 1820 års reform (Åsele, Föllinge, Arjeplog och Jukkasjärvi). I och med 1846 års reglemente återupprättades skolan i Arjeplog, men i de sydliga lappmarkerna ”hwarest Swenska

¹⁹ Detta innebär att domkapitlet på ett tydligt sätt markerade ett godkännande av missionssällskapets arbete. Konstitutorial är ett dokument varigenom en offentlig myndighet utnämner någon till innehavare av viss befattning i statens tjänst på sådana villkor att han åter kan skiljas från befattningen på administrativ väg och är inte detsamma som ”fullmakt” eller ”förordnande”.

²⁰ Sundkler (1937) s. 163–173.

språket allmännare begagnas” innebar den nya reformen att den undervisning som erbjöds samernas barn var genom inackordering hos de fastboende eller vid de av Svenska Missionssällskapet inrättade skolor och barnhem i Gafsele (Åsele socken) och Bäsksle (Vilhelmina socken). Skolorna i Gafsele och Bäsksle tog årligen emot ett 40-tal elever och åtnjöt tydligen stort förtroende bland samerna som gärna sände sina barn till dessa skolor. Inackordering som undervisningsform hade ingen framgång och upphörde efter relativt kort tid.

En av kritikerna av 1846 års reglemente var kyrkoherden i Jokkmokk Johan Læstadius (1815–1895), visitator i norra Lappmarken sedan 1865 och folkskoleinspektör under åren 1869–1881. I skrivelse till domkapitlet 1873 avgav han berättelse över visitationerna inom Norrbotten och framförde flera kritiska synpunkter. Det första påpekandet gällde oviljan hos samerna att på egen bekostnad underhålla sina barn vid skolan, vilket reglementet föreskrev, och att ”exekutiva åtgärder för att tvinga dem dertill” skulle uppfattas som ett ”olideligt förtryck och dessutom menligt inverka på deras ekonomiska bestånd”. Detta innebar att eleverna vid de fasta skolorna i huvudsak var de så kallade frieleverna, vilket fick till följd att undervisningen inte kunde drivas högre än vad som i reglementet angavs som minimum. Ett andra påpekande gällde lärarfrågan. Reglementet föreskrev att endast präster skall vara skolmästare, men församlingsprästerna hann inte sköta skolorna utan anställde biträden ”som näppeligen besitta erforderlig underbyggnad och skicklighet i skolans lägre afdelning, långt mindre i en högre afdelning”. Johan Læstadius föreslog att lärarfrågan skulle lösas genom att ”competens till skolmästarbefattningen i Lappmarken tillerkändes behörigen examinerade och i Lappska språket kunniga folkskollärare”. Ett tredje påpekande gällde på sätt och vis ett återupprättande av kateketverksamheten, där han föreslog att de biträden vid skolan, som reglementet medger, också skulle ”tidtals kunna användas som resekateketer”.

Johan Læstadius förslag, som till största del också fick stöd av visitatorn i de södra lappmarkerna, kyrkoherden i Vilhelmina Olof Lindahl jr (1811–1898), innebar inledningen av ett omfattande remiss- och förslagsförfarande mellan länsstyrelserna, domkapitel och Kungl. Maj:t. De många kritiska yttrandena (biskop Lars Landgren avgav ett enskilt

yttrande) till trots utfärdade Kungl. Maj:t den 11 september 1877 en kungörelse om vissa ändringar i 1846 års reglemente. En viktig förändring var att de fasta skolorna öppnades också för ”svenska barn” under förutsättning att det inte var till hinder för de ”lappska barnen” och att ingen ”särskild utgift tillskyndas Ecklesiastikverket”. När det gällde språkfrågan fastslogs att undervisningen skulle ske ”på lappska språket och i den mån barnen lära sig att förstå svenska, jämväl på sistnämnda språk”. När det gällde inackorderingen bibehölls denna med tillägget att de inackorderade samiska barnen ”på enahanda sätt som öfriga barn inom socknen, undervisas i socknens allmänna skolor”. När det gällde frågan om kateketer så angav kungörelsen att kateketer tillsätts av domkapitlet efter vederbörande skolråds hörande för de barn som inte kan meddelas undervisning i ”lapp- eller folkskola”.²¹

Bland Johan Læstadius företrädare som visitorator i lappmarker fanns hans farbror Lars Levi Læstadius som framfört kritiska synpunkter i samband med sina visitationer. Detta föranledde domkapitlet att begära in särskilt yttrande från visitorator i ärendet. Yttrandet som avgavs den 26 oktober 1852 fick särskild spridning eftersom Lars Levi Læstadius valde att också låta publicera det i länets tidning Norrbottens-Posten.²² I yttrandet uppehöll sig denne för det första vid att lärarna vid de så kallade kronskolorna (närmast de fasta skolor för vilka ecklesiastikverket hade det fulla ansvaret) hade sin läraruppgift ”mera som en födkrok än som ett samwets åliggande”. För det andra påpekade han att själva ”underwisingns methoden borde förändras, såwida den tröttande utanläsningen, hwilken för Läraren är den beqwämaste, hos Barnen wäcker afsmak för boken och lemna förstånd och hjerta tom”. Därefter prövade Lars Levi Læstadius vilka orsaker som kan ligga bakom de svaga resultaten av de undervisningsinsatser som gjorts. Han konstaterade att flera metoder har använts – ”ambulatoriska missionär och Catecheter som ock fasta skolor” – utan att man nått ”någon synbar förändring i folkets råa seder icke heller förmått tillwinna sig allmogens förtroende”. Felet – eller orsaken till misslyckandet – låg egentligen

²¹ Eriksson (1992) s. 195–199.

²² Förslag till ändring i Lapmarkens Skolreglering, Pajala och Kengis 26 oktober 1852, L.L. Læstadius. Insändt till *Norrbottens-Posten* 1853:1 (den 8 jan.); 1853:2 (den 15 jan.) och 1853:4 (den 29 jan.).

inte i själva ”underwisnings anstalterna, icke heller uti underwisnings-
 methoden allena”, hävdade han, utan ”torde förnämligast sökas i de
 mindre förmånligt witsordade personligheter, som skola handhafva
 det ansvarsfulla Lärare kallet”. För det tredje diskuterade han möjlig-
 heterna att förena kronskolorna med de kommande folkskolorna ur
 ett ekonomiskt perspektiv. Han påpekade den svårighet det innebar
 att de ”fattiga Nybyggarena” ensamma skulle stå för kostnaderna för
 folkskolan eftersom ”Lappallmogen icke lärer kunna med något sken
 af rättwisa åläggas, att deltaga uti Folkskolans kostnader”.

Det kom att dröja femtio år innan 1846 års reglemente ersattes av
 ett nytt reglemente (1896). Under denna tid hade folkskoleväsendet
 genomgått en avsevärd utveckling också inom lappmarkerna. Här är
 inte platsen att närmare redovisa 1896 års reglemente. Här skall endast
 nämnas att de tidigare komplexa förhållandena och svårigheterna att
 hitta en undervisningsmodell, som kunde tillämpas i hela Lappmarken,
 fortsatt var för handen. Detta blir särskilt tydligt i den nya stadgans
 § 15 som ger tre alternativa lösningar – ”undervisningen för lappska
 allmogens barn besörjes antingen i lappfolkskolor, eller i kateketskolor
 eller i allmänna folkskolor”.

Undervisningsspråk – samiska, finska, svenska

Den vidsträckta svenska Lappmarken, med början i söder i höjd med
 landskapet Härjedalen och sedan norrut så långt som rikets gränser
 sträcker sig, har ibland behandlats och ansetts som ett enhetligt område
 med *ett* språk, det samiska. Detta är dock ett felaktigt antagande. Vid
 en grov indelning av de samiska språken kan man urskilja åtminstone
 tre skilda samiska språk – sydsamiska, centralsamiska (ume-, pite- och
 lulesamiska) och nordsamiska.

Ovan under rubriken ”Lappmarksdirektionen – verksamheten i
 Lappmarken ett, riksintresse” betonades den betydelse Kungl. Maj:ts
 beslut 1739, att tillsätta en särskild direktion över ecklesiastikverket
 i Lappmarken, hade. De två första av de fem satserna som beskrev
 direktionens uppdrag berörde språkfrågor. Direktionen hade till upp-
 gift att ombesörja att bibel och andra kyrkliga böcker översattes till
 samiska och att åtgärder vidtogs för att präster och lärare skulle lära sig

det samiska språket. Bland de första åtgärder som direktionen vidtog var att år 1743 uppdra åt domkapitlet i Härnösand att sammankalla en språkkonferens, med representanter från de olika samiska språkområdena, för att reglera det samiska språket. Avsikten var ett skapa ett samiskt "medelspråk". Två konferenser hölls, den första i Lycksele under oktober 1743 och den andra i Umeå under april och maj 1744. Efter att konferenserna fastställt ortografiska, grammatiska och lexikala principer vidtog språkgranskning och revision av de översättningsförslag av kyrkliga böcker (ABC-bok, katekes och psalmbok) som förelåg. Resultatet av språkkonferenserna blev ett språk vars kärna låg hos dialekterna i den nordliga delen av Ume lappmark (närmast Sorsele) och möjligen också den södra delen av Pite lappmark. Ordförandet var huvudsakligen gemensamt för alla dialekter i Lule, Pite och Ume lappmarker. Nästan ingen hänsyn togs till nordsamiska. Det kan konstateras att det sydsamiska bokspråket blev ett typiskt skriftspråk, i praktiken talat av ingen, men ändå förstått av ett större antal än de som kunnat förstå vart och ett av de tidigare tryckta samiska alstren.

När det gäller kunskap om de kyrkliga böcker, som använts i Lappmarken under tiden fram till cirka 1850, har betydande forskning gjorts av lingvisten Tuuli Forsgren (1942–2012). Hennes studier av språksituationen inom svenska Lappmarken och den litteratur, som den kyrkliga undervisningen var hänvisad att använda, innebär en fullständig kartläggning av den kyrkliga undervisningslitteratur som översatts till samiska och finska.²³

Vid introduktionen av de kyrkliga böcker, som utkom efter språkkonferenserna 1743 och 1744, uppstod problem inom det nordsamiska språkområdet, som till numerären hade flest samer och omfattade ungefär området norr om Lule älvdal och fram till Utsjoki/Enare i nordost. Man hade helt enkelt svårt att förstå det (syd-)samiska bokspråket och bad att fortsatt få använda den finska undervisningslitteratur, som vanligen brukats i dessa lappmarksförsamlingar. Därigenom kom principen att undervisningen skulle meddelas på samernas modersmål att

23 Tuuli Forsgren, *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850* (Umeå 1988); Tuuli Forsgren, "... först at inhämta språket, och sedan deruppå lära sin Christendom ...": *Om finska böcker och sameundervisning i Torne och Kemi lappmarker före 1850* (Umeå 1990); Tuuli Forsgren, "Kyrkan, språket och böckerna", i Tuuli Forsgren & Sigurd Nygren (red.), *Livsfrågor i Lappland: Kyrkan och kolonisationen* (Umeå 2005) s. 138–164.

fullständigt överges i det nordsamiska språkområdet. I Torne lappmark användes finska läroböcker och där kom samerna i praktiken att tillägna sig ett nytt språk (finska) för att få del av kristendomsundervisningen.²⁴

Direktionens andra uppgift var att vidta åtgärder för att präster och lärare skulle lära sig det samiska språket. För att rekrytera och utbilda samiskspråkiga präster inrättades stipendier.²⁵ Kunskaperna i samiska språk varierade stort bland präster och lärare i Lappmarken. Det fanns präster av samisk härkomst och det fanns präster som med stor flit lärde sig språket i den församling där de tjänstgjorde, men det fanns också de som begagnade tolkar. Endast detaljstudier av de enskilda prästernas språkkunskaper kan bringa klarhet i förhållandet – och sådana studier kan inte göras i detta sammanhang.

Norra Lappmarken – læstadianism och samer

Ovan har i korthet berörts den skolform som praktiserades i norra lappmarksdistriktet under de år då Lars Levi Læstadius förestod distriktet – Torne lappmarks ambulatoriska missionsskola. Det är i miljön kring dessa skolor som den så kallade læstadianska väckelsen växte fram och spreds. I skolorna bedrevs undervisning, eleverna examinerades och allt avrapporterades i vanlig ordning. Samtidigt verkade också en väckelsevind bland eleverna och innebar omvändelse och ett personligt tillägnande av levande tro. Det vanliga var att befolkningen i de byar där skolorna hölls också samlades vid skolan under kvällarna och tog del av de andaktsstunder som lärarna höll. Vid dessa andakter förelästes oftast något av Læstadius predikokoncept. Väckelsevinden berörde också dessa andaktsbesökare och efter hand utvecklades skolorna så att de fick en ”dubbel” uppgift – undervisningsanstalt och gudstjänstmiljö – och gränsen mellan det som var skola och det som var den læstadian-

²⁴ Sölve Anderzén, ”När kristendomskunskapen skulle meddelas på trenne språk: En tidsbild från de norra lappmarkerna vid 1800-talets mitt”, i Heidi Hansson, Raija Kangassalo & Daniel Lindmark (red.), *När språk och kulturer möts: Festskrift till Tuuli Forsgren den 2 november 2002* (Umeå 2002) s. 267–284; Sölve Anderzén, ”Finska Språket – Torne lappmarks Lingua sacra: Ordets makt, språk och undervisning vid 1800-talets mitt”, i Olli Kangas & Helena Kangasharju (red.), *Svenskt i Finland – finskt i Sverige 4: Ordens makt och maktens ord* (Helsingfors 2007) s. 115–159.

²⁵ Anderzén (2000) s. 238.

ska väckelsen blev flytande. En stor del av befolkningen i Torne lappmarks församlingar (Jukkasjärvi och Karesuando) utgjordes av samer. År 1850 var andelen nomadiserande i Jukkasjärvi församling ca 42 procent och i Karesuando ca 64 procent.²⁶ När den læstadianska väckelsen slog rot bland dessa församlingsbor berörde den såväl de bofasta som de nomadiserande. Genom de nomadiserande kom väckelsen att också spridas till orter utanför Torne lappmark och över nationsgränserna i såväl väster som öster.

Slutord

Den genomförda genomgången av undervisningsinsatserna i den svenska Lappmarken under 1800-talet styrker det inledande påståendet att det helt enkelt var svårt att finna och använda *en* modell för arbetet som skulle kunna betjäna alla lappmarksförsamlingar. Pastoraten varierade i storlek i förhållande till varandra såväl befolkningsmässigt som till ytan, språkförhållandena var olika, andelen samer i pastoraten i förhållande till bofasta svensk- eller finskspråkiga nybyggare skiftade och det var svårt att rekrytera präster, skolmästare och kateketer som var "lifvade af intresse för" den grundläggande kristendomsundervisningen bland samerna. För att förbättra undervisningens kvalitet prövades olika modeller, som i stort varierade mellan fasta skolor med internat och ambulerande kateketer som meddelade undervisning i hemmen. Det tycks som om de lokala skillnaderna inom Lappmarken var en orsak till att en enhetlig skolform – gällande hela Lappmarken från söder till norr – inte med lätthet kunde tillämpas. En anpassning till det förhållandet anas i 1896 års reglemente som ger tre alternativa lösningar – "undervisningen för lappska allmogens barn besörjes antingen i lappfolkskolor, eller i kateketskolor eller i allmänna folkskolor".

Tiden fram till och med 1846 års reglemente tycks i huvudsak karakteriseras av en uppriktig (och kanske naiv) inställning hos överheten – ecklesiastikverk och domkapitel – att finna fungerande arbetsformer för undervisningen bland samerna. Visst fanns det en (oftast outtalad) önskan att öka den fasta bosättningen och främja en övergång från nomadi-

²⁶ Anderzén (2002) s. 269–271.

serande till ett bofast liv. Även om man hävdade att samiska skulle vara undervisningsspråk såg man fördelar med att ett språkbyte till svenska skedde. Lite märkliga kan förhållandena i Torne lappmark förefalla – där skedde ju i princip ett språkbyte till ett annat minoritetsspråk (finska) för att främja undervisningen bland samerna, vilket på ett intressant sätt visar hur en styrande elit, som annars var misstänksam mot minoritetsspråk, kunde godkänna ett sådant, om det kunde främja viktigare mål.

Utrymmet har inte medgett att redovisa olika försök som gjordes för att anpassa skoltiden till samernas näringsfång. På några platser gällde att läsåret indelades i två terminer med tre månaders ferier. På andra platser begränsades läsåret till den tid samerna uppehöll sig inom höst- och vinterbetesområdet för att avslutas i samband med vårflyttningen till fjälls, vilket innebar att undervisningen meddelades under kortare tid och som längst under perioden oktober–april.

Under de diskussioner som föregick tillkomsten av 1896 års reglemente förefaller det som om ett nytt förhållningssätt gentemot samerna utvecklades. Tanken att bevara samiska som undervisningsspråk åsidosattes och flera röster höjdes för att stimulera (forcera) ett språkbyte och en övergång till rikets språk – svenska. Flera åtgärder som föreslogs eller vidtogs var tydliga moment i en pågående civilisationsprocess.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Stockholm, Kungliga biblioteket (KB)

Svenska Missionssällskapet arkiv, Protokoll 1849–1852.

Stockholm, Riksarkivet (RA)

Kanslistyrelsens arkiv, vol. 121, Härnösands stift

Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark),

Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv, Handskrift 25 (även tillgängligt elektroniskt via <<http://www.foark.umu.se/samlingar/arkiv25>>)

Tryckta källor och bearbetningar

Anderzén, Sölve. *”Begrepp om salighetens grund, ordning och medel”*: Undervisningen i en lappmarksförsamling: Jukkasjärvi församling 1744–1820 (Uppsala 1992).

- Anderzén, Sölve. "Lappmarken i överhets- och missionsperspektiv", i Lennart Tegborg & Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000) s. 228–243.
- Anderzén, Sölve. "När kristendomskunskapen skulle meddelas på trenne språk: En tidsbild från de norra lappmarkerna vid 1800-talets mitt", i Heidi Hansson, Raija Kangassalo & Daniel Lindmark (red.), *När språk och kulturer möts: Festskrift till Tuuli Forsgren den 2 november 2002* (Umeå 2002) s. 267–284.
- Anderzén, Sölve. "Finska Språket – Torne lappmarks Lingua sacra: Ordets makt, språk och undervisning vid 1800-talets mitt", i Olli Kangas & Helena Kangasharju (red.), *Svenskt i Finland – finskt i Sverige 4: Ordens makt och maktens ord* (Helsingfors 2007) s. 115–159.
- Anderzén, Sölve. "De læstadianska missionsskolorna 1848–1862", i Daniel Lindmark (red.), *Väckelse i gränsland: Ur læstadianismens tidigaste historia* (Umeå 2012) s. 36–66.
- Eriksson, Nils. *Sameskolor inom Åsele Lappmark*; utg. av Sten Henrysson (Umeå 1992).
- Forsgren, Tuuli. *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850* (Umeå 1988).
- Forsgren, Tuuli. "... först at inhämta språket, och sedan deruppå lära sin Christendom ...": *Om finska böcker och sameundervisning i Torne och Kemi lappmarker före 1850* (Umeå 1990).
- Forsgren, Tuuli. "Kyrkan, språket och böckerna", i Tuuli Forsgren & Sigurd Nygren (red.), *Livsfrågor i Lappland: Kyrkan och kolonisationen* (Umeå 2005) s. 138–164.
- Handlingar rörande Jubel-Festen uti Upsala 1793* (Uppsala 1793).
- Læstadius, Petrus. *Journal af Petrus Læstadius för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken* (Stockholm 1831).
- Læstadius, Petrus. *Prospectus: Fortsättningen af journalen öfver missionsresor i Lappmarken, innefattande åren 1828–1832* (Stockholm 1833).
- Nordberg, Arne. *Petrus Læstadius: Upplysare och upprorsman* (Luleå 1974).
- Nordberg, Erik. *Arjeplogs lappskola: Anteckningar* (Stockholm 1955).
- Norrbottens-Posten* 1853:1; 1853:2 och 1853:4.
- Sundkler, Bengt. *Svenska missionsällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige* (Uppsala 1937).
- Svensk Författnings-Samling 1846, N:o 23, *Kongl. Maj:ts Nådiga Reglemente, för Ecclesiastik-Werket i Lappmarken* (Stockholm 1846).
- Tawe, Wilhelm. *Jukkasjärvi kyrka och bygd 350 år: 1607/8–1958* (Jukkasjärvi 1958).

Sölve Anderzén, f. 1939; TD i kyrkovetenskap och docent i kyrkohistoria; f.d. komminister i Jukkasjärvi församling. Efter avhandlingen "*Begrepp om Salighetens Grund ordning och Medel*": *Undervisningen i en Lappmarksförsamling Jukkasjärvi församling 1744–1820* (1992) har Anderzén fortsatt forska om dopseder i lappmarkerna (Sverige, Norge och Finland). Nuvarande forskning koncentreras till de læstadianska missionsskolorna och den tidiga læstadianismens framväxt tiden fram till cirka 1865. Medlem i olika forskarnätverk inom Barentsregionen med fokus på religiös identitet och kulturell mångfald, aktiv forskare inom projektet "Svenskt i Finland och finskt i Sverige" (2002–2005) och sedan 1999 medlem i forskarnätverket NORDVECK. solve.anderzen@gmail.com

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Girku oahpahus Sámiiguovllus (Lappmarken) 1800-logus: Proseassa lea geažoáiggi jođus gávdnat doaibmi bargovugiid Kungliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk bidjui johtui 1739. Sámiiguovllu oahpahus oaččui dáinna fásta jođiheapmi. Direkšuvnna lahtut ledje sihke girku ja stáhta bealis. Ásahus lei sihke leanastivrra ja domkapihtala váldi ja ovttastahtii visot sámiguovlluássiid main lei mearkkašupmi.

Vuosttaš bargu lei ásahtit "bissovaš skuvllaid" váldogirkuid lahkossii. Doppe válde vuostá guhitta sámimáná ollesáiggi orrumii. Oahpahusa ja divššu jođihii skuvlameašttir (gii lei báhppa). Bissovaš skuvllaide ása-hedje lassin "johtti katekehtaid (johtti risttalašvuodoaohpaheddjiid)". Sii oahpahedje mánáid dain ruovttuin gos mánát eai ožžon saji bissovaš skuvlii. Dasa lassin movttiidahte oahpaheami nuláhkai ahte son gii oahpahii soapmása gii ii gullon iežas dállodollui oaččui smávit "bálkkašumi" gihtii.

Dovdomearkan 1800-lohkui ledje ollut reformmat (1818/1819, 1846 ja 1876). Sáhtta oanehaččat lohkat váldoáššin lei got oahpahus galggai leat. Galggai go jođihuvvot bissovaš skuvllain dehe johtti skuvllain ja mak-kár gelbbolašvuolta oahpaheddjiin galggai leahkit? Dasa lassin 1842 jagi álbmotskuvlanjuolggadus buvtii rievdadusaid, dan dihte go skuvla-doaibma "fásta orruide" lágduvvui suohkana ovddasvástádusain, ja de lei jearldat man muddui dát ovddasvástádus maid gullui sámiiide suo-hkanis, geain oahpahus guhkes áiggi lei gokčojuvvon stáhtalaš ruđain.

Áigumuš lei oahpahusa čadahit eatnigillii (sámigillii) muhto dat ii doaibman Durdnosa guovllus, go oahpponeavvut mat gávnojedje ledje čállon oarjásámi girjegillii mii lei amas giella davvisámi guovllus. Doppe geavahedje eanemusat suomagielat oahpponeavvuid.

Översättning Miliana Baer

Girkko áhpadus Sámeednamin 1800-lågon:

Aktelasj prosässa gávnatjit dájmalasj barggovuogijt

Gånågis Direksjávnná Sámeednama Eklesiastikkadoajmmaj ”Kungliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk” nammaduváj 1739. Dajna gávnnuj stuoves stivrra áhpadussaj Sámedednamin. Direksjávnnán lidjin ájrrasa goappátjagá girkkos ja stáhtas. Lenastivras ja Duobbmokapihttlis lij badjelin, ja aktidij gájkka ájnas ássjiit sámmednamijda.

Vuostasj biedjamdahko lij ”stuoves skávláj” vuododibme oajvvegirkkoj guoran. Guhtta sámemána duostoduvvin danna biebmujn ja árromsajijn. Áhpadus ja sujtto gehtjaduváj skávlåmiesteris (mij lij hárrá). Stuoves skávlå állestuvvin ”jáhte katjijisaj”. Áhpadin hejmajn gánná máná ettjin sajev stuoves skávlån oattjo. Duodden dasi árvusmahteduváj áhpadus, jus soames áhpadij iehtjádav gá sebrulattjav ietjas fuolken láhkát ja dan ávdås máhtti oadtjot uhtses ”biednikbálkáv”.

Moadda ádástime (1818/1819, 1846 och 1876) lidjin 1800-lågo dábdomerka. Álkkebun dagádum máhttá javllat oajvveássje lij gáktu áhpadus luluj dagáduvvat. Luluj gus stuoves skávlåjn vaj jáhte katjijisajs dagáduvat ja makkir máhttudahka luluj áhpadiddjijn? Duodden vil 1842 jage álmmukskávlåbiejadus sisanedij rievddadimijt, gá skávlåhoajddo ”iemeårrojda” dagáduváj suohkana ávdåsvásstádusán, ja gatjálvis sjattaj man márráj dát ávdåsvásstádus aj lij vâlgogis suohkana álmuga sámé oassáj, gej áhpadus guhka ájgev lij biednagahteum stáhta luohkojs.

Ulmme lij áhpadus luluj iednegiellaj (sámegiella) dagáduvvat valla dát duostoduváj Duornos sáméednamin, danen gá sajjij oahppamnâvo ienemusát lidjin giellaj (oarjjelsámegiellak girjjegiella) mij lij amas nuorttasámé bájkkáj. Dâppe ienemusát aneduvvin oahppamnâvo suomagiellaj.

Översättning Barbro Lundholm

*Gærhkoen lohkehtimmie Lappmarhkesne 1800-jaepine:
Maam iktesth byöroe digkiedidh jis sjehteles barkoevuekieh
gaavnedh*

Jaepien 1739 Kungliga Direktionem Lappmarhken Ecklesiastikvearhkan, (Lappmarkens Ecklesiastikverk) nammoechti. Dellie stynkehke stávroem lohkehtæmman Lappmarhkesne áadtjoeji. Stávrosne lihtsegh dovne gærhkoste jñh staaten bieleste. Dah lin dovne leenenstávroen jñh dáapmoekapihtelen bijjelen jñh gaajhkh vihkeles earenh lappmarhkesne stuvrin.

Voestegh eelkin ”stinkes skuvlh” tseegkedh dej sáaknoegærhkoej lihke. Govhte saemien maanah disse dáastoehin, desnie áarrodh. Lohkehtimmie jñh hokse, skuvlemästeren (gie lij hearra) diedte. Dej stinkes skuvli baalte katekeeth, gñeh bijre jarkan mñnedin lohkehtin. Dejnië gáetine maanah lohkehtehtin giejtie eah lin sijjie stinkes skuvline. Lohkehtimmiem skreejrehtin jis guhte jeatjah dan fuelhkien áalkolen giem buektiehti lieredh lohkedh jñh destie meehtin naan ”beetnegadtjh” áadtjodh.

1800-jaepine dejtie öörnegidie gellien aejkien orrestehtin (1818/1819, 1846 jñh 1876). Dellie dihte áejviogyhtjelasse guktie lohkehtimmiem sjehtesjidh. Mejtie stinkes skuvline jallh mejtie katekeeth edtjin mñnenedidh jñh skuvlestidh jñh magkere maahtoe lohkehtæjjah edtjin utnedh? Dejnië 1842 jaepien skuvlenjoelkedassine aaj jeatjahlaakan sjñdti, gosse skuvle dejtie ”voenen ároejidie” sáaknoen diedte sjñdti jñh gyhtjelasse dellie lij mejtie aaj sáaknoen diedte skuvlem dejtie saemide öörnedh gñeh sáaknosne ároejin jñh gñeh guhkiem aerebe lohkehtimmiem staaten vierhtiejugjmie áadtjeme.

Sjñhtin lohkehtimmie ietniengiesne (saemien) edtji áarrodh, maam joem mejtie Torne lappmarhkeste vuastalin, gosse gaajhkh learoevierhtieh mah desnie gáávnesin akten gñelesne, (áarjelsaemien gærjagie) mij ammes dennie noerhtesaemien dajvesne. Desnie evtemes learoevierhtieh sáevmien gñelesne provhkin.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900

Inflytande, vägval och konsekvenser?

Abstract

Under mer än 300 år har Svenska kyrkan haft en central roll för framväxten och organiseringen av samiskt skolväsende. I artikeln beskrivs grunddragen i hur det samiska skolväsendet vuxit fram och förändrats från 1600-talets inledning till nomadskolans införande på 1910-talet. Artikeln ämnar föra fram de uttalade målsättningar som föranledde nomadskolans inrättande 1913 och i viss mån ställa dessa i relation till tidigare former för utbildning. Nomadskolan som undervisningsform vilade nämligen på såväl nyetablerade föreställningar om samer och samernas framtid, som tidigare upparbetade former för samisk skolundervisning. Initiativen för skolreformerna togs av kyrkliga företrädare. Dessa hade också initiativet i fråga om att formulera utgångspunkter för samernas situation och renskötselns framtid och föra samman dessa utgångspunkter till grundvalar för hur den samiska undervisningen skulle organiseras. Avslutningsvis diskuteras hur det kyrkliga inflytandet över utbildningssystemet kanaliserades genom fyra, delvis överlappande, roller eller ansvarsområden. Hit hörde 1) ett övergripande ansvar för utbildningspolitiskt policyarbete, 2) en kunskapsförmedlande och opinionsbildande roll i fråga om det samiska och samiska intressen och därmed även rätten att definiera samiskhet i en utbildningskontext, 3) en organiserande roll vad gällde utbildningens administrativa ordnande samt 4) ett mer praktiskt förankrat ansvar för överinseende och konkret implementering av skolundervisningen.

Inledning

Den svenska kyrkan har historiskt sett haft en central roll för framväxten och organiseringen av samiskt skolväsende. I mer reglerade former omfattar denna involvering i samiska utbildningsfrågor en period av drygt 300 år – från 1600-talets inledning fram till tiden kring 1900-talets mitt. Även om det går att urskilja flera viktiga vägdelare under denna period, framstår dock decennierna kring sekelskiftet 1900 som ett särskilt avgörande skede. Då, i synnerhet genom nomadskolestadgan 1913, initierades grundläggande förändringar av samiskt skolväsende i syfte att modernisera detsamma. Vissa befintliga former för undervis-

ning av samiska barn och ungdomar avvecklades helt, medan andra fick bestå i yttre form men fylldes med ett nytt innehåll. På sikt innebar reformen både en samordning och en omfattande utbyggnad av det samiska skolväsendet, men även ett överförande av det administrativa ansvaret för utbildningsfrågor rörande samer från kyrkliga till statliga domäner. I denna förändringsprocess gjordes en rad politiska vägval och ställningstaganden som fick långtgående konsekvenser för samiska grupper, och i dessa vägval var kyrkan och kyrkliga representanter högst delaktiga. Nomadskolereformen kan sägas ha blivit kyrkans sista betydande intervention i samiska utbildningsfrågor.

Föreliggande text behandlar denna tid av nyorientering av samisk utbildning. Syftet är att, mot bakgrund av en historisk tillbakablick över samiskt skolväsende och en övergripande kontextualisering av samepolitiken i allmänhet vid sekelskiftet 1900, redogöra för de huvudsakliga motivbilder och argumentationslinjer som låg till grund för utbildningsväsendets omorganisation, samt att uppmärksamma de aktörer som mest tongivande involverade sig i denna omorganisering. Syftet är också att diskutera vilka direkta följder de vägval som gjordes fick för utbildningen av samiska barn och ungdomar, samt att klarlägga kyrkans och kyrkliga representanters inflytande och roller i denna process.

Artikeln bygger i första hand på redan befintlig historisk, utbildningshistorisk och kyrkohistorisk forskning, samt på sedan tidigare uppmärksammat och bearbetat utredningsmaterial. Ambitionen är dock att genom en syntes av denna forskning och genom en förnyad genomgång av utredningsmaterialet, utarbeta ett mer nyanserat underlag för förståelse av händelseutvecklingen och konsekvenserna av omläggningen av samiskt utbildningsväsende vid sekelskiftet 1900.

En historisk översikt: Från Skytteanska skolan till nomadskolereform

Det finns varken utrymme eller skäl att här ge en fullödig historisk bakgrund till kyrkans involvering i samisk utbildning. Den genomgång som följer ska därför endast betraktas som ett försök att kortfattat återge huvuddragen i skapandet av ett samiskt skolväsende, för att på

så sätt ge en bild av den skolorganisation mot vilken nomadskolereformen tog form.

Utbildning och mission i lappmarken under 1600- och 1700-talet

Enskilda missionsinitiativ i lappmarken är kända från tidig medeltid. Det var dock först under 1600-talets inledande decennier som kyrkan påbörjade en mer organiserad missionsverksamhet i området. Vid denna tid inrättades bland annat Skytteanska skolan (1632), initialt förlagd till Piteå men tämligen omgående flyttad till Lycksele. Nu började även självständiga församlingar att instiftas. Tidigare hade lappmarkerna inordnats i kustsocknarnas kyrkliga ansvarsområden, men genom inrättandet av lappmarksförsamlingar med egna präster stärktes den kyrkliga strukturen avsevärt i vad som tidigare varit administrativt perifera områden.¹ Den tidiga kyrkliga verksamheten i lappmarken bands samman med mer övergripande statsbyggande ambitioner och nationella strävanden. Utvecklingen sammanföll med reformationens efterdyningar och statsapparatusens konsolidering, och konfessionell enhet ansågs vara en given grund för ett stabilt nationsbygge. Syftet blev därmed inte bara att bättre förankra kristen tro bland samer, utan också bland svenska och finska nybyggare. Formellt sett räknades samer redan till den kristna församlingen, men uppgifter om en fortsatt existerande icke-kristen trosutövning gjorde dock att kristendomens stärkande bland dem betraktades som särskilt befogat.²

Under 1700-talets frihetstid förstärktes den kyrkliga organisationen i lappmarkerna och strävandena att ta bort icke-kristna samiska trosföreställningar intensifierades. Som missionsfält var Norrlands inland vid den här tiden följaktligen ett område med unga växande

1 Se Elof Haller, *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* (Stockholm 1896) s. 1–17; Nils Eriksson, *Sameskolor inom Åsele lappmark* (Umeå 1992) s. 9ff.; samt Sten Henrysson & Johnny Flodin, *Samernas skolgång till 1956* (Umeå 1992) s. 2–3. Se även *Luleå Stift 1904–1981: Församlingar och prästerskap* (Umeå 1982) s. 11–20 (Tablå över församlingsbildningen 18f.).

2 En genomgång av kyrklig mission i lappmarken och kyrkliga ansträngningar för att avhjälpa samers "avguderi" under 1600-talets andra hälft ges i Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) kap. 1 och 2.

församlingar vilka därmed ansågs kräva en stor andlig omsorg. Mot denna bakgrund blev utsändandet av präster och missionärer, men även språktågar, undervisning och litteraturspridning allt mer angeläget. Nu inleddes även en centralisering av utbildningen för den samiska befolkningen. En kunglig förordning från 1723 fastslog att en lappskola skulle anläggas vid varje huvudkyrka i lappmarken och genom 1738–39 års riksdag inrättades Direktionen öfver Lappmarkens ecklesiastikverk. På detta ämbetsverk lades huvudansvaret för hela det samiska kyrko- och skolväsendet. I 1723 års skolförordning bestämdes även att undervisningsmateriel, Nya testamentet och katekeser skulle tryckas på både svenska och samiska. Inrättandet av lappskolor dröjde förvisso, men vid 1700-talets mitt var skolor i drift i alla sju lappmarkspastorat (närmare bestämt i Jokkmokk och Åsele 1732, Arjeplog och Utsjoki 1743, Jukkasjärvi 1744, Föllinge 1748 samt Gällivare 1756). Undervisningen koncentrerades därmed tydligare till kyrkoplatserna. Tidigare hade kristendomsundervisningen – bortsett från den som ägde rum vid Skytteanska skolan i Lycksele – i huvudsak skett via ambulerande mission.³ Vid sidan av den kyrkligt organiserade verksamheten engagerade sig även friare kyrkliga samslutningar såsom Samfundet Pro Fide et Christianismo (grundat 1771) i lappmarksmissionen under 1700-talets avslutande decennier.⁴

De ambulerande och stationära undervisningsformerna har utgjort två parallella traditioner vilka under olika perioder – och i olika former – samexisterat eller avlöst varandra inom utbildningsväsendet i lappmarken. Den grundläggande orsaken till detta har varit att många samers nomadism, de stora geografiska avstånden och den dåligt utvecklade infrastrukturen gjort den praktiska organiseringen av missionsarbetet

³ Jfr Haller (1896) kap. 1–3; Bill Widén, *Kristendomsundervisning och nomadliv: Studier i den kyrkliga verksamheten i lappmarkerna 1740–1809* (Åbo 1964) kap. 1; Eriksson (1992) kap. 4; Henrysson & Flodin (1992) s. 3; Erik Nordberg, *Arjeplogs lappskola: Anteckningar* (Stockholm 1955) s. 13f., 100; samt Daniel Lindmark, ”Den ädle vilden och den okristlige svensken: Civilisationskritik i missionsskildringar från 1700-talet”, i Patrik Lantto & Peter Sköld (red.), *Befolkning och bosättning i norr: Etnicitet, identitet och gränser i historiens sken* (Umeå 2004) s. 127–154. Analyser av lappskolan som institution ges bland annat i Nordberg (1955); Sölve Anderzén ”*Begrepp om salighetens grund, ordning och medel*”: *Undervisningen i en lappmarksförsamling: Jukkasjärvi församling 1744–1820* (Uppsala 1992); samt Lindmark (2006) kap. 4 och 5.

⁴ Lindmark (2006) kap. 6.

och undervisningen besvärlig. De organisatoriska svårigheterna fick därför till följd att olika undervisningsmodeller utarbetades, prövades och omprövades i missionsarbetet. Redan omkring 1740 hade kateketer (icke prästvigda missionärer) och missionärer börjat anställas som biträden till lappmarksförsamlingarnas präster och skolmästare i syfte att underlätta deras arbetsbörda. Kateketerna rekryterades i första hand från det samiska elevunderlaget vid lappskolorna, där de elever som ansågs vara särskilt lämpade fick stanna kvar något år extra för vidareutbildning. Som kateketer blev deras uppgift sedermera att följa samiska grupper på deras vandringar och undervisa i bokläsning och kristendomens huvudstycken.⁵

Medan den stationära lappskolan innebar att samiska barn under betydande delar av sin skoltid lämnade hemmen och gick i skola vid kyrkplatserna, utvecklades i stället den ambulatoriska undervisningsformen i syfte att nå samiska barn och ungdomar i den egna hemmiljön. Genom sådan ambulerande undervisning ansågs förutsättningarna för att upprätthålla kristendomskunskaperna – oberoende av läroanstalterna – stärkas.

1800-talets utbildningsreformer och föreningsunderstödda mission

Trots att ambulerande och stationär verksamhet ofta verkat parallellt inom lappmarksmissionen, har diskussionen om vilken av dessa undervisningsformer som var mest funktionell varit återkommande och periodvis intensiv; detta gäller inte minst i anslutning till nomadskolereformen. Med anledning av denna debatt genomdrevs med början vid sekelskiftet 1800 långtgående reformer i syfte att effektivisera undervisningen i lappmarken. År 1801 upphörde lappmarksdirektionen och efter ett beslut 1818 avvecklades även många av de stationära lappskolorna. Endast skolorna i Lycksele, Gällivare och Jokkmokk behölls i drift. Bakgrunden till reformerna var en kritik av det begränsade antal samiska barn som hade reell tillgång till undervisning i lappskolorna,

⁵ Kateketinstitutionens framväxt och betydelse för den kyrkliga undervisningen i lappmarken behandlas bland annat av Widén i *Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744–1820* (Åbo 1965) samt i Widén (1964). Se även Norberg (1955) s. 211–236.

och detta ansågs i sin tur verka negativt på det allmänna kristendoms-tillståndet i lappmarken. Varken undervisningen i dessa skolor eller uppföljningen av dimitterade elever hade – trots stora kostnader – fungerat såsom avsetts. I stället anställdes ett utökat antal kateketer och missionärer, vilket gjorde att den ambulatoriska undervisningsformen allt mer tog över.⁶

Under 1830-talet hårdnade emellertid kritiken även mot denna ”nya” lösning. Efter en omfattande inspektion av förhållandena i lappmarken genomförd av Petrus Læstadius, började man åter, i enlighet med Læstadius förslag, att förorda stationära skolor med prästvigda skolmästare. Att även den stationära undervisningen i de kvarvarande lappskolorna måste förbättras och göras mer effektiv ansågs dock som nödvändigt. Som viktiga delar i Læstadius förslag ingick därför inte bara ett återupprättande av den stationära lappskolans dominerande ställning, utan också en utbyggnad och rationalisering av densamma.⁷ Genom en kunglig förordning 1846, i stora drag byggd på Læstadius förslag, återgick man sålunda till att ha den stationära undervisningsformen som bärande stomme. I förordningen beslutades att de tre lappskolor som inte avvecklats skulle kvarstå, samt att lappskolan i Arjeplog skulle återinrättas. Därtill skulle undervisningen förlängas och antalet elever utökas.⁸ 1846 års reform resulterade alltså inte i någon omfattande utbyggnad av samiskt skolväsende.

Vid denna tid genomdrevs som bekant även folkskolestadgan (år 1842) för majoritetsbefolkningen. Även om det skulle ta flera decennier innan masskolning etablerats och organiserats på ett sådant sätt att man kan tala om ett åtminstone hjälpligt fungerande nationellt folkskoleväsende, är det givetvis av vikt att ställa utvecklingen av samisk utbildning i relation till den framväxande institutionaliserade massutbildningen. Relationen mellan folkskoleväsendet och lappskolan har inte blivit uttömmande belyst i tidigare forskning, men de krafter som sattes igång kring samiskt utbildningsväsende i samband med

⁶ Henrysson & Flodin (1992) s. 3f.

⁷ Jfr Bengt Sundkler, *Svenska missionssällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidiga historia i Sverige* (Uppsala 1937) s. 163ff. Læstadius kritik och reformförslag berörs mer ingående i Nordberg (1955) s. 221–246.

⁸ Henrysson & Flodin (1992) s. 3f.

nomadskolans införande vid sekelskiftet 1900 kan i vart fall på många sätt sägas hänga samman med mer allmänt omfattande nationella och internationella processer av systematisering och enhetliggörande (men även sekularisering) på skolområdet.⁹

Kyrkans svagare involvering i samisk utbildning under 1800-talets senare hälft öppnade möjligheter för nya aktörer att etablera sig inom utbildningsområdet. Hit hörde bland annat Svenska Missionssällskapet som från slutet av 1830-talet och fram till omkring 1920 upprätthöll ett mindre antal fasta skolor och barnhem i framför allt de södra lappmarkerna. Sällskapet fick även hjälp av stödföreningar, såsom Femöresföreningen (1864) och senare även Lapska missionens vänner (1880), vilka bidrog med såväl ekonomisk hjälp som med egna skolinitiativ till missionssällskapets övergripande verksamhet. År 1876 inordnades sällskapet i statskyrklig regi och underställdes Svenska kyrkans missionsstyrelse. Sällskapet lämnade därmed en tidigare interkonfessionell inriktning, överlät sin utomnationella mission till missionsstyrelsen och inriktade i stället verksamheten på det inre lappländska missionsfältet.¹⁰ Vid tiden för nomadskolereformen existerade därmed även ett från lappskolan fristående skolsystem i föreningsbaserad regi. Även i denna verksamhet var dock kyrkan involverad eftersom stiftsledningen i mångt och mycket bestämde verksamhetens yttre ramar och undervisningens ordnande. Även inspektionen av verksamheten och utbildningen av lärare föll under kyrkligt överinseende. Villkoren för denna föreningsbaserade missionsskolning skulle förändras drastiskt i samband med nomadskolereformens genomdrivande, då missionsinrättningarna antingen avvecklades helt eller övergick i statlig regi i form av fasta nomadskolor eller folkskolor. Denna avvecklingsprocess

9 Jfr Detlef K. Müller, Fritz Ringer & Brian Simon (red.), *The rise of the modern educational system: Structural change and social reproduction 1870–1920* (Cambridge 1989); Andy Green, *Education and state formation: The rise of educational systems in England, France and the USA* (London 1990); samt (i en nationell kontext) Christina Florin & Ulla Johansson, "Där de härliga lagrarna gro ...": *Kultur, klass och kön i det svenska läroverket 1850–1914* (Lund 1993) kap. 3.

10 Sundkler (1937). Se även Björn Norlin, "Kolonial utbildning och omvändelsepedagogik vid Svenska Missionssällskapets lappländska skolinrättningar under 1840-talet", i Johannes Westberg och David Sjögren (red.), *Norrlandsfrågan: Erfarenheter av bildning, utbildning och undervisning i nationalstatens periferi* (Umeå 2015) s. 195–222.

kan betraktas som avslutad omkring 1920.¹¹ Vid sidan av Svenska Missionssällskapets skolor hade även mer kortlivade, i huvudsak ambulande, læstadianska missionsskolor för samiska barn inrättats i de norra lappmarkerna vid 1800-talets mitt.¹²

En ny större reform av lappskolan dröjde till 1896, även om vissa betydande revideringar gjordes redan 1877. Genom 1877 års revideringar återinfördes kateketskolorna och det stadgades att undervisningen även skulle bedrivas på svenska språket (i den mån som eleverna kunde detta språk). Den mer framträdande förändringen i och med reformen 1896 var att lappskolorna, som nu också döptes om till lappfolkskolor, fördes i närmare samband med folkskolestadgan. Här bestämdes vidare att kyrkoherden och skolrådet i församlingen skulle ansvara för skolornas tillsyn, och beträffande undervisningsspråk befastes svenska språkets ställning från 1877 års revidering. Detta innebar alltså att skolfloran för samiska barn och ungdomar vid tiden för nomadskolans införande utgjordes av en rad olika former, närmare bestämt stationära missions-skolor, lappfolkskolor, ambulande kateketskolor samt vanliga folkskolor.¹³ Det var också som en direkt reaktion mot 1896 års reglemente – men även bottnande i mer allmän kritik mot sakers befintliga tillstånd på skolområdet – som de utredningar och den debatt som skulle ligga till grund för nomadskolereformen växte fram.

Kyrkan och utbildningen som koloniala maktstrukturer

Kyrkans aktivitet i lappmarken och involvering i samisk utbildning bör även fogas in i en mer övergripande kolonial, eller internkolonial, tolkningsram, varförutan nomadskoledebatten vid sekelskiftet 1900 är svår att förstå. Med begreppet *kolonialism* syftar vi här allmänt på en kolo-

11 Arvet efter Svenska Missionssällskapets skolverksamhet fortlevde dock under större delen av 1900-talet. Ett exempel är Samernas folkhögskola grundad av Svenska Missionssällskapet 1942 och för vilken sällskapet innehade huvudmannskapet ända fram till 1970-talet.

12 Sölve Anderzén, ”De læstadianska missionsskolorna 1848–1862”, i Daniel Lindmark (red.), *Väckelse i gränsland: ur læstadianismens tidigaste historia* (Umeå 2012) s. 36–66; samt Sölve Anderzén, ”Missionsskolor: Idé, metod och strategi: Torne lappmark 1848–1862”, i Ingvar Dahlbacka & André Swanström (red.), *Växelverkan och identitet: Kyrka och religion i Finland och Sverige 1809–1999* (Åbo 2006) s. 57–95.

13 Henrysson & Flodin (1992) s. 10; samt Eriksson (1992) s. 198–201.

nialiserande makts erövring och utnyttjande av ett befolkat geografiskt område utanför det egna territoriet. Detta förutsätter en asymmetrisk maktrelation mellan å ena sidan ett dominerande geografiskt, politiskt, ekonomiskt och kulturellt centrum, och å andra sidan ett på nämnda områden underkuvat satellitområde. Kolonialism kan också åsyfta erövrandet och utnyttjandet av ett geografiskt område som redan ligger inom den kolonialiserande maktens territoriella gränser, så kallad *intern kolonialism*. Mot bakgrund av att den svenska nationalstatens territoriala konsolidering ansetts ha föregått mer organiserade försök att ekonomiskt, politiskt och kulturellt underkuva samiska grupper, går det att förstå denna kontext i termer av *intern kolonialism*.¹⁴

Som förvaltare av statliga intressen och som förkunnare av majoritetssamhällets kulturer, världsbilder, värderingar, språk och religion kan kyrkan och den organiserade utbildningen givetvis betraktas som nödvändiga komponenter för svenska koloniala anspråk i området. De kan ses som koloniala maktstrukturer. I processen att stärka den geografiska kontrollen över lappmarken och bygga ut fungerande kanaler för maktutövning har också statliga och kyrkliga angelägenheter ständigt flätats samman. Det kyrkliga uppdraget och det statliga maktutövandet (inkluderande den fiskala och juridiska maktutövningen) är, över lag, historiskt sett svåra att hålla isär vad avseer relationen mellan stat, kyrka och samer, och detta gäller följaktligen även de motiv som legat bakom förändringar i denna relation. Exempelvis var statligt realpolitiska och nationalekonomiska intressen (kopplade till sådant som bosättningspolitik och utnyttjande av naturresurser, etc.) redan under 1600-talet närvarande i frågor som berörde lappmarken och samers kristnande, och dessa intressen har sedermera både varit beroende av och banat väg för utbyggnaden av den kyrkliga administrationen och undervisningen.¹⁵ Med 1673 års lappmarksplakat påbör-

14 För en mer ingående definition av innebörden i begreppen *kolonialism* och *internkolonialism*, samt hur begreppen kan förstås i relation till nationalstaternas konsolidering i Barentsregionen, se Björn Norlin & David Sjögren, "Colonialism", *The encyclopedia of the Barents region 1* (Oslo under utg.). Det har anförts skäl för att ifrågasätta fruktbarheten i att särskilja koloniala relationer och erfarenheter åt på det här sättet. För en problematisering av begreppet *internkolonialism*, se Åsa Össbo, *Nya vatten, dunkla speglingar: Industriell kolonialism genom svensk vattenkraftutbyggnad i renskötselområdet 1910–1968* (Umeå 2014) s. 9ff.

15 Se exempelvis resonemang i Lindmark (2006) s. 13, 36f.

jades en mer aktiv politik som syftade till att underlätta nybyggandet i lappmarken, och under 1700-talet och i synnerhet 1800-talet intensifierades denna process. Syftet med denna bosättningspolitik var dels att bättre utnyttja naturresurserna till gagn för statsnyttan, dels att stärka befolkningsunderlaget i ett landområde som flera stater gjorde anspråk på, och i denna process fick följaktligen den kyrkliga infrastrukturen och undervisningsväsendet en central roll.¹⁶ Även i den debatt som omgärdade nomadskolereformen förekom, som vi strax ska se, explicit artikulera nationalekonomiska argument helt naturligt vid sidan av kyrkligt motiverade ställningstaganden gällande utbildningens utformning och innehåll.

Kyrkan som kunskapsförmedlare: Makten att definiera

Kyrkan och kyrkliga företrädare har haft viktiga roller som kunskapsförmedlare och sakkunniga i fråga om samer och samiska förhållanden och därmed även besuttit rätten att inför allmänheten och politiska beslutsfattare definiera samiskhet och samisk kultur, samt hur relationen mellan samer och majoritetssamhällets befolkning och institutioner bäst skulle utformas. Även detta blir tydligt i debatten om nomadskolan. Intressant är dock att förutsättningarna för denna kunskapsförmedlande roll delvis höll på att förändras vid tiden för nomadskoledebatten. Tillsammans med vetenskapens bredare samhällseliga genomslag under 1800-talets senare hälft förflyttades successivt även den kunskapsförmedlande rollen i fråga om samerna från kyrkliga representanter till företrädare för naturvetenskapen. I samband med denna övergång gavs även samerna som grupp ett allt större publikt intresse. Det var också under 1800-talets avslutande decennier som kulturhierarkiska tolkningsmodeller, socialdarwinism och idéer om rasbiologi och rashygien fick inflytande inom naturvetenskapen. Detta har även ansetts påverka allmänna föreställningar om samer vid tiden kring sekelskiftet, inte minst inom utbildningspolitiken. En periodvis

¹⁶ Nils Arell, *Kolonisationen i Lappmarken: Några näringsgeografiska aspekter* (Stockholm 1979) kap. 2; Lennart Lundmark, *Så länge vi har marker: Samerna och staten under sexhundra år* (Stockholm 1998) s. 67ff.; samt Daniel Lindmark "Kyrka och samhälle i Lappland på 1600-talet", i Sigurd Nygren & Tuuli Forsgren (red.), *Livsfrågor i Lappland: Kyrkan och kolonisationen* (Umeå 2005) s. 30.

aggressiv attityd gentemot samer – där gruppen kunde framställas som ett hot mot nationen – avlöstes dock efterhand av mer beskyddande och paternalistiska förhållningssätt.¹⁷

Samepolitiken vid sekelskiftet 1900: Viljan att särskilja nomadiserande från bofasta

Det ska slutligen tilläggas att det finns en klar korrespondens mellan den utbildningspolitiska debatten om samisk skolning vid sekelskiftet 1900 och mer allmänna drag inom samepolitiken vid denna tid. Under 1800-talets avslutande decennier började samiska frågor, som ett led i statsapparatusens politiska och administrativa modernisering, allt tydligare att inordnas i ett näringspolitiskt problemkluster där intressekonflikterna mellan rennäring å ena sidan och jordbruk och skogsbruk å den andra hamnade i centrum. För att legitimeras renskötselmonopolet och jakträtten, med mera, ställdes nya krav på att, utifrån politiska behov, hitta entydiga definitioner av vem som var same och därmed berättigad att bedriva rennäring samt nyttja land och vatten. En konsekvens av detta blev att det samiska, i en politisk kontext, blev allt mer förknippat med renskötsel och nomadiserande livsföring, eftersom detta framstod som den huvudsakliga grunden för särskiljande från majoritetsbefolkningen. Lagstiftningen begränsade i linje med denna enkla grunddefinition, från 1880-talet och framåt, fortlöpande samers traditionella rättigheter till näring och jakt. Ett mer konkret exempel på näringspolitikens behov av entydiga definitioner var den så kallade kategoriklyvningen 1928. Kategoriklyvningen delade upp den samiska befolkningen i en renskötande och en icke renskötande del, där en majoritet av befolkningen (de icke renskötande) dels förlorade rätten att återuppta renskötsel, dels utestängdes från den rätt att nyttja land och vatten som renskötseln medförde.¹⁸ Detta verkade i sin tur cementeran-

17 Se exempelvis Gunnar Broberg, "Lappkaravaner på villovägar: Antropologin och synen på samerna fram mot sekelskiftet 1900", *Lychnos* (1981–1982) s. 27–86; samt Lundmark (1998) s. 86ff.

18 Se exempelvis Ulf Mörkenstam, *Om "Lapparnes privilegier": Föreställningar om samiskhet i svensk samepolitik 1883–1997* (Stockholm 1999); Patrik Lantto, *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950* (Umeå 2000) kap. 2; samt Andrea Amft, *Sápmi i förändringens tid: En studie av svenska samers levnadsvillkor under*

de på så sätt att samiska grupper fortlöpande var tvungna att förhålla sig till den politiska definitionen av samiskhet i samröre med statliga regelverk. Samma vilja att klyva den samiska befolkningen i bofasta och nomadiserande renskötare var, som strax ska beröras, grundläggande även inom utbildningspolitiken och i nomadskoledebatten.

Nomadskolereformen: Bakgrund, argumentationslinjer och implementering

Nomadskolereformen hade sin direkta upprinnelse i en framställning från Kungl. Maj:t som begärde förslag till omorganisation av samisk utbildning och förändring av 1896 års lappfolkskolereglemente. Ansvaret för detta föll på det nybildade domkapitlet i Luleå som beslöt överlämna ärendet till biskopen själv, nämligen Olof Bergqvist. För att tydligare förstå kyrkans roll i detta krävs dock en mer konkret inblick i det mer allmänna kyrkliga mandatet för utbildning vid sekelskiftet 1900.

Kyrkans inflytande på utbildningsområdet vid sekelskiftet 1900: Lokalt, regionalt och nationellt

Även om ansvaret för utbildningsväsendet vid sekelskiftet 1900 successivt höll på att förflyttas från kyrkan till nyinrättade sekulära instanser för utbildning, var organisationens inflytande i skolfrågor fortfarande påtaglig. Vad gäller det allmänna nationella folkskoleväsendet leddes detta i grova drag av tre instanser. Den närmaste ledningen för lokala skolor utgjordes av skolrådet som på landsbygden oftast stod under prästerligt ordförandeskap. Genom 1862 års kommunallag hade sockenstämman upplösts och ersatts av kommunalstämman och kyrkostämman. Genom denna bodelning av ansvarsfrågor hamnade det på kyrkostämmans lott att handha frågor som rörde folkskolan. Kyrkostämman bestämde exempelvis i 1897 års folkundervisningsstadga skoldistriktens organisation och reglemente.¹⁹ På regional nivå hade domkapitlet och

1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv (Umeå 2000) s. 67–80.

19 Kongl. Maj:ts förnyade nådiga stadga ang. folkundervisningen i riket: Givna Sthlm:s slott den 10 Dec. 1897 (Stockholm 1898) § 9 och 10.

länsstyrelserna de huvudsakliga kontrollfunktionerna. De fördelade statsbidrag till sådant som lärarlöner och fastställde de skolreglementen som reglerade de olika skoldistriktens lokala skolväsende. På nationell nivå leddes kontrollen och den övergripande planeringsverksamheten av administrativ och pedagogisk art av folkskolebyrån, inrättad på ecklesiastikdepartementet.²⁰ Till ledningsarbetet bör vid sidan av dessa instanser även fogas folkskoleinspektionen som hade inrättats 1861 och som var ställd under folkskolebyrån. Vid sidan av sin granskande funktion skulle inspektörerna även verka för utveckling av det lokala skolväsendet inom sina inspektionsområden.²¹

Det kyrkliga inflytandet över folkskolan var följaktligen mångbottnat och existerade på flera olika administrativa nivåer. Här fanns därtill ett innehållsligt inflytande på undervisningen, eftersom folkskolans huvudämne, kristendomskunskap, stod på konfessionell grund och övervakades av prästerskapet. Även i utbildningspolitiska frågor var kyrkliga företrädare – i sina roller av riksdagsmän och tjänstemän inom statlig förvaltning – viktiga aktörer i frågor som hörde till folkskolans utveckling. Vidare var domkapitlens ställningstagande i olika skolfrågor många gånger vägledande för Kungl. Maj:ts beslut. Till inflytandet hörde också att folkskoleinspektörerna till stor del utsågs bland prästerskapet. Under perioden 1899–1904 tillförordnades 47 folkskoleinspektörer i riket. Av dessa var 22 präster.²²

Vid sekelskiftet 1900 uppvisade det kyrkliga inflytandet liknande mönster inom det samiska utbildningsområdet. De olika skolformerna för samisk undervisning leddes närmast av lappmarksförsamlingarnas skolråd, utom när det gällde missionsskolorna som tycks ha varit underställda de lokala kyrkoherdarna och stiftsledningen i de stift där de var verksamma. Utbildning och anställning av lärare ansvarade kyrkan och domkapitlet för. Biskopen visiterade och kontrollerade undervis-

20 Anna Sörensen, *Svenska folkskolans historia 3: Det svenska folkundervisningsväsendets historia 1860–1900* (Stockholm 1942) s. 7–44, Lennart Tegborg, *Folkskolans sekularisering 1895–1909: Upplösningen av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka* (Uppsala 1969) s. 17–21.

21 Jakob Evertsson, "Folkskoleinspektionen och moderniseringen av folkskolan i Sverige 1860–1910", *Historisk tidskrift* 132:4 (2012) s. 649–650.

22 Nils Olof Bruce, *Svenska folkskolans historia 4: Det svenska folkundervisningsväsendets historia 1900–1920* (Stockholm 1940) s. 72.

ningen och lämnade i sin ämbetsberättelse en redogörelse för det samiska skolväsendet.

Debatten om en nyordning av det samiska skolväsendet: Förslag och centrala argumentationslinjer

Vid sekelskiftet 1900 väcktes debatt om det samiska utbildningsväsendet som förebådade en omprioritering av dess bärande principer och inriktning. Initiativtagare till den debatten var domkapitlet i Luleå, vilken också utarbetade ett förslag och ett underlag till ett nytt skolsystem. Domkapitlet skulle komma att bli den starkast drivande kraften vid genomförandet av 1913 års nomadskolereform, en reform som i allt väsentligt byggde på det förslag som Luleå domkapitel alltså själv hade författat. Förslaget innebar kortfattat att de äldre skolformerna skulle läggas ned och att en ny enhetlig organisation skulle bildas. Det mest centrala inslaget i den nya skolformen var att barn vars föräldrar var nomadiserande skulle undervisas vid särskilda skolor och att barn till bofasta samer skulle undervisas tillsammans med den övriga befolkningen.²³ Denna separering av nomadiserande barn från bofasta innebar en påtaglig förändring av samisk utbildning eftersom tidigare skolformer inte tagit sådan hänsyn. Några decennier tidigare hade i stället lappfolkskolorna gjorts tillgängliga även för den övriga befolkningens barn.²⁴ I mån av plats kunde man i lappfolkskolorna efter skolrådets förslag och domkapitlets prövning lämna plats åt dessa barn och i Svenska Missionssällskapets skolor rådde ända sedan starten på 1830-talet ett snarlikt förhållande. Här delade, i mån av plats, samiska nomadiserande och bofasta barn klassrum med nybygggarbarn och det var inte förrän framemot sekelskiftet detta förhållande blev ifrågasatt (och då just av biskop Bergqvist). Denna fråga om huruvida gemensam eller separerad skolgång var att föredra kom följaktligen att bli styrande i den debatt som föregick nomadskolestadgan, och ur denna fråga växte olika argumentationslinjer fram. Detta skedde mot bakgrund av en mer grundläggande samstämmighet om

²³ Olof Bergqvist, *Förslag till omorganisation av lappskolväsendet* (Luleå 1909) s. 3.

²⁴ Eriksson (1992) s. 199.

att den samiska befolkningen successivt höll på gå under i mötet med den svenska majoritetskulturen och dess mer civiliserande livsformer, och att detta var något som krävde hantering. Biskopen i Härnösand, Lars Landgren, som förespråkade en gemensam skollösning, menade i linje med detta att samerna ofrånkomligt höll på att sammansmälta med svenskar och norrmän, och att de efterhand ändå skulle komma att överge sina traditionella sysselsättningar. En god svensk bildning betraktades utifrån dessa förutsägelser som nödvändig, vilket också föranledde Landgren att förespråka att lappfolkskolorna skulle förvandlas till vanliga folkskolor, utan något egentligt samiskt undervisningsinnehåll. Samiska och finska som undervisningsspråk trängdes undan i denna lösning.²⁵

I det förslag till omläggning av det samiska undervisningsväsendet som presenterades av biskop Bergqvist 1909, var visionerna helt motsatta. Bergqvist delade förvisso Landgrens iakttagelse att den samiska kulturen höll på att sammansmälta med den svenska, men hans uppfattning var i stället att någonting borde göras för att förhindra en sådan utveckling. I sitt herdabrev till Luleå stifts prästerskap 1904 presenterade Bergqvist, som då var nytillträdd biskop i det nybildade stiftet, några ideologiska utgångspunkter som senare sammanfördes till ett utbildningspolitiskt program för samerna. Bergqvist argumenterade för att skapa en skola som höll kvar samerna vid renskötseln samtidigt som de fick en bättre lämpad undervisning:

Hvad nomadlappar angår, har erfarenheten gifvit vid handen, att det icke länder dem till fromma, om man söker bibringa dem någon högre civilisation. De böra få lära allt hvad de för sitt nomadiserande lif och sin renskötsel kunna hafva behof af att veta samt blifva undervisade i kristendomens grundsanningar. Men att drifva upp deras bokliga undervisning till det mått som i de fasta folkskolorna meddelas, vore att påskynda stammens utdöende såsom nomader och nyttiga samhällsmedlemmar.²⁶

25 Eriksson (1992) s. 198; David Sjögren, *Den säkra zonen: Motiv, åtgärdsförslag och verksamhet i den särskiljande utbildningspolitiken för inhemska minoriteter* (Umeå 2010a) s. 27.

26 Olof Bergqvist, *Herdabref till prästerskapet och läroverkslärarna i Luleå stift* (Luleå 1904) s. 18.

Enligt Bergqvist bidrog det dåvarande utbildningsväsendet till att grupper ur den samiska befolkningen fjärmades från nomadlivet. Han försäkrade att lappfolkskolornas internatbetonade miljö separerade barnen från föräldrarna och den samiska kulturen, samtidigt som bekvämligheten i denna miljö fördärvade kropp och själ. Han misstänkte att barnen skulle bli inkapabla att leva ett renskötarliv efter år i sängar och dunbolster. Följaktligen vore en skolform mer lik barnens hemmiljö att föredra.

Det säger sig själft, att de [samiska barnen] skola vara mindre väl skickade för det hårda lifvet i skog och fjäll med de långa ansträngande vandringarna och de tunna tältkåtorna som bostäder vinter som sommar, sedan de tillbringat en så lång tid, som fem år, stundom kanske utan afbrott, i timrade hus med väl ombonade rum och varma sängar.²⁷

Biskop Bergqvist, kyrkoherden i Karesuando Vitalis Karnell och andra företrädare för den samiska undervisningens reformering varnade i skilda sammanhang för att blanda nomadiserande samebarn med bofasta och låta fjällsamer få kunskaper de inte direkt var i behov av. Man konstaterade också att det var i nomadlivet som samerna utvecklade sina bästa egenskaper. I en artikel i tidskriften *Dagny* kontrasterade exempelvis Karnell sin syn på vad han ansåg vara två sorters samer: Den ena sorten, som lagt sig till med fasta bostäder och utbildning och bildat egna föreningar och tidningar, blev ”de eländigaste människor man gärna kan tänka sig”.²⁸ Den andra sorten, som stannade på sina fjäll, vårdade sin renhjord och lärde sig läsa och skriva samt tillägnade sig kristendomens huvudstycken, blev ”nyttiga medborgare [och] en vacker syn för både Gud och människor”.²⁹ Av dessa insikter tyckte sig Karnell kunna dra följande slutsats:

²⁷ Bergqvist (1909) s. 17.

²⁸ Vitalis Karnell, ”Lapparna och civilisationen”, *Dagny* 9:2 (1906) s. 47.

²⁹ Karnell (1906) s. 47.

Gynna gärna lapparna på allt sätt i deras näring, gör dem till sedliga, nyktra och nödortfigt 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.³⁰

Bland nomadskolereformens förespråkare fanns alltså uppfattningen att de grupper som gav upp det traditionella levnadssättet blev degenererade och i tilltagande grad utvecklade mindre goda karaktärsdrag.³¹ Blandades samiska barn med svenska utvecklade de samiska barnen egenskaper som inte fanns hos dem naturligt: de blev misstänksamma, grälsjuka och retliga, ansågs det.³²

Bergqvist skisserade i sitt förslag ett skolsystem som han ansåg stå i bättre harmoni med samernas levnadssätt och naturgivna anlag. Förslaget riktades främst till de nomadiserande fjällsamerna, de så kallade "egentliga flyttlapparna", som Bergqvist ville avskilja från övriga samers undervisning i enlighet med ett slags "rädda det som räddas kan"-princip. Undervisningen planerades pågå under sex år, varav de tre första skulle förläggas till den ambulerande skolan (kallad kateketskola) och de tre efterföljande till fasta skolor. Kateketskolorna skulle inrymmas i torvkåtor eller tältkåtor som kunde följa familjernas flyttningar under sommarperioden. Den fasta skolan skulle förläggas till inlandets tätorter och undervisningen bedrivs vintertid då samerna vistades i skogslandet. Undervisningstidens tyngdpunkt var dock enligt förslaget förlagd till den ambulerande skolan.³³

Reformeringen av samernas skolgång stannade emellertid inte vid dessa förändringar av skolans organisation och skolgångens organisering. Även förändringar av undervisningens innehåll lanserades. Vägledande för de innehållsliga förändringarna var idén om att nomadskolan skulle vara anpassad efter samernas levnadssätt. Det förde med sig att undervisningsstoffet valdes utifrån vilka kunskaper och färdigheter som samernas ansågs vara i behov av under ett liv som renskötande

30 Karnell (1906) s. 48.

31 De sakkunnigas förslag till ändringar i reglementet för Lappmarkens ecklesiastikverk, s. 52, konseljakt 13/9, 1916, nr. 22, Ecklesiastikdepartementet, RA.

32 Nomadskoleinspektörens berättelse 1917, s. 19, D IV:1, Rikets nomadskolor, Härnösands landsarkiv (HLA).

33 Bergqvist (1909) s. 3-7.

samer. Konkret betydde det ett mer avgränsat undervisningsstoff i förhållande till folkskolans samt en specialisering mot ett särskilt historiskt, geografiskt och samhällsorienterande stoff som samerna ansågs vara i behov av. Därtill fördes lagar och förordningar som kringgärdade renskötselns och fjällvärldens naturlära in i undervisningen.³⁴

Lästiderna i nomadskolan var också kortare än i riksgenomsnittets folkskolekurs. I jämförelse med många folkskolor i lappmarken i övrigt, ett område som var eftersatt i jämförelse med andra landsändar, stod nomadskolan på likvärdig fot med avseende på undervisningstidens längd.³⁵ Likheten i detta avseende hade dock uppkommit på olika sätt. Folkskolornas undervisningstid var kort på grund av församlingarnas svaga ekonomiska bärkraft och kvardröjande äldre undervisningstraditioner, medan kortare undervisningstid i nomadskolan var del i ett program som motiverades av föreställningar om ”äkta” samiskt levnadssätt.³⁶

Nomadskolereformen och den utbildningspolicy den byggde på har i tidigare forskning uppfattats som nära förbundna med det tänkande som låg till grund för ”lapp skall vara lapp-politiken” i mer allmän mening. I anslutning till detta har flera forskare diskuterat de ideologiska influenserna till dessa politiska reformpaket. Några har sökt rötterna i socialdarwinistiska och kulturhierarkiska idétraditioner.³⁷ Man tar då fasta på dåtidens tankekonstruktion av det motsatsförhållande i fråga om, å ena sidan samiskt levnadssätt, och å andra sidan civilisation och svensk kultur.³⁸ Andra har i stället uppmärksammat nationalekonomiska motiv och då satt de ekonomiska och sociala argumenten i

34 Sjögren (2010a) s. 96–97. Det är vanskligt att utan precisering göra jämförelse med folkskolans undervisningsinnehåll, eftersom kursplanerna i denna varierade mycket beroende på skolform. Här görs jämförelsen med A-formen i normalplanen 1900.

35 Sjögren (2010a) s. 73–78, Harald Wallin, *Utredning och förslag angående ordnandet av skolväsendet i lappmarksförsamlingar med icke finsktalande befolkning* (utan tryckort och odaterad [antagligen 1915]). Trycket har enbart påträffats i Ecklesiastikdepartementets konseljakt 11/3 1919, nr. 23, RA.

36 Henrysson & Flodin (1992) s. 14–15.

37 Sten Henrysson, *Darwin, ras och nomadskola: Motiv till kåtaskolereformen* (Umeå 1993) s. 4–5; Simone Pusch, *Nomadskoleinspektörerna och socialdarwinismen 1917–1945* (Umeå 1989) passim, s. 2; Brit Uppman, *Samhället och samerna 1870–1925* (Umeå 1978) s. 164–168.

38 Det kan noteras att ordet kultur hade många innebörder i dåtidens argumentation. Många gånger avses agrarnäring som produktionssätt, som ansågs svårigen kunna sam-existera med extensiv rennäring.

förgrunden.³⁹ Ur ett nationalekonomiskt perspektiv önskade politiker maximera nyttjandet av fjällmarkerna, samtidigt som man fruktade social utslagning och ekonomisk belastning om rennäringen försvann och samerna tvangs söka sin försörjning inom andra näringsgrenar. De politiska lösningar som lanserades skulle kort sagt hjälpa samer att bli samhällsnyttiga medborgare. Ytterligare andra forskare har, åtminstone vad gäller nomadskolereformatörerna, betonat att dessa reformatorer hade möjlighet att använda argument från olika idétraditioner för att attrahera olika grupper. Reformerna kunde finna sin legitimeringsbas i såväl kulturkonserverande som reformpedagogiska och nationalekonomiska idétraditioner i genomdrivandet av sina förslag.⁴⁰

Reformerna kan också förstås mot bakgrund av en allmän pedagogisk och organisatorisk omorientering i Skolsverige. Idéer om enhetliggörande av den grundläggande utbildningen, realutbildningens betydelse för samhällsutvecklingen och strävan att påverka sociala missförhållanden med utbildning som medel var utmärkande för den skolpolitiska debatten. Reformströmningarna i svensk skola var i sin tur en del av en internationell reformrörelse, vari bland annat utbildningens nytta uppvärderades i förhållande till traditionell undervisning. Den vidare reformrörelsen var i sin retorik och praktik också barncentrerad, det vill säga att man betonade barnets särart och vikten av att undervisning skulle utgå från barnets uppfattade behov och erfarenhetsvärld. Till grund för denna uppfattning lånades inspiration från upplysningstidens och romantikens idealiserade uppfattningar om barndomen. Den nya förståelsen av barndomen bäddades in i det reformpedagogiska begreppet ”naturenlig uppfostran”, som innebar en övertygelse om att kunna få kunskaper om barnets egentliga natur och inrätta undervisningspraktiker anpassade därefter. Begreppet kan sägas vara de yttre pedagogiska referensramarna till nomadskolereformen. I ett vidare sammanhang kan centrala beståndsdelar av den reformpedagogiska rörelsens idéer sägas ha slagit rot i förslaget till den samiska undervisningens omorganisation.⁴¹

39 Lantto (2000) s. 42; Mörkenstam (1999) s. 98–100.

40 Sjögren (2010a) s. 64.

41 Sjögren (2010a) s. 8–9, 49–58 och där anförd litteratur.

Nomadskolereformens förespråkare och motståndare

Även om det var domkapitlet i Luleå som var den främsta initiativtagaren och den dominerande förespråkaren för nomadskolereformen 1913, var även andra delar av den kyrkliga organisationen involverade i både utformingen och förverkligandet av nomadskolan. Innan Bergqvists förslag nått riksdagen 1913 tillfrågades bland andra lappmarkens skolråd om deras ställningstagande till förslaget. Skolrådets svar innehöll mest smärre anmärkningar och många delade reformernas motivbilder. Några skolråd uttalade dock kritik av mer allvarlig natur. Kyrkoherden i Arjeplog kunde inte ställa upp på förslagets centrala premiss att lappfolkskolorna hade fört samerna bort från renskötelsen. Under de 20 år som kyrkoherden varit anställd i Arjeplog kunde han inte erinra sig något sådant fall. I stället var hans uppfattning att barnen gick tillbaka till renskötelse efter avslutad skolgång.⁴² En liknande invändning kom från Vilhelmina församling. I Vilhelmina menade man att det äldre skolväsendet var tillfredsställande och att de missionskolor som fanns inte hade varit till skada för eleverna.⁴³ Skolrådet i Frostviken underströk att "[f]arhågan att barnen genom vistelsen vid fast skola skulle avvänjas från och övergiva nomadlivet ansåges alldeles ogrundad".⁴⁴ I Sorsele önskade man att få utsträcka undervisningstiden till sex månader i stället för tre och en halv månader som föreslagits.⁴⁵ I Sorsele påpekade kyrkohedern också att samerna ansåg att den föreslagna skolordningen än mer skulle "särställa dem i förhållande till svenska folket för övrigt och vidga klyftan mellan dem och de bofasta".⁴⁶ Skolråden i Arjeplog, Vilhelmina och Frostviken framhöll också att de hade rådgjort med den samiska allmogen och att kritiken mot förslaget delades av samerna själva.

Trots invändningarna framhärddade domkapitlet i ett kompromiss-

42 Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bilang till riksdagens protokoll, bilaga 1, s. 22–23.

43 Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bilang till riksdagens protokoll, bilaga 1, s. 23.

44 Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bilang till riksdagens protokoll, bilaga 1, s. 34.

45 Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bilang till riksdagens protokoll, bilaga 1, s. 27.

46 Yttrande från kyrkohedern i Sorsele 26/5 1915, konseljakt 13/9 nr. 22, Ecklesiastikdepartementet, RA.

löst försvar av det framlagda förslaget. Man ville inte biträda önskemålet om utökad undervisningstid, utan påpekade att för lång undervisningstid skulle medföra att barnen drogs bort från renskötseln. Man avfärdade därtill kyrkoherdens i Arjeplog förvissning om att fasta skolor inte drog bort barnen från renskötseln. Men i argumentationen för sin linje tycks domkapitlet inte riktigt kunna hålla logisk stringens. Domkapitlet sökte nämligen framställa förespråkarna för det äldre skolsystemets argument som mindre trovärdiga, genom att påstå att så få fjällsamiska barn hade gått i den fasta skolan att man därför inte säkert kunde belägga att de återvände till renskötseln efter avslutad skolgång.⁴⁷ Samma argument borde ha kunnat användas mot domkapitlets egen linje.

Implementering och praktiska problem

Det visade sig efter nomadskolans införande 1913 att kritiken mot reformen inte varit obefogad. Missnöjet med nomadskolan var stort och på många håll uppstod olika svårigheter som gjorde att implementeringen blev otillfredsställande. Därför tillsattes ytterligare en utredningsgrupp 1915 som bestod av Bergqvist, Karnell och skolpolitikern Fridtjuv Berg. I utredningen identifierades tre anledningar till problematiken: för det första samernas motstånd, för det andra skolrådets bristande förmåga att genomföra förändringarna och, för det tredje, frånvaron av enhetlig ledning av nomadskolan. Det fästes mindre vikt vid samernas inställning i frågan. Utredningsgruppen hävdade att samernas inställning berodde på att de var oförmögna att se frågan ur ett långsiktigt och storskaligt perspektiv:

Av lapparna i allmänhet torde man nämligen, åtminstone för närvarande icke böra vänta annat, än att de i främsta rummet skola se på de ekonomiska fördelar, som för tillfället stå dem till buds. Att de skulle kunna se ut mot ett mera avlägset mål och sålunda hava blicken öppen för den fara för renskötseln och därmed hela den nomadiserande lappstammens framtid, som ligger i det unga lappsläktets tillvänjande vid de bofasta levnadssätt och bekvämligheter torde man icke med rätta kunna av dem fordra [...].⁴⁸

47 Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bihang till riksdagens protokoll, bilaga 1, s. 24.

48 De sakkunnigas förslag till ändringar i reglementet för Lappmarkens ecklesiastikverk, s. 55, konseljakt 13/9 nr. 22, Ecklesiastikdepartementet, RA.

Däremot fäste utredningsgruppen större vikt vid skolrådets oförmåga att organisera den nya skolorganisationen. Skolråden hade enligt 1913 års nomadskolestadga till uppgift att övervaka nomadskolan. De skulle se till att anställa lärare samt sköta skolgångens organisering inom sina respektive distrikt. De hade att ansvara för inackorderadering i enskilda hushåll under den tid då nomadskoleeleverna gick i den fasta skolan. Enligt utredningsgruppen var skolrådets förmåga att sköta dessa uppgifter bristande. I Vilhelmina och Frostvikens församlingar ansågs skolrådet till och med ha underlåtit att genomföra åtgärder som enligt författningen åvilade dem.⁴⁹

Till skolrådsordförandens viktigare uppgifter hörde att göra en förteckning över alla nomadiserande fjällsamer i sitt skoldistrikt. I praktiken sorterades elevklientelet i antingen nomadskola eller folkskola efter denna förteckning.⁵⁰ Nomadskolans målgrupp var primärt renskötande fjällsamer men sekundärt även samer som nyligen hade övergått till bofasta livsförhållanden till traditionellt levnads sätt. I regeringens proposition 1913 klargjorde ecklesiastikminister Fridtjuf Berg saken:

En grundläggande princip är, såsom jag redan antytt, ett genomfört, särskiljande av flyttlappars och bofasta barn vid undervisningen. [...] Undantag från denna grundprincip göres i det föreliggande förslaget endast i fråga om barn till sådana lappar, som antingen blott äro på väg att övergiva nomadlivet eller ock tämligen nyss övergått till bofast levnads sätt. Denna kategori lappar står nära de egentliga nomaderna, och det har ansetts, att barnens återgång till nomadlivet kunde i någon mån underlättas genom samundervisning med nomadernas barn.⁵¹

Det visade sig att olikartade praktiska problem uppstod när de lokala skolråden tolkade kategoriseringsprinciperna. I Arjeplog upptogs sådana samer i förteckningen över flyttlappar som övergått från nomadliv

49 De sakkunnigas förslag till ändringar i reglementet för Lappmarkens ecklesiastikverk, s. 56, konseljakt 13/9 nr. 22, Ecklesiastikdepartementet, RA.

50 Kungl. Maj:ts nådiga kungörelse angående ändrad lydelse av vissa delar av reglementet för lappmareks ecklesiastikverk den 31 januari 1896, *Svensk författningssamling* 1913:287 (1913).

51 Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bilag till riksdagens protokoll, bilaga 1, s. 14–15.

till bofast levnadssätt men, enligt skolrådets i Arjeplog uppfattning, bibehållit samiskt språk och samiska seder, medan sådana samer utelösts som bedömdes ha blivit så försvenskade att de betraktades som bofasta.⁵² I Jukkasjärvi församling förefaller principen fallenhet och uppfostran för renskötseln ha gått före tidigare upprättade kategorier för att sortera bland de samiska barnen. I folkskoleinspektörens rapport från denna församling konstaterades bland annat att:

I fasta nomadskolan i Idivuoma tilläts en gosse åtnjuta undervisning som flyttlappars barn. Hans far var bonde (finne), modern lapska. Morfadern, en renägande lapp, hade uppfostrat gossen från tidiga år, och denne visade häg för renskötseln och fallenhet för lappliv. I kyrkobokföringshänseende är gossen finne liksom fadern, och skulle alltså uppfostras med bofastas barn. Det synes [...] riktigare, att i ett fall som detta mera se till fallenhet och uppfostran än till formell rasbeteckning.⁵³

I Arjeplog kom också skogssamerna att räknas till de nomadiserande när det gällde skolfrågor.⁵⁴ Detta undantag hade att göra med flera skrivelser från Arjeplogs skolrådsordförande, kyrkohedern Carl Axel Calleberg, till domkapitlet i Luleå och ecklesiastikdepartementet. Calleberg framhöll att undervisningsmöjligheterna för bofasta samer i skoldistriktet påtagligt försämrats efter nomadskolereformen. Man ansåg att undervisningsmöjligheter för bofasta samer kunde erbjudas i det väl tilltagna skolhuset som var avsett för nomadskolan i Arjeplog, vilket också skedde. Nomadskolan i Arjeplog integrerade alltså flera samiska grupper i större utsträckning än på andra ställen. Nomadskolesystemets inneboende principer för sortering av grupper medförde dock senare starka yttringar bland föräldrarna för att separera Arjeplogssamer från inflyttande Karesuandosamer.⁵⁵

Situationen i Arjeplog illustrerar ett omfattande problem för lapp-

52 Yttrande från folkskoleinspektören i Norrbottens norra inspektionsområde, konseljakt 13/9 nr. 22, Ecklesiastikdepartementet, RA.

53 Yttrande av folkskoleinspektören i Norrbottens norra inspektionsområde den 25/7 1915, konseljakt 13/9 nr. 22, Ecklesiastikdepartementet, RA.

54 *Handlingar rörande prästmötet i Luleå 16–18 augusti 1921* (Luleå 1922) s. 96–97.

55 Protokoll vid nomadskolefullmäktige i Njarg-Samesjaure 11/8 1926; Protokoll vid nomadskolefullmäktige i Aldajokk 7/8 1926 A:1, Rikets nomadskolor, HLA; Sjögren (2010a) s. 110.

marksförsamlingarnas skolor. Kostnaderna för skolväsendet översteg riksgenomsnittet, samtidigt som kommunernas ekonomiska bärkraft var påtagligt lägre. Före nomadskolereformen hade staten, kyrkan och frivilliga organisationer iklätt sig huvuddelen av kostnaderna för samernas utbildning. Efter reformen bekostade förvisso staten fortfarande nomadskolan, men skolgången för övriga samiska grupper belastade kommunerna ekonomiskt, eftersom dessa kom att ingå i det egentliga skolväsendet. Nomadskolereformen innebar i ekonomiskt hänseende att sten lades på börda för lappmarkens skoldistrikt. Det fanns därför ett ekonomiskt motiv till att hänföra samer till nomadskolan även om de i stadgans strikta mening inte tillhörde den nomadiserande kategorin.⁵⁶ Vid mitten av 1940-talet utgjorde andelen bofasta elever en tredjedel av det totala antalet elever i nomadskolan.⁵⁷

Den utredningsgrupp som tillsattes 1915 uppmärksammade ytterligare svårigheter med nomadskolereformens implementering. Inte minst hade samerna protesterat mot förändringarna och bland skolråden i lappmarken fanns såväl motståndare som förespråkare, vilket också försvårade förändringsarbetet. Utredningen föreslog därför att en nomadskoleinspektör skulle överta de lokala skolrådets arbetsuppgifter och verka för att förankra nomadskolan bland samerna. Den inspektörstjänst som tillsattes 1916 fick omfattande befogenheter och var direkt underställd domkapitlet i Luleå. I och med denna organisatoriska förändring frigjordes nomadskolan helt från församlingarnas ansvar. Detta skulle på sikt få flera betydelsefulla konsekvenser, först och främst genom att nomadskolan inte fick del av den standardhöjning som Lappmarkens folkskolor genomgick under 1920- och 1930-talet. Det medförde även att de nomadiserande fjällsamernas undervisning inte upplevdes som givna lokala ansvarsfrågor, och den organisatoriska bodelningen minskade ytterligare utrymmet för pedagogiskt och socialt utbyte mellan de olika lärar- och elevkollektiven. Nomadskolan genomgick följaktligen en standardförsämring i förhållande till

⁵⁶ David Sjögren, "Riktade utbildningssatsningar för inhemska minoriteter: Några motiv och kategoriseringsproblem i historisk belysning", i Esbjörn Larsson & Johannes Westberg (red.), *Utbildningens sociala och kulturella historia: Meddelanden från den fjärde nordiska utbildningshistoriska konferensen* (Uppsala 2010b) s. 69.

⁵⁷ Sjögren (2010b) s. 69.

folkskolorna i området, samtidigt som isoleringen i förhållande till desamma tilltog.⁵⁸

En annan förändring efter de första årens erfarenheter var införandet av ett inackorderingssystem tillhörande den fasta skolans årsklasser. Efter ett förslag av Karnell uppfördes ett antal hushållskåtor i Norrbottens nomadskoldistrikt, som var hybrider mellan hus och kåtor. Samiska föreståndarinnor anställdes i hushållskåtorna för att säkerställa att normer för kosthåll, klädsel och allmänt leverne, enligt vad som föreställdes vara ”äka” samiskt, efterlevdes.⁵⁹

På samernas landsmöte i Östersund 1918 följdes den tidigare samiska kritiken mot nomadskolan upp av samén Gustav Park. Kritiken rörde utbildningens allmänt låga ambitionsnivå. Utbildningstiden i nomadskolan var inte bara kortare, utan lärarinnorna var sämre förberedda, utrustningen sämre och läromedlen torftigare, framhöll Park. Dessutom undervisades eleverna på ett språk som de inte hade som modersmål.⁶⁰ Park formulerade vid sidan av sin kritik en alternativ syn på samernas framtid och utbildningsväsen. I kontrast till de premisser som var bakgrunden till nomadskolan ansåg han inte att okunskap var att betrakta som en välsignelse för samerna. Park menade att man bäst gav samerna möjligheter att bevara sin kultur och sitt levnadssätt genom att skapa jämlika förutsättningar att leva *med* det omgivande samhället. Reformerna syftade dock snarast till, ansåg Park, att verka för att den samiska kulturen skulle fortleva *vid sidan av* den svenska kulturen.⁶¹ Det ska här tilläggas att den etnopolitiska mobiliseringen av den samiska befolkningen knappt hade inletts i början av seklet. Samiska grupper saknade alltså upparbetade gemensamma kanaler för politisk påverkan vid tiden för nomadskolereformens genomdrivande, kanaler som hade kunnat bära fram ett tydligt formulerat motstånd eller bifall till nomadskolelösningen.⁶² Därmed saknades också kanaler som, vad gäller inflytande över den

58 Sjögren (2010a) s. 67–72.

59 Nomadskoleinspektörens berättelse 1923–1926, D IV:1, Rikets nomadskolor, Härnösands landsarkiv (HLA).

60 *Svenska lapparnas landsmöte i Östersund den 5–9 februari 1918* (Uppsala 1918) s. 133–138.

61 *Svenska lapparnas landsmöte ...* (1918) s. 146–148.

62 Lantto (2000).

sammantagna kunskapsförmedlingen om samer och samisk kultur, hade kunnat verka kontrasterande i relation till kyrkliga och statliga företrädares föreställningar på området.

Kyrkan och den samiska skolundervisningen 1890–1920: Inflytande, vägval och konsekvenser?

Den här artikeln har fokuserat kyrkans roll vid omorganiseringen av det samiska utbildningsväsendet vid decennierna kring sekelskiftet 1900. Artikeln har i huvudsak redogjort för kyrkligt inflytande på utbildningsområdet (både över det allmänna och det samiska), den utbildningsdebatt som omgärdade nomadskolestadgan 1913, de mest tongivande aktörerna och deras åsiktslinjer i denna debatt, de vägval som slutligen gjordes samt några av de problem som uppstod när nomadskolan skulle etableras i praktiken. Vi ska här avrunda artikeln genom att mer sammanhållet försöka definiera kyrkans roll och ansvar samt de konsekvenser nomadskolereformen kan sägas ha haft för samisk utbildning och det samiska samhället.

Sammantaget kan det kyrkliga inflytandet över samisk utbildning vid sekelskiftet 1900 sägas ha kanaliserats via åtminstone fyra allmänna och delvis överlappande ansvarsområden och roller, varav alla utgick från ett historiskt förankrat kyrkligt mandat över samiska gruppers utbildning. Hit hörde 1) ett övergripande ansvar för utbildningspolitiskt policyarbete, 2) en kunskapsförmedlande och opinionsbildande roll vad gällde det samiska och samiska intressen (inkluderande rätten att definiera samiskhet i en utbildningskontext), 3) en organiserande roll vad gällde utbildningens administrativa ordnande samt 4) ett praktiskt förankrat ansvar för konkret implementering av och tillsyn över skolundervisningen.

Vad gäller utbildningspolitiskt policyarbete har kyrkan allt sedan 1600-talet haft ett huvudansvar för utformandet av samisk skolundervisning. Kyrkliga företrädare har introducerat övergripande utbildningsprogram kopplade till allmänna föreställningar om samers behov, bestämt det grundläggande pensum av kunskaper som skulle ingå i undervisningen samt organiserat den administrativa apparat som skulle utföra själva undervisningsarbetet. Det var alltså inget märkligt med att

det var just kyrkliga företrädare som vid sekelskiftet 1900 var drivande i debatten om omstruktureringen av samisk utbildning. Vid denna tid lanserade biskop Bergqvist i Luleå, efter begäran från Kungl. Maj:t, ett förslag till omorganisation. Bergqvist drog upp nya riktlinjer för samers utbildning utifrån övertygelsen att undervisningsväsendet borde verka för att bevara nomadiserande fjällsamer i deras traditionella levnadsbetingelser och kulturella yttringar. Här ingick en uppgörelse med tidigare skolformer genom argumentet att dessa fjärrmade samerna från renskötelsen och gjorde dem mer benägna att överge sitt traditionella levnadssätt. Bergqvists föreslog i stället en undervisning som var tidsmässigt kortare och mer begränsad i fråga om undervisningsinnehåll jämfört med tidigare samiska skolformer och folkskolan i allmänhet. Detta ansågs gynna renskötelsens bevarande och förekomma en utveckling mot social utslagning bland samerna. Föreställningar om samer, som fanns representerade hos Bergqvist och bland tjänstemän inom området, medförde uppfattningen att samernas mentala och fysiska egenskaper lämpades för renskötsel men inte för jordbruk eller annat kroppsarbete. I spåkulan såg man renskötelsens försvinnande och en därmed sammanhängande ökning av sociala spänningar mellan olika samiska grupper.

Trots protester från samer och från vissa kyrkliga företrädare i lappmarksförsamlingarna framhärddade Bergqvist och andra kyrkomän i ett obevekligt försvar för de föreslagna reformerna. Argumenten för reformerna lånades inte enbart från kulturkonserverande och kulturhierarkiska idétraditioner, utan också från internationella reformpedagogiska strömningar. Från dessa strömningar knöts begreppet ”naturenlig uppfostran” till föreställningar om samiska barns natur och samiskhet, vilket enligt argumentationen utmynnade i slutsatsen att det vore en våda för dessa barns naturgivna egenskaper och framtid om de fick samma undervisning som den övriga befolkningens barn.

Viktigt att framhålla är också att det fanns beröringspunkter mellan omorganisationen av samers utbildning och mer långsamt pågående förändringar inom svenskt skolväsen i allmänhet. En enhetliggörande strävan och ökad betoning av utbildnings nytta i förhållande till tidigare skolväsen kan nämnas i det sammanhanget.

Kyrkliga företrädare har historiskt sett även varit tongivande som

kunskapsförmedlare och allmänna opinionsbildare vad gäller föreställningar om samer och vad som bäst gagnade samiska grupper. Kyrkans kunskapsförmedlande roll höll dock successivt på att förändras. Till sammans med vetenskapens bredare samhällseliga genomslag under 1800-talets senare hälft förflyttades successivt även den kunskapsförmedlande rollen om samer och samers intressen, från kyrkliga representanter till politiska tjänstemän och representanter för naturvetenskapen. Inom utbildningens domän var dock inte kyrkans auktoritet ifrågasatt. Med adress till Luleå stifts prästerskap och läroverkslärare skickade exempelvis Bergqvist en varning för att låta uppmuntra de renskötande fjällsamerna till boklig lärdom och modernt levnadssätt. Detta skulle innebära slutet för dem som samer och samhällsnyttiga medborgare, ansåg denne. Dylika föreställningar spreds också till en bredare publik genom artiklar skrivna av biskop Bergqvist och kyrkoherde Vitalis Karnell i dagstidningar och tidskrifter. Troligen tangerade och förstärkte detta redan etablerade föreställningar om samer och rensköttsel bland befolkningen i stort. Dessa schabloner spreds i sin tur vidare av myndighetspersoner och i massmedia. Karnell nedsvärtade därtill samiska politiska initiativ, vilket knappast kan uppfattas som gynnsamt för samernas sak. Paralleller bör här dras till den samtidigt pågående moderniseringen av politik och statsförvaltning, vilken bland annat medförde att rennäringen allt mer började uppmärksammas, regleras och inordnas övriga näringsfrågor. Samma princip som i denna kontext gjorde sig gällande i benägenheten att likställa samiskhet just med rennäring och nomadiserande livsföring, samt att utifrån denna schablon sortera samiska grupper i renskötande och icke renskötande, bofasta och nomadiserande, slog följaktligen även igenom inom utbildningspolitiken. Betraktat på detta vis var utbildningsreformerna framdrivna av kyrkliga representanter endast ett led i en mer omfattande politisk process som även på andra områden påverkade relationen mellan samiska grupper och majoritetssamhället samt samiska grupper sinsemellan. Inom utbildningspolitiken fanns därtill tydliga nationalekonomiska motivbilder i stödandet av de sorterande lösningar som förespråkades. Nomadskolan var enligt sina förespråkare kort sagt den lösning som bäst gjorde samer till samhällsnyttiga medborgare.

Även vad gäller själva administreringen av nomadskolan efter reformens genomdrivande hade kyrkan, via domkapitlet i Luleå, ett huvudansvar. Domkapitlet godkände exempelvis reglemente och läsordningar, och var den instans som ytterst anställde lärare samt slutligen bestämde hur nomadskolan skulle organiseras inom de olika skoldistrikten. Genom förändringar som genomfördes 1916 inrättades därtill en nomadskoleinspektör, som var direkt underställd domkapitlet i Luleå. Denne hade påtagliga befogenheter inom nomadskoleväsendet. I och med denna organisatoriska förändring togs de lokala skolrådets inflytande över nomadskolan bort. Konsekvensen blev att inflytandet koncentrerades till nomadskoleinspektören och domkapitlet, och därmed hörde nomadskolan inte längre till de olika församlingarnas gemensamma ansvarsområde. Det gjorde att nomadskolan isolerades ytterligare från folkskolans elev- och lärarkollektiv. På längre sikt blev konsekvenserna av dessa organisatoriska förändringar att nomadskolan inte följde lappmarkens standardhöjning av skolväsendet under framförallt 1920- och 1930-talen. Med största sannolikhet torde detta ha medfört successivt sämre undervisningsmöjligheter för nomadskolans elever jämfört med folkskolans.

Domkapitlet i Luleå övervakade och kontrollerade därtill den rent praktiska implementeringen efter omorganisationen. Genom att utveckla kursplaner, medverka till tillkomsten av för nomadskolan särskilda läromedel och ansvara för lärarutbildningskurser och fortbildning kontrollerade stiftsledningen att riktlinjerna i nomadskolestadgan förverkligades. Här ingick även en sorterande uppgift. I 1913 års nomadskolestadga hade den kyrkliga organisationen till uppgift att sortera ut samiska barn till nomadskolan. Församlingsprästerna skulle med hjälp av församlingsböckerna och sitt omdöme avgöra vilka barn som borde ägna sig åt renskötsel och vilka som skulle samundervisas med den svenska allmogens barn. Efter kritik överfördes dock sorteringsuppgiften till lappfogdarna och nomadskoleinspektören år 1916. Den aktiva sorteringen av barn ur olika samiska grupper fick troligen stora negativa konsekvenser för den samiska minoriteten sammantaget. Utbildningslösningen torde ha förstärkt uppdelningen av den samiska befolkningen och accentuerat spänningar inom gruppen.

För att avslutningsvis summera nomadskolereformens konsekvenser och kyrkans ansvar: Kyrkans företrädare kan för det första sägas ha bidragit till att skapa och befästa åtskiljande strukturer i det samiska samhället. Genom att fästa avseende vid uppfattade skillnader mellan samiska grupper och utforma förvaltningen av samiska frågor efter sådana mönster, cementerades föreställningar om ”äkta” samiskhet som i sin tur hade marginaliserande verkan på vissa samiska grupper. För det andra bidrog reformen till att nomadskolan isolerades från det omgivande samhället och först med avsevärd fördröjning i tid kunde ta del av den allmänna standardhöjning som skedde inom det allmänna skolväsendet under första hälften av 1900-talet. Dessa konsekvenser var till stor del önskade av reformatörerna men till viss del oplanerade effekter av den organisatoriska bodelningen mellan folkskolan och nomadskolan. För det tredje gjorde man sig också till talesperson för det man uppfattade som samernas intressen men tillvaratog i liten utsträckning åsikter inom den samiska opinionen, vilket medförde en vidgad förtroendeklyfta mellan samer och myndigheter. Detta har också, för det fjärde, fört med sig att nomadskolan fått en symboliskt negativ betydelse i det samiska samhället, vilket bland andra Ellacarin Blind från Svenska samernas riksförbund konstaterar i ett betänkande 2006. Enligt Blind är nomadskoletiden ”en form av ett samiskt kollektivt minne”, det vill säga en för gruppen gemensam berättelse om majoritetssamhällets och myndigheters oförrätter som återkommande gör sig gällande i samtal mellan samer, både unga och gamla.⁶³ Epoken förknippas med en undervisning som i vissa avseenden var kvalitativt sämre – och i de flesta avseenden annorlunda – jämfört med den övriga obligatoriska undervisningen. I det kollektiva minnet symboliserar nomadskolan skillnadsskapande erfarenheter inom minoriteten och, för olika samiska grupper, ojämlika livschanser i förhållande till majoritetsbefolkningen.

⁶³ *Att återta mitt språk: Åtgärder för att stärka det samiska språket*, SOU 2006:19 (Stockholm 2006) s. 551.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Stockholm, Riksarkivet (RA).

Ecklesiastikdepartementet, konseljakt 13/9, 1916, nr. 22.

Ecklesiastikdepartementets konseljakt 11/3 1919, nr. 23.

Härnösands landsarkiv (HLA)

Rikets nomadskolor, D IV:1.

Rikets nomadskolor, A:1.

Tryckta källor och bearbetningar

Amft, Andrea. *Sápmi i förändringens tid: En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv* (Umeå 2000).

Anderzén, Sölve. "Begrepp om salighetens grund, ordning och medel": *Undervisningen i en lappmarksförsamling: Jukkasjärvi församling 1744–1820* (Uppsala 1992).

Anderzén, Sölve. "Missionsskolor: Idé, metod och strategi: Torne lappmark 1848–1862", i Ingvar Dahlbacka & André Swanström (red.), *Växelverkan och identitet: Kyrka och religion i Finland och Sverige 1809–1999* (Åbo 2006) s. 57–95.

Anderzén, Sölve. "De laestadianska missionsskolorna 1848–1862", i Daniel Lindmark (red.), *Väckelse i gränsland: Ur laestadianismens tidigaste historia* (Umeå 2012) s. 36–66.

Arell, Nils. *Kolonisationen i Lappmarken: Några näringsgeografiska aspekter* (Stockholm 1979).

Att återta mitt språk: Åtgärder för att stärka det samiska språket, SOU 2006:19 (Stockholm 2006).

Bergqvist, Olof. *Herdabref till prästerskapet och läroverklärarna i Luleå stift* (Luleå 1904).

Bergqvist, Olof. *Förslag till omorganisation av lappskoleväsendet* (Luleå 1909).

Broberg, Gunnar. "Lappkaravaner på villovägar: Antropologin och synen på samerna fram mot sekelskiftet 1900", *Lychnos* (1981–1982) s. 27–86.

Bruce, Nils Olof. *Svenska folkskolans historia 4: Det svenska folkundervisningsväsendets historia 1900–1920* (Stockholm 1940).

Eriksson, Nils. *Sameskolor inom Åsele lappmark* (Umeå 1992).

Evertsson, Jakob. "Folkskoleinspektionen och moderniseringen av folkskolan i Sverige 1860–1910", *Historisk tidskrift* 132:4 (2012) s. 624–651.

Florin, Christina & Ulla Johansson. "*Där de härliga lagrarna gro ...*": *Kultur, klass och kön i det svenska läroverket 1850–1914* (Lund 1993).

Green, Andy. *Education and state formation: The rise of educational systems in England, France and the USA* (London 1990).

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

- Handlingar rörande prästmötet i Luleå 16–18 augusti 1921* (Luleå 1922).
- Henrysson, Sten & Johnny Flodin. *Samernas skolgång till 1956* (Umeå 1992).
- Henrysson, Sten. *Darwin, ras och nomadskola: Motiv till kåtaskolereformen* (Umeå 1993).
- Karnell, Vitalis. ”Lapparna och civilisationen”, *Dagny* 9:2 (1906) s. 46–51.
- Kongl. Maj:ts förnyade nådiga stadga ang. folkundervisningen i riket: Given Sthlm:s slott den 10 Dec. 1897* (Stockholm 1898).
- Kungl. Maj:ts nådiga kungörelse angående ändrad lydelse av vissa delar av reglementet för lappmareks ecklesiastikverk den 31 januari 1896, *Svensk författningssamling* 1913:287 (1913).
- Kungl. Maj:ts Proposition 1913, nr. 97, bihang till riksdagens protokoll, bilaga 1.
- Lantto, Patrik. *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950* (Umeå 2000).
- Lindmark, Daniel. ”Den ädle vilden och den okristlige svensken: Civilisationskritik i missionsskildringar från 1700-talet”, i Patrik Lantto & Peter Sköld (red.), *Befolkning och bosättning i norr: Etnicitet, identitet och gränser i historiens sken* (Umeå 2004) s. 127–154.
- Lindmark, Daniel. ”Kyrka och samhälle i Lappland på 1600-talet”, i Sigurd Nygren & Tuuli Forsgren (red.), *Livsfrågor i Lappland: Kyrkan och kolonisationen* (Umeå 2005) s. 30–69.
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Luleå Stift 1904–1981: Församlingar och prästerskap* (Umeå 1982).
- Lundmark, Lennart. *Så länge vi har marker: Samerna och staten under sexhundra år* (Stockholm 1998).
- Müller, Detlef K., Fritz Ringer & Brian Simon (red.). *The rise of the modern educational system: Structural change and social reproduction 1870–1920* (Cambridge 1989).
- Mörkenstam, Ulf. *Om ”Lapparnes privilegier”: Föreställningar om samiskhet i svensk samopolitik 1883–1997* (Stockholm 1999).
- Nordberg, Erik. *Arjeplogs lappskola: Anteckningar* (Stockholm 1955).
- Norlin, Björn. ”Kolonial utbildning och omvändelsepedagogik vid Svenska Missionssällskapets lappländska skolinrättningar under 1840-talet”, i Johannes Westberg & David Sjögren (red.), *Norrlandsfrågan: Erfarenheter av bildning, utbildning och undervisning i nationalstatens periferi* (Umeå 2015) s. 195–222.
- Norlin, Björn & David Sjögren. ”Colonialism”, i *The encyclopedia of the Barents region* 1 (Oslo under utg.).
- Pusch, Simone. *Nomadskoleinspektörerna och socialdarwinismen 1917–1945* (Umeå 1989).
- Sjögren, David. *Den säkra zonen: Motiv, åtgärdsförslag och verksamhet i den särskiljande utbildningspolitiken för inhemska minoriteter* (Umeå 2010a).
- Sjögren, David. ”Riktade utbildningssatsningar för inhemska minoriteter: Några motiv och kategoriseringsproblem i historisk belysning”, i Esbjörn Larsson & Johannes Westberg (red.), *Utbildningens sociala och kulturella historia: Meddelanden från den fjärde nordiska utbildningshistoriska konferensen* (Uppsala 2010b) s. 61–81.

- Sundkler, Bengt. *Svenska missionsällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidiga historia i Sverige* (Uppsala 1937).
- Svenska lapparnas landsmöte i Östersund den 5–9 februari 1918* (Uppsala 1918).
- Sörensen, Anna. *Svenska folkskolans historia 3: Det svenska folkundervisningsväsendets historia 1860–1900* (Stockholm 1942).
- Tegborg, Lennart. *Folkskolans sekularisering 1895–1909: Upplösningen av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka* (Uppsala 1969).
- Uppman, Brit. *Samhället och samerna 1870–1925* (Umeå 1978).
- Wallin, Harald. *Utredning och förslag angående ordnandet av skolväsendet i lappmarksförsamlingar med icke finsktalande befolkning* (utan tryckort och odaterad [antagligen 1915]).
- Widén, Bill. *Kristendomsundervisning och nomadliv: Studier i den kyrkliga verksamheten i lappmarkerna 1740–1809* (Åbo 1964).
- Widén, Bill. *Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744–1820* (Åbo 1965).
- Össbo, Åsa. *Nya vatten, dunkla speglingar: Industriell kolonialism genom svensk vattenkraftutbyggnad i renskötselområdet 1910–1968* (Umeå 2014).

Björn Norlin, f. 1976, FD, forskare vid Institutionen för idé- och samhällsstudier och verksam inom miljön Historia med utbildningsvetenskaplig inriktning, Umeå universitet. Han disputerade 2010 på en utbildningshistoriskt orienterad avhandling om bildningsaktivitet och kollektivt identitetskapande bland elever vid 1800-talets och det tidiga 1900-talets läroverk. Hans forskning har efter detta handlat om nutida debatter om historia och historieämnet i Sverige, rumsliga, materiella och visuella aspekter av utbildning både i nutida och förflutna kontexter, samt samisk utbildningshistoria och missionshistoria. Till hans senast publicerade böcker hör antologierna *Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer* (2014), *Beyond the classroom: Studies on pupils and informal schooling processes in modern Europe* (2014) samt *Engaging with educational space: Visualizing spaces of teaching and learning* (2014).
bjorn.norlin@umu.se

David Sjögren, f. 1976, FD, forskare i historia vid Historiska institutionen, Uppsala universitet. Han disputerade 2010 på en avhandling om svensk utbildningspolitik för inhemska minoriteter från sekelskiftet 1900 till grundskolans införande 1962. Hans forskning därefter har bland annat behandlat den tidiga folkskollärarkårens relation till skolledning och allmogen samt assimilering- och integrationsaspekter gällande romer i Sverige under 1900-talet. Den senare forskningen har genomförts inom ramen för regeringens vitboksprojekt om övergrepp mot romer under 1900-talet, inom vilket han också var anställd som ämnessakkunnig. Han medverkade som redaktör och författare i antologin *Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer* (2014).
david.sjogren@hist.uu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Girku, oahppapolitiika ja sámi skuvlaoahpahas 1900 jahkečuohtemolsašumis: Váikkuhanvejolašvuohta, geainnu válljen ja bohtosat?

Ruota girkus lea eanet go 300 jagi leamaš guovddážis sámi skuvlaoaimma šaddamis ja organiseremis. Artihkkalis čilgehuvvo vuoddu sámi skuvlaoaimma šaddamii ja rievdamat 1600-logu álggus gitta nomádaskuvlla ásahepmái 1910-logus. Artihkkala áigumuš lea buktit ovdan celkojuvvon ulbmiliid mat ovddidedje nomádaskuvlla ásaheami 1913 ja mat muhtin muddui čatne dan gaskavuoda ovdeš oahppahámiide. Nomádaskuvla oahpahushápmiin huksejuvvui sihke odđa oainnuide sámiid birra ja sámiid boahhteáiggi vuodul, ja maid ovdeš hámiide sámi skuvlaoahpahas. Girku ovddasteaddjit vuolggahedje skuvlareformmaid. Sis lei maid vuolggahit ášši hábmet vuolggasaji sámi dilis ja boazodoallu boahhteáiggis ja dan vuodul árvalit vuodu got sámi oahpahas galgá organiserejuvvot. Loahpalaččat digaštallo got girku váikkuhus oahpahasvuogádahkii kanaliserejuvvui njeallje, obba badjálaga, rolla dehe ovddasvástádusguovllu bokte. Diehke gullojedje 1) oppalaš ovddasvástádus oahppolitiikkalaš policy-barggus, 2) diehtogaskkusteaddji ja álbmotoaivilráhkadeaddji sadji sámivuodas ja sámi beroštumiin ja dalle maid riekti čilget sámivuoda oahpahuskonteavsttas, 3) organiserejeaddjin oahpahusa hálddahuslaš ordnemis ja maid 4) eanet praktihkalaččat nannejuvvon ovddasvástádus dárkkisteapmái ja skuvlaoahpahusa konkrehta implementeremis.

Översättning Miliana Baer

Girkko, áhpadimpolitijka ja sáme skávllááhpadibmáj 1900 jahketjuoden: Bájnattjibme, ávdedimválljim ja báhtusa?

Svieriga girkkon la ienep gå 300 jage árrum guovddelis ánburkke sáme skávlláhoajdo ávdedibmáj ja organiserimij. Artihkkalin buojkoduvvi oajvveoase gáktu sáme skávlláhoajddo l ávdeduvvam ja rievddaduvvam 1600-lágo álgos gitta jáhttesámeskávlá vuododibmáj 1910-lágon. Artihkal ájggu ávddájbuktet mierredum ulmijt ma báhtusav vaddin jáhttesámeskávlá vuododibmáj 1913 ja muhtem márráj

dajt ávdep áhpadimvuogij gáktuj. Jáhttesámeskávlá áhpadimvuohen lij vuojn vuododum goappátjagá ádvuododum vuojnojda sámij ja sámij boahhteájge birra, ja ávdep bargadam vuogijda sáme skávlááhpadibmáj. Girkkolasj ávdástiddje álgadin skávláádstimijt. Siján lij aj álga vuodoj hábmádime gáktuj sámij vidjurij ja állosujto boahhteájggáj ja dájtt álggovidjurijt aktidit vuodojda gáktu sáme áhpadibme galgaj organiseriduvvat. Manemusát ságastaláduvvá gáktu girkkolasj bájnattjibme áhpadimvuogádhkaj stivrriduváj nielje, muhtem márráj nubbe nuppev gábtte, ánburge jali ávdásvásstádussurge. Dási gulluj 1) gájkkasasj ávdásvásstádus áhpadimpolitikalsj bagádusbargguj, 2) máhttudakgaskostim ja álmukvuojnobájnattjim ánburge sáme ja sáme berustimij gáktuj ja dajna aj riektáv definierit sámevuodav áhpadusaktijvuodan, 3) organiserim ánburge áhpadusá administratijvalasj ásadime gáktuj ja 4) sujnnimij ienep hiebalasj aktidum ávdásvásstádus ja skávlááhpadime konkrehtalasj tjadádibme.

Översättning Barbro Lundholm

Gærhkoë, ööhpehtimmiepolitihke jih saemien ööhpehtimmie skuvlesne 1900-jaepiejgietjesne: Faamoe, geajnoeveeljeme jih mij destie báata?

Bijjelen 300 jaepieh sveerjen gærhkoë jarngesne orreme saemien skuvleööhpehtimmesne. Daennie artihkelisnie vuesehte guktie saemien skuvleööhpehtimmie jeatjhlaakan sjidteme 1600-jaepiej aalkoëvistie jih guktie saemieskuvlh tseegkesovvin 1910-jaepine. Artihkelisnie ulmide vuesehte mannasinie saemieskuvlh jaepien 1913 tseegkin jih vuartesje guktie saemien ööhpehtimmie aerebe orreme.

Juhtijeskuvle ööhpehtimmie dovne orre ássjalommesh saemiej bijre jih saemiej báetije biejjien bijre utnin seamma goh uvtebe saemien ööhpehtimmie. Gærhkoë barkijh orre skuvlereformem skreejrehtin.

Dah aaj voestes barkin jih tjeelin guktie saemieh veasoejin jih guktie báatsoeburriej báetije biejjiem eevtjedh jih daejtie ássjalommesidie ektiedidh jih saemien ööhpehtimmie öörnedh. Minngemosth digkede guktie gærhkoë ööhpehtimmiesysteemem stuvri dah njieljie díedtedajvi tjírrh.

Dah Leah 1) áajvemes díedte ööhpehtimmiepolitihken policybar-

kosne, 2) maahtoe-öörnije j'ih oponionem buektiehtidh saemiej j'ih saemiej iedtji b'ijre j'ih dovne reaktam utnedh saemievoetem digkie-didh ööhpehtimmien kontextesne, 3) organisasjovnen administratijve öörnege ööhpehtæmman j'ih 4) diedtem utnedh vuartasjidh j'ih skuv-leööhpehtimmiem skreejrehtidh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Svenska Missionssällskapet och Samernas folkhögskola

Abstract

År 1942 startades Samernas folkhögskola (SF) av Svenska Missionssällskapet (SMS). Från år 1945 var verksamheten förlagd till Jokkmokk. Skolans mål var att förbereda unga samer för det moderna Sverige och samtidigt förse dem med fördjupade kunskaper i den samiska kulturen och fostran i kristna värderingar. SMS var då integrerat i Svenska kyrkan och dess ordförande var biskopen i Luleå stift. Denne tillsatte den prästvigde Lennart Wallmark som rektor, en tjänst som han hade i nästan 30 år. Wallmarks uppfattning om vad de unga samerna behövde påverkade undervisningen. Där fanns allmänna skolämnen, men inslagen av praktiska skolämnen som slöjd eller idrott var stora. Efter några år anpassades verksamheten så att den följde planen för folkhögskolornas allmänna linje med mer tid till teoretiska skolämnen. Samisk slöjd hade detta till trots ett stort utrymme i timplanen. Undervisningen i samiska var problematisk med få elever och dålig tillgång på lärare i de olika språken. Utöver undervisningen ordnades gästföreläsningar, studiebesök och skolresor. Den religiösa närvaron vid SF var stark och tog sig bland annat uttryck i strikta ordningsregler och deltagande i gudstjänster. På 1960-talet minskade elevantalet, trots åtgärder som att tillåta icke-samiska elever. Detta tillsammans med att Svenska kyrkan inte längre gav bidrag till verksamheten gjorde att SMS lämnade SF i början av 1970-talet. Då trädde i stället en stiftelse in som huvudman, där såväl samiska organisationer som företrädare för Jokkmokks kommun var representerade, en ordning som består än i dag.



Inledning

Att skapa verklig gemenskap över alla gränser är för mig det högsta målet för Samernas Folkhögskola. Kanske är det också det svenska folkets viktigaste och för framtiden mest betydelsefulla handling gentemot Sveriges samer.¹

¹ Lennart Wallmark, "Samernas folkhögskola 10 år", i *Samefolkets Egen Tidning* 1952:3 (1952a) s. 24.

De inledande orden tillhör den dåvarande rektorn vid Samernas folkhögskola (SF) Lennart Wallmark och publicerades i *Samefolkets Egen Tidning* (SET) i samband med SF:s tioårsjubileum år 1952. Tanken med en folkhögskola för samer hade väckts tidigare av ledande samer som Gustav Park och Karin Stenberg, men inte realiserats. I stället blev det i Svenska Missionssällskapets² (SMS) regi som skolan kom att startas i början av 1940-talet. SMS var då integrerat i Svenska kyrkan och stod under ledning av biskopen i Luleå stift, Bengt Jonzon. Syftet med denna artikel är att undersöka hur SF fungerade under den tid som skolan styrdes av SMS, det vill säga under åren 1942–1972. Särskild uppmärksamhet kommer att ägnas åt det utrymme som samisk kultur hade i undervisningen samt vilka uppfattningar om skolan som samer uttryckte. Artikeln försöker även utreda möjliga orsaker till att SMS avslutade sitt engagemang i SF.

Litteratur, källor och avgränsningar

Det är vanligt att svenska folkhögskolors historia skrivs av skolornas egen personal, eller av tidigare elever eller lärare. I historiker kan man läsa om skolornas tillkomst, verksamhet och olika uppfattningar om folkskolorna. Mera sällan har vetenskapen intresserat sig för folkhögskolan, men vid 100-årsminnet av den svenska folkhögskolan 1968 publicerades fyra volymer av folkhögskolestudier.³ Då var intresset för folkhögskolans historia stort; senare tiders studier har varit inriktade mot andra områden.⁴ Till exempel har Lisbeth Eriksson undersökt hur elever med invandrabakgrund upplever sin tid på en folkhögskola.⁵

² Svenska Missionssällskapet bytte år 1961 namn till Svenska Missionssällskapet Kyrkan och Samerna.

³ Allan Degerman, Eric Tengberg & Aven Swensson (red.), *Svensk folkhögskola 100 år 1* (Stockholm 1968); Allan Degerman, *Svensk folkhögskola 100 år 2: Folkhögskolans idéhistoria* (Stockholm 1968); Allan Degerman, Hans Burgman & Paul Terning (red.), *Svensk folkhögskola 100 år 3* (Stockholm 1968); Allan Degerman, Bertil Pfannenstill, Arne Helldén & Lars Furuland (red.), *Svensk folkhögskola 100 år 4* (Stockholm 1968).

⁴ Se till exempel Eva-Marie Harlin, *Lärares reflektion och professionella utveckling: Med video som verktyg* (Linköping 2013); Anders Andersson, *Mångkulturalism och svensk folkhögskola: Studie av en möjlig mötesarena* (Uppsala 1999); Helene Svanberg Hård, *Informellt lärande: En studie av läroprocesser i folkhögskolemiljö* (Linköping 1992).

⁵ Lisbeth Eriksson, *"Jag kommer aldrig att tillhöra det här samhället": Om invandrare, integration, folkhögskola* (Linköping 2002).

De elever som ingick i Erikssons studie hade en önskan om ”kulturell segregation samtidigt som man ville ha ett tillstånd av strukturell integration”.⁶ Enligt Eriksson lyckas inte dagens folkhögskolor åstadkomma detta. Skolornas vision om att ge kunskap och förbättrad självkänsla innebar nämligen inte att undervisningen anpassas efter elevernas olika bakgrunder.⁷

Någon utbildningsvetenskaplig undersökning av SF eller dess efterföljare Samernas utbildningscentrum/Sámij áhpádušguovdásj är ännu inte genomförd. Skolans historia är dock beskriven, mest lättillgänglig på Samernas utbildningscentrums webbsida.⁸ I *Eldsjälen Lennart Wallmark*, skildras skolan under de första trettio åren genom ett urval av texter ur rektor Lennart Wallmarks arkiv. Anna Helena Sarri Nordrå och Anna Maria Blind Olsson, som satt samman boken, har genom sitt urval täckt in skolans start, något av verksamheten och framför allt rektor Wallmarks engagemang i samiska organisationer samt naturvårdsfrågor. Boken återger däremot inte mycket av hur undervisningen vid skolan bedrevs och inte heller mycket av hur kyrkans inflytande vid skolan tedde sig.⁹ SF:s betydelse för samer och deras politiska formering skildras i Patrik Lanttos historievetenskapliga avhandling *Tiden börjar på nytt*. Folkhögskolan fungerade som mötesplats och den gav värdefull utbildning för samepolitiskt aktiva. Genom SF skapades möjligheter för bildande av olika samiska organisationer, exempelvis Same Ätnam och Svenska Samernas Riksförbund (SSR).¹⁰ Lantto konstaterar även att SMS, inte var först med idén om en folkhögskola för samer. Det var ledande samer som Karin Stenberg och Gustav Park som förde fram tanken som sedan realiserades av SMS år 1942.¹¹ Även i Norge skapades ungefär vid samma tid en folkhögskola för samer i kristen regi.¹²

6 Eriksson (2002) s. 265.

7 Eriksson (2002) s. 277.

8 Historik Samernas folkhögskola/utbildningscentrum, 1943–, <http://www.samernas.se/default.asp?UID=329&menu_item=58>, 7/6 2013.

9 Anna Helena Sarri Nordrå & Anna Maria Blind Olsson, *Eldsjälen Lennart Wallmark: Rektor på Samernas folkhögskola 1947–72* (Jokkmokk 2004).

10 Patrik Lantto, *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950* (Umeå 2000) s. 243ff.

11 Lantto (2000) s. 240.

12 Hans Lindkjølen, ”Kirkens rolle i samisk opplæring”, i Svein Lund, Elfrid Boine

SMS organisation och gärningar under de första årtiondena finns skildrade av Bengt Sundkler i *Svenska missionssällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige*. Sundkler beskriver hur missionen i Lappland var central för SMS, som redan 1839 grundade en skola för samiska barn. SMS arbetade till en början som en fristående organisation med mission både inom och utom Sveriges gränser. År 1876 kom SMS att styras av statskyrkan och underställdes då statskyrkans missionsstyrelse. Då lämnades den yttre missionen och SMS koncentrerade sig helt på mission och undervisning i Lappland.¹³ Nomadskolereformen år 1913 innebar att de skolor som SMS hade startat succesivt kom att läggas ned eller bli till nomad- eller folkskolor.¹⁴ Det kyrkliga arbetet liksom det sociala arbetet bland samerna fortsatte däremot som tidigare.

För den undersökning som ligger till grund för denna text har skriftliga källor använts: Svenska Missionssällskapets arkiv i Umeå, Samernas folkhögskolas arkiv i Jokkmokk och den tidigare rektorn Lennart Wallmarks arkiv i Jokkmokk. Därutöver har tidskrifter som SET och *Tidskrift för svenska folkhögskolan* studerats. Även Svenska Missionssällskapets årsböcker har undersökts liksom texter publicerade om SF av Samernas utbildningscentrum. Genom dessa källor kommer elevernas, personalens och skolhuvudmannens uppfattningar fram. Källmaterialet har bredd även om det huvudsakligen är skolledningens och personalens uppfattningar som uttrycks i dem.

Framför allt har SF:s eget arkiv prioriterats på grund av dess rika innehåll gällande undervisning, elever och personal. Sådant som rör byggnationer eller ekonomi har endast lästs översiktligt.¹⁵ Andra ar-

& Siri Broch Johansen (red.), *Samisk skolehistorie: artikler og minner fra skolelivet i Sápmi 1* (Karasjok 2005) s. 48–50; Svein Lund, *Folkehøgskolen og samane* (2013), <<http://skuvla.info/skolehist/fhs-n.htm>>, 10/4 2015.

13 Bengt Sundkler, *Svenska missionssällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige* (Uppsala 1937) s. 49, 166, 167, 495.

14 För en grundligare genomgång av kyrkans engagemang i skolundervisning för samiska barn, se Björn Norlins & David Sjögrens artikel ”Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900: Inflytande, vägval och konsekvenser?”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström, *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

15 I arkivbeskrivningen anges antalet volymer till 117, se Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet <http://www.visualarkiv.se/xtf/view?docId=SE/AJTTE/JTTE/3-1.ead.xml&doc.view=entire_text>, 15/5 13.

kiv har helt valts bort, till exempel biskop Jonzons. Urvalet motiveras med att folkhögskolan, dess undervisning och SMS:s inflytande över denna är centralt för studien. Ett sådant urval kan betyda att någon personlig uppfattning, till exempel hos biskop Jonzon, kan ha missats även om risken för det är liten. Liksom i alla undersökningar av det förflutna finns det även i denna undersökning källkritiska problem att ta ställning till. För detta material är det framför allt urvalet som är problematiskt eftersom elevernas uppfattningar inte framkommer i någon större omfattning. Det är också möjligt att eleverna av någon orsak undanhållit vissa åsikter i skriftväxlingar med rektor och annan personal. Genom skriftliga utsagor från eleverna, uttryckta efter deras tid på SF, och efter det att SMS lämnat skolan har både bättre och sämre omdömen om tiden på SF framkommit. Genom sådana texter har elevernas tankar om SF framträtt som mer varierande än vad annars skulle ha varit fallet, men det är inte frågan om en heltäckande bild av SF ur elevernas perspektiv.

Bakgrund

SMS skulle arbeta för mission i och utanför Sverige, men sedan Svenska Kyrkans Missionsstyrelse bildades år 1874 kom mission riktad mot samer i Sverige att stå i fokus.¹⁶ Fram till år 1913 och några år därefter var SMS också engagerade i sina skolor och barnhem. Då de avvecklades på grund av nomadskolereformen 1913 fortsatte verksamheten bland vuxna samer. Efter 1940, då Bengt Jonzon blev SMS ordförande kom ordförandeskapet att finnas hos biskopen i Luleå stift. Jonzon var biskop mellan 1937 och 1956 samt hade uppdraget som ordförande för SMS mellan 1940 och 1960.¹⁷ Jonzon såg möjligheter till fortsatt arbete för samer genom en folkhögskola och efter två års förarbete startades SF år 1942 av SMS. Att folkhögskolan startades av en kyrklig organi-

¹⁶ Jan-Åke Alvarsson (red.), *Svenskt frikyrkokallexikon* (Stockholm 2014) s. 444.

¹⁷ Hans efterföljare var Ivar Hyllander och Stig Hellsten: Lennart Wallmark, "Bengt Jonzon och Sveriges samer" *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1967–1968 (1968) s. 21; Lennart Wallmark, "Svenska Missionsällskapet och Sveriges samer: Föredrag vid årsmötet i Jokkmokk 16 april 1970", *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1970–1971 (1971) s. 7.

sation var inget unikt, sådana folkhögskolor fanns på många platser i Sverige. Bara ett år innan startades till exempel Luleå stift Edelviks folkhögskola i Västerbotten.¹⁸ SF började verksamheten i Sorsele för att tre år senare flytta till Jokkmokk. Först 1949 invigdes folkhögskolan officiellt i sina egna byggnader.¹⁹

Tanken var att SF skulle erbjuda utbildning så att unga samer lättare skulle kunna leva och verka i ett modernt Sverige. Skolan skulle även hjälpa samer att komma i kontakt med sin egen kultur, samt utveckla den. För SMS var det också betydelsefullt att folkhögskolans verksamhet bedrevs i en kristen anda. I rektor Wallmarks tal vid invigningen nämns även att SF skulle vara en mötesplats för samer i Sverige och andra länder.²⁰ Föresatserna var goda, men under de första åren var elevantalet litet. 1950-talet och 1960-talets början beskrivs däremot som en höjdpunkt för skolan. Vinterkursernas första och andra årskurs hade under denna period ungefär femton elever vardera. Under den tid som endast samiska elever hade tillträde till SF, 1942–1968, uppgavs det genomsnittliga elevantalet till 24 per år. Vid mitten av 1960-talet minskade elevantalet, något som gjorde att SF öppnades upp även för elever som inte själva var samer. En annan åtgärd var att ge fristående ämneskurser i till exempel i sameslöjd. Det vikande elevantalet och en försämrad ekonomi kom att bidra till att SMS år 1972 lämnade över huvudmannskapet för folkhögskolan till en stiftelse där samiska organisationer samt Jokkmokks kommun delade ansvaret.²¹

18 Edelvik har fortfarande Luleå stift som skolhuvudman, se Svenska kyrkan, Edelviks folkhögskola, <<http://www.edelvik.se/svenska-kyrkan.php>>, 8/5 2013.

19 De första åren drevs verksamheten enbart med egna medel men sedermera kom även bidrag från staten, först i form av stöd till uppförande av byggnaderna i Jokkmokk.

20 *Samefolkets Egen Tidning (SET)* 1949:1 (1949) s. 3ff.; Lennart Wallmark, ”Samernas folkhögskola, dess tillkomst och idé”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1948–1949 (1949) s. 16–23; Lantto (2000) s. 243ff. Se även: Historik Samernas folkhögskola/utbildningscentrum, 1943–, <http://www.samernas.se/default.asp?UID=329&menu_item=58>, 5/4 2013.

21 Redogörelse för Samernas folkhögskola i Jokkmokk 1945–1946, 1950–1951, 1955–1956, 1960–1961, 1965–1966, 1969–1970: Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet, Åttio Svenskt fjäll- och samemuseum (Åttio) F5:1; Lennart Wallmark, ”Ny kurstyp på Samernas folkhögskola: fristående ämneskurs i sameslöjd”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1963–1964 (1964) s. 27–32; Lennart Wallmark, ”Svenska Missionssällskapet och Sveriges Samer: Föredrag vid årsmötet i Jokkmokk 16 april 1970 av rektor Lennart Wallmark”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1969–1970 (1970) s. 22f.; Stig Hellsten, ”Och nu går verket vidare’ ...”, *Bland Sveriges*

Historien om SF tog inte slut under 1970-talets första år. Verksamheten fortsatte, sedan 1999 under namnet Samernas utbildningscentrum. Sedan 1990-talets början behöver inte skolan erbjuda en allmän linje. I stället tilldelas ett särskilt statsbidrag för utbildning och verksamhet som gynnar samer. Läsåret 2014–2015 erbjöds en gymnasieutbildning i samarbete med den kommunala Bokensskolan samt en kontakttolkutbildning i samarbete med Härnösands folkhögskola. I egen regi gavs en rennäringslinje, en utbildning i samiska språk samt sameslöjdsutbildning endera på skolan i Jokkmokk eller som lärlingsutbildning.²²

Svenska Missionssällskapet startar Samernas folkhögskola

SMS:s hållning i frågan om varför det var värdefullt med en folkhögskola har i princip beskrivits ovan: stöd för samisk ungdom så att de skulle kunna möta det moderna samhällets arbetsliv, insatser för den samiska kulturens bevarande samt fostran i kristen anda.²³ Denna tredelade uppgift tog sig SMS personal sig an med stort allvar. Den dåvarande biskopen i Luleå stift och tillika SMS ordförande Bengt Jonzon rekryterade kyrkoadjunkten Lennart Wallmark till att bli skolans förste rektor. Wallmark ingick även i den kommitté som planerade den framtida verksamheten vid SF. De övriga medlemmarna var kyrkoherden Otto Lindgren och komminister Harald Grundström.

Wallmark inledde sitt arbete med en studieresa till Vindelns folkhögskola. Där deltog han i den vardagliga verksamheten samt inhämtade information om ekonomi och annat som rörde skolans administra-

samer: Årsskrift, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1971–1972 (1972a) s. 10f.

22 Historik Samernas folkhögskola/utbildningscentrum, 1943–, <http://www.samernas.se/default.asp?UID=329&menu_item=58>, 5/4 2013; Regeringens proposition 1990/91:82, om folkbildning, <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Propositioner-och-skrivelser/prop-19909182-om-folkbildnin_GE0382/?html=true>, 10/4 2013; Utbildningsalternativ studieåret 2014/2015, <<http://www.samernas.se/utbildningar/>>, 10/3 2015.

23 Samernas folkhögskolas arkiv (1942–1967), Umeå universitet Forskningsarkivet (UmuFoark), Lennart Wallmark, manuskript: Samernas folkhögskola, 21/5 1946, F2. Historik; Lennart Wallmark, ”Samernas folkhögskola, dess tillkomst och idé”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1948–1949 (1949) s. 20ff.

tion. Studieresan gav en stomme för den administrativa sidan liksom den pedagogiska. Likheterna mellan Vindelns folkhögskola och SF var under de första åren ganska stora med avseende på de skolämnen som lästes, den tid som avsattes till morgon- och kvällsbön och skoldagens föreläsning mellan 8:30 och 20:00. Vid SF var dock inslagen av slöjd och andra praktiska inslag i undervisningen större än i Vindelns folkhögskola.²⁴

De första årens undervisning präglades av i hög grad av Wallmarks tankar om vad den samiska ungdomen behövde ifråga om teoretiska och praktiska kunskaper. De flesta lärarna saknade formell utbildning men det fanns även utbildad personal vid skolan. Efter de första åren, flytten till Jokkmokk och kanske framför allt det faktum att de åtråvärda statliga bidragen till undervisningen krävde att folkhögskolan gav en allmän linje, blev undervisningens konturer tydligare. Liksom vid andra folkhögskolor innebar den allmänna linjen en fortsättning på folkskolans undervisning och en grund för den som ville fortsätta studera. SF:s inslag av samisk kultur var fortsatt stort, även om slöjden minskade till förmån för mer teoretisk undervisning i samband med att den allmänna linjen infördes.

Översikt över undervisningen

De skolämnen som ingick i skolans undervisning var i det närmaste desamma över åren. Det handlade om allmänna ämnen, exempelvis matematik, biologi eller geografi, och det rörde sig om praktiska ämnen, till exempel skolkök, sjukvård eller slöjd. Tre av de ämnen som fanns vid folkhögskolan hade tydligt att göra med samisk kultur: Samiska, Slöjd samt Samernas historia, kultur och näringar.²⁵ Det sista ämnet undervisades nästan uteslutande av rektorn som även var dess konstruktör. Förutom rektorn mötte eleverna tio till tolv andra lärare,

²⁴ Lennart Wallmark, "Så började folkhögskolan", i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985); Foark, Lennart Wallmark, avskrift 5/9 1941: "Anteckningar rörande ev. Lappfolkshögskola i Jokkmokk", E 1. Korrespondens; Foark, "Schema", 30/1 1942, F 3. Kurs och möteshandlingar.

²⁵ Skolämnet Samernas historia bär ibland namnet Samernas historia och yrkesliv, ibland Samernas odling men av källmaterialet att döma är innehållet detsamma. Samiska var ett skolämne som vid ett fåtal vinterkurser helt utgick. Vanligen skedde undervisningen i studiecirkels form. I slöjd gavs vanligen två olika kurser, en för manliga och en för kvinnliga elever.

varav en eller två var ordinarie. De övriga var anställda för att undervisa som timlärare.²⁶

De lärare som arbetade vid skolan under längst tid undervisade i teoretiska allmänna ämnen, medan de som undervisade i kortare perioder bar upp huvuddelen av undervisningen i praktiska eller specifikt samiska skolämnen som Samiska språk eller Samisk slöjd. Detta förhållande hade två orsaker. Först och främst hade rektorn en stor del undervisning i sin tjänst och han fanns vid skolan under i princip alla år.²⁷ Vidare var möjligheterna att tillsvidareanställa lärare begränsade. Elevunderlaget var litet och dessutom avgjorde Skolöverstyrelsen vem som skulle anses vara kvalificerad för en tjänst eller inte. Formell utbildning var en viktig grund för Skolöverstyrelsens beslut, vilket diskvalificerade många med samisk bakgrund. I ämnen som Samiska språk eller Samisk slöjd var det särskilt svårt att få tag på lärare – SF var först med undervisning i dessa skolämnen på denna utbildningsnivå.²⁸ Timlärare blev lösningen på lärarbekymret. Nomadskolelärare, folkskollärare, predikanter, slöjdare och andra med erforderliga kunskaper, men inte nödvändigtvis med formell utbildning för att undervisa ämnet på en folkhögskola, anställdes. Efter en tid fanns också före detta elever bland de tillsvidareanställda lärarna. Dessa frekventa förändringar innebar att undervisningen varierade något mellan åren, både till innehåll och till arbetssätt. Ett sådant förhållande kan även ha vissa fördelar. Exempelvis fick eleverna genom timlärarna möta människor med andra livserfarenheter och bakgrunder än den vanliga folkhögskollärarens.²⁹

26 I den av rektorn författade årliga redogörelsen framgår att de timanställda lärarnas antal var stort. Av de dryga tiotalet verksamma lärarna var som regel bara en ordinarie lärare. Under 1960-talets sista del fanns också en extra ordinarie ämneslärare. Len-nart Wallmark, *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1943–1944, 1944–1945, 1945–1946, 1950–1951, 1955–1956, 1960–1961, 1965–1966, 1968–1969, 1969–1970*.

27 Rektor hade vanligen undervisning i religionskunskap, karaktärskunskap (psykologi), Samernas historia, kultur och näringar, idrott och enklare företagsekonomi. Förutom den administrativa skötseln av skolan var han även engagerad i aktiviteter utanför den ordinarie skoldagen, till exempel genom att organisera studiebesök, skolresor, besökare på skolan, folkbildningskurser, och idrottsävlingar.

28 Skolöverstyrelsen förde dock dialog med SF om vilka kompetenser till exempel slöjd-lärare skulle ha. Se Protokollsbok för klasskonferenser vid Samernas folkhögskola 1955–, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) A1, 28/3 1955.

29 Det skulle också ha varit svårt att anställa kvalificerade lärare i sameslöjd som annat än timlärare eftersom skickliga slöjdare som Lars Pirak eller Ellen Andersson inte hade formell lärarkompetens.

Att spåra innehåll och arbetssätt i en undervisning som ägde rum för ungefär 60 år sedan är till viss del möjligt genom scheman, litteraturlistor, foton, undervisningsjournaler, protokoll från möten och årsredovisningar.³⁰ Genom detta material går det att se vilka ämnen som studerats och i viss mån även vilket lärostoff som lektionerna ägnats åt. Arbetssätten kan också följas, men i mindre omfattning. Elevernas lärande är betydligt svårare att se i materialet.

De skolämnena som ingick i den allmänna kursen hade ungefär samma lärostoff och ungefär samma arbetssätt som undervisning på andra folkhögskolor. Viss anpassning efter målgruppen samer och skolans förutsättningarna gjordes. Det innebar till exempel att samernas relationer till den svenska staten kunde kommenteras i historieundervisningen och att idrottstimmarna ägnades åt skidåkning. I tabell 1 visas ett exempel på hur många veckotimmar som ägnades åt de olika skolämnena under ett läsår.

Det fanns skillnader mellan undervisningen på SF och på andra folkhögskolor. Skolämnena avsedda för samer gavs enbart vid SF: Samisk slöjd, Samiska språk samt Samisk historia, kultur och yrkesliv. I översikten syns inte all verksamhet som försiggick vid SF. Vissa år gavs kortare ämneskurser och folkbildningskurser i till exempel föreningsteknik av skolans personal. I översikten syns inte heller skolans kringaktiviteter, exempelvis kvällsaktiviteter med sång eller film. Inte heller framgår hur mycket kristendomen genomsyrade verksamheten. Att en religiös organisation påverkade det som skedde på en folkhögskola var inte unikt för SF. Många andra folkhögskolor hade en kristen organisation som huvudman. SF var dock ensam med kombinationen av att vara både styrd av en religiös organisation och inriktad mot en etnisk minoritet.

³⁰ En heltäckande bild kan naturligtvis inte återskapas eftersom allt inte skrevs ned och lärarnas samt elevernas mer personliga upplevelser av lektionerna inte finns noterade.

Tabell 1: Skolämnena vid Samernas folkhögskola läsåret 1955–1956

Vinterkursen (timmar per vecka) ³¹	Den andra vinterkursen (timmar per vecka)	Fortsättningskursen (timmar per vecka)
Religion (2)	Religion (2)	Praktisk svenska (6)
Psykologi (2)	Psykologi (2)	Aktuellt samisk historia (3)
Svenska (4)	Svenska (4)	Samhällskunskap (5)
Samiska språk (2)	Bibliotekskunskap (1)	Bokföring (4)
Litteratur (3)	Litteratur (3)	Genetik (2)
Samernas historia, kultur och näringsliv (2)	Samernas historia, kultur och näringsliv (2)	Näringslära (1)
Historia (3)	Historia (3)	Hemkunskap (15)
Samhällskunskap (2)	Samhällskunskap (2)	Sång (2)
Geografi (2)	Geografi (2)	Idrott (2)
Hälsolära (2)	Biologi (2)	
Matematik (3)	Matematik (3)	
Fysik (1,5)	Fysik (2)	
Kemi (1,5)	Kemi (2)	
Engelska (3)	Engelska, frivillig (3)	
Bokföring (1)	Sameslöjd (5)	
Sameslöjd (7)		
Bibliotekskunskap (1)		
Hemkunskap (1)		
Skolämnena gemensamma för båda årskurserna (timmar per vecka)	Skolämnena gemensamma för båda årskurserna (timmar per vecka)	
Aktuella händelser (1)	Aktuella händelser (1)	
Sång (2)	Sång (2)	
Idrott och simning (2)	Idrott och simning (2)	
Frivilliga studiecirklar:	Frivilliga studiecirklar:	
Teater (1)	Teater (1)	
Renskötselfrågor (2/3)	Renskötselfrågor (2/3)	

Källa: Lennart Wallmark, *Samernas folkhögskola: Redogörelse för läsåret :1955–1956 (1957)* s. 7–22.

³¹ För överskådligheten används något moderniserade benämningar på skolämnena. År 1956 användes i stället följande namn: Religionskunskap, Psykologi med karaktärskunskap, Svenska, Litteratur, Bibliotekskunskap, Lapska språket (i tre studiecirklar), Samernas historia, odling och näringsliv, Historia, Medborgarkunskap, Geografi, Hälsolära, Hemkunskap, Matematik, Fysik, Kemi, Biologi, Engelska, Bokföring, Lapsk kvinnlig respektive manlig slöjd, Aktuellt, Sång, Teater, Gymnastik och Simning för pojkar respektive flickor, Renskötselfrågor, Ärtflichtetslära, Födoämneslära, Hushållsgöromål, Idrott.

Skolämnena för samer

SF:s undervisning hade alltså tre ämnen som tydligt hade med samisk identitet, samisk kultur och samiskt yrkesliv att göra: Samisk slöjd, Samiska språk samt Samisk historia, kultur och yrkesliv. Dessa ämnen utgjorde ungefär en fjärdedel av undervisningstiden och utformades i olika grad av dialog med elever, andra samer och andra som hade intresse för ”samisk undervisning”. Samisk historia, kultur och yrkesliv var ett skolämne som rektor Wallmark själv konstruerat och det var också han som undervisade i ämnet under i princip hela sin tid vid skolan. Ämnets namn varierade och under 1960-talet benämndes det enbart Samernas historia. Även om SF aldrig var tänkt som en yrkeskola i dess vanliga bemärkelse ägnades en del av undervisningstiden till att fördjupa, utveckla eller bibehålla kunskaper som hade med samers traditionella näringar att göra. Kanske som ett slags eftergift till de dåvarande lapptillsyningsmännen som hade uppfattningar om att det var skadligt för renskötare att utbilda sig bereddes i skolämnet Samisk historia, kultur och yrkesliv plats åt renskötseln, som behandlades både som del av kulturen och som ett möjligt yrke.³² Inom ramarna för skolämnet genomfördes exkursioner och besök vid renskiljningar. Under lektionerna ägnades ibland tid åt aktuella lagar och regler som kringgärdade renskötseln. Att rektorn fann det viktigt att visa att skolan hade renskötsel i sin verksamhet framgår bland annat av att den enda examination som nämns i årsredogörelsen gällde skrivning i renskötsellagen.³³ Genom skolämnet fick alla elever inblickar i renskötseln, inte bara de som kom från renskötande familjer.

De samiska traditionella näringarna hade sin plats, men tid ägnades även åt det samiska folkets förflutna och samtal om aktuella händelser med fokus på vad Wallmark ansåg vara viktigt för samer. Den historia som behandlades beskrivs bäst som en samernas politiska historia. En del av undervisningen ägnades åt arkeologiska och etnografiska rön om samer i förfluten tid samt vad äldre skriftligt material har att berätta om samer. Betydelsefulla samiska organisationers historia och viktiga

³² Det visade sig att många renskötande elever fortsatte sitt yrkesval efter tiden på SF.

³³ Exempelvis Lennart Wallmark, *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1950–1951*, Jokkmokk (1951) s. 9.

samemöten gavs också utrymme. Inte minst SSR och Same Ätnam ägnades tid. Vad gäller aktuella diskussioner handlade det om frågor som exempelvis fjällturismens eller skogsbrukets inverkan på samernas traditionella näringar. För denna del av undervisningen användes artiklar från dagstidningar. Artiklarna diskuterades under lektionen eller utnyttjades som studiematerial för elevernas egna arbeten. För ämnets historiska delar användes protokoll eller utdrag ur texter i kombination med Wallmarks föreläsningar. Inga läroböcker fanns att tillgå för detta skolämne. I stället bedrevs undervisningen i hög grad på det vis som Wallmark beskrev den innan SF startade, nämligen genom ”föredrag av kännare på dessa områden, praktiska övningar och diskussioner.”³⁴ Föredragshållarna blev färre än vad Wallmark antydde i prospektet, men eleverna mötte exempelvis samer från Norge, myndighetspersoner av olika slag, och aktiva samer från Sverige.³⁵

Innehållet i Samisk historia, kultur och yrkesliv var likartat över åren. Mot slutet av undersökningsperioden kom dock dagsaktuella händelser att i stället dryftas i ämnet Aktuellt. Under 1960-talet verkar eleverna ha reagerat på hur detta ämne hanterades av skolledningen och det finns noterat i protokoll att de ansåg att det inte användes till dagsaktuella händelser.³⁶ Vilka händelser som eleverna ville ta upp i undervisningen framgår ej, men i de bevarade tidningsklipp som troligen användes i undervisningen finns åtskilligt om naturvård, turism, skogsbruk och renskötsel. Det handlade om problem och möjligheter på en mer regional nivå än exempelvis medborgarrättsrörelsen i USA, dit urfolkens politiska kamp kan räknas, eller det då pågående Vietnamkriget.³⁷

Det samiska språket är en del av den samiska kulturen och identite-

34 Bengt Jonzon & Lennart Wallmark (red.) *Samernas folkhögskola* (Luleå 1942) s. 9.

35 Exempelvis beskrevs under vintern 1955/1956 föredrag av Israel Ruong (Uppsala), Harald Grundström (Uppsala), Thor With (Karasjok), Paul Danielsen (ort ej angiven), Jovva Spik (Jokkmokk), Gunnar Rönn (Stockholm), Sair-Mari Norsa, Karin och Nils-Petter Stenberg (alla tre från Arvidsjaur), Folke Skuncke (Danderyd), Torsten Fjällgren (Mittådalen) samt Gustav Åhren (Frostviken). Lennart Wallmark, *Samernas folkhögskola – redogörelse för läsåret 1955–1956, (Jokkmokk 1956)* s. 12.

36 Protokollsbok för klasskonferenser vid Samernas folkhögskola 1955–, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) A1, 10/12 1969.

37 Tidningsklipp 1942–1975, Samernas folkhögskola, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) F10:13.

ten.³⁸ Wallmark hade uppfattningen att språket var mycket värdefullt och beskrev i en artikel i *Bland Sveriges samer* 1951–1952 hur svenskan vann mark bland samerna. Till och med nordsamiskan var under hot, medan sydsamiskan höll på att försvinna helt. Wallmarks skildring var pessimistisk, men den rymde också positiva inslag: ungdomar som förstår att värna sitt språk och vill lära sig mer. SF:s strävan var att stödja ett bevarande av även denna del av den samiska kulturen och hjälpa de ungdomar som ville lära sig samiska.³⁹ Undervisningen i samiska hade flera problem: brist på kvalificerade lärare i samiska språk och dialekter, avsaknad av lämpliga läromedel samt få elever. De elever som fanns hade dessutom kraftigt varierande språkliga färdigheter. Under 1950- och 1960-talen kom språkundervisningen att få fastare ramar. I de tre samiska språk som det undervisades i organiserades verksamheten som studiecirklar.⁴⁰ Detta fick som konsekvens att eleverna fick ett stort ansvar för sina studier, men mer av nödvändighet än av lärarnas pedagogiska övertygelse. Studiecirkelarna fungerade så att någon student eller någon i personalen ledde studierna, ibland med stöd av någon besökande, till exempel Harald Grundström eller Israel Ruong.⁴¹ Studiematerialet utgjordes av läroböcker i de fall de fanns tillgängliga, enklare texter om grammatik, översättningar av religiösa texter, inspelade eller nedtecknade berättelser.

Ett folks kultur utgörs av mer än språk. I den samiska kulturen är slöjden en viktig del av kulturen. Wallmark menade att slöjden var viktig för den samiska identiteten och att den kunde "bli ett enande band bland Nordens alla samer". Slöjdverksamheten på SF skulle inte bara syfta till att bevara gamla slöjdtraditioner utan även bistå i dess

38 John Gustavsen, *Samer tier ikke lenger: Om ytringsforbud i Sameland* (Bodö 1980) s. 15.

39 Lennart Wallmark, "Samernas folkhögskola 10 år: En återblick jämte aktuella synpunkter på svårigheter och glädjeämnen", *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1951–1952 (1952b) s. 20.

40 Se exempelvis Lennart Wallmark, *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1955–1956*, (Jokkmokk 1956) s. 10; Lennart Wallmark, *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1965–1966*, (Jokkmokk 1966) s. 18.

41 Grundström var prästvigd och arbetade som komminister i Jokkmokk fram till 1952. Ruong var nomadskoleinspektör fram till 1967 och innehade flera förtroendeuppdrag i samiska organisationer fram till 1970-talets början. Båda var verksamma som språkforskare. Erik Nordberg, "Harald Grundström", i *Svenskt biografiskt lexikon*, <<http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/13255>>, 23/3 2015; Lars Thomasson, "J Israel Ruong", i *Svenskt biografiskt lexikon*, <<http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/7045>>, 23/3 2015.

förnyelse.⁴² Slöjden tillmättes därför stor betydelse och hade därför ett stort utrymme i schemat på SF. I de första scheman som Wallmark gjorde tilldelades slöjdämnet nästan halva undervisningstiden. Under 1950- och 1960-talen var timantalet mindre, men slöjden var fortfarande det skolämne som hade flest timmar. Slöjdens betydelse för den samiska kulturen var dock bara en av flera anledningar till att ämnet fick så stort utrymme i schemat. Slöjd och konsthantverk ansågs nämligen kunna bli en möjlig källa till inkomst för de unga samer som inte kunde livnära sig på rensköttsel.⁴³

Förutom värdet för den samiska kulturen och möjligheten till inkomst fanns även slöjden med som en del i Wallmarks pedagogiska idé för skolan. I uppsatsen *Det skapande och estetiskt fostrande arbetets betydelse för människan* beskriver han den helhetssyn på människan som präglade arbetet på SF. Denna helhet bestod av stimulans för huvud, händer och hjärta genom kunskap, konst och karaktär. Skolämnena som exempelvis slöjd beskrevs som betydelsefulla genom att de var moraliskt fostrande.⁴⁴ Slöjden var alltså betydelsefull även som en del i en verksamhet som skulle bidra till att forma människor till det bättre, inte endast en värdefull del av samisk kultur eller en möjlighet för samer att få en inkomst. Det går inte heller att komma ifrån att Wallmarks personliga intresse för sameslöjd torde ha påverkat slöjdens status på SF. Wallmark skrev gärna om slöjden vid skolan och var engagerad i slöjdfrågor i organisationen Same Ätnam.⁴⁵ Trots detta intresse undervisade han inte i slöjdämnet. Wallmarks inflytande över undervisningen var ändå stort eftersom han avgjorde vem som skulle få möjligheter att undervisa i ämnet eller inte. Omsättningen på slöjdlärare var stor eftersom det var

42 Lennart Wallmark, "En ny kurstyp på Samernas folkhögskola: fristående ämneskurs i sameslöjd", *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1963–1964 Umeå (1964) s. 31.

43 Lennart Wallmark, "Samernas folkhögskola: Föredrag vid Hola-mötet", *Tidskrift för Svenska folkhögskolan* (1948) s. 212.

44 Lennart Wallmark, "Det skapande och estetiskt fostrande arbetets betydelse för människan", *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1962–1963 (1963) s.8–15.

45 Se till exempel *Svenska Dagbladet* 9/4 1946; Protokoll för Same Ätnams årsmöte 9/4 1946, Protokoll för Same Ätnams årsmöte 1/4 1947, Åttio Svenskt fjäll- och samemuseum, Samernas folkhögskola (Åttio) E1

Biskop Bengt Jonzon var Same Ätnams ordförande under sällskapets första år, medan Lennart Wallmark var slöjddutskottets ordförande.

svårt för dem att få tillsvidareanställning.⁴⁶ Wallmarks uppfattningar om slöjdens betydelse innebar att den gavs stort utrymme i skolans schema och i skildringar av skolan.

Med undantag för ämnet Aktuellt under 1960-talet framträder inte mycket kritik av hur skolledningen hanterade de samiska skolämnena. Det bör dock konstateras att dialogen med samer var begränsad när det gällde områden där Wallmark ansåg sig besitta kunskap. Då det gällde renskötsel, språk och slöjd såg han sina begränsningar och lät elever delta i utformningen av undervisningen och bestämningen av dess innehåll. Däremot var det Wallmark som avgjorde vilka delar av den samiska kulturen som skulle ingå i undervisningen, vilket gjorde att exempelvis slöjd prioriterades framför exempelvis sång, lekar, dans eller muntligt berättande.⁴⁷

Religiösa inslag i undervisningen

Under den tid som SMS förestod SF var de religiösa inslagen vanliga i elevernas och personalens vardag. Bön var ett stående inslag morgon och kväll, de kristna högtiderna firades, psalmer sjöngs, kristendomsundervisningen var schemalagd och eleverna förväntades delta i söndagarnas gudstjänster.⁴⁸ Detta var inte särskilt märkligt för en kristen folkhögskola, särskilt inte under 1940- och 1950-talen. Under skolans första två decennier var det inte heller mycket diskussion om vare sig de religiösa inslagen eller de strikta ordningsreglerna, som var präglade av religion och tidens syn på moral och sexualitet. Sådana diskussioner uppstod dock under 1960-talet.

46 Detta beroende på att elevunderlaget var för litet och att det inte var enkelt att finna kvalificerade personer med formell lärarutbildning. Den praktiska lösningen som tillämpades under stora delar av undersökningsperioden var att en hemslöjdskonsulent, inriktad på sameslöjd, ansvarade för undervisningen. Likaså kunde nomadskolelärare användas som lärare på folkskolan, liksom naturligtvis tidigare elever vid skolan.

47 Undervisningen i sång ägnades i högre grad åt svenskspråkiga sånger än samiska och de religiösa sångerna utgjorde en betydande del av repertoaren. Utöver psalmboken användes sångböcker som *Sjung svenska folk*, *Det sjunger bland tallarna* och *Sång och spel*. Det lektes även lekar, spelades teater och berättades berättelser på SF. Dessa inslag hade sällan samiskt ursprung. Ofta handlade teaterpjäserna i stället om sedelärande stycken av svenska författare, se till exempel foto från uppförande av Selma Lagerlöfs ”Tösen från Stormyrörp” i Sarri Nordrå & Blind Olsson (2004) s. 92.

48 Kristendomsundervisningen bytte tidigt namn till religionskunskap. Innehållet var av årsredovisningar och undervisningsjournaler att döma dock detsamma, det vill säga studier av kristendomen.

Utöver den schemalagda kristendomsundervisningen fanns skolämnet Karaktärskunskap, alternativt Psykologi med karaktärskunskap, ett skolämne som verkar ha fått viss kristen prägel. Wallmark, men även andra lärare, hade lektioner med rubriker som ”ungdomens utgångsläge”, ”mindervärdighetskomplex”, ”Barnets skuld känsla”, ”Snatteri” eller ”Puberteten”. Även om enklare läroböcker i psykologi användes som kurslitteratur snarare än religiösa texter antyder urvalet att eleverna inte bara undervisades om psykologins grunder utan att undervisningstiden även användes för att försöka fostra i en moral på kristen grund. Från 1960-talets slut förefaller lektionerna dock ha riktats mer mot psykologi än mot undervisning i kristen moraluppfattning.⁴⁹

Religionen var närvarande vid många folkhögskolor i Sverige, men i materialet förekommer antydningar om att den religiösa prägelns vid SF skulle ha varit något utöver det vanliga, något som ska ha haft med kopplingar till gruppväckelserörelsen Moral Re-Armament (MRA) att göra.⁵⁰ I SMS styrelse fanns åtminstone en person med koppling till rörelsen: biskop Jonzon. SF:s rektor Wallmark deltog också i MRA:s verksamhet, men troligen inte lika aktivt.⁵¹ MRA-rörelsens strävan efter individuell utveckling och engagemang i samhällsfrågor var säkerligen inspirerande för SF:s ledning och påverkade säkert dem i sin strävan i att stödja och påverka samer med fostran och undervisning. I vilken utsträckning detta MRA-tankarna influerade det vardagliga arbetet med elever på SF är svårt att säga utifrån undersökningens material. Möjligen kan lärostoffet i skolämnet Karaktärskunskap sägas ha viss prägel av MRA:s ideer om individuellt ansvar och en utgångs-

49 Lennart Wallmark, *Redogörelse för Samernas folkhögskola i Jokkmokk 1945–1946, 1950–1951, 1955–1956, 1960–1961, 1965–1966, 1969–1970*, Samernas folkhögskola – Svenska Missionsällskapet, Åjtte – Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) F5:1; Undervisningsjournal, andra årskursen 1947–1951, Undervisningsjournal, 1962–1970, Åjtte – Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) F2:12.

50 Av utrymmesskäl låter sig inte en utförlig beskrivning av MRA göras här. I stället hänvisas den intresserade till *Nationalencyklopedin* samt Anders Jarlert, *The Oxford Group: Group revivalism, and the churches in Northern Europe, 1930–1945, with special reference to Scandinavia and Germany* (Lund 1995); MRA, <<http://www.ne.se/mra>> 11/9 2013.

51 MRA-rörelsen under efterkrigstiden är inte grundligt utforskad och därför är det vanskligt att uttala sig om individens medverkan och omfattningen av denna medverkan. Att Jonzons medverkan var stor är dock odiskutabelt. Exempelvis skrev han i ämnet och uttalade sig om MRA i *Der Spiegel*. Se Bengt Jonzon, *Kyrkan och moralisk upprustning* (Stockholm 1951); *Der Spiegel: Das Deutsche Nachrichten-Magazin* 1947:37 (1947) s. 16.

punkt i de fyra ”absoluterna”: ärlighet, renhet, osjälviskhet och kärlek. I ett samtal med en tidigare elev har MRA nämnts, men liksom i förra rektorn Birgitta Östlunds artikel i SF:s jubileumstidning handlade det då om ett allmänt inflytande över till exempel moralsyn, inte undervisning i specifika skolämnen.⁵²

Svenska Missionssällskapet lämnar Samernas folkhögskola

Mot slutet av 1960-talet blev eleverna färre. Minskningen kan ha handlat om att de unga samer som undervisningen riktades till inte längre accepterade de religiösa idéer som styrde SF:s verksamhet. En annan förklaring är att den nioåriga grundskolan som infördes 1962 innebar ett minskat behov av en folkhögskoleutbildning för samiska ungdomar. Förändringarna i utbildningssystemet och andra trender i samhället var förmodligen viktiga, men det som talar för att SMS och Wallmarks styre i hög grad påverkade ungdomarna i deras val är att SF fick fler elever efter byte av rektor och skolhuvudman i början av 1970-talet.⁵³ Den nya stiftelsen, med stark samisk representation, och den nya skolledningen utökade undervisningsutbudet och tycks också ha skapat ett mer accepterande klimat där många åsikter om samisk kultur och uppfattningar om samhället tilläts.⁵⁴

Under 1940- och 1950-talen förekom inte mycket av offentlig kritik mot skolans moraliska och religiösa prägel, de strikta reglerna, eller den bristande dialogen kring undervisningens utformning. I SET

⁵² Birgitta Östlund, ”På en minne-pinne”, i Nils-Henrik Sikku (red.), ”Samernas” 70 år i samernas tjänst: Jubileumstidning (Jokkmokk 2013) s. 16. Se även Olle Andersson, ”Eldsjälen Lennart Wallmark, han ville så väl men sådde så mycket skuld och skam”, i *Samefolket* 2005:1 (2005) s. 23.

⁵³ Förutsättningarna för SF var annorlunda under 1960- och 1970-talen, men intresset för Allmän linje (den enda linje som erbjöds under SMS tid som huvudman) höll sig tämligen konstant mellan 20 och 40 elever under perioden 1950 till 1970. Då Wallmark var tjänstledig läsåret 1970–1971 med Birgitta Östlund som vikarie steg elevantalet till 56 stycken. Lennart Wallmark, *Redogörelse för Samernas folkhögskola i Jokkmokk 1945–1946, 1950–1951, 1955–1956, 1960–1961, 1965–1966, 1969–1970*; Birgitta Östlund, *Samernas folkhögskola i Jokkmokk: Redogörelse för läsåret 1970–1971*. Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet, (Åjtte) F5:1.

⁵⁴ Se Nils-Henrik Sikku, ”Från gruvhållet i Kiruna till samhällskunskap och tolkutbildning”, i Nils-Henrik Sikku (red.), ”Samernas” 70 år i samernas tjänst: Jubileumstidning (Jokkmokk 2013) s. 15; Östlund (2013) s. 16ff.

finns från denna tid många positivt hållna artiklar och notiser om SF liksom andra texter som visar starka band mellan samer, samiska organisationer och Svenska kyrkan.⁵⁵ Även MRA kommenteras i positiva ordalag. Denna massmediebild betyder inte att ett missnöje saknades bland elever, föräldrar eller andra samer, men väl att det inte visades i den ledande samiska tidningen.⁵⁶ Under 1960-talet börjar försiktiga missnöjesyttringar vid skolan som tilltar under årtiondet. Eleverna förhöll sig till regler och undervisning på ett sätt som inte skett tidigare. Naturligtvis hade eleverna även tidigare brutit mot ordningsregler, till exempel genom att inte respektera elevhemmens stängningstider eller använda alkohol, men då hade det handlat om ett mycket litet antal elever. Under 1960-talets senare del blir överträdelserna fler och det dyker också upp fler noteringar om att elever har svårt att ta till sig undervisningen. Elevernas organ, förtroenderådet, var mer aktivt än tidigare och gav fler förslag på förändringar. Nästan alla förslag avslogs av lärarkollegiet trots att det handlade om små förändringar, till exempel att få sitta vid mindre bord under måltider eller att få en sovmorgon.⁵⁷

Det var inte bara skolans elever som hade åsikter om de religiösa inslagen i skolans verksamhet och MRA:s inflytande. SF presenterades exempelvis i mindre smickrande ordalag i *Expressen* 1969. I artikeln beskrivs hur eleverna vid SF samlar in medel till mission och mot sin vilja utsätts för kristen propaganda av SMS. MRA-inflytandet beskrivs negativt liksom Wallmarks upprätthållande av ordningsregler, även utanför skoltid. Radiomannen Nils Höwenmark, forskaren Björn Collinder, SSR:s ordförande Tomas Cramér samt anonyma samer och elever vid skolan har alla fällt kritiska omdömen om skolan och dess religiösa inslag.⁵⁸ Med anledning av att allt fler kritiska röster började höras och att det ekonomiska läget blev mer pressat började olika intressenter diskutera SF och skolans inriktning vid 1960-talets slut. SMS ledning

55 Israel Ruong, "Samefolkets Egen Tidning och Svenska Missionssällskapet", i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985) s. 98, 101.

56 I efterhand har negativa uppfattningar om rektorns moraluppfattning och agerande vid SF, samt MRA:s inflytande publicerats i *Samefolket*, SET:s efterföljare. Se Andersson (2005) s. 22–25.

57 Protokoll vid Samernas folkhögskolas lärarråd 1964–1965, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) A1, 26/1, 23/2 1966.

58 *Expressen* 3/2 1969, s. 15.

hade blivit mindre konservativ sedan Bengt Jonzon hade ersatts av biskop Ivar Hylander och senare biskop Stig Hellsten. Hellsten tillträdde som biskop i Luleå stift år 1966 och övertog ordförandeskapet i SMS år 1969. Han saknade de MRA-kopplingar som Jonzon hade och framställs som en ordförande med en annan syn på vad relationen mellan kyrkan och samerna borde vara.⁵⁹ Förändringen i stiftets och SMS ledning skedde samtidigt som ekonomin för SF blev allt kärvare. Svenska kyrkan tog bort sitt största stöd till SMS och därmed SF: rikskollekten.⁶⁰ Elevantalet var fortsatt litet och ekonomin gjorde förändringar nödvändiga. År 1968 öppnades skolan för elever som inte var samer, men inte heller den förändringen innebar att skolan fick tillräckligt många elever och det blev allt starkare önskemål om förändringar. Bland samerna förefaller ett missnöje med skolan inte bara ha funnits, utan även förts fram till skolans och SMS ledning.⁶¹ Vid ett möte 1968 diskuterade rektor och utvalda representanter för samer med biskop Hellsten vad som borde göras. Av protokollen att döma verkar det ha funnits samstämmighet om att en förändring var nödvändig. Även Wallmark ville ha en ändring och ansåg att det till och med skulle vara bättre att lämna skolan helt än att fortsätta som tidigare. Han uppmanades då av Hellsten att fortsätta sitt arbete.⁶²

Wallmark kvarstod som rektor vid skolan ytterligare några år och under den tiden arbetade han med att intressera fler elever samt med att hitta andra lösningar på huvudmannafrågan utan att nå konkreta resultat. Wallmark ersattes år 1970 under en tjänstledighet av Birgitta Östlund som hade en mer öppen hållning gentemot eleverna och inte samma inställning till religion eller moralisk fostran. Hon fortsatte arbetet med huvudmannafrågan och kanske på grund av att en annan rektor tjänstgjorde kunde en bestående lösning med statligt stöd,

59 Se till exempel Östlund (2013) s. 16.

60 SMS fick en årlig kollekt från Sveriges kyrkor fram till 1964. Mellan 1964 och 1970 gavs endast en halv rikskollekt. Olof Wærner, "Årsöversikt 1972-1973", *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1972-1973 (1973) s. 7.

61 Protokoll vid Samernas folkhögskolas lärarråd 1964-1965, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) A1, 1/7 1968.

62 Protokoll vid Samernas folkhögskolas lärarråd 1964-1965, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte) A1, 26/1, 23/2 1966, 1/7 1968.

men utan religiöst inflytande skapas. När SMS lämnade SF i början av 1970-talet avslutade organisationen också sin utbildande verksamhet, något som den varit engagerad i sedan 1830-talets slut. Även den förkunnande verksamheten förändrades: ”en helt ny uppgift för det sällskap som hittills haft ’mission bland lapparna’ som sitt mål är att hjälpa samerna att själva vara missionärer.”⁶³

Slutsatser

Genom SF kunde SMS behålla ett inflytande som fostrare och utbildare bland samer även efter nomadskolans införande. Sett till de syften med SF som deklarerades i biskop Jonzons och rektor Wallmarks tal och texter får skolans mål sägas ha uppnåtts i stora stycken. SF blev en viktig och naturlig mötesplats för samer. SF:s undervisning gav många samer en möjlighet till högre utbildning eller mer kvalificerade jobb, och folkhögskolans verksamheter erbjöd också enskilda samer möjligheter till fortsatt arbete för det samiska folket. Huruvida målet att fostra de unga samerna i en kristen anda nåddes är svårare att se i materialet. Däremot förefaller det som om de religiösa inslagen och skolledningens moraluppfattningar skapade problem under SMS sista år som huvudman, något som kan ha medverkat till att de samiska eleverna valde bort SF i slutet av 1960-talet – huvudmannabytet gjorde att fler elever, inte minst samiska, sökte sig till skolan. 1960-talets minskande elevantal kan också ha varit en följd av 1960-talets utbildningsreformer som gjorde andra utbildningsvägar än folkhögskolan attraktiva. Även 1962 års grundskola kan ha haft inverkan på elevernas hållning gentemot SF och rektorn. De som började vid SF i slutet av 1960-talet hade troligen en längre grundskoleutbildning och mindre av religiös fostran under sin skolgång än de som kom till SF något decennium tidigare.

Samtidigt med att utbildningssystemet reformerades, förändrades också andra delar av samhället i en mer demokratisk riktning. 1960-talet formade en radikalare ungdom i hela västvärlden på grund av händelser som Vietnamkriget, avkolonialiseringen och medborgar-

⁶³ Stig Hellsten, ”Vid en milstolpe”, *Bland Sveriges samer: Årskräft*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1971–1972 (1972b) s. 6.

rättsrörelsen i USA. Unga samer påverkades naturligtvis även de av tidsandan, och deras uppfattning om vad det samiska folket bäst behövde överensstämde inte helt med tidigare generationers idéer. Vid ungefär samma tid kom den norska kristna folkhögskolan att påverkas av liknande strömningar. Även på den norska sidan kom allt färre samiska ungdomar att söka sig till folkhögskolan och orsakerna anses vara så väl det minskande behovet av folkhögskolan för utbildningens del som konflikter mellan elever och skolans personal. I Norge blev konsekvensen att den samiska folkhögskolan lades ned 1985.⁶⁴

I Sverige kom SF att finnas kvar långt efter sin norska motsvarighet och existerar nu under namnet Samernas utbildningscentrum/Sámij áhpádušguovdásj. Det som gjorde att institutionen fortfarande finns och fortfarande är relevant är troligen att SMS lämnade över sitt huvudmannaskap under 1970-talets första år. Förvisso fanns samer med olika positioner med i arbetet även under SMS-tiden, men hur skolans arbete skulle bedrivas, vilket lärostoff som skulle behandlas och vilken samisk kultur som skulle befrämjas var bara delvis uppe till diskussion. Wallmark och SMS arbetade hårt för att stärka samisk kultur och göra det möjligt för samer att påverka sin situation i samhället, men det var inte upp till samerna att själva bestämma vad som skulle bevaras eller utvecklas. Många av de då ledande samerna delade Wallmarks och SMS uppfattningar, men inte nödvändigtvis de samiska ungdomar som förväntades läsa vid SF. När de samiska ungdomarnas frånvaro och den knappa ekonomiska situationen gjorde det nödvändigt att förändra ägandesituationen, kom också samer att få reell makt över skolans verksamhet. Detta dels genom att den dåvarande rektorn, Östlund, var mer öppen för önskemål hos samer vid och utanför skolan, dels genom att den stiftelse som ägde skolan hade en styrelse med representanter från SSR och Same Ätnam.

För att summera SMS insats för samerna genom sin folkhögskola, SF, blev resultatet övervägande positivt både för individer och för det samiska kollektivet. Detta inte minst genom skolan som mötesplats

64 Lindkjølen (2005) s. 54–56. Mellan 1991–2000 var en folkhögskola för samer åter i drift i samma lokaler, men trots internationell rekrytering måste skolan läggas ned på grund av ett för litet elevantal: Svein Lund, Folkehøgskolen og samane (2013), <<http://skuvla.info/skolehist/fhs-n.htm>>, 10/4 2015.

för sociala aktiviteter och för samiska organisationer, men även genom dess undervisning och dess funktion som bevarande och utvecklande av samisk kultur. Medaljen har också en baksida. SF bevarade delar av den samiska kulturen utifrån rektorns och SMS preferenser, med endast små möjligheter för det samiska kollektivet att påverka. Vidare finns anledning att betona att de religiösa och moralfostrande inslagen i SF:s verksamhet kom att inte bara vara i otakt med samhället utan upplevdes av vissa elever som kränkande. Wallmarks och andra inblandades uppfattningar var förmodligen inte extrema för 1940- eller 1950-talet, men framstod som otidsenliga vid 1960-talets slut. Till sist verkar även SMS, under ledning av Hellsten, ha agerat i enlighet med detta. Det framgår inte av arkivmaterialet av vilken anledning Wallmark blev tjänstledig, men det är rimligt att det skedde för att underlätta övergången från SMS till en annan huvudman. Birgitta Östlund kom att leda skolan efter en annan dagordning och övergången till stiftelsen som ägare gick smidigt. Men, trots de avslutande svårigheterna med att anpassa SF till det förändrade samhället och en allt för stark vilja att fostra, skapade rektor Wallmark och SMS förutsättningar för utbildning, samisk organisering samt bevarande och utvecklande av samisk kultur, inte minst sameslöjd.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

- Jokkmokk, Åjtte Svenskt fjäll- och samemuseum (Åjtte)
Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet 1942–1971, A1.
Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet 1942–1971, E1.
Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet 1942–1971, F10:13.
Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet 1942–1971, F2:12.
Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet 1942–1971, F5:1.
Wallmark, Lennart. *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1945–1946*, Jokkmokk (1946).
Wallmark, Lennart. *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1950–1951*, Jokkmokk (1951).
Wallmark, Lennart. *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1955–1956*, Jokkmokk (1957).

- Wallmark, Lennart. *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1960–1961*, Jokkmokk (1961).
- Wallmark, Lennart. *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1965–1966*, Jokkmokk (1966).
- Wallmark, Lennart. *Redogörelse för Samernas folkhögskola: 1969–1970*, Jokkmokk (1970).
- Östlund, Birgitta. *Samernas folkhögskola i Jokkmokk: Redogörelse för läsåret 1970–1971*, Jokkmokk (1971).

Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)

Handschrift 50D. Samernas folkhögskolas arkiv 1942–1967, F2.

Handschrift 50D. Samernas folkhögskolas arkiv 1942–1967, F1.

Handschrift 50D. Samernas folkhögskolas arkiv 1942–1967, E1.

Handschrift 50D. Samernas folkhögskolas arkiv 1942–1967, F3.

Tryckta källor och bearbetningar

Alvarsson, Jan-Åke (red.). *Svenskt frikyrkolexikon* (Stockholm 2014).

Andersson, Anders. *Mångkulturalism och svensk folkhögskola: Studie av en möjlig mötesarena* (Uppsala 1999).

Andersson, Olle. ”Eldsjälen Lennart Wallmark, han ville så väl men sådde så mycket skuld och skam”, i *Samefolket* 2005:1 (2005) s. 27–32.

Degerman, Allan. *Svensk folkhögskola 100 år 2: Folkhögskolans idéhistoria* (Stockholm 1968).

Degerman, Allan, Hans Burgman & Paul Terning (red.). *Svensk folkhögskola 100 år 3* (Stockholm 1968).

Degerman, Allan, Bertil Pfannenstill, Arne Helldén & Lars Furuland (red.). *Svensk folkhögskola 100 år 4* (Stockholm 1968).

Degerman, Allan, Eric Tengberg & Aven Swensson (red.). *Svensk folkhögskola 100 år 1* (Stockholm 1968).

Der Spiegel: Das Deutsche Nachrichten-Magazin 1947:37 (1947).

Eriksson, Lisbeth. ”Jag kommer aldrig att tillhöra det här samhället”: *Om invandrare, integration, folkhögskola* (Linköping 2002).

Expressen 3/2 1969.

Gustavsen, John. *Samer tier ikke lenger: Om ytringsforbud i Sameland* (Bodö 1980).

Harlin, Eva-Marie. *Lärares reflektion och professionella utveckling: Med video som verktyg* (Linköping 2013).

Hellsten, Stig. ”Och nu går verket vidare’ ...”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1971–1972 (1972a) s. 8–12.

Hellsten, Stig. ”Vid en milstolpe”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1971–1972 (1972b) s. 5–7.

- Jarlert, Anders. *The Oxford Group: Group revivalism, and the churches in Northern Europe, 1930–1945, with special reference to Scandinavia and Germany* (Lund 1995).
- Jonzon, Bengt. *Kyrkan och moralisk upprustning* (Stockholm 1951).
- Jonzon, Bengt & Lennart Wallmark (red.). *Samernas folkhögskola* (Luleå 1942).
- Lantto, Patrik. *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950* (Umeå 2000).
- Lindkjölen, Hans. ”Kirkens rolle i samisk opplæring”, i Svein Lund, Elfrid Boine & Siri Broch Johansen (red.), *Samisk skolehistorie: Artikler og minner fra skolelivet i Sápmi 1* (Karassjok 2005) s. 34–57.
- Nordberg, Erik. ”Harald Grundström”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, <<http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/13255>>, 23/3 2015.
- Norlin, Björn & David Sjögren. ”Kyrkan, utbildningspolitiken och den samiska skolundervisningen vid sekelskiftet 1900: Inflytande, vägval och konsekvenser?”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström, *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Ruong, Israel. ”Samefolkets Egen Tidning och Svenska Missionsällskapet”, i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985).
- Samefolkets Egen Tidning (SET)* 1949: 1 (1949).
- Sarri Nordrå, Anna Helena & Anna Maria Blind Olsson. *Elds själen Lennart Wallmark: Rektor på Samernas folkhögskola 1947–72* (Jokkmokk 2004).
- Sikku, Nils-Henrik. ”Från gruvhållet i Kiruna till samhällskunskap och tolkutbildning”, i Nils-Henrik Sikku (red.), *”Samernas” 70 år i samernas tjänst: Jubileumstidning* (Jokkmokk 2013) s.13–15.
- Sundkler, Bengt. *Svenska missionsällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige* (Uppsala 1937).
- Svanberg Hård, Helene. *Informellt lärande: En studie av lärprocesser i folkhögskolemiljö* (Linköping 1992).
- Svenska Dagbladet* 9/4 1946.
- Thomasson, Lars. ”J Israel Ruong”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, <<http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/7045>>, 23/3 2015.
- Wærnér, Olof. ”Årsöversikt 1972–1973”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1972–1973 (1973).
- Wallmark, Lennart. ”Samernas folkhögskola: Föredrag vid Hola-mötet”, *Tidskrift för Svenska folkhögskolan* (1948) s. 202–215.
- Wallmark, Lennart. ”Samernas folkhögskola, dess tillkomst och idé”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1948–1949 (1949) s. 16–23.
- Wallmark, Lennart. ”Samernas folkhögskola 10 år”, i *Samefolkets Egen Tidning* 1952:3 (1952a) s. 22–24.
- Wallmark, Lennart. ”Samernas folkhögskola 10 år: En återblick jämte aktuella synpunkter på svårigheter och glädjeämnen”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionsällskapet Kyrkan och samerna, 1951–1952 (1952b) s. 9–29.

- Wallmark, Lennart. ”Det skapande och estetiskt fostrande arbetets betydelse för människan”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1962–1963 (1963) s.8–15.
- Wallmark, Lennart. ”Ny kurstyp på Samernas folkhögskola: fristående ämneskurs i sameslöjd”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1963–1964 (1964) s. 27–32.
- Wallmark, Lennart. ”Bengt Jonzon och Sveriges samer”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1967–1968 (1968) s. 14–29.
- Wallmark, Lennart. ”Svenska missionssällskapet och Sveriges Samer: Föredrag vid årsmötet i Jokkmokk 16 april 1970 av rektor Lennart Wallmark”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1969–1970 (1970) s. 8–23.
- Wallmark, Lennart. ”Svenska Missionssällskapet och Sveriges samer: Föredrag vid årsmötet i Jokkmokk 16 april 1970”, *Bland Sveriges samer: Årsskrift*, utgiven av Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1970–1971 (1971) s. 7–14.
- Wallmark, Lennart. ”Så började folkhögskolan”, i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985).
- Östlund, Birgitta. ”På en minne-pinne”, i Nils-Henrik Sikku (red.), ”*Samernas*” 70 år i samernas tjänst: Jubileumstidning (Jokkmokk 2013) s. 16–21.

Internetkällor

- Historik Samernas folkhögskola/utbildningscentrum, 1943–, <http://www.samernas.se/default.asp?UID=329&menu_item=58>, 5/4 2013.
- Lund, Svein. Folkehøgskolen og samane (2013), <<http://skuvla.info/skolehist/fhs-n.htm>>, 10/4 2015.
- MRA, <<http://www.ne.se/mra>>, 11/9 2013.
- Regeringens proposition 1990/91:82, om folkbildning, <http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Propositioner-och-skrivelser/prop-19909182-om-folkbildnin_GE0382/?html=true>, 10/4 2013.
- Samernas folkhögskola – Svenska Missionssällskapet, <http://www.visualarkiv.se/xtf/view?docId=SE/AJTTE/JTTE/3-1.ead.xml&doc.view=entire_text>, 15/5 13.
- Svenska kyrkan, Edelviks folkhögskola, <<http://www.edelvik.se/svenska-kyrkan.php>>, 8/5 2013.
- Utbildningsalternativ studieåret 2014/2015, <<http://www.samernas.se/utbildningar/>>, 10/3 2015.

Johan Hansson, f. 1974, doktor i historia med didaktisk inriktning, forskare i utbildningshistoria vid Umeå universitet. Forskningsintressena är koncentrerade till praxisnära historiedidaktik och utbildningshistoria. Hansson deltar i forskningsprojektet "Utbildningens demokratisering och etnifiering i svenska Sápmi – 1942 till i dag". Vidare har han 2015 inlett ett forsknings- och skolutvecklingsprojekt som syftar till att utveckla undervisning om Sveriges nationella minoriteter i grundskolans senare år. Utöver dessa projekt undervisar Hansson på universitetskurser i historia samt på kurser inom lärutbildningen vid Umeå universitet.
johan.hansson@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruota miššuvdnaovttastus ja Sámiid álbmotallaskuvla

Sámiid álbmotallaskuvla (SÁ) álggahuvvui jagi 1942 Ruota miššuvdnaovttastusas (RMO). Jagi 1945 rájis lei doaibma sajáiduvvon Jáhkámáhkái. Skuvlla ulbmil lei ráhkkanahhtit nuorra sámiid odđáigásaš Ruttii ja seammás addit sidjiide čiekŋalis máhtu sámi kultuvrras ja oahpahit risttalaš árvvuid. RMO lei dalle integrerejuvvon Ruota girkuin ja ságadoalli lei bispá Julevu bispágottis. Son virgádii báhpaviahuvvon Lennart Wallmarka rektorin, virggis mas lei meastá 30 jagi. Oahpahus váikkuhuvvui Wallmarka ipmárdusain maid nuorra sámít dárbbahedje oahppat. Doppe ledje almmolaš skuvlafáttát, muhto lei stuorra oassi praktihkalaš skuvlafáttáin nugo duodji dehe valáštallan. Moatti jagi geažis doaibma heivehuvvui álbmotallaskuvllaid almmolaš linja plánii gos ledje eanet teorehtalaš skuvlafáttat. Sámi duojis lei dan dihte stuorra sadji diibmoplánas. Sámigieloahpahus lei váttis go ledje unnán oahppit ja oahpaheadjeváttni dain sierra gielain. Oahpahusa lassin lágiduvvojedje guosselogaldallamat, oahppoguossástallamat ja skuvlamátkkit. SÁ:s oskkolaš oassi lei nanus ja oidnui earret iežá garra ortnetnjuolggadusaiguin ja ipmilbálvalusain oassálastima. Oahppilohku njiejai 1960-logus, váikko oahppin besse iežát go sápmelaččat. Dat ja dat ahte Ruota girku ii šat addán doarjaga doibmii dagahii ahte RMO gudii SÁ 1970-logu álggus. Jođiheapmi jotkojuvvui vuoru-

husain mas sihke sámi organisašuvnnat ja Jáhkámáhke gielda ledje ovddastuvvon, ortnet mii ain lea otnábeaivvi.

Översättning Miliana Baer

Svenska misjävnnásiebrre ja Sámij álmukallaskávlá

Svieriga misjävnnásiebrre (SMS) 1942 jagen vuododij Sámij álmukallaskávláv (SF). Doajmma lij 1945 jage rájes Jáhkámáhken biejadum. Skávlá ulmme lij nuorra sámijit ádáájjgásasj Svierigij gárvedit ja sámmibále sijáv áhpadit tjiegnodum máhttudagáj sáme kultuvran ja skávlím ristalasj vuojojn. SMS lij dalloj Svieriga girkkon integreridum ja dan ávddáulmusj lij biskáhppá Julevu stiftan. Nammadij hárráfiesstidum Lennart Wallmárkav rektávrrán, virgge mij sujna lij vargga 30 jage. Wallmárka miella majt nuorra sáme dárbašin áhpadusáv bájnattij. Danna gávnnujin iemelágasj skávláábnnasa, valla praktikalasj skávláábnnasij oase návgák duodje jali idráhtta lidjin stuore. Doajmma hiebaduváj moadda jage duogen vaj tjuovoj álmukallaskávláj almulasj suorge plánav ienep ájgijn teorehtalasj skávlábnnasijda. Sáme duojen lij vájku de stuorra sadje tijmmaplánan. Áhpadus sámegeielan lij vájválasj binná oahppij jali ettjin gávnnu áhpadiddje umasse gielajn. Ietján gá áhpadus de ásaduvvin guosselágáldallama, oahppamguossidime ja skávlámano. Religijávnalesj säbrram SFan lij tjavgga ja ávddájbuvteduváj váttugis árniknjuolgadusájn ja oassálassstem jubeldievnojn. Oahppijláhko binnoj 1960-lágon, vájku dago náv gák loabedit dádtja oahppij. Dájna aktan gá Svieriga girkko ittij des biednigahte dájnav dagáj SMS guodij SFav 1970-lágo álgon. Vuododus de sjattaj ávdásvásstediddje organisasjávnnán gánná goappátjagá sámeorganisasjávna ja ávdástiddje Jáhkámáhke kommuvnas lidjin ávdástum, árnik mij uddnik bissu.

Översättning Barbro Lundholm

Svienske misjovnesielske jih Saemiej almetjejolleskuvle

Jaepien 1942 Saemiej almetjejolleskuvle (SF), Svienske misjovnesielskeste tseegkesovvi. Jaepeste 1945 skuvle Jáhkámáhkkesne. Skuvlen ulmie lij noere saemide daaletje Sveerjesne lohkehtetidh jih seamman aejkien maahtoem saemien kultuvren bijre leerehtidh jih kristeles ássjalommesh dejtie bijjiedidh. SMS dellie Svienske gærh-

koen nuelesne j̄ih dan ávtehke lij Julevun stiften b̄ispe. D̄ihthe hearram Lennart Wallmark skuvleáajvan stilli, aktem barkoem maam mahte 30 jaepieh utni. Wallmarken ássjalommesh maam dah noere saemieh daarpehtin lieredh lohkehtimmiem stuvri. Desnie s̄iejhme skuvlefaagh, j̄ih aaj skuvlefaagh goh vytnesjimmie jallh gaarsjelimmie vihkeles. Gosse naan jaepieh vaaseme skuvlem almetjejolleskuvli almene learoesoekjesji mietie s̄jehthesji guktie vielie teoretiske skuvlefaagh s̄j̄idtin. Læjhkan vytnesjimmie stoere sijjiem tæjmoesoekjesjisnie átna. Dãeriesmoerh s̄j̄idti saemienḡielen lohkehtimmine gosse vaenie learohkh j̄ih idtji lij gávva lohkehtæjjah dejtie ovmessie saemienḡelide jaksedh. Lohkehtæmman aaj máedtie guessieh desnie lohkehtin, lohkehtimmieguessine árrodh j̄ih skuvlem̄innemh. D̄ihthe kristeles jaahkoe skuvlesne SF joekoen vihkeles j̄ih njoelkedassh dej ássjalommesi mietie dam vuesiehtin j̄ih tjoerin meatan árrodh gyrhkesjidh. 1960-jaepine vaenie learohkh, jalhts skuvlem aaj lædtide r̄ihpestamme. Gosse naemhtie s̄j̄idti j̄ih gosse Sv̄enske gærhcoe ij skuvlem vielie beetnehvierhtiejgumie d̄áarjoeji SMS skuvlem SF 1970-jaepiej aalkoste leehpi. Dellie stiftelse skuvlen tjáadtjoehtæjjiine s̄j̄idti, desnie saemien organisasjovnh j̄ih Jáhkámáhkken tj̄ielteste meatan, akte öörnege mij aaj daan biejjien tjáadtjohte.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa

Stiftsledningen och minoritetspolitiken

Abstract

Härnösands och Luleå stifts samepolitik ingick i en generell minoritetspolitik riktad mot samisk- och finskspråkiga grupper. Politiken mot samerna koncentrerades framför allt på den religiösa trosutövningen och folkundervisningen. Den kan beskrivas utifrån en *koloniseringsdiskurs*, *konfessionell diskurs*, *skoldiskurs* och *identitetsdiskurs*. I en tidig fas av koloniseringen tog kyrkan aktivt del i statens bemäktigande av närliggande områden med befolkning av annan etnicitet. Missionsarbetet bland samerna fortsatte långt in på 1900-talen eftersom samerna inom hednamissionen uppfattades vara i behov av särskild mission och fick rollen som symboliska "vildar" i förhållande till moderniseringen. Den tillåtande språkpolitiken mot minoriteterna utgjorde en röd tråd i den kyrkliga politiken under den kulturbevarande nationalistiska perioden fram till 1870-talet. Inom skolväsendet fördes sedan en allt mer monokulturell politik som för samernas del var både näringssegregerande och språkassimilerande. De nordliga stiftens identitetspolitik mot samerna kom därför att präglas av motsägelser mellan en tillåtande kyrkodiskurs och en förbjudande skoldiskurs. Med biskop Bengt Jonzon inleddes en liberaliserad identitetspolitik som från 1950-talet allt mer bejakade minoriteternas kulturer och identiteter ur ett inifrånsperspektiv. Från början av 1990-talet skedde en tydlig förändring i Svenska kyrkan mot ett mer konsekvent genomfört inifrånsperspektiv i en global kontext. I den processen spelade de två nordligaste stifteten en mycket aktiv och pådrivande roll.



Minoritetspolitiken mot samerna ingår i kyrkans samlade politik mot de finsk- och samisktalande minoriteterna. När Finland under 1800-talet utvecklades som självständig nation i förhållande till Sverige så påverkade det politiken mot de finskspråkiga i Sverige, men också mot samerna eftersom båda grupperna räknades till finsk-ugrisk folk. I bakgrunden finns också införlivandet av de finsk- och samiskspråkiga områdena i den kristna sfären. För att förstå stiftsledningens minoritetspolitik mot samerna måste perspektivet därför breddas och tidsdimensionen fördjupas; tolkningen av politiken blir annars missvisande.

Minoritetspolitiken kan delas in i fyra innehållsligt karaktäristiska diskurser som ibland är kronologiskt åtskilda och ibland uppträder parallellt med varandra: *koloniseringsdiskursen*, den *konfessionella diskursen*, *skoldiskursen* och *identitetsdiskursen*. Till listan skulle kunna fogas *näringsdiskursen*, som här emellertid lämnas utanför beskrivningen eftersom den huvudsakligen kom att hamna under länsstyrelsen. Minoritetspolitiken formulerades på central kyrklig och politisk nivå och genomfördes sedan på regional nivå inom de berörda stiftet. Det var biskopen och domkapitlet som fick i uppgift att föra ut den centrala politiken till lokal nivå. Det är Härnösands stift efter 1809 och Härnösands och Luleå stift efter 1904 som artikeln avgränsas till.¹

Med *koloniseringsdiskurs* menas kyrkans förhållningssätt till den territoriella statliga expansion som man var del i när staten expanderade på finskt och samiskt territorium. Territorialiseringen innebar att en specifik jurisdiktion och administrativ kontroll samt ett beslutande-system och våldsmonopol etableras inom det utvidgade territoriet.² Med *konfessionell diskurs* menas idéer och värderingar bakom den politik som fördes för att upprätthålla och utvidga det konfessionella innehållet i kyrkans verksamhet, att förmedla den kristna tron så att den begreps av gemene man, vilket också inkluderar olika etniska grupper. Begreppet har alltså en vidare och allmännare betydelse än den strid kring konfessionalism som fördes i kyrkliga kretsar på

1 Se Ingegerd Marell, "Härnösands domkapitels arkiv och dess källor till Norrbottens kyrko- och skolhistoria", i Karin Snellman, Daniel Lindmark & Margareta Attius Sohlman (red.), *Alphabeta varia: läsebok för Egil: Festskrift till Egil Johansson på hans 60-årsdag, den 24 mars 1993* (Umeå 1993) s. 75–80. Stiftsbildningen inom det samiska området har varit komplex och inte alltid följt vare sig läns- eller riksgränser. Härnösands stift bildades 1647 och bestod då av samtliga lappmarker i nuvarande Sverige samt Utsjoki församling i nuvarande Finland och dessutom de norska församlingarna i Kautokeino och Karasjokk med övervägande samisk befolkning. År 1747 överfördes Utsjoki till Åbo stift och 1751, i samband med att gränsen mellan Sverige och Norge fastställdes, överfördes Kautokeino och Karasjokk till Norge. År 1809 avträdde Finland till Ryssland och Härnösands stift blev ett stift inom nuvarande Sveriges gränser. Efter långa diskussioner delades sedan Härnösands stift 1904 i två delar när Luleå stift, omfattande Västerbottens och Norrbottens län, bildades.

2 Charles Tilly, *Coercion, capital, and European states, AD 990–1992* (Oxford & Cambridge, Mass. 1992); Thomas Wallerström, *Norrbotten, Sverige och medeltiden: Problem kring makt och bosättning i en europeisk periferi 1*, Diss. (Lund 1995); Harald Gustafsson, *Gamla riken, nya stater: Statsbildning, politisk kultur och identiteter under Kalmarunionens upplösningsskede 1512–1541* (Stockholm 2000).

1800-talet.³ *Skoldiskursen* behandlar kyrkans förda skolpolitik mot samerna och ibland i jämförande syfte den förda skolpolitiken mot tornedalingarna. Det innefattar både skolformerna, språkpolitiken och den ideologi som kyrkans skolverksamhet utgick ifrån. *Identitetsdiskursen*, slutligen, innefattar kyrkans omsvängning från en extern etniska kategorisering av samerna till en mer utvecklad dialog där samisk självidentifikation är utgångspunkten. De fyra diskurserna ingick i en mångfasetterad politik mot samer och finskspråkiga. De frilägger några viktiga brytpunkter i Härnösands och Luleå stifts minoritetspolitik efter att Finland frigjorts från Sverige 1809 även om fokus här är den samiska gruppen.

Minoritetspolitiken med de fyra kyrkliga diskurserna har bedrivits inom några avgränsade statsdanande faser som karaktäriseras av patriotiska och nationalistiska strömningar: (1) religiöst riksenande (ca 1200–1550), (2) kulturbesvarande nationalistisk (1560–1870), (3) konformistisk nationalistisk (1880–1950-tal), (4) liberal nationalistisk (1950–1990-tal), (5) postmodern efter 1990-talet.⁴ Dessa faser kan betraktas som ungefärliga perioder av nationellt identitetsskapande som kyrkan både var med om att skapa och hade att förhålla sig till. Nationalismen kopplades samman med moderniseringen under 1800- och 1900-talen och under sent 1900-tal med den postmoderna, globalt påverkade, utvecklingen.⁵ Man kan säga att nationalismen kommit att ideologiskt gestalta moderniseringen i respektive land.

³ I forskningen diskuteras 1800-talet i termer av ”den andra konfessionella tidsåldern”, till skillnad mot 1500- och 1600-talens konfessionalisering, som ett sätt att möta den växande sekulariseringen. Se Anders Jarlert, ”De kristnas fosterland’: Från tvärikes-patriotism till himmelrikespatriotism och historisk-konfessionell nationalism inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen”, i Ingmar Brohed (red.), *Kyrka och nationalism i Norden: Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet* (Lund 1998) s. 327–342; Anders Jarlert, ”Det ’långa’ 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder”, i Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.), *Nåd och sanning: Församlingsfakulteten 10 år* (Göteborg 2003) s. 87–98; Om konfessionalismen i Svenska Missionssällskapet, se Bengt Sundkler, *Svenska missionssällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige*, Diss. (Uppsala 1937) s. 5–6, 177–185. Här menas med stiftets *konfessionella politik* strävan att föra ut den kristna tron på gräsrotsnivå.

⁴ För ett utförligare resonemang kring periodiseringen, se Lars Elenius, *Nationalstat och minoritetspolitik* (Lund 2006).

⁵ Anthony D. Smith, *The ethnic origins of nations* (Oxford 1988); Ulrich Beck & Edgar Grande, *Cosmopolitan Europe* (Cambridge 2007); Patrik Hall, *Den svenskaste historien: Nationalism i Sverige under sex sekler* (Stockholm 2000).

Industrialisering och modernisering förband de nordliga delarna av landet med de sydliga, men fångade kyrkan i två delvis motverkande paradigmer. Det ena var nationalitetsprincipen om en enhetlig nationell standardkultur. Det andra var reformationens princip om flerkulturella folkspråk som bärande element i kristendomsundervisningen och den praktiska religionsutövningen, det som här beskrivs som den konfessionella politiken. Med den snabba moderniseringen i slutet av 1800-talet och influenserna från nationalitetsprincipen avlägsnade sig kyrkan allt mer från sin tidigare utbildningsdoktrin och tvingade in minoriteterna i en monokulturellt definierad nationalstat där svenska blev enda godtagbara språk. Reformationens flerspråkiga doktrin upprätthölls däremot i kyrkliga sammanhang.

De två paradigmen gick inte in i varandra utan upprätthölls parallellt. Inom skolan arbetade kyrkan för införande av svenska som enda undervisningsspråk medan man inom den konfessionella delen av kyrkans arbete ansträngde sig för att genomföra kyrkans arbete på minoritetsspråken.⁶ Denna paradox går som en röd tråd genom stiftens minoritetspolitik från 1870-talet fram till slutet av 1930-talet, men kvarstår som språkpolitiskt problem fram till nutiden. Under den postmoderna eran från 1980-talet och framåt, när det globala "risksamhället" har överflyglat nationalstaten och när mänskliga rättigheter och en postkolonial minoritetssyn påverkat utvecklingen starkt, har kyrkans minoritetspolitik på nytt förändrats och synen på den förda politiken inom de ovan nämnda diskurserna omvärderats. Syftet med artikeln är att undersöka hur de olika diskurserna avlöst och överlappat varandra under olika faser av nationalism och internationell påverkan. Därigenom kan några faser i kyrkans, och inte minst stiftens, politik mot samerna friläggas. Av särskilt intresse är den "kyrkliga paradoxen" i minoritetspolitiken: å ena sidan reformationens krav på mångspråkighet, å andra sidan nationalismens krav på en monospråklig kultur. Det är brytpunkterna mer än den kontinuerliga verksamheten som undersöks. Med utgångspunkt i de för staten konsoliderande och nationalistiskt föränderliga tidsperioderna

⁶ Lars Elenius, "Guds ord på meänkieli och samiska: Kyrkan och språkpolitiken under fyra biskopar", i Eva Landberg, Karin Rönnbäck & Per Moritz (red.), *Norrbottnen: Årsbok 2008* (2008) s. 236–252.

ovan undersöks hur de kyrkliga stiftens förhållit sig till samerna inom de fyra diskurserna.

Detta görs genom att kronologiskt följa de olika faserna av patriotisk och nationalistisk minoritetspolitik då kyrkan inlemmade samerna i sin verksamhet; först samemissionen som kristnande verksamhet under en period då mångfalden av olika kulturer erkändes (period 1 och 2), därefter den motsägelsefulla språkpolitiken inom skolan och den kyrkliga verksamheten under den konformistiska nationalismen period (period 3), sedan omsvängningen från en värdekonservativ till en liberal hållning för språkpolitiken i skolan samtidigt som en mångkulturell språkpolitik fördes i den kyrkliga verksamheten under den liberala nationalismens period (period 4) och slutligen förändringen från ett nationalistiskt sätt att definiera minoritetskulturer till ett globalt och postkolonialt inifrånperspektiv under den postmoderna nationalismens period (period 5).

Betoningen på de olika diskurserna läggs lite olika i tidsperioderna beroende på hur väsentliga de är för förståelsen av kyrkans förhållande till samerna under respektive period. Det är det signifikanta mer än en regelrätt systematisk genomgång av de olika diskurserna som är bestämmande.

Samemission i mångkulturens tecken

Även om beskrivningen av stiftspolitikens avgränsas till tiden efter 1809 så måste en rekapitulation göras av den statliga kolonisation som genomfördes i ett tidigare skede, eftersom den religiösa aspekten av denna för samernas del fick en långvarig kontinuitet. Det bör konstateras att frågan om kyrkans roll i kolonisationen har två sidor. Den ena handlar om hur kyrkan, som del i statsapparaten, ingick i den statliga territoriella expansion som riktade sig mot de svenska landskapen i Sverige, mot områden i Finland, mot det övre Bottenviksområdet och mot de baltiska länderna, särskilt Estland. Den andra handlar om att kyrkan krävde religiös hegemoni inom statens gränser och aktivt motarbetade alla andra former av religion, inklusive samernas och finnarnas animistiska och schamanistiska trosföreställningar.

Varken den territoriella eller den religiösa expansionen riktade sig

exklusivt mot samerna utan också mot den egna etniska gruppen likväl som mot andra etniska grupper. Det är därför ogörligt att kalla den för *kolonialism* i den betydelse vi lägger i ordet när vi diskuterar europeisk kolonialism riktad mot utomeuropeiska områden från 1400-talet och framåt. Det är svårt att dra en tydlig gräns mellan staters och etniska gruppers *expansionism* i förhållande till *kolonialism*. Den svenska expansionen i närområdet var en kombination av spontan kolonisering i form av jordbruksetablering och en statligt koordinerad kolonialism i form av erövringskrig, politisk och ekonomisk integrering.

Det fanns etniska relationer mellan finnar, skandinaver och samer innan den svenska staten etablerat sitt välde runt Bottenviken, vilket både Hålogalandhövdingarnas verksamhet i Nordnorge, den finska erämaa-institutionen och birkarläväsendet i Bottenviksområdet utgör exempel på.⁷ Inte förrän i början av 1600-talet skedde den första jordbrukskolonisationen av finnar och svenskar i landskapet Lappland.⁸ Då hade den samiska kulturen i södra och mellersta Finland under några hundra år snabbt assimilerats i den växande finska jordbrukskulturen. Man skulle kunna säga att näringskonfrontationen mellan jordbruk, å ena sidan, och jakt och renskötsel, å andra sidan, var den starka koloniseringsfaktor som drabbade samerna i Finland särskilt hårt medan motsvarande utveckling i Sverige skulle ta lång tid innan påverkan blev påtaglig. Den statliga territorialiseringen påverkade svenskar, finnar och samer på ett likartat sätt i det att en central statlig hegemoni skapades över de olika etniska grupper som konstituerade lokalsamhällena. Dess minsta ekonomiska beståndsdel var den kyrkliga socknen som hade stiftet som sin överordnade.

Ovanstående nyansering av vad kolonialism betyder utesluter inte att en *kolonialistisk politik* fördes mot samerna, men en sådan fördes också mot de etniska grupper i Finland och Baltikum som ännu inte

⁷ Lars Ivar Hansen & Bjørnar Olsen, *Samernas historia fram till 1750* (Stockholm 2006) s. 56ff.; Ann-Marie Ivars & Lena Huldén (red.), *När kom svenskarna till Finland?* (Helsingfors 2002); Erik Opsahl & Knut Kjeldstadli, *Norsk innvandringshistorie 1: I kongenes tid, 900–1814* (Oslo 2003); Elenius (2006) s. 32–55.

⁸ Gunnar Hoppe, *Vägarna inom Norrbottens län: Studier över den trafikgeografiska utvecklingen från 1500-talet till våra dagar* Diss. (Uppsala 1945) s. 73–75; Elenius (2006) s. 57–74; Lars Elenius, "Det vilda som gränsmarkör mellan nomader och bofasta i kolonisationsprocessen i Finland, Sverige och Norge", i Lars Elenius (red.), *Nordiska gränser i historien: Linjer och rum, konstruktion och dekonstruktion* (Joensuu 2014a) s. 32–69.

formerat sig i statsformationer.⁹ Den svenska statens uppmuntran till bosättning av jordbrukare i lappmarkerna och strävan att kristna samerna är två huvudlinjer i den svenska kolonisationspolitiken på samiskt område. De var intimt sammanflätade, men ska inte reduceras i förhållande till varandra: de utgjorde i sig själva kraftfulla politikområden.¹⁰ Efter samernas kristnande kom den kyrkliga politiken att handla om hur en konfessionell assimilering av samerna skulle genomföras. En viktig del i denna var samemissionen.

En vanlig indelning av missionsarbetet i de nordiska länderna är att beteckna den kollektiva övergången från nordisk hedendom till kristendom omkring 900–1100 som en första utifrån kommande missionsvåg, därefter en inre statsdirigerad mission till och med 1600-talet, följd av missionssällskap från 1700-talet till 1950-talet med betoning på tiden efter 1850 som ”kolonialperioden i egentlig mening”.¹¹ Under hela denna långa period drevs en offentlig mission mot samerna om än med mycket olikartat innehåll. Under koloniseringen från 1100-talet och framåt var det två stift som styrde över den kyrkliga verksamheten inom det stora område där samerna var bosatta: Uppsala ärkestift på den svenska sidan och Åbo stift på den finska sidan. Religionen och kyrkan utgjorde en ideologisk överbyggnad till den expansiva territorialisering som kungamakten genomförde och utgjorde en viktig del i maktkonsolideringen i Finland och norra Norrland under själva statsbildningsperioden.¹² Den interna konsolideringen genomfördes i form av korståg, slottsbyggen och kyrkobyggen under 1200- och 1300-talen men framförallt i att det lokala sockenväsendet byggdes ut och knöts till både kyrkan och kunga-

9 Lars Elenius, ”Conclusions”, i Lars Elenius *et al.* (red.), *The Barents region: A transnational history of subarctic Northern Europe* (Oslo 2015). För en genomgång av olika former av statsbyggande, se Tilly (1990).

10 Daniel Lindmark, ”Kyrkan och samhället i Lappland på 1600-talet”, i Sigurd Nygren & Tuuli Forsgren (red.), *Livsfrågor i Lappland: Kyrkan och kolonisationen: Forskarsymposium 30 september–1 oktober 2004* (Umeå 2005) s. 30–68.

11 Bengt Sundkler, *Missionens värld: Missionskunskap och missionshistoria*, 2. rev. uppl. (Stockholm 1970) s. 62–105; Elof Haller, *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden*, Diss. (Uppsala/Stockholm 1896).

12 Thomas Lindkvist & Kurt Ågren, *Sveriges medeltid* (Solna [1985] 1990); Gustafsson (2000); Alan V. Murray (red.), *The clash of cultures on the medieval Baltic frontier* (Farnham 2009); *Nordiska historikermötet, Nordens plats i medeltidens nya Europa: Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferier: Rapporter til det 27. nordiske historikermøte, Tromsø 11.–14. august 2011* (Stamsund 2011).

makten. Det var själva kristnandet och sockenbildningen, med utbyggnaden av ett statligt skattesystem på gräsrotsnivå, som utgjorde fokus i kyrkans interna utveckling.¹³ Den externa konsolideringen av territoriet utgjordes av ständigt återkommande krig med bland annat Danmark och Ryssland där religionen hade en viktig ideologisk betydelse.

Både Uppsala och Åbo stift spelade också aktiva roller som fysiska kolonisationsaktörer genom att de erhöll privilegier på laxfisket i älvmynningar längst upp i norr och på skogar som skulle bli värdefulla i framtiden. De två stiftet kom också i konfrontation med varandra kring gränsdragningen mellan stiftet och de tillhörande inkomsterna. Gränsen drogs slutligen längs Kaakama älv mellan Torneå och Kemi.¹⁴ Från att Härnösands stift bildades 1647 fram till 1809 var det Härnösands och Åbo stift som administrativt hade att organisera gräsrotsarbetet i den svenska samepolitiken, även om den statliga Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk hade huvudansvaret från sitt bildande 1739. Kemi lappmark i norra Finland tillhörde Åbo stift och de övriga lappmarkerna Härnösands stift.

Den majoritet av samer från den svensk-finska tiden som blev kvar i Sverige efter 1809 ingick i ett stift som hade ett ofantligt stort geografiskt område att ombesörja. Om man därtill lägger bristfälliga eller obefintliga vägar och samernas nomadiska liv så förstår man att utmaningarna för stiftet var stora. Omvändelsearbete bland samerna, som inletts med korstågen och kyrkobyggandet i lappmarken under 1600-talet, fortsatte på svensk sida med ett missionsarbete som sträckte sig in på 1900-talet. Man kan därför säga att kyrkans religiösa konsolidering, som för finnarna i ett tidigt skede av den statliga utvidgningen innebar en integration i den svenska kyrkans arbete, för samernas del fortsatte i form av ett långvarigt riktat missionsarbete. Arbetet bland samerna ingick först som en parallell till en *yttre mission* i utomeuropeiska länder men definierades efter 1840-talet som del i en *inre mission*, vilken tog fasta på socialt utsatta miljöer inom landet.¹⁵

13 Stefan Brink, *Sockenbildning och sockennamn: Studier i äldre territoriell indelning i Norden*, Diss. (Uppsala 1990).

14 Gunnar Westin, & Sven Ingemar Olofsson (red.), *Övre Norrlands historia 1: Tiden till 1600* (Umeå 1962) s. 156–165.

15 Sundkler (1937) s. 120–126, 292–295.

Arbetet i Härnösands stift präglades av den mångkultur som den protestantiska ordningen gett upphov till. Guds ord skulle predikas på folkspråket och därför gavs biblar och psalmböcker ut på samiska. Nya Testamentet kom ut på det så kallade sydlapska bokspråket första gången 1755 och hela bibeln 1811.¹⁶ Missionsarbetet bland samerna kan inte sägas ha varit en primär uppgift för Härnösands stift, därtill var arbetet i socknarna allt för omfattande, men stiftsledningen fick ändå en viktig förmedlande roll mellan prästerna i lappmarksförsamlingarna och de kontakter man hade med frikyrkliga föreningar, missions-sällskap och centrala personer inom kyrka, regering och kungahus. Från början av 1800-talet engagerade sig många ideella organisationer med anknytning till kyrkan i missionsarbetet, det mest inflytelserika i Sverige blev Svenska Missionssällskapet med impulser från främst England och Tyskland som bedrev missionsföretag i utomeuropeiska kolonier. Sällskapet bildades 1835 hemma hos justitiestatsministern Mathias Rosenblad, som också blev sällskapets förste ordförande. Sällskapets ändamål angavs vara ”Den protestantiska lärans utbredning bland Hedningarna”. Av stadgarna framgick att till dessa räknades folk i andra länder men också samerna i lappmarken.

Biskop Frans Michael Franzén i Härnösands stift var mycket positiv till det nyinrättade missionssällskapet och skrev en erkännansam rekommendation i ett domkapitelscirkulär i maj 1835. Han pekade särskilt på värdet av missionen i lappmarken men också av missionen i allmänhet. Resultatet blev att 31 församlingar i stiftet skickade bidrag till sällskapet enligt 1837 års redovisning.¹⁷ Efterträdaren till Franzén, biskop Israel Bergman, angav tillsammans med flertalet andra biskopar, i ett remissvar 1858, att en missionsverksamhet var önskvärd men med betoning på att den skulle utövas av kyrkan, inte av enskilda sällskap.¹⁸ Även prosten Lars Levi Læstadius var mycket positivt inställd till sällskapets planerade verksamhet i norr, både initialt 1844 och när två utsända kateketer från sällskapet sammanträffade med honom 1847. Læstadius försökte till och med få Johan Raattamaa, sedermera portalfigur i den læstadianska väckelsen, anställd av

¹⁶ Bo Lundmark, ”Kyrkan och samerna”, *Från bygd och vildmark: Luleå stifts årsbok 1974* (1974) s. 48–55.

¹⁷ Sundkler (1937) s. 125–126.

¹⁸ Sundkler (1937) s. 216–319.

sällskapet, vilket däremot inte lyckades.¹⁹ När Svenska Missionssällskapet 1871 anställde ett särskilt ombud stod missionen i lappmarken främst på verksamhetslistan och det påtalades särskilt från sällskapets egen sida att ombudet borde stå under tillsyn av Härnösands domkapitel.²⁰ I sin skrift till prästerskapet 1885 berömde biskop Lars Landgren Svenska Missionssällskapet för dess verksamhet bland samerna, särskilt att det förlagt skolorna till de större byarna i skogslandet i stället för i fjälltrakterna. Han menade att det på så vis blev både enklare och billigare att inackordera samebarnen samtidigt som de fick lära sig svenska.²¹

I den nordligaste delen av stiftet växte læstadianismen initialt fram som en inomkyrklig men också transnationell väckelserörelse bland samerna. Den blev därför också föremål för stiftets intresse, först ledningen för Härnösands stift och efter 1904 Luleå stift. Det finns många vittnesmål om den oro læstadianismen skapade hos stiftsledningen. I fallet med læstadianismen var det de inomkyrkliga trosfrågorna som stod i centrum. Det var inte en specifik samisk fråga eftersom læstadianismen kom att bli samernas och de finskspråkigas gemensamma väckelse i de nordliga delarna av Sverige, Norge och Finland. Att læstadianismen spreds från Karesuandoområdet till norra Norge, svenska Tornedalen och till norra Finland minskade inte misstänksamheten hos stiftsledningen. Det gällde i synnerhet kontakterna med Finland. Det faktum att Finland var ett ryskt furstendöme med rysk militär posterad i finska Torneå och att den fennomanska nationalistiska rörelsen sökte förena finskspråkiga i angränsande länder under en finländsk kulturell nationalism, gjorde att Tornedalen under senare delen av 1800-talet förvandlades till ett strategiskt brännbart gränsområde. Att i detta gränsområde ha en transnationellt överskridande väckelserörelse som huvudsakligen bestod av samisk- och finsktalande gjorde læstadianismen till en ömtålig fråga också för stiftet. Relationen mellan väckelsen och stiftet förbättrades inte av att väckelsens ledare, Lars Levi Læstadius, hamnade på ständig kollisionkurs med stiftsledningen.²²

19 Sundkler (1937) s. 170, 329.

20 Sundkler (1937) s. 507.

21 Lars Elenius, *Både finsk och svensk: Modernisering, nationalism och språkförändring i Tornedalen 1850–1939* (Umeå 2001) s. 138.

22 Elenius (2001) s. 81 ff.; Bengt Larsson, *Lars Levi Læstadius: Hans liv och verksamhet och*

Även læstadianerna blev initialt föremål för missionerande verksamhet. Prinsessan Eugenie tog 1880 initiativ till föreningen Lapska Missionens Vänner. Hennes intresse för samemissionen hade väckts några år tidigare och efter kontakter med biskop Lars Landgren ville hon göra någonting för att motverka læstadianismens inflytande över samerna. Efter att ha kommit i kontakt med den læstadianske kyrkoherden i Övertorneå, P. O. Grape, ändrade hon gradvis sin syn på rörelsen och Grape fick till och med förtroendet att leda invigningen av missionssällskapets nybyggda kapell i Lannavaara 1888.²³ Under senare delen av 1800-talet och början av 1900-talet, under den læstadianska ledningen av Johan Raattamaa och senare P. O. Grape, stabiliserades relationen mellan väckelsen och stiftet under biskop Martin Johansson i Härnösands stift och Olof Bergqvist i Luleå stift, vilket Bergqvists ämbetsberättelse för 1921 ger uttryck för.²⁴

Den samiska missionen ska också betraktas från en samisk synvinkel. Från åtminstone 1800-talet kom begäran om ett ökat kyrkligt engagemang inte sällan från samerna själva och det fanns också samer som utbildade sig till präster och verkade bland sitt folk, exempelvis Anders Fjellner som började som lappmarksmissionär i Karesuando och senare blev kyrkoherde i Sorsele.²⁵ Bröderna Lars Levi och Petrus Læstadius, med samiskt påbrå på mammans sida, bör förstås nämnas. Ett annat exempel är samemissionären och diakonen Arvid Kaddik som arbetade i Arjeplogs och Arvidsjaur's församlingar.²⁶ I de sydliga lappmarksförsamlingarna i Jämtland kom föreningen Kvinnliga Missions Arbetare (KMA) att verka. Grundaren Fredda Hammar uppmanades sommaren 1894 av den samiska kvinnan Kristina Torkelsdotter i Jämtland att hjälpa samerna i deras andliga nöd genom att samla andliga böcker för att sprida bland dem. Insamlingen ledde till grundande av KMA samma år inom Kristliga Föreningen av Unga Kvinnor (KFUK).

den læstadianska väckelsen (Skellefteå 1999).

23 Elenius (2001) s. 141ff.

24 Olof Bergqvist, Ämbetsberättelse till Luleå stifts prästmöte år 1921 (Luleå 1922) s. 19–20.

25 Bo Lundmark, *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979) *passim*.

26 Arvid Kaddik, "Från arbetsfältet", i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985) s. 102–106.

I KMA:s arbete kom delar av kungafamiljen att engagera sig.²⁷ Ytterligare ett exempel på kvinnliga initiativ underifrån är Maria Magdalena Mathsdotter, som under ett besök i Stockholm 1864 kom i kontakt med prästen Henrich Roerich när denne höll föredrag i franska kyrkan om vikten av den lapska missionen. Han arbetade för idén om en understödsorganisation till ”lappmissionen”. Maria Magdalenas syfte med resan var att be kungen om att anlägga ett barnhem i Åsele lappmark. Hon fick träffa både kungen och drottningen och hennes engagemang inspirerade Roerich och andra som var engagerade i samernas sak till bildandet av Femöresföreningen, som blev ett viktigt stöd för Svenska Missionssällskapets samiska engagemang.²⁸ Samerna var inte passiva offer för missionen utan bidrog aktivt till kristendomens spridning i lappmarkerna.

Det fanns alltså från första början starka band mellan missionens aktörer och Härnösands stift, senare också med Luleå stift. I Luleå stift gick merparten av insamlade missionsmedel i början av 1920-talet till Evangeliska fosterlandsstiftelsen men en hel del också till Svenska kyrkans mission. Medlen till den inre missionen användes till predikoverksamhet för både präster och lekmän, till diakoniverksamhet och till vård av ”åldriga och orkeslösa nomadlappar”. Till det kristliga sociala missionsarbetet räknades också Röda Korsets verksamhet.²⁹ Exempelen visar i hur liten grad det samiska inslaget i den inre missionen handlade om ”hednamission” och hur lite man kan sätta direkta likhetstecken mellan samer och folk i utomeuropeiska världsdelar, även om båda kallas ”mission”. I de utomeuropeiska kolonierna införde européerna maktordningar ovanifrån som saknade den långa kontinuitet av kulturell, ekonomisk och social kontakt som var fallet i de finska och samiska områdena i de nordiska länderna. Gränsen i den inre missionen gick inte entydigt mellan etniska grupper utan mellan dem som var kristet troende och de som inte var det. Exemplet med

27 Elsa Borg, ”Lappkvinnan Kristina Torkelsdotter” samt Folke Hoving, ”Bland Jämtlandslappar”, i *Fjällvindar: en hälsning till lapparnas vänner* (Stockholm 1905) s. 24–31; Lage Eklöv & Bo Lundmark, *Morgon mellan fjällen: En ny ton i sydsamiska bygder* (Stockholm 1997) s. 15–18, 43–56.

28 Sundkler (1937) s. 542–546.

29 Bergqvist (1922) s. 37–39.

Lapska Missionens Vänner visar att det som betraktades som mission drog gränser mellan önskvärda och icke-önskvärda riktningar inom Svenska kyrkan.

Om man definierar missionsarbetet under 1800-talet som ett civiliserande både religiöst och socialt mål, så innefattar det i lika hög grad samer och finskspråkiga som andra etniska grupper. Alkoholmissbruk och social misär som det religiösa arbetet avsåg att motverka i vardagslivet, liksom ett svagt religiöst engagemang, förekom på många håll. Dessutom hade kristnandet av de utpekade hedniska samerna under de föregående århundradena utgjort en central kyrklig politik, liksom strävan att utplåna alla spår av samernas egna trosföreställningar.³⁰ Det fanns en kontinuitet att bygga vidare på. Ur konfessionell synvinkel strävade kyrkan efter att nå alla dessa grupper för att omvända dem. Att man ändå höll kvar vid det särskilda missionerandet bland samerna under hela 1800-talet och långt in på 1900-talet visar att samerna spelade en särskild roll som symboliska "vildar" i det moderna Sverige som växte fram. Det faktum att den samiska missionen ingick vid sidan av "hednamissionen" mot så kallade naturfolk i andra delar av världen visar på denna symboliska association.

Ibland nämndes de nomadiserande samernas ostadiga, ambulera liv som orsak till att de var i särskilt behov av mission. Samerna fick inom nationen symbolisera det hedniska, med associationer till vidskeppelse och magi, trots att de var delaktiga i kyrkans verksamhet på samma sätt som övriga grupper i samhället.³¹ Kyrkan ville också få kontroll över det vilda och okontrollerade i den læstadianska väckelsen, som associerades inte bara med samerna utan med hela den finsk-ugriska kulturen. Att læstadianismen togs in i motivkretsen talar ytterligare för att där fanns ett bakomliggande kontrollbehov. Svenska kyrkan och missionsorganisationerna ville stärka sin makt över samernas inre

³⁰ Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006); Daniel Lindmark, "Colonial encounter in early modern Sápmi", i Magdalena Naum & Jonas M. Nordin (red.), *Scandinavian colonialism and the rise of modernity: Small time agents in a global arena* (New York 2013); Gunlög Fur, *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden & Boston 2006).

³¹ Linda Oja, *Varken Gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Diss. (Eslöv 1999).

religiösa liv, som betraktades som ostadigt med närhet till det vilda och hedniska. Staten ville samtidigt stärka sin makt över de nationsöverskridande samerna och tornedalingarna.

I den monokulturella nationella självbild som växte fram under senare delen av 1800-talet sammanföll konfessionella mål med nationalistiska mål i kyrkans politik mot samerna. Hednasymboliken och föreställningen om finsk-ugriska språk som en anomali i den svenska nationalstaten utgjorde därför dubbla symboliska krafter bakom den utdragna missionen. Till detta bidrog en rennäringspolitik och skolpolitik som förstärkte synen på samerna som en grupp som stod utanför moderniseringen. En del av förklaringen till den utdragna missionen får också tillskrivas sociala mål genom att den inre missionen sökte sig till socialt utsatta miljöer, dit den samiska räknades, men den konfessionella och nationella symbolkraften får tillskrivas en större betydelse.

Under den långa period som missionen pågick utvecklades ett särskilt skolväsende för samerna. Den statliga styrningen av samernas skolväsende från tillkomsten av lappskoleförordningen 1723 och bildandet av Direktionen över Lappmarkens Ecklesiastikverk 1739 till de många olika skolformerna som lappskolor, ambulerande kateketer, vistesskolor, vanliga folkskolor och så vidare har beskrivits utförligt i forskningen.³² Här ska bara konstateras att när ett särskilt ecklesiastikdepartement inrättades 1840 sorterades även de samiska utbildningsfrågorna in där med domkapitlet som regional tillsynsmyndighet.³³ Stiftet fick därför vid tiden för initieringen av den inre missionen en avgörande betydelse i styrningen av det samiska skolväsendet, vilket även sammanföll med införandet av allmän folkskola, som i lappmarksförsamlingarna och Tornedalen inte tog fart förrän från mitten av 1850-talet. Biskop Franzén i Härnösands stift var en varm vän av att både samer och tor-

³² Hugo Tenerz, *Folkupplysningsarbetet i Norrbottens finnbygd från äldsta tid till sekelskiftet 1900* (Stockholm 1960); Hugo Tenerz, *Folkupplysningsarbetet i Norrbottens finnbygd under förra hälften av 1900-talet jämte språkdebatten* (Stockholm 1963); Brit Uppman, *Samhället och samerna 1870–1925*, Diss. (Umeå 1978).

³³ *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm, s. 1.

nedalningar skulle få undervisning på sina modersmål.³⁴ Senare biskopar modifierade den målsättningen, men ett gemensamt kännetecken fram till 1870-talet var att språkpolitiken mot samisk- och finskspråkiga präglades av en mångkulturell syn på minoriteterna.³⁵ Den religiösa verksamheten och utbildningsverksamheten var integrerade med varandra och stiftsledningen strävade efter att föra ut Guds ord på de språk som var mest användbara ur pedagogisk synvinkel, vare sig det rörde samiska, finska eller svenska. Detta gällde både det inre kyrkliga arbetet, missionsverksamheten och skolundervisningen.

Den konformistiska nationalismens intåg

Lars Landgrens tillträde som biskop i Härnösands stift 1876 innebar ett tydligt trenderbrott med den tidigare förda språkpolitiken i skolan. Tre år tidigare hade kyrkoherde Johan Læstadius i Jokkmokk ställt ett förslag att tjänsterna som skolmästare skulle besättas av behöriga utexaminerade folkskollärare som kunde tala samiska. Förslaget tillstyrktes av domkapitlet och gick ut på remiss. I sitt remissvar krävde länsstyrelserna i Västerbotten och Norrbotten att även svenska barn skulle få tas in i lappskolorna. Bakgrunden var det ökade antalet svenskspråkiga som flyttat till Lappland. Landgren tillstyrkte förslaget och föreslog dessutom att undervisningsspråket efterhand skulle bli svenska, en ändring av tidigare praxis. Han ville slå samman samernas och tornedalningarnas undervisning i en enda gemensam folkskola där i första hand svenska, i andra hand finska eller samiska, skulle gälla som undervisningsspråk.

Med de första helt statsunderstödda folkskolorna i Tornedalen 1888 förbjöds finska som undervisningsspråk i skolan, men språkförbudet utvidgades allt eftersom till att gälla också de skolor som tornedalssocknarna själva bekostade, samt till de arbetsstugor som domkapitlet i Luleå mycket aktivt stödde och engagerade sig i. Den övergripande målsättningen för Landgren var att med svenskt språk och svensk

³⁴ Sundkler (1937); Tenez (1960) s. 46, 381–384.

³⁵ Stig Hellsten, "Svenska Missionssällskapet Kyrkan och Samerna under 150 år", i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985) s. 5–21; Sundkler (1937) s. 41–66; Uppman (1978) s. 118–133.

kultur i skolorna disciplinera den læstadianska rörelsen som ju innefattade både samisk- och finskspråkiga. Inom læstadianismen var finska det heliga språket som användes i gudstjänsten. Språkpolitiken i Tornedalen drabbade därför i konfessionell mening också samerna. Landgren var inte i egentlig mening konservativ, utan drevs i sin minoritetspolitik av en radikal folkbildningsambition. Utbildning var för honom ett sätt att lyfta den moraliska nivån hos befolkningen och förbereda dem både för det framväxande civila samhället, det ökade folkstyret och för livet efter detta. I hans bildningsprogram fanns emellertid inte plats för utveckling av minoritetsspråken. Han anförde även språkpolitiska argument och hävdade att samiskan var oduglig som modernt språk genom att vetenskapliga och andra moderna termer infogats, så att ”ingen lapp förstår den sålunda nya hopfuskade lapskan”.³⁶

Professionalisering av folkskolan ökade, vilket innebar att lappskolornas kyrkliga bildningsprogram fick ge vika för folkskolans nationella program. År 1877 ändrades reglementet för lappskolorna av Ecclesiastiskdepartementet så att skolråden i socknarna fick ansvar även för samernas undervisning. Kravet på att läraren skulle vara präst avskaffades och man satsade i stället på utbildade folkskollärare, men med kunskaper i samiska. Samiskan fick alltså fortfarande stöd som undervisningsspråk i skolan. Den nationalistiska delen i skolprogrammet mot de samisk- och finsktalande vidareutvecklades av biskop Martin Johansson och sedan av Olof Bergqvist som biskop i det nybildade Luleå stift från 1904.³⁷

Både konservativa och liberala politiker engagerade sig i samernas sak vid tiden kring sekelskiftet. En motion i riksdagen 1908, som krävde en allsidig utredning av samernas situation, medförde att en utredning tillsattes om samernas skolsituation. Ordförande blev biskopen Bergqvist och utredningen, som konstaterade att samernas skolsystem var mycket eftersatt, ledde 1913 till en proposition om ett segregerat samiskt skolväsende, det så kallade kåtaskolsystemet. De renskötande samerna bedömdes nu på ett annat sätt än icke-renskötande samer

³⁶ Tenerz (1963) s. 120–125. Jämför de nutida argumenten mot meänkieli som tornedalingarnas postmoderna minoritetsspråk.

³⁷ För en jämförelse av biskoparnas politik, se Elenius (2008) s. 236–252.

och tornedalingarna. De renskötande skulle hållas utanför moderniseringen och samiskan borde därför behållas i undervisningen, nu med argumentet att det skulle förhindra att de renskötande samerna uppslukades av majoritetskulturen. De icke-renskötande samernas och tornedalingarnas barn skulle emellertid undervisas enbart på svenska. I förslaget betonades särskilt att finska inte längre borde vara undervisningsspråk i samernas skolor.³⁸

Här ser vi att Bergqvist modifierar Landgrens och Johanssons tidigare modernistiska hållning att samerna som medborgare var i behov av att lära sig svenska och att en disciplinerande svensk skolpolitik krävde att majoritetens språk och kultur skulle bli helt dominerande i skolan. En föreställning hade vuxit fram hos inflytelserika personer, som språkvetaren K. B. Wiklund, den förste nomadskolinspektören Vitalis Karnell och biskop Bergqvist, att de renskötande samerna hotades av undergång av moderniseringen. Samerna betraktades som ett naturfolk som inte klarade av att leva i det moderna samhället och därför borde hållas kvar inom rennäringen. Föreställningarna knöts till en kulturhierarkisk paternalism och ibland till rasistiska föreställningar. Samerna ansågs ha bristande uthållighet eller för dåliga kroppskrafter för att kunna arbeta i jordbruk eller inom industrin. Deras kultur betraktades som lägre stående än den skandinaviska kulturen.³⁹ En viss del samiska borde därför behållas i skolan för renskötande samers barn.

Det fanns rasmässiga argument i politiken mot tornedalingarna, precis som mot samerna, i enlighet med tidens indelning av människor i folktyper. Tornedalingarnas skallar mättes i vetenskapligt syfte på motsvarande sätt som samernas skallar med målsättningen att bevisa att de rasmässigt och egenskapsmässigt skilde sig från skandinaverna. Även här deltog stiftet aktivt genom engagemang av präster och lärare, exempelvis Georg Bergqvist och August Ljung.⁴⁰ För samernas del

38 Tenerz (1963) s. 129–130.

39 Tenerz (1963) s. 131–136; Patrik Lantto, *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950*, Diss. (Umeå 2000) s. 40ff.

40 Rolf Nordenstreng, ”Finnarna som ras, folk och kulturbärare”, i *Finnarna som ras, och grunddragen av den finska kulturhistorien* (Stockholm 1923); Curt Persson, *På disponentens tid: Hjalmar Lundbohms syn på samer och tornedalingar* (Luleå 2013) s. 37–62; Gunnar Broberg, *Statlig rasforskning: En historik över Rasbiologiska institutet* (Lund 1995); Bengt

kombinerades emellertid de rasbiologiska argumenten med historiska utvecklingsteorier som postulerade deras undergång, vilket gjorde att rasteorierna fick en mer genomgripande betydelse i vardagslivet för samerna jämfört med de finskspråkiga minoriteterna.

Fokuseringen på fjällsamerna i 1913 års nomadskoleprogram fick konsekvensen att de nomadiserande fjällsamernas barn fick kortare och sämre utbildning än övriga samers, finskspråkigas och svenskers barn. De gick de tre första skolåren i vandrande nomadskola, senare kallad vistesskola, med kateketer som lärare. Undervisningen skedde i den samiska närmiljön i anslutning till renskötelsen. Efter vistesskolan följde den fasta nomadskolan, som också var treårig men hade kortare lästid per år. Den bedrevs i fasta särskilda skolkåtor i några centrala kyrkbyar.⁴¹ Den underliggande tanken var att om renskötarnas barn undervisades i kåtor så skulle de inte bli bortskämda och få smak för ett bekvämare liv. Då skulle de efter skolgången återvända till renskötelsen. En viss tvetydighet mellan rasbiologiskt influerade idéer och nationalistiska värderingar märktes i språkpolitiken. Ett liknande språkförbud för samiska som för finska dröjde, men i både 1925 och 1938 års nomadskolstadga slog riksdagen fast att även de renskötande samernas barn skulle undervisas på svenska. Nomadskolinspektör Erik Bergström som efterträdde Karnell argumenterade emellertid, efter krav från samiska företrädare i nomadskolfullmäktige, för att barnen borde lära sig en del samiska också. Även nästa inspektör, Axel Callenberg, tog upp frågan, och Skolöverstyrelsen beslutade 1942 att svenska skulle förbli dominerande språk i nomadskolan, men att man i någon mån skulle bidra till ”det lapska språkets bevarande bland lapparna”.⁴² Generellt betraktades skolan som ett instrument för utvecklingen mot en mono-

Kummel, *Svenskar i all världen förenen eder! Vilhelm Lundström och den allvenska rörelsen* (Åbo 1994); Se Georg Bergfors klipparkiv i Kiruna kommuns arkiv; Evert Baudou, *Gustaf Hallström: Arkeolog i världskrigens epok* (Stockholm 1997); Johan Eriksson, *Partition and redemption: A Machiavellian analysis of Sami and Baque patriotism* (Umeå 1997).

41 Sten Henrysson, *Darwin, ras och nomadskola: Motiv till kätaskolreformen 1913* (Umeå 1993); *Samernas skolgång: Betänkande*, avgivet av 1957 års nomadskolutredning, Statens offentliga utredningar 1960:41 (Stockholm 1960) s. 34–48.

42 Mikael Svonni, ”Det tveeggade skolsystemet: Undervisning av samernas barn i Sverige under 1900-talet fram till 1980”, i Eva Westergren & Hans Åhl (red.), *Mer än ett språk: En antologi om två- och trespråkigheten i norra Sverige* (Stockholm 1997) s. 115–119; Simone Pusch, ”Nationalism and the Lapp elementary school”, i Peter Sköld & Patrik Lantto (red.), *Den komplexa kontinenten* (Umeå 2000).

kulturell nationalstat, inte som medel för att stödja en mångkulturell stat, men ett undantag gjordes för de renskötande samernas barn.

Nord- och lulesamiska gynnades av kätaskolreformen eftersom de flesta nomadskolor låg i Norrbotten och barnen där kunde prata samiska på rasterna även om man undervisades på svenska i skolkåtan. Den språkliga effekten för övriga samer var att skogssamernas barn i Tornedalen i stor utsträckning förlorade sitt språk till förmån för finskan, de i Arvidsjaur och Malå, samt de bofasta samernas barn i Västerbotten, förlorade sitt språk till förmån för svenskan. Sydsamernas språk försvagades starkt av samma orsak.⁴³ Nordsamerna förlorade sin kompetens i finska.

Den typ av nationellt sammanhållet utbildningssystem som utvecklades för samerna kan kallas för ett *nationellt metasystem* av samverkande institutioner för fostran och utbildning där nationalismen var en starkt sammanhållande ideologi. Systemet av samverkande institutioner påverkade den enskilde på ett totalistiskt sätt, som var större än de enskilda utbildningsinstitutionerna var för sig. Ett motsvarande metasystem utvecklades för tornedalingarna.⁴⁴ I båda systemen spelade domkapitlet en ledande roll och bidrog aktivt till de skolsystem och den medföljande språkpolitik som utvecklades. Både för statsskolorna i Tornedalen och för nomadskolorna var domkapitlet ensamrådande och bestämmande organ, till skillnad från det övriga allmänna skolväsendet där kommunerna hade ett stort lokalt inflytande. Inom nomadskolan koncentrerades dessutom stor makt till nomadskolinspektören. Ansvaret för nomadskolan överflyttades inte från domkapitlet till skolöverstyrelsen förrän 1958.⁴⁵

Nomadskolsystemet stod också i direkt relation till renbeteslagstiftningen och lappfogdesystemet genom vilket myndigheterna styrde

43 Svonni (1997) s. 119–121.

44 För olika empiriska ingångar till det tornedalska metasystemet och en teoretisk fördjupning, se Lars Elenius, "Cultural consequences of the conscript army for the national minority in the Torne Valley", *Militärhistorisk tidskrift* (2013) s. 67–88; Lars Elenius, "Ett metasystem för utbildning i Tornedalen: Tvåspråkighet för emancipation eller förtryck?", i Johannes Westberg & David Sjögren (red.), *Norrlandsfrågan* (Umeå 2015) s. 151–172; Lars Elenius, "Ett nationellt metasystem för utbildning och fostran i Tornedalen", *Nordic journal of educational history* 1:2 (2014b) s. 63–85.

45 Tenerz (1963) s. 143–144, 355.

samernas livsvillkor.⁴⁶ Det samiska metasystemet för utbildning hade därför en mer genomgripande inverkan på individen än det tornedalska metasystemet. Utbildningsinstitutionerna bestod under den förra delen av 1900-talet av olika former av ambulerande skolor, särskilda kåtaskolor byggda för renskötande samers barn, skolor byggda i missionerande syfte samt barnhem, arbetsstugor och skolhem för internering av samebarnen under terminerna. Senare tillkom samiska folkhögskolor. Bland de aktörer som arbetade med att utarbeta den etniskt särskiljande samiska nomadskolan från början av 1900-talet fanns hela tiden en positiv förståelse för att samiska kunde användas i undervisningen.⁴⁷ Inriktningen på nomadskolan förändrades också från slutet av 1930-talet till slutet av 1950-talet och utbildningen närmade sig innehållsligt det svenska skolväsendet.⁴⁸ Den uttalade viljan att bedriva undervisning i samiska var emellertid mer formellt uttalad än verklig. Det fanns varken läroböcker eller läseböcker på samiska för ändamålet.⁴⁹ Detsamma gäller för det tornedalska skolväsendet.

Som nämnts fanns en viss samordnad konfessionell politik som i missionerande syfte riktades mot den læstadianska väckelsen, men merparten av missionen riktades direkt mot samerna. I missionsarbetet spelade kungahuset en framträdande roll, exempelvis genom prins Oskars engagemang inom sydsamiskt område eller prinsessan Eugénies engagemang i grundandet av Lapska Missionens Vänner och byggandet av en missionskola i Lannavaara på nordsamiskt område.⁵⁰ Samerna spelade också en central symbolisk roll både i den svenska och nordiska självbilden. De fick symbolisera en uråldrig kontinuitet hos nationalstaten i ett europeiskt perspektiv, men också samarbetet över nationsgränserna i det nordiska samarbetet.⁵¹ I konfessionell bämär-

46 Svonni (1997) s. 114–115; Elenius (2006).

47 Julia Nordblad, Julia, *Jämlikhetens villkor: Demos, imperium och pedagogik i Bretagne, Tunisien, Tornedalen och Lappmarken, 1880–1925*, Diss. (Göteborg 2013) s. 262–296, 318–324.

48 Sten Henrysson & Johnny Flodin, *Samernas skolgång till 1956* (Umeå 1992); David Sjögren, *Den säkra zonen: Motiv, åtgärdsförslag och verksamhet i den särskiljande utbildningspolitiken för inhemska minoriteter 1913–1962*, Diss. (Umeå 2010) s. 119–140.

49 Svonni (1997) s. 113–123.

50 Eklöv & Lundmark (1997) s. 57–64, 107; Olaus Brännström, *Lannavaara-missionen och læstadianismen* (Stockholm 1990) s. 14–62.

51 Lars Elenius, "Symbolic charisma and the creation of nations: The case of the Sámi", *Studies in ethnicity and nationalism* 10:3 (2010) s. 467–482; Lars Elenius, "Förändrade

kelse var skillnaden ändå inte så stor mellan samer och tornedalingar eftersom merparten av båda grupperna bekände sig till den gemensamma læstadianska väckelsen. I den lokala miljön deltog de i religiösa lekmanmöten som alternerade mellan olika gårdar i byarna eller i de kapell som byggdes. Inom det samiska skolsystemet tillkom emellertid en missionerande målsättning som var helt frånvarande i skolsystemet för den finskspråkiga befolkningen.

Trots att det fanns en kontinuitet i den konformistiska nationalistiska språkpolitiken från 1870-talet fram till slutet av 1930-talet, så existerade också väsentliga skillnader i biskoparnas syn på samerna som minoritet i samhället. Lars Landgren hade inga ambitioner att behålla samerna inom renskötelsen. Tvärtom såg han gärna att de blev bofasta så att deras barn lättare skulle kunna gå i skola. Jordbruket var för honom norm medan renskötelsen var en besvärlig anomali som krånglade till hans civilisatoriska målsättning. För Olof Bergqvist var renskötelsen det centrala i samernas liv, en destination som var rasmässigt bestämd. Därför kunde inte de renskötande samerna ta steget in i moderniseringen och kyrkans roll var att på alla sätt hålla de renskötande samerna därifrån. Övriga samer betraktades kulturellt som svenskar.

Inom två områden var de två biskoparna däremot överens. Inom den konfessionella diskursen gällde modersmålsdoktrinen, det vill säga att samiska och finska skulle användas i den religiösa utövningen för att på bästa sätt föra ut det kristna budskapet till minoriteterna. Inom skoldiskursen skulle svenskt språk och svensk kultur ensidigt läras ut till de två minoriteterna, men i praktiken fanns ändå en uttalad vilja att lära ut lite samiska till renskötarnas barn i nomadskolan. De rasbestämda argumenten influerade i det fallet den samiska utbildningen och neutraliserade de nationalistiska målen. Här uppträdde ytterligare en kyrklig paradox. Den omvändelse till kristendom som kyrkan arbetat med bland samerna sedan tidig medeltid, som tog sig uttryck i den aldrig avslutade missionen, motverkades med en politik från 1900-talets början som sökte bevara samerna som naturfolk. Samerna skulle inte återgå till sin tidigare naturreligion och de skulle

identifikationer på Nordkalotten”, i Lars Elenius m.fl. (red.), *Fredens konsekvenser: Samhällsförändringar i norr efter 1809* (Luleå 2009) s. 29–30.

lära sig svenska i första hand, men ändå förbli renskötare utanför det moderna samhället.

Från rassegregation till nationalistiskt definierad minoritetskultur

Det sena 1930-talet och tidiga 1940-talet innebar en omsvängning i värderingen av samiska och finska som modersmål i skolan. Det tydligaste tecknet var den liberala och socialdemokratiska omsvängningen i språkfrågan 1935 då det genom riksdagsbeslut blev tillåtet att läsa finska i fortsättningsskolan i Tornedalen. När Haparanda samma år fick gymnasium infördes möjligheten att i tillvalsämnena för språk välja finska som tillval. Sommaren 1940 återkallade Kungl. Maj:t samtliga beslut om tidigare inrättade statsskolor i Tornedalen. Dessa övergick då till att bli vanliga kommunala skolor. Domkapitlet förlorade då sin rätt att oinskränkt besluta om skolorna och att tillsätta lärare.⁵² På motsvarande sätt betonades betydelsen för de renskötande samernas barn att få undervisning i samiska, men däremot inte för de icke-renskötande samernas barn. Det innebar att de renskötande samerna och tornedalingarna kom att betraktas som modersmålsbärare medan de icke-renskötande samerna i princip betraktades som assimilerade svenskar. Inom nomadskolan hade domkapitlet också fortfarande bestämmanderätt.

Utvecklingen medförde en gradvis omsvängning i samhället från betonandet av *ras* till betonandet av *svensk kultur och svenskt språk* som värdegrund för samerna och de finskspråkiga minoriteterna. Redan 1930 års folkräkning hade visat att begreppet *ras* inte gick att använda i kategoriseringen av samerna.⁵³ Konkret syntes det i den ändrade synen på kåtaskolorna. Nomadskolinspektören Axel Callenberg motarbetade aktivt skolformen och arbetade för en övergång till rationella skollokaler efter 1938. Den ändrade attityden till minoritetsspråken och minoritetskulturerna samverkade med Bengt Jonzons tillträde som ny biskop

⁵² Tenerz (1963) s. 143–144, 355.

⁵³ Elenius (2001); Lars Elenius, ”Statistiken i nationalstatens tjänst”, i Heidi Hansson m.fl. (red.), *När språk och kulturer möts: Festskrift till Tuuli Forsgren 2 november 2002* (Umeå 2002).

för Luleå stift 1938. Under 1940-talet omvandlades hushållskåtorna till moderna skolhem och ändamålsenliga skollokaler byggdes för de renskötande samernas barn. Jonzon blev 1940 ordförande i Svenska Missionssällskapet och föreslog styrelsen, efter att ha blivit uppmärksamrad på behovet av de samiska företrädarna Karin Stenberg och Gustav Park, att en samisk folkhögskola skulle grundas. En sådan grundades 1942 i Jokkmokk efter upprop i *Samefolkets Egen Tidning*. I arbetet med att starta Samernas folkhögskola engagerade sig också tornedalningen W.L. Wanhainen som ingått i Finnbygdsutredningen 1921 och i 1930 års lapputredning och i båda dessa utredningar gått emot rasmässiga föreställningar om tornedalningarna och samerna. Biskopen och Wanhainen var också initiativtagare till kulturorganisationen Same-Ätnam. Jonzon gick emot tanken att den samiska kulturen skulle bevaras som ett museiföremål och betonade samernas och finnarnas betydelse för den kulturella mångfalden i landet.⁵⁴

Stiftens och kyrkans förändrade syn på minoriteterna sammanhänger med andra världskrigets moraliska sammanbrott för all form av rasmässig minoritetspolitik, men också med global pedagogisk påverkan. Inom FN bildades år 1946 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco), som genomförde undersökningar om hur en relevant pedagogik borde se ut för att gynna en ökad utbildning på global nivå. Unesco publicerade år 1953 en rekommendation om att alla världens barn borde få sin första skolgång på sitt eget modersmål, vilket också påverkade språkpolitiken i Sverige.⁵⁵ Unescos slutsatser gick tvärt emot den assimilerande politik som förts mot de samisk- och finskspråkiga minoriteterna. Samtidigt som en omsvängning skedde inom språkpolitiken i skolan så fortsatte kyrkan att indirekt stödja delar av det utbildningssystem som starkt bidrog till den språkliga assimileringen av de två minoriteterna. I början av 1950-talet insamlades fort-

54 Lennart Wallmark, "Samernas folkhögskola", *Samefolket* 1964:8-9 (1964) s. 143-144. *Samernas folkhögskola: Förslag*, Sameutredningen, Utbildningsdepartementet 1973:2 (Stockholm 1973); Bror Jonzon, *Bengt Jonzon, biskop i norr* (Luleå 1988) s. 110-121; Eleenius (2008) s. 237-252.

55 "The use of vernacular languages in education" (Paris 1953) [Unescos utredning fanns med som bilaga i 1957 års nomadskolutredning]; Kenneth Hyltenstam & Veli Tuomela, "Hemspråksundervisningen", i Kenneth Hyltenstam (red.), *Tvåspråkighet med förhinder? Invandrar- och minoritetsundervisning i Sverige* (Lund 1996) s. 9-109.

farande kollekt både till arbetsstugorna i Norrbotten och Västerbotten och till Svenska Missionssällskapets verksamhet i Lappland.⁵⁶ Detta bidrog, tillsammans med Lappväsendets styrning av renskötelsen,⁵⁷ till att upprätthålla synen på samerna som omyndiga, lägre stående grupper i samhället. Likaså utgick vid samma tid till länsstyrelsen anslag till ”folkundervisningens befrämjande i rikets nordligaste gränsorter” (en formulering som använts sedan slutet av 1800-talet) till de finsktalande församlingarna i Norrbottens län för spridning av svenska opolitiska tidningar och tidskrifter.⁵⁸ Synen på de två nordliga minoriteterna som ”den Andre” hade en förvånansvärt lång kontinuitet i den nationella självbild som kyrkan förmedlade.

I början av 1950-talet pågick också en kraftfull etnopolitisk mobilisering bland samerna. Svenska Samernas Riksförbund (SSR) bildades 1950 och två år senare hölls en nordisk konferens om sameslöjd i Stockholm som följdes upp med en nordisk kultur- och näringskonferens i Jokkmokk 1953. Idén hade väckts om en nordisk sameorganisation och Nordiska samerådet bildades 1956 under Nordiska rådet.⁵⁹ Det var i denna brytningstid som två motioner om användning av minoritetsspråk i den kyrkliga verksamheten lämnades in till Svenska kyrkomötet 1953. De berörde samerna i Härnösands och Luleå stift men också tornedalingarna i Norrbotten. Jonzon spelade en aktiv roll vid kyrkomötet. Han satt bland annat i valberedningen och var ledamot i första tillfälliga utskottet. Han var också aktiv som motionär och deltog i debatten om den kyrkliga nybyggesverksamheten, om lekmannaassistenter i konfirmandundervisningen och om lekmans medverkan i nattvardsdistributionen.⁶⁰

56 Avskrift av ämbetsskrivelse från ecklesiastikdepartementet till Svenska kyrkans diakonistyrelse om rätt att uppta rikskollekt 7 december 1951, Kungliga brev 1951–1958, Luleå stift, Härnösands landsarkiv.

57 Patrik Lantto, *Lappväsendet: Tillämpningen av svensk samepolitik 1885–1971* (Umeå 2012).

58 Avskrift av ämbetsskrivelse från ecklesiastikdepartementet till länsstyrelsen i Luleå om försvarsanslag till folkundervisningens befrämjande i rikets nordligaste gränsorter 14 september 1951, Kungliga brev 1951–1958, Luleå stift, Härnösands landsarkiv.

59 Elenius (2006).

60 Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, Nr 1 lördagen den 5 september, Riksarkivet, s. 12–15; Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, Nr 5 fredagen den 2 oktober, Riksarkivet, s. 14–17, 30–32; Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, Nr 6 torsdagen den 8 oktober, Riksarkivet, s. 248–249.

Den första motionen, nr 48, behandlade prästlöneordningens paragraf 22, som handlade om språktillägg på lönen för präst som höll gudstjänst eller utförde annan förrättning på finska eller samiska, alltså ett löneincitament för att stimulera användningen av minoritetsspråk i den kyrkliga verksamheten. Mot prästlönekommitténs hovsamma förslag på 150 kronor i tillägg per år hade riksdagen tidigare gått på en lågt räknad differentierad modell på 400–800 kronor som Luleå domkapitel föreslagit. Farhågorna att detta inte skulle räcka för att locka präster till det samiskspråkiga och finskspråkiga området hade visat sig bli besannade. Nu begärde domkapitlet genom motionärerna både ett *allmänt* språktillägg på 600 kronor förutom ett *särskilt* språktillägg på 400–800 kronor. Det förstnämnda skulle utgå till präst som överhuvudtaget tjänstgjorde inom finskt och samiskt område, det senare till präst som höll gudstjänst på något av språken eller båda.⁶¹ Förslaget demonstrerade stiftets vilja att bejaka användningen av minoritetsspråk i den prästerliga gärningen helt i enlighet med den protestantiska idén om att predika Guds ord på folkspråket.

Den andra motionen, nr 66, som biskoparna Bengt Jonzon och Gunnar Hultgren i Luleå respektive Härnösands stift stod bakom, efterlyste en allsidig utredning om användning av samiska i den pastorala verksamheten inom olika slags samiska språkområden. Bakgrunden var det beslut som tagits i Kungl. Maj:ts reglemente för lappmarkens ecklesiastikverk 1896, som stadgade att en präst som sökte tjänst i de samisktalande eller finsktalande områdena måste vara kunnig i det minoritetsspråk som gällde i området, eller i områden där både samiska och finska förekom vara kunnig åtminstone i finska. Problemet var att bestämmelserna i reglementet inte längre svarade mot 1950-talets förändrade sociala förhållanden. Genom att de samiska familjerna blivit allt mer bofasta följde barnen inte längre med i renskötseln till de finskspråkiga områdena och lärde sig därför bara samiska i hemmen och sedan svenska i skolan. De blev tvåspråkiga på svenska i stället för på finska. Samiskan som samernas modersmål borde därför, enligt motionen, få ökad användning som gudstjänstspråk. Samtidigt hade

61 Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, 4:e samlingen, Motioner vid allmänna kyrkomötet, nr 48, Riksarkivet, s. 12–14.

den svensktalande befolkningen ökat kraftigt i hela lappmarken. Genom reglementets krav på språkkunskaper hade ingen präst kunnat rekryteras till Arjeplog på 1920-talet, och vintern 1953 hade ingen sökande anmält sig till den utlysta kyrkoherdetjänsten i Jokkmokks pastorat. De begränsande språkbestämmelserna hade upprört den svenskspråkiga delen av befolkningen eftersom man blev utan kyrkoherde.

Motionärerna sökte jämka mellan de olika behoven och viljorna, men markerade också en ny hållning till den samiska kulturens överlevnad. Under 1800-talet hade en allmän syn varit att den samiska kulturen på grund av sin förment lägre ställning i utvecklingen var dömd att gå under. Nu slogs fast att varken samerna som folkgrupp eller språket var i utdöende och motionärerna betonade: ”Den samiska kulturen med sin egenartade, i vissa stycken rikt utvecklade kultur, vari språket ingår som ett bärande och väsentligt element, är en nationell tillgång, vars försvinnande skulle betyda en oersättlig förlust.”⁶² Kyrkomötet antog båda motionerna och skickade skrivelser till Kungl. Maj:t med begäran att de skulle genomföras. I juli 1954 fick Bengt Jonzon i uppdrag att utreda reglementet för lappmarkens ecklesiastikverk den 31 januari 1896 och övriga bestämmelser för den kyrkliga verksamheten bland den samisk- och finsktalande befolkningen. Utredningen presenterades i april 1958.⁶³

Av utredningen framgick hur långsiktig kyrkans liberala språkpolitik i konfessionella frågor hade varit. Enligt paragraf 3 i reglementet från 1896 skulle gudstjänsten hållas på de språk som användes i församlingarna utifrån överenskommelse mellan församlingen och prästerskapet. Det var alltså inget diktat från ovan även om motsättningar kunde förekomma, utan en gemensam överenskommelse mellan präst och församling. Enligt paragraf 9 måste en präst som sökte tjänst i de samisktalande eller finsktalande områdena i Lappland vara kunnig i det minoritetsspråk som gällde i området för att räknas som behörig att

62 Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, 4:e samlingen, Motioner vid allmänna kyrkomötet, nr 66, Riksarkivet, s. 1–3.

63 *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm, s. 1.

söka och bli antagen till tjänst som präst. För de tornedalsförsamlingar som låg nedanför lappmarksgränsen infördes 1902 en särskild kungörelse med samma innehållsliga betydelse för finskan som för samiskan i paragraf 9. I paragraf 56 fanns bestämmelser om försäljning eller gratisutdelning av böcker på samiska. Dessutom fanns bestämmelser i prästelönereglementet om språktillägg för den präst som höll förrättning på samiska eller finska. Från 1935 fanns två årliga stipendier för präst som lärt sig finska och förbundet sig att tjänstgöra minst tre år i finskspråkig bygd. Från 1954 fanns ett motsvarande årligt stipendium till präst som lärt sig samiska.⁶⁴

I paragraf 6 i 1896 års reglemente om kyrkoherdetjänstens tillsättning i Karesuando och tillsättningen av komministertjänsten i Kvikkjokk, fanns en särbestämmelse att dessa tjänster skulle tillsättas av domkapitlet utan församlingens deltagande i valprocessen. Bestämmelsen hade tillkommit av hänsyn till de nomadiserande samerna som skulle ha svårt att delta i den process som valet innebar. Därför riskerade den minoritet av församlingen som var bosatt i närheten av kyrkbyn att få oproportionerligt stort inflytande över prästvalet. På fråga från utredningen svarade kyrkofullmäktige i Karesuando att de ansåg att särbestämmelsen skulle tas bort eftersom de förbättrade kommunikationerna tillsammans med valdistriktens utformning numera gjorde att även de nomadiserande samerna kunde delta i valet.⁶⁵

Remissvaren från församlingarna i Luleå och Härnösands stift på frågan om behovet av gudstjänster på samiska, visade att de äldre samerna i det tornedalska området ofta kunde finska, men inte de yngre eftersom kontakten med de finskspråkiga bönderna minskade samtidigt som befolkningen allt mer gick över till svenska. Präster inom det fjällsamiska området menade att behovet av samiska fanns kvar

64 *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, s. 9.

65 Brev till kyrkofullmäktiges ordförande i Karesuando församling, Luleå 7 maj 1955, *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm; Utdrag ur protokoll från Karesuando församlings kyrkofullmäktige, 30 oktober 1955, *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm.

och kanske skulle öka i framtiden. Det fanns också präster som framhöll det principiellt viktiga i att samerna fick de kyrkliga tjänsterna tillgodosedda på sitt modersmål. Varken i Arjeplog, Arvidsjaur eller i Västerbottens och Jämtlands lappmarksförsamlingar ansågs något behov av samiska föreligga. För Västerbotten uppgavs översiktligt att samiska inte använts de senaste tio eller trettio åren eller en mansålder tillbaka. I Tornedalen bedömdes behovet av samiska som mycket begränsat eftersom de äldre behärskade finska och de yngre allt mer hade blivit tvåspråkiga på samiska och svenska. Samtliga präster i Tornedalen visade på behovet av finskspråkiga präster i församlingarna, vilket motiverades med inflyttningen av kvinnor från Finland, att finska var de medelålders och äldres språk, att vårdbesök krävde detta samt att det i expeditonsarbetet fanns ett dagligt behov av att använda finska.⁶⁶

Jonzon redovisade det ojämnt fördelade behovet av samisktalande präster, men argumenterade ändå för att samerna som helhet var i behov av samisktalande präster, också sydsamerna med sin fåtaliga och utspridda befolkning. Han argumenterade mot att samiskan skulle väljas bort på grundval att samerna var så fåtaliga eller för att de numera kunde svenska i så hög grad. Hans argument för att både samer och tornedalingar skulle få sin kyrkliga verksamhet på sitt modersmål var att svenskan var ett främmande språk för dem och att religionsutövningen skulle ske på modersmålet, men också att samerna var en liten och svag folkgrupp som det var viktigt att stödja av moraliska och demokratiska skäl. Vidare anfördes att samerna var ett folk i fyra länder som nu allt mer började söka en gemenskap över nationsgränserna och att ett internationellt vetenskapligt, humant och kulturellt intresse nu riktades mot samerna.⁶⁷ Argumentationen är förvånande postmodern till sin karaktär och föregriper med flera decennier de argument som skulle växa fram från början av 1980-talet för bejakande av nationella minoriteteters rättigheter och för ett mångkulturellt samhälle som en

⁶⁶ Remissvar i *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm.

⁶⁷ *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, s. 30–39.

konsekvens av demokratiska rättigheter. En motsvarande argumentering fördes till försvar av finskans användning i kyrkliga sammanhang i Tornedalen, bland annat att det var viktigt att höja den kulturella nivån i tornedalsfinskan,⁶⁸ att klyftan mellan äldre och yngre tornedalingar annars skulle öka, att även klyftan mellan de yngre och de äldre inom den læstadianska väckelsen riskerade att öka och att många unga finska kvinnor flyttat till den svenska sidan av Tornedalen. Dessutom framhölls för finskans del betydelsen av att skolan vårdade barnens finska modersmål.

För att svara mot moraliska kristna normer, särskilt den protestantiska dogmen att alla folk skulle få ta del av kristendomen på sitt modersmål, föreslog utredningen inrättandet av en eller två tjänster för samisktalande präster för hela det samiska området. Resultat blev att en särskild tjänst som kyrkoherde för samer inrättades den 1 juni 1959. Till skillnad från tidigare *pastores lapponum* hade kyrkoherden för samer ingen egen församling, utan skulle betjäna hela det samiska området i Luleå och Härnösands stift och de samer i norra Dalarna som tillhörde Västerås stift. Tjänsten var vakant ända fram till början av 1970-talet då den kom att innehas av Olavi Korhonen.⁶⁹ För det finskspråkiga området föreslog utredningen två prästtjänster. Det innebar att ifrån början av 1950-talet förde Svenska kyrkan en separat språkpolitik i konfessionella sammanhang mot samerna och tornedalingarna. Tidigare hade nordsamerna räknats med i den finskspråkiga sfären i Tornedalen, men nu betraktades de som en separat grupp. Det var inte ideologiska skäl som drev fram detta, utan det var moderniseringen som hade separerat de samisk- och finskspråkiga grupperna från varandra.

Det är uppenbart hur de två stiftens språkpolitik i den konfessionella kontexten stod i skarp motsättning till den förda språkpolitiken i skolkontexten. I den kyrkliga kontexten fanns ett helt program för att med olika medel se till att gudstjänst och kyrkliga förrättningar kunde hållas på relevant minoritetsspråk i respektive församling, samt för att sälja eller dela ut kyrklig litteratur på samiska. I skolkontexten delades svenskspråk-

68 Det nuvarande minoritetsspråket *meänkieli* kallades vid denna tid för *finska* eller *tornedalsfinska*.

69 Lars Thomasson, *Religionsvården bland samerna i Jämtlands län: Några tillbakablickar och anknytningar till nuet* (Härnösand 1979) s. 60–61.

kig litteratur och tidningar ut gratis i anslutning till skolväsendet för att förbättra svenskspråkigheten i församlingarna, men ingenting gjordes för att bevara och utveckla minoritetsspråken i skolkontexten. Inom folkskolan ignorerades och försumrades minoriteternas modersmål, det som i den kyrkliga kontexten lyftes upp till hederssak.

Behandlingen av motionerna på kyrkomötet och den efterföljande utredningen visar på den röda tråden i den konfessionella delen i Svenska kyrkans minoritetspolitik. Det var konsekvenserna av den långsiktiga konfessionella politiken, enligt vilken minoriteterna skulle få sina kyrkliga behov tillgodosedda på sina modersmål, som ledde fram till 1950-talets utredning. Det låg också i tiden med en omsvängning för minoriteternas sak. På initiativ av riksdagsmannen och tornedaligen Ragnar Lassinantti upphävdes 1957 de lokala förbuden för barnen att använda finska under skoltid med åtföljande bestraffningar, liksom de lokala förbuden mot att köpa in finskspråkig litteratur till skolbiblioteken. Detta skedde ett år innan publiceringen av Jonzons utredning.

På samma sätt som 1940-talet innebar en svängning från *ras* till *nationellt definierad minoritetskultur* i kyrkans samepolitik, så innebar 1950-talet en fortsatt neutralisering av etnicitet som kategorisering. Ett tydligt exempel är 1960 års nomadskolutrednings ställningstagande mot argumenten ibland annat 1913 års nomadskolutredning att särskilda skolor behövs för samerna för att hålla dem kvar i rennärigen: ”Samhället kan inte gärna ställa en särskild skola till förfogande för olika grupper av näringsidkare i avsikt att hjälpa dem hålla kvar de yngre generationerna inom vissa ärvda yrken.”⁷⁰ Samtidigt som de rasmässiga och yrkesbevarande argumenten försvann ur argumenteringen för nomadskolan så stärktes samerna som grupp både politiskt och kulturellt. Föräldrarna fick nu möjlighet att själva välja i vilken grad deras barn skulle få lära sig sitt modersmål.⁷¹ Kyrkan och de två nordliga domkapitlen, men särskilt biskopen i Luleå stift, bidrog starkt till detta genom den initierade kyrkliga utredningen.⁷²

⁷⁰ *Samernas skolgång* (1960) s. 69.

⁷¹ *Samernas skolgång* (1960) s. 100–114, 126.

⁷² Svonni (1997) s. 115–119.

Kyrkan hade i slutet av 1950-talet inte längre något direkt inflytande över nomadskolan, och de samiskspråkiga och finskspråkiga minoriteterna fick en mer undanskymd roll, medan andra frågor kom i förgrunden. I ämbetsberättelsen för Luleå stift 1965–1970 belystes bekymret med den begränsade tillgången på finskspråkiga präster, men det stod ingenting om samisktalande präster. Invandringen beskrevs nu som ett nytt stort arbetsområde för Luleå stift, särskilt den stora invandringen från Finland. Ett visst fokus låg på urbanisering och glesbygdsfrågor men utan anknytning till etnicitet. Samernas folkhögskola nämndes eftersom Svenska Missionssällskapet Kyrkan och samerna hade beslutat att söka ny huvudman när man sedan 1970 inte längre fick tillgodogöra sig rikskollekt.⁷³ I ämbetsberättelsen 1971–1976 nämndes att kyrkoherdetjänsten för samer var utan innehavare sedan Olavi Korhonen 1975 lämnar den för ett universitetslektorat vid Umeå universitet, men att den tillträtts 1977 av Bo Lundmark. Betydelsen av en särskild kyrkoherde för samer, inte bara för Luleå stift utan för hela landet, framhölls. Att tre av kyrkoherdarna i stiftet var samiskskunniga framhölls också som positivt, men fokus låg liksom tidigare på behoven hos de finskspråkiga invandrarna från Finland.⁷⁴ I ämbetsberättelsen 1977–1982 beskrev den nytillsatte biskopen Olaus Brännström betydelsen av det finska språket i Tornedalen och Torne lappmark. Särskilda åtgärder hade satts in för att rekrytera finskspråkiga präster till den sverigefinska befolkningen. I den övriga delen av berättelsen fanns ingenting om vare sig samisk eller finsk kultur, däremot en del om invandrarsituationen och missionsarbetet i tredje världen.⁷⁵ Sammantaget kan man säga att i de tre ämbetsberättelserna var det som om de etniska kategorierna hade upplösts i de ekonomiska rekordårens generella välfärdsåtgärder. Nya verksamhetsområden som tursim, glesbygdsfrågor och invandring hade kommit i förgrunden.

73 Stig Hellsten, *Från stiftet i norr: Luleå stift 1965–1970: Ämbetsberättelse* (Luleå 1971) s. 27, 54–60, 112–113. En utredning som utbildningsdepartementet tillsatte 1970 mynnade 1972 ut i att Stiftelsen Samernas Folkhögskola bildades med representanter från SSR, Same Ätnam, Jokkmokks kommun och länsstyrelsen i Norrbotten i styrelsen. Därigenom bröts kopplingen till Svenska Missionssällskapet och de kontakter med de nordliga stiftet som spelat så stor roll i folkhögskolans verksamhet, se *Samernas folkhögskola ...* (1973).

74 Stig Hellsten, *Gamla vägar och nya: Luleå stift 1971–1976: Ämbetsberättelse* (Luleå 1977).

75 Olaus Brännström, *Sex år i Luleå stift: 1977–1982: Ämbetsberättelse* (Luleå 1983) s. 17.

Postkolonialt inifrånperspektiv på samefrågan

Den globalisering och ökade internationalisering som påverkade nationalstaten under senare delen av 1900-talet påverkade också Svenska kyrkans förhållande till samerna. De två nordligaste stiftens kom att spela en viktig roll i den utvecklingen. Kyrkan rörde sig från ett nationalistiskt sätt att definiera minoritetskulturerna till ett globalt och postkolonialt inifrånperspektiv. Det sammanfaller med djupgående etnopolitiska skeenden som kom att prägla kyrkans och de två nordligaste stiftens samepolitik under de kommande decennierna.⁷⁶ Mot bakgrund av den kraftigt ökade invandringen av finskspråkiga från Finland och den ökade utomeuropeiska invandringen genomfördes 1977 hemspråksreformen, som gav barnen rätt att läsa sitt modersmål i skolan. Samiska, tornedalska och romska barn samt utländska adoptivbarn behövde inte, som andra minoriteters barn efter 1985, ha sitt hemspråk som ”dagligt umgängesspråk” för att få rätt till hemspråksundervisning. För de samiska barnen blev hemspråksundervisningen till viss del individualiserad eftersom det fanns så många olika varieteter av samiska.⁷⁷ Samma år som hemspråksreformen genomfördes, erkände Sveriges riksdag samerna som ett urfolk.⁷⁸

Efter att etnicitet blivit mer och mer neutraliserad under 1950- och 1960-talet inom skoldiskursen så återvände den nu men i en helt ny kontext. Unescos pedagogiska idéer, som betonade användningen av modersmålet i den första undervisningen i skolan, slog igenom allt mer. Förändringen mot en undervisning i samiska inom nomadskolan i början av 1960-talet motsvarades av en generell måländring för minoritetsspråk i läroplanen för grundskolan.⁷⁹ Förändringen mot en ökad

76 Ett symboliskt byte av terminologi genomfördes som innebar att den interna samiska egenbeteckningen ”samer” nu vann företräde framför majoritetssamhällets beteckning ”lappar”. Bytet syns i skiftet från Luleå stifts ämbetsberättelse 1971–1976 till 1977–1982. I den förstnämnda finns ett stycke med rubriken ”finsk- och lapskspråkiga präster”, som i nästkommande femårsberättelse har bytts till ”finsk- och samiskspråkiga präster” (min kursivering).

77 Hyltenstam & Tuomela (1996); Mikael Svonni, ”Skolor och språkundervisning för en inhemsk minoritet – samerna”, i Kenneth Hyltenstam (red.), *Tråspråkighet med förhinder? Invandrar- och minoritetsundervisning i Sverige* (Stockholm 1996).

78 *Sametingets roll i det svenska folkstyret: Betänkande*, av Sametingsutredningen, Statens offentliga utredningar 2002:77 (Stockholm 2002) s. 95.

79 Karl Pekkari, ”Meänkieli som hemspråk genom åren”, i Eva Westergren & Hans Åhl

hemspråksundervisning hade också direkt samband med den ökade invandringen, inte minst den stora invandringen från Finland. Finska invandrarbarn fick från 1962 möjlighet att välja finska som tillvalsämne i sjunde och åttonde klass. Idéerna om hemspråk som en jämlikhets- och valfrihetsfråga hämtade också motiv från Invandrarutredningen.⁸⁰ För de svenska samernas del innebar Altakonflikten i Norge i slutet av 1970- och början av 1980-talet en kraftfull inspiration till etnopolitisk mobilisering. Det sammanföll i Sverige med det så kallade Skattefjällsmålet som pågått från 1966 fram till 1981, samma år som Svenska Tornedalingars Riksförbund-Tornionlaaksolaiset (STR-T) bildades. Det medvetna finskspråkiga tillägget *Tornionlaaksolaiset* i förbundets namn, som betyder 'tornedalingarna', markerade en ny kulturell självmedvetenhet hos de nationella minoriteterna. Man kan säga att den nationella identiteten under 1970- och 1980-talet blev allt mer etnifierad. Det innebar att svenskt språk och kultur inte längre ansågs som en självklar värdegrund i minoriteternas identifikationer. En rörelse skedde samtidigt från ett monokulturellt till ett mångkulturellt sätt att definiera medborgarskap.

De avgörande impulserna till kyrkans radikalt ändrade minoritetspolitik mot samerna kom från kyrkans internationella kontakter. Vid Lutherska Världsförbundets åttonde generalförsamling i Curitiba i Brasilien 1990 antogs en resolution till stöd för urbefolkningar. Svenska kyrkans ombudsmöte ställde sig samma år bakom denna och Centralstyrelsens arbetsutskott föreslog att stiftsstyrelserna i Luleå, Härnösand och Västerås skulle bereda ärendet. Också de lutherska kyrkorna i Finland och Norge borde, via Nordiska ekumeniska institutet, kontaktas för samverkan liksom kyrkoherden/stiftsadjunkten för samer och kyrkoherden i Jokkmokk. Kyrkornas Världsråd uppmanade vid sitt möte i Canberra i Australien 1991 att medlemskyrkorna skulle göra självprövande studier av hur de egna urbefolkningarna hade behandlats. Luleå stift fick ett sammankallande ansvar och i november 1992 kallades representanter för de tre stifteten till en arbetskonferens

(red.), *Mer än ett språk* (Stockholm 2007) s. 152.

80 Elenius (2006) s. 295–297.

i Jokkmokk.⁸¹ I rapporten *Från Curitiba till Jokkmokk* som de tre stiftens utarbetade riktades en ursäkt till samerna för överträdelser som kyrkans företrädare hade gjort sig skyldiga till och man uttryckte oro för att Sametinget fått för lite möjlighet att påverka sina egna angelägenheter och ställde frågade varför ILO-konventionen 169 om ett ökat samiskt inflytande över naturresurser inte ratificerats av Sverige.

I rapporten föreslog man också att kyrkans ombudsmöte skulle anta ett uttalande till stöd för det samiska kulturarvet och de olika dialekterna i ett både sekulärt och religiöst sammanhang, för en restriktiv utbyggnad av naturresurser som hotar de samiska näringarnas överlevnad, för ett ökat samarbete med samiska organisationer inom Svenska kyrkan, för utbyggnad av kåtakyrkor och kapell för gudstjänster och möten mellan samer och turister, samt för fortsatt översättning till samiska av konfessionellt viktiga verk. Vidare föreslog man att ombudsmötet skulle hälsa tillkomsten av Sametinget som en viktig utvecklingskraft och att de nordliga stiftens skulle upprätta naturliga kontakter med tingset.⁸² Rapporten hänvisade både till den internationella urfolkskontexten och till det nordiska gränsöverskridande samarbetet i samefrågor och erfarenheter från särskilt den norska kyrkan. Rapporten blev den plattform som de två nordliga stiftens kom att arbeta ifrån. Under de kommande åren utvecklade stiftsstyrelserna i Luleå och Härnösands stift en febril verksamhet i de samiska frågorna. Det ekumeniska samarbetet mellan de nordiska länderna spelade här en viktig initial roll, särskilt samarbetet med Den norske kirke. Nordiska ekumeniska rådet arrangerade exempelvis en konferens i Gällivare i september 1994 kring temat "Kyrkan i Sápmi", med det norska Samisk Kirkeråd som pådrivande kraft, en konferens som Luleå stift deltog i och stödde genom att köpa 100 exemplar av konferensrapporten.⁸³ Också Härnösands stift deltog aktivt i konferensen, vilket verkade både identitetsstärkande och kunskapsupp-

81 Handlingar i samband med rapporten *Från Curitiba till Jokkmokk: Rapport från Luleå stift om Svenska kyrkan och samerna utifrån ett uppdrag från Svenska kyrkans centralstyrelse* (Luleå 1993), förvarade i Arkivet för Luleå domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

82 *Från Curitiba till Jokkmokk* (1993).

83 Brev från Even Fougner, ordförande för styrelsen för Nordiska ekumeniska rådet den 5 december 1994 samt svar från kanslichef Åke Nordlundh, Luleå stift, 14 december 1994, Arkivet för Luleå domkapitel, Landsarkivet i Härnösand 1994/375 (Mapp 3030/1994).

byggande över nationsgränserna, något som en av de svenska deltagarna med samisk bakgrund vittnade om i brev till biskopen.⁸⁴ Strax innan konferensen hade de två stiftet ett första gemensamt samarbetsmöte, på initiativ av biskopen i Luleå stift, med inbjudna medarbetare i de två stiftet som arbetade särskilt med de samiska frågorna.⁸⁵ Ett annat exempel på de nationsöverskridande kontakterna är den inbjudan till en sydsamisk gränsträff som biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, fick av biskopen för Nidaros stift, Finn Wagle, i september 1995. Mötet ingick i ett traditionellt samarbete mellan Brekken, Funäsdalen och Norges samemission, denna gång på biskopsnivå genom Nidarosstiftets arbete med att utarbeta en sydsamisk gudstjänstliturgi utifrån sydsamisk dräkt- och musiktradition.⁸⁶

Viktigt för stiftens engagemang i samefrågorna var att det nybildade Svenska kyrkans samiska råd (SKSR) administrativt knöts till Luleå stift den 1 januari 1996.⁸⁷ Därigenom fick Luleå stift ett nationellt uppdrag att driva samefrågorna inom kyrkan. Under Tyrbergs tid som biskop i Härnösand fanns ett mycket aktivt samarbete mellan de nordligaste stiftet kring samefrågan i dess nya globala kontext. Målsättningen var att bli en del av den internationella kyrkliga urfolksrörelsen. Frågan om sedvanerätt och miljöcertifiering av skogsbruket liksom rovdjursfrågan fanns med bland de ärenden som diskuterades, men också frågan om Europarådets stadga för minoritetsspråk liksom restaurering av kyrkkåtor och utgivning av kyrklig litteratur på samiska och särskilda försoningsgudstjänster på regional nivå.⁸⁸ En särskild arbetsgrupp för

84 Brev från Erik-Oscar Oscarsson till biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, 18 oktober 1994, Konferens i Gällivare 15–17 september 1994, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

85 Inbjudan till samarbetsmöte från biskop Rune Backlund, Luleå stift, till biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, 5 april 1994, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

86 Inbjudan till gränsmöte 16–17 september 1995 från biskop Finn Wagle, Nidaros stift, till biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, 3 juli 1995, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

87 Avtal mellan Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet (SFRV) och Luleå stift om administrationen av Svenska kyrkans samiska råd (SKSR), Svenska kyrkans samiska råd, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

88 Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Här-

sydsamiskt församlingsarbete bildades också i Härnösands stift i oktober 1998 som arbetade med bland annat utbildningsfrågor och kyrklig verksamhet.⁸⁹

SKSR arbetade med bland annat de centrala frågorna om ILO 169 och om försoningsarbetet. Från sitt första möte i december 1996 tog SKSR ställning för att ansluta sig till den så kallade Karasjokkdeklarationen om urfolk samt för att arbeta för att ILO-konventionen nr 169 om ursprungsfolk och stamfolk i självstyrande länder ratificeras av Sverige.⁹⁰ I maj 1998 ordnade Härnösands stiftshistoriska sällskap ett symposium om kyrkans roll i försoningsarbetet mellan svenskar och samer. Också här kom de radikala impulserna från de norska föredragshållarna, exempelvis publiceringen av hela Karasjokkdeklarationen från den 22 februari 1998 med krav på stöd för urfolk och urfolksrättigheter mot näringsverksamheter som kunde skada urfolks intressen och stöd för deras land och värdighet. Ole Mathis Hettas föredrag om samisk spiritualitet och Bo Lundmarks föredrag om samisk religion innan kristendomen tangerade det konfessionellt känsliga ämnet om kyrkans undertryckande av samernas tidigare religionssystem.⁹¹

Till ett möte med SKSR, som hölls i Härnösand i november 1998, hade en arbetsgrupp bestående av ordinarie ledamoten Johannes Marainen och adjungerade ledamöterna Eric- Oscar Oscarsson och Arne Andersson sammanställt en plan för kyrkans försoningsarbete enligt protokollsbeslut 31/8 1998, paragraf 26 och 4/3 1998, paragraf 12. Målsättningen var att presentera ett dokument till kyrkomötet i mars 2000 och ge frågan en central plats i Svenska kyrkans riksmöte i Göteborg samma år.⁹² I samband med utarbetandet av det konkreta handlingsprogrammet uppstod motsättningar mellan SKSR och Svensk kyrkans

nösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

89 Protokoll för arbetsgruppen för sydsamiskt församlingsarbete i Härnösands stift 22 september 1998, Svenska kyrkans samiska råd, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

90 Verksamhetsberättelse 1998, Svenska kyrkans samiska råd, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

91 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).

92 Protokoll 25/11 1998 SKSR, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

centralråd (CR) i flera frågor.⁹³ Vid ett möte den 7–8 september 1999 förtydligade SKSR att man ställde sig bakom ILO 169 för samerna, och man ansåg att CR hade varit för vag i frågan.⁹⁴ Motsättningen trappades upp och SKSR beslutade i december samma år att skicka ett bokpaket med 40 exemplar av Lennart Lundmarks bok *Så länge vi har marker* och rapporten *Försoning är ett sätt att börja om* till CR.⁹⁵ Avsikten med gåvan var uppenbarligen att upplysa ledamöter i CR om innebörden i samiska rättighetsfrågor och hur kyrkans försoningsprocess med samerna skulle tolkas. Kyrkomötet 2000 tog sedan ställning för en svensk ratificering av ILO 169.⁹⁶ På så vis bidrog de två nordliga stiftet till att radikaliserade Svenska kyrkans samepolitik. I den särskilda utredningen *Samiska frågor i Svenska kyrkan* som tillsattes 2005 spelade Samiska rådet samt Härnösands och Luleå stift en avgörande roll för ensamutredaren Sören Ekström, som parter att föra dialog med. I utredningen vidareutvecklades det radikala innehållet från rapporten *Från Curitiba till Jokkmokk*.⁹⁷ När kyrkan den 1 januari 2000 separerade från staten omvandlades Svenska kyrkans samiska råd till Samiska rådet inom Svenska kyrkan. För Luleå och Härnösands stift har de kontroversiella urfolksfrågorna aktivt lyfts in i den kyrkliga verksamheten i en parallell process som består av kyrkans skiljande från staten och samefrågans kraftiga internationalisering och globalisering.

Konklusioner

Det finns en lång kontinuitet i kyrkans samepolitik, som präglas av en vilja att på bästa möjliga sätt möta samernas behov att tillgodogöra sig Guds ord inom den svenska kyrkan.

Olika diskurser möts och överlappar och samverkar ibland men är motsägelsefulla i andra fall. Det är denna samverkan och motsägelse-

93 Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 168.

94 Protokoll 8/9 1999 SKSR, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

95 Protokoll 8/12 1999 SKSR, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

96 Ekström & Schött (2006) s. 10–11.

97 Ekström & Schött (2006).

fullhet i stiftens politik som följs i artikeln. I det sammanhanget ska de nordliga stiftens samepolitik betraktas som del i en generell minoritetspolitik mot samisk- och finskspråkiga grupper, inte som en isolerad samepolitik. Det som föll under stiftets domäner var framförallt kulturpolitik i olika former medan näringspolitiken kom att hamna under länsstyrelsen. Kyrkan var aktiv inom många centrala områden som skar in i minoriteternas kulturer och de enskilda individernas identiteter, varav de viktigaste var den religiösa trosutövningen och den grundläggande folkutbildningen.

När man ser till kyrkans koloniseringsdiskurs så avskiljer den sig i två perioder. I det första skedet, den katolska perioden, som motsvaras av den riksenande tiden från 1200-talet till 1500-talet, så hade kyrkan en stark ekonomisk och politisk ställning där kyrkan aktivt tog del i statens bemäktigande av närliggande områden. Den riktade sig inte bara mot det samiska bosättningsområdet utan också mot Finland, de baltiska länderna och Norrland och andra perifera områden inom Sverige. I det andra skedet, efter reformationen, förlorade kyrkan mycket av sin självständiga politiska och ekonomiska makt och blev en tydligare integrerad del av statsmakten. Genom bildandet av Härnösands stift 1647 skedde en regionalisering av kyrkans verksamhet i övre Norrland, men staten behöll sitt grepp över de samiska skolfrågorna, exempelvis genom bildandet av Lappmarkens Ecklesiastikverk i mitten av 1700-talet. Kyrkans del i koloniseringen av det samiska bosättningsområdet inriktades framförallt på utbildning och missionsverksamhet.

Inom den konfessionella diskursen skedde en förändring efter reformationen till en mer ortodox hållning i den kyrkliga verksamheten. I åtminstone 250 år framåt strävade kyrkan efter att utplåna alla spår av samernas egen religion och att tvinga samerna in i kristendomen. På grund av samernas nomadiska livsföring blev det en långdragen process. I den missionsverksamhet som statskyrkan och sedan också olika frikyrkor fortsatte med under 1800- och 1900-talen uppfattades samerna vara i behov av särskild mission. Detta var långt efter det att samerna bekant sig till kristendomen. I själva verket hade samer i århundraden arbetat som präster och kateketer bland sitt eget folk. Det fanns föreställningar om att samerna med sin livsföring levde på

gränsen till det vilda och därför var i behov av särskilt stöd. På annat sätt kan man inte tolka det långvariga och intensiva intresset för samemissionen inom kristna kretsar. Att det inte bara handlade om samernas rörliga liv som renskötare, jägare och fiskare visade sig efter Napoleonkrigen då en kulturell polarisering skedde mellan skandinavisk och finsk-ugrisk kultur. I det sammanhanget kom den læstadianska väckelsen, som huvudsakligen bestod av samisk- och finsktalande, att också betraktas som vild och ociviliserad. Detta sammanföll under senare delen av 1800-talet med den konformistiska nationalism som då utvecklades och som kyrkan blev en del av. Den röda tråden i den konfessionella politiken var att tvinga samerna att överge sin egen religion och kristna dem. Detta påtvingade religionsbyte är det enda område där kyrkan inte bett samerna om förlåtelse, även om förståelse har uttalats för samisk spiritualitet, för samernas tidigare mytologi och för att naturen betraktats som helig i samisk mentalitet.

Samtidigt som religionsbytet var ett absolut krav så fanns en stor beredvillighet till att tillgodose samerna med gudstjänster på samiska eller finska samt med konfessionell litteratur på samiska. Den blev särskilt accentuerad efter reformationen. Under moderniserings- och industrialiseringsperioden uppstod en motsägelse i den språkliga praktik som de två nordligaste stiftens tillämpade mot tornedalingarna och samerna. Den tillåtande språkpolitiken mot minoriteterna, som varit en röd tråd under den kulturbevarande nationalistiska perioden fram till 1870-talet, ändrades inom skolväsendet allt mer till en monokulturell språkpolitik under den konformistiska nationalismens period fram till 1950-talet. Den drabbade först finska språket och sedan också de samiska varieteterna som till stor del förbjöds i skolorna. Samtidigt med detta arbetade Härnösands stift, och senare också Luleå stift, aktivt med att tillgodose de finsk- och samisktalande församlingarna med präster som talade det minoritetsspråk som krävdes i respektive församling. Man till och med ställde krav på kompetens i minoritetsspråk för behörighet till tjänst i dessa församlingar. Detta gjorde man samtidigt som en konsekvent språkassimileringspolitik genomfördes inom skolväsendet. Under Lars Landgren och Martin Johansson som biskopar för Härnösands stift, och under Olof Bergqvist som biskop

i Luleå stift var inställningen att all energi skulle läggas på inlärning av svenska i skolorna. Samtidigt strävade kyrkan, framför allt under Bergqvists tid som biskop, efter att isolera de renskötande samerna från moderniseringen för att de skulle bevara den urgamla kulturen och levnadssättet som naturfolk. Det motsägelsefulla var att kulturen skulle bevaras utan samisk religion och utan samiskt språk. Detta var en patriarkalisk museal konstruktion som tillfredsställde andra intressen än de samiska.

Med biskop Bengt Jonzon förändrades den tidigare språkassimilerande samiska politiken. Som nybliven biskop i Luleå stift tog han initiativ till att stödja det samiska språket som en del av den samiska kulturen, exempelvis genom att engagera sig i bildandet av Samernas folkhögskola och kulturorganisationen Same Ätnam. Detta sammanfaller med en begynnande övergång till en liberal nationalism under 1950-talet, som slog igenom i början på 1960-talet, då en mer tillåtande språkpolitik började föras inom skolväsendet. Under den föregående perioden hade den konfessionella tillåtande språkpolitiken stått i direkt motsättning till den assimilerande språkpolitiken i skolan. När biskop Jonzon i början av 1950-talet genomförde en statlig utredning om bland annat formerna för stöd till minoritetsspråkens användning inom kyrkan, så slog han fast att både finska och samiska var nödvändiga delar i de två minoriteternas kulturarv. För samernas del argumenterade han dessutom, med förvånansvärt radikala och framsynta argument, att de utgjorde en omistlig del av det nationella kulturarvet. Andra argument var att svenskan var ett främmande språk för samerna och att religionsutövningen skulle ske på modersmålet, men också att samerna var en liten och svag folkgrupp som det var viktigt att stödja av moraliska och demokratiska skäl. Dessutom pekade han på att samerna själva allt mer började söka en gemenskap över nationsgränserna och att det fanns ett globalt intresse för samernas sak.

Om den konfessionella diskursen och skoldiskursen gått på kollisionkurs med varandra så kan identitetsdiskursen snarare beskrivas som en fluktuerande sinuskurva. Under perioderna av religiöst riksenande och kulturbevarande nationalism bejakades den samiska kulturen till fullo på alla sätt förutom religionen, som aktivt och hårt motarbetades. Under den konformistiska nationalismens period beja-

kades den samiska näringen och det samiska levnadssättet, men inte det samiska språket. Svenska skulle i princip vara allena rådgivande, men samiska borde ändå läras ut till de renskötande samernas barn för att upprätthålla segregeringen. De nordliga stiftens identitetspolitik mot samerna kom att präglas av motsägelserna mellan de olika diskurserna. Man skulle kunna kalla det för en schizofren politik där den ena handen medvetet gjorde tvärt emot den andra.

Den liberaliserade identitetspolitiken från 1950- och 1960-talet började allt mer bejaka minoriteternas kulturer och identiteter ur ett inifrånperspektiv, men det var inte förrän med de starka internationella influenserna från början av 1990-talet som en tydlig förändring ägde rum mot ett mer konsekvent genomfört inifrånperspektiv. I den processen spelade de två nordligaste stiftet en mycket aktiv och pådrivande roll för att bejaka samiska, tornedalska och sverigefinska identiteter inom kyrkolivet. Detta sammanföll med urfolkens globala strävan efter att stärka sina rättigheter, med Europarådets strävan att stödja nationella minoritetsspråk och med processen att skilja kyrkan från staten. I det sammanhanget blev kyrkan en politisk kraft för samernas etnopolitiska mobilisering och kulturella revitalisering på ett helt annat sätt än tidigare.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

STOCKHOLM, RIKSARKIVET (RA)

Avskrift av ämbetskrivelse från ecklesiastikdepartementet till Svenska kyrkans diakonistyrelse om rätt att uppta rikskollekt 7 december 1951, Kungliga brev 1951–1958, Luleå stift, Härnösands landsarkiv.

Avskrift av ämbetskrivelse från ecklesiastikdepartementet till länsstyrelsen i Luleå om försvarsanslag till folkundervisningens befrämjande i rikets nordligaste gränsorter 14 september 1951, Kungliga brev 1951–1958, Luleå stift, Härnösands landsarkiv.

Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, Nr 1 lördagen den 5 september, Riksarkivet, s. 12–15.

Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, Nr 5 fredagen den 2 oktober, Riksarkivet, s. 14–17, 30–32.

Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, Nr 6 torsdagen den 8 oktober, Riksarkivet, s. 248–249.

- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, 4:e samlingen, Motioner vid allmänna kyrkomötet, nr 48, Riksarkivet, s. 12–14.
- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953, 4:e samlingen, Motioner vid allmänna kyrkomötet, nr 66, Riksarkivet, s. 1–3.
- Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm, *passim* samt s. 1, 9, 30–39.
- Brev till kyrkofullmäktiges ordförande i Karesuando församling, Luleå 7 maj 1955, *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm.
- Utdrag ur protokoll från Karesuando församlings kyrkofullmäktige, 30 oktober 1955, *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm.
- Remissvar i *Utredning rörande den kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen*, Sakkunniga rörande kyrkliga verksamheten bland den lapsk- och finsktalande befolkningen, Kommittébetänkanden 1638, Riksarkivet, Stockholm.

HÄRNÖSAND, LANDSARKIVET (HLA)

- Avtal mellan Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet (SFRV) och Luleå stift om administrationen av Svenska kyrkans samiska råd (SKSR), Svenska kyrkans samiska råd, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.
- Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.
- Brev från Even Fougner, ordförande för styrelsen för Nordiska ekumeniska rådet 5 december 1994 samt svar från kanslichef Åke Nordlundh, Luleå stift, 14 december 1994, Arkivet för Luleå domkapitel, Landsarkivet i Härnösand 1994/375 (Mapp 3030/1994).
- Brev från Erik-Oscar Oscarsson till biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, 18 oktober 1994, Konferens i Gällivare 15–17 september 1994, biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.
- Handlingar i samband med samerapport *Från Curitiba till Jokkmokk: Rapport från Luleå stift om Svenska kyrkan och samerna utifrån ett uppdrag från Svenska kyrkans centralstyrelse* (Luleå 1993), Arkivet för Luleå domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.
- Inbjudan till samarbetsmöte från biskop Rune Backlund, Luleå stift, till biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, 5 april 1994, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Inbjudan till gränsmöte 16–17 september 1995 från biskop Finn Wagle, Nidaros stift, till biskop Karl-Johan Tyrberg, Härnösands stift, 3 juli 1995, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Protokoll för arbetsgruppen för sydsamiskt församlingsarbete i Härnösands stift 22 september 1998, Svenska kyrkans samiska råd, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Protokoll 25/11 1998 SKSR, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Protokoll 8/9 1999 SKSR, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Protokoll 8/12 1999 SKSR, Biskop Karl-Johan Tyrbergs arkiv, Kyrkan och samerna 1994–2001, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Verksamhetsberättelse 1998, Svenska kyrkans samiska råd, Arkivet för Härnösands domkapitel, Landsarkivet i Härnösand.

Tryckta källor och bearbetningar

Offentligt tryck

Samernas folkhögskola: Förslag, Sameutredningen, Utbildningsdepartementet 1973:2 (Stockholm 1973).

Samernas skolgång: Betänkande, avgivet av 1957 års nomadskolutredning, Statens offentliga utredningar 1960:41 (Stockholm 1960).

Sametingets roll i det svenska folkstyret: Betänkande, av Sametingsutredningen, Statens offentliga utredningar 2002:77 (Stockholm 2002).

Övrigt tryck

”The use of vernacular languages in education” (Paris 1953) [Unescos utredning fanns med som bilaga i 1957 års nomadskolutredning].

Georg Bergfors klipparkiv i Kiruna kommuns arkiv.

Bearbetningar

Baudou, Evert. *Gustaf Hallström: Arkeolog i världskrigens epok* (Stockholm 1997).

Beck, Ulrich & Edgar Grande. *Cosmopolitan Europe* (Cambridge 2007).

Bergqvist, Olof. Ämbetsberättelse till Luleå stifts prästmöte år 1921 (Luleå 1922).

Borg, Elsa. ”Lappkvinnan Kristina Torkelsdotter”, i *Fjällvindar: En hälsning till lapparnas vänner* (Stockholm 1905) s. 24–26.

Brink, Stefan. *Sockenbildning och sockennamn: Studier i äldre territoriell indelning i Norden*, Diss. (Uppsala 1990).

Broberg, Gunnar. *Statlig rasforskning: En historik över Rasbiologiska institutet* (Lund 1995).

- Brännström, Olaus. *Sex år i Luleå stift: 1977–1982: Ämbetsberättelse* (Luleå 1983).
- Brännström, Olaus. *Lannavaara-missionen och lëstadianismen* (Stockholm 1990).
- Eklöv, Lage & Bo Lundmark. *Morgon mellan fjällen: En ny ton i sydsamiska bygder* (Stockholm 1997).
- Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).
- Elenius, Lars. *Både finsk och svensk: Modernisering, nationalism och språkförändring i Tornedalen 1850–1939*, Diss. (Umeå 2001).
- Elenius, Lars. ”Statistiken i nationalstatens tjänst”, i Heidi Hansson m.fl. (red.), *När språk och kulturer möts: Festskrift till Tuuli Forsgren 2 november 2002* (Umeå 2002) s. 285–302.
- Elenius, Lars. *Nationalstat och minoritetspolitik* (Lund 2006).
- Elenius, Lars. ”Guds ord på meänkieli och samiska: Kyrkan och språkpolitiken under fyra biskopar”, i Eva Landberg, Karin Rönnbäck & Per Moritz (red.), *Norrbottnen: Årsbok 2008* (2008) s. 236–252.
- Elenius, Lars. ”Förändrade identifikationer på Nordkalotten”, i Lars Elenius m.fl. (red.), *Fredens konsekvenser: Samhällsförändringar i norr efter 1809* (Luleå 2009) s. 29–30.
- Elenius, Lars. ”Symbolic charisma and the creation of nations: The case of the Sámi”, *Studies in ethnicity and nationalism* 10:3 (2010) s. 467–482.
- Elenius, Lars. ”Cultural consequences of the conscript army for the national minority in the Torne Valley”, *Militärhistorisk tidskrift* (2013) s. 67–88.
- Elenius, Lars. ”Det vilda som gränsmarkör mellan nomader och bofasta i kolonisationsprocessen i Finland, Sverige och Norge”, i Lars Elenius (red.), *Nordiska gränser i historien: Linjer och rum, konstruktion och dekonstruktion* (Joensuu 2014a) s. 32–69.
- Elenius, Lars. ”Ett nationellt metasystem för utbildning och fostran i Tornedalen”, *Nordic journal of educational history* 1:2 (2014b) s. 63–85.
- Elenius, Lars. ”Conclusions”, i Lars Elenius et al. (red.), *The Barents region: A transnational history of subarctic Northern Europe* (Oslo 2015) s. 445–471.
- Elenius, Lars. ”Ett metasystem för utbildning i Tornedalen: Tvåspråkighet för emancipation eller förtyck?”, i Johannes Westberg & David Sjögren (red.), *Norrlandsfrågan* (Umeå 2015) s. 151–172.
- Eriksson, Johan. *Partition and redemption: A Machiavellian analysis of Sami and Basque patriotism* (Umeå 1997).
- Från Curitiba till Jokkmokk: Rapport från Luleå stift om Svenska kyrkan och samerna utifrån ett uppdrag från Svenska kyrkans centralstyrelse* (Luleå 1993).
- Fur, Gunlög. *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden & Boston 2006).
- Gustafsson, Harald. *Gamla riken, nya stater: Statsbildning, politisk kultur och identiteter under Kalmarunionens upplösningsskede 1512–1541* (Stockholm 2000).
- Hall, Patrik. *Den svenskaste historien: Nationalism i Sverige under sex sekler* (Stockholm 2000).

- Haller, Elof. *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden*, Diss. (Uppsala/Stockholm 1896).
- Hansen, Lars Ivar & Bjørnar Olsen. *Samernas historia fram till 1750* (Stockholm 2006).
- Hellsten, Stig. *Från stiftet i norr: Luleå stift 1965–1970: Ämbetsberättelse* (Luleå 1971).
- Hellsten, Stig. *Gamla vägar och nya: Luleå stift 1971–1976: Ämbetsberättelse* (Luleå 1977).
- Hellsten, Stig. ”Svenska Missions­sällskapet Kyrkan och Samerna under 150 år”, i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985) s. 5–21.
- Henrysson, Sten. *Darwin, ras och nomadskola: Motiv till kåtaskolreformen 1913* (Umeå 1993).
- Henrysson, Sten & Johnny Flodin. *Samernas skolgång till 1956* (Umeå 1992).
- Hoppe, Gunnar. *Vägarna inom Norrbottens län: Studier över den trafikgeografiska utvecklingen från 1500-talet till våra dagar*, Diss. (Uppsala 1945).
- Hoving, Folke. ”Bland Jämtlandslappar”, i *Fjällvindar: En hälsning till lapparnas vänner* (Stockholm 1905) s. 27–31.
- Hyltenstam, Kenneth & Veli Tuomela. ”Hemspråksundervisningen”, i Kenneth Hyltenstam (red.), *Tvåspråkighet med förhinder? Invandrar- och minoritetsundervisning i Sverige* (Lund 1996) s. 9–109.
- Ivars, Ann-Marie & Lena Huldén (red.). *När kom svenskarna till Finland?* (Helsingfors 2002).
- Jarlert, Anders. ”’De kristnas fosterland’: Från tvårikespatriotism till himmelrikespatriotism och historisk-konfessionell nationalism inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen”, i Ingmar Brohed (red.), *Kyrka och nationalism i Norden: Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet* (Lund 1998) s. 327–342.
- Jarlert, Anders. ”Det ’långa’ 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder”, i Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.), *Nåd och sanning: Församlingsfakulteten 10 år* (Göteborg 2003) s. 87–98.
- Jonzon, Bror. *Bengt Jonzon, biskop i norr* (Luleå 1988).
- Kaddik, Arvid. ”Från arbetsfältet”, i Stig Hellsten (red.), *Kyrkan och samerna* (Umeå 1985) s. 102–106.
- Kummel, Bengt. *Svenskar i all världen förenen eder! Vilhelm Lundström och den allvenska rörelsen* (Åbo 1994).
- Lantto, Patrik. *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950*, Diss. (Umeå 2000).
- Lantto, Patrik. *Lappväsendet: Tillämpningen av svensk samepolitik 1885–1971* (Umeå 2012).
- Larsson, Bengt. *Lars Levi Laestadius: Hans liv och verksamhet och den laestadianska väckelsen* (Skellefteå 1999).
- Lindkvist, Thomas & Kurt Ågren. *Sveriges medeltid* (Solna [1985] 1990).

- Lindmark, Daniel. ”Kyrkan och samhället i Lappland på 1600-talet”, i Sigurd Nygren & Tuuli Forsgren (red.), *Livsfrågor i Lappland: Kyrkan och kolonisationen: Forskarsymposium 30 september–1 oktober 2004* (Umeå 2005) s. 30–68.
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lindmark, Daniel. ”Colonial encounter in early modern Sápmi”, i Magdalena Naum & Jonas M. Nordin (red.), *Scandinavian colonialism and the rise of modernity: Small time agents in a global arena* (New York 2013).
- Lundmark, Bo. ”Kyrkan och samerna”, *Från bygd och vildmark: Luleå stifts årsbok* (1974) s. 48–55.
- Lundmark, Bo. *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979).
- Marell, Ingegerd, ”Härnösands domkapitels arkiv och dess källor till Norrbottens kyrko- och skolhistoria”, i Karin Snellman, Daniel Lindmark & Margareta Attius Sohlman (red.), *Alphabeta varia: läsebok för Egil: Festskrift till Egil Johansson på hans 60-årsdag, den 24 mars 1993* (Umeå 1993) s. 75–80.
- Murray, Alan V. (red.). *The clash of cultures on the medieval Baltic frontier* (Farnham 2009).
- Nordblad, Julia, *Jämlikhetens villkor: Demos, imperium och pedagogik i Bretagne, Tunisien, Tornedalen och Lappmarken, 1880–1925*, Diss. (Göteborg 2013) s. 262–296, 318–324.
- Nordenstreng, Rolf. ”Finnarna som ras, folk och kulturbärare”, i *Finnarna som ras, och grunddragen av den finska kulturhistorien* (Stockholm 1923).
- Nordiska historikermötet, Nordens plats i middelalderens nye Europa: Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferier: Rapporter til det 27. nordiske historikermøte, Tromsø 11.–14. august 2011* (Stamsund 2011).
- Oja, Linda. *Varken Gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Diss. (Eslöv 1999).
- Opsahl, Erik & Knut Kjeldstadli. *Norsk innvandringshistorie 1: I kongenes tid, 900–1814* (Oslo 2003).
- Pekkari, Karl. ”Meänkieli som hemspråk genom åren”, i Eva Westergren & Hans Åhl (red.), *Mer än ett språk* (Stockholm 2007).
- Persson, Curt. *På disponentens tid: Hjalmar Lundbohms syn på samer och tornedalingar* (Luleå 2013).
- Pusch, Simone. ”Nationalism and the Lapp elementary school”, i Peter Sköld & Patrik Lantto (red.), *Den komplexa kontinenten* (Umeå 2000).
- Råghall, Urban (red.). *Försoning är ett sätt att börja om: Rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund* (Härnösand 1999).
- Sjögren, David (2010). *Den säkra zonen: Motiv, åtgärdsförslag och verksamhet i den särskiljande utbildningspolitiken för inhemska minoriteter 1913–1962*, Diss. (Umeå 2010).
- Smith, Anthony D. *The ethnic origins of nations* (Oxford 1988).

- Sundkler, Bengt. *Svenska missionsällskapet 1835–1876: Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige*, Diss. (Uppsala 1937).
- Sundkler, Bengt. *Missionens värld: Missionskunskap och missionshistoria*, 2:a rev. uppl. (Stockholm 1970).
- Svonni, Mikael. ”Skolor och språkundervisning för en inhemsk minoritet – samerna”, i Kenneth Hyltenstam (red.), *Tvåspråkighet med förhinder? Invandrar- och minoritetsundervisning i Sverige* (Stockholm 1996) s. 148–186.
- Svonni, Mikael. ”Det tveeggade skolsystemet: Undervisning av samernas barn i Sverige under 1900-talet fram till 1980”, i Eva Westergren & Hans Åhl (red.), *Mer än ett språk: En antologi om två- och trespråkigheten i norra Sverige* (Stockholm 1997) s. 113–123.
- Tenerz, Hugo. *Folkupplysningsarbetet i Norrbottens finnbygd från äldsta tid till sekelskiftet 1900* (Stockholm 1960).
- Tenerz, Hugo. *Folkupplysningsarbetet i Norrbottens finnbygd under förra hälften av 1900-talet jämte språkdebatten* (Stockholm 1963).
- Thomasson, Lars. *Religionsvården bland samerna i Jämtlands län: Några tillbakablickar och anknytningar till nuet* (Härnösand 1979).
- Tilly, Charles. *Coercion, capital, and European states, AD 990–1992* (Oxford & Cambridge, Mass. 1992).
- Uppman, Brit. *Samhället och samerna 1870–1925*, Diss. (Umeå 1978).
- Wallerström, Thomas. *Norrbotten, Sverige och medeltiden: Problem kring makt och bosättning i en europeisk periferi 1*, Diss. (Lund 1995).
- Wallmark, Lennart. ”Samernas folkhögskola”, *Samefolket* 1964:8–9 (1964) s. 143–144.
- Westin, Gunnar & Sven Ingemar Olofsson (red.). *Övre Norrlands historia 1: Tiden till 1600* (Umeå 1962).

Lars Elenius, f. 1952, professor i historia med utbildningsvetenskaplig inriktning vid Umeå universitet och docent i historia vid Luleå tekniska universitet. Forskningen innefattar minoriteters utbildningshistoria, etnopolitik, kulturella identifikationer och kolonisationshistoria. Han leder bl.a. projekten ”Barents historiebok och encyklopedi” (Luleå tekniska universitet), ”Språk och identitet i Tornedalen under det minoritetspolitiska paradigmskiftet efter 1935” (VR) och ”Urfolksrättigheter och naturskydd i Fennoskandinavien” (Formas). Han har varit ledamot i revitaliseringsrådet vid Institutet för språk och folkminnen, Meän akateemi, Nordisk Sameinstitut, Regionala etikprövningsnämnden i Umeå samt är av regeringen utsedd styrelserepresentant i Stiftelsen Föremålsvård.
lars.elenius@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Bispáguovllu jodiheapmi ja unnitlogupolitiika

Hiernesaandde ja Julevu bispágotti sámipolitiika lei oppalaš unnitlogupolitiikkas jurddašuvvon sámii- ja suomagielat joavkkuide. Politiika sámiiid vuostá deattuhii eareliiggánit oskkolaš jáhku čađaheami ja álbmotoahpahusa. Dan lea vejolaš čilget koloniseren-, konfešionála-, skuvla- ja identitehtagulaskuddamiin. Koloniserema álggus girku doaimmalaččat searvvai stáhta rivvemiidda lagaš guovlluin gos álbmogis lei iežá čearddalašvuohta. Miššovdnabargu sámiiid luhtte jatkii buori muddui 1900-logus daningo sámiiid báhkiniššuvnna ipmirduvvojedje dárbbahit erehliiggánis miššuvnna ja ožžo ođastuhttima ektui symbolalaš saji ”vildonin”. Árvvas giellapolitiika unnitloguid vuostá lei láidesteadđjin girkolaš politiikkas dan kulturseailuheadđji našunalisttalaš áigodagas gitta 1870-lohkui. Skuvladoaimmas lei das maŋŋil eanet monokultuvrralaš politiika mii sámiiid lei sihke ealáhussirrejeaddjin ja giellaassimilerejeaddjin. Nuortaleamos bispágottiid identitehtapolitiika sámiiid vuostá lei danin báidnojuvvon vuostálasvuođain dan árvvas girko- ja gielti skuvlaságastallamiid gaskkas. Bispáin Bengt Jonzoniin álggahuvvui liberaliserejuvvon identitehtapolitiika mii 1950-logus válddii eanet vuhtii unnitloguid kultuvrra ja identitehta iežaset ipmárdusain. Ruota girku čielgasit rievddai 1990-logu álggus ja politiika njuolgguslaš čađahuvvui unnitloguid iežaset ipmárdusain máilmmiviidosaš sisdoaluin. Dan barggus lei guovtti nuortaleamos bispágottiin oalle doaimmalaš ja jodiheadđji sadji.

Översättning Miliana Baer

Stifftanjuonjos ja unnepláhkopolitijjka

Hämösanda ja Julevu stifta sámepolitijjka gávnnuj gájjkásasj unnepláhkopolitijjkan mij sámii- ja suomagielak juohkusij tjalmostahtij. Politijjka ulmme sámiiid vuosstáj ávdemusát lij religiávnalasj jáhkkodájmadibmáj ja álmukáhpadussaj. Máhtá gáváduvvat kolonialiserimságastimes, dábdástim ságastimes, skávlláságastimes ja identitáhttaságastimes. Kolonialiserima árra ájggegávdan girikko

aktijvalattjat oassálasstij stáhta lahka bájkiij oajttemin gánná lij álm-muk ietjá álmuktjerdas. Misjávnnábarggo sámij siegen járgij mál-gadav 1900-lágon danen gå sáme hednikmisjávnnán árvustaláduvvinn sierralágásj misjávnnás dárbulattja ja ánburgev oadtjun symbolalásj ”primitijvalásj ulmutjin” moderniserima gáktuj. Miedediddje giel-lapolitijjka unneplágojda lij dábdomárkka girkkolasj politijjkan kultuvrrabisodiddjede rijkalásj ájgen gitta 1870-láhkuj. Skávláhoaj-don de dagáduváj ienep monokultuvralásj politijjka mij sámijda lij goappátjagá áldussegregerim ja giellaassimilerim. Nuortasj stiftaj identitáhtapolitijjka sámij vuosstáj hábmiduváj vuosstálasstemijs miedediddje girkkoságastime ja buorggo skávláságastime gaskan. Biskáhpajn Bengt Jonzon álgaduváj liberaliseridum identitáhtapoli-tijjka mij 1950-lágos ienebut buorrenváldij unneplágoj kultuvrajt ja identitehtajt sijá ietjasa álggovidjuris. Vuojnos rievddadibme Svieriga girkkon 1990-lágo álgo rájes sjattaj. Ienep tjoahkenanedum tjadádib-me girkkon perspektijvas aktidum mij dáhpaduvvá rijkajgasskasattaj. Dan prosessan guokta nuorttalamos stifta lijga sieldes dájmalattja ja nággijga ávdđálijguovlluj.

Översättning Barbro Lundholm

Stiften ávtehhk jih unnebeláhkopolitihke

Hiernesaaanden jih Julevun stifti saemiepolitihke unnebeláhkopoliti-hkesne meatan saemien- jih sáevmiengieledh tjiertide. Daate politi-hke saemide evtemes religiovnén jaahkose jih almetjelohkehtæmman veadtaldihkie. Maahta buerkiestidh dehtie *koloniseringsdiskurseste, konfessionelle diskurseste, skuvlediskurseste jih identiteetediskur-seste (diskurse = gosse soptsestalledh)*. Gosse gyrrelimie (*koloni-sering*) eelki gærhkoe meatan staaten bielesne gosse lihkes dajvide gyrreldin, gusnie almetjh jeatjah etnisiteeteste árroejin. Misjovne-barkojne saemiej baaktoe giehtelin gaske 1900-jaepide gosse am-mesjaahkoeladtjemisjovne vienhti sjjere misjovne saemide daerpies jih saemide vuortasjin goh ”gaajvoeh” daaletje tjjjese. Gielepelitihke unnebeláhkoealmetjidie baajedin jih rööpses baalkine gærhkoe po-litihkesne juhti dennie kultuvrevaarjelimmien nationalistiske boelh-kesne 1870-jaepide.

Skuvline jis jeenemes monokulturelle politihke (*aajnepolitihke*),

jih saemiej jielemh juehkelde sjädtin jih saemiengielh jienebelåhkoegielese gaarvanin. Dej noerhte stifti identiteetepolitihke saemiej vuestie sinsitnide vuastalin, akte gærhkoediskurse mij baajedi jih skuvlediskurse mij böörki. Bispe Bengt Jonzon jis aarjogs identiteetepolitihkem eevtji mij 1950-jaepijste unnebelåhkoej kultuvride jih identiteetide sistieperspektijveste baajedi. 1990-jaepijste Svïenske gærhkoef tjielkelaakan jeatjahtehti gosse stinkes sistieperspektijvem globaale kontextese tjiirrehti. Dennie digkiedimmesne dah göökte noerhtemes stifti meatan jih tjarke eevtjin.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa