

spiratorisk diskurs, som inte lämnade mycket i övrigt att önska i förhållande till Adnan Hocas doktriner, hade upphöjts till officiell retorik. I ljuset av dessa och den därpå följande utvecklingen i Turkiet är Anne Ross Solbergs avhandling, genom sin diskussion av den konspiratoriska diskurs ("conspiracism") som Adnan Oktars nätverk grundar sig på, mer aktuell – och angelägen – än någonsin.

Cato Christensen. 2013. *Religion som samisk identitetsmarkör: fire studier av film*. Universitetet i Tromsø.

OMTALT AV OLLE SUNDSTRÖM

Cato Christensen diskuterar i sin doktorsavhandling *Religion som samisk identitetsmarkör: fire studier av film* förhållandet mellan populärkulturell film, religion och samisk identitet. Detta görs med utgångspunkt främst i två filmer regisserade av den samiske filmskaparen Nils Gaup, *Ofelas/Veiviseren* (1987) och *Kautokeino-opprøret* (2008). För analyserna används ett socialkonstruktivistiskt perspektiv i anslutning till de i avhandlingen bärande begreppen "religion", "(samisk) identitet" och "etnicitet". Christensens huvudargument är att de två filmerna både är en avspegling av och en konstruktiv bidragsgivare till den revitaliseringsprocess av samisk identitet som ägt rum under de senaste årtiondena. Enligt författaren främjar filmerna just *religion* som samisk identitetsmarkör, eller annorlunda uttryckt: det som i filmerna presenteras som samisk religion blir en viktig resurs i revitaliseringsprocessen av samisk identitet. I första hand avser Christensen en särskilt typ av religion som han kallar "urfolksspiritualitet", en spiritualitet som hämtar inspiration både från den forna samiska religionen och från senmoderna urfolksdiskurser. De sistnämnda diskurserna bygger, menar författaren, på primitivistiska ideologier med rötter i västerländsk idéhistoria och koloniala föreställningar. Med avhandlingen vill han framhäva religionens roll i den samiska revitaliseringsprocessen och peka på de globala trender som detta förhållande ansluter till. Med sitt

val av film som studieobjekt vill han också ansluta sig till en pågående trend, i nutida religionsvetenskap, som innebär en utvidgning av religionsvetenskapens typiska empiriska fält till att inkludera även samtida populärkulturella uttryck.

Generellt är *Religion som samisk identitetsmarkør* välskriven och det är lätt att följa författarens resonemang och poänger. Det är en sammanläggningsavhandling och titelns fyra studier representeras av fyra sedan tidigare publicerade tidskriftsartiklar. I den så kallade kappan redogörs för filmernas vidare kontext (historiskt, etniskt, politiskt), det forskningsfält avhandlingen relaterar till (träffande formulerat av författaren som ”premiss, inspirationskilder og tidligere forskning”), det främsta teoretiska ramverk som anlitas (socialkonstruktivism), de teoretiska utgångspunkterna för de bärande analytiska begreppen (”religion”, ”identitet” och ”etnicitet”), metodiska och forskningsetiska överväganden tillsammans med en redogörelse för materialet (de analyserade filmerna).

Christensen visar i kappan att han är väl påläst på relevant litteratur (litteraturlistan är omfattande) och han positionerar sig och sin studie tydligt i förhållande till tidigare forskning inom såväl religionsvetenskap som andra för temat relevanta discipliner (t.ex. antropologi och film- och medievetenskap).

Det krävs, kan man säga, ett visst mod att välja ett sådant tema som Christensen har valt, eftersom det innebär en kritisk granskning av en hyllad förgrundsgestalt för en historiskt förfördelad minoritet som kämpar för erkännande och politiska rättigheter. Författaren är väl medveten om detta och skriver själv att även om avhandlingens analyser inte är särskilt radikala eller kontroversiella från ett vetenskapsteoretiskt eller inomvetenskapligt perspektiv, kan de potentiellt uppfattas som provocerande av de aktörer som studeras (kappan, s. 75). Detta reser vissa forskningsetiska spörsmål knutna till förhållandet mellan forskning och en politisk diskurs. Christensen varnar i detta sammanhang för att falla till föga för politisk korrekthet i förhållande till vad den kanadensiske antropologen Ronald Niezen har kallat ”the politics of shame”, det vill säga att man låter medvetenhet om historiska oförrätter styra dagens politik – och forskning – i kompensatorisk riktning. För

forskningens del bör detta dock inte göras på bekostnad av upprätthållande av normerna för god vetenskap, menar Christensen. Med en retoriskt stilig argumentation menar han att det snarast kan ses som ett särskilt forskningsetiskt ansvar att inte avhålla sig från att kritiskt analysera och dekonstruera romantiska föreställningar om och hos urfolk. Det råder inte nödvändigtvis något motsatsförhållande mellan att göra detta och att stödja urfolkens politiska och kulturella strävanden, snarare tvärtom, menar Christensen. Han föreslår att det är kanske just detta som är att ta samer på allvar. I detta resonemang tycker jag mig se författarens motiv till varför studien är utförd överhuvudtaget.

Till avhandlingens starka sidor hör att Christensen kontextualiserar filmernas teman och reception i deras samtid på ett mångsidigt och intressant sätt. I artikeln ”Religion i *Veiviseren*: en analyse av samisk religiøs revitalisering”, resonerar han rimligt om att skildringen av den förkristna samiska religionen i Gaups film *Ofelaš/Veiviseren* har anpassats till dagens samhälle – formulerat av författaren som att det är ”mer enn en *filmatisk* adaptasjon av den førkristne samiske religiøsiteten vi ser. Det är også en *etnopolitisk* adaptasjon.” Han lyckas också visa att temat religion i Gaups filmer alls inte är en tillfällighet, något som stärker hans övergripande poäng att filmerna är uttryck för att religion används som en resurs i revitaliseringen av samisk identitet. Ett gott exempel på detta är att han, med stöd i den amerikanske folkloristen Thomas A. DuBois analys av *Ofelaš/Veiviseren*, påpekar att filmen är relativt trogen den muntliga berättartradition som den hämtat sin inspiration ifrån. Men inte på alla punkter. En av dessa punkter är just de religiösa motiven som helt saknas i de tidigare nedtecknade versionerna av sängen. Enligt Christensen är dessutom skildringen av religionen ”avdemoniserad” och undviker de potentiellt kontroversiella aspekterna av den forna religionen (såsom den finns beskriven i äldre källmaterial). För Christensen är det också en viktig poäng att *Ofelaš/Veiviseren* är förlagd till en obestämd förkristen tid, så att såväl kristna (och kanske främst læstadianska) som sekulära samer idag inte behöver ta ställning i frågor om ”rettroenhet” för att kunna sympatisera och identifiera sig med filmens samer. Detta har tidigare påpekats även av DuBois.

Artikeln ”Reclaiming the past: on the history-making significance of the Sámi film *The Kautokeino Rebellion*” är en på många vis utmärkt artikel. I den tyska litteraturvetaren Astrid Erlls teoretiska modell över fiktionens förmåga att skapa ”kulturella minnen” och ”kollektiva föreställningar” har Christensen funnit ett användbart analysredskap som han konsekvent och produktivt tillämpar i sin analys av Gaups film *Kautokeino-opprøret*. Med detta verktyg kan han övertygande visa att en films förmåga att bidra till ett ”kulturellt minne” inte i första hand är beroende av om den återger historiska händelser korrekt. Snarare kommer det an på filmens potential att för publiken skapa *föreställningen* om autenticitet eller sannfärdighet. Detta görs på tre olika nivåer: den ”intramediala nivån” (dvs. i filmen själv, hur berättelsetexten och scenografin förmår skapa trovärdighet som historiskt autentisk); den ”intermediala nivån” (dvs. i samspel med förekommande kulturella strömningar och diskurser i den samtid och det omgivande samhälle för vilken filmen presenteras); och den ”plurimediala nivån” (dvs. i receptionen av filmen i andra medier). Christensen använder dessa nivåer för att strukturera sin egen analys av *Kautokeino-opprøret* på ett föredömligt sätt.

Även artikeln ”’Overtroen er stor blant Viddenes folk’: om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie” ger ett viktigt bidrag till Christensens övergripande argumentation om Gaups filmer. Genom att gå igenom skildringen av samer i norsk film alltsedan 1910-talet vill han påvisa hur framställningen av samisk religion (i vid bemärkelse), och kanske framför allt funktionen av temat religion, i filmerna har förändrats. I de allra äldsta filmerna (skapade av icke-samer) används religiösa symboler som markörer för etniska gränsdragningar, men här med negativa, demoniserande konnotationer i förhållande till det samiska. Under stora delar av 1900-talet var dock religion, åtminstone som markör för etniska skiljelinjer mellan det norska och det samiska, i stort sett frånvarande. Med Gaups *Ofelaš/Veiviseren*, och senare *Kautokeino-opprøret*, kommer det Christensen kallar en ”religiøs vending” då religionen, nu med positiva förtecken, återigen framhävs som en viktig markör för det samiska gentemot det norska. Som läsare frågar

man sig dock hur påtaglig denna ”religiøse vending” egentligen är. I en fotnot i artikeln räknar författaren nämligen upp ett tiotal andra norska filmer med samiskt tema, producerade under perioden från *Ofelaš/Veiviserens* premiär fram till 2010. Men ingenting nämns om skildringen av samisk religion i dessa. Är kanske dessa filmer uttryck för samma attityd till religion som präglade huvudparten av 1900-talets filmhistoria? I så fall kanske Gaups filmer snarare är undantag från regeln, och inte en allmän trend? Detta klargör inte Christensen. Till försvar för hans poäng kan dock nämnas att Gaups båda filmer har setts och uppskattats av en ojämförligt mycket större publik än de andra.

Trots att jag tycker att Christensens avhandling visar på metodisk och teoretisk beläsenhet hos författaren, samt att det är lätt att följa de övergripande resonemangen och poängerna, finner jag brister i framställningen. En av dessa är de många upprepningar av faktauppgifter, resonemang och slutsatser som förekommer. Detta visar på en av avigsidorna med en sammanläggningsavhandling där de olika artiklarna berör samma tema. Vissa upprepningar är förstås svåra att undvika, men i det här fallet blir de så många att omfattningen av forskningsuppgiften ter sig ganska begränsad, när tids- och textutrymme upptas av sådant som redan har framförts på föregående sidor. Bättre hade varit om författaren hade använt utrymmet till att bredda sitt empiriska underlag och fördjupa några delar av analyserna.

När det gäller det empiriska underlaget har Christensen exempelvis valt att inte intervjua Nils Gaup för sin studie. Detta motiverar han dels med att han velat öka studiens transparens och kontrollbarhet genom att enbart anlita ”naturally occurring texts”, det vill säga filmerna (kappan, s. 68), dels med att han inte har velat ge upphovsmannen företräde vid tolkningen av filmernas mening (kappan, s. 77). Paradoxalt nog hänvisar han ändå vid några tillfällen till Gaups uttryckliga intentioner och till de intervjuer med regissören som Kari Synnøve Morset genomfört och presenterat i sin doktorsavhandling *Stemmene fra Nord: samisk revitalisering: den kunsteriske kampen som levendegjorde en truet samisk kultur* (Ann Arbor 2009). Uppenbarligen finner Christensen trots allt ett behov av att anlita information just från upp-

hovsmannen. Det hade i sammanhanget kunnat vara mycket intressant att få reda på Gaups syn på till exempel religion, samiskhet och hans intentioner med enskilda scener och detaljer i filmerna. Jag tror att det på flera punkter hade kunnat ge Christensen mer och bättre empiriskt underlag för att göra balanserade analyser och slutsatser. Det hade alls inte behövt innebära att filmskaparen gavs företräde i tolkningen – möjligen att tolkningarna blev mer välinformerade.

Trots en ganska lång utläggning i kappan (s. 37–49) kring religionsbegreppet, och ett socialkonstruktivistiskt perspektiv på detta, tycker jag att Christensens användning av det blir något förvirrande – i synnerhet i förhållande till begreppet ”spiritualitet/andlighet”. Han menar dels att man med ett socialkonstruktivistiskt perspektiv vill undersöka hur ”religion” konstrueras i olika sammanhang (kappan, s. 40–41), dels använder han själv ”religion” som ett analytiskt begrepp för att ”löfte fram visse sociale fenomener, prosesser og diskursive konstellasjoner” och då behöver begreppet inte med nödvändighet täcka in det som ingår i en ”allmän”, alltså vardaglig, förståelse av kategorin (kappan, s. 42). För att ringa in det som hans eget analytiska religionsbegrepp täcker tar han dock sin utgångspunkt i just en allmän förståelse av vad ”religion” är, och han ger några exempel på vad han avser vara ”religiösa” företeelser (s. 43). När han sedan tar hjälp av några framträdande religionsforskare – James Beckford, Peter Beyer, Bruce Lincoln – och deras resonemang kring vad ”religion”, analytiskt, kan vara får vi reda på hur de menar att ”religion” i olika lägen kan *fungera*, men aldrig egentligen vad det i deras eller Christensens användning *är*. Detta möjligen med undantag av att Lincoln menar att ”religion” utmärks av att det hänvisar till det ”transcendent”, det som är ”more-than-human”. Vad det sistnämnda är förblir dock outtalat. Christensen tycks heller inte se konsekvenserna av att de två religionsbegreppen inte nödvändigtvis behöver sammanfalla. I det första fallet är det alltså någon annans förståelse av vad ”religion” är som undersöks och i det andra fallet gör forskaren en egen (stipulativ) definition av begreppet. I det första fallet skulle det, för Christensens studie, snarast vara Gaup – i egenskap av den studerade ”teologen” – som skulle utfrågas om vad

han anser vara ”religion”. I det senare fallet kan man undersöka något, och beteckna det, som ”religion” utan att den studerade upphovsmannen alls behöver uppfatta det som sådant. Det är för mig oklart vilket av dessa religionsbegrepp Christensen egentligen använder i sina analyser, och, som sagt, vad de innehåller.

Ännu lite mer komplicerat blir det när Christensen för in begreppet ”spiritualitet/andlighet”. Han förefaller sätta likhetstecken mellan ”religion” och ”spiritualitet” (kappan, s. 26–28). Jag är dock osäker på om det så enkelt låter sig göras. Det ”spirituella/andliga” kan i många fall rymma långt mer än vad den ”allmänna förståelsen” av ”religion” rymmer. Om man exempelvis laborerar med dikotomin andlig kontra materiell kultur så ingår i det andliga allt det som inte är materiellt: kunskap, idéer, estetik, attityder, värderingar, språk, sociala förhållanden och så vidare – samt det som av vissa definieras som ”religion”. I den betydelsen hör en film, bortsett från vissa materiella aspekter såsom själva filmremsan eller DVD-skivan, till den andliga kulturen alldeles oavsett sitt innehåll. Jag är därför ytterst tveksam till om man skulle kunna ersätta ordet *spiritual* med *religious*, eller *åndelig* med *religiøs*, i de exempel som författaren nämner i artikeln ”Religion i Kautokeino-opprøret: en analyse av samisk urfolksspiritualitet” (s. 20): i ILO-konventionens skrivelse om ”the special importance for the cultures and spiritual values of the peoples concerned of their relationship with the land and territories” och i Sametingsplanens (2002) formuleringen där det heter att den samiska kulturen är ”nært knyttet til naturen, både i åndelig og praktisk forstand”. I den norska statliga utredningen om samisk lärarutbildning, som Christensen citerar ur, gör man dessutom en skillnad mellan de två begreppen när man skriver att samisk traditionell kunskap återspeglas i förhållandet till ”natur, spiritualitet og religiositet”. Mer djuplodande problematiseringar och utredningar av dessa begrepp hade gjort Christensens avhandling långt mer intressant och angelägen.

I artikeln ”Religion i Kautokeino-opprøret: en analyse av samisk urfolksspiritualitet”, som Christensen skrivit tillsammans med sin handledare Siv Ellen Kraft, kommer författarna med en rad påståenden om hur Gaups filmversion skiljer sig från de historiska händelserna. För-

visso hänvisar författarna till stora delar av den forskning som gjorts om väckelsen i Kautokeino vid mitten av 1800-talet, men de redovisar mycket knapphändigt innehållet i denna forskning och det källmaterial som finns – och vad värre är, de belägger inte sina påståenden med hjälp av den kunskap som finns om de historiska skeendena. Exempelvis menar de att Gaup har nedtonat upprorets omfattning och våldsamhet, samt att han ”snur skyldspörsmålet på hodet og fjerner vekkelsen fra bakgrunnsvariablene” (s. 24). Men vilka bakgrundvariabler Christensen och Kraft saknar i filmen ger de inget besked om. Detta gör författarnas slutsatser mindre trovärdiga och som läsare undrar man om det inte är just det man kan kalla bakgrundvariabler som Gaup i sin film har fokuserat på: det utbredda alkoholmissbruket och den ekonomiska kris som den därpå följande skuldsättningen innebar; renskötselns bräcklighet när några av renskötarna arresteras och tas ur verksamheten; den norska överhetens okänslighet och oförstående inför renskötarnas villkor; väckelserörelsens influenser från Lars Levi Læstadius predikningar; kulturkrocken mellan samiskt och norskt när det gällde kvinnors respektive mäns auktoritet; samernas underordning i förhållande till företrädare för kyrkan och det norska samhället i allmänhet. Jag påstår inte att Gaups version är historiskt korrekt på alla punkter – och det gör knappast Gaup heller. Men påståendet att han har bortsett från bakomliggande orsaker förblir tomt så länge inga exempel på saknade orsaker framförs.

Christensen och Kraft menar också att den replik i filmen där huvudpersonen ger uttryck för föreställningar om Gud som inneboende i människor – ”Gud bor ikke i bygninger av tre og stein, han bor i mennesket” – skulle vara mer typiska för senmodern ”urfolks-spiritualitet” än för religiositeten hos de ”väckta” i Kautokeino på 1850-talet (s. 23). Här hade det varit på sin plats om författarna argumenterat för detta sitt påstående i ljuset av de rättegångsprotokoll från saken som gör gällande att somliga av de åtalade ”väckta” utgett sig för att ha den helige ande inom sig eller för att vara Guds son och kalla sig Jesus Kristus. Det är inte osannolikt att de ”väckta” inspirerats till sådana idéer av Paulus formuleringar om att Gud ”bor inte i tempel som är byggda



av människohand” (Apostlagärningarna 17:24) och att den rättfärdiga människans ”kropp är ett tempel för den heliga anden” (Första Korintierbrevet 6:19). Finns det en möjlighet att det är sådana föreställningar som Gaup anspelar på i scenen? I alla händelser finner jag, i motsats till Christensen och Kraft, ingenting som antyder att filmrepliken i högre grad avspeglar något man skulle kunna kalla ”urfolkspiritualitet” än just den religiositet som förekom inom väckelserörelsen i Kautokeino.

Med sin implicita jämförelse mellan Gaups film och historiska fakta menar Christensen och Kraft också att det ”er lite sannsynlig att kvinnene til de grader dominerte den religiøse grunnen” i Kautokeinováckelsen. Genom att anlita den forskning och de källor som redan finns om händelserna, hade författarna kunnat konstatera att flera kvinnor hade framträdande roller i väckelsen och under själva upprorsdagen – och de var i majoritet bland de åtalade för händelserna den ödesdiga novemberdagen. Vilken skala Christensen och Kraft har använt för att jämföra den kvinnliga dominansen i filmversionen med vad historiska data vittnar om preciserar de dock aldrig. Genomgående verkar de också utgå från att Kautokeino-rörelsen var liktydig med den læstadianism som de – utan att egentligen redogöra för den – känner till från i dag. Detta är tämligen anakronistiskt, även om det hade varit så att man kunde kalla de ”väckta” i fråga för ”læstadianer” (som Christensen och Kraft gör). Att Læstadius själv tog offentligt och uttryckligen avstånd från rörelsen och betecknade den som en ”villfarelse”, både före och efter våldsamheterna i november 1852, samt att de ”väckta”, enligt Læstadius, så småningom tog avstånd från honom, gör dock att beteckningen ”læstadianism” framstår som något opassande i sammanhanget.

Jag hade även gärna sett ett mer seriöst förhållningssätt till den historisk-etnografiska kunskap om samisk kultur som finns tillgänglig. När Christensen och Kraft skriver att Gaup lanserar en ”reinsdyrholisme” (en flott ordbildning förvisso) i filmerna, och när de sätter detta i samband med nutida ”urfolksspiritualitet” undrar jag hur de tänker sig att Gaup skulle ha skildrat det annorlunda. Låt vara att Gaups spelfilmer inte är vetenskapliga skildringar, men ger han ändå inte, med de konst-

närliga förutsättningarna, en tämligen rättvisande bild av renskötarsamhället i Finnmark vid mitten av 1800-talet? Var inte renskötarna helt beroende av renen och dess välgång? Genomsyrade inte omsorgen om renhjorden stora delar av vardagen och kulturen?

På sina håll driver alltså Christensen (tillsammans med Kraft), i mitt tycke, sina teser väl hårt och har en tendens att övertolka vissa inslag i filmerna; det vill säga att antagandena om religionens (eller ”urfolks-spiritualitetens”) betydelse i filmerna styr tolkningen mer än vad materialet egentligen medger. I sin artikel tolkar Christensen och Kraft exempelvis karaktären Ellen Skum i filmen som ”en blandning av jomfru Maria og Moder Jord, med grenseløs evne til så vel kristne som urfolks-spirituelle idealer og nøkkelverdier”. Att hon är filmens hjältinna och därför uppfyller en hel del ideal (som Gaup i vår tid vill framhäva) råder det knappast något tvivel om. Men några hänvisningar till jungfru Maria eller Moder Jord kan åtminstone inte jag finna i filmen – och författarna ger mig heller inga upplysningar om vad dessa skulle kunna vara. Här tycks de istället ha förlitat sig mer på sin tolkningsram än på sin empiri, vilket i sin tur reser tvivelsmål kring den övergripande hypotesen. På samma vis förhåller det sig med de i avhandlingen återkommande påståendena att religiositet/urfolksspiritualitet framställs som en ”ufravelig og iboende” eller ”essentiell” del av samisk kultur och identitet i Gaups filmer. Det anförs i avhandlingen inget belegg för, eller exempel på, hur filmerna framställer religiositeten som oföränderlig och inneboende i det samiska, och därför framstår dessa begrepp snarast som tomma modeord – eller är de möjligen avsedda som nedsättande epitet? Varför skulle Gaups intention inte kunna ha varit att skildra religiositeten som just en del av den tid, miljö och kultur som skildras i respektive film, alltså som en *kontingent* i motsats till en *essentiell* företeelse? Om nu handlingen i *Ofelaš/Veiviseren* är förlagd till forntiden för att religiositeten i filmen inte ska väcka anstöt hos samiska kristna eller sekulära, så som Christensen påstår, hur kan man då tolka det som att Gaup vill framhäva en viss bestående och essentiell religiositet hos samer? Det är också tämligen skilda religiositeter som skildras i *Ofelaš/Veiviseren* respektive *Kautokeino-opprøret*, och jag

tycker själv att det är svårt att se några likheter mellan dem. I den senare filmen skildras dessutom dels samer som tillhör väckelserörelsen, dels samer som inte tillhör den (och några som till och med går emot den). Jag finner ingenting som talar för att Gaup avser att framställa de senare som mindre samiska.

Trots en del skevheter har Christensen med sin avhandling lyckats sätta ljuset på viktiga aspekter av skildringar av religion i populärkulturell film och av Gaups filmer som en del av en samisk revitaliseringsprocess. Om sammanläggningsavhandlingar har sina avigsidor finns det i detta fall åtminstone en positiv sida att ta fasta på: det är mycket intressant att följa författarens utveckling och mognad från de först skrivna artiklarna till de senare. De två sista artiklarna vittnar om gediget hantverk och erbjuder metodiskt långt stabilare analyser. Dessa kommer för lång tid framöver att kunna vara viktiga referenser för var och en – forskare som icke-forskare – som intresserar sig för återgivningar av samer på film, i synnerhet Nils Gaups sameskildringar. Det är upplyftande att se den kvalitetsförbättring en forskarutbildning i religionsvetenskap medför.