Publikasjon nr.

2

2002

FORSKNINGSETISKE KOMITEER

Samisk forskning og forskningsetikk

NEM

NENT

NESH

Publikasjon nr. 2, 2002

Samisk forskning og forskningsetikk

Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH)

Utgitt: Oslo, desember 2002
ISBN: 82-7682-039-5
Opplag: 500
Omslag: Front Strategisk Design
Layout: Anca Grafisk Design as
Trykk: Aktiv Trykk as
Copyright © De nasjonale forskningsetiske komiteer
Elektronisk publisert på : www.etikkom.no/Etikkom/HvaGjorVi/Publikasjoner/Samisk

Innholdsfortegnelse

Forord 4

Tove Bull
Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet 6

Einar Niemi
Kategorienes etikk og minoritetene i nord.
Et historisk perspektiv 22

Marit Myrvoll
Knocking on heaven's door 45

Anne Barron
Traditional Knowledge, Indigenous Culture and Intellectual Property Rights 56

Kirsti Strøm Bull
Om rettsanvendelse og etikk.....88

Audhild Schanche
Knoklenes verdi: Om forskning på og forvaltning av skjelettmateriale
fra samiske graver 99

Bjørn Hvinden
Ansvar for oppfølgingen av resultater
Sammenliknende perspektiver og utfordringer i forskning om minoriteter.....134

Ragnvald Kalleberg
Om vitenskapelig ydmykhet 151

Forord

NESH arrangerte seminaret «Samisk forskning og forskningsetikk» ved Universitet i Tromsø i mai 2002. Gjennom denne rapporten ønsker vi å gjøre innleggene fra seminaret tilgjengelig for flere. Vi takker forfatterne for at de har gjort dette mulig.

Man kan umiddelbart spørre seg: Hva er egentlig samisk forskning? Er det et fruktbart begrep? Begrepet problematiseres i den første artikkelen, *Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet,* skrevet av Tove Bull. Som Tove Bull påpeker, vil forskning alltid være situert og kontekstuell. Konteksten som man vanskelig kommer utenom når man diskuterer samisk forskning, er fornorskningspolitikken og forsøket på å gjøre godt igjen tidligere urett. Begrepet «samisk forsking» kan synes å konnotere noe kompensatorisk for den uretten som samene som minoritet har vært utsatt for i Norge, både som innbyggere og som forskningsobjekter.

Forskning er definisjonsmakt, som igjen kan gi politisk makt, påpeker Tove Bull. Det er en kamp om språket som igjen er en kamp om å definere virkeligheten. I sitt innlegg *Kategorienes etikk og minoritetene i nord* viser Einar Niemi på en interessant måte hvordan begrepene «innvandrer» og «urfolk», som begge definerer en gruppe, har skiftet innhold opp gjennom historien. Disse begrepene har ikke bare hatt ulikt språklig innhold; de har også vært styrende for politisk handling. Den makten som ligger i bruk av kategorier utfordrer dermed forskerens rolle og funksjon med å sette dagsorden.

Under tittelen *Knocking on heaven's door* beskriver Marit Myrvoll sitt møte med en liten samisk bygd under sitt antropologiske feltarbeid. Hun ble konfrontert med spørsmålet: «Vil bygda ha meg?» I forskningsetikken er det vanlig å tenke individuelt samtykke. For Marit Myrvoll var imidlertid kollektivt samtykke fra den bygda hun hadde valgt, avgjørende for det feltarbeid som skulle gjøres. Dette berører et annet forskningsetisk problem. Ikke bare enkeltpersoner, men også grupper, kan ha rett til og behov for beskyttelse. Anne Barron konsentrerer sitt bidrag *Traditional Knowledge, Indigenous Culture and Intellectual Property Rights* om en diskusjon av intellektuelle eiendomsrettigheter. Patenter, copy-rights og merkevarer er eksempler på juridiske virkemidler for å regulere retten til en bestemt type kunnskap. Anne Barron konkluderer med at de rettighetene som dagens virkemidler forsøker å etablere, ikke synes best egnet for å verne om urfolksrettigheter. Hun diskuterer andre mulige alternativer for å verne om slike rettigheter.

Det samiske folks rettigheter står også sentralt i Kirsti Strøm Bulls foredrag *Om rettsanvendelse og etikk.* Kirsti Strøm Bull forklarer hvordan rettsvitenskapens fremgangs-

måte og konklusjoner har hatt betydning for samenes rettigheter til land og vann i nord, og dermed for deres livsvilkår. Hun diskuterer også utviklingen i rettsvitenskapen i de senere årene. Videre spør hun hvorfor det er slik at spesielt god kjennskap til et juridisk område, som vanligvis regnes som sakkyndighet, blir til inhabilitet når det er samiske forhold som er gjenstand for forskning.

Den urett som er blitt begått mot samene – nevnt innledningsvis – reiser spørsmål om det samiske samfunnets kontroll med forskningen. I sin innstilling til Sametinget i saken om Samisk forskning sier Sametingsrådet følgende: «Forskning representerer kunnskap, og kunnskap er makt. For et folk i en minoritetsposisjon, blir kontroll med forskning en del av å vinne kontroll med sine egne livsvilkår» (Sametinget, sak 19/97 side 3). Én måte å ha kontroll med forskningen er allerede nevnt: Kollektivt samtykke. Audhild Schanche tar for seg en annen måte i foredraget *Knoklenes verdi.* Om forskning på og forvaltning av skjelettmateriale fra samiske graver. Bør funn fra gravplasser tilbakeføres? I hvilken grad bør en minoritet, på den ene siden, og forskere, på den andre siden, ha kontroll med forvaltningen av funn fra gravplasser? Audhild Schanche viser hvordan disse forskningsetiske spørsmålene har fått forskjellige løsninger i forskjellige land.

I foredraget *Ansvar for oppfølgingen av resultater* diskuterer Bjørn Hvinden hvilken moralsk plikt som oppstår når man som forsker har fått «innpass» til å forske på en gruppe som har befunnet seg i, og som fortsatt befinner seg i, en sårbar situasjon. Bjørn Hvindens diskusjon tar utgangspunkt i hans egne erfaringer fra forskning om romanifolket. Er det etisk forsvarlig som forsker å avslutte et forskningsprosjekt uten å gjøre forsøk på at resultatene blir brukt, når det på forhånd er uttrykt både bekymring for forskningen og forventning om at forskningen blir fulgt opp i praktisk politikk?

Denne rapporten avsluttes med innlegget til NESHs leder, Ragnvald Kalleberg. Han retter søkelyset på et generelt forskningsetisk tema, nemlig vitenskapelig ydmykhet. Her diskuterer Ragnvald Kalleberg betydningen av å innse sin egen feilbarlighet og grensene for egen forståelse, som skulle være relevant nok for samisk forskning.

Oslo, 12. desember 2002

Hilde W. Nagell
Micheline Egge Grung
Sekretariatsledere i NESH

Tove Bull, professor, Institutt for nordisk språk og litteratur, Universitetet i Tromsø

Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet

Innleiing

Dette seminaret er eit seminar om samisk forsking og samisk forskingsetikk. Eg har valt å kalle foredraget mitt «Kunnskapspolitikk, forskingsetikk og det samiske samfunnet». Eg skal alt no seie frå om at eg i tittelen burde lagt til «dei samiske samfunna». Tittelen burde altså vore «Kunnskapspolitikk, forskingsetikk og det samiske samfunnet/dei samiske samfunna». Som det vil gå fram gjennom det eg kjem til å seie, finst det ikkje noko eitt, eintydig samisk samfunn som kan karakteriserast gjennom bestemte trekk som er felles for alle eller dei fleste som oppfattar seg som samar. Det er like mykje som skil, som det er som samlar, og som er relevant i vår samanheng. Ikkje minst er tilstedeværelse eller fråver av samisk språkkompetanse og samisk språkbruk eit «conditio sine qua non» som det må takast omsyn til, altså noko som er heilt fundamentalt og som gjør forskjell. Det er stor forskjell på å forske i eit samiskspråkleg samisk samfunn og å forske i eit ikkje-samiskspråkleg samisk samfunn. Dei kompetansekrava forskaren må innfri, vil vere ulike i dei to tilfella, og ikkje minst vil dei forskingsetiske krava vi må stille, vere ulike.

Kva er «samisk forsking»?

Det er heilt medvete og med velberådd hu at eg ikkje har brukt uttrykket «samisk forsking» i tittelen på foredraget mitt. Det vil eg bruke litt tid på å grunngje. Som eg skal prøve å vise, utløyser sjølve seminartittelen «samisk forsking og forskingsetikk» ei rekkje spørsmål som det ikkje er så heilt beintfram å svare på, og avhengig av korleis vi vel å svare, vil resonnementa vidare ta ulike retningar. Eg har ikkje tenkt å gjøre så mykje ut av dette, men vil raskt nemne nokre av dei spørsmåla seminartittelen har fått meg til å stille. For det første: Samisk forsking, kva er det? Behovet for definisjonar og avgrensingar mot ikkje-samisk forsking – kva no det måtte vere – melder seg altså raskt. For det andre: Er det i det heile tankemessig haldbart, er det logisk og argumentasjonsmessig haldbart å operere med eit eige forskingsfelt «samisk forsking». Igjen er det avgrensingsproblematikken

mot andre forskingsområde som blir presserande, samstundes som kriteria for avgrensing av forskingsfelt blir aktualiserte. For det tredje: Om det er haldbart, i kva grad er det det? Og på kva måte er det det? Og korleis grunngjev vi det? Kva for implikasjonar har det å bruke etnisitet som kriterium for å avgrense eit forskingsfelt? Svaret eller svara på dei fleste av spørsmåla eg her har stilt, vil nødvendigvis vere avhengig av svaret på spørsmålet om korleis vi definerer «samisk forsking». Det kjem eg tilbake til litt seinare under eit avsnitt om definisjonsproblematikk.

Eg vil alt no signalisere eit visst ubehag ved omgrepet «samisk forsking». Det er minst to grunnar til det. For meg er det umiddelbart lettare å finne gode argument for ein eigen samisk forskingspolitikk, enn det er for å definere og avgrense eit eige forskingsfelt som fortener nemninga «samisk forsking»? Samisk forskingspolitikk ville da vere ein eksplisitt uttrykt politikk/ein eksplisitt uttrykt strategi for den forskinga som på eitt eller anna vis har gyldigheit for og eventuelt konsekvensar for samane og dei samiske samfunna, utan at ein nødvendigvis treng definere det nærmare.

No kan ein skeptisk tilhørar sikkert tenke at dette var da pokker til problematisering. Samisk forsking er noko som allereie eksisterer, og som har eksistert lenge; ja, som faktisk i løpet av dei siste par tiåra har fått eit mykje større omfang enn nokon gong tidlegare. På same måte er samisk forskingspolitikk noko som finst, om ikkje nødvendigvis alltid eksplisitt uttrykt, men som noko som kan abstraherast ut frå ein praksis som kan observerast og beskrivast. Det finst altså ein empiri som igjen kan gjørast til gjenstand for forsking, dvs ein slags metaforsking, forsking på samisk forsking og forskingspolitikk. På sett og vis er det vel det som er tema for dette seminaret.

Det får så vere at dette kanskje er pokker til problematisering. Eg har nemleg ikkje tenkt å gje meg med det. Det kjem meir av det same. Eg sa nettopp at eg av minst to grunnar kjenner eit visst ubehag ved omgrepet «samisk forsking». Det fører til at eg truleg vil snakke med to stemmer heile dette foredraget igjennom, to stemmer som tidvis kjem til å motseie kvarandre.

Det heftar noko paradoksalt og tvitydig ved omgrepet «samisk forsking». Derfor har eg strevt med omgrepet eller uttrykket heilt frå eg tok til å arbeide med dette foredraget, ja, eigentleg lenge før det. Og eg trur ikkje eg er aleine om å forstå uttrykket på dei måtane eg no skal komme inn på.

Forsking er som all annan verksemd situert; all kunnskap er såleis situert kunnskap. Det betyr at dei forskjellige kontekstane forskinga inngår i, også vil gjøre forskjell. Den kon-

teksten «samisk forsking» inngår i, er for det første den relativt nære og brutale fornorskingspolitikken som framleis kastar skuggar over dei samiske samfunna og over Nord-Norge og Nordkalotten, og for den del sørlegare delar av Norge òg. For det andre må det norske samfunnets forsøk på å gjøre godt igjen den skaden som er gjort, lesast inn i den aktuelle konteksten. Det er såleis ein svært motsetnadsfull kontekst «samisk forsking» må tolkast inn i. I boka *Ved forskningen grenser* (2002) skriv Geir Grenersen innsiktsfullt om korleis desse motsetnadsfulle kontekstane gjør forskjell for forskaren som kjem og skal forske i slike samfunn. Det kunne vere freistande å sitere heile innleiinga til boka til Grenersen, men eg skal nøye meg med nokre utdrag. Grenersen begynner med å slå fast:

> Forskning fremmer et bestemt syn på virkeligheten. Den definerer og avgrenser sitt objekt. All forskning er en form for maktutøvelse. Denne maktutøvelsen må ikke sees som negativ, men som en del av forskningens vesen. Når forskningen møter motstand, kan det i en del tilfeller forståes som en kamp om virkelighetsdefinisjoner. (Grenersen 2002:9)

Grenersen sjølv deltok i eit prosjekt i dei samiske markebygdene i Skånland, der «forskingsobjekta» ytte motstand. Boka han skriv om dette, og som er ein revidert versjon av doktoravhandlinga hans, blir såleis ei avhandling om forskarens refleksjon over eiga rolle i relasjon til forskingsobjektet sitt; forskaren måtte bruke seg sjølv som informant. Han skriv vidare om dei felles erfaringane som er rissa inn i alle som lever i samiskprega samfunn:

> Hva var den felles erfaringen jeg måtte bruke meg selv som informant for å få frem? Det dreier seg om to forhold som henger sammen. For det første fornorskningspolitikken som har medført en følelse av skyld eller ubehag hos de som stod på «riktig» side av den etniske grensen. Menneskesynet som lå bak fornorskningspolitikken definerte det samiske som mindreverdig, primitivt og utdøende. Vi ble alle trukket inn i dette maktspillet, det ble risset inn i kroppene våre. Vi er alle medansvarlige for gjennomføringen av denne politikken, og det er vanskelig å tenke tilbake på denne tiden uten å føle ubehag og skyld. [---].
> Det andre forholdet er oppfatninger av hvem som er same eller hva det vil si å være samisk. Den reisende utenfra ser samene som et eksotisk naturfolk som lever på vidda. Den innfødte nordlendingen ser samene som de som bor i nabobygda eller i en spesiell del av sin egen bygd. Slik er samene, både de eksotiske og de mer alminnelige, både reindriftssamen og han eller hun som sitter bak kassa på samvirkelaget, blitt objektivisert. De kan karakteriseres, det kan settes opp definisjoner, og vi kan se hvem som passer inn eller ikke. Språk, utseende, næringsvei, klesdrakt, besteforeldres språk, region, religion, selvoppfatning eller en kombinasjon av disse faktorene bestemmer hvem som er same. (Grenersen 2002:13–14)

I drøftinga av samisk identitet konkluderer Grenersen slik:

> Dersom vi betrakter spørsmålet om samisk identitet som overganger, et kontinuum i grått, og ikke et enten-eller i hvitt og sort, trer et annet bilde frem. Det samiske blir en innvevd del av samfunnet i Nord-Norge og på Nordkalotten. Vi er alle samer, i en eller annen forstand. (Grenersen 2002:14)

Fornorskings- og identitetsproblametikken er den eine grunnen til at det for meg og openbart for mange andre òg er noko direkte forstyrrande, noko plagsamt, ubehageleg og tvitydig med sjølve omgrepet «samisk forsking». Det same ubehaget erfarer iallfall eg også med omgrep som «kvensk forsking», «urfolksforsking», og «utviklingsforsking» for den del. Så langt eg kan skjønne, er dette omgrep som blir brukte på ein heilt annan måte, og dei blir også brukte mykje meir, enn omgrep som t.d. «norsk forsking», «svensk forsking», «amerikansk forsking». Å snakke om «norsk forsking» gjev eigentleg inga eller lita meining, utover det faktum at det gjev ei geografisk avgrensing. Derimot gjev det sjølvsagt god meining å snakke om «norsk forskingspolitikk». Kvifor gjev det da meining å snakke om «samisk forsking», for det gjør det jo? Denne asymmetrien i omgrepsbruk er ein analyse verdt. Utan for alvor å gje meg i kast med ein slik analyse vil eg iallfall antyde at i tillegg til det situerte og kontekstuelle som Grenersen er oppteken av, ligg eit anna og viktig poeng i at omgrepet «samisk forsking» konnoterer noko kompensatorisk, som «norsk forsking» ikkje gjør. Det same gjør «kvensk forsking», «urfolksforsking» og «utviklingsforsking». Eg veit ikkje om det er å trekke det for langt, men det kan sjå ut som om ein i vår tid med det ein kallar «samisk forsking» implisitt og kanskje umedvete tar mål av seg til å kompensere for historisk urett, slik ein vel også for ein del gjør med den generelle samepolitikken. Dette er eit moralsk mål og kan såleis bare vurderast og evaluerat ut frå moralske kriterium. Den som forvaltar denne forskinga, blir såleis uangripeleg; han eller ho har per definisjon moralsk rett. Den forskinga som på denne måten er etisk eller moralsk grunngjeven, er det vanskeleg å kritisere, iallfall for dei som har eit utanfråperspektiv. Kritisk forsking blir så å seie umuleggjort mot ein slik bakgrunn. Det blir òg vanskelg å diskutere og kritisere ein forskingspolitikk som har fundamentet sitt i eit slikt kompensatorisk syn, eller i eit moralsk-politisk oppgjer med fortida.

La meg skunde med til å seie at dette er noko eg ikkje har analysert godt nok. Eg veit godt at eg tar opp eit kontroversielt emne, men eg syntest i det minste eg ikkje skulle ha det usagt. Eg kjem tilbake til fenomenet «kompensatorisk forsking» mot slutten i foredraget mitt.

Fridom versus styring

Eit grunnleggjande dilemma som ofte bare kjem implisitt til uttrykk i forskingspolitiske diskusjonar, er forholdet mellom behovet for å styre og målrette forsking på den eine sida og kravet om forskingsautonomi på den andre. Forskingspolitikk må nødvendigvis handle om å styre og prioritere. Men samtidig er det viktig å ikkje tape av synet spørsmålet *om* forsking *kan* eller *bør* styrast og målrettast. Og kan eller bør all forsking styrast og målrettast? I så fall: Kva betyr det å styre forsking? Og meir spesifikt: Kva betyr det å styre samisk forsking? Å ha kontroll over samisk forsking? Kven skal i så fall stå for denne kontrollen? Og kva for forskingsetiske konsekvensar ligg det i slik styring og kontroll. Spørsmålet om fridom versus styring er eit heilt grunnleggjande spørsmål i alle samanhengar der forskingspolitikk er tema. Og det er minst like grunnleggjande i vår samanheng som i andre forskingspolitiske samanhengar.

Ein av grunnane til at eg dvelar ved desse dilemma, er at eg meiner å sjå ein mykje sterkare vilje til og eit mykje større ønskje om å verke politisk inn på den samiske forskinga i samiske politiske organ, slik som Sametinget, enn eg kan sjå er til stades i ein generell norsk samanheng. Om dette er uttrykk for reelle forskjellar her, eller bare forskjellar i den forskingspolitiske retorikken, er eg ikkje heilt sikker på.

I den allmenne forskingspolitiske diskursen ser det ut til å leve to typar retorikk side ved side. Den eine kan vi kalle «autonomiretorikken», den andre «styringsretorikken». Forholdet mellom desse to er mildt sagt uavklart. Eg trur det er rett å seie at i løpet av dei siste 10–20 åra har styringsretorikken fått utfalde seg i politiske samanhengar, på kostnad av autonomiretorikken. Eller sagt på ein annan måte: Styringsretorikken har politisk støtte; det finst ein politisk vilje til å styre forsking, iallfall i større grad enn tidlegare. Autonomiretorikken synest derfor å vere i ferd med å bli redusert til «tom» retorikk. Dette er ein heilt generell observasjon. Når det gjeld samisk forsking spesielt, hevdar eg altså at behovet for styring og kontroll (?) blir understreka enda sterkare enn i den generelle forskingsdiskursen.

Samisk forskingspolitikk

Det er i relativt nær fortid blitt avgitt to innstillingar om samisk forsking her til lands, ei av eit utval nedsett av Sametinget i 1995, som leverte innstillinga si i 1997, og ei av området for Kultur og samfunn, NFR, som kom med innstilling i 1998. Desse to er komplementære i høve til kvarandre. Utgangspunktet for dei begge finn vi i St. meld. 52

(1992–93) *Om norsk samepolitikk* der det m.a. heiter at «Det bør gjøres en prinsipiell vurdering av samisk forskning», og St. meld. nr. 36 (1992-93) *Forskning for fellesskapet*, altså den nestsiste forskingsmeldinga, som m.a. ber NFR og Sametinget «vurdere hvordan man kan gå fram for å skaffe den nødvendige kompetanse innen samisk forskning». I denne forskingsmeldinga ber Stortinget dessuten NFR og Sametinget peike ut «hvilke områder de mener bør prioriteres». Den siste forskingsmeldinga St. meld. 39 (1998-1999) *Forskning ved et tidsskille* viser til desse to og understreker særleg det store rekrutteringsbehovet samisk forsking har. Dessutan etterlyser meldinga større disiplinmessig breidd innan området. Svar på ei rekkje av dei forskingspolitiske spørsmåla som har versert i samepolitikken dei siste åra, blir henviste til ei eiga melding om samisk forsking og høgare utdanning. Den meldinga skal leggjast fram av statsråd Clemet i Guovdageidnu 31. mai i år.

Storting og regjering har såleis gjeve uttrykk for eit behov for å få greidd ut ymse forhold knytt til samisk forsking. Dei to forskingspolitiske innstillingane er såleis bestillingsverk frå høgt politisk hald. Utgreiingsarbeidet som Sametinget stod bak, tok i hovudsak for seg styring, finansiering og organisering av samisk forsking. Denne utgreiinga konkluderer med m.a. eit framlegg om å opprette eit eige samisk forskingsråd innafor sametingssystemet. Utgreiinga frå forskingsrådet tok for seg kunnskapsbehov innan samisk forsking, behov for rekruttering, forskarutdanning og faglege nettverk, faglege fokusområde og forskingstema, mobilitet og internasjonalisering.

Den overordna grunngjevinga for alt dette seminaret dreier seg om, finn vi i Grunnlovens § 110a:

> Det paaligger Statens Myndigheder at lægge Forholdene til Rette for at den samiske Folkegruppe kan sikre og utvikle sit Sprog, sin Kultur og sit Samfundsliv.

Dette konstitusjonelle kravet dannar da også bakgrunnen for den politiske interessa for samisk forsking og ligg òg til grunn for dei to innstillingane eg her refererer til.

Sametinget behandla innstillinga om samisk forsking 29. mai 1997. I saksdokumentet blir behovet for ein heilskapleg gjennomgang av samisk forsking understreka sterkt. Samtidig blir det peikt på at forsking vil vere av avgjørande betydning for bevaring, styrking og utvikling av det samiske samfunnet. Sjølve vedtaket er på sju sider og består mykje godt av ein parafrase av utvalsinnstillinga. Konkret støttar Sametinget forslaget om at det skal opprettast eit eige samisk forskingsråd, at det i tillegg bør innførast samisk representasjon i hovudstyret i NFR og at det må opprettast eit eige samisk organ som kan ta seg av forskingsetiske pro-

blemstillingar. Dette blei altså vedteke i 1997, men så vidt eg veit, er ingenting gjort i ettertid for å sette vedtaka ut i livet. Vi får sjå kva Kristin Clemet har å seie om dette 31. mai Grunngjevinga for eit eige forskingsråd ligg m.a. i dette sitatet frå utgreiinga:

> Utvalget har pekt på det samiske samfunnets rett til å definere og kontrollere kunnskapsproduksjonen om seg selv, og behovet for en samisk forskningspolitikk og forskningspolitiske styringsorganer som kan ivareta det samiske samfunnets behov for innflytelse på samisk forskning. Utvalget mener at Sametinget i kraft av å være et samisk folkevalgt organ, bør ha det overordnede ansvaret for utformingen av en samisk forskningspolitikk. (s. 87)

Også i Sametingets behandling av Mjøs-utvalets og Nergård-utvalets innstillingar finn vi liknande formuleringar. På eit møte med Utdannings- og forskingskomiteen på Samisk høgskole i Guovdageaidnu 7. mars i år bygde visepresidenten i Sametinget Ragnhild Nystad innlegget sitt direkte på desse dokumenta. Ho presiserte at det planlagde Samisk forskingsråd skal vere det organet som skal gje premissane for samisk høgare utdanning og forsking. Rådet skal verke for heile det samiske folket i alle fire land der samane er busette. Vidare gav ho uttrykk for eit behov for å utvikle større og meir stabile fagmiljø for samisk forsking og høgare utdanning, «der et samisk helhetsperspektiv ivaretas». I tillegg støtta ho òg at det må settast i gang ei storstilt satsing på samisk forskings- og utviklingsarbeid., m.a. eit tiårig program for oppbygging og utvikling av samisk høgare utdanning og forsking, eit tiårig forskings- og vitaliseringsprogram for samisk språk, som spesielt skal bli retta mot dei områda der språket står svakt og dessutan eit eige utviklingsprogram for høgare utdanning og forsking mellom samar og andre urfolk.

Andre belegg for den sterke styringsinteressa til Sametinget i forhold til forsking finn vi i desse sitata frå sakspapira til Sak 19/97 (altså behandlinga av Sametingets utgreiing om samisk forsking):

> Forskning representerer kunnskap, og kunnskap er makt. For et folk i en minoritetsposisjon, blir kontroll med forskning en del av å vinne kontroll med egne livsvilkår.
>
> Samene har selv ansvar for den samiske kulturs framtid, og dermed også for samisk forskning. Samene befinner seg i spenningsfeltet mellom tradisjon og modernitet, og folkets rett til å produsere kunnskap om seg selv er sentralt. Det er åpenbart at vitenskapen spiller en stor rolle i den kulturelle, materielle og politiske endringsprosess i samfunnet. Forskningen skal også hjelpe til å nå de mål en har i utviklingen av samfunnet gjennom den politiske beslutningsprosessen. Også forskningspolitikk er politikk, og forskningspolitiske strategier forutsetter derfor politiske strategier.

At Sametinget først og fremst er oppteke av den nytta samisk forsking bør ha for det samiske samfunnet, er naturleg. Samar, som alle andre, vil – og har rett til å – bruke forsking i oppbygginga av samfunnet sitt og for å styrke og vidareutvikle kulturen sin. Men ei slik legitim målsetting kan - kombinert med sterk styringsvilje – medføre ein risiko for at forsking som ikkje har eit umiddelbart nytteperpektiv, fell ut, eller blir skadelidande på ein eller annan måte. Det vil kunne gjelde grunnforsking på samiske emne, kritisk forsking, forsking på samiske forhold i fortid og notid som ikkje umiddelbart har interesse i eit nytteperspektiv, osb., osb.

Definisjonar

Eg har fleire gonger vore inne på at omgrepet «samisk forsking» er alt anna enn klart. Det ligg såleis vidope for all slags tolkingar og definisjonar. Og definisjonar er det mange av på dette området, definisjonar som kvar for seg kan knytast til ulike forskingspolitiske standpunkt når det gjeld samisk forsking. Det er vanleg å skilje mellom

1) subjektorienterte definisjonar
2) objektorienterte definisjonar
3) resultatorienterte definisjonar
4) kunnskaps- og erkjenningsorienterte definisjonar

Eg vil ikkje her gje meg inn på noka form for drøfting av definisjonar; det fører lett til ufruktbare akademiske øvingar. Men viktigare enn faren for slike tomme øvingar er det at å definere betyr òg å definere bort. Det ligg ikkje lite av politisk posisjonering i definisjonsval. Definisjonsmakt er politisk makt. Kampen om språket er som kjent ei viktig side ved den politiske kampen, eller kampen om verkelegheita, kanskje den viktigaste sida; den som vinn kampen om språket, vinn såleis også kampen om verkelegheita. Men for å gjøre ei slags avgrensing her og no, for mitt formål i denne konkrete konteksten, vil eg seie at eg med samisk forsking meiner om lag som følgjer: forsking som utvider kunnskapen om samar og det samiske samfunnet/dei samiske samfunna. Det er altså ein slags kunnskaps- og erkjenningsdefinisjon eg her lanserer. Og eg formulerer meg så nøytralt og deskriptivt som eg kan. Sametingsutvalet som greidde ut samisk forsking, valde å leggje vekt på *formålet* med samisk forsking heller enn å gje ein snever definisjon: «Formålet med samisk forskning må være å framskaffe kunnskap som kan bidra til å styrke, bevare og utvikle det samiske samfunnet» (s. 21), altså ein meir normativt orientert definisjon enn den eg for min del antydar. I St. meld. 36 forstår Regjeringa samisk forsking slik: «[Den] forskningen som har som mål å framskaffe mer kunnskap om områder

som er av spesiell intersse for det samiske samfunnet, herunder språk, kultur, religion, samfunnsforhold, økonomi, ideologi, historie og rettshistorie.» Ein tilsvarande definisjon finst i St. meld. 52. Vi ser igjen ei svært sterk understreking av nytteaspektet; fokus ligg på forsking som instrument. Forsking for forskingas eigen del blir knapt berørt i dei dokumenta eg her har brukt som kjelder. Heller ikkje forsking som kulturaktivitet.

Interessant er det å konstatere at i desse instrumentalistiske definisjonane glimrar område som økologi og klima/klimaendring med sitt fråver. Om det har samanheng med at «samisk forsking» sorterer under området for Kultur og samfunn i NFR, veit eg ikkje. Men det må da vere eit problem at mest alle former for naturvitskapleg forsking er utelate frå dei ymse definisjonane av «samisk forsking». Det gjeld dermed det meste at det biologiske grunnlaget for reindrifta og andre samiske primærnæringar. Det er eit paradoks. I sametingsbehandlinga blei ikkje den verksemda som Reindriftens fagråd representerer, behandla. Ein kan spørje kvifor. Det kan sjå ut til at det i dei relevante fagmiljøa er interesser som ikkje ønskjer å kople reinforsking for nært opp til «samisk forsking», og at desse interessene har fått ikkje lite gjennomslag.

Vidare er det interessant å slå fast at medisin og helse heller ikkje er nemnt. No er det rett nok oppretta eit eige program for samisk helseforsking, så det tar vel brodden av noko av den kritikken som ligg implisitt i denne definisjonsdrøftinga mi. Men NFR-utgreiinga konstaterer at av 250 prosjekt hører over 70 % til innanfor humaniora og samfunnsfag, 5–6 % blir sagde å vere tverrfaglege prosjekt mellom humaniora og samfunnsvitskap, om lag 14 % er naturvitskaplege og om lag 9 % blir rekna som heimehørande i medisin. Eg veit ikkje korleis vi skal tolke desse tala, men det er vel betimeleg å spørje om dei er i samsvar med det Sametinget legg i «nytte for det samiske samfunnet». Ein skulle tru at nytteperspektivet ville ha ført til større plass for næringsretta forsking t.d. Dei store omstillingane i reindrifta dei seinare åra skrik etter forsking, så langt eg kan sjå. Rett nok er bare om lag 10 % av det samiske folket involvert i reindrift, men reindriftsnæringa er like fullt eit viktig fundament for tradisjonell samisk kultur og levemåte.

Kunnskapspolitikk

Sametingsutgreiinga om samisk forsking legg stor vekt på det kunnskapspolitiske grunnlaget for og det dei kallar «kunnskapspolitiske særtrekk ved» denne forskinga. Desse særtrekka dreier seg om forholdet mellom tradisjon og modernitet, forholdet mellom tradisjonell kunnskap/skjult kunnskap/tacid knowledge på den eine sida og vitskapleg kunnskap/akademisk kunnskap på den andre, og dei dreier seg om den minoritetssituasjonen

det samiske folket lever i, i alle dei fire nasjonalstatane der dei hører til. Det er eit eksplisitt mål for den samiske forskingspolitikken å sjå tradisjonell samisk kunnskap i relasjon til vitskapleg kunnskap. Eit omgrep som «urfolkskunnskap» blir òg trekt inn i denne samanhengen. Tradisjonell samisk kunnskap, og «urfolkskunnskap» for den del, er ikkje-disiplinbasert kunnskap knytt til kultur og språk; det dreier seg om forvalting av munnleg overført kunnskap, knytt til tilhørigheit og deltaking i ein spesifikk kulturell og sosial kontekst. Om det som blir kalla «samisk forsking», skal kunne bygge bru mellom denne typen tradisjonell kunnskap på den eine sida og vitskapleg kunnskap på den andre, seier det seg vel nærmast sjølv at «samisk forsking» må vere tverrfagleg forsking. Går ein gjennom det NFR og forskingsinstitusjonane har registrert under nemninga «samisk forsking», kan ein fort konstatere at dei fleste prosjekta er alt anna enn tverrfaglege. Tradisjonell disiplinorientert forsking utgjer hovudtyngda av det som i dag går under nemninga «samisk forsking».

Utgreiingsutvalet under Sametinget hadde dette å seie om forholdet mellom vitskapleg kunnskap og tradisjonskunnskap:

> Utvalget vil fremheve betydningen av og potensialet i den samiske kunnskapen som eksisterer i det samiske samfunnet. Utvalget understreker nødvendigheten av en anerkjennelse og respekt for denne kunnskapen. Ikke som den eneste vei til innsikt i det samiske samfunnet, men som en kunnskap som kan taes opp i vitenskapelige perspektiver. Det er derfor et mål at samisk forskning kan være et møte mellom disse to kunnskapssystemene. Disse to kunnskapsformene står ikke i eit konkurranseforhold til hverandre, men utfyller hverandre. Målsettingen må være å generere ny kunnskap om det samiske samfunnet, som både kan bygge på tradisjoner og viten som allerede finnes, og på vitenskapsbasert kunnskap.
>
> Samisk kunnskap er tett knyttet til det samiske språket. Utvalget vil påpeke at en anerkjennelse av samisk kunnskap samtidig innebærer en nødvendig oppvurdering av synet på verdien av å beherske samisk språk i forskningssammenheng. (s. 26)

Språk- og kulturkunnskap

Mykje tidlegare forsking på samiske forhold har vore prega av eit utanfråperspektiv og av at forskarane ikkje har beherska samisk språk, med dei følgjene det har fått. På denne bakgrunnen er det ikkje rart at ein i samisk forskingspolitiske samanhengar så sterkt understreker behovet for å sjå vitskapleg kunnskap i relasjon til samisk tradisjonskunnskap. Og det er heller ikkje rart at det er stor skepsis til forsking og forskarar i mange samiske miljø. Det finst talrike døme på «forsking» som representerer misbruk og overgrep: opning og røving av samiske graver, måling av hovudskallar, all såkalla forsking som blei utført inn-

anfor eit sosialdarwinistisk paradigme, muligens noko av den genetiske forskinga som er gjord i seinare tid (?). I tillegg finst det ei rekke anekdoter som viser det same. Anders Eira, som no er statssekretær i Kommunal- og regionaldepartementet, og som sjølv kjem frå ein reindriftsfamilie, fortalde at han fleire somrar jobba som assistant for reinforskarar. Ein av dei hadde etter langvarige studiar og feltarbeid komme til at det måtte finnast fire ulike sortar simler. Han var sjølv svært begeistra over å ha «oppdaga» det. Da den unge Anders kom heim og fortalde dette til far sin, sa han: «Ja, det har vi da alltid visst. Vi har namn på alle seks». Denne anekdoten synleggjør forskarens behov for å kunne samisk og å vere i god dialog med dei han forskar på, om han eller ho skal kunne påberope seg noka form for seriøsitet og legitimitet. Det finst dessverre talrike døme på at dette er det synda mot, både før og no.

Eg minnest eit foredrag Ole Henrik Magga heldt her på UiTø ein gong i første halvdel av 90-talet. Eg hugsar ikkje emnet for foredraget, og eg hugsar ikkje konteksten det gjekk inn i. Men han hadde iallfall ei form for historisk tilnærmingsmåte der han viste at i løpet av fornorskingstida blei samane møtte med positiv interesse frå eitt einaste offisielt hald i Norge, nemleg frå akademia og universitetsforskarane. Og han gav mange døme på forskarar som studerte det samiske samfunnet gjennom fordomsfrie forskarbrillar, trass i dei sterke fordommane som elles verserte i samfunnet. Han nemnde samiske språk- og kulturforskarar som Just Qvigstad, Konrad Nielsen og Asbjørn Nesheim, og han snakka pent om den typen etnologar som no gjerne får merkelappen «lappolog» stempla på seg. Men så kom det: ei breiside mot samfunnsforskarane ved UiTø som etter Ole Henrik Maggas meining ikkje hadde gjort ein dags gangs arbeid gjennom forskingsinnsatsen sin. Nett dette hugsar eg som det var i går; det gjekk eit nesten uhørleg sukk gjennom forsamlinga; ingen sa noko på lenge, lenge. Nokon skikkeleg debatt blei det visst heller ikkje etterpå. No lenge etter kan ein sikkert seie at Ole Henrik Magga overdreiv, han sette ting på spissen. Men eg har iallfall komme til å tru at ein av grunnane til at han med ein viss rett iallfall kunne ta dette oppgjøret, var mangel på samisk språkkunnskap hos mange av dei som forskar på samiske forhold. Så mykje betre står det openbart ikkje til no heller, snart 10 år etter Ole Henrik Magga heldt dette foredraget, etter dei opplysningane dei to omtalte innstillingane gjev.

Om eller i kva grad det er rett eller legitimt å forske på emne i eit samiskspråleg samfunn utan sjølv å kunne samisk, er eit spørsmål som ikkje bare berører forskingskvalitet, men i høg grad også forskingsetikk. Det er sjølvsagt eit kontroversielt spørsmål. Noko eintydig svar er det neppe muleg å gje; det vil sjølvsagt avhenge av mykje forskjellig, først og fremst forskingsobjektet. Eg vil likevel våge den påstanden at det kan sjå ut som om både samfunnsforskarar og kulturforskarar har hatt ein tendens til å undervurdere den betyd-

ninga språket har i denne samanhengen. Det er hardt arbeid å lære samisk for ein som ingenting kan frå før, og det tar tid. Men det går faktisk an.

Samisk og norsk kunnskapspolitikk – eit motsetnadsfylt landsskap

I det som er skrive av offisielle dokument om «samisk forsking», handlar det først og fremst om humaniora og samfunnsvitskap. Og det blir iallfall i retorikken lagt stor vekt på språkets betydning i forskinga. Programformuleringane går ut på at samisk skal takast meir og meir i bruk i høgare utdanning og forsking i Sápmi. Utdannings- og forskingsinstitusjonane har eit ansvar for samisk terminologiutvikling i alle fag og disiplinar. Ein understreker òg gjerne at omsynet til dei mest marginaliserte samiske områda, det sørsamiske og lulesamiske, må ivaretakast.

Dersom vi jamfører samepolitiske programformuleringar for forsking med tilsvarande formuleringar innan den genenrelle norske forskingspolitikken, vil vi måtte konstatere at vi står overfor to heilt ulike kunnskapspolitiske paradigme. Innanfor samisk forsking dominerer den samfunnsvitskaplege og humanistiske forskinga, ja, kulturforsking i vid meining; innanfor generell norsk forskingspolitikk kan det sjå ut som desse forskingsområda kjem meir og meir i skuggen av teknologisk og naturvitskapleg forsking. Av dei politisk prioriterte områda innan norsk forsking er det ingen som hører heime i samfunnsvitskap og humaniora. Mens ein innan samisk forsking ønskjer å prioritere bruk av samisk språk, vil ein innanfor generell norsk forsking prioritere engelsk. Formålet med generell norsk forsking synest først og fremst å vere økonomisk verdiskaping. Slik økonomisk-instrumentell tenking synest vere fråverande innan samisk forsking. Vi står altså overfor to motsette kunnskapspolitiske paradigme. Korleis kan dette forklarast? Mykje av det som blir sagt om formålet med samisk forsking, er lett å kjenne igjen frå tidlegare tiders norske forskingspolitiske retorikk, ja, heilt tilbake til nasjonalromatikken og gjennom heile nasjonsbyggingshistoria var dette generell forskingspolitisk retorikk. Ei forklaring kan såleis gå ut på at «samisk forsking» har ei mykje kortare historie enn «norsk forsking». Men eg trur ikkje det er forklaring god nok. Det er for enkelt å forklare denne diskrepansen med at samisk forsking «ligg etter» i utvikling. Vi må bare konstatere at det rett og slett er ulikt innhald i den norske og samiske kunnskaps- og forskingspolitikken. For oss som synest humanistisk og samfunnsvitskapleg forsking er viktig og nødvendig i demokratiske samfunn, kan det vere ei trøst at iallfall det samiske samfunnet/dei samiske samfunna legg stor vekt på slik forsking, for sin del. Såleis er den samiske forskingspolitiske debatten av interesse langt utover Sápmi. Di større ringverknader den skaper i det norske storsamfunnet, di betre ville det vere.

Forskingsetikk

Eg har ikkje sagt mykje om forskingsetikk til no, iallfall ikkje direkte. Likevel meiner eg at det meste eg har sagt, handlar om forskingsetikk. I seg sjølv er det ingen grunn til å stille andre forskingsetiske krav til forskarar som forskar i samiske samfunn, enn til andre forskarar. På den andre sida må også forskingsetikk forståast som noko situert og kontekstuelt. Forskingsetiske problemstillingar og normer er såleis på den eine sida universelle, men på den andre sida må forskingsetiske vurderingar i konkrete tilfelle bygge på kjennskap til det aktuelle samfunnet. Innsikt i historie, tradisjonar, kultur og språk er naudsynte føresetnader for å kunne vurdere forskingsetiske problemstillingar i relasjon til dei samiske samfunna, på same måte som det er naudsynt for å kunne forske i samiske samfunn. Minoritetssituasjonen til samane er ei særskilt utfordring i denne samanhengen, på same måten som fornorskingshistoria gjør det lett å skjønne ønsket om eit eige forskingsetisk organ med skikkeleg samisk kompetanse. Sametingets forskingsinnstilling gjev ei svært god og velbalansert drøfting av desse spørsmåla, gjennomsyra som ho er av ei sterk understreking av det ansvaret forskaren har overfor det samfunnet han eller ho forskar i. Utvalet viser til desse prinsippa som også blir sterkt fokuserte innan urfolksforsking:

1) Prinsippet om opplyst samtykke. Dette innebærer at det samfunnet det forskes på, har krav på informasjon om hvordan forskningsprosjektet finansieres, hvem som er ansvarlig for prosjektet og hvilke forskere som skal delta, om målsettingen og tidsrammen for prosjektet, om metoder for datainnsamling, og om hvilke positive og negative følger forskningen kan ha.
2) Det bør tilstrebes størst mulig lokal deltakelse i forskningsprosjekter.
3) Forskerne har plikt til å vise respekt for lokale tradisjoner, verdier og språk.
4) Forskeren må arbeide ut fra en grunnleggende respekt for menneskeverdet og verdigheten til det samfunnet som er gjenstand for forskning. Hun må respektere individets privatliv og familie. De som er gjenstand for forskning har krav på at all informasjon de gir, blir behandlet konfidensielt.
5) De som lokalt bidrar til forskningsprosjektets gjennomføring, må anerkjennes for det arbeidet de gjør.
6) Forskningsresultater må tilbakeføres til det samfunnet som har vært gjenstand for forskning.
(s. 31–32)

Samisk forsking som kompensatorisk forsking

Eg sa tidlegare at noko av det mest plagsame, for ikkje å seie det mest plagsamme og ubehagelege ved omgrepet «samisk forsking», er dei kompensatoriske konnotasjonane

omgrepet gjev. Vi kan ikkje definere eller på anna vis manøvrere samisk forsking ut av den historiske konteksten slik forsking inngår i. Den konteksten må vi leve med.

På den eine sida er fornorskingspolitikken forlatt politikk. Den gjeld ikkje lenger. Heldigvis. På den andre sida lever det alltid tre-fire generasjonar i eit samfunn, som kvar for seg har gått gjennom den mest formative perioden i livet sitt, til ulik tid og under svært ulike forhold. Det betyr at den eldste, eller dei to eldste generasjonane – både av samar og ikkje-samar – blei forma og oppdratte under fornorskinga. Dei eldste kan ha referansane for tenkinga si så langt attende som til mellomkrigstida. Slik sett lever fornorskinga framleis – i hovuda til folk. Og slik sett finst det framleis menneske som er blitt plasserte, eller har plassert seg sjølve i ei offerrolle, ein klientrolle, på grunn av fornorskinga. Dette generasjonsperspektivet forklarer kan hende òg den angrepsposisjoneringa som er karakterisitkk for iallfall visse samiske miljø, og truleg meir for mellomgenerasjonane enn for dei eldsta som blei hardast ramma av fornorskinga. Å vere offer i angrepsposisjon gjør ein uangripeleg. Når avmakta bruker makt, har alle argument tapt sin rett. Da er ein uslåeleg. Da har ein per definisjon det moralske overtaket. Å posisjonere seg som avmektig offer er ein av dei mest uangripelege maktposisjonane ein kan innta.

La meg presisere så sterkt eg kan: Det er legitimt å vere sint og frustrert i høve til fortida. Det er legitimt å sørgje over alt det tapte, alt ein meiner blei tatt frå ein. Spørsmålet er såleis ikkje om dette perspektivet er legitimt, men heller om det er fruktbart, ev. kor lenge det er fruktbart. Det kan sjølvsagt ingen svare klart og eintydig på. Indirekte fann eg likevel ei antyding til svar i ein artikkel av Henry Minde (2002). I denne artikkelen, som er eit arbeid for Sametinget, gjev han m.a. eit oversyn over dei økonomiske ressursane staten brukte på fornorskingpolitikken gjennom tidene, og antydar ei jamføring med det staten no bruker på samepolitikken sin. Ei tabellarisk oppstilling på s. 6 viser at «den andelen staten brukte på fornorskinga gjennom Finnefondet alene (mellom 1865 og 1920), var – bortsett fra de første to decennier – på høyde med og gjerne litt høyere enn det Sametinget i dag har å rutte med. Og i perioder på begynnelesen av 1900-tallet var midlene som var stilt til rådighet for Finnefondets fornorskignstiltak større enn den andelen som samlet i dag går til samiske forhold.» Minde tar ei rekke atterhald i høve til denne jamføringa, men konkluderer lakonisk nok at med den noverande årlege løyvingsinnsatsen frå staten til samiske formål, vil det ta ca. 120 år «fra Sametingets opprettelse før den norske stat har «gjort opp» for seg for fornorskingspolitikken.» Eit anna eksempel som illustrerer det same, har eg sjølv komme over i arbeid eg har utført om norsk språkhistorie. Landsmålet blei av Stortinget jamstelt med dansk-norsk som skolespråk og offisielt språk i 1885. Det endelige jamstellingsvedtaket blei gjort 12. mai 1885. Men sjølve debatten hadde Stortinget i dagane frå 29. april til 2. mai. Da blei nemlig budsjettet

behandla. Det var komme framlegg om å løyve 6000 kroner til kurs i landsmål for folkeskolelærarar, som naturlegvis var nødvendig om dei skulle kunne undervise i landsmål. Dette blei til slutt vedtatt, men først etter tre dagars intens debatt. Denne debatten fyller 76 sider i Stortingstidende (s. 509–585). Samstundes var det andre viktige framlegg i budsjettet. Dei som stod under post 18, siterer eg her in extenso:

> Post 18.
> 1 Til Foranstaltninger til Udbredelse af Kjendskab til det norske Sprog blandt Kvæner og Lapper bevilges for 1885-86 Kr. 29400, deri Kr. 200 som fast Tillæg til Lærerposten ved Elvebakken Skole i Alten og forøget Bidrag til Smaabørnskolen i Næseby Kr. 252 samt Skydsgodtgjørelse for Præster paa Skoleinspektionsreiser Kr. 2055.
> 2. Til Udgivelse af nye Oplag af norsk-kvænsk ABC, norsk-kvænsk Kathekisme og lappisk Salmebog kan anvendes hvad der haves i Behold af tidligere Bevilgninger under nærværende Titel.

Vi ser for det eine at summen som var avsett til fornorskingstiltak (til samar og kvenar) langt oversteig, ja, var mange gonger så mykje som dei sterkt omdiskuterte 6000 kronene til landsmålskurs. For det andre konstaterer vi at framlegget om å løyve 29 400 kroner til fornorskingstiltak gjekk gjennom i Stortinget utan debatt i det heile. Og Minde viser altså at det blei sett av store midlar til fornorskingstiltak over Finnefondet over lang tid både før og etter 1885. Hemnen på fortida kan såleis forsvarast i meir enn 100 år framover, gitt at løyvingane til samiske formål held fram om lag som i dag. Spørsmålet er bare om hemnposisjonen eller den posisjonen der blikket og sinnet er retta bakover i tid, er ein fruktbar posisjon. Det må uansett vere tankevekkande for politikarar å få dokumentert at det i dag blir sett av relativt mykje mindre pengar til å rette opp gammal urett, og til å ivareta det ansvaret som Norge har i høve til det samiske folket, jamført med kva landet i si tid brukte av pengar på fornorsking. Eg synest faktisk Henry Minde har funne og gjeve dokumentasjon til eit uimotsigeleg argument for å auke den samepolitikse satsinga, ikkje minst for å styrke forsking på samiske forhold, forsking som det samiske samfunent med rette etterspør.

Sluttord

Eg har i dette foredraget ønskt å understreke fire forhold knytt til emnet eg har tatt opp. Det eine dreier seg om samiske myndigheiters ønskje om å styre og eventuelt kontrollere samisk forsking. Det andre er ei påvising av kor ulik samisk kunnskapspolitikk og generell norsk kunnskapspolitikk er. Dei to siste forholda handlar om problem knytt til det tvi-

tydige og delvis ubehagelege som heftar ved omgrepet «samisk forsking», på den eine sida fornorskings- og idetitetskonteksten,og på den andre sida dei kompensatoriske konnotasjonane denne konteksten etter kvart har gjeve omgrepet «samisk forsking». Eg håpar å ha vist at dette gjør omgrepet «samisk forsking» til eit svært komplekst omgrep, og at vi såleis står overfor svært komplekse forhold der det ikkje finst fasistløysingar på nokon av dei spørsmåla vi stiller.

Dette seminaret går av stabelen bare få dagar før Statråd Kristin Clemet skal legge fram departementets stortingsmelding om samisk forsking og høgare utdanning. For min del har eg ikkje sett noko poeng i å ta stilling til framlegget om å opprette eit eige samisk forskingsråd eller eit eige samisk forskingsetisk organ. Det speler opplagt større rolle kva statsråden meiner om desse spørsmåla enn kva eg måtte meine. Det får vi vonleg svar på 31. mai.

Referanser

Grenersen, Geir (2002): *Ved forskningens grenser. Historien om et forskningsprosjekt i det samiske Nord-Norge.* Oslo: Spartacus.

Minde, Henry (2002): *«Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger?»,* artikkel/utgreiing avgitt til Sametinget.

Nystad, Ragnhild (2002): Notat *«Om samisk høyere utdanning og forskning»,* i samband med Utdannings- og forskingskomiteens besøk på Samisk høgskole 7. mars 2002.

Saker behandla i Sametinget: Sak 19/97: *Samisk forskning,* Sak 43/00: NOU 2000:3 *Samisk lærerutdanning mellom ulike kunnskapstradisjoner* og Sak 47/00: NOU 2000:14 *Frihet med ansvar – om høgere utdanning og forskning.*

Samisk forskning. Forskningsrådets utredning, nov. 1998.

St.meld. nr. 39 (1988–99): *Forskning ved et tidsskille*

Utredning om samisk forsking. Avgitt til Sametinget 5.12.1996

Einar Niemi, professor, Institutt for historie, Universitetet i Tromsø

Kategorienes etikk og minoritetene i nord. Et historisk perspektiv

Kategorienes tvangstrøye?

Det ligger makt i kategorisering av kollektive identiteter. Slik kategorisering er en del av hverdagen til folk flest, byråkrater, politikere og forskere. Forskere er flinke i kategorisering, med sine finslipte metoder og teorier. Men også forskere må faktisk av og til minne hverandre om at kategorier ikke er verdinøytrale, ikke kun beskrivende og nyttige vitenskapelige arbeidsbegreper, men også politiske begreper der ett valg av begrep faktisk kan ha langtrekkende ideologisk effekt og være styrende for tanke og for politisk handling. Ja, i enkelte tilfeller kan kategorisering være skjebnesvanger da den kan innebære stigmatisering og hierarkisering av folkegrupper – de kan framstå som tvangstrøyer (Kramvik 1999).

På den ene siden skjer i stor grad skjer en selvfølgeliggjøring av slik kategorisering, en selvfølgeliggjøring som kan innebære at kategorienes politiske karakter *usynliggjøres* (Gullestad 2002:43). Men på den andre siden er det altså helt klart at kategoriene har åpenbare *politiske konnotasjoner* og i sin anvendelse stor betydning for forståelsesrammene i forvaltning og politikk og for den praktiske fordeling av goder i samfunnet. Kategorisering dreier seg i stor grad om definisjon, og i definisjonsutøvelse ligger der maktutøvelse. Og endelig bidrar forskersamfunnet, ikke minst samfunnsvitenskapene, særlig sterkt til at kategoriene har en *materiell eksistens,* gjennom datainnsamlingsteknikker og konstruksjoner av ulike kollektiver, fra «klasse» til «stand», fra «etnisk gruppe» til «rase», fra «kjønn» til «alder», fra «innvandrere» til «urfolk». Gjennom de mange koblinger som finnes mellom vitenskap på den ene siden og forvalting på den andre siden, blir eksistensen nærmest allmenngyldig innen forskning og politikk. Eksemplene er mange, både i fortid og nåtid. På Eilert Sundts tid ble «fantene» (taterne, romani) internalisert, gjennom begreper som «fanteondet» og «fantefondet», som ble selvfølgeliggjorte begreper både innen forskning, forvaltning og Sundts egen forskning. Fra vår egen tid kan f.eks. «sigøynerproblemet» og «sigøynerforskningen» fra 1970-tallet og «innvandrerne» og «innvandringsforskningen» fra 1980- og 90-tallet trekkes fram som eksempler. Her er opplagte fallgruver for tanken og assosiasjonene, det samfunnsforskeren

Alfred North Whitehead i sin tid kalte «the fallacy of misplaced concreteness», ved at oppfatninger og forståelser knyttet til slike kategorier fryses fast (Whitehead 1948). Dette kan for eksempel skje ved at «innvandrere» i utgangspunktet betraktes som spesielt problematiske for samfunnet eller ved at sigøynerne eller taterne representerer særlige sosiale kategorier, blant annet med elendighetsforskning som utfall, eller ved at «urfolksforskning» har hatt lett for å fokusere på offerrepresentasjon og storsamfunnets undertrykkelse – forskningen blir kompensatorisk (Gullestad 2002:42–43).

I den seinere tid har den offentlige bevisstheten omkring kategorisering av kollektiver økt sterkt. Bakgrunnen er for det første den nye nasjonalismen og den omfattende debatten om dette fenomenet de siste par tiår, der ikke minst primordialistiske posisjoner har blitt utnyttet til å koble sammen historie og samtidspolitikk og gitt fritt spillerom for opprinnelsesmyter. For det andre har den vestlige verdens opplevelse av en ny «multikulturalisme» gjennom omfattende innvandring fra «fjernkulturelle» områder gitt grobunn for ny tenkning om minoritetspolitikk og om kategorisering. Og for det tredje har også den etniske og kulturelle bevisstgjøring som har funnet sted globalt hos minoriteter av ulike slag bidratt til økt bevissthet om etniske kollektiver og kollektivbetegnelser. Dramatiske hendelser i den aller seineste tid (fra borgerkriger til tvangsekteskap og datterdrap) har ytterligere bidratt til debatt og bevissthet om kategoriene. I tillegg har kanskje også den allment økte bevisstheten om språk og vitenskap hatt betydning (jf. «den språklige vending»).

Her hjemme kan det vises til en mer eller mindre sammenhengende debatt over flere år. To bøker utgitt i år (2002) bør særlig nevnes i denne sammenheng, nemlig Marianne Gullestads *Det norske sett med norske øyne* og Grete Brochmann, Tordis Borchgrevink og Jon Rogstads *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge,* i regi av Makt- og demokratiutredningen. Et spesielt uttrykk for bevisstgjøringen var den debatt som NRK-Østlandssendingen trakk i gang i fjor vinter (2001) der problemstillingen var hvilke begreper og kategorier om «det flerkulturelle Norge» som var verdinøytrale eller stigmatiserende. Staben, som var etnisk og kulturelt sammensatt, utarbeidet en slag indeks over aktuelle ord, delt inn i tre grupper. Den første gruppe representerte en svarteliste over ord som ikke burde brukes overhodet, som «neger», «våre nye landsmenn» og «første/andre/tredje … -generasjons innvandrer». Den andre gruppa inneholdt «vær varsom-ord», som «svart/sort», «utlending» og «innvandrer», mens den tredje gruppa var ord som ble karakterisert som «greie», som «flyktning», «flerkulturell», «minoritet» og «urfolk». På den ene siden bidro uten tvil dette innspillet til bevisstgjøring. Men på den annen side kan det oppfattes som nok en kategorisering, med temmelig stor autoritet på grunn av mediet og samtidig med tendenser til forenklinger. For eksempel er ordet «fler-

kulturell» ikke noe enkelt og entydig begrep til tross for at det ble plassert i gruppa for «greie» ord. Dessuten kan denne jakten etter den rette ordbruk risikere å bli litt maniert. Selv om noen av ordene kan ha både en belastet historie og politiske implikasjoner i dag, utgjør de samtidig en del av språket – hverdagsspråket om en vil – og er uttrykk for språkets kommunikative vesen. Det kan bli slitsomt å være korrekt til enhver tid, slik en nok kan oppfatte at også Gullestad krever i sin siste bok.

Mine kategorier i dette foredraget representerer i utgangspunktet en slags sosial kategorisering i klassisk samfunnsvitenskapelig forstand, basert på klassifikasjon i henhold til visse karakteristika valgt av observatører. På den annen side kan denne utenfra-konstruksjonen også bli delt av gruppa selv eller medlemmer av gruppa. Det dreier seg ikke eksklusivt om kategorisering på etnisk grunnlag, men etnisitet er som oftest en del av representasjonen. De kategoriene jeg vil ta for meg, er *innvandrere* og *urfolk* (eller *urbefolkning* som det gjerne het for ikke så lenge siden), der altså den første kategorien ifølge Østlandssendingens indeks var et «vær varsom-ord» mens den siste var «grei», altså uproblematisk. I foredraget skal jeg se litt nærmere på en slik rangering av disse kategoriene, i historisk lys (jf. Niemi 2001). Men la meg først si litt om disse to begrepene og de assosiasjoner de i dag gjerne gir.

Innvandrere og *urfolk* oppfattes nærmest som dikotomiske motsetninger. Kategorien «innvandrere» står for mobilitet og flyktighet, import og skifte av kultur og etnisitet, ja for «oppfinnelse» av etnisitet og kultur, for det korte historiske perspektiv. Innvandrer er noe man *blir*, ikke noe man *er*. Kategorien «urfolk» på sin side gir assosiasjoner om det opprinnelige (som også er et sentralt definitorisk kriterium), det faste, det uforanderlige, noe som man *er*, ikke noe man *blir*. Den dype historiske forankring til ett og samme territorium blir framtredende i urfolkskategorien, altså et trekk som innebærer sterk historisk essensialisering, med klare føringer på problemstillinger omkring rettigheter. I Macmillans *Dictionary of Anthropology* blir denne dikotomiseringen av disse to kategoriene eksplisert i oppslagsordet «indigenous» (urfolk): Ordet «refers to the original inhabitants of an area which has subsequently been occupied by migrants»! De har også fått ulike folkerettslig status, som jeg vil komme inn på etter hvert.

Men her er også elementer ved kategoriene som viser et slags skjebnefellesskap. For det første er begge minoriteter i storsamfunnet, om ikke nødvendigvis i den lokale eller regionale konteksten. For det andre *kan* innvandrere være urfolk, som for eksempel Nordkalottens historie viser ved ulike samiske flyttebevegelser på tvers av riksgrensene. For det tredje representerer begge kategoriene en forstyrrelse av tanken om nasjonens enhet og stabilitet; de er «sand i maskineriet». Begge setter nasjonens kohesjon på prøve

og stiller spørsmålstegn ved hvor grensen kan eller bør gå før nasjonens «lim» går i oppløsning. Og for det fjerde betinger eksistensen og akseptasjonen av kategoriene en politikk fra statens side – begge blir objektivisert politisk, ja under gitte situerte historiske forhold også til dels klientifisert.

La oss så gå over til en historisk orientert tilnærming til kategoriene. Min tese vil være, for det første, at begge begreper er *dynamiske* på den måten at bruk og betydning er historisk betingede, og for det andre at der *ikke* historisk sett har vært den samme *symmetri* i forholdet mellom dem som dagens politiske og folkerettslige situasjon tilsier. Det var ikke gitt at urfolksbegrepet skulle oppleve den suksess som vi har sett de siste to-tre tiår, der jo kronen på verket er FNs forum for urfolk med Ole Henrik Magga, professor og Sametingets første president, som leder. Og det var ikke gikk at kvenene i løpet av kort tid på 1990-tallet skulle skifte minoritetsstatus.

«Vindskibelige» innvandrere og «de ældste i Landet»

Det er ikke noe nytt at denne typen kategorier tillegges samfunnsmessig betydning. Nord-Norge er kanskje den region i landet som har de lengste og mest omfattende erfaringer på dette feltet, noe som for øvrig ofte blir glemt i dagens debatt der det gjerne heter at problemstillinger av denne typen er nye i norsk historie – at Norge først nå er «på vei mot det flerkulturelle samfunnet». I realiteten har Norge lenge vært et flerkulturelt samfunn på den måten at her har vært ulike etniske grupper og ulike kulturer, ikke minst har dette vært tilfelle i Nord-Norge. Samtidig er det ingen region i landet som så systematisk og langvarig har vært gjenstand for minoritetspolitiske tiltak. Nettopp historien til denne landsdelen kan derfor tjene som speil til minoritetspolitikken og kategorienes tvangstrøye.

Nord-Norge opplevde i senmiddelalderen og på overgangen til tidlig nytid en betydelig innvandring, både fra nordiske naboland og fra andre nordatlantiske kyststater, i tillegg til innflytting fra sørligere deler av riket (Niemi 1998; Hansen 2001). Egentlig fantes det ingen definert politikk overfor innvandrerne på denne tida, når en ser bort fra visse bestemmelser om å holde jøder og sigøynere borte fra riket; jødene fantes det for øvrig unntaksbestemmelser for så lenge de kunne bidra økonomisk. Det allmenne inntrykket er at myndighetene ønsket innvandrere velkommen først og fremst nettopp som viktige bidragsytere til den økonomiske utviklingen. Kvenene er et godt eksempel, i alle fall i de tidlige faser av deres bosettingshistorie i Norge, da de var sterkt etterspurt som nyryddere og billig arbeidskraft, det være seg i gruvene eller på Ishavet. «Kven» er altså den gamle

skandinaviske betegnelsen på folk med finsk kulturell bakgrunn som har flyttet til Nord-Norge. (Delvis har også betegnelsen blitt brukt om skogfinnene som fra tidlig på 1600-tallet flyttet til de østlandske skogsområdene, Finnskogene.) Kvenene begynte fra tidlig på 1700-tallet å gjøre seg merkbart gjeldende som en egen folkegruppe i Nord-Norge, i første omgang især i elvedalene og i de indre fjordstrøk i Finnmark og Nord-Troms, dels også videre sørover til Ofoten, ut over på 1800-tallet primært langs kysten. Nå antok innvandringen et massepreg. Folketellingen av 1875 regnet med at om lag 25 % av befolkningen i Finnmark var kvener, i Troms om lag 8 %.

Fram til midten av 1800-tallet ble de i embetsmannsberetninger vanligvis beskrevet i rosende ordelag: De var «vindskibelige» (flittige) og dyktige især innen landbruk, men også innen husflid og håndverk. Dertil hadde de «megen naturlig Forstand» som en amtmann uttrykte det mot slutten av 1700-tallet. De ble også vurdert som særlig tilpasningsdyktige; etter kort tid hadde mange omstilt seg til havfiske og ishavsfangst. Ut over på 1700-tallet ble de støttet som nybrottsmenn gjennom skattefrihet og andre lettelser. Sett fra myndighetenes side var det viktig med en fastboende befolkning i grenseområdene som erklærte seg som kongens undersåtter, for synliggjøring og markering av norsk(-dansk) territorium (Niemi 1995:326–328; Niemi 1997:65–70). Etnisitet og kultur spilte en underordnet rolle i den dynastiske dansknorske staten, som for øvrig *var* og *erkjente* seg som flerkulturell. Innen rikets grenser utgjorde tyskere, danske og nordmenn litt mindre enn om lag 1/3 hver av befolkningen, i tillegg kom islendinger, grønlendere, færøyinger, karelere, kvener, samer osv. Der var ingen åpenbart negative forestillinger knyttet til det å være innvandrer. Begrepet «innvandrer» ble for øvrig lite brukt på denne tida, trolig både fordi begrepet ikke i særlig grad ble politisert og fordi Nordkalotten faktisk var uten traktatfestede riksgrenser – «innvandring» forutsatte jo strengt tatt kryssing av riksgrenser. (Grensen mellom Norge og Sverige fra Namdalen og nordover ble fastsatt i 1751, mens grensen mellom Norge og Russland/Finland ikke kom til før i 1826.)

En annen sak var at innflytting og bosetting i de samiske kjerneområdene flere steder betydde konflikt om ressursutnyttelsen og forstyrrelse av tradisjonelle samiske rettigheter, til tross for at samisk rettsoppfatning og «alders tids bruk» i stor utstrekning ble respektert av myndighetene, noe nyere rettshistorisk forskning har dokumentert grundig. Samtidskildene, især justismaterialet, slår gang på gang fast at samene ble betraktet som urfolk med nedarvede rettigheter, selv om selve begrepet ikke eksisterte. De hadde brukt landet fra «arilds Tid», de var «de ældste der i Landet», de hadde eksklusive rettigheter i kraft av «primo occupantis»-tesen (tesen om «opprinnelig okkupasjon»). Nå var territoriet stort og fleksibelt og ga rom for flere innbyggere, noe som også ble erkjent av den samiske samfunnsorganisasjon som flere steder aksepterte kvensk innflytting, et forhold

som i seg selv viser at samisk rettstradisjon og autonomi sto sterkt. Myndighetene på sin side forsøkte etter alt å dømme å balansere mellom utilitarisme og samisk rettsforvaltning. Konfliktene var da heller ikke, med visse unntak, dramatiske. De etniske prosessene førte mange steder til skifte av etnisitet, i det samiske kjerneområdet i hovedsak til en «samifisering».

«De fremmede Nationer»

«Nation» var på denne tiden en gjengs betegnelse på folkegrupper som i vår tid har blitt betegnet som etniske grupper (i tillegg til at også andre kollektiver kunne omtales som «nasjoner», som studentgrupper ved universiteter utenom riket eller regionen der studentene hørte hjemme). Ut over på 1800-tallet ble betegnelsen stadig mer reservert for staten og statens hele befolkning, som resultat av nasjonalstatstanken, samtidig som dikotomien mellom det tyske nasjonsbegrep (som vektla kulturkriteriene) og det franske (som framhevet statsborgerskapet) fortsatt eksisterte og bidro dynamisk til ulike nasjonale bevegelser, slik denne dikotomien har gjort like til vår egen tid. Nasjonalstatsideen – i sin strengeste versjon – ga egentlig ikke rom for etniske grupper og kulturelle minoriteter. I Norge kom dette kanskje klarest til uttrykk i Nord-Norge der minoritetene var mest synlig og relativt sett mest tallrik – og der nasjonen ble oppfattet som mest truet. Norge var et liberalt land på 1800-tallet vurdert i de aller fleste sammenhenger. Men samtidig kan behandlingen av minoritetene brukes som lakmustest på liberalismens og humanismens grenser i den norske nasjonsbyggingen (jf. Fulsås 1999:241).

Myndighetenes holdninger overfor minoritetene ble sterkt endret fra midten av århundret. Dette ser en også i kategoriseringen. Nå ble alle etniske minoriteter betraktet som «fremmede» eller «fremmede nasjoner». Nå ble også begrepet «innvandrere» vanlig – og det skyldes ikke bare at grensene var gått opp, noe de negative konnotasjoner som nå ble knyttet til begrepet viser. Utrykk som «de eldste i landet» eller «de opprinnelige innbyggere» om samene ble også langt sjeldnere; nå ble også de mer og mer omtalt som «fremmede», i likhet med kvenene og taterne, og betraktet som en trussel mot nasjonalstaten. Norsk nasjonsbygging og nasjonalisme, med sin dyrkning av en «ren» norskhet og sin forestilling om at Norge hadde en homogen befolkning, ga ikke noen plass for etnisk og kulturelt mangfolk. Nå ble «folket» framhevet på bekostning av «folkene», som i mange andre land. Etter en intens debatt i 1830- og 40-årene om minoritetspolitikken, med særlig vektlegging av nordområdet, men der også taterne ble trukket inn, vedtok Stortinget på 1850-tallet en minoritetspolitikk som ryddet grunnen for en streng assimilasjon av minoritetene (Eriksen & Niemi 1981:26–86; Niemi 1997:70–73). Overfor kvenene og

samene var denne politikken i første omgang primært en skole- og språkpolitikk, men gjennom den gradvise eskaleringen i andre halvdel av 1800-tallet og tidlig på 1900-tallet kom den til å omfatte de fleste samfunnsområder. Den offisielle betegnelsen på denne politikken illustrerer godt målsettingen, *fornorskningspolitikk,* som for øvrig var en parallell til samtidige begreper som «germanisering», «amerikanisering», «försvenskning» osv. Overfor taterne omfattet politikken fra starten av sterke tvangsintegreringstiltak over en videre sosial skala. Egne fond ble bygd opp for å finansiere politikken, «taterfondet» og «finnefondet»; det siste kom til å omfatte både samene (som offisielt stort sett ble omtalt som «finner») og kvenene.

Når fornorskningstiltakene ble særlig omfattende og mange lengst nord i riket, i Nord-Troms og Finnmark, var hovedgrunnen at her ble de mer allmenne ideer om nasjonsbygging koblet med *sikkerhetspolitikk,* samtidig som det var lett å gi ytterligere legitimering ved argumenter om presserende siviliserings- og opplysningsoppgaver. Grensene i nord var ganske ferske, og tanken om «den russiske fare» hadde utviklet seg etter om lag 1830 nærmest til en fobi (Berg 2001:112–115; Berg 2001b). Fordi Finland var et storhertugdømme under Tsar-Russland (1809–1917), mente gjerne politikere og diplomater i vest at også Finland representerte en potensiell trussel, der den finske innvandringen til Nord-Norge, som skjøt ny fart fra 1830–40-tallet av, ble oppfattet som en russisk/finsk forlenget arm inn i Vest-Europa. Finsk nasjonalisme kom etter hvert i tillegg til å bidra til en skjerpet forestilling om en utenrikspolitisk trussel - nå oppsto også begrepet «den finske fare», et begrep som kom til å leve som politisk uttrykk i alle fall fram til mellomkrigstiden.

Et begrep som «de fremmede nasjoner» var naturligvis sterkt tilpasset nasjonsbyggingen. Det fikk en faglig legitimering i innvandringsteorier og i nye teorier om folkeslagenes opprinnelse. Mens en tidligere også innen forskningen hadde betraktet samene som en opprinnelig befolkning i Norden, ble de nå omdøpt til innvandrere, et folk som hadde vandret vestover fra et asiatisk opprinnelsesområde (Schanche 2000:21–32). Egentlig var de mongoler, som også kvenene var når alt kom til alt, for samene og kvenene var jo beslektede folk. En framstående vitenskapsmann som P.A. Munch hevdet i 1855 i en debatt med en finsk kollega at finnene/kvenene ikke var annet «end halvvilde Horder af Tsjuder» (Storm red. 1875:433). I et vitenskapsbasert verk fra tidlig på 1900-tallet, Amund Hellands verk *Norges land og folk,* slås det fast at samenes «antropologiske og kraniologiske egenskaber» knytter dem klart «til den mongolske race» (Helland 1906:4–6). Fra århundreskiftet og fram til mellomkrigstida fikk slike ideer fornyet kraft under utviklingen av rasetenkningen. Kvenene fikk også sitt rase-pass påskrevet, der biologiseringen kanskje ble enda sterkere koblet til karaktertrekk: Det måtte nok innrømmes

at kvenene var «en kraftig rase, som maa kunde bestaa i kampen for tilværelsen», men det var store betenkeligheter forbundet med å ha et slikt folk blant nordmennene, for «[m]ed den seksuelle moral regnes det ikke saa nøie, den er snarere slap» (Helland 1906:8).

Men selv om samene og kvenene ble slått i hartkorn når det gjelder opprinnelsesteorier og langt på vei også minoritetspolitisk, og selv om det er klart at samene mistet mye av sin tidligere rettsstatus basert på «alders tids bruk» (Pedersen 2002), var der røster, især blant forfattere og vitenskapsfolk, men også enkelte embetsmenn, som hevdet at minoritetspolitikken burde diskriminere mellom disse to folkegruppene. Hovedargumentet var den gamle oppfatningen arvet fra opplysningstida om at samene var «de innfødte» eller «de eldste» i området, altså noe på vei den samme som vi kjenner fra dagens debatt om samiske rettigheter og samenes status som urfolk. Biskop Johs. Skaar i Tromsø stift var en representativ røst blant forsvarerne av samene: De var «odelsbaarne til Landet like vel som Nordmænd». Ofte var imidlertid argumentasjonen koblet sammen med en eksotisering av samene som både hadde rot i opplysningstidas tankegang om «den edle ville» og romantikkens idé om «folkenes vårløsning», med framheving av reindriftssamene som de rette bærere av samekulturen. Reindriftssamene var det siste naturfolk i Norden; de burde beskyttes mot sivilisasjonens besudlende framrykking. I den grad urfolksargumentet kom opp i lyset i denne perioden, ble det altså i mindre grad enn i tidsrommet før om lag 1850 og i tida etter Andre verdenskrig knyttet til konkrete rettigheter til territorium, ressurser og kultur, men heller forbundet med eksotiseringen av en folkegruppe. Men samtidig manglet det ikke på røster som fullstendig overså urfolksdimensjonen og i stedet framhevet utviklingstanker som i sin konsekvens dømte samene til undergang, som en av forgjengerne til Skaar i Tromsø stift, biskop C.C.P. Essendrop: Samene hadde ingen framtid, det var kun tale om «at blidgiøre deres Aftenstund» (Eriksen & Niemi 1981:325).

Men noen ganger var der tydelig ambivalens og spenning mellom vitenskap og politikk, der vitenskapsmannen sto overfor valgsituasjoner hvor prinsipper måtte vike for pragmatikk, der hensikten helliggjorde midlene. Eksemplet Jens Andreas Friis er illustrerende.

Innfødte og innvandrere

En av de sterkeste forkjempere for en liberal og human minoritetspolitikk var den kjente lappolog og forfatter Jens Andreas Friis, som ble den første professor i samisk og kvensk ved Universitetet i Kristiania; han hadde vært elev av Nils Vibe Stockfleth, som i 1830- og 40-åra hadde kjempet durabelig for en slik politikk, men som altså hadde tapt. I en tid-

lig fase av karrieren gikk Friis inn for en imøtekommende politikk overfor både samene og kvenene (Niemi 2000; Hansen & Niemi 2001). Han utviklet en «trerase»-teori som hevdet at en «blandet Race af Nordmænd, Finner [her: kvener] og Lapper» ville resultere i et harmonisk og sterkt samfunn i nord – «tres facuint collegium». Under presset fra fornorskningspolitikken valgte han gradvis ut over på 1870- og 80-tallet å oppgi kvenene for om mulig å redde samene, i alle fall reindriftssamene, fra etnisk og kulturell undergang. «Trerase»-teorien ble dermed avløst av en «torase»-teori. I henhold til denne nye teorien hevdet han at det bare var mulig med et harmonisk møte mellom to folk, nemlig samene og nordmennene, som *begge* hadde historiske rettigheter i nord og som delte tilstrekkelig mange mentale og moralske egenskaper for en positiv sammensmeltning.

Når Friis valgte å lansere sin nye teori i *dokumentarisk* og *skjønnlitterær* form og ikke i strengere vitenskapelige arbeider, må en forklaring være nettopp det spenningsfelt han med dette beveget seg inn i, der han kom i skuddlinjen mellom idealer og politikk. I disse arbeidene, med *Lajla* (1990) som det mest kjente (først utgitt under annen tittel i 1884), blir kvenene tillagt raseegenskaper som skilte dem fullstendig ut fra den øvrige befolkningen og som gjorde dem uskikket for det norske samfunnet. *Lajla* ble som kjent folkelesning; boka ble etter hvert trykt i en rekke opplag, gjengitt i utdrag i leseverk for skolen, filmatisert og oversatt til flere språk. Den har uten tvil bidratt til stereotypifisering både av samene og kvenene. Mens reindriftssamene blir tegnet i positive og romantiserende bilder, blir sjøsamene beskrevet som ofre for et brutalt møte med sivilisasjonen der de er i ferd med å bukke under; de er skittferdige og nærmest degenererte. I skildringen advares samfunnet mot kvenene, med Aslak kven som arketype for hele folkegruppens mentalitet: «Kvænen er ofte haard og ubarmhjertig både mot mennesker og dyr, verre end nogen nordmand eller finn. […] Nordmænd og finner [her: samer] kan leve i fred sammen, men kommer kvænen til, saa er det i regelen forbi med det gode forhold».

Andre forfattere i samtida fulgte opp, som Laura Kieler i romanen *André fra Kautokeino,* der et hovedmotiv er de skjebnesvangre følger en trerase-blanding kunne få. Andrés mor er halvt kven og halvt same, hans far er nordmann. Det kvenske innslaget ble katastofalt for André da den representerte en «djevleblandet Grimhed». Den kvenske mentalitet ble også trukket inn som forklaring på brutaliteten under Kautokeino-opprøret i 1852. Friis hadde nemlig funnet at lederen av opprøret, Aslak Hætta, ikke var «nogen Lap, men næsten ganske ren Finne [kven]» (Niemi 2000:121–125; Niemi & Hansen 2001:363–373; Lindkjølen 1983). Så seint som i 1960 ble den samme koblingen gjort, av den kjente sameemissær og forsker Adolf Steen, der han sammenlignet karaktertrekkene til brødrene Aslak og Lars Hætta. Også Lars hadde vært med under opprøret, men han var en langt mildere person enn broren. Dette skyldtes ifølge Steen at Lars hadde fått mer av den

samiske slektsdelen, mens Aslak hadde fått for mye av den kvenske. Det var «alt dette finske blod» som førte til at Aslak ble «selvbevisst og hensynsløs», og det var «denne brist i hans karakter som fikk ham til å lede det uhyggelige overfall og mordbrannen på Kautokeino kirkested 8. november 1852» (Steen 1960:98).

Selv om minoritetspolitikken overfor samene ikke ble vesentlig endret før etter Andre verdenskrig, levde ideen om samene som nordområdets eldste og opprinnelige befolkning videre og ble vist til når debatten om fornorskningspolitikken blusset opp ut over på 1900-tallet. Nå var det særlig prester innen den radikale del av den nyorganiserte samemisjonen, spesielt fra om lag 1910 til begynnelsen av 1920-åra, som målbar disse tankene, i tillegg til representanter for den gryende samepolitiske organiseringen. Samtidig befestet forestillingen om kvenene som *innvandrere* seg, noe som for eksempel kom til uttrykk i en lang rekke avisartikler (ledere og leserinnlegg) gjennom hele tidsrommet fra 1870-tallet til mellomkrigstida. Kvenene var innvandrere; de hadde kommet frivillig til et nytt hjemland; de måtte ta til takke med det som ble bydd og finne seg i å bli assimilert fullstendig. Alternativet var åpenbart, nemlig å dra «hjem» igjen. Det siste alternativet var egentlig det beste; de var jo «utskudd» og «bunnfall» av hjemlandets innbyggere, slik karakteristikken i mellomkrigstida også gjerne var om innvandrere i Norge allment: Norge holdt på å bli «en av Europas søppelkasser» (Rovde 1997). Innvandrerne var smittebærere, også på den måten at kvenene i nord ikke bare nektet å legge fra seg sitt språk, men de overførte det også til sine naboer slik at både nordmenn og samer mange steder snakket finsk, eller kvensk som det helst ble kalt. Ekteskapsmønsteret skapte også bekymring. På den ene siden var de endogame ekteskap så dominerende i mange kvenske bosettinger at dette kunne føre til sementering og innelukking av kvensk kultur. Dertil vekket det stor bekymring at disse ekteskapene gjerne var barnerike – det ble rett og slett født for mange kvenske barn. På den andre siden bekymret også det økende antall eksogame ekteskap, noe som var en realitet mange steder, for i slike ekteskap måtte jo nødvendigvis «bastarder» bli født. Dessuten hadde jo, som vi har sett, vitenskapen slått fast at seksualmoralen blant kvenene var det så som så med. I tillegg utgjorde kvenene – innvandrerne – en utidig konkurranse på arbeidsmarkedet. Og endelig ble det utenriks- og sikkerhetspolitiske argumentet brukt i deres disfavør: Var de ikke egentlig å betrakte som potensielle femtekolonner? Hvor ville deres lojalitet være i tilfelle åpen konflikt med Russland eller Finland? I «de utsatte grensestrøk» i nord burde det, når alt kom til alt, ikke bo en «blandet» befolkning, ja her burdet strengt tatt heller ikke eksistere noen politiske rivninger. Som en embetsmann skrev i en artikkel i 1902: «Ved Grændsen har vi ikke lov til at verken være Høiremænd eller Venstremænd, her maa vi kun være Nordmænd» (Eriksen & Niemi 1981:78).

Til tross for at assimilasjonspolitikken sto fast, var der hele veien likevel en spenning mellom tvil og tro i strategiske overveielser og metodiske valg. Burde kanskje politikken egentlig vært separatistisk, der minoritetene nærmest fikk reservert territorier for seg (slik som i reservatpolitikken i USA, ghettoiseringen av jøder i storbyene, «lapp skall vara lapp»-politikken i Sverige)? Hvordan skulle de best kunne integreres, var assimilasjon rette valg? Og var det egentlig mulig å integrere dem? Var det strengt tatt mulig å «vaske bort» etnisiteten og kulturen? Liksom Eilert Sundt kom i tvil om taterne lot seg «vaske», var det mange som etter hvert næret den samme tvil overfor kvenene og samene.

I finske politiske og akademiske kretser fulgte man godt med i den norske politikken overfor kvenene. Finske nasjonalister øvet faktisk press på finske myndigheter for å få dem til å ta opp i Folkeforbundet denne politikken og kvenenes situasjon, men uten at dette førte fram (Ryymin 1998:67–69; Ryymin 2001:111). De finske myndighetenes nøling hadde trolig bakgrunn i de kompliserte forhandlingsspørsmål mellom Norge og Finland som nettopp nå, på slutten av 1920-tallet, lå på bordet, om reinbeite, grensehandel osv. Det unge selvstendige Finland hadde også et sterkt behov for nordisk orientering; kvensaken kunne lett forstyrre arbeidet for godt naboskap. Norge var kjent som sterkt talerør i Folkeforbundet for minoritetene, mens man altså på hjemmebane agerte helt annerledes. De «nasjonale» minoritetene hadde oppnådd en slags folkerettslig stilling gjennom Folkeforbundets arbeid for et system for minoritetsbeskyttelse, noe finnene minnet om. Det var om lag 20 millioner mennesker i Europa som tilhørte slike «nasjonale» minoriteter etter Første verdenskrig (Myntti 1998:21). De finske aktivistene hevdet at kvenene burde ha rettigheter selv som innvandrere, slik Folkeforbundet hevdet at «displaced persons» hadde. Men det viktigste argumentet for aktivistene var at kvenene var en minoritet med en lang historisk tilknytning til nordområdet. Argumentasjonen ble basert både på opprinnelsesmyter og realhistoriske forhold. Kvenene var områdets agrarpionerer. De hadde funnet veien til Ishavet før grensene ble oppgått – derfor var det helt urimelig å kalle dem «innvandrere». For øvrig var også den nyere innvandringen nå historie.

Urfolk, nasjonale minoriteter og innvandrere

Tida etter Andre verdenskrig kan deles inn i ulike faser når det gjelder norsk minoritetspolitikk, på samme måte som her er ulike faser i utviklingen av relevante begreper og kategorier – politikk og betegnelser speiler fortsatt hverandre.

I den tidligste etterkrigstida overskygget de store gjenoppbyggingsoppgavene de minoritetspolitiske spørsmålene. Men samtidig var det en utbredt oppfatning at utviklingen av

velferdssamfunnet ville bety avvikling av hele det minoritetspolitiske feltet: Når minoritetene bare fikk full delaktighet i velferdssamfunnets gode, ville de også integreres fullt ut – fornorskningspolitikkens målsettinger ville være innfridd uten behov for ny mobilisering av den gamle politikken.

Allikevel er det klart at holdningene til samene nå var under endring. Sentralmyndighetene viste en ny og imøtekommende interesse, særlig i forbindelse med skolespørsmål, noe som for eksempel kom til uttrykk i innstillingen fra Samordningsnemnda for skoleverket i 1948 (Eriksen & Niemi 1981:349). Reindriftssamene organiserte seg i et landsomfattende forbund samme år. Og samtidig ble det stiftet sameforeninger der medlemmene og deltakerne først og fremst representerte en intellektuell elite, bestående både av samer og «samevenner» (Jernsletten 2002:151–152). De samme tendenser gjorde seg langt på vei gjeldende også i Sverige og Finland. Kanskje det sterkeste uttrykket for den nye giv i Norge, var den regjeringsoppnevnte Samekomiteen av 1956, som leverte sin innstilling i 1959, med en rekke forslag som i ettertid fortoner seg som dels langt forut for sin tid. På sentralt hold var man positiv til innstillingen. Men i politiske kretser nordpå ble tommelen stort sett vendt ned; særlig var motstanden stor i lokallag av regjeringspartiet (DNA) og i kommuner styrt av partiet. Det vakte stor oppmerksomhet at Karasjok, i hjertet av det nordlige Sameland, avviste innstillingen, etter en til dels dramatisk politisk prosess (Minde 1980). Også debatten om innstillingen i Stortinget viste at her nå var nye og positive toner overfor samene. Men utfallet ble kun enkelte ad hoc-tiltak, især innen skoleverket, og ingen prinsipielt forankret ny samepolitikk (NOU 1985:14:58–72).

Denne vendingen i politikken overfor samene hadde for en del rot i den gamle forestillingen om urfolksrettigheter, som altså heller ikke i fornorskningsperioden hadde gått helt tapt, og i et visst tøvær overfor samene i 1930-åra, da blant annet Skoleloven av 1936 ga adgang til bruk av samisk som hjelpespråk i skolen og da betegnelsen «same» – samenes inngruppe-betegnelse – ble offisielt anerkjent. Etter krigen bidro uten tvil krigens etniske folkemord og De forente nasjoners fokus først på menneskerettighetene og dernest på minoritetsbeskyttelse til denne vendingen. Men noe radikalt brudd med fortida inntraff altså ikke i denne fasen. Mange steder fortsatte den gamle fornorskningspolitikken i praksis, med kontinuitet i lærerstab fra førkrigstida og med de gamle fornorskningsinstrukser, selv om det ikke var meningen at de skulle etterleves. Formelt ble ikke den siste omfattende fornorskningsinstruksen, av 1898 («Wexelsenplakaten»), fjernet før ved innføringen av den niårige skolen omkring 1960. Politikken var ambivalent, men samtidig var det utvilsomt utbredte forestillinger om at *utfallet* til slutt ville bli assimilasjon. Urfolksbegrepet (eller tilsvarende) ble lite anvendt i denne perioden; Samekomiteens innstilling med sin radikale retorikk, var et unntak. Det var for såvidt greit å bruke ordet

«same», men blant folk flest føltes det faktisk fremmed, til og med i noen grad i kjernesamiske områder. «Finn», «fjellfinn» osv. hadde så lenge vært i vanlig bruk at det tok lang tid før det «nye» etnonymet etablerte seg. For øvrig ser en i denne perioden hyppig bruk av kategorien «samisktalende nordmenn», som kanskje kan ses på som et uttrykk for velferdsstatens nasjonsbygging.

Når det gjelder kvenene, var situasjonen diametralt motsatt den store oppmerksomhet de hadde fått fram til krigen. I de første par tiår etter krigen rådde det nærmest total taushet om den, selv om vi vet at myndighetene ennå ikke hadde lagt bak seg forestillingene om «den finske fare». Den nye innflyttingen av finlendere til fiskeindustrien nordpå bidro til både fornyelse og vedlikehold av det gamle trusselbildet (Berg og Eriksen 1998:189–213; Eriksen 2001; Tjelmeland 2002:6–8). Mot slutten av 1960-tallet ble kvenene på sett og vis «gjenoppdaget», i første rekke av forfattere og forskere, der især finske språkforskere var aktive. Det bildet som i hovedsak ble tegnet nå, var av en reliktkultur som primært hadde interesse som forskningsmateriale som objekt for museumsarbeid og kulturminnevern, til tross for at den nye interessen dokumenterte at fortsatt var det lett arkaiske finske språket, eller kvensk, i levende bruk av flere tusen mennesker (Niemi 2001a:16–17). På denne tid ble det også i de kvenske bosettingsområdene etablert vennskapskommunale forbindelser til Finland, likeså bidro moderne turisme og en slektshistorisk giv til opprettelse av forbindelser mellom kvenområdene i Nord-Norge og de gamle utflyttingsbygdene i Finland og Sverige, med Tornedalen – på begge sider av den svenskfinske grensen – som et slags kjerneområde.

I denne perioden var kategoriseringen av kvenene temmelig anonym. «Kven» var et velkjent begrep fortsatt, men ble lite anvendt. Mange kvener reagerte negativt på etnonymet på grunn av dets gamle odiøse konnotasjoner; mange eldre hadde da også egenopplevelser knyttet til bruk av begrepet som kunne være traumatiske. Ordet ble nok brukt litterært. Men mange, også blant forskerne, valgte istedenfor ord som «finne» og «finlender», til tross for disse begrepenes tvetydighet. Formuleringer som «finsktalende nordmann», som jo er en parallell til «norsktalende same», ble utbredt etter som «gjenoppdagelsen» skred fram, eller uttrykk som «finskættet», «etterkommere av finske innvandrere» etc. (jf. Megard 1999). Imidlertid ble kvenene fram til om lag 1980 nærmest ikke politisert, i alle fall ikke åpent; derfor ble heller ikke kategoriseringen det. En liten påminnelse om kategorienes betydning også for kvenene og kvenbildene meldte seg allikevel, i forbindelse med avdukningen av et monument i Vadsø over finsk/kvensk bosetting i Finnmark (for øvrig med stor pressedekning og med den norsk og svenske kongen og Finlands president til stede). Det utspant seg straks en debatt om benevningen av monumentet: Skulle det hete Innvandringsmonumentet eller Kvenmonumentet? Navnene ble i

dagligtalen brukt om hverandre, mens den offisielle lokale betegnelsen lenge var Innvandringsmonumentet. I dag omtaler gjerne kommunen monumentet med begge navn, med skråstrek imellom: Innvandringsmonumentet/kvenmonumentet!

Som kjent ble norsk samepolitikk redefinert på 1980-tallet, der medbestemmelse, mangfold og likeverd ble knesatt som de sentrale prinsipper og der det ble tatt et oppgjør med assimilasjonspolitikken og dens reminisenser (Eidheim, Henriksen, Mathisen & Thuen 1985; Brantenberg 1991; Thuen 1995:41–54; Eidheim 1999:7–13; Thuen 2002). Mange forhold bidro til denne minoritetspolitiske vendingen, som vi her ikke har anledning til å ta opp til drøfting. Men det er klart at striden om Alta-Kautokeino-utbyggingen og det sterke symbol denne striden ble for samiske krav, var en sentral utløsende faktor. Et annet hovedmoment var den moderne samiske etnopolitiske organiseringen fra om lag 1970 og koblingen ut over på 70-tallet til den internasjonale urfolksbevegelsen (Minde 1996). Helt sentralt i denne prosessen (som foreløpig kulminerte med grunnlovsendring (§ 110a), som sikrer samene rett som eget folk, en egen samisk språklov, Sameloven og Sametinget, som ble åpnet av Kongen i 1989) var *urfolksargumentet.* Alt på 1950-tallet hadde kategorien *urfolk*, eller *urbefolkning* som det da het («indigenous population»), oppnådd en gjenvunnet status knyttet til nedarvede rettigheter. Men det var først fra 1970-tallet at kategorien for alvor begynte å vinne terreng. Samerettsutvalgets første innstilling (NOU 1984:18) viser at kategorien også var på full fart inn i norsk rettstenkning. Norges ratifikasjon av ILO-konvensjon 169 av 1989 om «indigenous and tribal peoples» («urfolk og stammefolk») innebar en klar forpliktelse overfor samene som urfolk, selv om de konkrete juridiske implikasjonene har vært mye debattert (jf. NOU 1997:5; Myntti 1998:152–165; Funderud Skogvang 2002:57–92). Imidlertid står det fast at kategorien urfolk gir særlige rettigheter for dem kategorien er myntet på og for det territorium som er aktuelt. Og det står fast at kategorien ble en helt sentralt redskap i den samiske mobiliseringen og likeså en sterk legitimering av de samiske kravene. I dag står en foran oppgjøret om de territorielle rettigheter, igjen med urfolksbegrepet tungt på vektskålen.

Ansatser til en moderne kvensk organisering gjorde seg gjeldende på 1970-tallet, blant annet gjennom de finsknorske foreningene. Men det var først i 1987 at kvenene lyktes å organisere seg på nasjonalt plan i og med dannelsen av Norske kveners forbund. Organiseringen var utvilsomt stimulert både av den samiske etnopolitiske suksessen, tornedalingenes omfattende organisatoriske virksomhet og sterke bevisstgjøring og av problemstillinger som var blitt reist i forbindelse med nye innvandringsgrupper i Norge. Likeså ble denne etniske mobiliseringen inspirert av en undersøkelse av folks oppfatning av egen etnisk tilhørighet i Troms og Finnmark, i forbindelse med en helseundersøkelse i 1987–88. Finnmarksdelen ble publisert, og den viste at over 18 000 personer i alders-

gruppen 20–62 år hadde svart at to eller flere av besteforeldrene var av finsk ætt. Regner en også med personer under og over denne aldersgruppen, ville det ikke være urimelig å anslå antallet personer som regnet seg som kvener i fylket til om lag 1/3 av befolkningen (Westlund & Søgaard 1993:101; Seppola 1996:16–17).

Norske myndigheter var nølende overfor den kvenske organiseringen, delvis også avvisende. Sett fra kvensk synsvinkel fortonte de første åra seg som en kamp for å bli akseptert som minoritet (Seppola 1994). Sett fra myndighetssynsvinkel kan det synes som om den kvenske mobiliseringen virket forstyrrende både på arbeidet med å utvikle en ny samepolitikk, en urfolkspolitikk, og en innvandringspolitikk rettet mot de nye innvandringsgruppene i landet – kvenene ble ekstra sand i maskineriet, de gjorde minoritetslandskapet enda mer uoversiktlig. I denne situasjonen utspant det seg en slags kamp om «rett» kategori. Kvenene krevde status som minoritet med historisk forankring i landet, med andre ord status som «nasjonal» minoritet. Ikke minst ble historien mobilisert i favør av et slikt krav, der nok også opprinnelsesmyter igjen i noen grad ble vekket til live (jf. organisasjonens internettside, www.kvener.no). Organisasjonen fikk også et talerør i den uavhengige tospråklige (norsk og finsk) avisen Ruijan kaiku fra 1995. Seminarer, seminarrapporter og i det siste også et tidsskrift (Arina 1/2002) har bidratt til å gi ammunisjon til denne argumentasjonen. Myndighetene på sin side hadde i utgangspunktet tydeligvis store problemer med kategoriseringen, men når et valg måtte gjøres, havnet de på betegnelsen *innvandrere* om kvenene. Kvenene kom altså i samme bås som nyinnvandrerne, som i hovedsak var «fjernkulturelle».

En kjent hendelse på et seminar i Tromsø i 1994 illustrerer myndighetenes holdninger til kvenene ennå på denne tida, samtidig som den kaster skarpt lys over kategorier som politiske begreper. Under en debatt på seminaret ble spørsmålet om «rett» benevnelse av kvenene reist og rettet til regjeringens representant på seminaret, en politisk rådgiver i kommunaldepartementet. Svaret hans var at han ikke brydde seg om kvenene hadde kommet «på 1800-tallet eller 1600-tallet»; de var innvandrere, «for det har den norske regjeringen bestemt» (Megard 1999:83). Representanten redegjorde i tillegg for regjeringens standpunkt i et foredrag på seminaret, der han også argumenterte – dog i mer modifiserte vendinger – for at kvenene var innvandere som var «å sammenligne med andre etniske minoriteter som har innvandret til Norge, …» I samme foredrag redegjorde han også for den positive særbehandling som samene nå ble gitt: «Årsaken er at samene har status som urbefolkning, og er gitt en spesiell plass i Norges grunnlov og i forhold til de forpliktelser Norge har påtatt seg både nasjonalt og internasjonalt» (Ingebrigtsen 1994:46).

De minoritetspolitiske tiltak overfor kvenene ble i denne omgang stort sett begrenset til utvidet adgang til språkundervisning i grunnskolen, for øvrig et tiltak som høstet betydelig suksess tross mangel på materiell og lærerkompetanse. Men etter midten av 1990-tallet endret den minoritetspolitiske status for kvenene seg ganske dramatisk. Det hadde sammenheng med *Europarådets rammekonvensjon for beskyttelse av nasjonale minoriteter,* som rådet vedtok i 1995 og som i 1997 ble sendt medlemslandene med invitasjon om ratifikasjon. Dette var den første internasjonale konvensjon for «nasjonale minoriteter», med klare folkerettslige implikasjoner (Myntti 1998:147–150). Konvensjonen vekket stor oppmerksomhet – og forventning – i kvenforbundet, selv om forbundet alt hadde gjort myndighetene oppmerksom på at også andre konvensjoner som Norge hadde ratifisert, burde gi kvenene bedre minoritetsvern enn tilfellet var. Forbundet fant i konvensjonsteksten en rekke argumenter for en endret minoritetsstatus, ja egentlig langt på vei de samme argumenter som forbundet hadde anført overfor myndighetene like siden starten, men altså så langt uten særlig hell. I likhet med de øvrige nordiske land (og de fleste andre europeiske land) godkjente Norge konvensjonen og ratifiserte den i 1999. De nasjonale minoriteter i Norge i henhold til konvensjonen er, i tillegg til kvenene, jødene, sigøynerne (rom), taterne (romani) og skogfinnene. Status som nasjonal minoritet innebærer blant annet at minoriteten har hatt «langvarig tilknytning til landet» uten at dette er nærmere spesifisert, ut over at denne tilknytningen bør være minst hundre år gammel (St.meld. nr 15 (2000–2001); Brochmann 2002:43–44)

Ratifikasjonen av konvensjonen innebar dermed at kvenene så å si over natta fikk endret sin minoritetspolitiske status i Norge, fra «innvandrere» til «nasjonal minoritet». Implikasjonen var også at det minoritetspolitiske hierarkiet i Norge nå hadde tre trinn, representert ved henholdsvis urfolk, nasjonale minoriteter og innvandrere, mot to trinn tidligere, urfolk og innvandrere. Samene i Finland og Sverige er omfattet av konvensjonen; her defineres samene altså både som urfolk og som nasjonal minoritet (Niemi 2001b:38–39). I Norge ble Sametinget forespurt om å bli omfattet av konvensjonen, men avslo, med henvisning til at samene i stedet ønsket å «verne om den statusen dei har som urfolk, og om den styrkte rettsstillinga som er oppnådd som urfolk», blant annet gjennom ILO-konvensjon nr 169 (St.meld. nr 15 (2000–2001):34).

Forvaltningen av minoritetspolitikken (overfor alle aktuelle kategorier) ligger i Kommunal- og regionaldepartementet. Flere omorganiseringer av dette feltet gjennom 1990-tallet avspeiler også hierarkisering av gruppene ut fra grad av statlig ansvar og minoritetsbeskyttelse. Mens departementet tidligere skilte organisatorisk mellom urfolk og innvandrere, har den siste omorganiseringen ført til at saker som vedrører urfolk og nasjonale minoriteter er samlet i én avdeling mens saker som har å gjøre med innvan-

drere, asylanter og andre «fremmede» er samlet i en annen avdeling. Endringene er selvsagt uttrykk for behovet for forvaltningsmessig rasjonalitet, men de avspeiler utvilsomt også endringene i gruppestatus og rangordning.

Ny minoritetspolitikk, nye dilemma?

Det er på tide å trekke noen konklusjoner, som kanskje også peker mot enkelte forskningsetiske utfordringer.

For det første har vi sett at «innvandrere» og «urfolk» *ikke* er statiske begreper, men *dynamiske og historiske* ved at de skifter vekt og betydning og ved at aktørene utvikler bevisste holdninger til bruken. Den historiske gjennomgangen viser for eksempel at det er mulig så å si over natta å ta steget fra en kategori til en annen, som fra «innvandrere» til «nasjonal minoritet». Og den historiske gjennomgangen viser at et begrep som «urfolk» (eller tilsvarende) kan skifte innhold, for eksempel fra eksotiserende stigma til etnopolitisk verktøy med stort potensial, der maktbruk, herredømme og hegemoni blir satt på prøve nettopp av minoriteten.

For det andre har vi sett at kategoriene både *inkluderer* og *ekskluderer*, ja kategorisering forutsetter jo noen «vi» og noen «andre», «a significant other is needed» som det er uttrykt, «inherently divisive because categories segment the world, dividing «us» from «them», «insiders» from «outsiders» (Billig 1995). Og i forlengelsen av dette blir nærmest nødvendigvis et hierarki etablert, med de utfordringer som *demokratiske* og *egalitære* tradisjoner stilles overfor, med røtter tilbake til Den franske revolusjon. Et slikt hierarki, med rangering av rettigheter knyttet til kategorisk status, utfordrer selvsagt også selve fundamentet for nasjonalstaten, som jo ble tuftet på ideen om det homogent integrerte statssamfunn. Her finner vi selvsagt også noe av forklaringen både på de store *ressurser* og den *ambivalens og nøling* som en nasjonalstat som Norge har brukt og utvist i sitt strev med å ordne det minoritetspolitiske landskap, i et land som i realiteten har framstått som et av de mest oversiktlige i Europa med hensyn til etnisk minoritetsrepresentasjon. Det har eksistert en forestilling om at enhver forstyrrelse av den nasjonale homogenitet har truet den nødvendige nasjonale koherens (jf. Brochmann, Rogstad og Borchgrevink 2002:9–15).

Og, i forlengelsen av dette, har vi i den aller seneste tid sett at nettopp kategoriseringen igjen – liksom i assimilasjonens tidsperiode – ble en redningsplanke for myndighetene i Norge i en situasjon der omstendighetenes nødvendighet krevde en ny minoritetspolitikk,

først samene på arenaen, dernest kvenene og de øvrige nasjonale minoriteter. Her var ingen vei tilbake til den eksklusive, homogene nasjonalstaten – eller helst: til forestillingen om den. Som Zigmunt Bauman sier det: Kategoriseringen er et redskap i kampen for orden, for å forebygge kaos, for å unngå hvite flekker på kartet, for å tilfredsstille behovet var et «compleat mappa mundi» (Bauman 1995). Norske myndigheter innså, for å bruke Charles Taylors uttrykk, at system- eller forfatningspatriotismen ikke var tilstrekkelig for anerkjennelse og felles forståelseshorisont (Taylor 1994).

Det kan neppe være tvil om at den alternative modell som norske myndigheter til slutt fant fram til, også var inspirert av den type tenkning som den canadiske filosofen Will Kymlicka står for, med sitt optimistiske syn på multikulturalisme i liberale stater, med Canada som utgangspunkt og case. Kymlicka trekker et grunnleggende skille mellom *nasjonsbyggende minoriteter* («national minoritites»), der altså urfolk er inkludert, og *innvandrere* (som han rett og slett kaller «ethnic groups»). Nasjonale minoriteter, med langt tilhold i territoriet, gjerne undertrykt gjennom historien og ufrivillig innlemmet, skal ha rett til å bygge sin egen «nasjon», innenfor en demokratisk-liberal statlig overbygning. De skal ha rett til egen kultur, som Kymlicka definere som en «samfunnsmessig kultur» («societal culture»), «more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and culture». «Innvandrere» derimot skal kun ha «rights to expression of identity» og skal kun ha kulturelle rettigheter («polyethnic rights»), slik at «fair terms of integration» oppstår (Kymlicka 1995). På denne måten etablerer Kymlicka et klart hierarki med gradering av status og rettigheter. Men han er også uklar, og han blir problematisk sett i forhold til det norske minoritetspolitiske landskapet etter ratifikasjonen av den europeiske rammekonvensjonen. For det første er hans kategori «nasjonal minoritet» ikke den samme som den norske, og det norske hierarkiet er treleddet mot hans toleddede. For det andre skaper hans sterke vektlegging av majoritetskulturens legitimitet for selvbevaring uklarhet, med begrepet «tykk» kultur i motsetning til innvandrernes «tynne» kultur, men der spørsmålet om hvor tykk eller tynn de nasjonale minoriteters kultur er, blir uavklart. Imidlertid er hans forhold til innvandrerne klar: De plikter å la seg integrere på statens premisser, om nødvendig kan de presses; de er stigmatisert ved at de frivillig har kommet til landet; de plasseres lavest ved bordet. Men prosessene finner sted i et samfunn som Kymlicka forutsetter *er* pluralistisk og der pluralismen garanteres av den liberal-demokratiske stat og er balansert av språklig og institusjonell kohesjon (Brockmann 2002:44–45; jf. Oskal 1999).

Denne konstruksjonen reiser tankekors, begge med demokratisk-politisk rekkevidde. Det ene er at innvandrerne, eller de etniske minoriteter i Kymlickas begrepsverden, i dag i en rekke land utgjør langt flere enn de nasjonale minoriteter (inklusive urfolk). I Norge

utgjorde innvandrerbefolkningen i 2000 283.000 personer (184.000 fra ikke-vestlige land). Antallet samer er til sammenligning langt lavere, selv om her ikke foreligger offisielle registreringer (utenom samemanntallet) og selv om anslagene spriker stort, men der det oftest opereres med 30–40 000 (*Samene. En håndbok* (1990):14). Store grupper innvandrere er kulturelt langt mer forskjellig seg imellom enn tilfellet er blant de nasjonale minoritetene. Pluralisme er jo allment anført som et argument i seg selv for minoritetsbeskyttelse. I teorien har innvandrerne rett til kulturbevaring, men gis liten støtte for slikt arbeid og har langt lavere rettsbeskyttelse enn urfolk og nasjonale minoriteter, som på sin side gjennom generasjoner er blitt mer eller mindre integrert, gjennom samfunnsprosesser eller tvangstiltak. Det andre er det sosiale og kulturelle stigma som ligger i hierarkisering reiser grunnleggende problemstillinger, for eksempel: Hvor lenge er man innvandrer? Når og hvordan kan man avansere i hierarkiet? Finnes der egentlig en legitimering av hierarkisering, moralsk og demokratisk-politisk, tross de edleste motiver? Og går der noen grense for «positiv diskriminering»?

Referanser

Bauman, Zigmunt (1995): *Modernity and Ambivalence.* Cambridge.

Berg, Roald (2001): *Profesjon – union – nasjon. Norsk forsvarshistorie,* bd. 2. Bergen.

Berg, Roald (2001b): «Russofobiens røtter 1820–1855», i Fagertun, Fredrik et al. (red.): *Det farefulle nord. Trusler og trusseloppfatninger knyttet til Nord-Norge gjennom tusen år.* Tromsø.

Berg, Trond & Eriksen, Knut Einar (1998): *Den hemmelige krigen. Overvåking i Norge 1914–1997,* bd. II. Oslo.

Billig, Michael (1995): *Banal Nationalism.* London.

Brantenberg, Terje (1991): «Constructing Indigenous Self-government in a Nation State: Samediggi – the Sami Parliament in Norway», i Jull, P. & Roberts, S. (red.): *The Challenge of Northern Regions.* Darwin.

Brochmann, Grete (2002): «Velferdsstat, integrasjon og majoritetens legitimitet», i Brochmann, Grete *et al.* (red.): *Sand i maskineriet.* Oslo.

Brochmann, Grete, Rogstad, Jan & Brochgrevink, Tordis (2002): «Makt og flerkulturelle nasjonalstater», i Brochmann, Grete et. al. (red.): *Sand i maskineriet.* Oslo.

Eidheim, Harald (1999 red.): *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi.* Oslo.

Eidheim, Harald, Henriksen, Georg, Mathisen, Per & Thuen, Trond (1985): «Samenes rettsstilling», i *Nytt Norsk Tidsskrift,* 2/1985. Oslo.

Eriksen, Knut Einar (2001): «Gjensyn med den finske fare: Finland og Nord-Norge under den kalde krigen», i Fagertun, Fredrik *et al.* (red.): *Det farefulle nord. Trusler og trusseloppfatninger knyttet til Nord-Norge gjennom tusen år.* Tromsø.

Eriksen, Knut Einar & Niemi, Einar (1981): *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860–1940*. Oslo/Bergen/Tromsø.

Fulsås, Narve (1999): *Historie og nasjon. Ernst Sars og striden om norsk kultur.* Oslo.

Funderud Skogvang (2002): *Samerett. Om samenes rett til en fortid, nåtid og framtid.* Oslo.

Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne.* Oslo.

Hansen, Lars Ivar (2001): «Nordisk og nordeuropeisk innvandring til Nord-Norge på 1500-tallet», i *Ottar* 3/2001. Tromsø.

Hansen, Lars Ivar & Niemi, Einar (2001): «Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk», i Seglen, Eli (red.): *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis.* Oslo.

Helland, Amund (1906): *Finmarkens Amt,* bd. 2. Kristiania.

Ingebrigtsen, Roger (1994): «Statens rolle i forhold til kvenene», i Strøm, Anne T. (red.): *Kvenene – en glemt minoritet?* Universitetet i Tromsø, Tromsø.

Jernsletten, Regnor (2002): «The development of a Saami élite in Norden», i Karppi, Kristina & Eriksson, Johan (red.): *Conflict and Cooperation in the North.* Umeå.

Kramvik, Britt (1999): «I kategorienes vold», i Eidheim, Harald: *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi.* Oslo.

Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship.* Oxford.

Lindkjølen, Hans (1983): *J.A. Friis og samene.* Trondheim.

Megard, Bjørn Olav (1999): *Kvener og finskætta.* Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.

Minde, Henry (1996): The Making of an International Movement of Indigenous Peoples, i *Scandinavian Journal of History,* 3/1996.

Myntti, Kristian (1998): *Minoriteters och urfolks politiska rättigheter.* Rovaniemi.

Niemi, Einar (1995): «History and minorities: the Sami and the Kvens», i Hubbard, William H. *et al.* (red.): *Making a Historical Culture in Norway.* Oslo/Copenhagen/Stockholm/Boston.

Niemi, Einar (1997): «Sami History and the Frontier Myth: A Perspective on the Northern Sami Spatial and Rights History», i Gaski, Harald (red.): *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience.* Karasjok.

Niemi, Einar (1998): «Innvandringen til Nord-Norge», i Nilsson, Lars & Lilja, Sven (red.): *Invandrarna och lokalsamhället. Historiska aspekter på integrationen av invandrare i nordiska lokalsamhällen.* Stockholm.

Niemi, Einar (2000): «Når man skyter hunder. En debatt om reindrift i Finnmark ved midten av 1800-tallet og den minoritetspolitiske kategorikløyvingen», i Sköld, Peter & Lantto, Patrik (red.): *Den komplexa kontinenten. Staterna på Nordkalotten och samerna i ett historisk perspektiv.* Umeå.

Niemi, Einar (2001): «Om politikk og kategorien «innvandrer»», i *Ottar* 3/2001. Tromsø.

Niemi, Einar (2001a): «Kvenforskningen: Et forskningshistorisk perspektiv», i Ryymin, Teemu & Karikoski, Elin (red.): *Kvensk forskning.* Tromsø.

Niemi, Einar (2001b): «Stat og etnisitet i nord. Territorium, grenser og rettigheter: et historisk og nåtidig overblikk», i Tedebrand, Lars-Göran & Edlund, Lars-Erik (red.): *Tre kulturer i møte.* Umeå.

NOU 1994:18. *Om samenes rettstilling.*

NOU 1985:14. *Samisk kultur og utdanning.*

NOU 1997:5. *Urfolks landrettigheter etter folkerett og utenlandsk rett – bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget.*

Oskal, Nils (1999): «Kultur og rettigheter», i Eidheim, Harald (red.): *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropolgi.* Oslo.

Pedersen, Steinar (2002): «Norwegian nationalism and Saami areas as no-man's land», i Karppi, Kristina & Eriksson, Johan (red.): *Conflict and Cooperation in the North.* Umeå.

Rovde, Olav (1997): «…vi holder på å bli en av Europas søppelkasser». Bonderørsla og innvandringsspørsmålet i mellomkrigsåra, i *Historisk tidsskrift* 3/1997. Oslo.

Ryymin, Teemu (1998): *«Bein av vårt bein, kjøtt av vårt kjøtt». Finske nasjonalisters og norske myndigheters kvenpolitikk i mellomkrigstiden.* Hovedoppgave i historie, Universitetet i Bergen.

Ryymin, Teemu (2001): ««Den norske fare» – minoritetspolitikken overfor kvenene sett fra Finland», i Fagertun, Fredrik et al. (red.): *Det farefulle nord. Trusler og trusseloppfatninger knyttet til Nord-Norge gjennom tusen år.* Tromsø.

Samene. En håndbok (1990). Karasjok.

Seppola, Bjørnar (1994): «Kvenforbundet – et minoritetspolitisk program», i Strøm, Anne T. (red.): *Kvenene – en glemt minoritet?* Universitetet i Tromsø, Tromsø.

Seppola, Bjørnar (1996): *Norsk skolepolitikk overfor kvenene 1720–1996*. Hovedoppgave i finsk språk, Universitetet i Tromsø.

Schanche, Audhild (2000): *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk tid til nyere tid.* Karasjok.

Steen, Adolf (1960): *I skyggen av Rastegaissa.* Kristiansand.

Storm, Gustav (1875 red.): *P. A. Munch. Samlede afhandlinger,* bd. III. Kristiania.

St.meld. nr. 15 (2000–2001). Nasjonale minoritetar i Noreg – om statleg politikk overfor jødar, kvener, rom, romanifolket og skogfinnar.

Taylor, Charles (1994): «The Politics of Recognition», i Gutman, A. (red.): *Multiculturalism.* New Jersey.

Thuen, Trond (1995): *Quest for Equity. Norway and the Saami Challenge.* St. John's.

Thuen, Trond (2000): «In search of space: Challenges in Saami ethnopolitics in Norway 1979–2000», in Karppi, Kristina & Eriksson, Johan (red): *Conflict and Cooperation in the North.* Umeå.

Tjelmeland, Hallvard (2002): «Norsk og nordnorsk innvandringshistorie etter 1945», i *Ottar* 4/2000. Tromsø.

Westlund, Knut & Søgaard, Anne Johanne (1993): *Helse, livsstil og levekår i Finnmark: resultater fra Hjerte-karundersøkelsen i 1987–88.* Universitetet i Tromsø/Tromsø.

Whitehead, Alfred (1948): *Science and the Modern World.* New York.

Marit Myrvoll, stipendiat, Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Tromsø

Knocking on heaven's door

Takk for innbydelsen til å holde innlegg på denne viktige konferansen om samisk forskning og forskningsetikk.

Hva er likheten mellom å banke på den himmelske perleporten og det å be om tillatelse til gjennomføring av et antropologisk feltarbeid? Ett av svarene er kanskje redselen for å bli avvist – og dermed skuffelsen over aldri å få erfare det man har ønsket seg så intenst.

Vel, tittelen på Bob Dylans låt «Knocking on Heaven's Door» kan gi alle oss som er til stede her i dag assosiasjoner til eller minner om hendelser der mye sto på spill for oss. Redselen for å bli avvist og ikke funnet god nok selv om vi trodde at vi hadde en sjanse. Det kan være i relasjon til mennesker vi har eller hadde hjertens kjær. Det kan også være i relasjon til ny jobb eller til et tillitsverv vi har påtatt oss. Tenk på alle de som foran hvert politiske valg har vært nominert på såkalt sikker plass, men som likevel ikke fikk velgernes tillit. Det er mange situasjoner hvor tittelen på Dylans låt kunne ha passet.

Det var noen av disse tankene som kom over meg da jeg for snart tre og et halvt år siden var kjørende sørover til det lokalsamfunnet som jeg håpet skulle bli feltstedet mitt, og Bob Dylan sto på for fullt på bilstereoen. Det var midt i desember, jeg hadde kjørt nesten 400 km allerede, og det var et forferdelig vær. Vind i kulings styrke og tung, våt snø lavet ned og gjorde sikten dårlig og veibanen sporete, og det var umulig å foreta forbikjøringer - selv om jeg kjørte ei veistrekning som jeg er oppvokst med. Første gang jeg reiste den, var jeg ikke døpt. Så det var bare å ta det med ro og ikke hisse seg opp over sjåføren foran meg som lå helt nede i 40 km/t. Bob Dylan, derimot, ble skrudd opp, og jeg kunne la tankene fare. Var jeg godt nok forberedt til mitt første besøk i bygda som jeg håpet skulle bli feltarbeidsplassen min nesten hele det etterfølgende året?

Det er hva dette innlegget skal handle om. Om noen utfordringer som kan komme i forkant av et antropologisk feltarbeid. Dette blir i stor grad et empirisk vektlagt innlegg, for jeg har valgt å ta eksempel fra forberedelsene til mitt eget feltarbeid for doktorgradsprosjektet mitt. Mine egne erfaringer og min egen kompetanse som fagperson og som samisk samfunnsborger, koblet opp mot det jeg hadde fått vite gjennom skriftlige og muntlige

kilder om de erfaringer som bygda hadde hatt med forskning gjennom flere generasjoner, gjorde at det ble maktpåliggende for meg å ta den turen som jeg nå er i ferd med å ta dere med på. Derfor kan det hende at de få aspektene som jeg har valgt å snakke om her i dag, ikke nødvendigvis vil berøre eller være aktuelle for mange av dere andre her.

Arbeidstittelen på doktorgradsprosjektet mitt er *Tradisjonell og ny religiøsitet i det samiske samfunnet av i dag*. Det var et prosjekt under forskningsnettverket *Kulturelle brytninger mellom modell og praksis i en nord-norsk kontekst*, som igjen var et prosjekt i Forskningsrådets siste kulturprogram.

Når folk tenker samer og religion i fortid, så blir det vanligvis veldig enkelt: Før-kristen samisk religion der sjamanen var sentral, på den ene siden, og kirka med en intens kristen misjonering, med misjonæren Thomas von Westen spesielt, på den andre siden. Når folk tenker samisk religiøsitet i nåtid, så blir også det vanligvis veldig forenklet; den læstadianske bevegelsen, grunnlagt av presten Lars Levi Læstadius, på den ene siden og ny-sjamanisme med trommereiser og kraftdyr, på den andre siden. I dagens samiske samfunn, som i det øvrige samfunnet, er den religiøse virkeligheten mye mer kompleks og mangfoldig enn et enten-eller. Likevel er det med denne to-delingen som utgangspunkt at jeg har kategorisert mitt eget prosjekt.

Jeg skal altså se på tradisjonell og ny religiøsitet, og uten å invitere til noen diskusjon her i dag om det, har jeg definert den tradisjonelle religiøsiteten til kristendom og den ny-religiøse til den post-kristne bevegelsen som revitaliserer den før-kristne samiske religionen – også i kombinasjon med vestlige new age-strømninger. Religion, tro og religiøse forestillinger kan ikke forstås uavhengig av kulturell og samfunnsmessig kontekst, så i mange aspekter av virkelighetsoppfatninger og verdensbilder, tar de ulike feltene både symboler og henter mening fra samme «råstoff», nemlig samisk historie, kultur og levesett. Men innenfor de enkelte feltene blir dette satt inn i ulike modeller for et levd liv og dermed gjort til ulike praksiser. Vi kan si at begge feltene – både tradisjonell og ny religiøsitet –, representerer modeller for samiskhet som ikke bare ivaretas og styrkes innenfor de enkelte feltene, men også brytes mot og fortolkes av hverandre. Samtidig med at innholdet vedlikeholdes, er det en kontinuerlig menings-produksjon som gir rom for endring og nyskaping (Myrvoll 1997).

Dette var en del av mitt utgangspunkt før feltarbeidet. For å kunne se nærmere på den tradisjonelle religiøsiteten, ønsket jeg å gjennomføre et såkalt klassisk antropologisk feltarbeid; reise hjemmefra og bosette meg i et lokalsamfunn i en lengre periode.

Utfordringene og forberedelsene jeg skal fokusere på her i dag, er i forbindelse med forberedelsene til feltarbeidet knyttet til tradisjonell religiøsitet.

Jeg ønsket primært å dra til et samisk lokalsamfunn utenfor Finnmark og Nord-Troms. Ikke fordi jeg har noe i mot Finnmark og Nord-Troms, men jeg tenkte som så at hvis de fleste forskerne jeg kjenner, setter sine forskerfokus nettopp her, da kan omlandet føles veldig mørkt. Og jeg ønsket derfor å se på et sted lenger sør.

På grunn av tematikken min, måtte det i tillegg være et lokalsamfunn hvor den læstadianske menigheten står rimelig sterkt.

For å være i stand til å finne fram til et slikt lokalsamfunn, benyttet jeg meg av min kunnskap generelt om det samiske samfunnet, og brukte også aktivt det sosiale og faglige nettverket mitt. Og etter mange samtaler og mange funderinger, sto jeg tilbake med ei prioritert, men veldig kort liste over aktuelle lokalsamfunn. Det var prioritering nr. 1 jeg nå var på tur til i mørketid og desembervær. Jeg var invitert over helga til julemarkedet. Og skulle bo hos skolas *giellatjiehppi* – språkressursperson – for ble det mer enn bare denne helga, så var det snakk om at vi kunne dele hus.

Da Bob Dylan for lengst var byttet ut med Bruce Springsteen på bilstereoen, kom jeg til veis ende. På grunn av det griseværet som var, ventet jeg i bilen til jeg så hurtigbåten på vei inn, tok så bagasjen min og sprang ned på kaia. Da hurtigbåten kom, kunne den ikke legge til kai på grunn av været. Så mens den sto og stampet med baugen mot kaia, var det bare å vente til midt mellom to vindrosser før jeg hoppet om bord. All konsentrasjon gikk med til å mestre reisa, og dermed glemte jeg angsten for møtet som lå foran meg.

Jeg hadde aldri før vært i bygda og kjente den bare gjennom omtale. Jeg har valgt her i dag å kalle bygda for Gohpe – i fornorsket form ville den kanskje da blitt hetende Koppangen eller Kobbvåg. Gohpe ligger på kysten av Nordland, og har ikke veiforbindelse med omverdenen. Derimot har den hurtigbåtanløp elleve ganger i uka. Det tar cirka 25 minutter med hurtigbåten til nærmeste veiforbindelse. Gohpe er ei samisk bygd med i underkant av 100 innbyggere og de aller, aller fleste er samisktalende. Samisk er med andre ord dagligspråk både på den private og offentlige arena. Bygda er naturlig delt av Storelva. Av innbyggerne er det cirka 25 elever i førskole- og skolealder. Ei handfull av innbyggerne er over 70 år. Det er dessuten ei handfull ungdommer i videregående skole som ukependler hjem til Gohpe. For de av dere som vil ha flere tall, så kan jeg si at ei rask opptelling viser 28 hushold, de aller fleste i selve bygda.

Folk i Gohpe lever av fiske (fire sjarker), sauehold (ett fiske-bonde-hushold), vedhogst, og forskjellige service-næringer – ofte i mange ulike kombinasjoner:

- Hurtigbåtsekspeditør, som har ansvar for blant annet all frakt med hurtigbåten.
- Postkontoret, som har åpent 1 - 2 timer for dagen i tillegg til postutdeling når hurtigbåten ankommer.
- Båtslipen i bygda, som gjør at fiskerne ikke trenger å dra langt av sted for å få båten tatt opp.
- Taxien – den ene av to biler i bygda.
- Butikken, som sørger for ferskvarer og annen nødvendig mat, og har åpent to timer for dagen. Den andre bilen i bygda tilhører butikkeieren, og er helt nødvendig til varetransport (interntransport kaia - butikken) og for melkelevering rundt i bygda.
- Sommerhotellet med ti senger som utnytter skolas kapasitet om sommeren, og som har åpen kafé hver kveld.
- Næringsutviklingsprosjekt for fjorden, og som har satt i gang eller har planene klare for flere næringsprosjekter, blant annet innen havbruk.
- Skolen, som den største arbeidsplassen, har sju lærere, førskolelærer og assistent, renholder og vaktmester.
- Renovasjon som utføres ukentlig etter at bygda fikk egen søppelplass.
- Om det ikke er mange kilometerne vei, må det også veivedlikehold til. Det er også en del av næringslivet i Gohpe. I tillegg er det innbyggere som har rett til trygd, og så er det ukependlere – personer som går på skole, jobber innen utdanning, omsorg eller fiskeindustri.

Javel.
Så har jeg valgt bygd. Og satt meg inn i noen enkle fakta om demografi og næring. Men bygda har ikke valgt meg. Og hvorfor skulle den nå få anledning til å gjøre det? All informert samtykke går stort sett på individnivå i vårt etiske regelverk, slik jeg har forstått det i alle fall. Jeg kunne jo bare ha flyttet dit og vært forsker, og spurt den ene etter den andre om de ville snakke med meg. Jeg kunne også ha gått på alle samlingene (altså: møtene på forsamlingshuset eller menighetshuset). Åpne, offentlig møter er ikke underlagt noen restriksjoner med hensyn på særskilt samtykke. Jeg kunne også faktisk ha tatt meg lærerjobb i bygda, og ikke fortalt noen hvorfor jeg egentlig var der. Så hvorfor var det så maktpåliggende for meg å få et mer kollektivt samtykke fra lokalsamfunnet?

Som sosialantropolog studerer jeg ikke bare aktører sin praksis i den historiske og kulturelle konteksten og de sosiale strukturene som dette er innskrevet i, men som feltarbeider er jeg selv en aktør, og min praksis må etter min mening også kunne avspeile den faglige historiske og nåtidige konteksten jeg som antropolog er innskrevet i. Slik kan jeg

anvende for eksempel Sherry Ortners praksisteori på meg selv, og ikke bare på aktørene (Ortner 1989). Ortner ser praksisteori som en gjensidig påvirkningsprosess mellom interne dynamikker og eksterne faktorer, og hun poengterer viktigheten av den sosiale og kulturelle konteksten for å kunne forstå praksiser hos folk. Diskusjonen rundt praksisteori organiserer hun rundt fire sentrale begreper: Praksis, struktur, aktør og historie. Som feltarbeider er det derfor etter min mening ikke tilstrekkelig å være kjent med de samfunnsmessige strukturer eller omgivelser og den kulturelle konteksten til det stedet vi kaller felten, vi må også prøve å sette oss inn i hvilken fortid og nåtid forskning som sådan har for folk på stedet, og kanskje også hvilke forskere som har vært før oss i tid og hvilke forskere som er samtidige med oss. For meg ble det en spennende, og ikke minst utfordrende, prosess å skulle forstå andres oppfatning av meg som forsker.

Å etterleve gode intensjoner er ikke enkelt, men så er da heller ikke feltarbeid noe enkelt prosjekt. Innlevelse eller empati med den gylne regel at «du skal gjøre mot andre det du vil at andre skal gjøre mot deg», gjelder også her. Og mine egne erfaringer med antropologer i mitt før-antropologiske liv som innfødt, som samepolitiker og samebyråkrat, eller kanskje jeg skulle si samisk entreprenør og bricoleur, gjør at jeg i hvert fall prøver å ta på alvor det som for meg ligger i begrepet «respekt for menneskeverdet» og «samtykke». Å for eksempel delta i et internasjonalt urfolkspolitisk forum og plutselig få på nakken en rasende forsker som overhodet ikke skjønte hvorfor urfolksgruppa skulle ha egne møter («for uten innsatsen fra oss forskere ville dere aldri ha fått noen rettigheter»), gir et uutslettelig inntrykk på en naiv innfødt som meg…

Så da jeg skulle gjøre feltarbeid til hovedfagsoppgaven min, og hadde bestemt meg for å se nærmere på Dalai Lamas politiske demokratiseringsprosess i det tibetanske eksil-samfunnet, var det helt naturlig for meg å ta ut halvparten av hovedfagsmidlene mine (det var i den gode, gamle tida med økonomi), reise ens ærend til India og få et møte med presidenten i det tibetanske parlamentet i eksil, for å be om tillatelse til å gjøre feltarbeid (Myrvoll 1996). Som «nestkommanderende» (etter Dalai Lama) i det politiske systemet som tibetanerne har bygd opp, hadde han autoritet til å gi tillatelse. I ettertid ser jeg at det korrekte etter boka ville vært å søke forskningstillatelse hos indiske myndigheter, men jeg hadde en formening om at dette kun angikk tibetanerne i eksil.

I doktorgradsprosjektet mitt kunne jeg ikke som til hovedfaget spørre noen om tillatelse til å forske. Det er ingen formell godkjenningsinstans for slikt. Men jeg var fast bestemt på at jeg ikke ville komme som forsker til ei bygd uten at folk der visste om det og hadde hatt anledning til å si sin mening om det.

Hvis jeg plasserer prosjektet mitt i en historisk kontekst, og da mener jeg ikke fagtradisjonen i det akademiske universet, men det at folk har erfaringer med forskere og erfaring med å bli forsket på – sånn som jeg selv. Jeg visste at straks jeg trådde inn i folks liv som forsker, ble jeg skrevet inn i en historisk kontinuitet av forskning og i forestillinger om hva forskning er. Mange steder, så som Gohpe, har erfaringer med forskere og de har derfor også ei felles forestilling om forskere som gir seg uttrykk i ei felles fortelling, eller også myte om vi vil, og som vi som forskere blir konfrontert med og må ta stilling til.

Historiker Bjørg Evjen (1997) skriver om det som på folkemunne kalles hodeskallemålingen av samene i Gohpe: Flere ganger i løpet av mellomkrigstida var to forskere i bygda for å samle inn materiale innen fysisk antropologisk forskning. Dette hadde sitt utspring i ideen om at fysiske særtrekk i et folkeslag holdt seg gjennom tidene. For eksempel mente man at hodeskallens form ikke ville endre seg fra en generasjon til de neste. Et fysisk mål av samtidas befolkning, ville samtidig være et historisk spor. Forskerens hovedinteresse var forholdene i det nordlige Norge. Han hevdet at de tre nordligste fylkene stod i ei særstilling i det forholdsvis «raseblandede» Europa og ønsket å utforske de tre folkegruppene som levde i Nord-Norge (samer, kvener og nordmenn), for å fastslå deres typekarakter og klargjøre nedarvingsforholdet. Men undersøkelsen hans ble begrenset til den samiske befolkningen. Denne type forskning hadde som ideologisk overbygning at den hvite rase var overlegen, noe som blant annet ble forsøkt «bevist» gjennom at de var «langskaller». Samene var i denne forskningstradisjonen som forventet «kortskaller», altså en underlegen rase.

Fra bygdefolkets side i dag legges det vekt på det som opplevdes som enormt nedverdigende ved denne forskningen. Og det fortelles om hvordan tvang ble brukt, og hvordan enkelte som kom trøtte og svette fra bærtur, ble tatt bilde av uten å få anledning til å stelle seg. Men det er også knyttet humor til disse fortellingene, for som en konkluderte; ja, ja, det positive er nå at vi har bilder av forfedrene våre.

Senere, i begynnelsen av 1970-årene, var to sosiologer på feltarbeid i Gohpe. Den ene hadde et lengre feltopphold i Gohpe, og hun skrev sin magisteravhandling med empiri derfra. Avhandlingen ble klausulert, noe den fremdeles er. Den er derfor utilgjengelig kunnskap for bygdefolket.

Bjørg Evjen (1999) har i en artikkel tatt opp problematikken med publisering – eller mangel på sådan – av forskningsrapporter fra dette området av Nordland, og hun sier at klausulerte resultater begrunnet i personvern, også kan oppfattes som paternalisme: Det at forskeren ønsker å beskytte lokalbefolkningen fra det de anser som for komplisert for

dem å forstå. Evjen sier også at rapporter fra dette området som er skrevet på engelsk eller tysk, kan forstås ut fra forskerens ønske om å formidle til et internasjonalt forskersamfunn, men vil gjøre rapportene vanskelig tilgjengelig for bygdefolket. Og mangel på tilbakeføring gjør at grobunnen for mytedannelser om innholdet i forskningen vil vokse.

I denne sammenhengen er det ikke uproblematisk at jeg anonymiserer feltstedet mitt for dere her i dag. Selv om jeg kan slå i bordet med at det er en av innbyggerne i Gohpe som har foreslått pseudonymet. Min eneste begrunnelse er at det er nok mest en sånn «for-sikkerhets-skyld-regel», fordi jeg ennå ikke vet hvordan den endelige teksten min vil se ut.

Fortidige forskningserfaringer som dette måtte jeg som feltarbeider være forberedt på å kunne ta stilling til hvis jeg ble konfrontert med dem. Det betyr videre at jeg som forsker må ha klare forestillinger om hva som er etisk forsvarlig og legitim forskning i et lokalsamfunn, både i går og i dag. Jeg må også skjønne at jeg som forsker ikke er i en kontekstløs situasjon, verken i tid eller sted. Det har vært andre forut for meg, og som har lagt grunnlaget for hvor tillitsvekkende jeg skal framstå for lokalbefolkningen. Den skepsis som for en feltarbeider ofte føles svært tung og til tider urettferdig, kan nemlig ha sitt utgangspunkt i folks tidligere erfaringer med andre forskere. Skal man ta folks erfaringer på alvor, så må det avspeiles i ens egen adferd. Og jeg bestemte meg for at uansett hvor stigmatiserende det ville føles for meg, så skulle jeg aldri svare annet enn at jeg var forsker hvis noen lurte på hva jeg gjorde i bygda.

Plasserer jeg meg som forsker i en nåtidig kulturell og sosial kontekst, så møter jeg også forestillinger om hva forskning i dag er. De som verbaliserte dette overfor meg mens jeg var på mitt første besøk i bygda, hadde ei nokså entydig felles fortelling om hva deres forestillinger og erfaringer med forskere av i dag er. Og kort sagt, den folkelige oppfatningen av en forsker i Gohpe er en som kommer med mårrabåten og reiser med ettermiddagsbåten. I mellomtiden har vedkommende blitt mer eller mindre handleid til enkelte hushold for å kunne gjennomføre sine intervjuer. Rapporten kommer noen måneder senere. Nå må det i sannhetens navn sies at enkelte av forskerne overnatter en eller to netter før de drar igjen. Dette besøksmønsteret gjelder også for offentlige personer i politikk eller forvaltning – fra lokalt til sentralt nivå. Noen av disse kommer med egen båt slik at de ikke skal være avhengige av å vente på rutebåten. Det er lett å få ei slik framstilling av offentlighetspersoner til å virke negativ. Det er ikke hensikten min. Vi må huske at Gohpes alternativ kunne ha vært at ingen i det hele tatt kom, og at bygda ikke var synlig i offentlighetens verden – unntatt for pilotene på F16-flyene som jevnlig øver på stupbombing i rene skjære star wars-stilen over bygda.

Så jeg ble møtt med undring da jeg fortalte at min plan var å bo der til over tyttebærsesongen (som er i midten av september). Reaksjonene var at «mer enn ei uke kunne jeg umulig trenge; i hvert fall måtte jeg ha funnet ut det som var verdt å vite etter ti dager».

Den nåtidige konteksten handler også om hvordan ei bygd som kollektiv fungerer. Jeg er nordnorsk byjente, men som de fleste på min alder i denne landsdelen, er jeg andregenerasjons byboer. Det betyr at mine foreldre flyttet til byen, men har slekt og er oppvokst på bygda, og at jeg dermed har tilbrakt de fleste feriene mine på bygda. Så selv om min kompetanse om hvordan et bygdesamfunn fungerer ikke er altfor stor, så er den heller ikke totalt fraværende.

Og etterkrigshistorien til Gohpe er fylt av kamp for overlevelse. Da den store fraflyttingspolitikken herjet landet, ble mange bygder langs fjordene tømt for fastboende. Men folk i Gohpe bestemte seg for å bli boende – uansett virkemidler fra myndighetene for å få dem til å flytte til et av kommunens større tettsteder. Mangel på veiforbindelse var ikke noe argument. De klarte å bevare skolekretsen, etter hvert kom det elektrisitet til bygda, og de har et av de få gjenværende postkontorer i hele landsdelen. For å sitere Bjørg Evjen igjen: Folk i Gohpe ønsker å ta del i det moderne samfunnet, men de ønsker ikke å flytte for å gjøre det – de ønsker det moderne samfunnet til bygda (Evjen 2001). En slik holdning skaper et sterkt indre samhold blant bygdefolk. Men de har også en visshet om at de må stå samlet for å kunne leve det de mener er det gode liv i hjembygda. Det betyr en kompakt motstand mot sentraliseringspolitikken over lang tid.

På 1970-tallet, da kommunene fikk mulighet til å oppnevne upolitiske lokalutvalg, ble dette en praksis også for Gohpe. I dag oppnevner kommunestyret et lokalutvalg etter forslag fra bygdefolket. Valget og funksjonen til lokalutvalget minner noe om det vi vet om de tradisjonelle *siida*-rådene: Det er et direkte lokaldemokrati, og tenkningen i bygda er at når lokalutvalget er enstemmig i en sak, er bygdefolket også enige. Lokalutvalget kan ta opp saker som er av interesse for bygda, og det kan også virke som en pådriver overfor kommunale myndigheter. Møte- og brevprotokollen til lokalutvalget er til en hver tid utlagt på posthuset.

Dette forholdet gjorde også sitt til at jeg så det som nødvendig med mer enn bare individuelle samtykker – i et lokalsamfunn hvor bevisstheten om fellesskapets styrke og fordeler står veldig sterkt.

Dette med kontekst – fortidig og nåtidig, som jeg har kalt det – synes å være ganske elementært, men som forsker og forhåpningsfull feltarbeider var det ingen enkel sak for meg

å ha en bevissthet rundt de forholdene jeg har beskrevet, og samtidig prøve å se hvilke omstendigheter jeg skrev meg inn i og ble en del av som forsker.

I tillegg skulle jeg forske på folks religiøse forestillinger og praksis. Religionsutøvelse i vår lutherske tradisjon anser vi vanligvis som en veldig privat sak, og her kom det altså en forsker som skulle observere og skrive og etter hvert publisere disse tingene. Jeg tok det for gitt at folk måtte være skeptiske til meg. Det hadde iallfall jeg vært! Framstillingen av læstadiansk tro og praksis har i følge dem selv sjelden gjort at folks og verdens forestillinger om dem har blitt mer positive og nyanserte, og det kan være vanskelig for dem å kjenne seg igjen i forskernes begrunnelser for og beskrivelser av deres læstadianske tro og praksis.

Og det var med alt dette og mer til for øye at jeg skulle presentere meg og prosjektet mitt for bygdefolket. Det ble ingen formell presentasjon, det gikk mer i retning av at alle kunne se meg, treffe meg og snakke med meg. Heldigvis ble situasjonen slik at det kom gradvis. Da jeg var til stede under skolegudstjenesten, og hilste på sognepresten, sa han ganske enkelt; «ja, deg har jeg hørt om. Du er forskeren som skulle komme til bygda». Senere var jeg på skoleavslutningen, som medbrakt gjest» av skolens *giellatjiehppi* (språkressursperson), og den deltagende observasjonen gikk nok begge veier. På ettermiddagen var det julemesse i gymsalen på skola. En del av gymsalen var innredet til kafé – elevene hadde elevbedrift, og der satt jeg da til slutt, sammen med lederen i lokalutvalget og lederen for næringsutviklings-prosjektet. De ville gjerne vite hva prosjektet mitt gikk ut på. Og jeg prøvde å forklare – hele tiden mens jeg ble veldig oppmerksom på at det var ganske stille i hele salen. Det syntes som om alle fulgte med på «intervjuet». Jeg var rimelig nervøs, husker jeg. Men da den ene av mennene lente seg tilbake og sa noe slikt som at «joda, det er det jeg lenge har sagt – vi trenger også å vite om de verdiene vi har her i bygda – ikke bare hvilken næringsutvikling vi skal ha. Så jeg støtter et slikt prosjekt», da gikk det så smått opp for meg at jeg faktisk hadde sluppet inn gjennom Heaven's Door eller Perleporten. Livet til en fremtidig feltarbeider så atskillig lysere og lettere ut etter dette. Jeg ble ikke en gang deppa av at jeg den påfølgende uka lå til sengs med feber og halsbetennelse; hele forskerbevisstheten min var opptatt av å planlegge feltoppholdet.

Oppsummert kan det sies at jeg brukte mine egne erfaringer og egen kompetanse som samisk samfunnsborger og forsker for å sette meg inn i og forstå de erfaringer med og forestillinger om forskning som lokalsamfunnet Gohpe har. Jeg kunne ikke endre historien, heller ikke forskningshistorien, men jeg kunne prøve å få kunnskap om den slik at jeg forsto hvilken kontekst jeg skrev meg selv inn i.

MEN: Fremdeles var jeg ikke begynt på selve feltarbeidet. De etiske utfordringene jeg møtte i løpet av den perioden, har jeg overhodet ikke kommet inn på her i dag. På mange måter blir veien til mens du går, og jeg møtte etiske utfordringer som jeg overhodet ikke hadde forutsett. Det er jo et skattet mål for oss antropologer å komme nærmest mulig folks hverdagsliv og hverdagspraksiser. Religiøsitet hører til det jeg kaller dypstrukturene i en kultur. Men selv om jeg er født og oppvokst og også internalisert inn i en virkelighetsforståelse som vi her i dag enkelt sagt kan kalle samisk, kunne jeg ikke uten videre forutsette at folk som jeg traff og ble kjent med i løpet av feltarbeidet mitt, hadde samme virkelighetsforståelse. Det var noe som jeg ble oppmerksom på etterhvert, fordi jeg kunne stille spørsmål som fikk folk til å svare på en annen måte enn de selv hadde tenkt på forhånd. En av de jeg traff, verbaliserte dette. Hun hadde ikke forutsett spørsmålene mine, sa hun. Og heller ikke hva de kunne gi av svar fra henne. Ansvaret for å sette grenser for hva jeg skal formidle av folks respons til meg, er likevel mitt. Jeg mener at som sosialantropolog kan jeg ikke gjøre som journalister har anledning til; å videreformidle alt jeg er blitt fortalt.

Men dette feltet – om hvor nært man risikerer å komme i løpet av et feltarbeid, og hvilke erfaringer det kan gi – se, det er tema for et helt annet innlegg enn det som jeg har hatt som oppdrag her i dag. I dag har jeg rettet søkelyset på noen av de utfordringene som kan komme i forkant av et antropologisk feltarbeid.

Takk for oppmerksomheten!

Litteratur:

Evjen, Bjørg (1997): *Measuring heads: Physical anthropological research in North Norway.* I Acta Borealia 2.

Evjen, Bjørg (1999): *Fra eksotiske forskningsobjekter til aktive forskere.* I Bårjås, Populærvitenskapelig tidsskrift utgitt av Árran - lulesamisk museum.

Evjen, Bjørg (2001): *Velfred og mangfold. Tysfjord kommune 1950 - 2000.* Utgitt av Tysfjord kommune.

Hellemo lokalutvalg (1996): *Utviklingsplan for Hellemofjorden. Planforutsetninger.* Kopihefte. Mars 1996.

Hellemo lokalutvalg (1996): *Utviklingsplan for Hellemofjorden.* Kopihefte. Mai 1996.

Myrvoll, Marit (1996): *«…i et framtidig fritt Tibet.»* Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, SVF, UiTø.

Myrvoll, Marit (1997): *Tradisjonell og ny religiøsitet i det samiske samfunnet av i dag.* Prosjektbeskrivelse for doktorgradsstudium, SVF, UiTø.

Myrvoll, Marit (1998): *Feltnotater 1998 - 1999.*

Ortner, Sherry (1989): *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism.* Princeton University Press, New Jersey.

… Bob Dylan og Bruce Springsteen må også nevnes.

Anne Barron, Law Department, London School of Economics and Political Science

Traditional Knowledge, Indigenous Culture and Intellectual Property Rights

Introduction

Broadly, intellectual property rights (IPRs) can be defined as rights of exclusive control over the intangible products of intellectual innovation and creativity. As far as the dominant global political order is concerned, there are three main types of IPR: the patent (an exclusive right, limited in duration, to use or distribute an 'invention' - a product or process which is new, non-obvious, and capable of being applied in any kind of industry), the copyright (an exclusive right, also limited in duration, to perform, broadcast, adapt, and make and or sell copies of, a 'work' – generally, a literary or artistic creation of some kind) and the trade mark (an exclusive right, potentially perpetual in duration, to use in the course of trade an identification symbol enabling consumers to distinguish one trader's goods or services from those of other traders). The past two decades in particular have seen the rapid expansion of these systems of protection in Western industrialised states. In addition, strenuous pressure has been exerted within fora such as the WTO (formerly GATT) to bring about the global 'harmonisation' of standards of IP protection prevailing elsewhere up to the levels existing in those states (the so-called TRIPs agreement, concluded in 1994, has been the main outcome of this campaign). These trends have been justified by arguments about the importance of innovation to the continued growth of the global economy, as well as arguments about the emergence of large-scale 'piracy' – in developing countries, of innovations (particularly pharmaceuticals, cultural goods and computer software) originating in the developed world – as a 'barrier' to international trade in knowledge-intensive goods and services.

From the perspective of the world's indigenous peoples, these trends have been at best double-edged. First, the manner in which the law of patents, copyright and trade marks conceives of 'innovation' tends to be blind to the specific character, significance and value of indigenous knowledge and culture as its holders perceive it. As a result, and in the absence of alternative forms of protection, the heritage of indigenous peoples remains vulnerable to misappropriation and abuse. Second, Western-style IPR systems enable

IPRs to be claimed by outsiders in respect of aspects of indigenous heritage that lend themselves to commercial exploitation - without the permission of, or payment of compensation to, the community concerned. The result is that indigenous peoples often find themselves excluded from using knowledge resources that they themselves originated, a state of affairs that has prompted counter-accusations of 'reverse piracy'.

All of this suggests that IPRs are at best useless as methods of protection for traditional knowledge and indigenous culture, and, at worst, actively contribute towards the confiscation of aspects of this heritage from its traditional owners by those willing and able to exploit it commercially. There is, however, a more positive aspect to the relentless expansion in the global reach of IPRs. For in testifying to a new recognition in the post-industrial world of the (economic) value of intellectual innovation in general, the high political profile of intellectual property today may also be helping to heighten awareness of the contribution that indigenous peoples continue to make to the stock of human knowledge, particularly in relation to pressing contemporary challenges such as maintaining biodiversity, and discovering and developing the medicinal and other useful properties of plants, organisms and animal products.

Indigenous peoples have both resisted the negative impact of IPR systems upon them, and have articulated alternative ideals of what intellectual property rights could be: rights that positively promote their heritage in ways appropriate to indigenous norms and needs. Resistance has, for example, taken the form of using principles inherent to officially recognised IPR systems (e.g. the principle of novelty) to challenge patents granted to foreign researchers for 'inventions' incorporating traditional knowledge; copyright law has also been successfully invoked against some misappropriations of indigenous culture. Meanwhile, indigenous peoples have campaigned in international fora for recognition of their heritage on its own terms, and have formulated claims to intellectual property rights that contest the hegemony of these Western models. These efforts have begun to yield results, and the last decade has seen a number of international initiatives that seek to acknowledge and to some extent formalise these claims. These include the Convention on Biological Diversity (1992); the Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (1993) and the Draft UN Principles and Guidelines on the Protection of the Heritage of Indigenous People (2000); the establishment in 2000 by the UN's Economic and Social Council of a Permanent Forum on Indigenous Issues; and the report of the World Intellectual Property Organisation in the wake of its fact-finding missions on intellectual property and traditional knowledge (1998-1999), *Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore: Intellectual Property Needs and Expectations of Traditional Knowledge Holders* (2001)

This paper will:

- outline the basic features of patents, copyrights and trade marks, referring especially to the standards of protection now mandated worldwide by TRIPs;
- identify features of these rights that are inconsistent with the specific character, significance and value of traditional knowledge as its holders perceive it; and instance some of the harms that have resulted from these inconsistencies;
- outline the ways in which the holders of traditional knowledge might work with conventional IPR regimes - whether by invoking patents, copyrights or trade marks directly or by arguing for modifications to or adaptations of these rights - so as to protect their heritage and, where appropriate, benefit from its use by others;
- consider some of the alternatives to IPRs that have been suggested for the protection of traditional knowledge, and assess their feasibility in the light of recent UN initiatives relating to the rights of indigenous peoples;
- suggest some norms that researchers - consistently with international human rights standards - ought to observe when encountering material, cultural practices or information to which indigenous people might regard themselves as uniquely entitled.

A Intellectual Property and the Information Economy

'Intellectual property (IP) law' is a broad designation that in most countries accommodates a number of distinct regimes of rules. Three of these regimes merit a brief mention in this context: copyright, patents, and trade marks. **Copyright law**, broadly speaking, regulates trade in the products of the culture industries: books, films, music, TV broadcasts, plays, works of visual art and the like. It achieves this by enabling authors - or purchasers of the copyright from the author – to control some of the uses to which their works may be put, including copying the work and performing the work in public. In this way, it is argued, copyright provides a secure foundation for the commercial exploitation of creative products by those who invest in their production. **Patents** can be obtained for *products*, such as mechanical devices and chemical compounds (e.g. pharmaceuticals for human consumption; agrichemicals); and for *processes* for making products. In practice, the greatest take-up of patents is to be found in the science-based sector of manufacturing industry, particularly the pharmaceutical and increasingly now the biotechnology industries, because it is these enterprises which invest in the level of R&D that is liable to lead to the technical advances which patent law would reward. Finally, the MGM roaring lion and the name Panadol are examples of well known **trade marks** currently in use in the film and drugs industries respectively. Others would be Coca Cola, Levi, Persil and Nike.

Clearly, these three regimes of rules regulate different spheres of social and economic life and apply to different kinds of subject matter. Two features unite them under the label 'intellectual property law', however. First, all of the entities to which these rules apply - original musical and other cultural products, inventions, striking logos and names - all either express ideas, or convey information. This in turn explains why IP law is currently regarded as a crucial instrument of economic policy in the post-industrial West. Although IP law in some form has existed since pre-industrial times, the protection that IPRs give to knowledge in general equips them reasonably well to regulate the extraction of value from the knowledge assets that fuel the growth of the 'information economy'. This is an imprecise term at best, but one aspect of the phenomenon on which all the commentators agree is that it involves a shift in the primary focus of economic activity towards the production of goods and services that are ever more 'information-intensive', i.e. products the commercial value of which lies increasingly in the investment of knowledge that helps to create and market them. Another way of putting this is to say that information is an increasingly significant source of 'value-added' for today's cutting edge goods and services. And the protection of this value from misappropriation is the key role of IP law in the post-industrial age.

Here, however, we encounter the second feature that all IPRs have in common: they are all species of *property* right. The legal concept of property in the modern West is admittedly vague and malleable, but fundamentally it enables those designated as holders of property rights to exclude everyone else from the assets which are subject to those rights. Thus all of the rights categorised as IPRs enable knowledge assets to be withdrawn from the public domain in one way or another. This immediately raises a serious problem for any legal system committed to the values of free access to information, freedom of expression and free competition and because of this, there is an ongoing and vigorous debate amongst academics concerning whether IP is justifiable at all, and if so, what its proper scope should be. The case for IP is, at best, an uneasy one, founded sometimes on John Locke's labour theory of property or some other natural law basis or, more usually now, on a version of utilitarianism which holds that IP is necessary 'for the encouragement of learning'. Natural law bases for IP appear particularly weak, and tend to be relied on less often than utilitarian and specifically economic justifications, that the prospect of appropriating knowledge, and then exploiting the scarcity created thereby, acts an incentive to invest in further innovations, and that without this incentive no new knowledge would ever be produced. The problem, though, is that granting exclusive rights in, say, chemical formulae for important new drugs seems incompatible with the principle of free competition which is characteristic of any market economy. And in any case, the empirical evidence for the claim that IPRs function as incentives is not at all convincing.

Policymakers, however, tend to be led by powerful interest groups rather than by the niceties of academic debate, and recent years have seen a massive expansion in the scope of IP law in all industrialised and newly industrialising countries. This expansion has taken a similar form in many jurisdictions: there is a remarkable resemblance between national Intellectual Property Law regimes throughout the developed world. This is no coincidence, being largely a result of the role that international conventions and arrangements have played in shaping these regimes. Since the last quarter of the 19th century, international conventions have been in place that have moulded the contours of IP law in every state which has signed them, and Norway is one such state. Two of the most resilient and important of these are the Paris Convention for the Protection of Industrial Property (1883-1975) and the Berne Convention on the Protection of Literary and Artistic Works (1886-1979). The Paris Convention requires that signatory states observe certain minimum standards for the protection of patents and trade marks, and that they recognise the principle of national treatment (the principle that signatory states treat the nationals of other signatory states in the same way as they treat their own). The Berne Convention adopts a similar approach to copyright law. Both of these conventions – which now have around 150 signatories each, and have been revised many times since their initial ratification – are administered by the World Intellectual Property Organisation (WIPO), a specialised agency of the UN.

By the end of the 1980s, these and other WIPO-administered treaties had ensured that certain common standards of IP protection were recognised in the laws of all of their signatories. However, these standards were pitched at a fairly low level, particularly in relation to patents. Although developed countries had in any case introduced higher standards of their own accord, this tendency was not replicated elsewhere, where standards of IP protection remained low. By the end of the 1980s too, however, there had emerged in the West a growing awareness of the importance of innovation to continued economic growth; and at the same time a perception that Western innovations (in pharmaceuticals, cultural goods, computer software and so on) were vulnerable to being copied, not only at home, but also abroad. Copying at home could be dealt with through the enforcement of domestic IPRs against 'pirates'; copying abroad could not, if IPRs were unavailable or unenforceable. As this copying began to take off, particularly in the newly industrialising countries of Asia, Latin America and the Pacific Rim, the low level or complete absence of IP protection in these countries began to be identified as a barrier to international trade, because it hindered the ability of the major producers of knowledge-intensive goods and services to compete in these foreign markets. The result was that strenuous pressure began to be exerted during the Uruguay Round of the GATT to 'harmonise' global standards of IP protection upwards to the levels existing in developed countries. The outco-

me of this campaign was a code on the trade-related aspects of intellectual property rights (TRIPS) which was appended to the General Agreement on Tariffs and Trade concluded in 1994. The purpose of TRIPS was said to be to provide a secure legal foundation for international trade in knowledge-intensive goods by forcing those countries which did not protect IP or did not do so adequately, to introduce the required level of protection on pain of incurring trade sanctions.[1]

The TRIPS Agreement requires WTO member countries to comply with the substantive obligations of the main WIPO conventions: Paris and Berne.[2] However the TRIPS Agreement also introduces additional obligations in areas which were not addressed in these conventions, or were thought not to be sufficiently addressed in them. This is particularly evident in relation to patents. For present purposes, Article 27 of TRIPS is particularly relevant as it defines what is patentable. Article 27 requires Member countries to make patents available for any inventions, whether products or processes, in all fields of technology without discrimination, subject to the normal tests of novelty, inventiveness and industrial applicability. It also requires that patents be available and patent rights enjoyable without discrimination as to the place of invention and whether products are imported or locally produced (Article 27.1). There are three permissible exceptions to the basic rule on patentability. One is for inventions contrary to ordre public or morality: this explicitly includes inventions dangerous to human, animal or plant life or health or seriously prejudicial to the environment (Article 27.2). The second exception is that Members may exclude from patentability diagnostic, therapeutic and surgical methods for the treatment of humans or animals (Article 27.3(a)). The third is that Members may exclude plants and animals other than micro-organisms, and essentially biological processes for the production of plants or animals other than non-biological and microbiological processes. However, any country excluding plant varieties from patent protection must provide an effective sui generis system of protection.

---

[1] The WIPO treaties were said to lack effective international dispute settlement provisions; to fail to oblige states to enforce IPR's; and it was also argued that the minimum levels of substantive protection imposed by the conventions were inadequate. See generally F. Emmert, "Intellectual Property in the Uruguay Round - Negotiating Strategies of the Western Industrialised Countries" (1990) 11 *Mich.Jnl.Int.L.* 1317

[2] Not including the provisions of the Berne Convention on moral rights

B Intellectual Property vs. Traditional Knowledge?

From the perspective of the world's indigenous peoples, these global trends in the law of intellectual property have been at best ambivalent. First, the manner in which the law of patents, copyright and trade marks conceives of 'innovation' tends to be blind to the specific character, significance and value of indigenous knowledge and culture as its holders perceive it. As a result, and in the absence of alternative forms of protection, the heritage of indigenous peoples remains vulnerable to misappropriation and abuse. Second, Western-style IP systems enable IPRs to be claimed by outsiders in respect of aspects of indigenous heritage that lend themselves to commercial exploitation - without the permission of, or payment of compensation to, the community concerned. The result is that indigenous peoples often find themselves excluded from using knowledge resources that they themselves originated, a state of affairs that has prompted counter-accusations of 'reverse piracy'. In this section, each of these issues will be considered in turn.

I Can IPRs offer an appropriate form of protection for Traditional Knowledge and Indigenous Culture?

The first point to be noted here is that the very division between the regimes that constitute intellectual property law in the modern West – and especially the division between patent law and copyright law – itself reflects a characteristically modern and Western division between science ('objective' factual knowledge) and art (an expression of 'subjective' creativity). Although this division may appear to 'us' to be neutral and unproblematic, it is by no means universally accepted that it is either possible or legitimate. Even the separation of traditional 'knowledge' and indigenous 'culture' appearing in the title to this paper replicates it in a different form, but it is important to remember that for many communities and peoples the division is both artificial, and reductive of the complex

[3] The 2000 Revision of the United Nations Draft Principles and Guidelines on the Protection of the Heritage of Indigenous People (considered further below) prefers this term (see paras. 12 and 13 of the Draft), precisely because "the alternatives "cultural property" and "intellectual property" were considered inappropriate in the context of indigenous peoples…. [T]he distinction between "cultural" and "intellectual" property was seen, from the indigenous perspective, as "not very useful" as it reflected an "artificial" separation of heart and mind. The term "heritage," in contrast, is "everything that belongs to the distinct identity of a people" and "includes all expressions of the relationship between the people, their land, and the other living beings and spirits which share the land." It thus allows for the inclusion of things and ideas as disparate and subject to otherwise differential legal regimes as, inter alia, songs, dances, works of art, and ceremonies, scientific knowledge, knowledge about the use of flora and fauna, human remains, and sacred sites" (Siegfried Wiessner and Marie Battiste, "The 2000 Revision of the United Nations Draft Principles and Guidelines on the Protection of the Heritage of Indigenous People" [2000] *St. Thomas L.Rev.* 383, 384).

ways in which human beings relate to themselves, to others, and to the 'objective' world. This is because what might best be termed 'heritage'[3] is not limited to any specific field of technology or the arts: it emerges from a deeper belief system which encompasses all of these fields as well as expressing a people's history and law. In addition to this fundamental and probably intractable problem, there are more specific difficulties connected with the use of IPRs to protect indigenous heritage. International debate on these difficulties (in academic journals, in NGO literature and in fora involving representatives of indigenous people themselves) has focused two issues. The first is related to the broad problem already identified: it is the issue of whether conventional IP regimes, informed as they are by modern, Euro-American assumptions, are *conceptually* equipped to accommodate non-Western conceptions of the significance, character and value of knowledge and culture and the related systems for regulating their use. The second is concerned with whether the formal IP system is or could be made to be accessible to TK holders as a *practical* matter.[4] Because of all of these problems, it is argued, requiring of the holders of TK and IC that they accommodate themselves to the categories recognised by the IP system amounts to a new and subtle form of colonialism.

(1) The conceptual limitations of Western IP systems are evident at every level in the design of these systems: in the way they conceive of the object of protection (the 'thing' which is protected by an IPR), in the way they conceive of the subject of protection (the 'person' in whom the IPR is vested), and in the way they conceive of the relation between object and subject (the rights the person may exert in respect of the thing). In order to illustrate this, I will first refer to my own research on the impact of Anglo-Australian copyright law on Australian Aboriginal art. [5]

Like other Berne Convention countries, Australia has enacted copyright laws that award protection to, amongst other things, paintings and sculptures as long as these are 'original', that is, not copied from pre-existing works. Over the last thirty years or so, meanwhile, the paintings and sculptures produced by Aboriginal Australians have become more and more successful, in both commercial and critical terms, amongst Anglo-Australians. Yet time and time again over the last thirty years, Aboriginal artists have been let down

---

[4] *Intellectual Property Needs and Expectations of Traditional Knowledge Holders* (WIPO: Geneva, 2001), p.217. See also Srividhya Ragavan, "Protection of Traditional Knowledge" [2001] *Minn. I.P. Rev.* 1.

[5] Anne Barron, 'No Other Law? Property, Authority and Aboriginal Art' in Lionel Bently and Spyros Maniatis (eds.) *Intellectual Property and Ethics* (London: Sweet and Maxwell, 1998), pp.39-87.

by Australia's copyright law: either lawmakers (legislators and judges) in this area have refused altogether to recognise Aboriginal claims in respect of the appropriation of Aboriginal art, or legal recognition has been ill-adapted to the kinds of claims Aboriginal plaintiffs were making. By the time I embarked on my research in 1993, it was no longer being seriously argued that Aboriginal artworks were not original for the purposes of copyright law just because they were often based on traditional designs: it was recognised that artists interpreted and varied traditional designs even as they used them to make new works. The problem that remained, however, was that in recognising the subsistence of copyright in Aboriginal artworks, Anglo-Australian law often contradicted Aboriginal understandings about what was valuable in this art, and ignored Aboriginal norms governing the making and use of images. Thus on the one hand, the forms of recognition bestowed by the courts have been accompanied by a series of negations of the unique character of Aboriginal conceptions of artistic production. On the other hand, copyright law's commitment to a particular conception of property is fundamentally at odds with the kinds of proprietary relations recognised by Aboriginal customary law.

It became clear to me from my research that most of the substantive requirements of copyright law relating to artistic works - the requirement of originality,[6] the exclusion of narrative from the scope of the law's protection of artistic works,[7] the requirement of a 'surface' for artistic works,[8] and the limitation of the status of 'author' to those who inscribe that surface[9] - had the effect of excluding from protection what for Aboriginal people were the most valuable components of their artworks. It also became clear that the key to the shortcomings of copyright law in this context is precisely that it is a branch of property law: its dominant conceptual logic is the logic of property. Property signifies at root a relation between a person and a thing, and although all cultures give significance to these relations, the Western conception of property embodies a cluster of limits on what

[6] The legal criterion of originality, though not a bar to the protectibility of a new composition of pre-existing graphic elements, will operate to exclude individual elements within the composition from copyright protection, to the extent that these have been copied.

[7] Also available for general use as a matter of copyright law are the themes and scenes - the sacred 'stories' - depicted in works of Aboriginal art. This is in part an effect of the law's refusal to accommodate ideas or concepts as protectible components of a work, but it also exemplifies the rigid distinctions that the law maintains between the expressive modalities that are deemed to be characteristic of the works that it protects. The category 'artistic work' contemplates material which is visually significant: an artistic work is something which can be appreciated by the eye; its essence consists in the fact that it can be seen, not read.

[8] Paint applied to a human face has been held not to constitute an artistic work because "paint without a surface is not a painting": if this is so, then the category of the artistic work in turn exclude characteristically Aboriginal practices such as body art, sand painting, and possibly also rock art.

person-thing relations are for and what form they may take. For the Western legal mind, property relations are economic (not spiritual) relations, involving a right in a clearly defined person (an owner) to exclude others from a clearly defined object. Further, the owning subject is assumed to be absolutely prior to and distinct from the owned object, and that object is conceived of merely as a material resource available for use and exploitation. For the Western legal mind, in short, property law signifies that set of rules governing access to 'resources', and private property a mode of allocation which is underpinned by the 'organising idea' that "resources are on the whole separate objects each assigned and therefore belonging to some particular individual"[10] - an owner - exclusively. Thus ownership of land, for example, implies the right to use or enjoy it, exclude others from it, and to sell it.

Copyright is invariably identified in the legislative codes of the jurisdictions that recognise it as a species of private property. In both its function and its form, copyright is clearly congruent with the institution of property generally: it is oriented towards the economic end of ensuring that informational 'resources' are put to their most productive use, and is organised according to a logic which posits a determinate person as the owner of a definable thing. One of the features of this logic, as I have said, is that it relies upon an antinomy between objects and subjects of ownership and insists upon the irreducibility of each pole of this antinomy to the other: subjectivity cannot reside in objects, as such, nor objectivity in subjects, as such. The Aboriginal conception of property is completely at odds with this way of thinking: most fundamentally, it resists the subject-object antinomy characteristic of Western legality. This is because everything that exists - including paintings, sculptures, and land – is regarded as reflecting the 'Dreaming',[11] the touchstone, in Aboriginal ideology, of what is and what ought to be: both the sole source of truth and of moral authority for the clan. Every clan has its own Dreaming story, and for every clan this story is depicted in its land, ritual artefacts and ceremonial forms. It follows that Aboriginal clans see (ancestral) subjectivity - and therefore spiritual potency - as residing

[9] The webs of kinship with place, persons and spirit ancestors which position and structure the 'authorial' capacities of Aboriginal people in turn generate complex systems of entitlement which are not remotely analogous to the scheme of rights recognised by copyright law. The law's single concession to the notion that authorship might be a collective rather than an individual achievement is the concept of joint authorship, but this is recognised only where two or more persons have actively collaborated in the production of the expressive form of a specific work. It is difficult to imagine circumstances in which the joint ownership arising from this kind of collaboration could be mapped onto the Aboriginal concept of clan ownership of sacred images and designs. Even if it could, the unification of copyright ownership in a single entity, albeit a collective one, would not mirror the complex distribution of rights among individual members of the clan.

[10] J. Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon 1988) p. 38.

in objects. Since this subjectivity is constitutive of the clan's identity, the objects in which it is externalised are also integral to the very existence of the clan. Hence references to 'our paintings', for example, are statements about identity as much as assertions of entitlement.

Further, these statements invoke responsibilities: objects embody an imperative reality which is already given and which human beings can only discover and acknowledge. It follows that to 'hold' anything which depicts The Dreaming is to have burdens or obligations as well as rights. 'Keeping the law strong' by recognising and caring for the sacred evidence of The Dreaming is a matter, firstly, of knowing it: the primary obligation attaching to ownership of these objects is to acquire understanding of the law they express, and having acquired it, to pass it on to related others. The acquisition of knowledge is a gradual and cumulative process for which one must be qualified through spiritual identification with the object. Acquisition of knowledge is accompanied by the acquisition of rights, and this is also progressive: different categories of right accrue depending on the level of knowledge acquired by the right-holder. Hence the extent and nature of clan members' rights will vary widely. The fragmentation of rights between clans adds to the complexity of this picture, as does the range of artistic signs which may be used in practices of making artefacts: these vary in the degree to which they are secret and sacred, and so also in the level of understanding required before rights in them can be gained.

---

[11] For Aboriginal people throughout Australia, the English term 'Dreaming' describes a mythical past that conditions and participates in every aspect of the present, in which the ancestors of everything that now exists performed the actions that created the world. Geographical features, animate species, the norms that organise human relations and the order of the world itself owe their existence to the events of the Dreaming: an outcrop of rock may mark the spot at which an ancestor 'went into the ground', or a track the line of its movement across the landscape. Individuals are believed to be conceived from the ancestors (which may be human, animal, vegetable, or combine elements of each) through spirit conception, and every individual's spiritual home is the place from which his or her ancestor comes. Clans - ostensibly groups of individuals linked by a common patriline - are in terms of The Dreaming united by a more fundamental spiritual essence: its members are descended from the same ancestral being and the same set of mythological events. The clan, then, and each of its members, is an incarnation of the ancestral being, and the actions of the spirit ancestors will often be described in the first person. More specifically, the clan is an incarnation of the geographical features made by the ancestral being: the clan is identified with the spirit ancestor through an identification with what the ancestor did at particular locations in space. Thus the events of the Dreamtime constitute the identities of places and persons alike, establishing meanings for what exists that have always been, and will always be, the same. It is the duty of the clan and each of its members to discover and reaffirm these meanings and the law that they reveal in rituals of repetition and re-enactment of Dreaming events, rituals which, in renewing ancestral connections, 'cathect' their human participants to the person of the ancestor and the moral imperatives that it embodies.

Within the Aboriginal framework of understanding, then, the value of a product of human artistry is measured by reference neither to its economic nor its aesthetic worth but to the degree of spiritual power inscribed within it. This power is not seen as resulting from an investment of individual personality in the work, but from the work's capacity to reveal that which precedes the individual: the clan's Dreaming story and the law that this inaugurated. It follows that to misappropriate the value contained in the work is neither to steal nor to plagiarise it but to desecrate it: to use it indiscriminately without an understanding of its meaning and power. It is this kind of injury that cannot be accommodated by Western copyright law; indeed copyright law gives rights to the 'author' of a 'work' which, when the legal author is an Aboriginal artist, may be absolutely incompatible with the latter's customary obligations:

> To give the individual artist full copyright protection would be to give rights which the person does not have under traditional law. A right given without the limitations of tribal [sic] custom, and without debt to any body of tradition which might otherwise encumber it, would enable the individual artist to give or refuse permission to the reproduction of the work beyond that which the person would be entitled to give under traditional law. Such non-exclusive rights are a particular feature of Aboriginal law and are not readily compatible with the exclusive rights of copyright.[12]

The conceptual limitations of IPRs in relation to 'heritage' also emerge on an examination of the core concepts of patent law. Like a copyright, a patent is also an exclusive right, vested in a determinate person, in respect of some intangible thing - in this context an invention. Since the problems arising from the exclusivity of this right and the unitary nature of its ownership have already been addressed, I will focus here on the concept of invention and the requirements that an invention must satisfy (under Art.27 of TRIPS) if it is to be patentable, especially the requirements of novelty and non-obviousness. Examples of indigenous heritage that might come within the remit of the patent, as opposed to the copyright, system would include traditional forms of landscape management and crop breeding; knowledge of the medicinal, nutritional and other properties of flora and fauna; and plant species, remedies or other innovations based on these forms of knowledge. Now more often than not, traditional knowledge is knowledge possessed by a defined community, and known to the entire community though remaining exclusively within it. Thus as far as the community is concerned the knowledge is in the public

[12] *The Protection of Aboriginal Folklore: Report of the Working Party* (Canberra: Department for Home Affairs and Environment 1983) para. 1006

domain and not ‘new’. (To be new, an invention must have some characteristic that is not known in the body of existing knowledge: the ‘prior art’). Is it then inventive, or non-obvious? (An inventive step is one which could not have been deduced by a person with average knowledge of the relevant technical field.) Typically, traditional knowledge evolves continuously as human beings interact with each other and their local environment, and through this process of evolution, "diversity is created by the human need to create insurance against new and ever changing forms of environmental risk."[13] Two features of this process, however, make it difficult to identify as ‘inventive’ in the manner specified by patent law. First, the changes will tend to be incremental: individually small and perhaps only cumulatively significant. Second, they occur over a long period, possibly over several generations. As one commentator has said of the plants and seeds developed by indigenous farmers and herbalists, many are the result of

> enhancements that have occurred largely as a result of cooperative exchanges and the elaboration of plant-specific information over generations….. To intervene today to protect a "snapshot" of existing knowledge and evolving seed heritages as one tribe's cultural legacy alone belies this incremental and serendipitous evolutionary process.[14]

It may, however, be impossible to intervene to protect existing knowledge for lack of a single, temporally discrete and sufficiently large ‘inventive step’. Other legal reasons could be given for why the acquisition and use of knowledge of this kind could not yield a patent, not least the general principle that nothing that occurs ‘in nature’ is patentable. Various justifications have been offered for this: that ‘naturally’ occurring products and process are not new; that they are mere discoveries, as opposed to the inventive application of discoveries to the meeting of social needs; and that their exclusion from patentability is morally necessary because ‘nature’ is ‘the common heritage of mankind’. These justifications may well be compelling in some contexts, but their net effect is to exclude traditional knowledge from patentability precisely to the extent that it relates to natural products and processes ‘as such’. It may of course be questioned whether it makes sense to speak of nature ‘as such’ – because this obscures the "ways in which human communities interact with their environments and in so doing, transform them" [15] – but this is the

---

[13] Rosemary J. Coombe, "The Recognition of Indigenous Peoples’ and Community Traditional Knowledge in International Law" [2001] *St. Thomas L.Rev.* 275, 279.

[14] Gary P. Nabhan, "Sharing the Benefits of Plant Resources and Indigenous Scientific Knowledge", in S.B. Brush and D. Stabinsky (eds.) *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights* (1996), p. 191, at 192.

[15] Coombe, *op cit.* p. 280.

language of patent law, and it is a language into which the claims of traditional knowledge holders are very difficult, if not impossible, to translate. The distinction between the artificial invented product, which is commodifiable, and 'mere' nature, which is at best raw material for this product, actually involves a ranking of *different forms* of innovation *vis-à-vis* each other, a ranking which effectively discriminates against the holders of indigenous knowledge and culture. As one commentator has noted, in the context of an analysis of the role played by the 'common heritage of mankind' notion in justifying the uncompensated extraction of plant genetic resources from 'gene-rich but technology-poor' developing countries, "[s]uch a position relies on the belief that European creative genius … bestowed upon these resources the exalted status of 'property' in contrast to their lowly former status as common heritage."[16]

As for trade marks, the basic requirement that must be satisfied before a trade mark can be registered is that it be used or intended to be used *in the course of trade.* Failure to so use it will make the mark liable to expunction. It is immediately clear that this mechanism is not appropriate for many indigenous and local communities that do not want their designs, symbols or words used in this way.

(2) Turning now to the practical difficulties associated with the application of IPRs to indigenous heritage, it is clear that reaping benefits from IPRs can involve up-front costs: costs associated with filing applications for patents or registering TM's or copyrights (where required); transaction costs associated with exploiting these rights once they have been secured; and costs associated with bringing proceedings for infringement. It also requires knowledge that the system exists, and access to the kind of expertise necessary to exploit the system. Finally, it requires the adoption of certain practices that may be alien to traditional ways: recording, documenting, and formalising knowledge. Poverty, illiteracy, and the parlous social and economic situation of indigenous populations make these barriers even more likely to be insurmountable.

II The Problem of Reverse Piracy

The inability of indigenous peoples, for these definitional and practical reasons, to benefit from the IP system contrasts sharply with the way in which Westerners fare within it. The use of trade marks based on indigenous symbol systems provides a good example of

[16] James Odek, "Bio-Piracy: Creating Proprietary Rights in Plant genetic Resources" [1994] *Jnl. IP L.* 141, 155.

how the IP system may actively permit outsiders to claim ownership of indigenous heritage. In north America, for example, trade marks on Indian head designs have been widely used by non-Aboriginal businesses to market everything from firearms and axes to tobacco, gasoline and cars. This is permissible because it is not necessary, in order to register a trade mark, for the applicant to show that they have invented it: simply that have used it or intend to use it as a mark of origin for their goods or services. Once obtained, however, a registered trade mark will bar any subsequent application to register a similar mark – even when the application comes from an indigenous or local enterprise which can claim a true cultural affinity with the symbol in question.

The most publicised cases of reverse piracy through the IP system, however, concern patents. It is now common for researchers from the West travel to distant, resource-rich regions of the world, such as the Amazon, for the express purpose of gleaning scientific knowledge from indigenous populations regarding the varied uses of local plants and animals. These scientists, or more usually their (corporate) employers, may be able to patent what they find by exploiting the ambiguity embedded in the notion of novelty. The novelty issue does not revolve around whether what is claimed already exists, but around whether it is already available to the public in some way. Simply by isolating, say, the precise compound secreted by a particular plant that helps in the treatment of diabetes, and characterising this in terms of its chemical structure, a pharmaceutical company can claim to be ‘making available’ that compound to the public for the first time. This is even more likely to be the case if it alters or engineers the compound in some way so as to make it more suitable for human consumption. Thus these researchers are free to return to their countries with their plant or animal samples, isolate a chemical compound, and subsequently obtain a patent. Protected by their patents, the researchers are not bound to share in the profits from their patented ‘inventions’ with the indigenous groups from whom they gained the critical knowledge. This activity has come to be known as "biopiracy."

What exacerbates this situation for indigenous peoples is that their knowledge often does not even count as ‘prior art’ for the purpose of throwing doubt on the novelty of these ‘pirated’ inventions. Although inventions have to be examined for their novelty by the Patent Office in the country of application, and although this will normally include a search of prior art anywhere in the world, TK often does not come to light during this process, simply because it is not readily accessible. Japan and the United States do not even recognize prior foreign use of an "invention" as a bar to obtaining a patent unless such foreign use has been published. In contrast, prior domestic use of an "invention" is enough, without publication, to preclude issuance of a patent. So it is perfectly permissible in these countries to simply copy TK that has been in use in other countries for cen-

turies, but has not been documented in written form, reformulate it in a more 'scientific' way, and patent it. With modern technological and communications advances, the foreign use exclusion has come under increased criticism.[17]

In these circumstances, the only way in which patents incorporating TK can be resisted is generally after they have been granted, by way of a challenge to the validity of the patent – usually by arguing that the invention is not new and pointing to some documented evidence (usually lodged in natural science and ethnographic museums, university libraries or public archives) that it was anticipated. This puts enormous organisational and financial pressure on the challenger, but several of these challenges have been successful, and this has heightened awareness of the issue of 'bio-piracy'. Indigenous peoples have thus resisted the negative impact of IPR systems upon them - by using the very principles that are inherent in these IPR systems (e.g. the principle of novelty); copyright law has also been successfully invoked against some misappropriations of indigenous culture.[18]

C Current Efforts to Close the Gap between IP and TK

All of this suggests that IPRs are at best useless as methods of protection for traditional knowledge and indigenous culture, and, at worst, actively contribute towards the confiscation of aspects of this heritage from its traditional owners by those willing and able to exploit it commercially. There is, however, a more positive aspect to the relentless expansion in the global reach of IPRs. For in testifying to a new recognition in the post-industrial world of the (economic) value of intellectual innovation in general, the high political profile of intellectual property today may also be helping to heighten awareness of the contribution that indigenous peoples continue to make to the stock of human knowledge, particularly in relation to pressing contemporary challenges such as maintaining biodiversity, and discovering and developing the medicinal and other useful properties of plants, organisms and animal products. Indeed it is as a result of the combined efforts of WIPO and the Conference of the Parties to the Convention on Biological Diversity that IPRs in indigenous heritage are now firmly on the agenda of international policy-making in relation to both IP and the environment.

---

[17] Leanne M. Fecteau, "The Ayahuasca Patent Revocation: Raising Qiestions about Current US Patent Policy" (2001) *Boston College Third World Law Journal* p. 69.

[18] See e.g. Anthony Bartnett, "Bushmen Victory over Drug Firms" *The Observer* 31 March, 2002, p. 25.

The Convention on Biological Diversity

In 1992, the largest-ever meeting of world leaders took place at the United Nations Conference on Environment and Development in Rio de Janeiro, Brazil. Two binding agreements were signed: the Convention on Climate Change, which targets industrial and other emissions of greenhouse gases such as carbon dioxide, and the Convention on Biological Diversity, the first global agreement on the conservation and sustainable use of biological diversity. Three documents were produced in addition, one of which was Agenda 21, an 800-page collection of recommendations that nations should act upon to move towards sustainable development. Both the CBD and Agenda 21 are relevant to the issue of protecting TK.

The CBD establishes three main goals: the conservation of biological diversity, the sustainable use of its components, and the fair and equitable sharing of the benefits arising from the use of genetic resources. (Biological diversity encompasses diversity between species, genetic differences within each species, and varieties of ecosystems such as those that occur in deserts, forests, wetlands, mountains, lakes, rivers, and agricultural landscapes. [19]) The Convention is based on the assumption that the long-term viability of species and ecosystems depends on their being free to evolve in natural conditions, and that humans have to learn how to use biological resources in a way that minimizes their depletion. It has created a global forum - actually a series of meetings - where governments, NGOs, academics, the private sector, and other interested groups or individuals share ideas and compare strategies. The Convention's ultimate authority is the Conference of the Parties (COP), consisting of all governments (and regional economic integration organizations) that have ratified the treaty. This governing body reviews progress under the Convention, identifies new priorities, and sets work plans for members. The COP can also make amendments to the Convention, create expert advisory bodies, review progress reports by member nations, and collaborate with other international organizations and agreements. Some 180 countries have now ratified the CBD.

Of the many issues dealt with under the Convention, the most important for present purposes are: (1) the provisions dealing with regulated access to genetic resources – Art 15; and (2) the provision requiring member states to respect, preserve and maintain traditional knowledge of the sustainable use of biological diversity – Art 8(j). Both are directly relevant to the problems of bioprospecting and biopiracy respectively. However, although

[19] Thus it is defined in Article 2(1) of the CBD as "the variability among living organisms from all sources including, inter alia, terrestrial, marine and other aquatic ecosystems and the ecological complexes of which they are part."

the CBD recognises that indigenous peoples have rights under international law to be consulted about the use of their knowledge, and to share in the benefits obtained from that use, it does not recognise similar rights in respect of natural resources found in areas occupied and owned by indigenous peoples. This, as we shall see, is a problematic distinction.

(1) Regulated access to genetic resources

The treaty recognizes the national sovereignty of its member states over their natural resources, and that the authority to determine access to genetic resources rests with the national governments and is subject to national legislation (Art. 15(1)). It further provides that access to valuable biological resources shall be on "mutually agreed terms" (15(4)) and subject to the "prior informed consent" of the country of origin (15(5)). It mandates that each member state take measures to ensure the fair and equitable sharing of the results of R&D and the benefits arising from the commercial and other utilisation of genetic resources with the state providing the resources (15(7)). Such benefits could include money, samples of what is collected, the participation or training of national researchers, the transfer of biotechnology equipment and know-how, and shares of any profits from the use of the resources.

There are already examples of benefit-sharing arrangements along the lines indicated by Article 15, e.g. between drug companies and local groups. At least a dozen countries have established controls over access to their genetic resources, and an equal number of nations are developing such controls. As Odek points out, the provisions on access to genetic resources "exhibit a reciprocity theory that countries which sacrifice to conserve natural species, as well as countries whose countries transform raw germplasm into useful products, should be entitled to receive a portion of the profits from the sale of these products. The Convention thus disavows the notion that … genetic resources are a common heritage of mankind." [20] However the Convention says nothing in particular about whether states may recognise intellectual property rights as subsisting in these resources in their 'raw' state. Nor does it say anything about whether states ought to recognise particular peoples or communities within their borders as especially entitled to control access to, or be compensated for the use of, genetic resources that they themselves have harboured and perhaps cultivated. Odek proposes vesting 'property rights' (although he does

[20] James Odek, "Bio-Piracy: Creating Proprietary Rights in Plant Genetic Resources" [1994] *Jnl. IP L.* 141, 160–161.

not specify their exact form) in plant genetic resources in the traditional groups and communities who have over generations developed and conserved them, rather than in nation states, but this is not itself required by the CBD.[21]

(2) Protection of TK of the sustainable use of biological diversity

Art 8(j) of the CBD provides that member states must respect, preserve and maintain TK of the sustainable use of biological diversity with the involvement of indigenous peoples and local communities.[22] Not all forms of TK come within the remit of this provision, then: only that knowledge which relates to the quality and condition of the environment and the use or conservation of biodiversity. Nonetheless, here the involvement of indigenous peoples is specifically required by the CBD. Apart from the relative narrowness of its scope, the difficulties with Art. 8(j) are as follows: First, the level and form of protection for this knowledge is left for each signatory state to determine; indeed, it could be argued that Article 8(j) does not actually *prescribe* any measures of protection at all. This is because Article 8(j) only requires states to respect, preserve and maintain traditional knowledge 'subject to its national legislation': it does not require that that legislation give to the holders of TK positive rights in respect of their knowledge.[23] Thirdly, and more particularly, Article 8(j) does not address the conflict between the desirability of protecting indigenous

---

[21] It should be noted that Chapter 26 of Agenda 21 is dedicated to 'recognising and strengthening the role of indigenous peoples and their communities' (s. 26.1). s.26.1 lays out the basis for action, citing the development 'over many generations' of a 'holistic traditional scientific knowledge' by indigenous peoples 'of their lands, natural resources and environment'. S.26.3 offers objectives for states to follow in creating partnerships with indigenous peoples in sustainable development. From avoiding environmentally unsound activities that indigenous peoples 'consider to be socially and culturally inappropriate' to 'recognition of their values, traditional knowledge, and resource management practices', nation states should identify the contributions of indigenous peoples and their knowledge of the environment. S.26.4 suggests that governments adopt or strengthen 'appropriate policies and/or legal instruments that will protect indigenous intellectual and cultural property'. Many countries have signed the Agenda 21 plan of action (See Traci L. McClellan, "The Role of International Law in Protecting the Traditional Knowledge and Plant Life of Indigenous Peoples" (2001) *Wisconsin International Law Journal* 249, 258).

[22] The exact text of the Article is as follows:
Each contracting party shall, as far as possible and appropriate:
Subject to national legislation, **respect, preserve and maintain** knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities embodying traditional lifestyles relevant for conservation and sustainable use of biological diversity and **promote their wider application with the approval and involvement of the holders** of such knowledge, innovations and practices, and **encourage the equitable sharing of the benefits** arising from the utilisation of such knowledge, innovations and practices.

[23] Miriam Latorre Quinn, "Protection for Indigenous Knowledge: An International Law Analysis" (2001) *St. Thomas L. Rev.* 287

knowledge as it relates to biological diversity and the intellectual property rights that could be asserted under TRIPS and Western-style patent law. Which agreement takes precedence: TRIPS or CBD?[24] Quinn has argued that if the CBD takes precedence over the TRIPS agreement, states will have a sovereign right to protect their biodiversity and may be able to require prior informed consent from the indigenous peoples whose knowledge is used in the development of patentable inventions as a condition of granting patents. They may also be able to require the patentee to enter into benefit-sharing arrangements in respect of any profits realised by the patent. These indeed are the conclusions towards which the COP may be tending in its deliberations over the implications of Art 8(j).

It was the third Conference of the Parties (COP 3) that first set in motion a process for consideration of further work in this area: a Workshop on Traditional Knowledge and Biological Diversity was held in November 1997. The Workshop prepared a report for COP 4,[25] containing recommendations for elements of a plan of work. After the Workshop, the fourth Conference of the Parties (COP-4) issued a Decision[26] which was important for two reasons: first, it invited the World Intellectual Property Organization to take TK relevant to biodiversity into account in its work, as well as the relevant recommendations of the Conference of the Parties;[27] and second, it established an Ad Hoc Open-ended Inter-sessional Working Group to address the implementation of Article 8 (j) and related provisions.[28]

WIPO and the Protection of Traditional Knowledge

WIPO's first attempt to extend the principles of IP law to non-Western creative practices had been the 'Model Provisions for National Laws on the Protection of Expressions of

---

[24] This issue has been addressed by the WTO, especially its Committee on Trade and the Environment: WT/CTE/W/8, /50, /125. The thrust of these documents is that TRIPS does not impair the protection of TK by IP regimes. The 2001 WIPO report notes that WTO Members may at some point engage in negotiating the introduction of provisions aimed at protecting TK in the TRIPS agreement.

[25] UNEP/CBD/COP/4/10/Add.1

[26] Decision IV/9

[27] Id., para 16.

[28] The duties of this Working Group were to include: providing advice on the application and **development of legal and other appropriate forms of protection** for biodiversity-related TK; to **develop a programme of work** based on the 1997 workshop report; and to encourage coordination between COP and other **international bodies or processes** with the aim of fostering synergy and avoiding duplication of work; and advise on how **cooperation at the international level among indigenous and local communities** holding biodiversity-related TK could be stregthened.

Folklore against Illicit Exploitation and other Prejudicial Actions' (1982). Under these provisions, the subject matter of protection extends to expressions and productions (not works) of traditional artistic (including verbal, musical, performed and tangible) heritage. Illicit exploitation is defined as use with gainful intent, outside the customary context, and without authorisation of a competent authority or the community concerned. Other prejudicial acts include passing off something as an expression of a community's folklore when it is not; and derogatory acts that prejudice the cultural interests of the community.

However, nothing had been done by WIPO before 1998 to enhance the protection of TK in a broader sense (to include e.g. traditional agricultural, biodiversity related and medical knowledge). By 1998, WIPO had changed its position, doubtless in part because of pressure for recognition of indigenous people's traditional knowledge under the CBD:

> TK systems are increasingly accepted as an important source of useful information in the achievement of sustainable development. Studies of local communities provide evidence that the protection of TK can provide significant environmental benefits as well as possible commercial applications…. It has been argued that biodiversity, and the TK associated with using it in a sustainable manner, are a comparative advantage of those countries that are biodiversity rich, enabling them to participate more effectively in global markets and thus rise above current levels of poverty and deprivation.[29]

In 1998, WIPO adopted the objective of identifying and exploring the IP needs and expectations of the holders of TK (and not just TK relevant to maintaining biodiversity), 'in order to promote the contribution of the IP system to their social, cultural and economic development.' To this end, in 1998-9, it conducted nine fact-finding missions on the intellectual property needs and expectations of holders of traditional knowledge; held various consultations and roundtables with interested parties; participated in other international fora and meetings (organised mainly by UN agencies) on food security, agriculture, the environment, indigenous populations, sustainable development, trade culture and biodiversity; and organised case studies for COP-5 on the role of IPRs in the sharing of benefits arising from the use of TK. WIPO then compiled a report (whose addressees are said to include academic and research institutions) that evaluates and contrasts intellectual property system objectives with its limitations. Its overall conclusion was that the IP system is evolutionary and adaptive, and that it could in principle adapt to meet at least some of the needs and expectations of TK holders, because it was designed to deal with a universal human problem:

[29] *Intellectual Property Needs and Expectations of Traditional Knowledge Holders* p.213–4.

> At the origin of all intellectual property regimes lies the problem that information has economic value in certain circumstances. This is a problem common to all cultures and societies. Different cultures have resolved this basic problem in different ways through systems of rights and obligations which regulate the dissemination and transmission of TK. TK holders indicated that local and indigenous communities have evolved diverse but stable societal structures which regulate the flow of knowledge and innovations. [30]

The report rejected the view of IP sceptics that because of their conceptual limitations, IPRs should be rejected out of hand as a solution to the problem of how to protect TK.[31] Nonetheless, the report acknowledges that IP is of limited usefulness in relation to TK. Certain forms of TK cannot be protected, 'including spiritual beliefs as such … and biological and genetic resources in their natural state'[32] and even in respect of those forms of TK that could form the basis of a patentable invention, for example, 'IP mechanisms cannot respond to … their holistic nature, collective origination and oral transmission and exploration'.[33] 'Unrealistic expectations'[34] of the IP system had to therefore be adjusted, paving the way for 'more technical, finely-calibrated and nuanced assessments of the TK/IP nexus'.[35] These would include: 'the testing of options for the collective acquisition, management and enforcement of IPRs by TK holders' associations';[36] raising awareness of the IP system among TK holders (to deal with the access problem); documenting TK (to establish its existence as prior art in the patent context); developing 'best contractual practices' in relation to licensing TK; and developing tools for assessing the economic value of TK. Doubts were expressed by some informants about the appropriateness of introducing a sui generis IP-type system for TK, at least without extensive research into the question of how new tools could be developed that would be 'consistent with the underlying purpose and goals of the IP system'. The report quotes the US Patents and Trade Marks Office as saying that a regime to protect TK cannot by definition adhere to the conditions underpinning all previous adaptations of IP laws: that they apply a for-

---

[30] Ibid.

[31] These sceptics 'believe that the IP system is inherently inappropriate and dysfunctional in relation to the needs and expectations of TK holders. They argue for a non-IP sui generis system, or systems of 'community', 'collective' or 'indigenous' rights' and for the documentation and wide dissemination of TK, thus rendering TK unpatentable by TK holders and non-TK holders alike (ibid. p.217).

[32] Ibid. p.216

[33] Ibid.

[34] Ibid. p.217

[35] Ibid. p.218.

[36] Ibid. p.220

ward-looking mechanism to incentivise the production of new forms of expression and invention, which in turn share characteristics such as a date of creation, the known identity of one or more creators, defined parameters of the relevant product and limited duration of protection. Nonetheless, the report foresees that the development of new IP tools could be a long term goal, and that this would best be done through the elaboration of an international framework, under which TK could be protected in the same way in all signatory states - perhaps by building on the 1982 Model Provisions. 'The idea would be to first develop and experiment with existing tools to protect TK … before any consideration can be given to multilateral standard-setting'.[37] The report stressed that WIPO could not address all the needs in this area, and urged 'the entire IP community' to collaborate. 'For its part, as the specialised UN agency responsible for the promotion of IP worldwide, WIPO is committed to continuing to address conceptual problems and undertake a practical and technical examination of IPRs to various forms of TK in order to provide an informed an realistic analysis.' [38]

Through its Intergovernmental Committee on Intellectual Property, Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore (established in October 2000), WIPO has now institutionalised discussions on how IPRs need to be adapted to regulate access to genetic resources and benefit sharing; the protection of TK, whether or not associated with these resources; and the protection of expressions of folklore. The foci of discussion include the following: developing model IP clauses for insertion in access agreements; defining the scope of TK as a possible subject matter of IP protection; developing criteria for the effective integration of TK documentation into searchable prior art; and considering the relationship between customary laws regarding TK and formal IP systems.[39]

Article 8(j) and the Protection of Traditional Knowledge

While WIPO was in the process of compiling its report, The Working Group on the implementation of Art 8(j) of the CBD was holding its first meeting - in March 2000. It subsequently delivered a report to COP 5.[40] Based on the recommendation of the Working

[37] The Kenya IP office suggested insisting on the inclusion in patent applications - which claim TK and biological resource-based inventions - evidence that the TK and/or biological material has been obtained with the prior informed consent of the country of origin; together with copies of benefit-sharing agreements. The report did not expressly support this.
[38] *Intellectual Property Needs and Expectations of Traditional Knowledge Holders* p.233
[39] See WIPO/GRTKF/IC/1/3, March 16, 2001
[40] UNEP/CBD/COP/5/5

Group, the COP adopted a programme of work on Article 8 (j) and related provisions,[41] comprising seven elements,[42] including the applicability of legal regimes available for protection of knowledge related to biological diversity. For each element a range of specific tasks to be undertaken by the Parties, the Secretariat and/or the Working Group was identified.[43] Among the tasks of the Working Group was the elaboration of guidelines on, inter alia, how Parties could develop national legislation to implement 8(j),[44] including legislation to ensure benefit-sharing and prior informed consent;[45] and guidelines for the reporting and prevention of unlawful appropriation of traditional knowledge and related genetic resources.[46]

The Working Group held its second meeting in February 2002 in Montreal. A sub working group was set up to consider the effectiveness of existing legal instruments, particularly IP instruments, that may have implications for the protection of TK and IC. It produced a report comprising draft recommendations, notably the following:

1. To encourage further collaboration between the COP and various international agencies and fora, including the WIPO Intergovernmental Committee.
2. To invite WIPO to examine and consider mechanisms to protect TK, such as the disclosure of the origin of relevant TK in applications for IPRs.
3. To invite governments to develop strategies to protect TK based on a combination of appropriate approaches, with full respect for customary laws and practices, including the use of IP mechanisms, sui generis measures, contractual arrangements, registers of TK, and guidelines and codes of practice.
4. To request the Working Group to address the issue of sui generis protection
5. To urge governments to consider taking into account the provisions of the CBD with regard to prior informed consent and mutually agreed terms in applications for IPRs.

---

[41] Decision V/16, paragraphs 1, 2
[42] Element 1: Participatory mechanisms for indigenous and local communities.
Element 2: Status and trends in relation to Article 8 (j) and related provisions.
Element 3: Traditional cultural practices for conservation and sustainable use.
Element 4: Equitable sharing of benefits.
Element 5: Exchange and dissemination of information.
Element 6: Monitoring elements.
Element 7: the applicability of legal regimes available for protection of knowledge related to biological diversity.
[43] Decision V/16, annex
[44] Annex, II, element 7, task 12
[45] Annex, II, element 4, task 7
[46] annex, III, element 6, task 10

6. To invite governments to take into account TK in the examination of novelty and inventive step in patent applications.

After some amendments, the Working Group adopted these for transmittal to the sixth meeting of COP, which was held April 7-19 2002. The Working Group's report [47] referred to the variety of mechanisms and approaches that exist at national and subnational levels for the protection of TK, not limited to IPRs. 'There is evidence of emerging consensus that a range of instruments and strategies is necessary.' [48] Echoing the WIPO report, the Working Group acknowledged that

> TK holders often lack the know-how and financial resources to take advantage of the IP system, whether in its present or an evolved form, and support is needed in this respect. While there are certain philosophical, legal and conceptual difficulties (such as those concerning definitions of novelty), the fact that existing standards of IP may not be perfectly tailored to elements of TK worthy of protection should not be seen as an insuperable obstacle. IP has consistently evolved to protect new subject matter…. Given its evolutionary and adaptive nature, it is not inconceivable that IP principles might provide effective protection for TK. As in the past, the system can evolve to meet new needs, including some of those of TK holders.[49]

It went on to state that

> the best results for the protection of TK are likely to come from an approach that combines existing IP laws, TK systems, and alternative mechanisms such as contracts, access agreements and licensing… Country experiences, expert opinion and the emerging experiences of indigenous and local communities, albeit limited, suggest that the various forms of IP protection can be used to protect some components of TK. With some reforms … particularly to the patent system, formal IP systems can accommodate the protection of TK. [50]

[47] UNEP/CBD/WG8J/2/7: 27 November 2001.
[48] Ibid. p.1.
[49] Ibid. p.2.
[50] Ibid. p.19–20.

D Thinking outside the IP Box: Indigenous Culture and Human Rights

The keynotes of both the WIPO and CBD approaches to the protection of TK, then, seem to be caution and realism. International norms on a sui generis system of protection are unlikely to emerge from these fora in the foreseeable future. Efforts will be made to encourage efforts at the local, subnational and national levels to adapt the existing IP system to accommodate TK, but no radical alteration to the system is envisaged. TK holders have been firmly told that although they are welcome to avail of the IP system, it is for them to accommodate their knowledge to the system, rather than the other way around.

Against this background, it is not surprising that indigenous peoples' representatives, NGO's and critical scholars have preferred to articulate alternative ideals of what intellectual property rights could be: rights that positively promote their heritage in ways more appropriate to indigenous norms and needs. Indigenous peoples have campaigned in international fora for recognition of their heritage on its own terms, and have formulated claims to intellectual property rights that contest the hegemony of the extant Western models. These efforts have begun to yield results, and the last decade has seen a number of international initiatives that seek to acknowledge and to some extent formalise these claims. Significantly, however, these initiatives have come from the 'human rights community' rather than from the 'IP community'. It is worth noting in passing here that the divergence of IP concerns from human rights concerns may have been something of an historical accident. The rights arising from intellectual creation are enshrined in Art 15 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966). It is clear from the wording of this Article that the conservation and diffusion of culture for the benefit of all is the end, or an end, of IP. Under this Covenant, States clearly have an obligation to ensure that the IPRs recognised in their jurisdictions are granted and exercised in a fashion that does not infringe upon human rights. Moreover, States may have human rights obligations not simply with respect to acts of violation in their own territory of jurisdiction, but also in countries other than their own under international law principles. So a State party like the UK might consider the behavior and activities of a British pharmaceutical firm gathering crop genetic resources in biologically rich, but economically impoverished regions populated by indigenous peoples when determining whether to grant a patent in a biotechnical innovation derived therefrom.[51] That States have been less than vigilant in fulfilling these obligations does not mean that they don't exist.

---

[51] Rosemary J. Coombe, "Intellectual property, Human Rights and Sovereignty: new Dilemmas in Internaitonal Law posed by the Recognition of Indigenous Knowledge" (1998) *Indiana Journal of Global Legal Studies* 59

Returning to the issue of the human rights of indigenous peoples, and how these might incorporate rights in TK and IC, the most important fora in which they have been discussed and developed are: the United Nations Working Group on Indigenous Populations, and the United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues. The Working Group was established in 1982 by the Economic and Social Council of the UN as a subsidiary organ of the Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and the Protection of Minorities (now the Sub-Commission on the Promotion and Protection of Human Rights, which is a human rights experts think tank and part of the UN Commission on Hunman Rights). Its five members are independent experts and members of the Sub-Commission. The Permanent Forum was established in July 2000, also by the Economic and Social Council, this time as a subsidiary organ of the Council.[52] Apart from facilitating and encouraging dialogue between indigenous peoples and Governments, the Working Group has two formal tasks: to review national developments pertaining to the promotion and protection of the human rights and fundamental freedoms of indigenous peoples; and to develop international standards concerning the rights of indigenous people, taking account of both the similarities and the differences in their situations and aspirations throughout the world.[53] In furtherance of the second task, the WGIP has developed two important projects: (1) the Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, adopted by the Sub-Commission in 1994; and (2) Draft Principles and Guidelines on the Protection of the Heritage of Indigenous People.

The UN Draft Declaration,[54] though not yet binding on nation states, arguably declares the rights of indigenous peoples as a matter of international custom and practice – or may come to do so given time. It contains several provisions that are of relevance to the protection of TK and IC. Its explicit inclusion of the right of self-determination is one of its most controversial provisions, given the reticence of the international community of States to recognize indigenous peoples as peoples in international law. But of very direct relevance are Arts 12, 20, 24-6, 29, 30, and 37. These provisions go much further than Art 15 of the CBD, for example, since they appear to imply that genetic resources harboured by indigenous peoples could be the object of an entitlement under international human

[52] ECOSOC Res. 2000/22 (available at: http://www.un.org/documents/ecosoc/dec/2000/edec2000-inf2-add2.pdf, pp. 50–52). For details, see John Carey & Siegfried Wiessner, A New United Nations Subsidiary Organ: The Permanent Forum on Indigenous Issues, ASIL INSIGHT, April 2001, available at http://www.asil.org/insights/insigh67.htm.

[53] WIPO Report p.51.

[54] E/CN 4/Sub 2/1994/30.

rights law, such that any interference with them would require prior informed consent.[55] Art 29 is particularly significant. First, it makes no distinction between science and culture, or between 'naturally occurring' phenomena such as genetic resources and seeds on the one hand, and medicines or knowledge of the properties of flora and fauna on the other: all are equally worthy of protection. Second, in saying that 'indigenous peoples are entitled to the full ownership, control and protection of their cultural and intellectual property', it seems to suggest that an 'indigenous' conception of IP is to be given priority over a Western one.

The Draft Principles and Guidelines on the Protection of the Heritage of Indigenous People emerged in 2000 because particular aspects of indigenous peoples' cultural identity were acknowledged by the Working Group to require further study. Importantly, the concept of indigenous peoples' heritage was delimited very broadly to include all artifacts, cultural expressions such as works of art, music, dance and ceremonies; traditional knowledge, including scientific, agricultural, medicinal and other use of flora and fauna; human remains; burial grounds; and sacred sites. The terms 'intellectual property' and 'cultural property' were rejected as artificial and based on inappropriate distinctions; the very broad term 'heritage' (explained above) was preferred. The Principles themselves embody a distinct policy preference for self-determination and control by indigenous peoples over their heritage, and move well beyond the existing limits of IP law to offer a comprehensive vision of what this control would entail. The Draft is not yet part of international law (though it has been passed to the Commission on human Rights for its action). Nonetheless, it expresses a set of norms which the research community would do well to adopt as an ethical code to govern its activities in relation to indigenous peoples. The relevant provisions are reproduced below.

[55] Traci L. McClellan, "The Role of International Law in Protecting the Traditional Knowledge and Plant Life of Indigenous Peoples" (2001) *Wisconsin International Law Journal* 249.

Principles and guidelines for the protection of the heritage of indegenous people

Principles

1. The effective protection of the heritage of the indigenous peoples of the world benefits all humanity. Its diversity is essential to the adaptability, sustainability and creativity of the human species as a whole.

2. To be effective, the protection of indigenous peoples' heritage should be based broadly on the principle of self-determination, which includes the right of indigenous peoples to maintain and develop their own cultures and knowledge systems, and forms of social organization.

3. Indigenous peoples should be the source, the guardians and the interpreters of their heritage, whether created in the past, or developed by them in the future.

4. Recognizing, respecting and valuing their customs, rules and practices for the transmission of their heritage to future generations is essential to indigenous peoples, their identity and dignity.

5. Indigenous peoples' ownership and custody of their heritage should be collective, permanent and inalienable, or as prescribed by the customs, rules and practices of each people.

6. The discovery, use and teaching of indigenous peoples' heritage is inextricably connected with the traditional lands and territories of each people. Control over traditional territories and resources is essential to the continued transmission of indigenous peoples' heritage to future generations, and its full protection.

7. To protect and preserve their heritage, indigenous peoples must control their own forms of cultural transmission and education. This includes their right to the continued use and, wherever applicable, the restoration of their own languages and orthographies.

8. To protect and preserve their heritage, indigenous peoples must also exercise control over all research conducted on their people and any aspect of their heritage within their territories.

9. The prior, free and informed consent of the owners should be an essential precondition of any agreements which may be made for the recording, study, display, access, and use, in any form whatsoever, of indigenous peoples' heritage.

10. Any agreements which may be made for the recording, study, use or display of indigenous peoples' heritage must ensure that the peoples concerned continue to be the principal beneficiaries of any use or application.

11. Nothing in this declaration may be construed as diminishing or extinguishing existing or future rights indigenous peoples may have or acquire under national or international law; neither may it be construed as violating universal standards of human rights.

Guidelines

Definitions

12. The heritage of indigenous peoples has a collective character and is comprised of all objects, sites and knowledge including languages, the nature or use of which has been transmitted from generation to generation, and which is regarded as pertaining to a particular people or its territory of traditional natural use. The heritage of indigenous peoples also includes objects, sites, knowledge and literary or artistic creation of that people which may be created or rediscovered in the future based upon their heritage.

13. The heritage of indigenous peoples includes all moveable cultural property as defined by the relevant conventions of UNESCO; all kinds of literary and artistic creation such as music, dance, song, ceremonies, symbols and designs, narratives and poetry and all forms of documentation of and by indigenous peoples; all kinds of scientific, agricultural, technical, medicinal, biodiversity-related and ecological knowledge, including innovations based upon that knowledge, cultigens, remedies, medicines and the use of flora and fauna; human remains; immoveable cultural property such as sacred sites of cultural, natural and historical significance and burials.

14. Every element of an indigenous peoples' heritage has owners, which may be the whole people, a particular family or clan, an association or community, or individuals, who have been specially taught or initiated to be such custodians. The owners of heritage must be determined in accordance with indigenous peoples' own customs, laws and practices.

Researchers and scholarly institutions

26. Any person, organization or group of organizations whatsoever legal or factual form, aim or activity (profit/non-profit; public/private; local/national/regional or international) must refrain from any act, whatsoever its nature, having as its purpose or effect the use or exploitation of any part of indigenous peoples' heritage whatsoever the means or forms given to this act.

27. All researchers and scholarly institutions within their competences should take steps to provide indigenous peoples and communities with comprehensive inventories of the cultural property, and documentation of indigenous peoples' heritage, which they may have in their custody.

28. Researchers and scholarly institutions should return all elements of indigenous peoples' heritage to the traditional owners upon demand, or obtain formal agreements with the traditional owners for the shared custody, use and interpretation of their heritage.

29. Researchers and scholarly institutions should decline any offers for the donation or sale of elements of indigenous peoples' heritage, without first contacting the peoples or communities directly concerned and ascertaining the wishes of the traditional owners.

30. Researchers and scholarly institutions must refrain from engaging in any study of previously undescribed species or cultivated varieties of plants, animals or microorganisms, or naturally occurring pharmaceuticals, without first obtaining satisfactory documentation that the specimens were acquired with the consent of the traditional owners.

31. Researchers must not publish information obtained from indigenous peoples or the results of research conducted on flora, fauna, microbes or materials discovered

through the assistance of indigenous peoples, without identifying the traditional owners and obtaining their consent to citation or publication and provide compensation when a commercial benefit is generated from such information.

32. No research or research application concerning the human genome should prevail over respect for the human rights, fundamental freedoms and human dignity of indigenous individuals and peoples.

33. Researchers and scholarly institutions should make every possible effort to increase indigenous peoples' access to all forms of medical, scientific and technical education, and participation in all research activities which may affect them or be of benefit to them.

34. Professional associations of scientists, engineers and scholars, in collaboration with indigenous peoples, should sponsor seminars and widely disseminate publications to promote ethical conduct in conformity with these guidelines and discipline members who act in contravention.

Kirsti Strøm Bull, professor, Institutt for privatrett, Universitetet i Oslo; seniorforsker, Nordisk samisk institutt

Om rettsanvendelse og etikk

1 Innledning

Det er en selvfølge at vi skal ha forskning knyttet til norsk språk, norsk historie, norske samfunnsforhold. Forskning om samiske spørsmål har ikke dette den samme selvfølgelige oppmerksomhet som forskning om det norske. Forskning om samiske spørsmål oppleves som et særområde forskningsmessig sett, og oppfattes også ofte som forskning om de andre. Dette til tross for at Norge er en stat som er dannet på territoriet til to folk - samer og nordmenn.

Det er en skam at det universitet jeg selv kommer fra, Universitetet i Oslo, som er Norges største universitetet, har så liten oppmerksomhet rundt disse spørsmål. Det hersker nærmest en rungende taushet når det gjelder samiske spørsmål, så vel i forskning som undervisning.

Det er som det samiske ikke eksisterer. Det er tilsynelatende heller ingen skam for personer i fremtredende posisjoner å uttale – direkte eller indirekte – at «Det samiske kan jeg ingen ting om, og jeg har heller ikke tenkt å lære meg noe om det». Dette sies endatil av personer som klart har samiske spørsmål som en del av sitt ansvarsområde. Det store frafallet fra NESHs egne medlemmer som var adressat for og arrangør av dette seminaret, er nærliggende å tolke som uttrykk for den samme holdning.

Trolig bærer vi fortsatt med oss en del slagg fra den sterkeste fornorskningsperioden. Vi har ennå med oss en flik av det syn Ernst Sars målbar på en forelesning i 1903:

> Yankeer vil ikke erkjende sine sorte Medborgere for Landsmænd og det er vel ogsaa med sterke Forbehold at vi her i Norge taler om de i Finmarken og Nordland boende lapper som «Landsmænd».
>
> disse tschudiske Folkefærd saa faatallige - boende i Udkanter, - saa de kan settes ud af Betragtning.[1]

[1] *Narve Fulsaas:* Historie og nasjon, (1999), s. 240.

For ett år siden kom det en bok om den norske nasjonsbyggingen, «Kampen om Norges sjel», bind III i Aschehougs Norsk idéhistorie. Den handler om «Hvordan vi ble nordmenn», for å bruke anmelderen i Dagbladet sine ord.

Boken omhandler den tiden da fornorskningen av samene skjøt fart, men denne siden ved nasjonsbyggingen er omtalt i bare få ord og som i en parentes. Boken er i seg selv uttrykk for at nasjonsbyggingen pågår fortsatt.

2 Forskning og objektivitet

Da jeg begynte å arbeide med samerett for cirka syv år siden, hadde jeg mange års erfaring med forskning og undervisning innenfor andre rettsområder. Reaksjonene var ikke udelt positive da jeg begynte å arbeide med samerett. Fra uventet hold var skepsisen rett og slett påtagelig. Jeg fikk blant annet høre at jeg ikke var objektiv siden jeg hadde gode kontakter i det samiske samfunn. Vennskap og faktiske kunnskaper om den samiske hverdag gjorde meg altså til en mindre troverdig forsker. Dette er utsagn som aldri er blitt fremført skriftlig, men jeg fikk høre det. Samiske forskere er blitt møtt med langt klarere uttalt skepsis enn det som er blitt meg til del. Mange har fått høre at de er inhabile til å arbeide med samiske spørsmål siden de selv er samer. En nordmann som forsker på norske forhold får ikke sin troverdighet på samme måte trukket i tvil.

Jeg kommer fra et fakultet hvor det har vært betraktet som selvsagt at man bør kjenne de faktiske forhold i det felt man forsker på. Kjennskap til praktisk bank og forsikring blir betraktet som udelt positivt hvis man skal arbeide med bankrett eller forsikringsrett. Du blir ikke inhabil av den grunn. Du bli tvert om særlig sakkyndig. Men ikke slik når det gjelder samerett. Jeg har ofte hørt replikker som den en fremtredende embetsmann serverte etter noen dagers rundreise i Sápmi: «Ja, nå er jeg blitt så samevennlig at jeg er snart er inhabil i samiske spørsmål». Økt kunnskap om samiske forhold oppfattet hun altså som å være samevennlig. Økt kunnskap skulle gjøre henne inhabil.

Da jeg begynte å arbeide med samerett for altså vel syv år siden, sa Carsten Smith til meg: «Det er en setning du må lære deg: 'Norge er en stat som er dannet på territoriet til to folk - nordmenn og samer.' Kan du uttale den, forstår du hva samerettslig forskning dreier seg om.» Ja, så enkelt er det!

Selv har han uttalt følgende om samerettens hovedoppgave:

> Samerettens hovedoppgave er å skape et så sterkt rettsvern for samisk kultur at den kan leve videre her i Norden. Vi vet at det gjelder være eller ikke være for en hel kultur – med alt hva den har samlet i seg av et folks liv gjennom århundrer og av et folks visjoner for fremtiden. Mot dette blekner de fleste andre saker i vårt lands kulturpolitikk. Ved utformingen av sameretten – der Norge har et primært ansvar blant de nordiske stater – er det et grunnsyn man alltid må fastholde: Et folks rett til kulturutøvelse er en av de fundamentale menneskerettigheter.[2]

3 Rettsforskning og annet utredningsarbeide

Dette er et seminar om samisk forskning og om etikk knyttet til forskning. Tittelen på mitt foredrag har ikke med ordet forskning, men omhandler rettsanvendelse generelt. Rettsanvendelse utføres ikke bare av rettsforskere, men av alle som skal løse eller utrede et rettsspørsmål, som advokater, forvaltning, domstoler mv. Jeg kommer da heller ikke til å snakke om rettsanvendelse og etikk utelukkende med fokus på forskeren, men vil også se på andre aktørers rettsanvendelse. Skulle jeg alene sett på forskerens rolle ville dette foredraget blitt kort, fordi det er gjort lite rettsvitenskaplig arbeid innenfor feltet samerett, sammenlignet med forskning innenfor andre rettsområder.

Det er heller ikke et klart skille mellom rettsvitenskap og annet juridisk utredningsarbeid. Som rettsforskere er vi dessuten preget av at vi er ved et fakultet som har ansvar for en profesjonsutdanning. For mange rettsforskere er den dialogen de har med jurister i forvaltning eller i næringsliv og med advokater minst like viktig som dialogen med andre rettsforskere. Viktigere enn å bli sitert i fotnoter eller på seminarer, er det å bli omtalt i en høyesterettsdom eller at forvaltningen endrer sin praksis i overensstemmelse med det man som forsker har hevdet. At man har klart å endre rettsoppfatningen hos dem som treffer beslutninger oppleves som det viktigste resultatet av ens forskning.

Det har alltid vært et nært samspill mellom juss og politikk. For å gjennomføre en bestemt politikk, må de nødvendige rettslige instrumenter utformes. Den hjelpende hånd til dette arbeid har ofte kommet fra juristene ved de juridiske fakulteter, først ved Universitetet i Oslo, senere også ved Universitet i Bergen og Universitetet i Tromsø.

Tidligere kunne rettsvitenskapsmannen også være en sentral politiker. Så var tilfelle med Schweigaard, Aschehoug og Hagerup. Senere ser vi at rettsforskerne deltar mer indirekte i politikkutformingen, som sakkyndige.

---

[2] *Carsten Smith*, Fra Samerettsutvalget til Sametinget, i Loven og livet, Oslo 1996, s. 234.
[3] Historisk Tidsskrift nr. 4/1991 s. 538–565.

Henry Mindes artikkel om «Samerettsforskningen i et hundreår» viser nettopp dette samspillet innenfor samerett.[3] Viktig samerettsforskning har skjedd nettopp i forbindelse med offentlige utredninger. Dette er ikke spesielt for samerettslig forskning. Vi finner det innenfor mange rettsområder. Men det er påfallende at de som beskjeftiger seg med forholdet mellom juss og politikk ikke har interessert seg mer nettopp for dette samspillet innenfor sameretten.

Når jeg her skal snakke om rettsanvendelse og etikk, blir det i lys av rettsanvendelse og politikk. Eksemplene nedenfor er hentet fra dette spenningsfeltet.

4 Ulike syn på samiske rettigheter

4.1 Østsamenes fiskerettigheter

Astri Andresen belyser i sin hovedoppgave «Sii´daen som forsvant»[4] forholdet mellom juss og politikk når det gjaldt Norges håndtering av de russiske Pasvikssamenes fiskerettigheter på 1920-tallet. Petschenga-området inkludert russisk Pasvik ble overdratt fra Sovjet til Finland i 1920. Norge hevdet umiddelbart at Pasviksamenes laksefiskerett som var sikret ved traktat av 1834 mellom Norge og Russland, «den generende servitutt», var falt bort idet øyeblikk området ble finsk. Et slikt synspunkt var hevdet av professor Nikolaus Gjelsvik i hans «Lærebok i Folkerett» fra 1915. På denne bakgrunn ble Gjelsvik og professor Mikael bedt om å utrede spørsmålet om traktaten og fiskerettighetene. Som ventet konkluderte de med at traktaten av 1834 ikke lenger gjaldt, men det betydde ikke at fiskeretten var falt bort. De fant at østsamenes rettigheter var etablert gjennom alders tids bruk, og at skifte av statsborgerskap ikke endret deres rettigheter til laksefisket. Professorene ble gjort kjent med at departementet ønsket et annet resultat, men de fastholdt sitt standpunkt. Andre jurister, som ikke var fra universitetet, men fra forvaltningen, ble da bedt om å utrede spørsmålet, og de kom til det resultat Utenriksdepartementet ønsket.[5]

---

[4] Hovedoppgave i historie, Universitetet i Tromsø 1983, publisert Sør-Varanger Museum, Kirkenes 1983.

[5] Astri Andresen, op. cit. s. 151 flg. Hennes redegjørelse er også omtalt hos Henry Minde, op. cit.

4.2 Reindriftssamenes rettigheter

4.2.1 Lappekommisjonen av 1897

Gjelsviks oppfatning om østsamenes fiskerettigheter er interessant også i lys av den utredning han noen tiår tidligere hadde avgitt når det gjaldt reindriftssamenes rettigheter.

Utover på 1800-tallet kom det en rekke utredninger om reindriftssamenes rettigheter. Spørsmålene gjaldt i første rekke forholdet til andre brukere av områdene, nemlig bøndene. Den rådende oppfatning var at reindriftssamenes rettigheter var etablert gjennom bruk av områdene i uminnelige tider, altså gjennom alders tids bruk. T. H. Aschehoug uttrykker det slik:

> Den omhandlede Sædvane er udsprungen af Lappernes Leveviis og Naturen i de Egne, hvor de opholde sig. Den maa derfor i ethvert District have dannet sig uafhængigt af, hvad der fandt Sted eller tillodes i andre Egne overhovedet uafhængigt af politiske Forhold. [6]

Etter hvert som presset fra andre og sterkere interesser som ønsket å benytte reindriftssamenes beiteområder økte, skjedde det en svekkelse av samenes rettigheter. Blant annet omtales reindriften i meget negative ordelag. Det kuliminerer med Innstillingen fra Lappekommisjonen av 1897, avgitt i 1904.[7] Kommisjonen foreslår at reindriften fra svensk side skal forbys og at reindriften i Norge bare skal få bestå inntil videre.

Men hvordan begrunne dette rettslig? Så sant reindriftssamenes bruk var en slik rett som beskrevet av Aschehoug, sto man overfor et problem, idet Grunnloven § 105 ville verne om deres rettigheter fordi disse ikke kunne settes tilside uten ved ekspropriasjon. Gjelsvik gav dem den rettslige begrunnelse. I en utredning som var inntatt som vedlegg til Lappekommisjonens utredning beskriver han reindriftssamenes rettigheter på en helt annen måte en Aschehoug, nemlig som tålt bruk.

---

[6] *T.H. Aschehoug*, Norges nuværende Statsforfatning, Bind I, Christiania 1875, s. 75.

[7] Indstilling fra den ved Storthingets Beslutning af 27de Juli 1897 og kongelig Resolution af 9de September s. Å. nedsatte Kommission, der har havt at tage under Overveielse, hvilke Lovregler m.v. vedkommende Lappevæsenet der blive at istandbringe, efterat Lov om Lapperne i de forenede Kongeriger Norge og Sverige af 22de Juni 1883 er traadt ud af Kraft.

Gjelsviks utredning fikk stor betydning for senere syn på flyttsamenes rettigheter. Det var fra nå av kun snakk om tålt bruk. Det kan i denne sammenheng vises til hva Gjelsvik i sin Tingsrett uttaler:

> Staten har mange skoger og andre eiendomme, som bygdefolk ikke har noen bruksret i. Hit hører ogsaa statsjorden i Finmarken. Den bruksrett folk har til grunnen i Finnmark, er gitt dem av staten og staten kan når som helst trekke bruksretten tilbake.[8]

Han skriver altså at staten når som helst kan trekke bruksretten i Finnmark tilbake. Som nevnt hadde han få år tidligere i forbindelse med en betenkning om østsamenes rettigheter forfektet det motsatte syn, men det kommer altså ikke frem i læreboken.

Det skjer på samme tid en endring i språkbruken. Mens man tidligere snakket om «fjellfinnenes» eller «fjellappenes» rettigheter, altså med søkelys på utøverne – personene, begynner man å snakke om reindriftens rettigheter; omtalen av rettighetene dreier mot næringsretten.

En næringsrett er noe mer ubestemmelig, og noe som i større utstrekning kan reguleres gjennom lov enn en bruksrett til arealer. Tønnesen peker på at man i reindriftsloven av 1933 har konsentrert oppmerksomheten omkring retten til å drive reindrift, og bygget loven opp omkring denne «næringsrett»og han sier videre:

> I vår juridiske tradisjon har man lett for å oppfatte en «næringsrett» som mindre beskyttet enn en «tinglig rett». Her må man imidlertid skjære inn til kjernen av problemene. Og da bør det etter min mening ikke være stor tvil om at for eksempel flyttsamenes rett til å drive reindriftnæring på en bestemt måte og på et bestemt sted ikke bør bedømmes annerledes enn sør-norske bondegruppers rett til å drive jordbruk, selv om disse beskyttes av termer som «eiendomsrett» til grunn og «særrett» i almenning. [9]

4.2.2 Renbeitekomiteen av 1901

Samtidig med Lappekommisjonen av 1897 var en annen komité i arbeid, nemlig Renbeitekomiteen av 1901. Dens arbeid gjaldt spørsmålet om vern av furuskogen i Finnmark. Også denne komiteen uttrykte bekymring for reindriftens skader på skogen, men i andre ordelag enn Lappekommisjonen. Mens Lappekommisjonen av 1897 mente at reindriften uten videre måtte vike for andre og mer tungtveiende interesser, hadde

[8] *Nikolaus Gjelsvik,* Norsk Tingsrett, Oslo 1926, s. 133–134.
[9] *Sverre Tønnesen,* Retten til jorden i Finnmark, 2. utg. Bergen-Oslo-Tromsø 1979 s. 188.

Renbeitekomiteen et annet syn på flyttsamenes rettigheter. Særlig interessant i denne sammenheng er en utredning om flyttsamenes bruksrettigheter skrevet av et av komitémedlemmene, daværende statsadvokat Andreas Tostrup Urbye. Denne utredningen sluttet resten av komiteen seg til.

Urbye drøfter her i hvilken utstrekning skogen i Finnmark kunne fredes mot reinbeiting, uten at det utløste et erstatningskrav fra reindriftssamenes side. Han anerkjente med andre ord at flyttsamenes beiterett hadde et ekspropriasjonsrettslige vern etter Grunnloven § 105. Videre omtaler han samene som urbefolkningen i Finnmark, og sier at deres rettigheter er meget eldre enn statens:

> Lapperne er den oprindelige Befolkning i Finnmarken og har i aarhundreder beitet med sine Ren paa i det store og hele taget de samme Strækninger. Det kan ikke antages, at dette blot har skeet i Henhold til en stiltiende Tilladelse, som naarsomhelst kan tilbagetages, men man maa gaa ud fra, at der handles om en virkelig Ret. Naar Lapperne ikke har Eiendomsret til de store store Strækninger hvorpaa de færdes, men disse tilhører Staten, saa er jo ikke dette fordi Staten har nogen særlig Hjemmel til dem, men fordi Lappernes Levevis som Nomader aldrig har gjort Eiendomsret til Jord til noget nødvendigt eller endog ønskeligt Vilkaar for deres Existens, hvorfor Staten eier Jorden, fordi ingen anden har været berettiget til den. Lappernes ret er derfor ikke udskilt fra eller udledet fra Statens Ret, tvertom meget ældre end denne.

Urbyes utredning synes ikke å ha kommet lenger enn til Landbruksdepartementets bord. Jeg har i hvert fall ikke klart å oppspore noe trykt eksemplar, bare hans eget håndskrevne i Riksarkivet. [10]

I 1924 fikk vi lov om fredning av furuskog som gav meget vid adgang til å forby reinbeitning av hensyn til furuskogen. I Ot. prp. nr. 30 (1924) omtales Renbeitekomiteens innstilling og Urbyes utredning, men det gis ingen fullstendig omtale av komiteens forslag og Urbyes utredning, og de følger heller ikke med som bilag til proposisjonen. Bare enkelte deler av utredningen er referert og det som omtales gir ingen pekepinn om Urbyes og komiteens syn på flyttsamenes rettigheter.[11]

Renbeitekomiteen av 1901 anerkjente som nevnt flyttsamenes bruksrettigheter som ervervet gjennom alders tids bruk og bruksrettighetenes ekspropriajonsrettslig vern. Lappekommisjonen av 1897 betraktet derimot reindriften nærmest på lik linje med en rotteplage, som noe som måtte bekjempes. Utredningen fra Lappekommisjonen ble publi-

[10] Riksarkivet, Landbruksdepartementet, Kontoret for reindrift og ferskvannsfiske, Pakkesaker R II, Eske 26.
[11] Ot. prp. nr. 30 (1924) s. 3.

sert, og det er de juridiske synspunktene herfra som ble ført videre. Utredningen fra Renbeitekomiteen av 1901 fikk ikke samme oppmerksomhet.

Som nevnt ovenfor mente Lappekommisjonen av 1897 av svenske samer måtte forbys å beite i Norge, et krav Norge fremsatte overfor Sverige i forbindelse med unionsoppløsningen i 1905. Selv om Norge måtte gi opp dette kravet, ble det i henhold til Karlstadkonvensjonen innledet forhandlinger med Sverige om en ny Reinbeitekonvensjon som skulle erstatte Fælleslappeloven av 1883. I sin hovedoppgave i historie redegjør Erling Lae for disse forhandlingene, og han beskriver hvordan norske myndigheter klarte å dreie spørsmålene vekk fra Lappekodisillen og gammel sedvane og over mot praktiske løsninger, dvs. en dreiing vekk fra rettsprinsipper og over mot politiske kompromisser.[12]

Under disse forhandlingene som ledet frem til Reinbeitekonvensjonen av 1919, var man fra norsk side på vakt mot alle uttalelser som kunne svekke Norges stilling. Uttalelser som kom på tvers av det offisielle norske synet på flyttsamene og reindriften ble tatt unådig opp. Utenriksdepartementet reagerte således mot uttalelser om at samene var Norges urbefolkning. Det ble reagert enten uttalelsene sto i turistbrosjyrer, i Aftenposten eller ble fremsagt i Det kgl. Danske Geografiske Selskab.[13] Sett i lys av et slikt samepolitisk klima er det ikke så overraskende at Urbyes utredning om reindriftssamenes rettigheter ikke ble publisert.

Når Gjelsviks syn på samiske rettigheter, slik dette kommer til uttrykk i hans lærebok, fikk slikt gjennomslag, er det nok først og fremst fordi det han uttalte passet med myndighetenes politikk. Det gav myndighetene full forvaltningsfrihet i de samiske områdene. En anerkjennelse av eiendoms- eller bruksrettigheter ville i betydelig grad ha begrenset myndighetenes handlefrihet.

5 Rettspraksis

Også domstolene betraktet reindriftssamenes bruksrettigheter kun som en tålt bruk. Som illustrasjon kan det vises til Marsfjell-saken, Rt. 1955 side 361, som gjaldt spørsmålet om reindriftssamenes rett til å sette opp gammer og til å fiske på privat grunn. Samene hevdet at de hadde slike rettigheter, ikke som følge av loven, men i henhold til «gamle sed-

[12] *Erling Lae,* Fra Karlstadkonvensjon til Reinbeitekonvensjon, hovedoppgave i historie 1977, Universitetet i Oslo.
[13] *Lae,* op. cit. s. 145 flg.

vanemessige, etablerte forhold». Høyesterett synes å mene at reindriftssamene ikke kunne påberope seg noen slike rettigheter uavhengig av loven. Ifølge Høyesterett gav loven en uttømmende regulering av flyttsamenes rettigheter til annenmanns grunn og statens fjellstrekninger. Selv om det ikke var tvilsomt at reindriftssamene hadde brukt området i flere hundre år før jorddyrking og bosetting tok til i første halvdel av 1800-tallet, fant Høyesterett at reindriftens bruk måtte vike for jordbrukets bruk av området.

Senere rettspraksis gir imidlertid uttrykk for et annet syn, og en opptakt til det endrete syn finner vi i en høyesterettsdom, inntatt i Rt. 1957 side 860, der høyesterettsjustitiarius Terje Wold, som var i mindretall, gir uttrykk for at «hverken konvensjon eller lov kan gjøre inngrep i flyttsamenes gamle rettigheter slik som disse gjennom alders tid har vært utøvet» (s. 867).

I Brekken-saken, Rt. 1968 side 394, uttalte Høyesterett at selv om reindriftssamenes bruksutøvelse var skiftende, syntes den «gjennom lang tid å ha vært stedbundet og i sin kjerne så festnet at den ikke uten videre kan sidestilles med utøvelse av en uskyldig nyttesrett eller en allemannsrett» (s. 401).

I Altevann-saken, Rt. 1968 side 429, hevdet Norges Vassdrags- og Elektrisitetsvesen at de svenske samebyer som ved Altevann-utbyggingen fikk sine sommerboplasser neddemmet, ikke hadde noe privatrettslig grunnlag for sitt krav om erstatning. Høyesterett var imidlertid av en annen oppfatning. Førstevoterende uttalte med tilslutning av de øvrige dommerne:

> Når det gjelder saksforholdet, legger jeg som overskjønnsretten til grunn at slekt etter slekt fra det distrikt hvor byene ligger, i hvert fall ett hundreår før grensen ble fastlagt i 1751, har hatt boplasser ved Altevann med stabbur, skillegjerder, båter og annen redskap de trengte, og at lappene senere årvisst har brukt området med beite og fiske. Man må da som overskjønnsretten kunne fastslå at fra historisk tid har lappene i dette bestemte område etablert og festnet en nødvendig bruk i næring (s. 437–438).

Reindriftssamene fra svensk side fikk ikke bare erstatning for tapt beiteland, men i motsetning til oppsitterne i Bardu fikk de også erstatning for tapt fiske. Senest i år 2001 har Høyesterett avsagt to dommer av stor betydning for samiske rettigheter. Den første slår fast reindriftssamenes beiterettigheter i Selbu, Rt. 2001 side 769, og den andre gir oppsitterne i Manndalen i Kåfjord kommune medhold i at staten ikke har eiendomsrett til utmarksområdet Svartskog, Rt. 2001 side 1229.

6 Andre myndigheters praksis

Selv om Høyesterett gjennom flere avgjørelser har anerkjent samiske sedvanerettsdannelser, har dette i alt for mange tilfeller ikke blitt etterlevet i norsk forvaltning.

Til tross for de to nevnte høyesterettsdommerne fra 1968 ville Landbruksdepartementet ikke anerkjenne at reindriftssamenes bruksrettigheter var forankret i alders tids bruk da ny reindriftslov ble gitt i 1978. Departementet fastholdt tidligere oppfatning om at retten til å drive reindrift i reinbeitedistrikt var fastlagt på uttømmende måte i selve loven, slik at denne rett har det omfang og det innhold som loven til enhver tid bestemmer. Departementet uttalte blant annet:

> Hvilke rettigheter som til enhver tid skal tillegges reindriftsnæringen, må bli å avgjøre på grunnlag av en interesseavveining mot tilgrensende næringer og interesser ut fra et samfunnsmessig helhetssyn. [14]

Først ved endring av reindriftsloven i 1996 uttaler departementet i forarbeidene at det gjennom rettspraksis var slått fast at reindriften har sitt eget rettsgrunnlag uavhengig av loven.[15]

Det er tankevekkende at Høyesteretts oppfatning om reindriftssamenes rettigheter ble fortiet av departementet under arbeidet med reindriftsloven av 1978. Jeg kjenner ikke til andre rettsområder der avgjørelser fra Høyesterett på samme måte er oversett ved senere lovrevisjoner. Tvert om anses det som selvsagt at man ved utarbeidelse av lovforslag forholder seg til rettsavgjørelser avsagt av Høyesterett. Heller ikke Tønnesens omfattende arbeid om samiske rettigheter har satt spor etter seg i proposisjonen som ledet frem til reindriftsloven av 1978.

Samerettsutvalget avgav i 1997 en innstilling om forvaltning av grunnen i Finnmark, NOU 1997: 4 Naturgrunnlaget for samisk kultur. Siden denne innstillingen ble avgitt, har det som nevnt kommet to høyesterettsdommer i 2001, som begge er av sentral betydning for de spørsmål som behandles av Samerettsutvalget. I 1999 kom dessuten en doktoravhandling som omhandler de samme spørsmål: Otto Jebens avhandling «Eiendomsretten til grunnen i Indre Finnmark». Det skal bli interessant å se hvordan departementet for-

---

[14] Ot. prp. nr. 9 (1976–77) s. 42. Se nærmere om debatten i forbindelse med reindriftsloven av 1978 i Kirsti Strøm Bull, *Studier i reindriftsrett,* (1997) s. 35 flg.

[15] Ot. prp. nr. 28 (1994–95) s. 28.

holder seg til de nevnte dommer og til Jebens avhandling. Det er å håpe at departementet ikke denne gang vil søke å bagatellisere betydningen av den rettsutvikling som har funnet sted de siste årene.

Men det er grunn til å frykte at så vil skje. For det er ikke vanskelig å se at staten snakker med to tunger i samerettslige spørsmål. Statens forpliktelser etter Grunnloven og konvensjoner uttales i festtaler. I den praktiske hverdag er det annerledes. På andre områder i samfunnet er oppfølging av konvensjoner og høyesterettspraksis en selvfølge, ikke minst fordi manglende oppfølging fører til politiske reaksjoner og oppslag i media. På det samiske området er forholdene annerledes. Manglende oppfølging leder ikke til reaksjoner fra andre enn samiske politikere, og de har ikke like lett for å bli hørt som norske politiske miljøer. Media griper heller ikke fatt i saker som gjelder myndighetenes manglende etterlevelse av samiske rettigheter.

Da jeg begynte å arbeide med samerett var det først og fremst av nysgjerrighet. Jeg ønsket å lære kulturen nærmere å kjenne. Jeg ble ganske raskt slått av hvordan sentrale rettssprinsipper ikke «gjaldt» når det var snakk om samiske rettsspørsmål. Det være seg legalitetsprinsipp, alminnelige forvaltningsrettslige prinsipper, anerkjennelse av sedvanemessige rettigheter. I arbeidet med samerettslige spørsmål har jeg gang på gang fått erfare at «livet ikke er som de juridiske lærebøker». Når du som forsker ser det, må du si ifra!

Audhild Schanche, forsker, Nordisk samisk institutt; medlem av NESH

Knoklenes verdi: Om forskning på og forvaltning av skjelettmateriale fra samiske graver

På 1990-tallet fikk hodeskalle- og skjelettsamlingen fra samiske gravplasser ved De Schreinerske Samlinger (DSS) på Anatomisk institutt ved Universitetet i Oslo stor oppmerksomhet i media og politiske og faglige fora. Resultatet var at hodeskaller ble tilbakeført for begravelse, det ble innført nye forvaltningsprinsipper, en ny standard for museal kuratering ble besluttet og spørsmål knyttet til forskningsetikk og vitenskapelig verdi ble drøftet og utredet.

I det følgende skal jeg ta for meg bakgrunnen for og innholdet i disse avgjørelsene og debattene, og sette dem inn i en historisk og internasjonal sammenheng. Fremstillingen har fem hovedpunkter. Jeg skal først se på hvordan samlingen er kommet til (punkt 1) og hvilken forskningshistorisk sammenheng den inngår i (punkt 2). Punkt 2 er i stor grad basert på første kapittel (s. 1–70) i avhandlingen «Graver i ur og berg» (Schanche 2000). (For en utdyping av historien om forskning på samisk fortid, se Baglo 2001 og Hesjedal 2001). Deretter tar jeg opp de debatter og vedtak som har spilt seg ut siden 1980-tallet (punkt 3). Spørsmål knyttet til forvaltning av og rettigheter til skjelettsamlinger fra urfolksgravplasser debatteres også i andre land og i internasjonale fora, og dette er tema for de neste to delene (punkt 4 og 5). Det siste punktet (6) er en diskusjon og en sammenligning mellom de avgjørelsene som er fattet i Norge og prosesser i andre land, med hovedvekt på USA og Australia.

1 De schreinerske samlingers tilkomst

De første samiske kraniene kom til Anatomisk institutt sent i 1854 eller tidlig i 1855. Det var hodeskallene til Mons Aslaksen Somby og Aslak Jakobsen Hætta, som i 1854 ble dømt til døden og halshogd for sin medvirkning i Kautokeino-opprøret i 1852. Henrettelsen skjedde på Elvebakken i Alta. Etter halshuggingen ble kroppene, uten hoder, begravd utenfor Kåfjord kirkegård ved Alta. Hodene ble sendt til Anatomisk institutt ved det Kongelige Frederiks Universitet i Oslo.

På 1850-tallet fremskaffet handelsmann Andreas Georg Nordvi en rekke skjeletter fra førkristne samiske gravplasser ved Varangerfjorden, blant annet fra det store feltet i steinur på Ceavccageadgi/Mortensnes i Unjárgga/Nesseby kommune, der familien Nordvi drev et handelssted. Nordvi sendte først en del hodeskaller til Københavns universitet, der han hadde studert arkeologi under professor Japetus Steenstrup. Senere krevde han dem tilbakesendt. På 1870-tallet gikk handelshuset på Mortensnes konkurs. Nordvi innledet da et omfattende salg av hodeskaller, til Anatomisk institutt og til vitenskapelige institusjoner i utlandet.

I 1908 ble Kristian Emil Schreiner utnevnt til professor i anatomi og bestyrer av det anatomiske instituttet i Oslo. Mesteparten av materialet fra samiske gravplasser ved instituttet kom til i hans tid ved instituttet. Schreiner hadde interesse for historisk antropologi, og var især opptatt av spørsmål knyttet til samenes avstamming. Fra 1914 til 1939 gjennomførte han selv, hans medisinerstudenter og en del distriktsleger innsamlinger av skjelettmateriale fra samiske gravplasser.

Innsamlingsarbeidet rettet seg både mot førkristne samiske graver og mot samiske kirkegårder. Hodeskaller fra førkristne graver i steinur ble fortsatt innsamlet i Varanger, der slike er særlig tallrike, men også i Tysfjord, Folla og Salten i Nordland. Størstedelen av funnmaterialet fra Schreiners tid ved Anatomisk institutt stammer fra kirkegårder fra 16-, 17- og 1800-tallet i Finnmark, i skoltesamisk område også fra 1900-tallet. De protestantiske kirkegårdene som ble oppgravd ligger i kommunene Kautokeino, Karasjok, Nesseby, Kistrand, Nordkapp og Alta kommuner. I Pasvik og Neiden i Sør-Varanger kommune ble ortodokse skoltesamiske gravplasser gravd ut. Hundrevis av hodeskaller ble sendt til Oslo. Protester fra lokalbefolkningen ble ikke tillagt betydning. Etter utgravningene på Angsnes kirkegård skrev en distriktslege at samene var latterlig overtroiske, og at de hadde «vist megen misnøye med at man som de siger, ikke lar deres forfædre ligge i fred». I Karasjok måtte han få lensmannens assistanse for å skaffe arbeidsfolk. Prestene i den norske kirke hadde ingen innvendinger mot oppgravningene, og stilte seg ikke bak de lokale protestene. Bare i den ortodokse menigheten i Neiden tok den lokale kirkelige ledelse avstand fra utgravningene. Der ble to medisinerstudenter nektet tillatelse til å grave ut gravplassen. I et brev til Schreiner fortalte en av dem at «Sava hadde lyst forbandelse over mig officielt på lappisk og kvænsk.» I stedet fikk de foreta gravninger på en del av kirkegården som lå på eiendommen til en privatperson, mot å betale 5 kr. pr. skjelett (Iregren 1987–88).

I «En samtale med Professor Schreiner om menneskenes uvitenhet, overtro og likegyldighet» (Morgenbladets søndagsavis den 2. juli 1938) heter det at arkeologer og antropo-

loger møter en helt utrolig motstand mot sitt arbeide. Intervjuet, som i tillegg til å omtale «en viss landsdel» med «en meget mørk type mennesker med utpregede kortskaller», etter alt å dømme også kommer inn på konflikten i Neiden, er illustrert med hodeskaller fra samiske graver og en navnløs «gammel lappekone fra Tysfjord». I Hellemobotn i Tysfjord gjennomførte Schreiners kone Alette hodeskallemålinger på den levende samiske befolkningen, også det under betydelig motstand (A. Schreiner 1932).

Det er svært lite sannsynlig at Anatomisk institutt kunne ha foretatt tilsvarende utgravninger av nedlagte kirkegårder ellers i landet. Det ville møtt på store protester fra lokalbefolkning, kommune, presteskap og menigheter.[1] Kirkegårdsgravningene sør i landet dreide seg om mye eldre graver (middelalder), de sto i fare for å bli ødelagt av utbyggingsinteresser og utgravningene ble utført av arkeologer, ikke av medisinere.

Kirkegårdsloven av 3. august 1897 nr. 1, som var den aktuelle loven som rettslig grunnlag for instituttets utgravninger, stilte som forutsetning og vilkår for oppgraving at liket skulle gravlegges på nytt. Utgravningene kan likevel ikke betraktes som ulovlige. Kirkemyndighetene var kjent med virksomheten og så den som positiv, og utgravningene av de samiske kirkegårdene ble støttet økonomisk av Stortinget.[2]

Etter 1939 har Anatomisk institutt ikke drevet egne utgravninger. Tilveksten av skjelettdeler fra samiske graver er skjedd ved at de arkeologiske museene har sendt inn funn fra førkristne gravfunn til instituttet. Det eneste kristne gravplassfunnet er innkommet fra den skoltesamiske gravplassen på Gravholmen i Pasvik. Etterkommere av pasviksamene bor i dag på russisk side av grensen. De eldste gravene går sannsynligvis tilbake til 1500-tallet, og gravplassen var i bruk helt til 1920-tallet (Storå 1971:141). Her gjennomførte Tromsø Museum en utgravning i 1958. Utgravningen kom i stand fordi holmen sto i fare for å bli oversvømmet i forbindelse med vannkraftutbygging. Dette skjedde imidlertid ikke. Etter at skjelettene var undersøkt ved Anatomisk institutt ble levningene gjenbegravd i en fellesgrav på Svanvik kirkegård i Pasvik. Over graven er det reist et tradisjonelt gravhus. I forbindelse med den årlige ortodokse gudstjenesten ved St. Georgs kapell i Neiden gjennomføres det en religiøs seremoni ved denne graven. Det man ikke gjorde oppmerksom på da skjelettene ble sendt tilbake, var at av de 42 individene ble 21 hodeskaller – sannsynligvis de best bevarte – holdt tilbake. De er fortsatt oppbevart i magasinet på Anatomisk institutt.

---

[1] Jf. jf. kap 2.2.2 i Innstilling fra Utvalg for vurdering av retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt (De Schreinerske samlinger). Universitetet i Oslo April 1998.

[2] Ibid.

I 1972 fikk skjelettsamlingen på Anatomisk institutt betegnelsen De Schreinerske Samlinger, etter Schreiner, som døde i 1956. I 1986 besluttet de arkeologiske museene å stanse innsendingen av skjelettmateriale til instituttet. Begrunnelsen var utilfredsstillende oppbevaringsforhold og manglende museale prinsipper for dokumentasjon og bevaring (Brendalsmo et al. 1986, kapittel 6.5.1). I 1990 ble instituttet og skjelettsamlingen flyttet fra universitetsbygningen Domus Media til bygningen for preklinisk medisin på Gaustad. Etter at det juridiske fakultetet overtok lokalet ble det oppdaget en hel del etterlatt materiale i søppelsekker og søppelcontainere. Det som hadde medisinsk-historisk interesse ble hentet av seksjon for medisinsk historie, og skjelettmateriale overlatt Oldsakssamlingen. Der ble det registrert før det ble overlatt Anatomisk institutt på nytt i 1991. Etter at Anatomisk institutt flyttet til Gaustad, er det igjen kommet til en del nytt skjelettmateriale, også fra samiske graver via Tromsø Museum.

Flere av landsdelsmuseene oppfatter materialet de har sendt inn som deponert og ønsker at innsendt materiale tilbakeføres. En osteologisk samarbeidsgruppe opprettet av Riksantikvaren i 1990 ønsket en juridisk betenkning om eiendomsretten til materialet. En slik ble aldri laget fordi departementet fastslo at dette uansett var statens eiendom. [3]

I overkant av 1020 katalognumre ved DSS representerer funn fra samiske gravplasser.[4] Av katalogen framgår det at det blant disse skal finnes 47 hodeskaller fra to gravplasser i Utsjok i Finland.

2 Forskningshistorisk bakgrunn

1800–1940

Før jeg kommer nærmere inn på den senere tids utvikling rundt de samiske gravfunnene på Anatomisk institutt, skal jeg se på den forskningshistoriske bakgrunnen for samlingen. Hva var det rundt midten av 1850-tallet som skapte vitenskapelig interesse for hodeskaller, og især for samers og andre urfolks hodeskallemål? Og hva vedlikeholdt denne interessen?

---

[3] Se kap 2.1.4 i «Innstilling fra Utvalg for vurdering av retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt (De Schreinerske Samlinger). Universitetet i Oslo April 1998».

[4] Jf. vedlegg 5 i «Vurdering av den vitenskapelig verdi av De Schreinerske Samlinger ved Instituttgruppe for medisinske basalfag, Det medisinske fakultet, Universitetet i Oslo. Innstilling fra en internasjonal vitenskapelig komite nedsatt av Det Akademiske Kollegium 7. sept 1999».

Årsaken til forestillingen om menneskelige raser, og troen på nytten av rasemessig kartlegging av verdens folk, må søkes i kolonialisme og nasjonalisme, og det behovet dette skapte for å legitimere nye former for maktutøvelse gjennom et nytt verdensbilde.

Det pre-darwinistiske rasebegrepet kan føres tilbake til den greske ideen om Den store kjeden av skapninger og Platons begrep om idealtyper (Goodman 1997). Før midten av 1800-tallet ble menneskelig variasjon knyttet til forskjeller levemåte, klima og miljø samt grad av sivilisasjon og dannelse. Utvikling ble sett på som en forutbestemt oppfyllelse av åndelighet og dyd. Utviklingens årsak og hensikt hadde en etisk dimensjon, og ble ikke knyttet til biologisk arv. Den første som brukte rasebegrepet på menneskelig variasjon var den franske legen Francois Bernier i 1664, men begrepet slo ikke gjennom før på slutten av 1700-tallet (Hanson 1991:28, henvist til i Baglo 2001:70). Raser ble oppfattet som permanente, uforanderlige enheter. Forskernes oppgave var å definere et opprinnelig sett rene raser, samt å klassifisere og typologisere dem. Metoden var en konsekvens av opplysningstidens vitenskapsideal, som var basert på identifisering, måling og klassifisering av synlige likheter.

I den tidlige skandinaviske arkeologien ga synet på raser som permanente enheter seg utslag i en teori om germansk innvandring i jernalderen. Nordmenn og svenskers sivilisasjonsnivå umuliggjorde at de kunne være etterkommere av primitive steinalderfolk i Europas nordområder. Samene derimot, ble oppfattet å leve på en måte som ikke var ulik steinaldermennesket. Rundt 1840 hevdet den svenske forskeren Sven Nilsson at samene var de fortrengte restene etter en nord- og vesteuropeisk steinalderkultur (Nilsson 1838–43). Teorien om at samene var Skandinavias «urinnvånere» var ikke ny (jf. Lindkjølen 1995:97, Baglo 2002:37). Det nye Nilsson brakte inn var å basere den på konkrete skallemålinger, gjennom sammenligninger mellom hodeskaller fra samiske graver og sørskandinaviske steinaldergraver. Metoden ble videreutviklet av den svenske forskeren Anders Retzius, som i 1842 utviklet «index cephalicus» for måling av forholdet mellom hodeskallers lengde og bredde. Teorien om at samene var hele Skandinavias opprinnelige befolkning skapte raskt en etterspørsel etter hodeskaller fra samiske graver, og innledet det som etter hver skulle komme til å utvikle seg til den rene handel med slike.

Darwins tese om naturlig seleksjon ble publisert i 1859. Med Darwin ble artsvariasjon og artsutvikling knyttet til naturlig utvalg av genetisk nydannelser, og ikke til opprinnelige former. Darwins utviklingslære gikk dermed på tvers av oppfattelsen av raser og andre menneskelige kategorier som uforanderlige typer. Dette sentrale punktet i utviklingslæren fikk imidlertid lite gjennomslag i de darwinistisk inspirerte sosialvitenskapene. I stedet for å avskrive permanente rasetrekk anvendte sosialdarwinismen Darwins lære om

«survival of the fittest» på en grunnleggende anti-evolusjonær måte, til å utlegge «den hvite rasens» overherredømme som en del av naturens orden.

Én av retningene innen sosialdarwinismen var den antropo-sosiologiske skole. Den studerte raseegenskaper med utgangspunkt i menneskers fysiske antropologi. Blant de trekkene som ble valgt ut var legemshøyde og hodeform samt hud-, øyen- og hårfarge. Hodeskalleformen kom til å bli særlig viktig, og da især skalleindeksen, som sorterte grupper i hovedinndelingen «langskaller» og «kortskaller». På grunnlag av gjennomsnittlige skallemål og en håndfull andre trekk ble en hel rekke forskjellige systemer av hovedraser, underraser og varianter av underraser etablert. I Europa alene ble en rekke distinkte raser skilt ut. Til skallemålene ble det knyttet et sett av psykiske egenskaper. Inndelingen var samtidig en evolusjonsskala, og teoriene utla de blonde langskallene, den nordiske rase, som evolusjonens ypperste produkt både i legemlig og åndelig forstand. Sammen med ideen om den kulturelt homogene nasjonalstaten var de sosialdarwinistiske strømningene rundt århundreskiftet en medvirkende årsak til at man i Skandinavia fremmet nye tolkninger av den eldste historien. Sosialdarwinismen muliggjorde en forestilling om en utvikling fra det primitive mot det siviliserte. Forutsatt det rette rasemessige «potensialet», kunne et folk bevege seg ut av steinalderen og mot sivilisasjonen. Det kunne dermed godtgjøres at også steinalderen hadde vært båret oppe av germanere.

Arkeologifaget inngikk som et viktig element i den norske nasjonsbyggingen.[5] I tiårene etter århundreskiftet ble samene gradvis fjernet fra skandinavers forhistorie. I første omgang opprettholdt man et skille mellom arktisk og sørskandinavisk steinalder. Den nordlige steinalderen, skiferkulturen, ble for en tid fortsatt assosiert med samer. Dernest ble det tatt til orde for at steinalderen i den nordlige delen av Norge og Sverige opprinnelig tilhørte et annet folk enn det sørskandinaviske og en annen rase enn den ariske, men at dette folket ikke kunne ha vært samenes forfedre. Skjønt samenes kulturstandpunkt nok kunne beskrives som et «steinaldernivå», så var verken keramikkfremstilling, helleristninger eller «en forholdsvis høitstående» steinteknologi kjent blant dem (Brøgger 1909:165–167). I siste omgang omtolket man den arktiske steinalderen til en del av en fellesskandinavisk kultur. Skiferbruken i nord ble forklart som et substitutt for flintbruk i sør, som noe man tydde til i mangel av noe bedre. Det kunne dermed godtgjøres at også den arktiske steinalderen hadde vært båret oppe av germanske skandinaver. Samene ble

[5] I 1874 ble det opprettet en samling for forhistorisk materiale ved Tromsø Museum, stiftet to år senere. Virksomheten ble i all hovedsak rettet inn mot påvisning av norrøn fortid i landsdelen, især de som kunne knytte landsdelen til den norske «storhetstiden», jernalderen (Schanche og Olsen 1983).

ekskludert fra den skandinaviske forhistorien, og utlagt som et «fremmed» innlandsfolk som sent i historien var kommet vandrende vestover med sine reinflokker.

Et av de problemet denne oppfatningen støtte på, var de skriftlige kildenes opplysninger om «finner» «skridfinner» og «sjøfinner». I eldre historiske kilder er folkenavnet «finn»en benevnelse på samer. De vi i dag kaller finlendere kaltes kvener. Flere 1700-talls kilder omtaler sjøfinnene på en positiv måte. Dette var for enkelte av raseforskerne et tilstrekkelig bevis for at de historiske kildenes «finner» ikke var samer. I stedet kom man til at det blant nordmenn var representert minst to folketyper. Urrasen var «den vestlandske kortskalletypen». Den ble senere delvis fortrengt av de militært og på andre måter overlegne blonde langskaller, arierne (jf. Bryn 1932). Dette bidro til å gi en «akseptabel» forklaring på de trekk ved både forhistoriske og samtidige «norske» skalleformer som ikke falt sammen med den ariske idealtype, men tvert imot til forveksling lignet det man hadde definert som «typisk» samisk. Ved å skille ut norske kortskaller i en mellomposisjon mellom ariske langskaller og samiske «hyperkortskaller», fikk man bortforklart «lappoide» trekk, bl.a. ved Oseberg-dronningens hodeskalle.

Samisk fortid var et ikke-tema i norsk historieskriving, og med eksklusjonen av samene fra Norges forhistorie mistet temaet også den smule plass det hadde hatt i arkeologifaget. Interessen for samiske gravplasser ble imidlertid videreført av det fremvoksende faget fysisk antropologi, som nettopp hadde kartlegging av raser på dagsorden. I tiden før århundreskiftet var det vanlig at handelsfolk, kirketjenere, lensmenn og tilreisende benyttet sommeren til å oppspore samegraver for å fremby skjelettene for salg sørpå (Holck 1990:46). Tilgangen på samekranier førte til at antropologer i en rekke land tok opp spørsmål om samenes rasetilhørighet.

Fra begynnelsen av 1900-tallet vokste det fram sterke rasistiske strømninger i Europa. Kulturelle, språklige, teknologiske, nasjonale, intellektuelle og mentale forskjeller ble knyttet til rasebegrepet. De ble altså sett som å ha sammenheng med bestemte kroppslige karakteristika, overført gjennom forplantning. Med utgangspunkt i Darwin ble det hevdet at rasene fortsatt var i en formasjonsprosess, og at raseskille derfor var å etterstrebe (se Banton 1967).

I flere land ble det rundt århundreskiftet igangsatt storstilte undersøkelser som tok sikte på å kartlegge befolkningens rasemessige fordeling og de forskjellige rasenes fysiske og psykiske egenskaper. I Norge ble det i 1904 nedsatt en nasjonalkomité for kartlegging av landets antropologi ved Videnskabsselskabet i Christiania. En av de som særlig interesserte seg for samiske hodeskaller, var militærlegen Halvdan Bryn. Han var medlem av

kartleggingskomiteen, og også av Den norske rådgivende komité for rasehygiene. Et av Bryns arbeider er en kartlegging av Troms fylkes antropologi. Hensikten med undersøkelsen var bl.a. «å påvise antropologisk, at selv den saakaldte rene norske befolkning i Troms frembyder tegn paa at være uren, oppblandet.» Årsaken lå i følge Bryn i at «urene elementer giftet seg inn i tidligere rene norske familier, med det resultat at den norske rase i Troms fylke for hvert år som går blir mere og mere forurenset av fremmede elementer» (Bryn 1922:4).

Et problem for Bryn, som for flere andre raseforskere, var at de langt fleste samers utseende ikke stemte med de gjengse forestillingene om den «typiske» same. Bryn endte opp med den merkelige konklusjonen at de resultatene han og andre kom frem til med hensyn til samenes hodeform, ansiktsform, høyde, neseprofil, øyenspalte, hår-, hud- og øyenfarge ikke kunne være representative. Etter å ha «filtrert» ut en gruppe av nordisk pregede samer og en gruppe med preg fra forskjellig hold, endte han opp med en liten gruppe med «fullstendig fremmedartet utseende». Selv hadde Bryn besøkt mange «sameleirer» uten å se et eneste individ som med sikkerhet kunne sies å tilhøre denne minste, men likevel mest «typiske» gruppen (Bryn 1932:4). At denne gruppen var den minste, forhindret ikke at den ble utlagt som den mest «typiske» gruppen samer. En av forklaringene Bryn ga på dette var de primitive folkegruppers (kvinners) villighet til å parre seg med mer overlegne raser. På den måten løste han problemene med å isolere klare trekk som skilte samene ut som egen rase. Ved å etablere et fiktivt sett av særsamiske rasetrekk kunne det godtgjøres at samenes nåværende utseende, dvs at de ikke så «typisk» samiske ut, var et resultat av bastardisering. Samenes mentale karakter var imidlertid en konstant faktor. I følge Bryn talte all fornuft for at samene, som en mindreverdig og laverestående rase, ikke hadde noen fremtid. Han skriver at «[t]il tross for at de har levet i umiddelbar forbindelse med høyere kultiverte raser», har de aldri selv kommet fram til noen høyere kultur (Bryn 1925:106). I 1915 fikk han Kongens gullmedalje fra universitetet for forskning i norsk antropologi.

I siste kapittel i sin store monografi om samenes osteologi (K. E. Schreiner 1931, 1935) kommer Schreiner inn på spørsmålet om hvilken rase samene tilhører. I likhet med sine forgjengere gikk han ut fra at de mest «typiske» rasetrekk må være de som sterkest avvek fra den nordiske rasens idealtypiske trekk. Heller ikke han tok altså utgangspunkt i den faktiske variasjonsbredden innen de gruppene han studerte. Et av spørsmålene Schreiner stilte seg var om samenes utseende skyldtes degenerasjon, slik enkelte hadde hevdet, eller om de utgjorde en primitiv rase i menneskehetens utvikling. Hans konklusjon var at samene tilhørte en primitiv, uspesialisert urrase, og at de hadde forblitt primitive fordi evolusjonskreftene hadde stoppet opp. Samene tilhørte menneskehetens «barndom», og de infantile drag lot seg også gjenfinne i samenes psyke (K. E. Schreiner 1935:286).

Det skal her fremheves at Schreiner sto svært langt fra og også i uttalt opposisjon til samtidens fremvoksende nazistiske raseideologi. Men tesen om den nordiske rasens overhøyhet og samenes primitivitet lå implisitt i den forståelsesrammen han formulerte seg innenfor. Koplingen mellom kultur og rase, troen på opprinnelige «rene» raser og forestillingen om at noen folkeslag var mer «primitive» enn andre var etablert som vitenskapelige sannheter. Disse sannhetene utgjorde selve grunnlaget i den fysiske antropologiens kunnskapsarv.

Da, som senere, var det især urbefolkningsgrupper som vakte interesse hos forskere som søkte historisk informasjon i den menneskelige fysikk og biologi. Forestillingen om at urbefolkningene representerte en statisk fortidsrest, og at urbefolkningenes «primitive» kultur var biologisk bestemt, skapte forventninger om avgjørende vitenskapelige gjennombrudd. I likhet med Banton i 1967 kan vi i dag undre oss over at seriøse forskere så iherdig trodde på at det lå avgjørende vitenskapelige gjennombrudd å hente i å foreta omstendelige mål på hodeskaller. Banton anser historien om den antropo-sosiologiske skole som å være en blanding av rasefordommer og «bad luck». Doktrinen om de blonde langskallers fysiske og mentale overlegenhet ble utlagt som et statistisk bevist fakta. De trekkene de valgte å studere sto for dem som selvsagte, og de kunne ikke på forhånd vite at forskningsinnsatsen skulle gi så få vitenskapelig holdbare resultater (Banton 1967:39). Forskningsgrenen ble for øvrig allerede i 1931 evaluert av Frank Hankins, i boka «The Racial Basis of Civilization: a critique of the Nordic doctrine». Hankins påpekte at *«they seemed to themselves to have placed the doctrine of the social superiority of the long headed blonds among the statistically demonstrated facts of social anthropology. If they had deceived themselves only little harm would have resulted. But they greatly strengthened doctrines upon which have been based pernicious forms of racial arrogance in Germany, England and the United States. They assisted the inflation of Teutonic chauvinists and Pan-Germanists; they lent air and comfort to Anglo-Saxon imperialists; they gave a sense of moral righteousness to the spirit of racial intolerance»* (Hankins 1931:139–40).

Etterkrigstiden

De vitenskapelig sett tvilsomme resultatene av den antropomeriske skole førte etter krigen til at medisinerne mistet interesse for skallemålinger. På 1980-tallet fikk nye teorier om etnisk differensiering og etnisk tilhørighet konsekvenser for synet på den samiske fortiden i norsk arkeologi. Samtidig fikk samisk forhistorie økt faglig oppmerksomhet. Spørsmål om hvor samer kommer fra, et spørsmål som i seg selv signaliserer at samer er «fremmede» i Norge, ble avløst av spørsmålet om hvordan samisk etnisitet, som kulturell

identitet og orientering, kom til i de bosetningsområdene den kjennes fra. Det kan være liten tvil om at nye perspektiver på og økt produksjonen av kunnskap om samenes forhistorie og historie skyldes at Universitetet i Tromsø ble etablert.

Parallelt med nye erkjennelser om historiske prosesser bak etnisitet og etniske relasjoner, og en generell avstandtagen fra rase som tema, ble den rasebaserte distinksjonen mellom samer og nordmenn vedlikeholdt i faget fysisk antropologi. Inndelingen av nordmenn i «den vestlandske kortskalle», «trøndelagstypen», «østerdalstypen» og «vikingtypen» forsvant, men synet på samer som en distinkt raseenhet som kan la seg spore til et opprinnelig «urhjem» utenfor Skandinavia overlevde krigen i dette faget. Det erkjennelsesmessige dilemmaet mellom etnisitet som kulturell identitet og etnisitet som biologisk identitet rir fortsatt faget fysisk antropologi, slik det etter mitt syn også preger den moderne genforskningen. Noen gir dette dilemmaet en både/og-løsning, som når humanosteologer – også på 1990-tallet – opererer med en etnisk basert hodeskalletypologi men erklærer den som uten relevans for individenes kulturelle identitet.

Den første som foreslo en slik løsning var Johan Torgersen, som i 1947 overtok ansvaret for skjelettsamlingen ved Anatomisk institutt etter Schreiner. Også Torgersen interesserte seg for hodeskaller fra samiske graver (Torgersen 1968, 1972, Getz og Torgersen 1959). I artikkelen *The origin of the Lapps* (1968) tok han avstand fra teorien om en opprinnelig samisk «urtype». I stedet kom han til at den store variasjonsbredden og mangelen på individuell korrelasjon mellom «samiske trekk» blant samer både i nåtid og fortid indikerer at samisk kultur oppsto blant grupper som også fysisk sett var heterogene, og at den komplekse genetiske sammensetningen gjør rasebegrepet problematisk. Men den fysisk-antropologiske kunnskapsarven vanskeliggjorde en frigjøring fra det rasetypologiske vokabular. I artikkelen *Northern Norway as a marginal area in the racial history of Europe* (1972) kom Torgersen nok en gang tilbake til spørsmålet om samenes fysisk-antropologiske bakgrunn. Hans poeng var fortsatt at samer hadde sin opprinnelse i grupper som var forskjellige. Men i stedet for å avskaffe rasemessige typologier opprettholdt han klassifiseringen av hodeskaller i etniske termer. Betegnelsene «østbaltisk», «nordisk» og «samisk» skulle ikke lenger oppfattes som assosiert med kultur, men bare som en skalletypologi for bestemte fysiske trekk. Den svenske humanosteologen Elisabeth Iregren gir en tilsvarende begrunnelse når hun klassifiserer hodeskaller fra gravfeltet Vivallen i Härjedalen som svenske (S), norske (N) eller samiske (L). Iregren argumenterer for at studier av biologisk etnisk identitet og kulturell etnisk identitet er separate fagområder (Iregren 1997:98). Det man etter mitt syn ikke makter å overskride ved å knytte biologi til etnisitetsbegrepet er at rase og kultur synonymiseres og at forestillingen om idealtyper og en opprinnelige homogenitet videreføres.

Samtidig som antropometriens magre resultater førte til at de fleste medisinerne mistet interesse for skallemålinger, dreide nyvinninger innen arvelighetslære og genetikk fokus fra ytre form (fenotype) over mot overføring av genetisk informasjon (genotype). Problemstillinger omkring samenes forhistorie innen fagområdet genetikk er blitt særlig aktuelle på 1990-tallet, parallelt med en generell økt interesse for sosialbiologi. Genetiske studier har stor verdi for legevitenskapens bekjempelse av sykdommer som overføres ved arv, og genetisk variasjon inneholder også historisk informasjon. For en som står utenfor den medisinske vitenskap, kan det imidlertid synes merkelig at verken de siste 20 års nyvinninger innen samisk forhistorie og historie eller den teoretiske begrepsutviklingen fanges opp. Et eksempel er da man på 1990-tallet initierte DNA-analyser av prøver fra samlingen av forhistoriske skjeletter ved Anatomisk institutt. Motivasjonen for å foreta analysene var at man ville avgjøre om samenes etniske opprinnelse er mongolsk, urnordisk eller europeisk (Dupuy og Olaisen 1995). Det ble innhentet benprøver fra ti individer, for å se om disse kunne nyttes til molekylærgenetiske analyser. Man lyktes imidlertid ikke i ekstraksjon av DNA som var egnet for videre analyser. Prosjektet må sees i sammenheng med det amerikanske Human Genome Diversity Project, som har som mål å samle DNA-prøver fra urbefolkningsgrupper i hele verden, eller som prosjektet selv uttrykker det: fra «Isolates of Historic Interest». Prosjektet har vært begrunnet med at hundrevis av etniske grupper står i fare for å bli utslettet, enten ved inngifte eller ved sult og sykdom, og at det derfor haster å samle inn og bevare den informasjonen som ligger i genene deres. Kostnadene for arbeidet i de fem første var beregnet til 23 millioner amerikanske dollar. Prosjektet har møtt store protester fra urfolk, og i 1993 vedtok Verdens urfolkskongress (WCIP) sin syvende internasjonale konferanse en resolusjon som tok skarp avstand fra det.

I følge Alan Goodman burde det biologiske rasebegrepet vært avskaffet med Charles Darwin, det burde vært avskaffet da den amerikanske sosialantropologen Franz Boas tidlig på 1900-tallet viste at rase, språk og kultur ikke går hand i hand, og det burde vært avskaffet da man på 1950-tallet gikk fra å studere menneskelig variasjon på grunnlag av fikserte typer til å studere variasjon som svar på endrede livsbetingelser. Men rasebegrepet overlevde, til tross for vanskelighetene med å gi klare og stabile definisjoner, til tross for den tvilsomme sammenblandingen med kultur og identitet, til tross for at genetiske trekk varierer på forskjellige og helt uavhengige måter, og til tross for at nesten all genetisk variasjon forekommer innen grupper, ikke mellom dem (Goodman 1997).

3 Debatter og vedtak om utlevering, bruk og forvaltning

Den 20. februar 1996 vedtok Det akademiske kollegium ved Universitet i Oslo at man i samråd med Samisk kulturminneråd[6] skulle sette ned en tverrfaglig komité for å utrede retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt.[7] På samme møte vedtok kollegiet å utlevere Mons Sombys hodeskalle til Samisk kulturminneråd, og å sette ned en gruppe for om mulig å finne Aslak Hættas hodeskalle. Hva var bakgrunnen for disse vedtakene?

Vedtak om utlevering

Allerede i 1976 henvendte slektninger av Aslak Hætta seg til Anatomisk institutt med forespørsel om å få utlevert hodeskallen for begravelse. De fikk til svar at instituttet bare hadde mottatt en av skallen, nemlig Mons Sombys.[8] I 1985 krevde en av Mons Sombys slektninger denne hodeskallen utlevert. Anatomisk institutt henvende seg til Det juridiske fakultet for å få utredet de rettslige sidene ved utleveringskravet. Konklusjonen derfra var at hodeskallen skulle avleveres. Anatomisk institutt motsatte seg likevel utlevering, under henvisning til at skallen var instituttets eiendom og at den som krevde den utlevert ikke var direkte etterkommer etter Mons Somby. Instituttet anførte også at Mons Somby var en brutal morder som noen nå forsøkte å gjøre til martyr (Bull 1996). Universitetets vedtak om utlevering kom etter at NRK Finnmark i 1996 slo opp saken, og etter at den ble tatt opp av daværende sametingspresident med universitetsledelsen.

Gruppen som var nedsatt for å om mulig oppspore Aslak Hættas hodeskalle gjenfant den i kraniesamlingen på Panum Instituttet ved Københavns universitet.[9] I 1856 var den blitt bytte mot hodeskallene av to grønlendere. Københavns universitet gikk straks med på utlevering. I november 1997 ble Mons Somby og Aslak Hættas hodeskaller begravd ved Kåfjord kirke i Alta, på samme sted der overlevert tradisjon tilsa at kroppene var begravd.

---

[6] Samtingets forvaltningsorgan for samiske kulturminner. Etter Sametingets omorganisering avløst av Avdeling for miljø- og kulturvern.

[7] A-saksnr. 94/3952 og 95/2983.

[8] Universitetsdirektørens notat, jf. fotnote 7.

[9] Se «Rapport fra en gruppe nedsatt av rektor våren 1996 om arbeidet med å finne kraniet til Aslak Hætta, som har blitt antatt å befinne seg i De Schreinerske Samlinger ved Anatomisk Institutt, Institusjonsgruppe for medisinske basalfag, Universitetet i Oslo. Oslo, Varangerbotn og Stockholm april 1997».

Vedtak om midlertidige retningslinjer

Vedtaket om å sette ned en tverrfaglig komité for å utrede retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt hadde en litt annen bakgrunn. I 1995 ble Samisk kulturminneråd kjent med at det var igangsatt DNA-forskning på skjeletter fra forhistoriske samiske graver ved Anatomisk institutt. Med dette som direkte foranledning vedtok rådet i januar 1996 å anbefale at Sametinget igangsetter et arbeid omkring retningslinjer for forskning på samer og samiske levninger der spørsmålet om bruk og oppbevaring av samisk skjelettmateriale inngår. Sametingspresidenten fulgte opp også denne saken ovenfor universitetet.[10] En komité ble nedsatt, og «Innstilling om bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt (De schreinerske samlinger)» avga sin uttalelse i april 1998.[11]

Komiteen ble ledet av professor Inge Lønning, og er derfor blitt kalt «Lønningutvalget». Mandatet var å ta opp de problemstillinger som har vært knyttet til bruk og forvaltning av den samiske delen av skjelettmaterialet og komme med forslag som ivaretar de forsknings- og undervisningsmessige, etiske, juridiske, kulturminnefaglige og politiske hensyn i tilknytting til forvaltningen av det samiske materialet. Med utgangspunkt i Lønningutvalgets innstilling og en høring av denne, vedtok Det akademiske kollegium den 7. september 1999 «Midlertidige retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Universitetet i Oslo, Instituttgruppe for medisinske basalfag (De schreinerske samlinger) fram til samlingen er revidert». Retningslinjene er i all hovedsak i tråd med Lønningutvalgets forslag til retningslinjer.

Samisk skjelettmateriale defineres på følgende måte (§2):

«Med «samisk skjelettmateriale» forstås de skjelettdeler som overveiende sannsynlig stammer fra førkristen samisk gravplass eller samisk kirkegård eller annen kristen gravplass, hvor det i hovedsak ble begravet personer med samisk avstamming.»

§6 fastsetter særlige regler for forvaltning av samisk skjelettmateriale:

«Samisk skjelettmateriale skal i den grad det er mulig, være utskilt fra det øvrige materiale i samlingen. Slikt materiale skal så langt mulig holdes avlåst og skal heller ikke gjøres synlig for besøkende.

---

[10] Brev av 14. februar 1996 fra sametingspresident Ole Henrik Magga til Universitetet i Oslo.

[11] Innstilling fra Utvalg for vurdering av retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt (De schreinerske samlinger). Universitetet i Oslo april 1998.

Adgangen til denne delen av samlingen begrenses – foruten den som på vegne av instituttgruppen daglig forvalter samlingen – til universitetets, Det medisinske fakultets og instituttgruppens ledelse og ansatte fra Riksantikvaren, Tromsø museum, Samisk kulturminneråd og det eller de organer som Sametinget måtte utpeke.

Ønsker andre tilgang til denne delen av samlingen, krever det tillatelse fra Sametinget eller det organ det måtte utpeke

Det er Sametinget eller det organ det måtet utpeke som må godkjenne at samisk skjelettmateriale anvendes i forskningsøyemed. Likeledes må Sametinget eller det organ det måtte utpeke, gi tillatelse til utlån av samisk materiale.»

Når det gjelder spørsmål om utlevering av samisk skjelettmateriale, innebærer vedtaket (§9) at Sametinget har rett til å få utlevert alt eller deler av det samiske skjelettmaterialet for annen oppbevaring/plassering enn ved Universitetet i Oslo. Begrepsbruken er verd å merke seg. Oppbevaring/plassering utelukker ikke gjenbegravelse, men det forutsetter heller ikke at dette vil være resultatet dersom Sametinget gis forvaltningsrett. I sin høring til Lønningsutvalgets innstilling uttalte Sametinget til § 9 at eventuell plassering annet sted enn Anatomisk institutt vil bli vurdert ut fra den håndtering det samiske skjelettmaterialet til enhver tid har og kan ha. Det fremheves at det vil bli vurdert ut fra vitenskapelige forskningshensyn så vel som historiske, religiøse, kulturelle og etiske hensyn, og Sametinget har eller vil knytte til seg faglig kompetanse ved slike eventuelle avveininger.

Foruten å foreslå retningslinjer for bruk og forvaltning anbefalte Lønningutvalget at samlingen revideres. Formålet med revisjonen skal i henhold til utvalgets innstilling være å merke og utskille skjelettmateriale som stammer fra en samisk gravplass/kirkegård, og å bestemme hvilket skjelettmateriale som er deponert fra et museum eller annen institusjon og hvilket gjenstandsfunn det eventuelt hører sammen med. Revisjonen skal videre påse tilstedeværelsen av funn i magasinene og at de er forsvarlig merket, kontrollere og ajourføre register og kartotek, supplere katalogen med opplysninger om kranium og/eller postkraniale skjelettdeler foreligger og registrere opplysninger parallelt på eksisterende kartotekkort og i et dataregistre. I flere av høringsuttalelsene til Lønningutvalgets innstilling er behovet for en revisjon av hele samlingen understreket. I uttalelsen fra Norsk institutt for kulturminneforskning heter det f. eks. at samlingen pr. i dag er dårlig og til dels feilaktig dokumentert. Hvis ikke proveniens, funnkontekst og datering er entydig dokumentert, vil resultater av analyser være nesten verdiløse.

Utredning om vitenskapelig verdi

I et notat fra Universitetsdirektøren til kollegiet ved Universitetet i Oslo av 16.8.99 ble det påpekt at samlingen ikke oppfyller de krav som stilles til en museal samling. En revisjon innebærer et omfattende arbeid og store kostnader. Direktøren fant det derfor nødvendig å stille spørsmål ved om samlingens vitenskapelige verdi i dag og i fremtiden – med en rimelig forståelse av materialet i forhold til fremtidige analysemetode – er så stor at det forsvarer en omfattende revisjon.

Som en oppfølging av dette ble det, samtidig som de midlertidige retningslinjene ble vedtatt, nedsatt en internasjonal vitenskapelig komité for å vurdere den vitenskapelige verdi av samlingen ved DSS. Vedtaket omfattet videre at Det medisinske fakultetet i samarbeid med Sametinget skulle foreta en utskillelse av det samiske materialet som lar seg identifisere uten omfattende revisjon av samlingen parallelt med arbeidet i den vitenskapelige komiteen.

Komiteens mandat var å vurdere vitenskapelig verdi som grunnlag for forskning innen ulike disipliner, å vurdere hvorvidt man ser materialet som interessant for fremtidig forskning og å gi råd om hvordan et revisjonsarbeid bør sluttføres og hva som bør skje med de ulike deler av samlingen.

Komiteens innstilling ble avgitt den 30. september 2000.[12] I de innledende mandatdrøftinger kommer det fram at komiteen så det som et dilemma å skulle vurdere den vitenskapelige verdien før en revisjon foretas, da fyllestgjørende vurdering av samlingens vitenskapelige verdi forutsetter at den framstår med orden og oversikt. Komiteen presiserte videre at samlingen også representerer verdiområder som lå utenfor mandatet, som kulturell, religiøs, affektiv og vitenskapshistorisk verdi. Et annet spørsmål som ble tatt opp innledningsvis var om samlingens verdi for medisinsk forskning kunne vurderes annerledes enn verdien for kulturhistorisk forskning, dvs. om den medisinske verdien kunne betraktes som stor selv om opplysninger av betydning for kulturhistorisk forskning manglet. Komiteen kom fram til at også medisinere er avhengig av å kjenne funnenes kontekst hvis forskningen i dag og i framtida skal være meningsfull.

Innstillingen inneholder en generell diskusjon av etiske problemstillinger og vitenskape-

[12] Vurdering av den vitenskapelige verdien av De schreinerske samlinger ved instituttgruppe for medisinske basalfag, Det medisinske fakultet, Universitetet i Oslo. Innstilling fra en internasjonal vitenskapelig komite nedsatt av Det akademiske kollegium 7. september 1999. Kautokeino. København, Stockholm, Oslo september 2000.

lig verdi tilknyttet antropologiske samlinger. Det vises til at de etiske problemene ofte er knyttet til en kronologisk synsvinkel: jo eldre materialet er, desto mer etisk uproblematisk forekommer innsamling og undersøkelse å være. Problemene kan også betraktes ut fra syn på forholdet mellom sjel og legeme. I den klassiske (vestlige) vitenskapsoppfatningen anses ikke studiet av døde som spesielt problematisk. Denne vitenskapsoppfatningen bygger på en fortolkning av dikotomien mellom ånd og legeme i protestantisk kristendom. Andre religioner anser at det døde legemet stadig besitter en integritet som ikke må krenkes. De etiske problemene kan også gis en forskningshistorisk synsvinkel. Innsamlingen var motivert av at enkelte folkegrupper ble sett på som underutviklede eller degenererte, og dette ga seg også utslag i hvilke innsamlings- og dokumentasjonsmetoder man tillot seg å ta i bruk. Og dersom innsamlingsmetodene var etisk tvilsomme, vil materialet representerer noe mer enn et verdinøytralt forskningsmateriale.[13]

Innstillingen framholder at jordfunnet skjelettmateriale er et potensielt rikt kildemateriale for antropologisk, biologisk og kulturhistorisk forskning, men at verdien av dette varierer etter kildematerialets opprinnelse, beskaffenhet og dokumentasjon. Undersøkelser av skjeletter kan gi opplysninger om kjønn og dødsalder, fysisk fremtoning, fysiske belastninger arvelige forhold, sykdommer, diett og ernæring. Gjennom tverrfaglig forskning kan arkeologiske skjelettfunn belyse samfunnsforhold og forhold mellom grupper i samfunnet. De kan også si noe om hvordan man forholdt seg til døden, og om levekår og statusforskjeller. De kan brukes til å etterprøve og supplere skriftlige kilder, og de kan anvendes som referanse innenfor rettsmedisinsk forskning. Antropologiske samlinger som DSS har i tillegg forskningshistorisk verdi, idet de fremstår som et testamente over tidligere tiders forskningstradisjoner.

Etter en gjennomgang av kildekritiske problemer knyttet til datering, representativitet, bevaringstilstand, proveniens og de antropologiske data, kom komiteen fram til at samlingen har en vesentlig vitenskapelig verdi, både for kulturhistoriske/arkeologiske og medisinske/biologiske vitenskaper, og også for vitenskapsteori og -historie. Den vitenskapelige verdien er i følge komiteen ikke realisert fullt ut på grunn av manglende dokumentasjon for deler av materialet, men slik dokumentasjon bør til en viss grad kunne innhentes.[14]

Som Lønningutvalgets innstilling anbefalte også denne en total revisjon, inkludert etablering av en database. Komiteen advarte mot at fysisk-antropologiske data som kjønn og

[13] Ibid., kap.2.
[14] Ibid., kap. 5.

alder legges inn i en slik database, fordi slike data er fortolkende. Det vesentlige vil være å legge inn funnkontekst og kulturhistoriske opplysninger. I første omgang bør det i følge komiteen foretas en oversiktsmessig revisjon. Utskrift av databasen med de registrerte opplysningene om materialet i DSS bør så sendes til de fem arkeologiske forvaltningsmuseene, Zoologisk museum ved Universitetet i Bergen og Riksantikvaren, slik at disse kan ta stilling til hva den enkelte institusjon har deponert av materiale. Institusjonene kan deretter komme med innspill vedrørende sine interesser i materialet. Videre må det innhentes innspill fra Sametinget.

Når det gjelder oppfølging av forskningsetiske spørsmål hevdet komiteen seg meget bevisst de særlige forhold som gjør seg gjeldende for de deler av DSS ervervet på en uetisk måte. Det første skritt i en utbedring av dette må være revisjon og etablering av en egnet database. Slik kan det skapes klarhet i hvilke deler av materialet som i særlig grad kan sies å falle i den kategorien. Alle tilgjengelige opplysninger om proveniens og kulturhistorisk sammenheng må samles for denne delen av materialet. Først da har man den oversikt som er nødvendig for å overveie hvilke ytterligere tiltak som må iverksettes. Som ledd i disse overveielsene foreslo komiteen at man avholder et symposium hvor tilblivelsen av DSS og samlingens materiale, dets tilstand og dokumentasjon kan presenteres for et relevant forum av både vitenskapsfolk og berørte befolkningsgrupper. Et slikt symposium kunne også innhente og presentere erfaringer fra utlandet.

Komiteen poengterte at de etiske utfordringer som ligger i DSS ikke bare går på en til tider uetisk tilegnelse av materialet. Tilegnelsen vi ikke i alle tilfelle kunne utlignes med tilbakeføring eller gjenbegravelse, og det ligger en tilsvarende etisk fordring i bruk av materialet når det er innlemmet i samlingen. Komiteen foreslo at slik bruk kan styres av en forskningskomité, tilsvarende den man har for medisinske forsøk. I den forbindelse viste komiteen til høringsuttalelsen fra Den nasjonale forskningsetiske komité for medisin (NEM) til Lønningutvalgets innstilling i 1998. Der uttalte NEM at selv om ervervelsen av deler av samlingen ikke kan klandres når det gjelder det juridiske, så er den, spesielt den samiske delen, blitt til på en måte som ikke er etisk akseptabel verken i dag eller da det skjedde. NEM viser til at Lønningutvalgets innstilling ikke tar opp spørsmålet om hvorvidt det er etisk forsvarlig å forske på materiale som er fremkommet på uetisk vis, og at dette bør drøftes av parter som er berørt av fremtidig forskning på materialet. NEM anbefaler at en uavhengig nasjonal komité vurderer alle forskningsprosjekter med skjelettmateriale før de blir igangsatt.

Komiteen ga sin tilslutning til NEMs forslag, men la til at samiske forskningsmiljø bør være representert i en slik komité, og at mandatet bør utformes slik at det ikke kommer i

konflikt med bestemmelsen om at det er Sametinget som må godkjenne anvendelsen av samisk skjelettmateriale i forskningsøyemed.

Hva har skjedd?

I etterkant av de to innstillingene og Universitetets vedtak om midlertidige retningslinjer er det samiske materialet fysisk utskilt fra det øvrige. Universitetets kulturhistoriske museum er bedt om å forestå revisjon av hele samlingen, og midler for revisjon er avsatt i museets budsjett for 2002. NEM er bedt om å finne fram til et egnet mandat for en komité for å fastslå endelige retningslinjer for bruk og forvaltning av samlingen og for vurdering av forskningsprosjekter på skjelettmateriale. I mars 2002 satte NEM ned en arbeidsgruppe, og ba Universitetet om å oppnevne to representanter.

Når det gjelder søknader om forskning på det samiske materialet er det oversendt en søknad fra Anatomisk institutt til Sametinget. Søknaden kom fra en amerikansk forsker som ville undersøke sammenheng mellom klima og kroppsproporsjoner. Blant annet ved en sammenligning mellom samene og urbefolkningen i Hawaii, ville forskeren undersøke hvordan størrelsesforholdet mellom de lange rørknoklene i armer og bein varierer i kaldt og varmt klima, og også om dette kan si noe om de tidlige mennesker – neandertalerne – var tilpasset et kaldt klima. Prosjektet ville også bruke «mobilitetsdata» fra arktiske grupper for å undersøke biomekaniske faktorers påvirkning på kroppsproposisjoner hos arktiske folk.

Før Sametinget behandlet søknaden ble den forelagt en humanosteolog og en sosialantropolog for faglig vurdering. Søknaden ble deretter avvist på faglig grunnlag. Det ble vist til at den var uklar, bl.a. fordi den ikke redegjorde for hvorfor vedkommende også skulle forta kraniemålinger. I Sametingets vedtak påpekes det at når man skal forske på dette materialet, er det nødvendig å ha stor kjennskap til samenes levevis og næringstilpassing, og også til variasjoner i levevis innenfor den samiske gruppen. Vedtaket sier videre at prosjektbeskrivelsen ga inntrykk av at søkeren hadde en uklar forståelse av hva samer er, og at det kunne synes som om søknaden formidler en forståelsesverden der etniske grupper oppfattes som å ha klart avgrensede biologiske kjennetegn, i stedet for som sosialt avgrensede grupper. Søknaden ga heller ingen begrunnelse for hvorfor samiske skjeletter skulle være mer relevante for prosjektet enn skjelettmateriale fra andre folkegrupper i de nordlige områdene.

4 Prosesser og debatter i andre land

Spørsmålet om tilbakeføring av skjeletter fra urfolks gravplasser, på engelsk repatriation (kan oversettes til hjemsendelse på norsk), er gjenstand for debatt i mange land. Siden 1970-tallet har krav om tilbakeføring av skjeletter og andre menneskelige levninger (som preparerte og utstoppede lik, blant annet av «den siste Tasmanier», jf. Cove 1995), og rett til å avgjøre hvordan slikt materiale skal behandles, vært reist av mange urfolk. Kravene har mange steder ført til en opphetet debatt om knoklers vitenskapelige verdi versus kulturelle og religiøse verdi, og om museenes juridiske eiendomsrett til samlingene. Jeg skal komme inn på de løsninger man har kommet til i noen av de land konflikter om slikt materiale har utspilt seg.

I USA har indianske organisasjoner sloss for å få tilbake sine døde i mange år. Konflikten ble aksentuert i 1971. Da fant det sted en arkeologisk utgravning nær Glenwood i Iowa. Etter utgravningen ble skjelettene som ble definert som europeiske gjenbegravd, mens de som ble ansett for å stamme fra innfødte ble sendt til det lokale museet. Denne hendelsen, skapte store protester. Det ble fremmet krav om tilbakeføring av store samlinger, og om at museene skaffet oversikter over hva samlingene inneholdt. Diskusjonen mellom arkeologer/antropologer og indianske organisasjoner og talspersoner ble etter hvert svært tilspisset. The Society for American Archaeologists (SAA) fremsto som lite villige til kompromisser. Den tok kraftig til motmæle mot alle krav om gjenbegravelser, og mot at de innfødtes organisasjoner skulle får noen medbestemmelsesrett over samlinger og utgravninger. Dette ga SAA en etisk begrunnelse, idet de definerte arkeologers fremste etiske ansvar som å arbeide for bevaring av arkeologiske data (Downer 1997, Hubert 1988, 1991). Museene innehar ifølge denne tankegangen ikke bare et juridisk, men også et moralsk eierskap til samlinger og funn.

I 1989 ble det satt ned et nasjonalt panel for dialog mellom amerikanske museer og innfødte. Panelet anbefalte at alle avgjørelser skal styres av respekt for de innfødtes menneskerettigheter og for vitenskapelig verdi og utdannelse. Et flertall mente at respekt for menneskerettigheter skulle ha størst betydning. Panelet delte seg også mht. hvordan man skulle behandle levninger som ikke lar seg knytte til en bestemt gruppe eller stamme. Noen mente at også for disse måtte det utvikles et system for tilbakeføring, mens andre mente at i slike tilfeller skulle de vitenskapelige behovene veie tyngst. Panelets konkluderte med at det var behov for nasjonal lovgivning på området.

Resultatet var Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), som ble stadfestet i 1990. Loven gjelder for føderalt land og for museer som mottar føderal

støtte. Den har to hovedområder. Det første regulerer utgravninger av graver på føderalt land. Dersom det er kjent at en stamme har et nært slektskap til de som er begravd, har den rett til å kreve skjelettdeler og gravgods tilbake for gjenbegravelse. Det andre området tar for seg museale samlinger fra indianske graver i føderalt støttede museer og samlinger. Disse er pålagt å skaffe til veie oversikter over samlingene. Av oversiktene skal det, i den grad det er mulig, framgå hvorfra skjelettdelene er hentet og deres kulturelle sammenheng, dvs. hvilke indiansk stammer eller organisasjoner blant Hawaiis urfolk som er etterkommere til de gravlagte. Deretter skal de ta kontakt med vedkommende stamme eller organisasjon, og hvis den ber om at materialet sendes tilbake skal det tilbakeføres. Dersom den vitenskapelige institusjonen ikke finner noen kulturell forbindelse («cultural affiliation») til nålevende stammer, skal materialet utleveres dersom stammen som krever det kan dokumentere slik forbindelse, basert på geografisk, slektskaps-biologisk, arkeologisk, historisk eller annen relevant informasjon, inkludert muntlig tradisjon og folklore. Loven stiller krav om konsultasjon og om direkte og likeverdige forhandlinger (for en nærmere gjennomgang av lovens innhold og tolkning se McKeown 2002).

Det har vært og er til dels mye støy rundt NAGPRA, især i forhold til at enkeltstammer skal bevise at det de krever utlevert kan knyttes til dem. Dette beviskravet har Society for American Archaeology (SAA) stått hardt på. Begrunnelsen er at man ellers ville risikere at alt som var eldre enn europeisk kontakt ville bli gjenbegravd. Organisasjonens «Statement Concerning the Treatment of Human Remains» opererer med et skarpt skille mellom vitenskapelige interesser og «tradisjonelle» interesser eller «native American concern». Erklæringens første punkt understreker at SAA er forpliktet til en vitenskapelig forståelse av fortiden, og at medlemmenes ansvar er å argumentere for samlingenes vitenskapelige betydning. Andre punkt er at den vitenskapelige verdien varierer i forhold til levningenes informasjonspotensiale, og at verdien for innfødte grupper varierer etter hvor sterk deres biologiske eller kulturelle relasjon til levningene er. Det siste begrunnes med at ikke alle biologiske populasjoner har overlevd, og at grupper har flyttet på seg. Den stammen som bebor et område er ikke nødvendigvis den som har bodd der tidligere. Et tredje punkt er at tilbakeføring bør gjennomføres sak-for-sak og gjennom direkte (ansikt-til-ansikt) konsultasjoner med de aktuelle gruppene, og ikke gjennom konsultasjoner med noen som representerer dem.

NAGPRA inkorporerer mye av dette. En hjørnestein er nettopp at kulturell/biologisk tilknytting må dokumenteres. SAA er imidlertid ikke tilfreds med måten det tolkes på, og vil ha en strengere dokumentasjon av slektskap før utlevering (Lovis et al. 1999). På den andre siden står indianske grupper. Mens arkeologene tar utgangspunkt i fortidige kulturer og materielle komplekser, og vurderer slektskap med utgangspunkt i en suksessiv kro-

nologi framover mot dagens samfunn, identifiserer f.eks. Hopi-indianderne kulturelt slektskap på en inkluderende og vidtfavnende måte fra nåtiden og bakover i tid (Anyon og Thornton 2002).

Urfolk i USA fremstår som samstemte omkring sine rettigheter til å avgjøre samlingenes framtid, men det er delte meninger om gjenbegraving eller fortsatt museal kuratering også blant dem. Sannsynligvis ville konfliktnivået vært lavere om amerikanske antropologer og arkeologer hadde vist større vilje til forhandlinger fra starten av.

I Australia har ikke debatten blitt så opphetet som i USA. Det finnes heller ingen nasjonal lovgivning på området. Dette kan skyldes at museene i større grad har vært villige til, som et ledd i et nasjonalt program for forsoning med aboriginerne, å akseptere at de har rett til innflytelse over samlingene. Enkelte museer har gitt urfolkssamfunnene full råderett. Noen steder har man foretatt gjenbegravelser, andre steder er materiale tilbakeført og oppbevares under urfolkets kontroll, og atter andre steder har urfolket satt betingelser for fortsatt oppbevaring, og også gjennomført seremonier i samlingene. I Australia har altså strategien vært å oppfordre aboriginerne til å være delaktig i systemet, og å tilby kontroll. Grensen har gått ved «ukjent» materiale, dvs. materiale som ikke kan knyttes til bestemte grupper. Også her har diskusjonene om bevis for at materialet tilhørte bestemte grupper vært sterkt framme (Fforde 2002, Turnbull 2002, Aird 2002).

Danmark har overført all myndighet for sin samling skjeletter fra Grønland til nasjonalmuseet i Nuuk. Råderetten inkluderer skjeletter som ikke nødvendigvis er grønlendere; det avgjørende for at det er grønlandske myndigheter som avgjør hvordan det skal ivaretas er at de er funnet på Grønland. Museet i Nuuk har valgt å la samlingen forbli i København. For noen ville en tilbakeførsel bety en ytterligere forstyrrelse av de døde, og også en fare for nålevende mennesker.

I Japan har Ainu-folket krevd myndighet over en stor samling skjeletter på Hokkaido-universitetet, der de nå gjennomfører seremoni en gang i året. Gjenbegravninger har ikke skjedd.

I 1999 satte den britiske regjeringen ned en komité for å diskutere saker relatert til kulturell eiendom. De kom fram til at menneskelige levninger er en spesiell kategori som krever en separat analyse. I mars 2001 ble det oppnevnt en arbeidsgruppe som skal vurdere avlevering av menneskelige levninger og se på hvilke lovendringer dette vil kreve.

I juli 2001 sendte den engelske stasministeren ut en pressemelding sammen med den aus-

tralske statsministeren.[15] Der heter det at den australske og britiske regjeringen er enige om å forsterke bestrebelser på å tilbakeføre menneskelige levninger til australske urfolkssamfunn, og at ved å gjøre dette anerkjenner regjeringene det spesielle forholdet urfolk har til levninger etter sine forfedre, særlig der det finnes levende etterkommere.

5 Vedtak og erklæringer i internasjonale organisasjoner og fora

World Archaeological Congress

I 1989 ble spørsmålet om gjenbegravelser og rettigheter til skjelettsamlinger tatt opp av organisasjonen World Archaeological Congress (WAC) på en interkongress i Vermillion i Sør-Dakota. Kongressen samlet urfolksrepresentanter og arkeologer fra mange nasjoner. Den resulterte i «The Vermillion Accord on Human Remains» som har følgende ordlyd:

1. *Respect for the mortal remains of the dead shall be accorded to all irrespective of origin, race, religion, nationality, custom and tradition.*
2. *Respect for the wishes of the dead concerning disposition shall be accorded whenever possible, reasonable and lawful, when they are known or can be reasonable inferred.*
3. *Respect for the wishes of the local community and of the relatives or guardians of the dead shall be accorded whenever possible, reasonable and lawful.*
4. *Respect for the scientific research value of skeletal, mummified or other human remains (including fossil hominids) shall be accorded when such value is demonstrated to exist.*
5. *Agreement on the disposition of fossil, skeletal, mummified and other remains shall be reached by negotiation on the basis of mutual respect for the legitimate concerns of communities for the proper disposition of their ancestors, as well as the legitimate concerns of science and education.*
6. *The express recognition that the concerns of various ethnic groups, as well as those of science, are legitimate and to be respected and will permit acceptable agreements to be reached and honoured.*

Som påpekt av Zimmerman (2002) går ordet «respekt» igjen i alle punktene. For urfolksrepresentantene var dette begrepet svært viktig. Arkeologien har dype koloniale røtter, og *The Vermillion Accord* løftet urfolks anliggender til et likverdig nivå. For forskerne betydde den gjensidigheten overenskomsten formidler at urfolksrepresentantene anerkjente

[15] Prime Ministerial Joint Statement on Aboriginal remains.

vitenskapelige verdier. Overenskomsten fikk stor mediedekning i USA. Mange arkeologer og antropologer reagerte negativt. Dens betydning lå blant annet i at den demonstrerte for politiske beslutningstakere at fagfolk og urfolksorganisasjoner kunne komme til enighet. Hvis dette kunne skje i en internasjonal organisasjon, hvorfor da ikke i USA? Presset på å finne løsninger på konfliktene mellom amerikanske fagmiljø og indianere økte, også fordi arkeologiske organisasjoner i Canada og Australia vedtok lignende erklæringer (Zimmerman 2002:92–93).

I 1991 ble *The Vermillion Accord* fulgt opp ved at WAC vedtok særlige etiske retningslinjer for medlemmenes forpliktelser overfor urbefolkninger. Prinsippene i «World Archaeological Congress First Code of Ethics» er som følger:

1. *To acknowledge the importance of indigenous cultural heritage, including sites, places, objects, artefacts, human remains, to the survival of indigenous cultures.*
2. *To acknowledge the importance of protecting indigenous cultural heritage to the well-being of indigenous peoples.*
3. *To acknowledge the special importance of indigenous ancestral human remains, and sites containing and/or associated with such remains, to indigenous peoples.*
4. *To acknowledge that the important relationship between indigenous peoples and their cultural heritage exists irrespective of legal ownership.*
5. *To acknowledge that the indigenous cultural heritage rightfully belongs to the indigenous descendants of that heritage.*
6. *To acknowledge and recognise indigenous methodologies for interpreting, curating, managing and protecting indigenous cultural heritage.*
7. *To establish equitable partnerships and relationships between Members and indigenous peoples whose cultural heritage is being investigated.*
8. *To seek, whenever possible, representation of indigenous peoples in agencies funding or authorising research to be certain their view is considered as critically important in setting research standards, questions, priorities and goals.*

Ut fra dette defineres følgende regler :

1. *Prior to conducting any investigation and/or examination, Members shall with rigorous endeavour seek to define the indigenous peoples whose cultural heritage is the subject of investigation.*
2. *Members shall negotiate with and obtain the informed consent of representatives authorised by the indigenous peoples whose cultural heritage is the subject of investigation.*

3. *Members shall ensure that the authorised representatives of the indigenous peoples whose culture is being investigated are kept informed during all stages of the investigation.*
4. *Members shall ensure that the results of their work are presented with deference and respect to the identified indigenous peoples.*
5. *Members shall not interfere with and/or remove human remains of indigenous peoples without the express consent of those concerned.*
6. *Members shall not interfere with and/or remove artefacts or objects of special cultural significance, as defined by associated indigenous peoples, without their express consent.*
7. *Members shall recognise their obligation to employ and/or train indigenous peoples in proper techniques as part of their projects, and utilise indigenous peoples to monitor the projects.*

WAC er en av to arkeologiske verdensorganisasjoner, og ble dannet da den andre organisasjonen ville tillate deltakelse fra Sør-Afrika under apartheid-regimet. Dannelsen av World Archaeological Congress har åpnet for en aktiv meningsutveksling med urbefolkningsgrupper og representanter for tidligere kolonier, og det er ikke tilfeldig at nettopp WAC har tatt et klart standpunkt i spørsmål knyttet til urfolks kulturarv.

FNs urfolksforum

Arbeidsgruppen for urfolk under FNs menneskerettighetskommisjon (Working Group on Indigenous Populations (WGIP)), der det nylig er etablert et permanent forum under ledelse av Ole Henrik Magga, har vedtatt et utkast til erklæring om urfolks rettigheter. Erklæringen ble i 1994 bifalt av *Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities.* Målsettingen har vært at erklæringen skal vedtas av FN innen utgangen av urfolkstiåret. Flere av artiklene omhandlet urfolks kulturarv. I artikkel 12 heter det at

> *Indigenous peoples have the right to practice and revitalize their cultural traditions and customs. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their cultures, such as archaeological and historical sites, artifacts, designs, ceremonies, technologies and visual and performing arts and literature, as well as the right to the restitution of cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free and informed consent or in violation of their laws, traditions and customs.*

Artikkel 13 nevner menneskelige levninger spesielt:

> *Indigenous peoples have the right to manifest, practice, develop and teach their spiritual and religious traditions, customs and ceremonies; the right to maintain, protect, and have access in privacy to their religious and cultural sites; the right to the use and control of ceremonial objects; and the right to the repatriation of human remains. States shall take effective measures, in conjunction with the indigenous peoples concerned, to ensure that indigenous sacred places, including burial sites, be preserved, respected and protected.*

Ved siden av en erklæring om urfolks rettigheter har arbeidsgruppen arbeidet med et eget utkast til prinsipper og retningslinjer for vern av urfolks kulturarv. Det første utkastet var ferdig i 1995, og ble bifalt av underkommisjonen for bekjempelse av diskriminering i 1997. Artikkel 21 slår fast at

> *Human remains and associated funerary objects must be returned to their descendants and territories in a cultural appropriate manner, as determined by the Indigenous peoples concerned. Documentation may be retained, displayed or otherwise used only in such form and manner as may be agreed upon with the peoples concerned.*

Som nevnt innebærer NAGPRA at krav om tilbakeføring forutsetter at det er dokumentert hvilket folk eller hvilken stamme levningene har tilhørt. Utkast til prinsipper og retningslinjer for vern av urfolks kulturarv går et skritt videre. I artikkel 24 heter det at dersom det ikke kan fastslås presis hvem som er de tradisjonelle eiere, altså at man ikke presist kan knytte gjenstandene eller levningene til et bestemt folk, skal det folket som assosieres med det territoriet det er funnet på betraktes som de tradisjonelle eiere. I artikkel 32 oppfordres forskere og vitenskapelige institusjoner til å skaffe til veie oversikter over samlinger og dokumentasjon av urfolks kulturarv, og til å tilbakeføre urfolks kulturarv eller få i stand formelle avtaler om felles ivaretakelse og bruk. Artikkel 37 omhandler forskning på urfolks gener og The Human Genome Project:

> *Researchers should agree to an immediate moratorium on the Human Genome Diversity project. Further research on the specific genotypes of Indigenous peoples should be suspended unless and until broadly and publicly supported by Indigenous peoples to the satisfaction of United Nations human right bodies.* [16]

[16] Utkast til erklæring om urfolks rettigheter og utkast til prinsipper og retningslinjer for vern av urfolks kulturarv er gjengitt i Posey and Dutfield 1996.

FN-erklæringer, og også vedtak om prinsipper og retningslinjer, har en begrenset folkerettslig bindende kraft. Forpliktelser til å følge opp konvensjoner er langt større. I utkast til prinsipper inneholder de fleste punktene ordet «bør». De er altså ikke imperative. De vil likevel ha betydning for det enkelte lands og FNs videreutvikling av sin urfolkspolitikk. Allerede som utkast har de en viss innvirkning i verdenssamfunnet. Blant annet fungerer de som referansedokumenter når EU formulerer sin urfolkspolitikk.

6 Diskusjon

Sammenligner man de løsninger man er kommer fram til i Norge med de landene som er nevnt ovenfor, finner man både likheter og ulikheter. Likhetene ligger i at urfolks bestrebelser på å få kontroll over samlinger fra egne gravplasser har gitt resultater, i alle fall i retning av større medbestemmelsesrett. Dette har skjedd parallelt med at urfolks språk og kultur har fått større oppmerksomhet. Kravene om tilbakeføring og kontroll må sees i sammenheng med at urfolk har organisert seg, og at de har oppnådd å slippe til orde i nasjonale og internasjonale fora. Ved siden av den generelle demokratiutviklingen på folkerettsområdet har informasjon og debatt gjennom moderne media hatt stor betydning. Spørsmålet om skjeletter i museale magasiner kom på den politiske og mediamessige dagsorden, og urfolks synspunkter vant gehør også fordi de harmonerer med folks allmenne pietetsfølelse for gravplasser.

I urfolks arbeid for rett til selvbestemmelse og selvdefinering har landrettigheter vært et hovedtema. Et annet har nettopp vært kulturarvspørsmål; retten til selv å forvalte egen kulturarv. Her har forfedrenes skjeletter, og også gjenstander knyttet til religionsutøvelse, fått en særlig betydning. Dette må sees i lys av at slikt materiale både manifesterer smertefulle historiske tapserfaringer og symboliserer mulighet til gjenopprettelse av åndelig og fysisk verdighet.

Historiene bak samlingene har mange fellestrekk. Som for samiske hodeskaller i Norge, var etterspørselen etter kranier fra andre urfolks graver særlig stor fra slutten av 1800-tallet og fram til siste verdenskrig. I land som USA, Canada og Australia førte dette til en massiv ødeleggelse av urfolks gravplasser, og til at tusener av skjeletter havnet i museer og andre vitenskapelige institusjoner. Hodeskaller ble også samlet opp på slagmarker og etter massakre og henrettelser. Gjennom å definere koloniserte, underprivilegerte og marginaliserte folk som primitive og mindreverdige sammenlignet med de herskende europeere, bidro vitenskapen til å rettferdiggjøre erobring og undertrykkelse. De konkrete

handlinger datainnsamlingen innebar avspeiler i seg selv de slutninger man kom til, og står ikke utenfor samtidens fornedring av dem de oppfattet som laverestående mennesker.

Denne historien, og ønske om å bøte på de konsekvenser den har hatt, har vært motiverende for de vedtak som er fattet, både i de enkelte land og internasjonalt. I Norge må vedtakene sees i sammenheng med oppgjøret med fornorskningspolitikken samene var utsatt for. En klar parallell er programmet for nasjonal forsoning i Australia, der målsettingen om konsultasjon og dialog har hatt virkning også for museumspolitikken. I USA har mål om «Healing old wounds» hatt tilsvarende betydning.

Det som synes klarere tydeliggjort i Norge enn ellers er at dette ikke bare dreier seg om kompensasjon for tidligere tiders overgrep, men at det berører etiske spørsmål som forskningen selv definerer. At måten vitenskapelig materiale er framkommet på har forskningsetiske implikasjoner og får konsekvenser for hvordan materialet kan anvendes, og at forskningsetikk derfor er mer enn å bevare materiale med potensiell vitenskapelig verdi, er mindre framtredende i den debatten som har vært ført rundt skjelettsamlingene i f.eks. USA. Her må det bemerkes at det heller ikke i Norge er noen samstemmighet om spørsmålet. I en bok om den fysiske antropologiens historie i Norge hevder Per Holck (1990:68) at den lite pietetsfulle fremgangsmåten overfor de samiske lokalbefolkningers kirkegårder lar seg oppveie av at Anatomisk institutts samiske hodeskallesamling er verdens største i sitt slag. Boken ble skrevet før debatten kom opp i Norge, men Holck har også senere formidlet synspunkter som kan leses i retning av at materialets vitenskapelige verdi og bruk kan vurderes isolert. Han har også kritisert den rolle Sametinget er gitt i forvaltning av samlingen (Holck 2000). De innstillinger og vedtak som er produsert og fattet ved Universitetet i Oslo formidler imidlertid nettopp at samlingen representerer noe mer enn et verdinøytralt forskningsmateriale, at vitenskapens egne etiske normer må gjøres gjeldende også her, og at materialets betydning for samisk kulturforvaltning må aksepteres.

Et annet og beslektet område der vi kan se at det finnes en forskjell i måten debattene har vært ført på i de forskjellige land, er hvordan men trekker grensene mellom «partene» i debatten. Især i USA har man operert med et skarpt skille mellom vitenskapelig og «tradisjonell» verdi; at forskere og urfolk står på hver sin side av en skarpt opptrukket grense og at de nødvendigvis har helt forskjellige interesser. I Norge, og også f. eks. i Australia, har bygging av gjensidig tillit gitt rom for erkjennelse av overlappende interesser. Etter som konfliktnivået i USA har roet seg en del, har man i noen områder også der kommet til at interessene kan la seg avveie mot hverandre, og at de kan overlappe.

Det kan forøvrig nevnes at i Israel gjenbegraves som regel alle gravfunn, enten de er 5000 eller 50 år gamle og uansett hvilken religion de antas å tilhøre; dette for å sikre at alt som kan dreie seg om jødiske graver forblir begravd. Praksisen har ikke skapt store diskusjoner, heller ikke blant arkeologer og antropologer internasjonalt. Dette illustrerer kanskje at det en stat bestemmer seg for oppfattes som legitimt og akseptabelt, mens urfolks forslag ofte møtes med mistillit og stor diskusjon. I dette kan ligge at fortidens nedvurdering henger igjen i form av en refleksliknende tvil om at slike folk er i stand til å ta ansvarlige og velfunderte avgjørelser.

I Norge er et overordnet samisk organ gitt avgjørende myndighet både med hensyn til forskning og oppbevaring. I USA og Australia fattes avgjørelser gjennom «face-to-face» og «case-to-case»-forhandlinger. Dette gir en utstrakt kontakt mellom vitenskapelige institusjoner og urfolks lokalsamfunn. En slik tett berøringsflate kan gagne begge sider, og nettopp muliggjøre at barrierer brytes. På den annen side er urfolks krav og påstander mer sårbare når de ikke tillates å la seg representere av overordnede organ når de møter vitenskapens høyborger. Forskjellen kan skyldes at befolkningsbildet i Norge er enklere, at norsk samepolitikk har muliggjort oppbygging og utvikling av samiske institusjoner og at vi i Norge faktisk har et overordnet og demokratisk valgt urfolksorgan. Retningslinjene som er vedtatt ved Universitetet i Oslo forhindrer ikke at samiske lokalsamfunn og organisasjoner kan fremme krav, men definerer en kanal for slike. Hvordan Sametinget vil forholde seg i slike spørsmål gjenstår å se.

I retningslinjene for bruk og forvaltning av DSS defineres samisk materiale som det som stammer fra gravplass der det i alt overveiende grad er begravd samer. I andre land, med unntak av Danmark der forvaltningsretten er geografisk basert, må slektskapet mellom enkeltfunn og bestemte stammer dokumenteres. I USA har hodeskallemål vært brakt inn som argument mot utlevering. Det offisielle Norge vil neppe bruke et slikt argument. Men nåværende bestyrer ved DSS har gjentatte ganger bestridt det antallet skjeletter fra samiske graver som både Lønningutvalget og den internasjonale vitenskapelige komiteen kom fram til. I følge han inneholder DSSs samiske del ikke rundt 1000, men omtrent 300, individer. Begrunnelsen for at det er problematisk å fastslå det nøyaktige nummer nærmere enn ca. 300 er at det ikke alltid er mulig å individbestemme hva som er samisk og hva som ikke er samisk (Holck 2000). Hva som er en samisk grav defineres følgelig ikke ut fra kulturhistorisk kontekst men på basis av en rasemessig typologisering av hodeskaller. Dette var også utgangspunktet da Holck i 1990 argumenterte for at steinalderhodeskallene fra Varanger har «nordide» trekk (det dreier seg om fem skaller, derav flere barneskaller). Dette bekrefter antagelsen om en urnordisk steinalderbefolkning i Finnmark (Holck 1990:79). I likhet med andre innen sitt fag dokumenterer Holcks utsagn

at den fysisk-antropologiske kunnskapsarven kan vanskeliggjøre en frigjøring fra det rasetypologiske vokabular, der skalletypologi knyttes til kultur (jf. det som er sagt ovenfor under tittelen «Etterkrigstiden»).

Både i USA og i Australia har funn av skjeletter med datering til en fjern fortid vært gjenstand for stor debatt. En sak som fortsatt sorterer i det amerikanske rettsapparatet, er spørsmålet om retten til et skjelett som i 1998 framkom i Kennewick i staten Washington (Thomas 2000). På grunnlag av en tradisjonell, rasebasert hodeskalletypologi identifiserte antropologene «kaukasoide trekk». Sammen med levningene ble det funnet en paleoindiansk spydspiss, og en radiologisk datering viste at funnet var rundt 9000 år gammelt. I TV-programmet 60 Minutes på CBS gikk man så langt som til å hevde at dersom skjelettet var «kaukasisk» måtte Amerikas fortid omskrives og grunnlaget for indianernes landrettigheter (Zimmerman 2002). Tilsvarende synspunker ble framsatt av en professor ved Anatomisk institutt i et TV-program fra BBC etter begravelsen av Somby og Hættas hodeskaller. Hans hovedargument for den samiske hodeskallesamlingens forskningsverdi var at svaret til hvem som egentlig er Finnmarks urbefolkning ligger her. Ved siden av å basere seg på en foreldet hodeskalletypologi, overser et slikt utsagn at urfolk er et folkerettslig og ikke et vitenskapelig begrep.[17]

De eldste hodeskallene fra Finnmark, alle fra yngre steinalder i Varanger, omfattes ikke av vedtaket om å gi Sametinget avgjørelsesmyndighet. De eldste gravfunnene som inngår er ca. 3000 år gamle. De defineres som samiske fordi de tilhører en gravskikk som ble vedlikeholdt helt fram til 1700-tallet. I andre land ville tilsvarende avgrensing bakover i tid sannsynligvis skapt konflikt. Når det ikke har gjort det i Norge må det sees i sammenheng med forskjellige koloniseringshistorier. Riktignok fikk ikke Varanger norsk boset-

[17] ILO-konvensjon nr. 169 tilsier at det dreier seg om folk som er «opprinnelige» i den forstand at de bebodde området da det ble kolonisert eller da de nåværende statsgrenser ble fastlagt, og som har beholdt noen av sine sosiale, økonomiske kulturelle eller politiske institusjoner. I arbeidsgruppen for urfolk under FNs menneskerettighetskommisjon er man blitt enig om en noe utvidet definisjon, basert på følgende faktorer:
a) Forrang i tid med hensyn til beboelse og bruk av et spesifikt territorium.
b) En selvvalgt opprettholdelse av en kulturell egenart, som kan omfatte ting som språk, sosial struktur, religion og begrepsverden, ervervsstruktur, lovgivning og bestemmende forsamlinger.
c) Oppfattelse av seg selv, såvel som anerkjennelse fra andre grupper eller statsrettslige myndigheter, som et særskilt fellesskap.
d) En opplevelse av undertrykkelse, marginalisering, frarøvelse, utelukkelse eller diskriminering, uansett om disse forhold fortsatt er til stede.
Det poengteres at faktorene ikke kan utgjøre en uttømmende definisjon, men representerer faktorer som kan være til stede i større eller mindre omfang. De utgjør derfor bare en overordnet veiledning til rimelige, praktiske løsninger (E/CN. 4/Sub2/AC.4/1996/2).

ning før i middelalderen. At samer har et visst genetisk slektskap med Finnmarks steinalderbefolkning er sannsynlig, men når utgangspunktet er at samisk etnisitet er en kulturell orientering, og at denne kan ha en heterogent bakgrunn, kan steinalderskallene likevel ikke defineres som samiske. De tidlige kultursporene i Finnmark, der samene vedlikeholdt en jakt- og fangstøkonomi langt opp i historisk tid, er en del av samekulturens historiske forutsetninger. Funn fra de tidlige periodene inngår i den forstand i den samiske kulturarven, både når de kommer fra områder der samer og nordmenn i senere perioder bodde side ved side og der samene rådde grunnen alene. At man fra samisk side ikke har påberopt seg forvaltningsrett for de aktuelle hodeskallene skal neppe leses som at Sápmis tidlige historie ikke vil ha en sentral plass i samisk kulturarvforvaltning, men som en aksept av at dette er et fellesanliggende både i Finnmark og annensteds.

Bare i USA har man valgt å løse konflikten rundt skjelettsamlingene med nasjonal lovgivning. Ifølge Bray og Grant (1994), kan det være problematisk at rettslige krav baserer seg på et teoretiske antropologisk begrep (som «cultural affiliation»). Ved siden av vanskene forbundet med å flytte teoretiske begrep over epistemologiske grenser (fra antropologi til jus) ser de det som paradoksalt at et antropologisk begrep – og antropologiske prosedyrer for å avgjøre hvorvidt det kan sies å være innfridd – gjøres til basis for rettsgrunnlaget for en lov som har til intensjon å gagne amerikanske indianere. Bray og Grant argumenterer for at siden medlemskap i en kulturell gruppe ikke er biologisk definert, men avhengig av historiske omstendigheter og altså ikke dreier seg om en enten-eller-tilstand, kan ikke kulturell tilhørighet plasseres innenfor avgrensede enheter (Bray og Grant 1994:155). Artikkel 24 i utkast til prinsipper og retningslinjer for vern av urfolks kulturarv (nevnt ovenfor) kan være et forsøk på å overskride dette problemet. Bray og Grants (1994:157) løsning er konsensus om begrepsforståelse og -innhold gjennom dialog mellom urfolk, museumsansatte, offentlige myndigheter og advokater. I andre land er dialog og samarbeid, og ikke nasjonal lovgivning, hovedstrategien. Det er mulig at man i USA var nødt til å bruke lovgivning for at urfolkene i det hele tatt skulle komme til orde.

Debatten om behandling av og forskning på skjelettsamlinger fra urfolks graver omfatter to hovedspørsmål. Når den noen ganger synes uklar kan det skyldes at dette ikke er tilstrekkelig klargjort. Det ene nivået handler om hvem som bestemmer, altså hvem som har retten og autoriteten til å ta avgjørelser om hvordan levningene skal behandles. Det andre handler om hvordan de bør behandles, altså hva som kan karakteriseres som gode og rette handlinger, av forskere eller andre. For noen vil det første spørsmålet fremstå som at det hele dreier seg om politikk, og ikke om etikk, og i alle fall ikke om forskning. Enkelte har det syn at Sametingets delaktighet og kontroll betyr at den frie forskningen underlegges en snever politisk interesse. Tilsvarende synspunkt har kommet til uttrykk når det gjelder

de rettigheter urfolk i USA har fått gjennom NAGPRA. Som på mange andre områder er det imidlertid først når det første spørsmålet er løst at rettferdige avgjørelser om det neste kan tas. Og da er det ikke tilstrekkelig at målsettingen er å unngå konfrontasjon og konflikt. Spørsmål om forsknings- og forvaltningsetikk står ikke utenfor politikken. På mange samfunnsområder har den senere tids utvikling vært at grupper som tidligere ble oversett nå får kommer til orde og ta del i beslutninger. At de som berøres av forskningen har rettigheter som ikke kan oversees er en del av denne utviklingen.

Selv om innholdet i urfolks rett til selvbestemmelse fortsatt er omdiskutert, også her, er det lite trolig at vedtaket om Sametingets forvaltningsrett over samlingen av samiske skjeletter ved Anatomisk institutt hadde vært mulig uten de folkerettslige og nasjonale forpliktelsene Norge har besluttet å oppfylle. I Norge vil det ha betydning, og det bør også forventes, at både myndigheter og forskningsmiljøer bidrar til og følger med i den internasjonale rettsutviklingen på dette feltet.

Krav om tilbakeføring av rettigheter til kulturarv møtes gjerne med erklæringer om juridisk eiendomsrett og moterklæringer om moralsk eiendomsrett. Heller enn som eiendom bør kulturarv konseptualiseres som ansvar. Spørsmål om forvaltning av og forskning på kulturhistorisk materiale kan forståes som en forhandling om ansvar heller enn en forhandling om rettigheter. En slik forståelse vil gjøre det lettere å forene diskusjonen om hvem som fatter avgjørelser og diskusjonen om hvilke avgjørelser som vil være gode.

Etterord

Denne artikkelen er en bearbeidet utgave av foredraget jeg holdt på NESH sitt seminar om samisk forskningsetikk. Etter at jeg hadde holdt foredraget ga en samisk student meg en kommentar. Min gjennomgang av hvordan antropologien hadde skapt et stereotypt bilde av samers utseende hadde gitt henne en tankevekker. Til tross for at hun kom fra en samisk reindriftsfamilie hadde hun iblant følt at det var noe mangelfullt ved hennes samiskhet. Hun var alt for lys, hadde ikke tilstrekkelig høye kinnbein og så i det hele tatt alt for «skandinavisk» ut. Tidvis hadde hun ønsket seg et utseende som signaliserte samisk tilhørighet til omverdenen og ga legitimitet i sameverden. Hennes kommentar viser at forestillingen om den «typiske» same lever i beste velgående. Da vitenskapen bidro til å innprente forestillingen, innebar den som regel at samer ble beskrevet i lite flatterende vendinger. Dette fungerte som en undertykkelse utenfra. Det kan være forståelig at samer har forsøkt å snu det andre oppfattet som negativt til noe positivt. Faren er at andres fordommer fortsatt får virke underkuende, men nå også innenfra.

Litteratur

Aird, M. (2002): «Developments in the repatriation of human remains and other cultural items in Queensland, Australia», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien OneWorld Archaeology. London og New York: Routledge.

Anyon, R. og R. Thornton (2002): «Implementing repatriation in the United States: issues raised and lessons learned», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien One World Archaeology. London og New York: Routledge.

Baglo, Catrine (2001): *Vitenskapelige stereotypier. Om konstruksjonen av samene som kulturhistorisk enhet i tida fram mot 1910.* Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Tromsø.

Banton, M. (1967): *Race Relations,* London: Tavistock publications.

Bray, T. L. og Grant, L. G. (1994): «The Concept of Cultural affiliation and Its legal Significance in the Larsen Bay Repatriation», i Bray, T. L. og Killion, T. W. 1994: *Reconing with the Dead. The Larsen bay Repatriation and the Smithsonian Institution.* Washington og London: Smithsonian Institution Press.

Brendalsmo, A. J., I. H. V. Müller, et al. (1986): *Spørsmål vedrørende osteologi i norsk arkeologi. Med spesiell vekt på bevaring av det humanosteologiske kildemateriale.* Oslo, Den arkeologiske interimskommisjon.

Bryn, H. (1922): *Troms fylkes antropologi.* Skr. D. n. Vidensk. Selsk. MN kl. no. 7. Kristiania.

Bryn, H. (1925): *Menneskerasene og deres utviklingshistorie.* Oslo.

Bryn, H. (1932): *Norwegische Samen. Eine Antropologische Studie.* Mitteil. d. antrop. Geschellsch. in Wien 62.

Brøgger, A. W. (1909): *Den arktiske stenalder i Norge.* Videnskabs-Selskabets Skrifter II. Hist.-Filos. Kl. No. 1. Christiania.

Brøgger, A.W. (1909): *Den arktiske stenalder i Norge.* Videnskabs-Selskabets skrifter. II. Hist.-filos. klasse; 1909 no. 1. Christiania : I kommisjon hos Jacob Dybwad.

Bull, K. S. 1996: «Da forskerne tapte hodet», *Kritisk Juss* nr. 4.

Darwin, C. [1859] (1981): *Artenes Oprindelse* (*On the Origin of Species*). København: Jørgen Poulans Forlag.

Downer, Alan S. (1997): «Archaeologists-Native American Relations», i Swindler, N., K. E. Dongoske, R. Anyon og A. S. Downer: *Native Americans and Archaeologists. Stepping to Commun Ground.* s. 188–197. Walnut Cree: Altamira Press.

Dupuy, B. M. and Olaisen, B. (1996): «mtDNA sequences in the Norwegian Saami and main population», in: Carracedo A., Brinkmann B. and Bar W., (red): *Advances in Forensic Haemogenetics* 6. Berlin: Springer-Verlag.

Fforde, J. (2002): «Collection, repatriation and identity», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien OneWorld Archaeology. London og New York: Routledge.

Furset, O. (1994): *Arktisk steinalder og etnisitet. En forskningshistorisk analyse.* Hovedfagsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.

Goodman Alan H. (1997): «Bred in the Bone?», *The Sciences. A Special Issue on Race.* March/April, 21–25. New York Academy of Sciences.

Hankins, F. H. (1931): *The Racial Basis of Civilization: A Critique of the Nordic Doctrine.* Revised edition: New York: Knopf.

Hesjedal, Anders (2001): *Samisk forhistorie i norsk arkeologi 1900–2000.* Stensilserie. B/ Universitetet i Tromsø. Institutt for arkeologi ; nr 63.

Holck, P. (1990): *Den fysiske antropologi i Norge. Fra Anatomisk institutts historie 1815–1990.* Oslo: Anatomisk institutt, Universitetet i Oslo.
Holck, P. 2000: «Tapte forskerne hodet?», *Kritisk Juss* 27.

Hubert, J. (1988): «The Disposition og the Dead», *World Archaeological Bulletin* 2.

Hubert, J. (1989): «A Proper Place for the Dead: A Critical Review of the «Reburial» Issue», i Layton, R. (red): *Conflict in the Archaeology of Living Traditions.* London: Unwin Hyman.

Hubert, J. (1991): «After the Vermillion Accord: Developments in the «Reburial Issue»», *World Archaeological Bulletin* 5.

Iregren, E. (1987–88): «Skelettmaterial från nyare tid på Nordkalotten», *Historica Septentrionalia nr. 14: Nordkalotten i en skiftande värld.* Jyväskylä.

Iregren, E. (1997): «Mäniskoskeletten», Kap. 5.2 i Zachrisson, Alexandersen et al. (red.): *Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien.* Stockholm: Statens Historiska Museum.

Klausen, A. M. (1981): *Antropologiens historie.* Oslo: Gyldendal

Lovis, William, K. W. Kintigh, V. P. Steponaitis og L. G. Goldstein (1999): *Archaeological Perspectives on the Native American Graves Protection and Repatriation Act; Underlying Principles.* Congress paper, World Archaeological Congress 4, Cape Town 1999.

McKeown, C. T. (2002): «Implementing a 'true compromise': the Native American Graves Protection and Repatriation Act after ten years», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien OneWorld Archaeology. London og New York: Routledge.

Nilsson, S. (1838-43): *Skandinaviska nordens ur-invånare, ett försök i komparativa ethografien och ett bidrag till menniskoslägtets utvecklingshistoria.* Lund: Berlingska boktrykkeriet.

Schanche, A. (2000): *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid.* Karasjok: Davvi Girjji.

Schanche, A. (2002): «Sami skulls, anthropological race research and the repatriation question in Norway», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien One World Archaeology. London og New York: Routledge.

Schanche, A. og B. Olsen (1983): «Var de alle nordmenn? En etnopolitisk kritikk av norsk arkeologi», *Kontaktstensil* 22–23. Gjentrykt i *AmS. Varia* 15, 1985.

Schreiner, A. (1932): *Anthropologische Lokaluntersuchungen in Norwegen: Hellemo*

(Tysfjordlappen). Skrifter / utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. I, Mat.-naturv. klasse ; 1932, no. 1 Oslo : I kommisjon hos Jacob Dybwad.

Schreiner, K. E. (1931): *Zur Osteologie der Lappen.* 2. Band. Masstabellen und Tafeln. Institutt for sammenlignende kulturforskn. Serie B: Skrifter 18. Oslo.

Schreiner, K. E. (1935): *Zur Osteologie der Lappen.* 1. Band. Inst. for sammenlignende kulturforskn. Serie B: Skrifter 18. Oslo.

Storli, I. (1993): «Fra «kultur» til «natur». Om konstitueringa av den «arktiske» steinalderen», *Viking* 56.

Storå, N. (1971): *Burial Customs of the Skolt Lapps.* Folklore Fellows Communications no. 210 vol. LXXXIX 2. Helsinki.

Thomas, D. H. (2000): *Skull War: Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American identity.* New York: Basic Books.

Torgersen, J. (1968): «The Origin of the Lapps», i Saller, K. and T. Bielcki: *Anthropologie und Humangenetik : Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr.h.c. Karl Saller.* Stuttgart: Gustav Fisher Verlag.

Torgersen, J. (1972): «Northern Norway as a marginal area in the racial history of Europe», *Homo* 23.

Turnbull, P. (2002): «Indigenous Australian people, their defence of their dead and native title», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien One World Archaeology. London og New York: Routledge.

Zimmerman, L. J. (2002): «A decade after the Vermillion Accord: what has changed and what has not?», i Fforde, C, J. Hubert og P. Turnbull (red): *The Dead and their Possessions.* I serien One World Archaeology. London og New York: Routledge.

Bjørn Hvinden, professor, Institutt for sosiologi og statsvitenskap,
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU)

Ansvar for oppfølgingen av resultater

Sammenliknende perspektiver og utfordringer i forskning om minoriteter

Innledning

Jeg vil i dette innlegget dele erfaringer og refleksjoner knyttet til forskning om minoriteter i det norske samfunnet. Det dreier seg som befolkningsgrupper som lenge har befunnet – og til dels ennå befinner – seg i en utsatt og sårbar situasjon. Forskningen om gruppene inngår i politiserte og konfliktfylte sammenhenger. Sentrale spørsmål i innlegget vil være:

– *Hvilket ansvar har forskeren i slike sammenhenger? Her sikter jeg ikke bare til ansvar for måten forskningen legges opp og gjennomføres på, men vel så mye til ansvaret for hvordan resultatene blir brukt – eller ikke brukt – når forskningen er avsluttet.*

– *Er det mulig i slike sammenhenger å innta en distansert og uengasjert forskerrolle? Hvis det er mulig, er det forskningsetisk holdbart og moralsk forsvarlig?*

Som et bakteppe viser jeg til *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, jus og humaniora,* punkt 46: «Forskeren bør engasjere seg i diskusjoner om forsvarlig bruk av sine forskningsresultater. Forskeren har vanligvis ikke kontroll over hvordan resultatene av forskningen blir brukt av andre, men har likevel et medansvar for hvordan de tolkes, og dermed hvordan de kan utnyttes i politiske og kommersielle sammenhenger». Et underliggende spørsmål i dette innlegget blir hvordan et slikt medansvar kan begrunnes.

Jeg tar særlig utgangspunkt i erfaringene fra et mindre forskningsprogram i regi av Norges forskningsråd (1996–2000) om *romanifolket* og følgene av den politikken som ble ført overfor folkegruppen over nærmere nitti år. Denne forskningen fulgte jeg i egenskap av koordinator for fem prosjekter, og som leder og veileder for to av disse.[1] Omtrent i samme tidsrom stod jeg i spissen for et prosjekt om egenorganisering blant utsatte grupper. Her samarbeidet vi med en rekke sammenslutninger av mennesker med en marginal posisjon i samfunnet, deriblant Landsforeningen Rettferd for Taperne. Kontakten med

denne organisasjonen har senere blitt fornyet gjennom den pågående forskningen om oppveksten til *krigsbarn,* det vil si barn av norsk mor og tysk eller østerriksk far, født under eller umiddelbart etter annen verdenskrig.[2] I denne forbindelse er rollen min å være bindeledd mellom forskergruppen som ledes av Anne Eriksen og Velferdsprogrammet til Norges forskningsråd. Jeg har siden høsten 2000 deltatt på de jevnlige kontaktmøtene med de tre sammenslutningene med medlemmer blant norske krigsbarn.

Det er mange nyanser i det bildet som kommer fram i kontakten med disse delene av norsk minoritetsforskning. Disse nyansene kan jeg ikke yte full rettferdighet her. Snarere vil jeg sammenfatte og forenkle bildet, og betone felles underliggende temaer i kontakten vi har hatt med representanter for minoritetene. I drøftingen av disse temaene antyder jeg noen overordnede og kryssgående perspektiver. Mitt inntrykk er at disse perspektivene også kan være relevant for forskning om og sammen med den folkegruppen som har stått i fokus på dette seminaret, den samiske befolkningen.[3]

Noen skift i den samfunnsmessige konteksten som minoritetsforskning inngår i

De spørsmålene om ansvar og ansvarlighet som er hovedsaken i dette innlegget lar seg ikke diskutere uten å ta i betraktning hvordan «feltet» – i bred forstand – tok seg ut fra midten av 1990-tallet. Jeg sikter her både til hvordan det norske storsamfunnet i noen viktige henseender hadde endret seg, og hvordan det innad i minoritetsgruppene hadde skjedd eller skjedde et skifte. Dermed ble det åpnet for nye relasjoner mellom storsamfunn og minoritetene.

1990-tallet innevarslet et ennå pågående oppgjør med den måten som det norske storsamfunnet har forholdt seg til undergrupper som har adskilt seg – eller blitt adskilt – fra flertallet, i levesett, livsstil, kultur eller sentrale livserfaringer. Det norske storsamfunnets selvforståelse – som et grunnleggende egalitært, homogent og harmonisk samfunn – ble

---

[1] Se sammenfatning i boken *Romanifolket og det norske samfunnet* (red. av Bjørn Hvinden), Fagbokforlaget 2000, og heftet Storsamfunn og minoritet (ved Bjørn Hvinden), Norges forskningsråd, Område for kultur og samfunn (kan lastes ned fra http://www.program.forskningsradet.no/vfo/dokumenter/).

[2] Jeg viser til artikkelen *Etikk i forskning om krigsbarns oppvekst* av Eva Simonsen (Institutt for spesialpedagogikk, Universitetet i Oslo), som også har tjent som inspirasjon til dette innlegget.

[3] Se utredning av Henry Minde (Institutt for historie, Universitetet i Tromsø) om paralleller mellom historiske erfaringer til den samiske befolkning og romanifolket: *Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger?* (Skrevet på oppdrag av Sametinget.)

utfordret sterkere enn før. Kanskje hadde en slik selvforståelse vært en viktig forutsetning for det sosialdemokratiske prosjekt for å modernisere etterkrigstidens Norge. Som kjent var dette prosjektet tuftet på en sterk tro på målrettet samfunnsendring, planlegging og sosial ingeniørkunst, parret med samfunnssolidaritet og samarbeid mellom arbeid og kapital. Virkemidlene var blant annet et enhetlig utdanningssystem, aktiv arbeidsmarkeds- og regionalpolitikk, understøttet av universalistiske trygde- og helsevesen. Om moderniseringsprosjektet var tuftet på visjoner om økonomisk vekst kombinert med utjevning, bedre og trygge kår for alle, var det i liten grad lydhørt eller sensitivt overfor undergrupper som ikke uten videre passet inn bildet av lønnstakeren som den typiske samfunnsborger. Både Alta-saken vel ti år tidligere og en voksende befolkning av nye innvandrergrupper bidro til en erkjennelse av at Norge heller ikke tidligere hadde vært et kulturelt og etnisk ensartet samfunn.

Norge var heller ikke uberørt av internasjonale strømninger i retning av voksende krav om anerkjennelse, oppreisning og erstatning for minoriteter. Internasjonalt hadde det også blant funksjonshemmede og homoseksuelle og lesbiske blitt dannet aktivistiske nye bevegelser som likeledes krevde anerkjennelse og likeverd. En fikk også i Norge et økt innslag av det som internasjonalt er kalt «identitetspolitikk» eller «anerkjenningspolitikk», i tillegg til og kanskje noen ganger i stedet for, mer tradisjonell sosialdemokratisk omfordelings- og utjevningspolitikk. En mer åpen, pluralistisk og konkurransepreget mediesituasjon med flere radio- og TV-kanaler bidro også til å skape større rom for det framvoksende mangfoldet. Samlet sett bød tidlig 1990-tall på en mer åpen mulighetssituasjon og nye handlingsmuligheter for grupper som lenge hadde vært usynlige i den norske offentlighet.

Som et ledd i oppgjøret med tidligere politikk overfor minoritetene ble det i flere tilfeller stilt krav om – eller tatt initiativ til – *forskning* for å belyse gruppenes situasjon og virkningene av den politikken de hadde vært møtt med, og mer generelt, om det holdningsmessige klimaet som gruppene hadde vært omgitt av i en lang periode. Noe av denne forskningen har ansatte ved universiteter og høgskoler selv satt igang, mens andre deler har vært oppdrag fra forvaltningen formidlet gjennom Forskningsrådet. Vi finner forskning om fornorskningspolitikk overfor samer og kvener, om kontroll- og assimileringspolitikk overfor romanifolket, og om behandlingen av krigsbarn og deres mødre etter krigen. Både i Norge og våre naboland har det vært gjennomført historiske studier om det institusjonsvesenet som lenge rådet innen omsorgen for funksjonshemmede og utviklingshemmede. Endelig har det i noen grad blitt foretatt undersøkelser av situasjonen til homoseksuelle og lesbiske, og de skiftende reaksjonene de har blitt møtt med fra omgivelsene.

Forskning om marginale, lite synlige og stigmatiserte grupper var ikke noe nytt for norsk samfunnsvitenskap på 1990-tallet. Tvert imot er det ofte sagt at forskning om samfunnets såkalte «utgrupper» eller «ressurssvake» var et av de sentrale kjennetegnene ved den empiriske samfunnsforskningens pionerperiode i Norge, ofte noe nostalgisk kalt «gullalderen». Men verken feltet – de gruppene som studeres – eller relasjonene mellom gruppene og forskere, er helt de samme som den gang. For det første vil få om noen forskere på dette området i dag snakke om «utgrupper» eller «ressurssvake». For det andre er det i dag knapt mulig for forskere å gjennomføre forskning om marginale grupper på samme måte som på femti- og sekstitallet. Det er flere grunner til denne endringen, og de henger sammen.

– Den utviklingen som har skjedd innad i gruppene har hatt særlig betydning. I langt høyere grad enn for tretti-førti år tidligere var - eller ble - det på 1990-tallet dannet kollektive sammenslutninger med utgangspunkt i personer med tilhørighet i gruppene. Sosiologisk sagt skjedde det en omdanning fra sosiale kategorier beskrevet og karakterisert av utenforstående, til sosiale grupper i egentlig forstand. En har beveget seg fra situasjoner preget av fragmentering og passivitet blant personer med likeartede kjennetegn, til framvoksende identitets- og handlingsfellesskap. Rett nok varierer sammenslutningene i størrelse og statistisk representativitet, de strides innbyrdes, og noen av dem er kortlivet eller fluktuerende i aktivitet. Ikke desto mindre er feltet langt mer organisert og informasjonstett enn tidligere. Det er hyppig innbyrdes kontakt; omfattende utveksling av informasjon, formelt og uformelt. Mange av sammenslutningene har selvbevisste og taleføre representanter, medlemsblader, møter og internettsider. Som andre organisasjoner etterspør sammenslutningene informasjon som angår deres medlemmer. De søker innflytelse på tiltak som berører gruppens situasjon, deriblant forskning. Nøkkelpersonene er gjerne godt orientert om hvilke rettigheter deltakere i forskning har. Som allerede antydet har mange av organisasjonene fått en overraskende høy grad av gjennomslag i mediene, og jevnt over synes det som redaksjonene lett slipper representantene til gjennom innlegg og intervjuer.

– Dette betyr ikke at gruppenes situasjon i det norske samfunnet er blitt uproblematisk. Tvert imot vil en i mange tilfeller kunne si. Det er sjelden å møte medlemmer av sammenslutningene som ikke fremdeles bærer sår av den behandlingen de selv eller deres nærmeste har vært utsatt for. Den gamle skammen; følelsen av å være nedvurdert, fordømt eller uglesett, sitter ennå i. For mange koster det mye å bli mer synlige, på egne og andres vegne. Det kan for eksempel være kort vei fra å få sympatiske oppslag i mediene til omtaler som oppleves som kalddusjer, uthenging, mistenkeliggjøring eller spill på gamle fordommer. Blant mange er det derfor fremdeles en sterk impuls til å ligge lavt i løypa, og

om mulig, holde sin identitet og sine særegne livserfaringer skjult for omgivelsene. Jeg vil komme tilbake til hva dette betyr for mulighetene for å drive forskning i dette feltet.

– Forhåpentlig har medlemmene av forskersamfunnet de siste tiårene blitt mer reflektert og bevisst om hvordan de bør opptre i forhold til dem det forskes på eller sammen med. Norge har en streng lovgivning om personvern, og et Datatilsyn som har ressurser og evner til å følge opp forskernes etterlevelse av loven. Tilsvarende har virksomheten til NESH og komiteens forskningsetiske retningslinjer bidratt til å skjerpe forskernes oppmerksomhet om forskningsetiske hensyn, selv om tankeløshet, glipp og overtramp fremdeles forekommer. Igjen må vi anta at mediene har en viktig utfyllende rolle, gjennom sin omtale av forskning på sensitive temaer, og det de mener å få kjennskap til – med rette eller urette – av overtramp eller skjødesløs behandling av fortrolig eller taushetsbelagt informasjon.

Samhandlingen med gruppene – sett med forskerøyne

Etter denne skissen av endrede kontekster for forskning om minoriteter og marginale grupper, vil jeg gi noen glimt fra samhandlingen med gruppene. Dette blir åpenbart slik denne samhandlingen har fortont seg fra forskerens side. Hadde det vært representanter fra gruppene som skulle legge fram sine erfaringer, ville bildet ha sett annerledes ut, kanskje svært annerledes.

La meg først si et par ord om hva slags undersøkelsesopplegg det har vært aktuelt å benytte, både innen forskningen om romanifolket og forskningen om krigsbarns oppvekst. I begge tilfeller har forskerne ønsket å benytte en kombinasjon av foreliggende arkivmateriale og intervjuer med berørte personer. De to typene av datakilder og de virkelighetsbildene de ble forventet å gi, skulle utfylle hverandre:

– Tilgang til arkiv har blitt oppnådd på vanlig måte, ved at forskerne i søknad til arkivinstitusjon har gjort rede for formålet med undersøkelsen og hvilke typer dokumenter som trengtes. Dette har vært arkiver med sensitive og taushetsbelagte opplysninger, og det har vært restriktive regler for tilgang. Heller ikke berørte personer eller deres nærmeste har uten videre kunnet få tilgang til dokumenter som har omhandlet dem selv. Det kan for eksempel være fordi dokumentene har omtalt tredjepersoner som ikke vet eller har visst at de var av romanibakgrunn eller krigsbarn. Disse tredjepersonene kan tidlig i barndommen ha blitt skilt fra foreldrene og blitt tatt under offentlig omsorg og/eller senere vokst opp med foster- eller adoptivforeldre. Dette at forskerne i en viss forstand har hatt

eksklusiv tilgang til taushetsbelagte opplysninger om personer tilhørende gruppen, har i seg selv utgjort en spenningsfaktor i samhandlingen mellom forskerne og personer som sokner til gruppene. Flere ganger har det blitt gitt uttrykk for at denne eksklusive retten til informasjon var illegitim, urimelig og skadelig for forholdet.

– I en viss grad har forskerne kunnet etablere kontakt direkte med potensielle intervjupersoner gjennom bekjentskaper de tilfeldigvis har hatt innen gruppene. I andre tilfeller har personer fra gruppene tidligere stått fram i mediene og fortalt om sin identitet og sine erfaringer, og det har dermed vært mulig for forskerne å kontakte dem. Noen ganger har personer fra gruppene på egen hånd tatt kontakt med forskerne etter at prosjektene har blitt omtalt i mediene. Men i all hovedsak har forskernes kontakt med mulige intervjupersoner gått via de foreningene som har vært dannet med utgangspunkt i gruppene. Representantene for foreningene har fått den rollen som i metodelitteraturen gjerne omtales som «portvakter». I denne egenskapen har representantene både kunnet befordre forskeres kontakt innad i gruppene, og de har kunnet blokkere eller hindre slikt innpass. Dette har bidratt til å jevne ut det som kunne oppfattes som et meget skjevt makt- og ressursforhold mellom forsker og gruppene. Det har gitt grunnlag for forhandlings-liknende drøftinger, gjerne i flere trinn og omganger. Forskerne har gjort rede for formål og opplegg for undersøkelsene, i første omgang overfor representanter for foreningene. Har forskeren passert dette nåløyet, må han eller hun gjerne gå minst en runde til med den personen som gjennom representanten for foreningen har sagt seg villig til å stille opp. Noen ganger har nok vedkommende sagt ja mer av lojalitet til denne representanten enn av begeistring for forskning. Det har langt fra vært noen selvfølge at forskerne har fått ja, verken fra representantene eller menige medlemmer av gruppene. Som i andre organiserte felt, har et nei fra en person lett kunnet forplante seg videre, som såkalt «serienekt». Vi har i ettertid skjønt at det kunne foregå mye diskusjon og vært gjort mange overveielser fram og tilbake, utenfor vår synsvidde, om en skulle si ja til forskerne. Det har neppe skadet kvaliteten av forskningen at en på denne måten har måttet bruke tid på tilgangsforhandlinger; snarere tvert imot. Men for den som har et tidsbegrenset stipend eller oppdragsprosjekt kan langvarige forhandlinger føre til at alle framdriftsplaner sprekker og at tiden til rådighet for analyse og utskriving blir betydelig kortere.

Hva har motforestillingene mot å medvirke eller stille opp, dreid seg om? Noe forenklet har forskerne stått overfor følgende hovedutfordringer:

1) Ambivalens og kryssende oppfatninger innad i gruppene om ønskelighet og nytte av forskning

Det har blitt spurt om forskningen kunne bidra til et oppgjør med fortidas politikk – ved

å dokumentere hva gruppen hadde vært utsatt for. På den andre siden har det vært frykt for at forskningen bare ville rippe opp i gamle sår, og legge sten til byrden for gruppens medlemmer. Ville forskningen aktualisere gamle traumer som en hadde prøvd å glemme eller legge bak seg? Risikerte en å få sementert gamle fordommer og negative oppfatninger av gruppen? Det kom til uttrykk betydelig varhet over at forskerne skulle «sko seg» på dem; for eksempel høste ære og berømmelse ved å skrive om gruppens tragedier og lidelser. Noe spotsk kunne det bli spurt: «Hvor mange doktorgrader blir det av dette, da?» Kanskje var det egentlig bare et mindretall i gruppene som aktivt ønsket forskning om gruppen. Selv fra de nøkkelpersonene som hadde gått i bresjen for forskerne, kunne vi høre at de så fram til den dagen forskningen var ferdig, og at det neppe kom på tale med samarbeid om ny forskning.

2) Usikkerhet om hva forskning er eller kan medføre for dem som deltar

Mange gav uttrykk for at de ikke visste hva forskning er og hva det ville innebære. Tross forsikringer om konfidensialitet var det frykt for at den informasjon som ble gitt i intervjuer, kunne komme uvedkommende for øre. Ikke minst var det tydelig at mange var bekymret for at det å stille opp til intervju kunne føre til at det ville bli vanskeligere å leve skjult med ens bakgrunn, identitet og særlige livserfaringer. Som allerede antydet var usynliggjøring eller skjuling en viktig overlevelsesstrategi for mange av dem som tilhørte gruppene. Ens nære omgivelser, naboer, kolleger, svigerforeldre – enkelte ganger ektefellen, kjente ikke sannheten om ens bakgrunn.

3) Tvil om forskere kan være uavhengige eller «nøytrale»

Flere reiste spørsmål om det var slik at forskerne egentlig løp myndighetenes ærend, tilsiktet eller ikke. Ville forskningen tildekke, bagatellisere eller bortforklare det som hadde skjedd av feilbehandling, overgrep og misbruk? Ville skylden for det som hadde skjedd, bli lagt på ofrene eller deres nærmeste, som foreldrene? Det ble spurt om forskningen var en måte myndighetene kunne utsette eller trenere oppgjøret, oppreisningen eller erstatningen («inntil alle dem det gjelder, er døde»!). *Eller* kunne en i stedet tenke seg at forskerne ville arbeide for gruppens sak, og ta gruppens parti? Det ble uttrykt tvil om forskerne kunne være uavhengige, og likevel ha engasjement og innlevelse i gruppens situasjon. Særlig i tidlige faser av kontakten kunne det bli etterlyst demonstrativ og overtydelig støtte fra forskernes side. Ikke minst ble det fra noen krevet ubetinget støtte til de kollektive forestillingene om gruppens opprinnelse, historie og fortidens forfølgelse og overgrep, slik disse hadde dannet seg i gruppen. Hvis forskerne problematiserte noen av disse forestillingene, for eksempel ved å legge fram funn som tilsa at færre enn antatt hadde blitt utsatt for bestemte typer overgrep, kunne det lett bli utlagt som at forskerne egentlig støttet motparten.

4) Oppbygging av tillit som en tidkrevende prosess
Fra gruppens representanter ble det lagt vekt på hvem var forskerne, som mennesker. Deres akademiske kvalifikasjoner eller omdømme ble sjelden tillagt noen videre vekt. Både representantene og enkeltmedlemmer ønsket å bli kjent med forskerne og hva de stod for, før de sa ja. Som allerede beskrevet kunne ikke slik tillitsbygging forseres, den måtte ta den tiden den tok. I noen tilfeller ble videre medvirkning og samarbeid gjort avhengig av en «kontrakt», formell eller uformell, for eksempel med hensyn til hvordan forskerne skulle gå fram, hvordan data skulle behandles etter prosjektslutt og gruppens rett til å få se og kommentere rapporter før offentliggjøring. Som oppfølging av slike overenskomster kunne det også bli forventet at forskerne bisto foreningen, for eksempel med skrivehjelp til utarbeiding av brosjyrer, foredrag og lignende.

5) Hvilket ansvar tar forskerne for oppfølging og videre bruk av forskningen?
Flere ganger underveis i kontakten har det blitt reist som spørsmål hva som ville skje når prosjektet var slutt; ville forskerne forsvinne ut i det store intet? Fra noen i gruppene ble det argumentert med at når det var bevilget midler til forskning, måtte det bety myndighetene mente alvor, og at noe skulle skje som oppfølging. Andre framholdt at myndighetene hadde vært presset til å sette i gang forskningen, og at de egentlig ikke hadde til hensikt å gjøre noe på grunnlag av resultatene. Ville forskerne være med på å peke på hvilke tiltak som ville ligge i forlengelsen av forskningsresultatene? Det ble spurt om forskerne ville påtale forsøk på å bruke pågående forskning – eventuelt behov for ytterligere forskning – som begrunnelse for å utsette tiltak for å bøte på følgene av fortidens politikk, eller annen illegitim bruk av resultatene.

Nærmere om forskeres og andres ansvarlighet

Dette siste punktet er i denne forbindelse det sentrale. Særlig etter mine erfaringer med forskningen om romanifolket har jeg sett sterkere grunner til at forskeren må ta ansvar for å følge opp hvordan forskningsresultater brukes og eventuelt ikke brukes. Dette er kanskje blitt en «utidig» eller «umoderne» posisjon, i et senmoderne samfunn hvor forskere både i universitets/høgskolesektoren og den anvendte instituttsektoren i voksende utstrekning konkurrerer om begrensede forskningsmidler, og hvor det først og fremst er en instrumentell forskerrolle, overholdelse av tidsrammer og leveringsdyktighet som premieres.

Hvordan kan en oppfordring til å ta ansvar for bruken av resultatene begrunnes? I lys av det jeg har omtalt foran, bør jeg nok først understreke at jeg *ikke* ser det å ta på seg et slikt ansvar som forhandlingstaktikk, som et middel til å overtale motvillige og tvilrådige

representanter for de gruppene som forskeren ønsker tilgang til. I en slik situasjon vil det alltid være en fristelse å love for mye. Både forskerens og forskningens troverdighet vil i det lange løp være tjent med tilbakeholdenhet og nøkternhet i avgivingen av slike løfter.

Men jeg ser to andre og mer spesifikke grunner til slik ansvarstaking: Den ene grunnen er at 1900-tallets rådende norsk politikk overfor romanifolket kunne fortsette så lenge og ha et så undertrykkende preg, uten at denne politikken ble kraftfullt imøtegått av datidens akademikere og andre intellektuelle. Den andre grunnen er en frykt for at norske myndigheters oppgjør med fortidas politikk overfor romanifolket i praksis vil bli langt mer avgrenset enn det offisielle unnskyldninger og beklagelser siden 1998 skulle tilsi. Jeg vil utdype disse to begrunnelsene.

En undertrykkende politikk uten kritikere? [4]

Som vi alle vet spilte private og frivillige organisasjoner en sentral rolle i utviklingen av den norske velferdsstaten i det tyvende århundre. Særlig på tjenestesiden – innen helse og omsorg for barn, eldre og funksjonshemmede – førte private initiativ til etablering av hjelpetiltak og institusjoner som først langt senere ble innordnet i, overtatt eller gjort overflødig av offentlige tilbud. Mange slike initiativ hadde utspring i kristne miljøer og var drevet fram av et sterkt sosialt engasjement og de beste hensikter. Det var utvilsomt også tilfellet for Norsk misjon blant hjemløse, som i praksis fikk hånd om de offentlig sanksjonerte tiltakene overfor romanifolket i nærmere nitti år. Ikke desto mindre har det i ettertid blitt rettet en ganske knusende kritikk mot det meste av denne organisasjonens virksomhet. Noe forenklet sagt har denne kritikken gått ut på at Misjonen tok i bruk unødig brutale og hardhendte framgangsmåter, og at de berørte enkeltpersonene og familiene ble umyndiggjort og fratatt mulighetene for å beskytte seg mot maktmisbruk, overgrep og vilkårlighet. Tiltak som i navnet skulle være til individenes og da særlig barnas beste, fremstod i praksis som en ganske massiv kontroll- og assimileringsvirksomhet overfor en hel folkegruppe.

Det er neppe overraskende at Misjonens ledere ofte viste til at foreningen utførte en oppgave *for* staten; det var åpenbart viktig for å sikre fortsatt økonomisk støtte fra sentralmyndighetene og for legitimitet og gjennomslagskraft overfor kommunale organer. På 1920-tallet da organisasjonen opplevde kutt i de offentlige bevilgningene, framholdt

[4] Dette avsnittet bygger på artikkelen "Hvem ble kapret av hvem? Samspillet mellom sentrale myndigheter og Norsk misjon blant hjemløse i utforming og iverksetting av politikken overfor romanifolket" (av Bjørn Hvinden og Karen-Sofie Pettersen), i *Virker velferdsstaten?* (Red. av Ann-Helen Bay, Bjørn Hvinden & Charlotte Koren, Høyskoleforlaget 2001.)

Misjonens generalsekretær til og med at den var «blitt et organ for det offentlige når det gjelder omstreiferne». Organisasjonens påstand om at den arbeidet *for* staten, ble aldri imøtegått av sentrale myndigheter. Som kjent heter det at den som tier, samtykker.

Når Misjonen år etter år mottok betydelige offentlige bevilgninger til sin virksomhet, uten at den i noen større utstrekning var underlagt tilsyn eller utsatt for korrektiver fra sentrale myndigheters side, innebar det et stort handlingsrom til å utforme tiltak overfor de familiene og enkeltpersonene som den hadde fått i sin varetekt gjennom anbringelse ved Svanviken arbeidskoloni, ved institusjoner eller fosterhjem. I kraft av sitt handlingsrom kunne Misjonen ikke bare ganske fritt drive sin virksomhet; den kunne også utøve en betydelig grad av kontroll over mange menneskenes liv og utfoldelse år etter år. Gjennom forskningssatsingen om romanifolket er det dokumentert at denne nærmest ubegrensede kontrollen i mange tilfeller åpnet for maktmisbruk, tvang og overgrep fra ansatte i organisasjonen og fra mange av fosterforeldrene som ble formidlet via Misjonen. Det kunne skje fordi organisasjonen fikk en selvråderett som skyldes *fravær* av overordnedes utøvelse av sin myndighet og *mangel* på kontroll og tilsyn. De sentrale myndighetene som hadde det overordnede politiske ansvaret for samfunnets tiltak overfor romanifolket, fraskrev seg i praksis styringen med den måten disse tiltakene ble utformet og satt ut i livet på. Myndighetene abdiserte fra sitt eget ansvar.

Det er antakelig flere grunner til at Misjonen i nærmere nitti år fikk en så dominerende rolle i det norske storsamfunnets tiltak overfor romanifolket. La meg nevne noen av de viktigste.

– En første og overgripende grunn er det sterkt negative og fordømmende synet på romanifolket som gjorde seg gjeldende hos datidens samfunnselite. Fra langt tilbake hadde makthaverne stemplet omreisende grupper som en alvorlig trussel mot lov og orden i samfunnet. Romanifolket var en selvbevisst og stolt minoritet på utsiden av et bondesamfunn hvor de aller fleste var bundet til et bestemt bosted, avhengighet av familie og slekt, tilknytning til jordeiendom eller for de eiendomsløse; husmannskontrakt eller plikt til å ta tjeneste hos andre. Hos elitene gjorde det seg gjeldende forestillinger om at de omreisende gruppene kunne friste svake sjeler i bygdesamfunnet til å bryte opp og slå seg i lag med dem. Det ble sett som en vederstyggelighet at de omreisendes barn ikke fikk en kristen oppdragelse og dermed heller ikke ble konfirmert og at voksne tatere kunne leve sammen uten å være gift. Videre var det utbredte oppfatninger om at de omreisende for en stor del livnærte seg på ulovlig vis, gjennom tigging, trusler og press, om ikke regelrett tyveri. Sagt på en annen måte; det ble sett som et problem at medlemmer av romanifolket unndro seg den sosiale kontrollen det innebar å være fastboende og høre til i et bestemt lokalsamfunn og en bestemt menighet.

I all hovedsak gjenspeilte, bekreftet og forsterket Misjonen den nedvurderingen og fordømmende innstillingen til romanifolket som gjorde seg gjeldende ved overgangen mellom det nittende og tyvende århundre, riktignok med en understrekning av at en måtte vise gruppen kristen barmhjertighet og nestekjærlighet, og ikke bare møte den med straff og tvang. I minimal utstrekning kom Misjonen til å bety et korrektiv til eller en problematisering av den negative stemplingen som folkegruppen, dens levemåte og kultur var utsatt for i samtiden. Snarere var det slik at organisasjonen i praksis bidro til å holde ved like stemplingen langt opp mot vår tid, selv om dette skjedde ved hjelp av et skiftende vokabular, tilpasset tidens rådende uttrykksmåter: Fra begynnelsen av 1900-tallet og fram til midten av århundret ble det gjentatte ganger vist til «omstreiferondet» eller «omstreiferuvesenet». Ved inngangen til 1980-tallet het om folkegruppen at den var «sosialt funksjonshemmet». Det er neppe å ta for hardt i å slå fast at denne negative stemplingen var nødvendig for å begrunne og rettferdiggjøre Misjonens fortsatte arbeid, innbefattet den økonomiske støtten fra staten. Kort sagt; budskapet var at folkegruppen var en hard nøtt, forherdet og utfordrende, som måtte møtes med tilsvarende bestemte og hardhendte tiltak. På denne måten minnet Misjonen stadig sentralmyndighetene om at omstreiferne utgjorde et «samfunnsproblem» som krevde vedvarende innsats.

– Det er slående at det norske storsamfunnet rundt forrige århundreskifte gjorde seg ferdig med diskusjonen om hvordan en skulle forholde seg til den gruppen man kalte «omstreiferne». Stortingets diskusjon av forslagene til løsgjenger- og vergerådslov, revisjon av fattigloven og den offentlige støtten til det som etter hvert ble Misjonen, utgjør til sammen det nærmeste en kommer en generaldebatt om forutsetninger og formål for den politikken som størstedelen av det tyvende århundre skulle bli ført overfor den administrative kategorien omstreifere, men som i praksis rammet romanifolket hardt. Det skjedde nok en del justeringer av relevant lovgivning og variasjoner i den årvisse støtten til organisasjonen i den etterfølgende perioden. Stortinget tangerte for eksempel temaet i forbindelse med endringer i lovene om handelsnæring (restriksjoner i omførselshandel) og dyrevern (forbud mot hestehold for omstreifere). I det alt vesentlige ble det likevel snakk om en rutinisert og innarbeidet politikk hvor få eller ingen stilte spørsmålstegn ved premissene. Det illustreres for eksempel klart av den måten Stortinget unnlot å diskutere rollen til Norsk misjon til hjemløse i forbindelse med innføring av lovene om spesialskoler og barnevern på begynnelsen av 1950-tallet. Det var kun refusjonsordningene i forhold til hjemstavnspørsmålet som ble diskutert den gangen.

Først i forbindelse med Torild Skards interpellasjon i 1975 kan en si at Stortinget foretok en ny generaldebatt. Fremdeles forsvarte de fleste deltakerne i denne debatten den politikken som hadde vært ført overfor omstreiferne og den sentrale rollen til Misjonen.

Debatten førte likevel til nedsetting av Solheimutvalget som utredet «særomsorgen» for omstreiferne (NOU 1980: 42). Det la i sin tur grunnlag for avviklingen av politikken og ledet til at organisasjon ble fratatt sine fullmakter og den offentlige støtten i løpet av 1980-tallet.

– Mangelen på mer grunnleggende debatt i Stortinget en stor del av 1900-tallet hang sammen med at det i den norske offentlighet, i de politiske partiene, de store interesseorganisasjonene eller mediene, sjelden eller aldri hevet seg kritiske røster mot den rådende politikken overfor romanifolket eller mot virkemidlene som ble tatt i bruk. Ikke minst er det et ubehagelig tankekors at heller ikke journalister, forfattere, kunstnere, ledende jurister, samfunnsforskere eller andre universitetsfolk satte politikken og dens underliggende menneskesyn på dagsordenen. Hadde det skjedd, kunne den tilsynelatende allmenne enigheten som politikken var omgitt av, ha blitt utfordret. I noen grad kunne nok disse kretsene ha sagt at de ikke visste, men her som ellers handlet det vel også om vilje til og motivasjon for å skaffe seg viten. Tidlig i 1963 gjenga for eksempel nyhetsmagasinet Aktuell en reportasje fra Svanviken arbeidskoloni der daværende styrer kom med oppsiktsvekkende og rystende uttalelser om verdigrunnlaget for organisasjonens virksomhet. Det er slående at denne reportasjen ikke førte til en bred offentlig debatt og krav om omlegging av myndighetenes politikk. Det skjedde først ti år senere da Vibeke Løkkeberg laget den TV-filmen fra samme arbeidskoloni som i neste omgang ga støtet til Torild Skards interpellasjon.

– En annen viktig faktor var at datidens omfattende institusjons-Norge generelt, på barne- og ungdomsområdet, i psykiatrien og omsorgen for psykiske utviklingshemmede, nærmest fremstod som et lukket land. Allmennheten fikk lite eller intet innsyn i det indre liv i institusjonene og den behandlingen de som var anbrakt der ble utsatt for. Dette var også tilfellet for institusjonene til Misjonen, inkludert Svanviken arbeidskoloni. Mange personer som hadde vært anbrakt i institusjonene, ble merket av denne erfaringen for livet. De kunne være lettet over å være sluppet fri, men hadde ikke overskudd, krefter og praktiske muligheter for å gjøre allmennheten delaktige i sine opplevelser og oppfatninger, om de da i det hele tatt ble betraktet som meningsberettiget og troverdige. Tiden var heller ikke moden for en kollektiv organisering med utgangspunkt i folkegruppen.

– Men hva med dem som på vegne av sentralmyndighetene – og indirekte allmennheten – skulle føre tilsyn med organisasjonens virksomhet? Kunne ikke disse «vokterne» ha ropt varsku til politikerne hvis virksomheten var kommet inn på et uønsket spor eller hadde overlevd seg selv? For det første var det forholdsvis sent at ansvarlige sentrale myndigheter (Kirkedepartementet og senere Sosialdepartementet) fikk andre kilder til å

bedømme retning og innhold i virksomheten til organisasjonen enn det bildet som den selv tegnet i sine rapporter fra arbeidet i foregående periode. For det andre synes det for oss som at de som etter hvert skulle utøve mer aktivt tilsynsansvar med Misjonen, på ulike måter stod for nær virksomheten og det verdigrunnlaget den bygde på. Det kunne være tette personlige bånd, blant annet slektskapsbånd, mellom de aktuelle ansatte i departementet og i organisasjonen. I andre tilfeller kan det synes som om personene med tilsynsansvar hadde liten kritisk distanse til organisasjonens virksomhet, for eksempel uttrykt i vel så nedvurderende og fordømmende oppfatninger av målgruppen for politikken, som de en fant blant organisasjonens egne ledere.

Endelig kan en spørre hvilke implikasjoner det hadde at sentralt plasserte ansatte i Sosialdepartementet i en årrekke lot seg velge til medlemmer av Misjonens hovedstyre. Dette var ansatte som i departementet blant annet hadde administrativt ansvar for å behandle søknader om bevilgninger til organisasjonens drift over statsbudsjettet. Velvillig kunne en kanskje si at dette styrket myndighetenes muligheter å ha første hånds kjennskap til organisasjonens virksomhet og dermed muligheter til å påvirke denne i ønsket retning. Men det er like nærliggende å anta at denne representasjonen skapte bindinger og føringer på saksbehandlingen innad i departementet, slik at det befestet organisasjonens mandat, legitimitet og statlige støtte til å drive sin virksomhet uten nevneverdige restriksjoner. Som tidligere nevnt forekom det svært sjelden og knapt aldri utad at det fra de aktuelle departementene ble uttrykt motforestillinger mot organisasjonens framstillinger av sin målgruppe, utforming av tiltak eller praksis.

Som antydet foran er det mye som taler for at sentralmyndighetene dro fordeler av at Misjonen de facto stod i første rekke og spilte en så sentral rolle i storsamfunnets tiltak overfor romanifolket. Ikke bare ble dette oppfattet som en stridbar og krevende gruppe som det kunne være ønskelig at andre tok det praktiske ansvar for. Som organisasjonen flere ganger selv påpekte ville det neppe ha kostet staten noe vesentlig mindre hvis den selv skulle drive institusjoner og bosettingstiltak av samme omfang som det organisasjonen sto for, kanskje snarere tvert imot da organisasjonen også samlet inn midler gjennom sine lokalforeninger.

Vel så viktig var det nok at organisasjonen kom til å bli en viktig alliert eller medspiller for sentralmyndighetene i forhold til kommunene. Skulle en komme noen vei med tiltakene overfor folkegruppen, måtte kommunene ta i bruk de mulighetene som lå i lovverket, for eksempel vergerådsloven og senere barnevernsloven, og være villige til å medvirke i forsøkene på å få gjort familiene bofaste. Men kommunene var ofte nølende, tilbakeholdne og passive. Dette hadde dels økonomiske grunner; kommunene var redd for

at de ville pådra seg ekstra utgifter hvis de engasjerte seg i tiltak for å fjerne barn fra foreldre eller få familiene til å slå seg ned som fastboende. Det var en sterk impuls i mange kommuner til å «løse» de problemene en eventuelt erfarte med familiene, ved å få dem til å reise videre til en annen kommune raskest mulig. Dessuten manglet de fleste norske kommuner i første del av det tyvende århundre en egentlig sosialadministrasjon, enn si profesjonelt utdannede sosial- og barnevernsarbeidere. Mange steder fungerte knapt nok de nemndene (for eksempel vergeråd) som loven påla dem å ha. Hos de ansvarlige i kommunene rådet det stor usikkerhet om hvordan en skulle tolke loven, som for eksempel vergerådsloven, og hvordan vedtak skulle formuleres. I enkelte tilfeller var det også på lokalt plan uvilje mot å gripe inn mot navngitte familier, fordi dette ble oppfattet som unødvendig eller urimelig hardhendt for de berørte, eller fordi man hadde et godt inntrykk av disse familiene.

I denne situasjonen kunne det fra sentralt hold bli oppfattet som gunstig at representanter for Misjonen hadde anledning til å reise rundt i landet og dels oppmuntre og bistå, dels overtale og presse, kommunene til å fatte vedtak om bortsetting av barn og/eller samarbeide om forsøk på bosetting av familier. Som en-saks organisasjon kunne Misjonen ofre seg for denne pådriverrollen fullt og helt, uten å skjele til konkurrerende oppgaver og andre hensyn. Organisasjonen kunne tilby ferdigsydde «løsninger», gitt at de fikk kommunene til å dele dens oppfatning om hva slags problem folkegruppen skulle representere. Representantene for Misjonen kunne fortelle hvordan vedtak skulle formuleres og hvilke paragrafer det burde vises til. De kunne forklare hvordan kommunene kunne få refundert sine utlegg ved å gripe inn, hvis den rette framgangsmåten ble fulgt «ved anbringelse av barn hvis foreldre er omstreifere i egentlig forstand».

Et kostnadsfritt oppgjør?

Nå i ettertid kan det synes som om sentrale norske myndigheter i praksis har gått klar av en stor del av den kritikken som etter 1990 har blitt rettet mot det praktiske innholdet i tiltakene overfor romanifolket. Mye av sinnet og harmen – ikke minst fra de mange som selv var direkte berørt av tiltakene – har i stedet blitt rettet mot en nå nedlagt privat organisasjon. Kritikken har dermed fått en uklar og fraværende adressat. Paradoksalt nok har arbeidsdelingen og samspillet mellom offentlige og private aktører i den politikken som ble drevet i nærmere hundre år, ført til at det nå fortoner uklart hvem som «egentlig» hadde ansvaret for det som foregikk i ly av denne politikken.

Siste ord i diskusjonen om oppgjøret med fortidens politikk på dette området er neppe

sagt. Men det må være tillatt å si at så langt har dagens norske offentlige myndigheter sluppet meget billig fra dette oppgjøret. Daværende statsråd Ragnhild Queseth Haarstad beklaget på vegne av den første Bondevikregjeringen i februar 1998 norske myndigheters behandling av romanifolket. Stoltenbergregjeringen gjentok denne beklagelsen i stortingsmelding nr. 15 om minoritetspolitikken i desember 2000. Våren 2001 satte Stortinget av hele *50 minutter* til å diskutere denne meldingen, og herunder hva som kunne være egnet konkret oppfølging av disse beklagelsene. Det er fristende å dra parallellen til Stortingets behandling av løsgjengerloven for litt over hundre år siden. Da diskutere en tiltak for å bekjempe omstreifervesenet *over fem dager!*

I Stortingsmelding nr. 15 (200–2001) varslet myndighetene at det skal bevilges midler til et dokumentasjonssentrum for romanifolkets kultur ved Glomdalsmuseet. Dette ble høsten 2001 fulgt opp med bevilgninger til senteret på Elverum. Det er vel og bra. Men ellers er romanifolket så langt forespeilt minimalt av konkrete tiltak som kan bøte på skadene av den politikken som ble ført med Stortingets velsignelse gjennom det meste av 1900-tallet. Hva kunne slike tiltak bestå i?

I sammendragsrapporten fra forskningen om romanifolket har jeg tatt utgangspunkt i følgende vurdering: Tatt i betraktning at en offentlig og offentlig positivt sanksjonert politikk over en lang periode aktivt hindret og vanskeliggjorde utøvelse av romanifolkets tradisjonelle livsform og kultur – og dermed bidro til å svekke videreføringen av denne – har dagens norske myndigheter et tungt moralsk ansvar for å støtte og lette den sosiale og kulturelle gjenreisningsprosess som er startet opp i romanifolket. Hvis norske myndigheter ønsker å ta de praktiske konsekvensene av et slikt ansvar, er det flere aktuelle tiltak:

1) Støtte til kulturelle tiltak
Det er tungtveiende grunner til at den norske stat bør bevilge økonomisk støtte til romanifolkets egne bestrebelser på å bevare, videreutvikle og styrke romanikulturen, for eksempel språk, handverks-, kunst- og musikktradisjoner. Annen støtte til folkegruppens egenorganiserte tiltak bør også gis, for eksempel når det gjelder å utvikle sosiale møteplasser.

2) Kollektive former for erstatning
Ordningen med billighetserstatning er rent individuell. Gjennom forskningsprosjektene har intervjuede i mange tilfeller fortalt om personlige omkostninger ved å sette fram krav om slik erstatning. De opplever at de er tvunget til å rippe opp i gamle sår. Kravene til dokumentasjon, form og innhold i søknadene kan nok fra en forvaltningsmessig synsvinkel virke små, men ikke for de berørte personene. Dette gjelder åpenbart i særlig grad

de som har lese- og skrivevansker på grunn av tapt skolegang. Slik kan ordningen med billighetserstatning av de berørte bli opplevd som tung og nedverdigende, snarere enn som en kilde til oppreisning og selvrespekt. Både for det samiske folk og den jødiske minoritetens del har det vært lansert kollektive svar på fortidens overgrep. Tilsvarende må dette i forhold til romanifolket kunne utarbeides en fondsordning som kan forvaltes på en fleksibel og ubyråkratisk måte, både til beste for den enkelte som direkte eller indirekte ble berørt av særtiltakene og særomsorgen, og for kollektive tiltak for folkegruppen som helhet eller deler av den.

3) Faglig ekspertbistand til dem som har blitt rammet av politikken
Staten må kunne stille midler til rådighet for advokathjelp og faglig bistand til dem som ble påført helsemessige skader og sosiale problemer på grunn av tidligere mishandling og overgrep, for eksempel ved Misjonens institusjoner eller offentlige skoler og institusjoner. Også de rammedes nærmeste bør få rett til slik hjelp og bistand. Ikke sjelden har det skjedd en traumatisering av hele familier som følge av den behandlingen som foreldre, besteforeldre og andre slektninger har vært utsatt for.

4) Mer kraftfull bekjempelse av dagens diskriminering
Staten må langt mer kraftfullt og systematisk kunne bekjempe de fordommene og den hverdagsdiskrimineringen som folk ennå opplever, for eksempel fra reiselivsnæringens side, og tilfeller av slik diskriminering må påtales, anmeldes og straffes.

5) Opplysning og undervisning for å fremme respekt, likeverd og solidaritet
Staten har også et stort ansvar for å gi folk flest bedre kunnskap, bidra til skape større bevissthet og legge bak seg gamle og overleverte nedvurderende holdninger. Det er en stor oppgave å fremme forståelse, respekt, solidaritet og toleranse i forhold til etniske og nasjonale minoriteter. Deriblant må myndighetene må sørge for at skolen gir obligatorisk undervisning om de ulike mindretallsgruppene i Norge, deriblant romanifolket og dets historie og situasjon. Medlemmer av romanifolket må trekkes inn i denne undervisningen, slik det allerede har blitt høstet gode erfaringer med.

Disse anbefalingene ble formulert høsten 2000, snart to år siden, og behørig formidlet til de ansvarlige departementene og den stortingskomiteen som behandlet St.meld. nr. 15 (2000–2001). Likevel er anbefalingene etter min mening like aktuelle. Fremdeles er det uklart hva regjeringen vil gjøre for å imøtekomme romanifolket i den varslede tiltaksplanen for å følge opp den Europarådskonvensjonen om nasjonale minoriteter som Stortinget har ratifisert.

Avslutning

Her som ellers kan en spørre «når er nok, nok»? Hvis forskeren tar på seg et ansvar for å følge opp bruk, tolkning og utlegning av sine forskningsresultater, hvor langt skal dette ansvaret strekke seg? I et forskningsfelt som det vi har diskutert her, skal det mye til at en involvert forsker bare kan legge dette ansvaret bak seg. Forskeren har fått del i særegne livserfaringer som for flertallet av politikere og folk flest har vært skjult eller ukjent. I de aller fleste tilfellene har det kostet informantene svært mye å dele disse erfaringene med forskeren. Forskeren har dermed fått en unik mulighet til å klargjøre sammenhenger mellom den enkeltes livserfaringer og overordnede trekk ved offisiell norsk politikk i den aktuelle perioden. Forskeren har dermed tatt på seg forpliktelser – ikke formelt eller legalt, men moralsk – til å gjøre sitt for at ny kunnskap om slike forbindelseslinjer får praktisk betydning.

Ragnvald Kalleberg, førsteamanuensis, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo; leder av NESH

Om vitenskapelig ydmykhet

Begrepet «forskningsetikk» viser til et mangfoldig sett av verdier, normer og institusjonelle ordninger som konstituerer og regulerer vitenskapelig virksomhet. Hovedtema for denne artikkelen er ett av de sentrale elementene i dette komplekset: betydningen av å innse sin egen feilbarlighet og grensene for egen forståelse. Slik innsikt omtaler jeg her som vitenskapelig ydmykhet. Denne innsikten er en av de viktigste i forskningsetikken. Individuell og institusjonell ydmykhet er en nødvendig betingelse for velfungerende vitenskaper, både for vitenskaper som relativt esoteriske fellesskap av spesialister og for disse fellesskapenes samspill med det større samfunn omkring dem.

I det følgende drøftes et generelt forskningsetisk tema, i tråd med en tradisjon i NESH ved åpne seminarer. Fremstillingen er ikke spesielt relatert til sameforskning, men relevansen for denne skulle være tydelig nok.[1] Foredraget er disponert i fire deler. Først tar jeg for meg tema og tilnærmingsmåte til feltet, dernest vitenskapelig ydmykhet som et generelt element i all forskningsetikk. I tredje del argumenteres det for at slik ydmykhet har et mer omfattende gyldighetsområde i kultur og samfunnsfag enn i naturfag. I siste del tematiseres mangel på ydmykhet (hovmod). Jeg er særlig opptatt av en form for hovmodighet som hviler på en tankemessig misforståelse (en etnosentrisk feilslutning).

I del tre legges det både vekt på vitenskapenes enhet og forskjellighet, konkretisert i innsikten om kultur- og samfunnsfagenes dobbeltdialog. Disse fagene er dels preget av de samme krav til dokumentasjon, argumentasjon og kollegakontroll som andre fag, dels preget av et særegent kommunikasjonsforhold til sine empiriske objekter. Med utgangs-

[1] Utvidet versjon av foredrag på NESH-konferanse i Tromsø 23. og 24. mai 2001. Min kontakt med samer og sameforskning i faglig sammenheng har vært indirekte. Som student i sosiologi på andre halvpart av 1960-tallet ble jeg tidligere enn de fleste andre østlendinger klar over diskriminering av samer i det norske samfunn, på grunn av Vilhelm Auberts forskning og forelesninger (se Minde 1992: 14–23). På slutten av 1990-tallet ledet jeg Innsatsområdet Etikk ved Universitetet i Oslo (http://www.tf.uio.no/etikk/). Noe av det jeg var mest stolt av at Innsatsområdet bidro til, var forskjellige former for støtte til utredningen om «retningslinjer for bruk og forvaltning av skjelettmateriale ved Anatomisk institutt» (se Schanches artikkel i denne rapporten). Disse prosessene omfattet også et møte mellom UiO og Sametinget i 1999, hvor UiO offisielt beklaget egne overtramp overfor samiske miljøer.

punkt i forskjelligheten mellom naturfag og kultur- og samfunnsfag, legges det i tredje og fjerde del vekt på en del særegne forskningsetiske konsekvenser (forsterket ydmykhet, utvidet kollegakontroll, den tettere kopling mellom forskning og formidling og betydningen av å gjenskape tradisjonelle innsikter).

1 Tema og tilnærmingsmåte

Det kan være problematisk å bruke ordet «ydmyk» om de reguleringer, holdninger og handlemåter som her fokuseres. Ordet kan føre oss på villspor fordi det også gir assosiasjoner om det å være underdanig eller forsagt, om det å ha (for) små tanker om seg selv og sine meninger. Det er naturligvis ikke dette jeg tenker på her. Ydmykhet som verdi og virksomhet står både i motsetning til underdanighet og til skråsikkerhet.

I likhet med flere andre etikkord kan ordet «ydmykhet» også gi urimelige assosiasjoner om overdreven idealisme og personer som er «for gode for denne verden.» Men de praksiser jeg tenker på er innsiktsbaserte. Intellektuell ydmykhet inngår i *erkjennelsen* av egen begrensning i forhold til en stor og mangfoldig virkelighet og i forhold til andre menneskers kunnskaper og innsikter. Dette innebærer en åpenhet for egen feilbarlighet og kunnskapsmangel, en forståelse for at man kan ha noe å lære av andre. Ydmykhet innebærer både å forstå vår egen fornuftighet og feilbarlighet, hvor grensene for egen kompetanse går og hvordan vi er avhengige av hverandre som vitende vesener.

Vi preges av ydmykhet når vi inngår i genuine samtaler med hverandre. Men dialoger virkeliggjøres i varierende grad. De kan også fordreies til monologer, med overgang fra likeverdige til ulikeverdige relasjoner preget av usikker underdanighet og skråsikker hovmodighet. Underdanighet og hovmodighet kan betraktes som forkvakling av den likeverdighet som saklig diskusjon krever. Når vi blir underdanige forstår vi ikke at vi kan ha noe å lære andre. Når vi blir skråsikre forstår vi ikke at vi kan ha noe å lære av andre. Enhver samfunnsborger vet vel, med basis i egne erfaringer at slik forkvakling ofte forekommer.

Ydmykhet som innsikt, legitim intersubjektiv norm og individuell ansvarlighet forstås klarest som et element i likeverdige samtaler, om det nå er i familielivets uformelle praksis eller i våre spesialiserte roller i arbeidslivet. Ydmykhet er forankret i dagliglivets kommunikasjon og «felles opprettholdelse av gyldig viten, stabilisering av gruppesolidariteter og fostring av ansvarlige aktører» (KBA: 165). I vitenskapssystemet rendyrkes dette trekket ved dagliglivets kommunikasjon, i samsvar med Karl Poppers innsikt om at vitenskap i siste instans er «enlightened common sense» (1979: 34).

Ydmykhet slik det tematiseres her, har å gjøre med individers og gruppers rasjonalitet og læringsevne. Ydmykhet innebærer at man er åpen for motforestillinger og dermed villig til å endre oppfatninger, dvs. villig til å lære. Dette er et grunnleggende sosialt fenomen som preger alle områder av samfunnslivet, langs hele skalaen fra de åpne til de lukkede sinn og ordskifter. La meg, for å minne om dette, vise til noen eksempler fra to andre områder enn vitenskapslivet, nemlig næringsliv og politisk liv.

I de senere årene har vi ofte nok sett eksempler på ensidig sammensatte ledergrupper i næringslivet, bestående av like gamle (dvs. unge) menn, gjerne fra samme type utdanningsinstitusjon, f.eks. handelshøgskoler. Slike grupper kan komme til å handle svært irrasjonelt. En viktig grunn er at de mangler motforestillinger fra ledere i andre aldersskategorier og med annen utdannelse og erfaringsbakgrunn. I en av de grundigste lederstudiene fra de senere år, legges det vekt på at en sentral karakteristikk av toppledere i usedvanlig vellykkede amerikanske bedrifter, er deres ydmykhet (Collins 2001). Fulbright (1967) og Tuchman (1996) gir en rekke eksempler på hvordan mangel på ydmykhet, i form av «maktarroganse» og «trehodethet» *(wooden-headedness)* og den medfølgende døvhet for motforestillinger, har disponert for både grusomhet og politisk dårskap.

Vitenskapelige fag som fagetiske prosjekter

Forskningsetiske hensyn regulerer alle faser av forskningsprosessen, fra formulering av spørsmål til offentliggjøring av resultater. Normsettet er ikke utvendig i forhold til vitenskapelig virksomhet. Vitenskaper som fysikk, historie eller sosiologi er også (vitenskaps)moralske prosjekter, gjennomsyret av verdier som sannhet, upartiskhet, sammenheng, klarhet eller etterrettelighet. Koplingen til vår daglige praksis er tydelig. Her står f.eks. også sannhet sentralt (se Kalleberg 1999: 21–27). Dette er naturligvis en norm med lange tradisjoner i vår kultur. Det er nok å minne om Torahens (=Mosebøkene) 10 bud og Jahvés formaning om at vi ikke må bære falsk vitnesbyrd mot vår neste.

I og med at vitenskaper ikke er enmannsforetagender, gjelder verdisettet både individer og institusjoner. I mye etisk analyse er det en tendens til å glemme den bredere institusjonelle sammenheng og bare se på individenes handlinger (eller passivitet). Men forskningsetikk er både individualetikk og sosialetikk.

Slik vi må analysere forskningsetikk, kan vi også tematisere forvaltningsetikk eller forretningsetikk. Forskning, forvaltning og forretning viser til store og tunge institusjoner

som legger sterke føringer på medlemmene. Organisasjoner er komplekse systemer, preget av motstridende hensyn som kontinuerlig må samordnes med hverandre (Merton 1976, Mintzberg 1983, Kalleberg 2001: 22–46). Dette institusjonelle faktum er grunnlag for at det rettes forskjellige, delvis motstridende normative forventninger mot den enkelte sosiale rolle. Et eksempel er rollen som universitetsforsker. Forskeren skal bryte med det gamle og produsere ny kunnskap, men skal også forstå sin egen avhengighet av tradisjoner. Slik sosiologisk ambivalens – det at det rettes motstridende forventninger til en rolle – gjør det fruktbart å beskrive en sosial rolle som en dynamisk organisering av normer og motnormer (Merton 1976: 17). Sosiologisk ambivalens gjør rollene fleksible nok til at rolleinnehavernes sentrale oppgaver i organisasjonen kan løses.

Vitenskapsmoralen (og umoralen) er lite dokumentert og vanskelig å systematisere.[2] Kompleksiteten forsterkes ved at vitenskapelige institusjoner, som universiteter, er knippeinstitusjoner, preget av forskjellige former for faglig virksomhet vevet inn i hverandre. Det dreier seg om fem former for virksomhet med sine tilhørende *fagetikker:* forskning, undervisning, bidrag til offentlig meningsdannelse (forskningsformidling), profesjonell virksomhet og faglig selvstyring (S&V 1998: kap. 1.1, 10.1, del 6; Kalleberg 2002a: 4–7). Det kan derfor være vanskelig å avgjøre hvor forskningsetikken ender og andre former for fagetikk bør gjøres gjeldende i faglivets hverdagspraksis.

Tilnærmingsmåte

Jeg tematiserer fenomenet vitenskapelig ydmykhet innenfor en av vitenskapssosiologiens mangslungne hovedstrømmer. Den omfatter den mer enn 200-årige tradisjonen fra 1700tallets tyske *Aufklärung,* over Georg Simmel, Max Weber og de amerikanske pragmatister (som Charles Peirce og G. H. Mead), via Talcott Parsons og Robert Merton og frem til bidragsytere som Jürgen Habermas og Raymond Boudon. Det mest innflytelsesrike enkeltbidraget i denne tradisjonen, er utarbeidet av Immanuel Kant på slutten av 1700-tallet. Han forente rasjonalistiske og empiristiske tilnærminger i sin skjellsettende syntese. Når det gjaldt de moderne naturfagene la Kant særlig vekt på den vitenskapelige revolusjon på 1600-tallet og viser bl.a. til Francis Bacon, Galileo og Toricelli (1929: 20). Det best begrunnede og løfterike teoriprogrammet i dagens vitenskapssosiologi er etter mitt skjønn presentert av Habermas, en form for «kantiansk pragmatisme» med

[2] Det finnes naturligvis interessante, konstaterende studier. For oversikter, referanser og drøftinger se Zuckermann 1988, Merton 1990: 337–41, Cole 1992: kap. 7,8, Jåsund 1998, S&V 1998: kap. 3.3, 4.3, 4.4, 6.5, 11.4, 13 og del VI.

overgang fra bevissthets-filosofi til kommunikasjonsteori, overgang fra «den rene» til «den situerte fornuft» (KBA: 137–264, Habermas 1999b).

Forskningsetikk kan kartlegges som andre sosiokulturelle fenomener. Samfunnsvitere kan f.eks. ta for seg den faktisk virksomme forskningsetikk i deler av amerikansk medisin eller kulturvitenskap de siste 20 årene, norsk psykiatri på 1940 og 1950-tallet, tysk vitenskap i mellomkrigstiden eller engelsk vitenskap på 1600-tallet (se Baltimore 1998, Socal & Bricmont 1997, Isdahl 1993, Walker 1995, Merton 1970). Vi bruker de samme typer forskningsopplegg som ellers, om det er rundspørringer, feltarbeid, eksperimenter eller dokumentstudier. Vi kan stille de tre hovedtyper av spørsmål: 1) konstaterende (beskrivelser, forklaringer), 2) vurderende (f.eks. vurdering av kollegial henvisningspraksis) og 3) konstruktive (hva kunne og burde man gjøre for å forbedre forhold, f.eks. for å legge bedre til rette for forskningsformidling eller kollegakontroll?). Denne inndelingen minner om at samfunnsfagene også er normative disipliner, noe de dermed har til felles med fagområder som filosofi, juss, medisin og teologi. (For utdyping, se S&V 1998, kap. 3–6, 10, 13, 19).

Vi kan skille mellom tre typer vitenskapssosiologisk forskning (Kalleberg 2000: 220–223): den som først og fremst er 1) preget av *primærdata* (som Merton 1970, Kevls 1998), av 2) *integrering*n av foreliggende studier (som Huff 1993, Clark 1995) og av 3) *rekonstruksjon* og klargjøring av underliggende antakelser og begreper, klargjøring og identifikasjon av fenomener Dette foredraget er primært av integrerende og rekonstruerende karakter. Integreringselementet består særlig i arbeidet med innlemming av Merton-tradisjonens struktursosiologiske bidrag i den vitenskapsanalyse en finner i samtidens «kantianske pragmatisme» (a la Habermas og Putnam 1995). Klargjøringselementet er fokusert på begrepet om ydmykhet. Bidraget befinner seg dermed i samme vitenskapelige sjanger som Mertons (1968), Boudons (1994 og 2001) eller Habermas´s (1981) klargjøring av *conceptual misbehavior* i sosiologien, og utvikling av mer sakssvarende begreper. Det mest omfattende skandinaviske bidraget til rekonstruksjon og klargjøring av en helhetlig vitenskapsetikk (Tranøy 1986), baseres på samme tilnærming.

2 Vitenskapelig ydmykhet i klassisk vitenskapssosiologi

Noen sentrale temaer i forfatterskapet til den amerikanske sosiologen Robert Merton (født 1910), kan gi et fruktbart inntak til fenomenet vitenskapelig ydmykhet. Hans vitenskapssosiologiske arbeider er klassiske eksempler på sosiologisk fantasi, i sin virkelig-

hetsnære beskrivelse og analyse av handlende individer (forskere) innenfor institusjonelle rammer (som akademier og universiteter), plassert i historisk forløp (som fysikkens utvikling over tid). Ett av hans hovedtemaer har vært de samfunnsmessige og kulturelle betingelser som bidro til den vitenskapelige revolusjon på 1600-tallet (Merton 1970). Hvorfor fikk man fremvekst av moderne vitenskap i det relativt tilbakeliggende, nordvestlige hjørne av Europa? I besvarelsen av dette spørsmålet legger han vekt på samspillet mellom en rekke faktorer, dels konsentrert om intern vitenskapsutvikling, dels om eksterne faktorer, som påvirkning fra religion, økonomi og militærvesen (jf. Cohen red. 1990). Et av de sentrale temaer er praktisert vitenskapsmoral og eksplisert forskningsetikk.

Vitenskapens ethos: Vitenskapens institusjonelle basismoral

Sentralt i Mertons analyse står den form for vitenskapelig moral som vokste frem som en integrert del av den kulturelle moderniseringen. Hva var det som karakteriserte den særegne institusjonskultur som preget 16- og 1700-tallets akademier, den kultur som kom til å prege grunnforskningsmiljøer på 18- og 1900-tallet? I en artikkel (fra 1942) om *Science and Democratic Social Structure* gir han et fortettet svar, med begrepet om vitenskapens ethos (the ethos of science) i sentrum (1968: 604–615; jf. S&V 1998: 3.3, 19.4).

Den overordnede verdi i det nye vitenskapssystemet, er sannhet. Verdien institusjonaliseres som en rekke diskusjonsmoralske krav, gjort gjeldende mellom likeverdige kollegaer som kontrollerer og inspirerer hverandre. Vitenskapens ethos er bygget opp på basis av et sammenfiltret sett av institusjonelle imperativer for å frembringe og kvalitetssikre sanne beskrivelser og forklaringer. De institusjonelle føringer gjør seg gjeldende utvendig som påbud, forbud, preferanser og anbefalinger, innvendig som vitenskapelig samvittighet (*scientific conscience*, se Merton 1968: 605). Verdier og normer må naturligvis ikke være formalisert for å virke. Det var nedbrytingen av slike normer i samtidens Europa, særlig i Nazi-Tyskland, som gjorde det påtrengende viktig for Merton å ordfeste og skriftliggjøre dem midt under andre verdenskrig.

Merton fremhevet fire imperativer: universalisme, kommunisme, upartiskhet og organisert skepsis. I en senere artikkel (1957) fremhevet han to til, uten å gjøre krav på fullstendighet: originalitet og ydmykhet *(humility)* (Merton 1973, særlig s. 297–305). De fem førstnevnte imperativene som preger det vitenskapelige arbeid i uavhengige grunnforskningsmiljøer, kan kort karakteriseres på følgende måte: 1) *Upartiskhet (disinterestedness):* Det er påstanders sannhetsverdi som skal telle, ikke hvilke andre interesser de

eventuelt kan tjene, om nå disse er av religiøs, politisk eller økonomisk karakter. Heller ikke skal man være styrt av usaklige ønsker om f.eks. å fremheve et bestemt fag, fagmiljø, institusjon eller nasjonal tradisjon. Sannhetsverdien prøves gjennom diskusjon mellom likeverdige bidragsytere på det aktuelle felt, den såkalte kollegakontrollen eller fagfellekontrollen.

2) *Skepsis (eller kritikk):* I dette systemet skal det være anledning til å stille spørsmål ved alt. Det finnes ingen hellige meninger eller forutsetninger som det er tabu å ta opp til kritisk drøfting. Alt kan og skal kunne kritiseres og det er en plikt å svare på begrunnet kritikk. Det er en vitenskapelig dyd å være skeptisk. Det dreier seg altså om organisert, kritisk prøving av tilnærminger og teser.

3) *Originalitet:* Det er en institusjonell verdi å frembringe ny viten, ikke bare opprettholde den eksisterende. En av de sentrale betingelser for å utvikle ny kunnskap, er å kunne skape nye spørsmål og å begrunne dem i ekspliserte spørsmålsstillinger, slik at de kommer inn på det aktuelle fagområdets vitenskapelige dagsorden. Et sentralt element i tradisjoner fra Kant, er insisteringen på forskerens som en aktiv spørrer, ikke bare en passiv observatør. Spørsmålet er i en slik forstand det viktigste enkeltelement i et forskningsopplegg. Som Kant sier det i sitt hovedverk, så må (natur)forskeren «approach nature in order to be taught by it.» Det er nemlig slik at «all our knowledge begins with experience.» Man må imidlertid ikke spørre som «a pupil who listens to everything a teacher chooses to say, but of an appointed judge who compels the witnesses to answer questions which he has himself formulated» (Kant 1929: 20, 41). Denne insisteringen på forskerens styring gjennom spørsmål, er et synspunkt som har preget ledende bidragsytere de siste 50 år, som Popper, Merton, Habermas eller Boudon.[3]

4) *Universalisme:* Det skal ikke spille noen rolle hvem som hevder et synspunkt. Det er argumenter og dokumentasjon som teller.

5) *Kommunisme:* Det er ikke privat eiendomsrett til kunnskap og innsikt i grunnforskningssystemet. Vitenskapelig kunnskap er i prinsippet offentlig (kollektiv). Det kan ikke finnes noen privat vitenskap, noe som også kommer til uttrykk i Mertons insistering på

[3] La meg begrense meg til ett eksempel: «Contrary to what is widely believed, the purpose of scientific activity is not to explan the real … but to answer questions about it» (Boudon 1986: 190, også s. 42). For en systematisering av spørsmålenes betydning i samfunns- og kulturfag, se Kalleberg 1996: 36–40, 50–55; eller S&V 1998: kap. 4. Merton har gjennom de siste 70 år vært opptatt av både forskeres og mektige samfunnsinteressers innflytelse på produksjonen av forskningsspørsmål (Zuckermann 1989: 256–60, Merton 1990: 360–61).

at det her dreier seg om institusjonelle, kollektive imperativer; som naturligvis også (sam)virker gjennom og med den enkelte forskers vitenskapelige samvittighet.[4]

I tråd med hovedstrømmen i sosiologisk analyse av moderne samfunn, fremhever Merton at samfunnet består av subsamfunn – som forskning, familie, foretak og forvaltning – som dels er preget av verdier som er uforenlige. I en velfungerende demokratisk rettsstat med markedsøkonomi skal det være spenninger mellom vitenskap og marked. «The communism of the scientific ethos is incompatible with the definition of technology as ´private property´ in a capitalistic economy» (1968: 612).

Modernitetens utfordring består ikke i å tenke seg at ett av disse subsystemene blir hegemonisk – om det nå er staten, markedet, vitenskapen eller religionen – men å finne de produktive koplinger og bærekraftige balanseforhold mellom dem (jf. Kalleberg 1999: 32–40).

Vitenskapelig ydmykhet i forholdet til virkelighet og forskerfellesskap

Dermed kan vi se nærmere på det sjette av disse imperativene. Vitenskapelig ydmykhet viser til to komponenter i påbudene og forbudene. Den første har å gjøre med relasjonen til det emnet som studeres. Ydmykheten kommer til uttrykk i innsikten om hvor lite vi vet i forhold til hva vi ikke vet. Den andre komponenten har å gjøre med den enkelte forskers forhold til kollegasamfunnet, innsikten om egen begrensning og feilbarlighet i forhold til vitenskapen som internasjonalt og historisk kollegasamfunn.

Den det oftest henvises til i faglitteraturen for å illustrere begge former for ydmykhet, er den dominerende enkeltforsker i 16- og 1700-tallets vitenskapelige revolusjon, Isaac Newton (1642–1727). Ved en anledning sa Newton det følgende til sin nevø: «I do not know what I may appear to the world; but to myself I seem to have been only like a boy,

[4] Det er ikke urimelig å tolke Mertons begrep om «vitenskapelig samvittighet» – i tråd med G. H. Mead – som en indre, kognitiv prosess, en dialog med seg selv i forhold til «generaliserte andre.» Denne forståelsen av intern «samviten» kan utvikles historiskkomparativt ved å knytte den til middelalderteologiens begreper om samvittighet *(conscientia)*, «the existence of an inner cognitive agency which allowed the individual to arrive at moral and ethical truths and to judge moral states of affairs» (Huff 1993: 109). Huff´s (s. 108) polemikk mot freudiansk forståelses følelsesbaserthet (overjegets *pangs of conscience*), er imidlertid ikke nødvendigvis treffende. Etter mitt skjønn befinner den mest interessante fortolkingen av Freud seg innenfor et kommunikasjonsteoretisk paradigme, med vekt på personlig omforming gjennom dialoger (se Habermas 1968: 262–332).

playing on the sea shore, and diverting myself, in now and then finding a smoother pebble or a prettier shell than ordinary, whilst the great ocean of truth lay all undiscovered before me» (Merton 1973: 170, 303; White 2001: 343). Det er denne formulering fremfor noen annen i vitenskapshistorien som det oftest refereres til for å forklare hva som menes med ydmykhet i denne institusjonelle kontekst.

Innsikten er gjentatt i det uendelige av senere forskere. «Frankrikes Newton,» Pierre-Simon Laplace (1749–1827), uttrykte den samme, beskjedne tanke slik: «Hva vi vet, er ikke mye; hva vi ikke vet, er enormt» (Merton 1973: 304). En av vår egen tids ledende vitenskapsteoretikere, Karl Popper (1902–1993) sa det slik da han ble utnevnt til æresdoktor ved universitetet i Frankfurt: «Scientific research is the best method we have for obtaining information about ourselves and about our ignorance. It leads us to the important insight that there may be great differences between us with regard to the minor details of what we may perhaps know, yet we are all equal in our infinite ignorance» (1992: 40).

Det er en forbindelse mellom kunnskapsproduksjon og forståelse av uvitenhet. Dette er en gammel innsikt og blir ofte fremstilt ved lyskjegle-metaforen: Når sirkelen av det vi vet utvides, så utvides også (enda mer) den sirkelen som markerer grensen til vår uvitenhet. Merton har gitt innsikten en enkel, lovlignende form, i en artikkel om «spesifisert uvitenhet,» når han hevder at «the sum of manifest human ignorance increases along with the sum of manifest human knowledge» (1996: 56).

Den andre hovedformen for vitenskapelig ydmykhet dreier seg om forståelse av egen begrensning i forhold til forskerfellesskapet, både det samtidige, fortidige og fremtidige. Den uttalelse av Newton det her gjerne henvises til, er denne, i et brev til Robert Hooke: «Hvis jeg har sett lenger, er det fordi jeg står på kjempers skuldre.» (If I have seen farther, it is by standing on the shoulders of giants) (Merton 1968: 612, 1973: 303, 1985).

Denne versjonen av innsikten har også fått nye formuleringer, som alle dreier seg om forskeres avhengighet av andres bidrag og av å få kompetent bekreftelse og kritikk fra andre forskere. Ydmykheten forsterkes av det forhold at det også ligger i denne innsikten at alle kan ta feil samtidig, kanskje over lengre tid. Dette begrunner ydmykhet i et forskerfellesskap i forhold til kommende generasjoner av forskere. Stadige vitenskapelige fremskritt disponerer for ydmykhet. I sin berømte forelesning i september 1919, om vitenskap som kall, fremhevet Max Weber nettopp dette forholdet: «Men i vitenskapen vet vi alle at det vi har prestert, vil være foreldet om 10, 20 eller 50 år. Det er skjebnen til det vitenskapelige arbeid, ja, selve dets mening, som det er hengitt til og underkastet i langt større grad enn alle andre kulturelementer: Slik innebærer enhver vitenskapelig «fullendelse»

nye «spørsmål» og vil bli forbigått og foreldet. Det må enhver som vil tjene vitenskapen, finne seg i» (Weber 1999: 154).

Newton var naturligvis klar over at han verken skapte formuleringen, metaforen eller innsikten om puslinger som står på kjempers skuldre. Han var fullt klar over at også han sto på kjempers skuldre, også når det gjaldt å forstå dette vesentlige trekket ved vitenskapelig utvikling. Aforismen var mye brukt i samtiden. Den kan føres langt tilbake i historien. Merton (1985) hevder at den første person vi er i stand til å føre den tilbake til, er en (engelskfødt) munk i Frankrike på 1100-tallet, Bernhard av Chartres.[5]

De to elementene i vitenskapelig ydmykhet går gjerne sammen og formuleringene som brukes er ofte rettet mot vår litenhet i relasjon til virkelighetens storhet og mangfold. Forskeren Frithjof Nansen la i et foredrag i London i 1908 vekt på at moderne vitenskap kan lære oss «sann beskjedenhet.» Den vitenskapsbegeistrede fritenkeren høres ut som de troende kristne forskere på 1600- og 1700-tallet (Cohen red. 1990: 112–31) i sin ærefrykt og begeistring: «Ved betraktningen av verdensrummet en stjerneklar natt kan en ung mann lære mere beskjedenhet enn ved års trening i doktriner av den nyss nevnte art; ti derav kan han lære, hvilken betydningsløs del av universet vi og vår lille verden i virkeligheten er. Han skulde derfor fra sin tidligste ungdom lære å knele ned ved evighetens fot, lytte til det grenseløse rums stillhet og oppriktig si: Upon such a shrine / what are our petty grieves? / I dare not mention mine /» (Nansen 1942: 383). [6]

---

[5] Bernhard (død ca. 1130) ledet klosterskolen i Chartres, ni mil sørvest for Paris. Han søkte å forene tilnærmingene til Platon og Aristoteles og var opptatt av hvordan disse gigantene gjorde det mulig for puslinger i ettertiden (som han selv) å komme videre med viktige spørsmål. Innsikten kan altså føres tilbake til den tid som var så viktig for fremveksten av moderne vitenskap. 1100 og 1200 tallet i Vest-Europa var preget av stor institusjonell kreativitet (rettslig revolusjon, korporasjoner) og la grunnlag for vedvarende forskjeller mellom vestlige kulturer på den ene siden og arabiske og asiatiske på den andre (se Huff 1993). Det er også verd å notere seg at aforismen kan føres tilbake til europeisk klostertradisjon. Ydmykhet var en sentral dyd i den tradisjon som Benedikt fra Nursia (i Sør-Italia) la grunnlaget for med sine munkeregler på første halvpart av 500-tallet.

[6] En slik undrende ærefrykt får allmenndannede lesere til å tenke på det mest kjente uttrykk i vår kultur for denne innsikt, den man finner i Kants (1973: 300) avslutning av sin kritikk av den praktiske fornuft: «Zwei Dinge erfüllen des Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der gestirnte Himel über mir, und das moralische Gesetz in mir.» En forskjell mellom Kant på 1780-tallet og Nansengenerasjonen på slutten av 1800-tallet, er at Kant har en skarpere forståelse av skillet mellom naturens og moralens verden, mellom årsakslovens og frihetens rike. Dette skillet ble kognitivt uklart i den evolusjonsteoretiske positivismen som preget mye vitenskapelig virkelighetsforståelse i Vest-Europa og USA på andre halvpart av 1800-tallet. Positivismekritikerne tok etter andre verdenskrig opp igjen denne avgjørende distinksjonen.

Vitenskapenes institusjonelle imperativer er knyttet sammen. Normen om ydmykhet kan begrunnes med utgangspunkt i de fem andre. Universalismenormen forbyr å ta hensyn til ære og berømmelse i vitenskapssystemet selv. Ved seriøs prøving stiller alle enkeltforskere likt, det er argumentene som teller. Ingen synspunkter skal slå igjennom på grunn av annet enn dokumentasjon og bedre argumenter. Kommunismenormen inneholder en formulering av normen om ydmykhet. «The humility of scientific genius is not simply culturally appropriate but results from the realization that scientific advance involves the collaboration of past and present generations» (Merton 1968: 275).

Normen om upartiskhet og organisert skepsis krever at alle legger seg åpne for kollegers ettersyn og kritikk. Og det var, er – og blir – aldri behagelig å få kritikk fra kolleger. Det krever likeverdig ydmykhet å ta det inn over seg og lære noe av det. Normen om originalitet åpner naturligvis mot det enorme feltet for vår uvitenhet og begrunner dermed også en ydmykhet i forhold til saksfeltet og til hva andre eventuelt kan sitte inne med av erfaringer og analyser.

Settet av normer bidrar til å relativisere hverandre. Institusjonalisert ydmykhet tjener til å holde originalitetskravet i tømme, «serving … to reduce the misbehavior of scientists below the rate that would occur if importance were assigned only to originality and the establishing of priority» (Merton 1973: 303). Vitenskapelig ydmykhet innebærer å forholde seg med rasjonell beskjedenhet til en omfattende og mangfoldig virkelighet, egen feilbarlighet og andres mulige bedre innsikt.

Realistisk institusjonsforståelse eller idealistiske anbefalinger?

Flere har kritisert denne forståelsen av grunnforskning som moralsk prosjekt. Mange av disse kritikerne har imidlertid kritisert en stråmann, da de har feiloppfattet analysen som primært individualistisk og idealistisk. De institusjonelle imperativene blir da forvandlet til fromme oppfordringer til den enkelte forsker. Som den amerikanske antropologen David Hess sammenfatter en slik analyse i en nyere oversiktsbok om vitenskapsstudier: «In other words, Merton confused the ideology and the practice» (Hess 1997: 57). Ifølge Hess kan analysen bare reddes ved å omgjøres til et sett av anbefalinger om hvordan forskere ideelt sett bør oppføre seg, eller burde ha oppført seg. Alternativt kan normene også – ifølge Hess – tolkes som en treffende beskrivelse av vitenskapens PR-strategier for å opprettholde status og bevilgninger.

Men de normer som er beskrevet og analysert i den tradisjonelle vitenskaps-sosiologien,

viser til institusjonelle imperativer i vestlige grunnforskningsmiljøer. Det dreier seg om en dokumentasjon og rekonstruksjon av intersubjektive normer som har vært del av en felles vitenskapsmoral (i alle fall) de siste 300 år, ikke løsrevet idealisme eller slu PR-strategier. Virkelighetsfjern idealisme og realpolitisk PR er naturligvis også deler av den vitenskapelige virkelighet, men ikke de som fokuseres her.

Det er forøvrig verd å merke seg at Hess selv forutsetter normene i vitenskapens ethos, idet han neppe oppfatter seg selv som ute på et PR-oppdrag for en særegen variant av *science studies*. Han forstår seg selv, og ønsker å bli oppfattet slik av sine lesere, at det han hevder rett og slett er sant. Men da forutsetter han altså eksistensen av de normer han samtidig avfeier som ideologi. Her har han et selvreferanseproblem. Det leder ut i irrasjonalisme og selvødeleggelse – noe som imidlertid ikke skal utvikles her (se S&V 1998:81–82).

Den særegne form for vitenskapsmoral som ble utviklet som en del av den kulturelle modernisering i Vest-Europa etter renessanse og reformasjon, ble naturligvis også beskrevet og analysert av de som selv bidro til denne utviklingen. Danmark–Norge lå i modernitetens vugge, «the cradle of capitalism» som en nederlandsk historiker omtaler det nordvestlige hjørne av Europa (Voss 1998). Det er knapt noen som bedre representerer denne utviklingen i Norden enn kunstneren, essayisten og forskeren Ludvig Holberg (1684–1754). Han reflekterte flere ganger over den nye vitenskapsmoral som hadde blitt utviklet fra renessansen av. I en av sine moralske tanker fra 1744 gir han følgende pregnante karakteristikk av de nye akademier, ikke minst med referanse til *The Royal Society* i London: «De ere Societeter, som bestaae af lærde Mænd hvilke samles paa visse Tider, for at communicere hinanden deres Tanker, saaledes, at enhver lader sine Inventioner og Skrifter see og corrigere af det heele Societet» (Holberg 1977: 87). Se også Holberg 1750: 164–69. Jfr. S&V 1998: 50–57, 266–71). Holberg gir her uttrykk for de samme overordnede synspunkter på vitenskapens særegne, institusjonelle kommunikasjonsmoral som de Merton formulerte 200 år senere. Jeg tolker dette som en bekreftelse på realismen i denne type analyse.

Institusjonelle imperativer og forskningsetiske retningslinjer

De institusjonelle normer preger forskerens hverdag gjennom en rekke mer konkrete påbud, forbud og anbefalinger. En konsekvens av felles eiendomsrett til vitenskapelig kunnskap og innsikt, er for eksempel vekten på å markere hvem som har vært først ute med å beskrive eller forklare viktige fenomener. Vitenskapens eiendomsfellesskap til

kunnskap og innsikt går sammen med sterke føringer på hvilke forskere som var først ute. I dette grunnforskningssystemet får ikke den enkelte forsker noen form for privat eiendomsrett til kunnskaper, innsikter og metoder. Men den enkelte kan får æren av å ha vært førstemann. Kommunismenormen legger derfor grunnlaget for stadige prioritetstridigheter om hvem som var først (Merton 1973: 297–305).

På det individuelle nivå kommer kommunismenormen bl.a. til uttrykk i forbud mot plagiering og i påbud om henvisning til kolleger. Hva dette mer konkret betyr innenfor bestemte fagområder, vil variere. I sine seks retningslinjer for samhandling i forskersamfunnet, har f.eks. NESH (1999) formulert den aktuelle hovednorm på denne måten (nr. 27): «Forskere som bruker eller siterer fra andres ideer, publikasjoner eller forskningsmateriale, skal oppgi sine kilder.» Normen om presise referanser er ikke bare instrumentell, for å legge til rette for saklig og effektivt meningsutveksling, f.eks. slik Arne Næss (1961) har redegjort for i sitt klassiske bidrag til vitenskapelig (og politisk) kommunikasjonsetikk. Den bidrar også til å gi andre ære og å minnes viktige bidrag, en form for «commemorative practice» (Merton 1973: 303).

Forbud mot plagiering, eller påbud om god henvisningsskikk, kan forøvrig også brukes for å illustrere at selv om normen er fellesvitenskapelig, og uten store vanskeligheter kan gjenkjennes i forskjellige varianter gjennom de siste 3–400 års vitenskapshistorie, så er det stor variasjon i praktiseringen av den, mellom land, fagområder og over tid. Mange samfunnsfaglige miljøer kan for tiden kritiseres for dårlig henvisningsskikk, bl.a. i den overdrevne bruken av generelle referanser, hvor det verken gies sidehenvisninger eller poenger reformuleres mer konkret. Man er ikke mye hjulpet hvis det er en forfatter som bare henviser generelt til Mertons 700 siders artikkelsamling *Social Theory and Social Structure* (1968). Da er det ikke mulig å finne ut hvor man kan gå videre, kontrollere kilden eller kontrollere forfatterens bruk, eller misbruk, av kilden. Slike henvisninger tappes for kognitive funksjoner, bidrar til å sløre over viktige distinksjoner. Relasjonen til forskningsfeltet blir nærmest ritualistisk. Det er dessverre lett å finne eksempler på dårlig henvisningsskikk. Leseren kan f.eks. bla igjennom en årgang av tidsskriftet *Studies in Higher Education,* for å holde oss til et tilfeldig utenlandsk eksempel.

3 Samfunns- og kulturfagenes særegne former for ydmykhet

Den klassiske mertonianske vitenskapssosiologien har en rekke sterke sider, antydet med stikkord som virkelighetsnærhet (solid empirisk basis), institusjonsforståelse (ikke bare individforståelse, a la mye vitenskapsfilosofi og teologisk etikk), historiske og sammen-

lignende perspektiver (det er variasjoner mellom land og over tid), kompleks rasjonalitetsforståelse (sosiologisk ambivalens, utilsiktede virkninger av hensiktsrettet handling) og oppmerksomhet for muligheten av perversjoner av alle typer (som vitenskapelig uredelighet; jf. Kalleberg 2002a).

Men den har også sine svake sider, antydet med stikkord som positivistisk vitenskapsforståelse, nonkognitivistisk normforståelse (jf. S&V 1998: 89), uutviklet forståelse av kommunikasjon som en form for sosial samhandling og atskillelse av institusjons- og innholdsanalyse. Dette er sider ved tradisjonen som er spesielt problematiske når vi fokuserer på særtrekk ved kultur- og samfunnsfagene. Flere av disse svakhetene kan reduseres eller fjernes ved å innarbeide innsikter fra etterpositivistisk vitenskapsteori og talehandlingsteoretisk samfunnsanalyse. Ikke minst kan forståelsen av vitenskapens ethos gjøres mer presis og virkelighetsnær ved at den rekonstrueres i talehandlingsteoretiske termer (Kalleberg 1999: 21–27).[7] I dette forskningsfeltet ligger det altså en rekke utfordringer av integrerende og rekonstruerende karakter.

Dobbeltdialogen i kultur- og samfunnsfagene

Etter kritikken av den positivistisk forståtte enhetsvitenskap, ble det vanlig å påpeke vitenskapenes forskjellighet, og da særlig kultur- og samfunnsfagenes forskjelllighet fra naturfagene. På et allment vitenskapsteoretisk nivå kan man imidlertid fortsatt snakke meningsfullt om en «vitenskapenes enhet,» som i fellesvitenskapelige krav til pålitelig dokumentasjon, klarhet og konsistens i argumentasjon og effektiv kollegakontroll (S&V 1998: kap. 3). Denne enheten mellom alle vitenskapelige fag er det viktig å fokusere på og klargjøre. Wiener-kretsens logiske positivister søkte enheten på et for konkret nivå, som ved å sette de samme krav til hypoteser, eksperimenter, kvantifiserte data og kausale forklaringer. Modellen var de vellykkede naturfagene. Dette er imidlertid en form for *misplaced concreteness,* hvor man foretar en ugyldig generalisering fra noen fag til alle fag.[8]

---

[7] Innenfor samtidens vitenskapssosiologi er man gjerne så nærsynt innelukket i «retninger» at man ikke er i stand til å se muligheter for sammenkoplinger mellom «positivisten» Merton og «antipositivisten» Habermas. Men det er mye å hente ved f.eks. å integrere offentlighetsanalysen til Habermas (se KBA: 79–112) med analysen av vitenskapens ethos hos Merton. Velfungerende vitenskaper er rendyrkede offentligheter (S&V 1998: 266–71).

[8] Man vikler seg eksempelvis inn i irrasjonelle synspunkter hvis man hevder at kvantifiserte data i seg selv er mer vitenskapelige enn kvalitative, et synspunkt som fortsatt har betydelig gjennomslagskraft i mange amerikanske miljøer. Men synspunktet kan ikke forsvares med gode grunner (se Kalleberg 1996: 48–50).

De viktigste forskjeller mellom kultur- og samfunnsfag på den ene side og naturfag på den annen, har å gjøre med fagenes virkelighetsemner. Kultur- og samfunnsviteren støter på en «gjenstand» i sitt forskningsfelt som naturviteren *qua* naturviter aldri møter: tenkende og villende mennesker – som forskeren selv. Denne forskjelligheten får vesentlige konsekvenser for alle sider ved forskningsprosessen. En av disse er at kultur- og samfunnsviteren bare får tilgang til sitt gjenstandsfelt gjennom en eller annen kommunikasjon med det. Naturviteren kan bare i overført betydning kommunisere med sitt emne.

Kultur- og samfunnsviteren er som alle andre forskere engasjert i en dialog med sine kolleger. Denne kollektive kollegakontroll er noe som preger alle vitenskaper. I tillegg til denne (første) dialogen er kultur- og samfunnsviteren også engasjert i en dialog til, nemlig med sitt gjenstandsområde. Denne dobbeltdialogen er karakteristisk for – og uunngåelig i – disse fagene (Kalleberg 1996: 44–45; S&V 1998: kap. 5). Etterpositivistisk vitenskapsteori om disse fagene har i stor grad bestått i en klargjøring av denne dialogen med gjenstandsområdet, dens forutsetninger og implikasjoner.

Det er verd å merke seg hvor store deler av vitenskapssystemet som er direkte preget av denne dobbeltdialogen. Universitetet i Oslo er et typisk breddeuniversitet slik vi finner dem i Vest-Europa eller Nord-Amerika. Det består for tiden av 8 fakulteter. 5 av disse huser fag som er direkte preget av denne særegne dobbeltdialogen: humaniora, samfunnsfag, juss, pedagogikk og teologi. Innsiktene har en tydelig, men mer indirekte betydning for to fakulteter til, medisin og odontologi. Positivistisk vitenskapsforståelse, f.eks. i form av deduktivtnomologiske forklaringsambisjoner (a la Carl Hempel), passer derimot først og fremst på forskningen ved det matematisk-naturvitenskapelige fakultet, og da særlig på noen av fagene der. Positivistiske vitenskapsteoretikere har nærmest representert en form for institusjonell imperialisme på vegne av denne type fakultetsfamilie av fag.

Ydmykhet overfor feltet

Det forhold at mennesker skaper og omskaper sin egen kultur og sine institusjoner, fører til en fabelaktig variasjon mellom kulturer og til store endringer over tid. Dette bør forsterke kultur- og samfunnsviteres ydmykhet overfor den sosiokulturelle virkelighet disse fagene utforsker. Kjemikere kan gjøre bruk av den såkalte *pure-case method* og ha god grunn til å regne med at måten natrium reagerer med vann, er uavhengig av om prosessen finner sted i Beijing, New Dehli eller Paris. Kjemikeren kan også regne med at man hadde de samme prosesser for 1000 år siden. Slik er det ikke i kultur- og samfunnsfagene.

Grunnleggende prosesser, i kulturliv, arbeidsliv og samfunnsstyring, variere mellom samfunn og over tid. Kompleksiteten i virkeligheten blir tilsvarende stor, samt kunnskapsmangfoldet i fagene som utforsker denne virkeligheten.

Det er ikke bare slik at kompleksitet i gjenstandsområde og kunnskaper om dette er stor. Dette har samfunns- og kulturfagene til felles med alle andre vitenskaper. Det kommer også til en ny type ydmykhet, sammenlignet med naturfagene, nemlig ydmykhet i forhold til dem som utforskes, da saksfeltet ikke kan forståes uavhengig av personene der. En feltarbeider som ønsker å forstå et lokalsamfunn eller institusjon, er på vesentlige områder nødvendigvis underlegen i kunnskap og innsikt, sammenlignet med dem som lever i feltet. (Kjemiske prosesser eller geologiske informasjoner besitter derimot naturligvis ingen konkurrerende kunnskap). Innsikten om dette fra feltforskerens side er vesentlig for et godt feltarbeid. Dette er dermed også en form for innsiktsbasert ydmykhet.

En av de store utfordringene i feltarbeid, er faren for å komme på for lang avstand fra aktørene i feltet. Slik «etnosentrisme» fører til at feltarbeideren ikke klarer å beskrive og forklare aktørene på deres egne premisser. Kultur- og samfunnsviteren må verken bli en fremmed, uansett hvor velvillig, eller bli som en av de «innfødte,» om det nå dreier seg om innfødte i form av regjerings-medlemmer, husmødre i en drabantby, urinnvånere, industriarbeidere eller naturvitere. La meg konkretisere poenget ved å bruke en kjent feltstudie i norsk samfunnsvitenskap som illustrasjon, *Arbeiderkollektivet* av Sverre Lysgaard.

Lysgaards hovedtema dreide seg om å forklare hvorfor underordnede arbeidere definerer seg i motsetning til bedriften og ledelsen og danner et forsvarskollektiv. Feltarbeidet ble gjort i Moss midt på 1950-tallet. Han intervjuet industriarbeidere med 7 års folkeskole. Lysgaard hadde topputdannelse på to forskjellige områder, maskiningeniør fra NTH i 1948 og doktorgrad i sosiologi fra USA i 1952. Men Lysgaard var seg fullt bevisst at arbeiderne naturligvis var ham overlegne når det gjaldt konkrete kunnskaper og innsikter om det samfunnet Moss Cellulose-studien dreide seg om. Han var opptatt av å få tilgang til arbeidernes kunnskap og innsikt. Det fordret gode og likeverdige intervjuer, noe som kunne være vanskelig å få til på grunn av klasse- og statusforskjeller. Men intervjuingen skjedde i form av åpne og «tvangfrie samtaler.» Arbeiderne ble en slags kolleger, forskningsmedarbeidere. Dette er en avgjørende forutsetning for studiens solide virkelighetsforankring (jf. Kalleberg 2001: 26–27).

Den særegne kommunikasjonen med det studerte gjenstandsområde, omtales noen ganger som Weber-innsikten (S&V 1998: 117–20). Det refereres til Max Webers begrep om

verstehen. Det vesentlige i denne innsikten er at beskrivelse og forklaring i kultur- og samfunnsfagene må gå gjennom forståelse av rasjonelle aktørers grunner. Aktørene i feltet, om det nå er forskere eller industriarbeidere, handler eller lar vær å handle på basis av fortolkninger av situasjoner, på basis av grunner. Det er naturligvis snakk om et bredt rasjonalitetsbegrep, langt bredere enn instrumentelle betraktninger om hvordan man med minst mulig utgifter skal oppnå et mål.

I *Arbeiderkollektivet* står således analysen av menneskelig verdighet sentralt. For å forstå arbeidernes forsvarskollektiv insisterer Lysgaard på at verdighet må trekkes inn som en del av arbeidernes brede rasjonalitetsgrunnlag. Det er uverdig å være i en situasjon hvor man ikke har noe å si, slik arbeiderne er det. Det er derfor gode grunner, inklusive av økonomisk og helsemessig karakter, for å vente seg motforholdstiltak fra arbeiderne. Et eksempel er produksjonsbegrensninger. Slike tiltak er ikke basert på irrasjonelle følelsesreaksjoner hos arbeiderne, slik mange ingeniører, økonomer og psykologer nok har trodd i etnosentrisk innskrenkethet. Det kan mer treffende snakkes om verdighetsrasjonalitet og «kamp om anerkjennelse» (se også KBA: 265–97 og Mintzberg 1983: 176–82).

Hvis feltarbeid skal lykkes, må forskeren være i stand til å sette seg inn i de utforskeds faktiske situasjon. For å si det mer spisst med referanse til *Arbeiderkollektivet,* så underforstår forfatteren følgende tese: Du og jeg, interesserte leser, ville nok også handlet på samme eller tilsvarende måte om vi hadde vært i deres situasjon. For de handler rasjonelt, gitt deres problembetingelser. Skal man forstå fremstillingen, må man stille seg i arbeidernes sted og særlig få tak på deres (rasjonelle) problemtolking. Slik kan samfunnsforskning være del av kulturell brobygging og humanistisk allmenndannelse i sin formidling mellom grupper, steder og tider, og motarbeide den etnosentriske feilslutning som leder til misoppfattelse av denne type vern av egen verdighet som irrasjonell eller som uttrykk for uverdig hordementalitet (jf. Lysgaard 2001: 281–90).

Ydmykhet overfor bredere offentligheter

Det er et enhetsvitenskapelig krav at kolleger skal kontrollere hverandre. Kultur- og samfunnsfag skiller seg altså ikke her fra naturfag. Men forholdet til en bredere leserkrets er ofte forskjellig. I naturfagene er det gjerne relativt klare skiller mellom vitenskapelige publikasjoner og formidlingen til et bredere, interessert publikum, f.eks. filosofer, historikere eller teologer. Vitenskapelig forskning er klarere atskilt fra forskningsformidling her enn det som gjerne er tilfelle i kultur- og samfunnsfagene. I flere av kultur- og samfunnsfagene kan forskning og formidling ofte bare skilles analytisk fra hverandre. Viktige

arbeider i disse fagene, som Jens Arup Seips *Utsikt over Norges historie,* Sverre Lysgaards *Arbeiderkollektivet* eller Rune Slagstads *De nasjonale strateger,* er arbeider som både har blitt lest av de spesialiserte kolleger og av den interesserte allmennhet.

Men dette betyr også at den leserkretsen som kan kritisere og korrigere arbeider i disse fagområder, blir langt større enn i mer esoteriske fagområder. Vi kan snakke om en form for utvidet kollegakontroll. Når samfunns- og kulturvitere skriver om hendelser under andre verdenskrig, etniske minoriteters og urfolks skikker og levekår, regjerningers disposisjoner, krigsbarns historie, næringslivslederes strategier, innvandrerungdom i Norge eller konfliktene mellom jøder og arabere i Midt-Østen, så kan disse bidragene også vurderes av dem som har førstehånds kjennskap til disse forholdene, nemlig dem studiene handler om. I kraft av sine særegne kunnskaper på det aktuelle felt er slike grupper en form for eksperter. Dette er forhold som samtidshistorikere og sosiologer alltid har måttet forholde seg til. Det er vel en delvis ny erfaring for sosialantropologer, etter at de i økende grad har begynt å skrive om grupper i egne samfunn, som både er lese- og skrivekyndige. Dette større, kompetente og kritiske publikum, som også kan lese og skrive om studier som handler om dem, intensiverer det institusjonelle imperativ om vitenskapelig ydmykhet.[9]

Det moderne vitenskapssystemet er uhyre omfattende og spesialisert. *Institute for Scientific Information* identifiserte i 1989 mer enn 8200 avgrensede forskningsområder (Clark 1995: 263). (Oversikten er naturligvis ikke fullstendig). En genuin vitenskapelig dyd for enhver i dette systemet, er å opprettholde en realistisk forståelse av egen inkompetanse i forhold til kunnskapsstatus på de aller fleste av disse områdene. I kultur- og samfunnsfagene intensiveres nok denne innsikten i forhold til naturfagene. Om en forsker er ekspert på *The Glorious Revolution* på slutten av 1600-tallet i England, vil ikke det si at vedkommende også er ekspert på den kinesiske revolusjon etter andre verdenskrig. Vedkommende ekspert vil normalt være utpreget inkompetent i denne kontekst, og vil f.eks. ikke engang beherske noe så elementært som kinesisk språk.

Denne innsiktsbaserte ydmykhet i vitenskapssystemet har mye til felles med en realistisk forståelse av kompleksiteten i samtidens demokratiske rettsstater. De temaer som er oppe i de offentlige ordskifter er til dels av uhyre kompleks karakter, f.eks. de som har å gjøre med økologi, økonomisk vekst, fordelingspolitikk eller kriminalitet. For at disse utfor-

[9] Hvor mange som faller helt utenfor et visst fag, hvor det må oversettes for at noe kan bli forståelig, varierer over tid og mellom samfunn. Økende andeler av befolkningen som tar høyere utdannelse bidrar til at flere blir «innvidde» i bestemte fagområder. Underholdningspregede massemedier, synkende språk- eller matematikkferdigheter trekker oss (som nasjon) i motsatt retning.

dringer skal mestres bedre, kreves det innspill av svært forskjellig karakter til den demokratiske prosess av menings- og viljesdannelse. En ønskverdig betingelse for deltakerne i disse prosesser, er å opprettholde intellektuell ydmykhet.

Det er ønskverdig at forskere fra forskjellige spesialiteter i større grad enn i dag deltar i slike prosesser i mangfoldet av (mer eller mindre) opplyste offentligheter. Forskningsformidling er en sentral fagetisk utfordring. Det kan være god grunn til å skille mellom den direkte formidling og den mer allmenne deltakelse i samfunnsdebatten som intellektuell (S&V 1998: 261, Kalleberg 2000a: 237–38). I begge roller er ydmykhet ønskverdig. Som spesialist vil forskeren som regel bare ha oversikt over noen få sider ved utfordringen. I den bredere deltakelse, som intellektuell, i samfunnsdebatt, vil det være åpenbart at spesialisten bare behersker en begrenset del av den nødvendige kunnskap.

Hvis man ser på universiteter og høgskoler, er det slående at funksjoner som forskning, studier og profesjonsutdanning i stor grad er institusjonalisert. Det er bygget opp administrasjoner, kulturer og belønningssystemer rundt disse oppgavene. Sammenligningsvis er forskningsformidlingen underinstitusjonalisert. Dette er et eksempel på institusjonell umoral i dagens samfunn. Formidlingsuutfordringen kan ikke møtes ved løsrevne oppfordringer til individer om å ta seg sammen og formidle mere. Ensidige individmoralske oppfordringer blir snarere et uttrykk for den institusjonelle umoralen.

Innkapslede ekspertkulturer er generellt et problem i moderne samfunn, og representerer et problem for rasjonaliteten i det offentlige ordskifte (Kalleberg 1999: 32–40). Det problematiske ved slik innkapsling forsterkes når det gjelder samfunns- og kulturfagene. En vesentlig institusjonell utfordring er å etablere gjensidig kommunikasjon mellom ekspertkulturer og det bredere ordskifte i det sivile samfunn. En viktig strategi for å stimulere dette, er å etablere diskusjonsfora hvor forskjellige faggrupper må gjøre seg forstått for hverandre. Når en naturviter har klart å gjøre seg forstått for en samfunnsviter – og omvendt – så vil også de fleste andre interesserte forstå poengene (jf. UiO 1999: 15). En annen form for strategi, er eksperimenter med tiltak som lekfolkkonferanser (jf. Sandberg og Kraft red. 1996) og «demokratisk journalistikk» (Knapskog 2001: 121–30). Den generelle utfordring sett fra forskningssystemet, består i å tilrettelegge vitenskapelige institusjoner slik at de kan bidra til virkningsfulle dialoger i det sivile samfunn (jf. Habermas 1999: 72–8, 104–8, 269–71; NOU 1999: 27).

For å markere sin statsborgerrolle og likeverdighet med andre i denne sammenheng, særlig i overgangen mellom formidleren som intellektuell og som vanlig borger, ville det

være anbefalelsesverdig oftere å sløyfe akademiske titler for å markere de gangene man går ut over sin spesialkompetanse. En analyse av norsk debatt, f.eks. den som gikk forut for folkeavstemningen i 1994 om norsk medlemsskap i EU, ville avdekke mye misbruk av titlers prestisje og manglende markering av når man opptrådte som vanlig statsborger i politisk debatt.

En av de dystreste erfaringer med akademikere som en slags intellektuelle uten dialogisk kontakt med de store grupper i befolkningen, hadde man med tyske universitetsforskere i perioden fra samlingen av Tyskland på 1870-tallet og frem til Hitlers maktovertakelse. Idealene fra Humboldt-generasjonen ble etterhvert i stor grad en ideologi for et «upolitisk,» åndsaristokratisk dannelsesborgerskap, som skjønte lite av det som skjedde i samfunnet omkring dem. Man finner bl.a. en særegen, læringsresistent kombinasjon av kulturell hovmodighet og politisk underdanighet, utmyntet i det som har blitt kalt en elitistisk *Untertanenmentalität* (jf. Kalleberg 2000b: 14–16, KBA: 120–25).

Monolog og dialog i forhold til brukere

Faglig virksomhet i akademiske fag har altså fem hovedformer. Fagene er vitenskaper, studier, forskningsformidling (dvs. dialog med en bredere allmennhet), ekspertvirksomhet og faglig selvstyring (jf. del 1). Akademiske fag gir kunnskapsgrunnlag for to typer av ekspertvirksomhet: rådgivning av en bruker (f.eks. i forbindelse med planlegging eller konsekvensvurderinger) eller mer direkte inngrep for å forbedre brukerens situasjon (som organisasjons- eller lokalsamfunnsutvikling). I noen fag er denne formen for virksomhet særlig betydningsfull. De omtales ofte som profesjonsfag. Typiske eksempler er juss, ingeniørfag, medisin og psykologi. Brukerne opptrer i mange roller, f.eks. som oppdragsgivere, klienter og pasienter.

Men la oss her holde oss til det generelle perspektivet: All fag kan være kunnskapsgrunnlag for ekspertvirksomhet. De mest esoteriske språkfag og religionshistorisk fag kan på grunn av utenrikspolitiske hendelser med ett få stor praktisk betydning når utenriksdepartementer trenger kompetente råd. La oss så fokusere på forskjeller mellom kultur- og samfunnsfag og naturfag i hvordan kunnskap kan anvendes for å hjelpe brukere.

Naturfag og medisinsk fag utvikler teknologier som er de rene mirakler. Slike faggruppene behersker esoterisk kunnskap som kan anvendes til det beste for alle slags brukere. Det kreves liten eller ingen forståelse fra brukernes side for å kunne utnytte de teknologiske fremskritt. De færreste av oss skjønner mye av den kunnskapsbasen som gjør det

mulig å se på fjernsynsprogrammer, bruke datamaskiner, reise med fly eller gjenomgå komplisert medisinsk behandling.

Situasjonen er forskjellig i kultur- og samfunnsfagene. Kunnskaper og innsikter fra disse fagene må oppfattes av dem det gjelder for å kunne bidra til forbedring. 1950-tallets begeistrede forhåpninger om at samfunnsfagene skulle fremringe sosialingeniører eller produsere en slags leger som kan kurere eller i alle fall forebygge «samfunnssykdommer,» var luftslott. I hovedsak påvirker ikke samfunnsvitere samfunnet gjennom monologiske teknologier, men gjennom dialog. Terapisituasjonener og utviklingsarbeid er typiske. Samfunnsviteren kan ikke løse individers og institusjoners problemer, men være en mer eller mindre god anledning for at klienten opparbeider en mer realistisk problemforståelse og faktisk gjennomfører endring selv. Selv på sitt beste kan disse fagene bare være et tillegg til den forståelse de studerte aktører selv har av seg selv og sin situasjon (S&V 1998: 251). Både foreldre og bedriftsledere kan lære noe av samfunnsvitere, om det nå er forklaringer, samfunnskritikk eller anbefalinger. Men det er aktørene selv som må være gode foreldre eller ledere.

På sitt beste kan kultur- og samfunnsvitere som eksperter bare tilrettelegge for klienters egen problemløsning. Men det kan være viktig nok. Samfunnsvitere som opprettholder en positivistisk fortolkning av samfunnsfagene, oppfatter dette som ydmykende i relasjon til naturfag og medisin. Men det er en selvkritikk uten virkelighetsbasis, en form for irrasjonell underdanighet, dvs. den motsatte dumhet av hovmodighet. For å være stabil, må institusjonalisert hovmodighet i en gruppe kompletteres med underdanighet i en annen gruppe.

4 Hovmodighet og etnosentriske feilslutninger

Vitenskapelig ydmykhet er ikke først og fremst en individuell moralsk følelse og holdning, men en intersubjektiv og innsiktsbasert tilnærming til egne og andres meninger og vurderinger. Ydmykhet inngår som del av en åpen, lærende holdning. Noen aspekter ved dette synspunktet skal nå klargjøres, ved å ta utgangspunkt i en utbredt feilslutning. Drøftingen knyttes til individer og grupper som preges av mangel på ydmykhet, det vil si hovmodighet eller arroganse. I fokus står den form for hovmodighet som følger av etnosentriske feilslutninger. I de to neste avsnittene skilles det mellom etnosentrisme i forhold til andre, samtidige grupper og etnosentrisme i tid. Samtidsfiksering eller kronosentrisme, troen på at siste ord er beste ord, er en undertype av den etnosentriske feilslutning.

Den etnosentriske feilslutning

I sin mest kjente bok *Folkways* (1907) innførte Yalesosiologen William Graham Sumner uttrykket «etnosentrisme.» Ordet har blitt brukt på mange måter, men her bruker jeg det for å refererer til en «folkegruppes» (etnos) tendens til å beskrive, forklare og vurdere andre gruppers kultur med egen kultur som uproblematisert sentrum. Her bruker jeg ordet «etnos» helt åpent for å vise til en hvilken som helst kategori av «innfødte» – om det nå er nordmenn, østlendinger, samtidige, næringslivsledere, samer, muslimer, biskoper, eldre eller samfunnsvitere. Trangsyn gjør seg gjeldende på alle samfunnsnivåer, fra høy til lav, fra de mest omfattende sammenhenger, som det å være «eurosentrisk,» til de små sammenhenger med oss selv eller vår lille gruppe i sentrum (egosentrisk, familisme, Trangvik). Alle aktørkategorier kan utvikle Trangviklogikker.

Med «etnosentrisk feilslutning» viser jeg til det å ikke være klar over hvor langt gyldigheten av egne oppfatninger og vurderinger strekker seg. Man er ikke klar over beskrivelsers, forklaringers og vurderingers gyldighetsområde. Fornuftig innsikt omfatter også forståelse av kunnskapens gyldighetsområde. Manglende innsikt om dette kan lede til det som i uformell logikk blir omtalt som «forhastet generalisering.» Vi nordmenn begår f.eks. en etnosentrisk feilslutning når vi spontant føler at engelskmenn eller australiere kjører på feil side av veien. Amerikanske næringslivsledere begikk en etnosentrisk feilslutning da de på 1970- og 80-tallet forundret seg over de «rare bedriftskulturer» i japanske firmaer, som f.eks. livstidsansettelse (jf. Cole 1979). Disse lederne forsto ikke at de også selv levde i eksotiske bedriftskulturer, sett fra et annet kulturelt ståsted enn deres, f.eks. fra Skandinavia eller Japan. Den klassiske greske overklassen omtalte – nedlatende – folkegrupper med et annet språk enn gresk, for «*barbaroi,* beings that mumble in an incomprehensible speech» (Eco 1995: 10). I sin *The Innocents Abroad* forteller Mark Twain underfundig om selvsikre amerikanere fra Trangvik, på besøk i Europa på andre halvpart av 1800-tallet: «I Paris sperret de rett og slett øynene opp og stirret når vi snakket til dem på fransk. Det lyktes oss aldri å få disse idiotene til å forstå sitt eget språk» (Fulbright 1967: 20). Det er samme type arroganse – og tilhørende etnosentriske feilslutninger og medfølgende dumheter – som mer dystert preget engelske imperialister på 1800-tallet, slik at de trodde «at bare de ropte høyt nok på engelsk til en utlending så måtte han forstå» (ibid.: 19).

Det er forskerlivet som beskjeftiger oss her. Vi har å gjøre med en form for fundamental feilslutning som har blitt beskrevet og analysert av mange forfattere og gitt en rekke navn. I en drøfting av Mannheims vitenskapssosiologi og dens «perspektivisme,» omtaler Merton flere eksempler. Han (1968: 559) foreslår følgende generelle formulering: «wha-

tever is found true under certain conditions should not be assumed to be true universally or without limits and conditions.» Harvard-sosiologen Pitrim Sorokin omtalte fenomenet som «the principle of limits» og John Dewey kalte bruddet på dette prinsippet for «*the* philosophical fallacy» (ibid.). Arbeidet med å klargjøre dette fenomenet har en lang historie i tysk tradisjon (tilbake til Kant). Heinrich Rickert og Max Weber og deres insistering på (kultur)forskningens *Wertbeziehung* (verdirelevans), som Rickert (1929: 339–58) og Weber (1922: 146–214, 489–540), står sentralt. Merton foreslår at den mest generelle karakteriseringen av fenomenet, kan være «the fallacy of unwarranted extrapolation» (1968: 559).

For å få frem det samhandlingsteoretiske, tenkning som en form for språklig samhandling og ikke bare lagt ut i en semantisk dimensjon «utenfor virkeligheten,» velger jeg å kalle bruddet på denne forståelsen for den «etnosentriske feilslutning.» Tidligere har jeg snakket om «pragmatisk» kantianisme og talehandlingsteori. Dette er tilnærminger som viser til språket i bruk. Til forskjell fra semantikk og syntaks, viser pragmatikk til språklig samhandling mellom personer. Om det dreier seg om forskjellige religionsgrupper som står i forhold til hverandre, om forskere som gjør feltarbeid eller om forholdene mellom forskjellige fag, så støter vi på de samme former for samhandling og forståelsesutfordringer.

I forrige avsnitt snakket jeg derfor om faren for etnosentrisme i feltarbeid, hvor man kan bli stående som utenforstående til den gruppen som skal beskrives og analyseres. Det betyr som regel at man betjener seg av andre gruppers meninger og vurderinger av fenomenet, av deres «fordommer.» Det heter derfor i amerikansk metodelære at man blir som en innfødt (*go native*), men i en annen gruppe. Men man må forholde seg så dialogisk og nært at man kan sette seg i den fokuserte gruppens sted, om nå dette er industriarbeidere i Moss på 1950-tallet (Lysgaard 2001) eller tyske naturvitere i mellomkrigstiden (Walker 1995). Dette er vesentlig for alle elementer i forskningsprosessen, fra identifikasjon av fenomener, via beskrivelse og forklaring og frem til vurdering av forhold. Dårlig feltarbeid i industribedrifter har f.eks. i mange tilfeller vært basert på typiske «direktør-perspektiver,» hvor kollektiv-fenomener blant arbeidere har blitt identifisert som irrasjonelle smågruppefenomener og illegitim hordementalitet. Dette karakteriserte jeg i drøftingen av Lysgaards studie som en etnosentrisk feilslutning.

Etnosentrisme mellom fag – fagimperialisme

Når vi snakker om etnosentrisme, så tenker vi gjerne på forholdet mellom samtidige folkegrupper, om det nå er hvite, protestantiske amerikaneres nedlatende holdninger til italienske innvandrere i mellomkrigstiden, hvite sørafrikaneres rasistiske oppfatninger, innfødte nordmenns reaksjon på «rare hodeplagg» blant innvandrere fra muslimske land eller fundamentalistiske muslimer, jøder og kristne som ikke klarer å forsone seg med den djevelske umoral det er at kvinner skal kunne opptre likeverdig med menn i alle roller, inklusive næringsliv, stat og kirke.

I drøftingen av dobbeltdialogen i kultur- og samfunnsfagene, ble det i del 3 nevnt et eksempel på slik forhold mellom faggrupper: tendensen til å gjøre data- og forklaringsstrategier fra noen av de vellykkede naturfagene gjeldende overfor alle fag. Det ble der omtalt som en forhastet generalisering fra noen fag til alle fag. Dette er naturligvis også et eksempel på en etnosentrisk feilslutning.

Dette eksemplet kan også brukes til å illustrere mengde- og styrkeforhold mellom «folkegrupper» – her: forskjellige stammer av forskere – i vitenskapssystemet. I de ledende forskningsnasjoner i dagens verden, OECD-landene, brukes omlag 90 % av forskningsresurssene innenfor naturvitenskap, teknologi og medisin (se S&V 1998: kap. 10). Dette er områder hvor den positivistiske forskningslogikk i stor grad passer og hvor det dessuten er gjort teknologiske mirakler som ingen kan unngå å legge merke til. Sett fra disse fagområdene, er det nærliggende å gjøre vikle seg inn i følgende etnosentriske feilslutning: I naturfagene har man kommet på rett spor. Dette er et spor som alle fag må følge for å bevege seg fra et førvitenskapelig til et vitenskapelig nivå, for så endelig å kunne slippe inn i vitenskapenes hellige familie.

Slike definisjoner fra en sterkere gruppe må naturligvis ikke aksepteres av en mindre og svakere gruppe. Men i forhold til 1900-tallets samfunnsvitenskaper, er det ingen tvil om at den positivistiske vitenskapsforståelsen hadde enorm gjennomslagskraft. En engelsk samfunnsviter (Outhwaite 1987: 5–18) har relativt nylig minnet om det paradoksale i denne situasjonen, et poeng mange forøvrig har kommet med før ham: Vitenskapsfilosofer innenfor logisk positivisme manglet praktisk talt enhver kjennskap til samfunnsfag og presenterte forklaringsidealer som det ikke finnes noen eksempler på i den virkelige verden, trass i at begavede personer og miljøer hadde vært på jakt etter slike forklaringer i minst to århundrer. Allikevel slo denne forståelsen igjennom med voldsom kraft overfor virkelighetsnære, samfunnsfaglige praktikere. De «tror på» denne fortolkningen. Outhwaite tenker seg at det må forklares med et «chronic inferiority complex» (s.

9) hos lillebror samfunnsviter i forhold til storebror naturviter. Etter mitt skjønn får vi bedre tilgang til disse paradoksene ved å se på disse prosessene som kognitive prosesser, som produksjon, overtakelse og opprettholdelse av forståelsesformer som er gyldige innenfor et visst område, men som blir ugyldige når de transporteres til andre.

På tilsvarende måte er det mer slagkraftig å forklare mistak og urimeligheter i «primitive stammer,» f. eks. på New Guinea, ved de samme mekanismer som preger «forskerstammer,» og ikke henvise til en helt annerledes «primitiv mentalitet.» Slike «forklaringer» via primitiv mentalitet er i regelen bare er et annet navn på vår egen uvitenhet og intellektuelle latskap. Durkheim er derfor langt mer overbevisende enn Lévi-Bruhl i denne sammenheng (Habermas 1981, I: 74–75, Boudon 1994: 5–8, 14–17). Vår tro på urimelige synspunkter, om vi nå er australske urinnvånere eller kognitive psykologer (Boudon 2001: 125–29), skriver seg ofte fra gode grunner og forstandige tankerekker. Men disse inneholder gjerne ueksplisierte forutsetninger, forutsetninger som kan være gyldige innenfor en kontekst, men ugyldige utenfor. Urinnvåneren eller psykologen blir altså offer for etnosentriske feilslutninger.

For å få frem ubalanser mellom livsverden og systemene (marked, statsforvaltning) gjør Habermas bruk av en metafor om kolonisering og institusjonell imperialisme. Imperativer fra marked eller hierarkisk forvaltning trenger inn på områder det ikke hører hjemme, «wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft» (1981 II: 522). De svekker og deformerer området. Vi kan abstrahere denne metaforen og snakke generelt om hvordan områder preget av forskjellige betingelser og verdier kan «pervertere» hverandre. Sett i lys av etterpositivistisk vitenskapsteori er det ikke urimelig å omtale positivistisk forståelse av samfunns- og kulturfag som preget av fundamentale etnosentriske feilslutninger. To av perverteringene var deformasjon av begreper om aktører (objektivering) og definisjon av kvantitative data som mer vitenskapelige enn kvalitative. Kultur- og samfunnsfagene ville blitt lagt øde om man hadde lagt seg åpen for denne formen for (fag)imperialisme.

Slike innsikter kan ha praktisk betydning for organiseringen fag, f.eks. for organisering av kollegakontrollen i forskjellige fag. Enkelte forskningspolitiske aktører blir her offer for en etnosentrisk feilslutning. Vi kan åpne for tematikken ved å stille et generelt konstruktivt spørsmål (S&V 1998: 109–111): Hva kan og bør vitenskapelige institusjoner gjøre for å forbedre sin publiseringspraksis? I mange små språksamfunn, som det norske, bekymrer forskningsbyråkrater seg for at kultur- og samfunnsvitere publiserer mindre internasjonalt enn naturvitere og medisinere. I og med at de ofte gjør den etnosentriske feilslutning i forhold til kultur- og samfunnsfag, så foreskriver de samme medisin som i disse: Publiser på dagens latin (dvs. amerikansk-engelsk).

Det kan foreligge gode grunner for å bekymre seg og å anbefale dette. Men det er også slik at den kritiske kontroll av sannhetsgehalten i f.eks. historiske studier ville bli svekket hvis norske (eller portugisiske) historikere utelukkende publiserte sine vitenskapelige arbeider på engelsk, og bare «formidlet» på morsmålet. Det ville snarere være en strategi for å unndra seg en viktig form for kompetent kritikk fra en utvidet offentlighet av sakkyndige personer (jf. del 3). Strategien ville faktisk kunne svekke den sakkyndig kontroll. Den vil også kunne svekke formidlingen til en bredere offentlighet. Begge deler som utilsiktede virkninger av forskningspolitiske beslutninger, basert på etnosentriske feilslutninger. Slike perverteringer av forholdet mellom intensjoner og konsekvenser hører til standardutfordringene i moderne samfunn. Som Weber (1995: 111) sammenfatter basisinnsikten, med referanse til Goethes Faust: «den kraft som stadig vil det gode og stadig skaper det onde.»

Etnosentrisme i tid: hovmodigheten i forhold til dem som har levd før oss

Mens noen fagområder er preget av kumulative fremskritt i forklaringer og teknologisk mestring, som naturvitenskap og medisin, kan dette ikke på samme måte være tilfelle i kultur- og samfunnsfag. Enhver grunnfagsstudent i fysikk skal normalt kunne mer enn Galileo. Men samfunnet og våre kulturelle tradisjoner, og vitenskapene om disse deler av virkeligheten, er konstituert på en vesentlig forskjellig måte. Det er derfor ikke tilfelle – og kan ikke være det – at enhver grunnfagsstudent skal ha en kultur- og samfunnsforståelse som er overlegen Aristoteles, Aquinas, Hobbes, de Toqueville eller Weber. Det er derfor gode grunner til at vi i disse fagområdene fortsetter å forholde oss til klassikerne – også – som om de var samtidige (Habermas 1981 I: 201).

I naturfagene er siste ord gjerne beste ord. I de sosio-kulturelle fagene er det en etnosentrisk feilslutning. I vitenskapssystemet gjør en allmennpositivistisk vitenskapstro det vanskelig å innse at vi her har å gjøre med en grunnleggende feilforståelse. Kunnskaps- og innsiktsvegringen på dette feltet er bekymringsfull fordi den faller inn i en utbredt etnosentrisme, både i faglig liv og i offentlig bevissthet. Det dreier seg ikke om en etnosentrisme overfor andre av samtidens kulturer. Dette er politisk ukorrekt i vår tid. Det dreier seg om en etnosentrisme i tid. Denne er i stor grad politisk korrekt, ja progressiv.[10]

Feilslutningen har sin basis i «troen på fremskrittet.» Den sentrale trosartikkel kan uttrykkes slik: «Det nye» er bedre enn «det gamle.» Det er ikke noe vesentlig å lære av «det

[10] I andre sammenhenger har jeg omtalt denne feilslutningen som «historisk provinsialisme» og «samtidsfiksering» (S&V 1998: 42–46, Kalleberg 2003).

gamle» og derfor ikke så viktig å være interessert i det heller. Feilslutningen er uttrykk for en mangel på ydmykhet i forhold til tidligere tiders bidragsytere, en hovmodighet som kan hindre læring over generasjonene. Det kan være vanskelig å bli korrigert her, det er bare vi selv, som *Zeitgenossen*, som kan gjenskape og ta vare på disse Innsiktene.

I naturfagene ser man raskt det uinteressante og unyttige i å finne opp hjulet igjen. Det er også vanskeligere i kultur- og samfunnsfagene. La meg bruke et eksempel fra organisasjonsteori. Dette er et flerfaglig forskningsområde, til dels preget av ingeniører og økonomer. Ingeniørfagene er med rette preget av troen på fremskrittet på mange områder. Men fagfolk på dette området blir dermed også lettere utsatt for fristelsen til å bli etnosentriske i tid og utsetter også kultur- og samfunnsvitere for slike forventninger. Hvis man leser oversiktsbøker i organisasjonsteori, så vil man se at mange bøker er preget av den store historien om fremskrittet, f.eks. historien om fortidens smale fokusering på den enkelte organisasjon og henimot samtidens brede forståelse av organisasjonen i omgivelsene.

Men dette er (dessverre) uttrykk for historisk provinsialisme. Det burde være nok å nevne klassiske bidragsytere som Marx, Weber og Durkheim for å minne om urimeligheten i dette perspektivet. Ja, etter mitt skjønn er det neppe noen enkeltforsker som i dagens internasjonale organisasjonsforskning er på det nivå av omfattende historisk-komparativ forståelse av organisasjoner i sine samfunnsmessige og historiske omgivelser som det Weber var på for hundre år siden.

Her oppstår det lett en vond og ufruktbar hermeneutisk sirkel. En generasjon av samtidsfikserte forskere finner ingen grunn til å lese f.eks. Weber nøyaktig. Denne kronosentriske arrogansen gjør det lettere å leve videre i trygg forvissning om at siste ord er beste ord. Man må jo ha gjort skikkelig feltarbeid i biblioteker, og f. eks. tatt inn over seg Webers (1988) religionssosiologi, for å skjønne det urimelige i slik trangsynt barnetro.[11]

Det er ingen selvfølge at opparbeidet innsikt på et kultur- og samfunnsgagnlig felt faktisk opprettholdes fremover gjennom generasjonene. I disse fagområdene er dette derfor så viktig at det bør formuleres som et nytt institusjonelt imperativ: Sørg for å gjenskape vesentlige, gamle innsikter. Stikkordet er ikke originalitet, det nye, men tradisjon, det gamle. Den ønskede kulturbæring kan bare finne sted som skapende virksomhet, ikke i

[11] Dette står forøvrig ikke nødvendigvis i motsetning til den tidligere siterte uttalelsen av Weber (i del 2) om kunnskapens raske foreldelse. Her tenkte han nok på den detaljerte, empiriske dokumentasjon og analyse. Han var fullt klar over at bidragsytere som Platon, Hobbes eller Kant hadde beholdt sin aktualitet over lengre tidsrom enn 10, 20 eller 50 år.

form av nyskaping, men av gjenskaping. Dette er naturligvis en variant av tesen om at vi står på kjempers skuldre. Men denne tesen får en annen og mer direkte betydning i kultur- og samfunnsfagene enn i naturfagene. I kulturfagene bør det både kunne være uttrykk for ros som for ris, når man konstaterer at noe er tenkt og sagt før, at en innsikt i den forstand er «gammeldags.»

I kultur- og samfunnsfagene er det noen ganger mulig å lære direkte av klassikere. Her forholder man seg til dem som om de var samtidige, og det nærmest i bokstavelig forstand. Et eksempel på dette i norsk sosialteori finner man i Hans Skjervheims forfatterskap. I sin kritikk av 1950-tallets progressive samfunnsfag og deres antakelser om at mennesker kunne beskrives og analyseres som andre naturlige ting, gjorde Skjervheim bl.a. direkte bruk av de begreper om mennesker som lenestolsforskeren Søren Kierkegaard hadde utviklet 100 år tidligere. Personer som Kierkegaard hadde midt på 1800-tallet mer virkelighetsnære og presise begreper om aktører enn de moderne, empiriske samfunnsvitere midt på 1900-tallet (for utdyping, se Kalleberg 2003).

En annen eksemplifisering av tesen om at «jo nyere – jo dårligere,» er den boken av Hess som tidligere er nevnt. Hans analyser er under det nivået som Merton hadde opparbeidet et halvt hundreår før. Men ikke bare det: Også Holbergs analyse av vitenskapsmoral fra 1740-tallet var mer virkelighetsnær og presis enn Hess fra 1990-tallet. I kultur- og samfunnsfagene er det dessverre en ikke fjerntliggende mulighet at det nyere bidrag er det dårligere bidrag. Eller: Det mer innsiktsfulle kan være skrevet før.[12]

I dialogen med klassikere vil vi naturligvis også se deres feilaktige synspunkter. Jeg har nevnt deler av vitenskapsforståelsen til Merton, en form for uholdbar positivisme og nonkognitivisme i normative spørsmål. Lang avstand i tid kan være bevisstgjørende. I den vitenskapssosiologiske tradisjon jeg nevnte innledningsvis, er Kant en sentral figur. På noen områder ser vi tydelig i dag hvordan Kant tok feil. Kant utarbeidet f.eks. en antropologi, der han presenterte et rasehierarki i fire nivåer: hvite europeere, gule asiater, svarte afrikanere og røde amerikanere. Han tar det for gitt at ikke-europeiske folk ikke på egenhånd er i stand til å utvikle en sivilisasjon på høyde med den europeiske. Tankegangen hans er ikke klar, men det har å gjøre med en naturalisering av raseforskjeller. Forskjeller i intellektuell og moralsk kultur blir vurdert på basis av europeerne og de lavere lag som følger av dette får en type naturforklaring, med henvisning til naturgitte raseforskjeller) (se Wood 1999: 3, 5–7, McCharty 2001: 630–34).

[12] Ett eksempel til. I sin komparative drøfting av den amerikanske revolusjon, presenterer Davis (1990: 90) også følgende refleksjon: «Book V of Aristotle´s Politics, which probably remains the best introduction to the causes of political revolutions…»

I vår dialog med klassikerne må vi kritisere dem for slike synspunkter. Men i kultur- og samfunnsfagene bør vi også i slike tilfeller vokte oss for etnosentriske feilslutninger Vi bør heller tenke oss at når disse gigantene så tydelig er barn av sin tid, hvor mye mer kan det da ikke gjelde oss selv. Dette er også anledninger for å skjerpe vår moralske innsikt og vende den mot oss selv og vår samtid, i ydmyk åpenhet overfor våre egne svakheter, de som er så åpenbare at det nesten er umulig å få øye på dem.

Lang avstand i tid kan dessuten skjerpe blikket for hva som er særegent og kanskje kritikkverdig ved våre meninger og vurderinger. Det er det erfaringstunge historiske blikket som gjør det mulig for Weber (1995: 28) å se at Benjamin Franklins økonomiske moralsyn «som fant bifall hos et helt folk, ville både i antikken og i middelalderen ha blitt fordømt som uttrykk for den skitneste gjerrighet og for et rett og slett uverdig sinnelag.» Samfunnsfaglig tidsetnosentrisme gjør det vanskelig eller umulig å se slike forhold, uavhengig av hvordan vi så vurderer disse forholdene. Som annen etnosentrisme, svekker den vår dømmekraft.

Det har fremgått med all mulig tydelighet at det jeg her hevder, åpenbart ikke er noe nytt. Ydmykhet og hovmodighet – og faren for selvovervurdering og mangel for forståelse av sine grenser – må ha representert en utfordring for personer og grupper så lenge man har hatt menneskelige samfunn.[13] Det dreier seg snarere om en form for innsikt som enhver generasjon, og ethvert individ, må gjenerobre.

I vestlig kultur ble det klassiske uttrykket for innsiktsbasert ydmykhet formulert av Platon, i dialogen om forsvarstalen til Sokrates. Sokrates sammenligner seg med forstandige menn i Athen, politikere, diktere og håndverkere. Her identifiserer Sokrates en fundamental misforståelse. Fordi de forskjellige personene var dyktige og kunnskapsrike på noen områder «gjorde de alle sammen krav på å være ualminnelig kloke også i andre, viktige saker, og denne misforståelse overskygget den viden de virkelig satt inne med» (Platon 1999: 197). Sokrates finner altså ut at disse andre grupperingene begår den etno-

---

[13] I det som gjerne omtales som verdenslitteraturens første store epos, Gilgamesj, er det ikke vanskelig å finne igjen tematikken ydmykhet, hovmot, innsikt og forblindethet. Rådet advarer «Kongen som kjente alle riker,» «Han som så alt,» og sier: «Gilgamesj, du er ung / Ditt overmot har gjort deg blind» (Gilgamesj, s. 23, 81, 36).

[14] For en kierkegaardianer som meg er det nærliggende å minne om det motto som Kierkegaard utformet for Begrebet Angest (1844): «Distinctionens Tid er forbi, Systemet haver overvundet den…dog bliver Socrates hvad han var, den eenfoldige Vise, ved sin besynderlige Distinction, hvilken han selv udtalte og fuldkommede, hvilken først den sære Hamann to Aartusinder senere beundrende gjentog: «thi Socrates var stor derved, «at han distinguerede mellem hvad han forstod og hvad han ikke forstod»».»

sentriske feilslutning. Det at «ingen andre er visere enn ham» (ifølge oraklet i Delfi), betyr altså at han har større evne til å unngå etnosentriske feilslutninger og opprettholde intellektuell ydmykhet.[14]

Det interessante for oss er at det er fremragende kunnskaper og innsikter på ett område som bidrar til å gjøre personen til en tåpe, en som lever i innbilningens verden – en Don Quiote – på andre områder. Hvis slike innbilninger blir skapt og oppretthold i mektige grupperinger, så kan deres definisjoner av situasjonen bidra til store virkninger, som at Troja faller, den vest-europeiske enhetskulturen splittes opp, England mister sine koloni-er i den nye verden og verdens mektigste nasjon snublet inn i en krig langs en vi brolagt med feiloppfatninger og feilvurderinger (Tuchman 1996).

Referanser

Forkortelser:
KBA=Habermas 1999.
S&V 1988= Engelstad m. fl. 1998.

Boudon, Raymond (1994): *The Art of Self-Persuasion. The Social Explanation of False Beliefs.* Cambridge, UK: Polity Press.

Boudon, Raymond (2001): *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs.* New Brunswick: Transaction Publishers.

Clark, Burton (1995): *Places of Inquiry. Research and Advanced Education in Modern Universities.* Berkeley, CA: University of California Press.

Cohen, I. Bernhard red. (1990): *Puritanism and the Rise of Modern Science. The Merton Thesis.*
New Brunswick: Rutgers University Press.

Cole, Robert E. (1979): *Work, Mobility, and Participation.* Berkeley: University of California Press.

Cole, Stephen (1992): *Making Science. Between Nature and Society.*
Cambridge, MA: Harvard University Press.

Collins, Jim (2001): «Level 5 Leadership. The Triumph of Humility and Fierce Resolve,» s. 68–76, *Harvard Business Review,* januar.

Davis, David Brion (1990): *Revolutions. Feflections on American Equality and Foreign Liberations.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eco, Umberto (1995): *The Search for the Perfect Language.* Oxford: Blackwell.

Engelstad, Fredrik, Carl Erik Grenness, Ragnvald Kalleberg, Raino Malnes (1998): *Samfunn og vitenskap. Samfunnsfagenes fremvekst, arbeidsmåter og oppgaver.* Revidert utgave. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Fulbright, J. William (1967): *Maktens arroganse.* Oslo: Epoke Forlag.

Gilgamesj. Han som så alt. (1979). Norsk utgave ved Per Seyersted, innledning ved A. S. Kapelrud. Oslo: Cappelens Forlag.

Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bind I og II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1999a): *Kraften i de bedre argumenter.* Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Habermas, Jürgen (1999b): *Wahrheit und Rechtfertigung.* Suhrkamp: Frankfurt/M.

Hess, David J. (1997): *Science Studies. An Advanced Introduction.* New York: New York University Press.

Holberg, Ludvig (1949/1750): *Epistler, Befattende Adskillige historiske, politiske, metaphysiske, moralske, philosophiske, Item Skiemtsomme Materier.* Bind IV. Utgiver F.J. Billeskov Jansen. København: H. Hagerup.

Holberg, Ludvig (1994/1744): *Essays.* Utvalg v. K. Heggelund. Oslo: Cappelen.

Huff, Toby (1993): *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West.* Cambridge: Cambridge University Press.

Isdahl, Per Johan (1993): *Grepet om hjernen: fra lobotomiens historie.* Oslo: Aschehoug.

Jåsund, Ketil K. (1998): *Fusk i forskning og vitenskapens normer. En diskusjon av forskersamfunnets normer og kontranormer og deres betydning for vurderingen av vitenskapelig uredelighet.* Hovedoppgave i filosofi. UiO.

Kalleberg, Ragnvald (1996): «Forskningsopplegget og samfunnsforskningens dobbeltdialog,» s. 26–73 i Harriet Holter & R. Kalleberg, red. *Kvalitative metoder i samfunnsforskning.* 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget.

Kalleberg, Ragnvald (1999): «Moderne samfunns utfordringer.» Introduksjon til Habermas 1999a, s. 11–44.

Kalleberg, Ragnvald (2000): «Universities: Complex Bundle Institutions and the Projects of Enlightenment», pp. 219–255 i *Comparative Social Research,* vol. 19. JAI-Press, Stamford, Connecticut.

Kalleberg, Ragnvald (2001): «Arbeiderkollektivet i samfunnsfag og opplyst offentlighet,» introduksjon til Lysgaard 2001, s. 9–53.

Kalleberg, Ragnvald (2001a): *The role of «Intellectual» in the Academic Role-Set.* Bergen: LOS-senter notat nr. 1.

Kalleberg, Ragnvald (2003, kommer): «Håndtering og forebygging av vitenskapelig uredelighet.», i Knut Ruyter red.: *Forskningsetikk. Beskyttelse av enkeltpersoner og samfunn.* Oslo: Gyldendal Akademisk.

Kalleberg, Ragnvald (2003, kommer): «Søren Kierkegaard som klassiker i samfunnstenkningen», i *Nytt Norsk Tidsskrift,* nr. 1.

Kant, Immanuel (1929/1787): *Critique of Pure Reason.* London: Macmillan.

Kant, Immanuel (1974): *Kritik der praktischen Vernunft. & Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kevls, Daniel J. (1998): *The Baltimore Case. A Trial of Politics, Science and Character.* New York: Norton & Company.

Knapskog, Karl (2001): «Journalistikk og deliberativt demokrati,» s. 112–135 i M. Eide red., *Til dagsorden!* Oslo: Gyldendal.

Lysgaard, Sverre (2001): *Arbeiderkollektivet. En studie i de underordnedes sosiologi.* 3. utgave. Oslo: Universitetsforlaget. (Først utgitt i 1961).

McCarthy, Thomas (2001): «Die politische Philosophie und das Problem der Rasse,» s. 627–654 i Lutz Wingert og Klaus Günther red., *Die Ôffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Ôffentlichkeit.* Frankfurt/M: Suhrkamp.

Merton, Robert K. (1968/1942): «Science and Democratic Social Structure,» s. 604–15, i *Social theory and social Structure.* New York: The Free Press.

Merton, Robert K. (1970): *Science, Technology & Society in Seventeenth Century England.* New York: Howard Fertig. (Først utgitt i 1938).

Merton, Robert K. (1973): *Sociology of Science.* New York: The Free Press.

Merton, Robert K. (1976): *Sociological Ambivalence and Other Essays.* New York: The Free Press.

Merton, Robert K. (1985): *On the Shoulders of Giants. A Shandean Postscript.* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

Merton, Robert K. (1990): «Motive Forces of the New Science (1938),» s. 112–131 i Cohen red. 1990.

Merton, Robert K. (1996): *On Social Structure and Science.* Chicago: The University of Chicago Press.

Minde, Henry (1992): *Samenes historie som etterkrigshistorisk forskningsfelt.* Bergen: LOS-senter notat nr. 28.

Mintzberg, Henry (1983): *Structure in Fives. Designing Effective Organizations.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Nansen, Fridtjof (1942): «Videnskap og moral», i A. H. Winsnes red., *Nansens Røst. Artikler og taler av Fridtjof Nansen.* 1908–1930, bd. II, s. 371–85. Oslo: Jacob Dybwads Forlag.

NESH (1999): *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, jus og humaniora.* Oslo: NESH.

NOU (1999: 27): *«Ytringsfrihed bør finde Sted.»* Forslag til ny Grunnlov § 100.

Næss, Arne (1961): *En del elementære logiske emner.* Oslo: Universitetsforlaget.

Outhwaite, William (1987): *New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory.* New York: St. Martin´s Press.

Platon (1999): *Forsvarstalen.* I Platon, samlede verker, bind 1, s. 185–223. Oslo: Vidarforlaget A/S.

Popper, Karl R. (1969): *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge.* London: Routledge and Kegan Paul.

Popper, Karl R. (1978): *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach.* Oxford: Clarendon Press.

Popper, Karl R. (1992): *In Search of a Better World.* London: Routledge.

Putnam, Hilary (1995): *Pragmatism – an open question.* Oxford: Blackwell.

Rickert, Heinrich (1929): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften.* Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr.

Sandberg, Per, Nina Kraft red. (1996): *Kvikklaks og teknoburger. Sluttrapport fra Lekfolkskonferansen om genmodifisert mat, 18. – 21. oktober 1996.* De nasjonale forskningsetiske komiteer, skriftserie nr. 6.

Sokal, Alan, Jean Bricmont (1998): *Intellectual Impostures. Postmodern philosophers´ abuse of science.* London: Profile Books.

Tranøy, Knut Erik (1986): *Vitenskapen – samfunnsmakt og livsform.* Oslo: Universitetsforlaget.

Tuchman, Barbara (1996): *The March of Folly. From Troy to Vietnam.* London: Papermac.

Universitetet i Oslo (UiO) (1999): *En ny formidlingspolitikk.* UiO.

Voss, L. H. van (1998): «The Cradle of Capitalism: The North Sea (/Baltic) Basin as an Early Modern Macro Region», pp. l–31, *Comparative Social Research,* vol. 17.

Walker, Mark (1995): *Nazi Science. Myth, Truth, and the German Atomic Bomb.* New York: Plenum Press.

Weber, Max (1988/1922): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tübingen: J.C. B. Mohr.

Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* I, II, III. Tübingen: J.C. B. Mohr.

Weber, Max (1995): *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd.* Oslo: Pax Forlag. (Først utgitt i 1904/05).

Weber, Max (1999): «Vitenskap som kall,» s. 146–70 i Weber, *Verdi og handling.* Oslo: Pax Forlag.

White, Michael (1997): *Isaac Newton. The Last Sorcerer.* London: Fourth Estate.

Wood, Allen W. (1999): *Kant´s Ethichal Thought.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Zuckerman, Harriet (1988): «The Sociology of Science,» s. 511–574, N. Smelser red., *Handbook of Sociology.* Newbury Park, CA: Sage Publications.

Zuckerman, Harriet (1989): «The Other Merton Thesis,» s. 239–67, *Science in Context,* vol. 3, nr. 1.