



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„'Allt sitter inte i språket...'
Mehrsprachigkeit in samischer Literatur aus postkolonia-
ler Perspektive“

verfasst von / submitted by

Hannah Nüchtern BA BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022/ Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 868

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Skandinavistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. paed. Antje Wischmann

Inhalt

1.	Einleitung	4
1.1	Zielsetzung und Forschungsfragen	6
1.2	Begrifflichkeiten, Motivation und Positionierung	8
1.3	Forschungsüberblick zur Mehrsprachigkeit	9
1.4	Theoretisch-methodische Verankerung	13
1.4.1	Mehrsprachigkeit, postkoloniale Theorie und Raumkonzeptionen.....	13
1.4.2	Methode.....	18
1.5	Material und Vorgehensweise	21
1.5.1	Materialauswahl	21
1.5.2	Vorgehensweise	22
2.	Historische Kontextualisierung	22
2.1	Kolonialismus im skandinavischen Kontext – ein Forschungsüberblick	23
2.1.1	Skandinavische Kolonialismusforschung und <i>Nordic Exceptionalism</i>	23
2.1.2	Kolonialpolitik in Sápmi – ein Umbruch in der Forschung?	25
2.1.3	Kolonialismus – eine Definition	27
2.2	Kolonialpolitik in Sápmi – ein historischer Überblick	28
2.2.1	Anfänge	28
2.2.2	Kirchlich und kolonial - die Missionierung	29
2.2.3	Assimilierungs- und Sprachpolitik(en)	32
2.2.4	Die Zwangsumsiedlungen	34
2.2.5	„Rassenbiologie“ – schwedische Pionierarbeit?	34
2.2.6	Widerstand und Aktivismus	35
2.3	Sprache in samischer Literatur – ein literaturhistorischer Überblick	38
3.	Analyse.....	45
3.1	„Allt sitter inte i språket...” Anti-Essentialismus in der Agnes-Reihe von Ann-Helén Laestadius.....	45
3.1.1	Inhaltliche Zusammenfassung.....	45
3.1.2	Authentizitätsvergewisserung durch Sprache	49
3.1.3	Raumkonzeptionen.....	54
3.1.4	(Kontinuität von) Kolonialpolitik.....	58
3.1.5	Codemixing	61
3.1.6	Zwischenergebnisse	64
3.2	„Röja bort laven/trampa ner språket“: Die programmatische Verbindung von Sprache und Land in <i>Ædnan</i> von Linnea Axelsson	66
3.2.1	Inhaltliche Zusammenfassung.....	66
3.2.2	Authentizitätsvergewisserung durch Sprache	68

3.2.3	Raumkonzeptionen.....	70
3.2.4	Erinnerung, Schweigen und Trauma.....	72
3.2.5	(Kontinuität von) Kolonialpolitik.....	74
3.2.6	Zwischenergebnisse	75
3.3	„Jag ärvde ett förhållningssätt” Genealogische Verankerung in <i>Lappskaftet</i> von Annica Wennström.....	77
3.3.1	Inhaltliche Zusammenfassung.....	77
3.3.2	Authentizitätsvergewisserung durch Sprache	79
3.3.3	Raumkonzeptionen.....	81
3.3.4	Erinnerung, Trauma und genealogische Verankerung.....	83
3.3.5	(Kontinuität von) Kolonialpolitik.....	85
3.3.5	Codemixing	88
3.3.6	Zwischenergebnisse	89
4.	Auswertung und Reflexion.....	91
4.1	Verknüpfung der Ergebnisse	91
4.2	Methodenreflexion.....	96
4.3	Abschlussdiskussion und Ausblick	97
5.	Quellenverzeichnis	99
5.1	Primärliteratur.....	99
5.2	Sekundärliteratur	99
5.3	Internetquellen	104
6.	Anhang	106
6.1	Deutscher Abstract	106
6.2	English Abstract	106

1. Einleitung

„Dig kan ingen ovän kuva, blott ditt väna språk du vårdar, minnes forntidsfädrens maning: Sameland åt samerna!“ (Saba o.J., „Samefolkets sång“) lauten die letzten Zeilen der samischen Nationalhymne.¹ Hier wird die Sprachbewahrung als Instrument des Widerstands und Kern der samischen Identität erachtet, gleich gefolgt von der Aufforderung, das eigene Land für sich zu beanspruchen. Obwohl hier vereinheitlichend von ‚Sprache‘ die Rede ist, was wohl dem vereinenden Effekt einer Nationalhymne geschuldet ist, gibt es heute noch neun samische Sprachen², die im UNESCO *Atlas der gefährdeten Sprachen* alle (in unterschiedlichem Ausmaß) als bedroht eingestuft sind (vgl. Moseley 2010³). Ein entscheidender historischer Grund für diese Entwicklung ist die Sprachpolitik der skandinavischen Länder, Finnlands und Russlands, welche verschiedene Maßnahmen implementierten, die zum Verlust der Vitalität der samischen Sprachen führten. Die Existenz der Sámi, ihrer Sprachen und Kultur bedrohte schließlich das nationalromantische Narrativ einer homogenen Kultur und *einer* dazugehörigen Sprache. Dementsprechend wurde ein Verbot der samischen Sprachen im Schulwesen erlassen. Das Resultat zeigt sich heute in den immer geringeren werdenden Sprecher:innenzahlen; die mit Abstand größte Sprache, das Nordsamische, wird heute auf 16-17.000 Sprechende geschätzt und hat damit eine gewisse Sonderstellung inne, die anderen liegen weit darunter (vgl. Samiskt informationscentrum 2021, „Språk, dialekt eller varietät?“). Mehrsprachiges Aufwachsen ist Usus, wobei viele Sámi primär Kenntnisse in den Majoritätssprachen und geringe Fertigkeit in den samischen Sprachen haben. Dennoch stellt Sprache ein essenzielles Identifikationskriterium dar – wahlberechtigt für das schwedische *Sametinget*³ ist zum Beispiel nur: „Den som är same OCH har samiska som språk i hemmet - eller om någon av föräldrarna haft/har samiska som språk i hemmet, eller om någon av mor- eller farföräldrarna haft/har samiska som språk i hemmet“ (Sametinget 2021, „Regler för att komma med i röstlängden“; Großbuchstaben im Original). Die Thematisierung von Sprache und ihrer Verknüpfung mit Identität hat eine lange Tradition in der schriftlichen samischen Literatur. Obwohl ein Großteil der samischen Literatur tatsächlich auf Nordsamisch veröffentlicht wird (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 57, Fußnote 4), schreiben auch viele Autor:innen in den Majoritätssprachen. Die Frage, welche Sprache nun am besten geeignet ist, um samische Lebensrealitäten abzubilden oder welche aus politischen Gründen verwendet werden sollte, führt nach wie vor zu heftigen Debatten. Dies wird zum

¹ In schwedischer Übersetzung.

² Inarisamisch, Kildinsamisch, Lulesamisch, Nordsamisch, Pitesamisch, Skoltsamisch, Südsamisch, Tersamisch und Umesamisch.

³ Die parlamentarische Vertretung der Sámi; existiert ebenso für Norwegen und Finnland.

Beispiel in Form einer Kontroverse aus dem Jahr 2019 deutlich. Die samische Autor:innenvereinigung SGS (*Sámi Girječálliid Searvi*) beschloss, nur mehr Autor:innen Mitglieder werden zu lassen, die in samischen Sprachen und nicht auf den Majoritätssprachen publizierten. Dies löste Empörung aus, da die Mitgliedschaft in der SGS unter anderem ausschlaggebend für den Bezug von Stipendien ist, oder etwa für eine Nominierung für den Literaturpreis des Nordischen Rates (vgl. Hagen/Staude 2019, „Historieløst og diskriminerende“). Die SGS begründete ihren Standpunkt damit, die stetig an Vitalität einbüßenden samischen Sprachen fördern zu wollen:

[...] vi ser hvor lett det er å velge bort samisk språk. Ordet diskriminering er nok til at mange går over til å snakke norsk i mange sammenhenger. Å trekke frem rasistkortet kveler en fruktbar språkdiskusjon og setter en stopper for naturlig kommunikasjon. [...] Vi som skriver litteratur på samisk må gjøre samisk levende som et skjønnlitterært språk slik at den blomstrer i våre bøker og tekster. Dette innebærer også det å ta vanskelige valg i språkpolitikken. („Å trekke rasistkortet kveler en fruktbart diskusjon“, 2019).

Die samische Autorin Susanne Hætta, die selbst auf Norwegisch schreibt, äußerte sich angesichts dieser Entscheidung gegenüber NRK: „[D]et er historieløst, det er ekskluderende, og det er diskriminering“. Die Geschichtsvergessenheit bezieht sich auf die Norwegisierungspolitik, die schließlich dazu führte, dass samische Sprachen verboten wurden und deswegen vielen Folgegenerationen vorenthalten blieben. Sie fügte hinzu, dass „[...] samisk litteratur er ikke bare knyttet til det ‚riktige‘ språket“ (Hagen/Staude 2019, „Historieløst og diskriminerende“). Die Heftigkeit und Emotionalität der Debatte illustriert, wie wichtig und umstritten Sprachgebrauch in der samischen Literatur heute noch ist. Es muss aber auch erwähnt werden, dass, auch wenn Werke als zum Beispiel schwedisch- oder norwegisch-sprachig klassifiziert werden, dies nicht automatisch garantiert, dass sie einsprachig⁴ sind. Mehrsprachigkeit kennzeichnet viele literarische Werke und kann helfen, das Spannungsfeld von Zugehörigkeit und Identitätskonstruktion zu untersuchen.

Die Förderung der samischen Sprachen ist von der juristischen Situation des jeweiligen Staates abhängig. Norwegen hielt bereits in den 1990ern die Gleichstellung der samischen Sprachen in bestimmten Gebieten per Gesetz fest und definierte dabei, welche samischen Sprachen in welchen Regionen offiziell seien (vgl. Knutsen Duolljá/Gaski o.J., „Samisk“). Schweden hingegen hat die samischen Sprachen lediglich mit dem Überbegriff „Samiska“ als Minderheitensprache anerkannt (vgl. Riksdagen. „Språklag 2009:600“ o.J.); das bedeutet allerdings auch, dass gerade die samischen Sprachen mit weniger Sprecher:innen oft nicht die Förderungen erhalten, die sie bräuchten (vgl. Dahl 2014, „Lagen och logiken hänger inte ihop“). Des Weiteren

⁴ Darüber hinaus sollte generell davon abgesehen werden, Sprachen als rein einsprachig zu betrachten, sondern von vornherein als von anderen Sprachen beeinflusst. Lehnwörter sind nicht bloße externe Additionen, die erst später hinzugefügt wurden; Sprachen und Kulturen sind ständig im Wandel begriffen und Grenzen zu anderen Sprachen oft durchlässig und wabernd.

vermitteln die Staatsgrenzen und ihre Verwaltungen ein inadäquates Bild der samischen Sprachen:

Ett tydligt tecken på att nationsgränserna i norr splittrat samernas områden, är att gränserna för de samiska språkområdena inte sammanfaller med riksgränserna. Språkgränserna är ungefärliga och bygger på historiska förhållanden (Samiskt informationscentrum 2021, „Språk, dialekt eller varietät?“).

Dies zeigt auch, wie stark samische Sprachpolitik stets von räumlichen Vorstellungen geprägt ist. Territoriale Grenzziehungen hatten einen enormen Einfluss auf Sápmi – das *homeland*⁵ der Sámi, welches sich über den Norden Norwegens, Schwedens, Finnlands und die Kola-Halbinsel erstreckt. So müssen die Sámi auch heute noch um die Anerkennung ihrer historischen Gebiete kämpfen. Schweden hat (im Gegensatz zu Norwegen) bis heute nicht die ILO 169 ratifiziert, ein Abkommen, das bei Unterzeichnung die Rechte der Sámi auf Land und dessen Gebrauch verstärken würde (vgl. Sandberg 2015, „Sverige vill inte ratificera ILO 169“). Ein aktuelles Beispiel für den Kampf um Nutzungsrechte in Sápmi stellt der der Girjas-Prozess (2009-2020) dar: Hier ging es um die Verfügungsgewalt über Jagd- und Fischrechte im Gebiet des *samebys*⁶ Girjas. Der Höchste Gerichtshof in Schweden urteilte 2020, dass solche Entscheidungen bei Girjas liegen und nicht beim schwedischen Staat (vgl. Samiskt informationscentrum 2020, „Samebyn är vinnare i Girjas målet“) – ein äußerst richtungsweisendes Urteil. Sprach- und Landrechte sind ein zentrales Thema im Kampf um die Selbstbestimmung der Sámi, das sich auch in der Literatur niedergeschlagen hat:

Flerspråkighet, mångkultur och samtidigt kontinuitet präglar denna litteratur. Sápmi som hemland, som plats för längtan, tillhörighet och identitet, är en självklar grund och en central tematik i den samiska litteraturen (Cocq 2017, S. 457).

Allem voran nennt Coppélie Cocq hier die auch wieder die Mehrsprachigkeit, anhand welcher die enge Verwobenheit dieser Themen erforscht werden kann. In dieser Arbeit werde ich mich vor allem auf den schwedischen kolonialen Kontext konzentrieren sowie auf Schwedisch verteilte Literatur, um den Rahmen einzuschränken.

1.1 Zielsetzung und Forschungsfragen

Mein Interesse gilt im Rahmen dieser Arbeit der literarischen Rolle von Mehrsprachigkeit. Eine Analyse dieser bietet die Möglichkeit, die verflochtene Beschaffenheit von Sprache, Raumpräsentationen und darüber verhandelte Identitätskonzepte zu erforschen. Da die

⁵ *Homeland* ist eine gängige Bezeichnung für das Gebiet Sápmi (vgl. Lehtola 2004²). Eine deutsche Übersetzung wie ‚Heimatland‘ wäre höchst inakkurat, daher verwende ich den englischen Terminus.

⁶ *Sameby* ist eine samische Verwaltungseinheit.

Kolonialgeschichte und ihre Nachwirkungen die aktuelle Sachlage produziert haben, wähle ich eine postkoloniale Perspektive, um den historischen Hintergrund zu reflektieren; schließlich würden Diskussionen um Zugehörigkeit durch Sprachbeherrschung anders aussehen, wenn die schwedische Politik nicht erheblich zum Sprachverlust beigetragen hätte. Meine primäre Forschungsfrage lautet daher: Welche Funktion hat Mehrsprachigkeit in den ausgewählten Beispielen samischer Literatur? Hieraus ergeben sich wiederum strukturierende Unterfragen. Einerseits möchte ich betrachten, wie die Mehrsprachigkeitsforschung durch die Postcolonial Studies inspiriert wurde. Dies erlaubt mir, das postkoloniale Objektiv, mit welchem ich die Primärliteratur betrachte, scharf zu stellen und eine Methode zu entwickeln, mithilfe derer ich Mehrsprachigkeit in einem postkolonialen Kontext erforschen kann. Weiters interessiert mich, wie Identitätsverhandlung in der samischen Literatur mit Sprache verknüpft ist. Da dies in aktuellen Diskursen über samische Literatur und Identität regelmäßig verhandelt wird, möchte ich untersuchen, wie dies in literarischen Werken selbst geschieht. Ebenso möchte ich erforschen, ob beziehungsweise wie Mehrsprachigkeit in den ausgewählten Beispielen verwendet wird, um das nationalstaatliche *master-narrative* „ein Staat – eine Kultur – eine Sprache“ aufzubrechen (siehe hierzu Kap. 1.3) – oder ob versucht wird, das samische Pendant dazu herzustellen. Entsprechend werden auch Raumkonzepte in die Analyse miteinfließen, da gerade sprachliche Zugehörigkeitszuschreibungen immer eng mit räumlichen Vorstellungen verbunden sind, vor allem nationalstaatlichen. Meine letzte Frage bezieht sich konkret auf die Kolonialgeschichte und wie diese durch Mehrsprachigkeit und ihre Thematisierung in der Literatur aufgearbeitet wird. Ziel dieser Arbeit ist es, ein Verständnis der Kolonialpolitik und der Wirkmacht exkludierender nationalstaatlicher Ideologien zu erlangen sowie einen Einblick in aktuelle literarische Diskurse über Authentizitätszuschreibung und der damit verbundenen Rolle von Mehrsprachigkeit in samischer Literatur.

Forschung zu Mehrsprachigkeit in samischer Literatur ist relativ karg⁷ und die ausgewählten Beispiele wurden bislang noch nicht aus dieser Perspektive erforscht. Eine Ausnahme stellt Ann Helén Laestadius' Jugendbuchreihe dar, allerdings wurden hier bisher nur die ersten zwei Bände Gegenstand von Untersuchungen.

⁷ Siehe hierzu Abschnitt 1.3; einige Artikel zu diesem Thema sind mir auch aufgrund von Sprachbarrieren nicht zugänglich.

1.2 Begrifflichkeiten, Motivation und Positionierung

Obwohl im Deutschen der Begriff ‚Sam:innen‘ üblich ist, habe ich mich dazu entschieden, die Bezeichnung ‚Sámi‘ zu verwenden, da es sich hier um eine Selbstbezeichnung handelt, die vom Wort *sápmelaš* abgeleitet ist. Er hat die pejorative Außenzuschreibung ‚Lapp‘ ersetzt (vgl. Lehtola 2004² [1997], S. 10) und hat den zusätzlichen Vorteil, genderneutral zu sein, und so einen inklusiven Ausdruck mit sehr wenigen Zeichen zu ermöglichen. Die korrekte Pluralform würde zwar ‚Sámit‘ lauten, aber da eine zu eng an die samischen Sprachen angelehnte Flexion des Begriffs den Lesefluss hindern würde, verwende ich ‚Sámi‘ sowohl für den Singular als auch für den Plural, was in der Sekundärliteratur gebräuchlich ist (vgl. Lehtola 2004²). Ich gebrauche darüber hinaus die Bezeichnung ‚Samisch‘, insbesondere da nicht immer klar ist, um welche samische Sprache es sich handelt und es einen praktischen Überbegriff darstellt. Dabei soll aber keineswegs außer Acht gelassen werden, dass es mehrere samische Sprachen und Dialekte gibt.

Ich verwende ‚samische Kultur‘ im Singular, was aber keineswegs suggerieren soll, dass es sich hierbei um ein statisches und homogenes Konzept handelt – die Verwendung von Kultur in der Einzahl habe ich aus der Sekundärliteratur übernommen (vgl. Lehtola 2004²).

Mein eigenes Interesse an dieser Arbeit entstand mitunter durch die Kombination meines Skandinavistik- und Afrikawissenschaftsstudiums. Durch letzteres begann ich mich intensiver mit postkolonialer Theorie auseinanderzusetzen, und die samische Literatur erlaubt die Anwendung dieser in einem skandinavischen Kontext. In einem Sprachwissenschaftsseminar durfte ich mich bereits mit der skandinavischen Sprachpolitik auseinandersetzen, wobei ich mich auf den Zeitraum der Missionierung bis in die 1960er und überwiegend auf Norwegen konzentrierte. Ebenso verfasste ich einen kurzen Artikel über schwedische Sprachpolitik den Sámi gegenüber im Wissenschaftsmagazin *Alexandria* (Nüchtern 2020) sowie eine Rezension des Sachbuchs *Herrarna satte oss hit* von Elin Anna Labba über die Zwangsumsiedlungen der Sámi auf der Literatur-Website *Neues Lesen* (Nüchtern 2021, „Sachbuch und Familienalbum: zu den Zwangsumsiedlungen der Sámi.“).

Ich halte es für angemessen, an dieser Stelle kurz über meine eigene Position als Forschende zu reflektieren: schließlich bin ich selbst weder Sámi, noch indigen, und mein Lebens- und Forschungsmittelpunkt befindet sich, zumindest geographisch gesehen, weitab des von mir behandelten Themas. Mein Wissen über samische Kultur habe ich exklusiv über die Perspektive einer Außenseiterin erlangt. Meine Absicht in dieser Arbeit ist es keineswegs ‚für‘ die samische Communities zu sprechen oder wertende Aussagen bezüglich samischer Authentizitätskonzepte zu tätigen. Ich möchte lediglich versuchen die entsprechenden Diskurse in der

ausgewählten Literatur herauszuarbeiten und zu vergleichen. Selbstverständlich gibt es dabei keinen ‚objektiven‘ Ansatz – Forschung ist schließlich immer auch von ideologischen Diskursen geprägt. Daher ist es notwendig, gerade für die Erklärung kultureller Konzepte auf die Arbeit von samischen Institutionen und Forschenden zurückzugreifen.

1.3 Forschungsüberblick zur Mehrsprachigkeit

Für diesen Forschungsüberblick habe ich mich insbesondere von zwei Texten leiten lassen, die beide die Mehrsprachigkeitsforschung der letzten Jahre im deutschsprachigen und skandinavischen Raum skizzieren und dabei verschiedene Strömungen und Schwerpunkte identifiziert haben. Es handelt sich dabei um die Einleitung des Sammelbandes *Multilingualität und Mehrsprachlichkeit in der Gegenwartsliteratur* (2019), herausgegeben von Antje Wischmann und Michaela Reinhardt, sowie den darin erschienen Artikel von Markus Huss.

In der Vergangenheit wurde Mehrsprachigkeit in Texten oft als eine natürliche Widerspiegelung des polyglotten Hintergrunds des/der Autor:in betrachtet, was dabei völlig außer Acht ließ, dass gesprochener Idiolekt und literarische Texte keineswegs vergleichbar sind. Ebenso ignorierte diese Annahme, dass ein multilingualer Text auch keine:n entsprechend linguistisch ausgestattete:n Urheber:in haben muss. Beispiele für Forschung, für die dieser biographische Hintergrund ausschlaggebend ist, sind etwa Satu Gröndahls *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* (2002) und Lars Wendelius *Den dubbla identiteten. Immigrant- och minoritetslitteratur på svenska 1970-2000* (2002). In diesen Werken, so bemerkt Huss, ist Mehrsprachigkeit eher ein untergeordnetes Merkmal der Migrations- beziehungsweise Minoritätsliteratur; nicht etwas, das als literarisches Phänomen an sich Aufmerksamkeit verlangt (vgl. Huss 2019, S. 42). Allerdings finden sich bei Wendelius bereits Hinweise auf eine Annäherung an die postkoloniale Theorie, auf die ich später noch näher eingehen möchte. Außerdem verweisen beide Überblicksartikel immerhin auf die Rückläufigkeit dieses biographischen Zugangs (vgl. Huss 2019, S. 45). Viele Forscher:innen, wie zum Beispiel Wolfgang Behschnitt und Magnus Nilsson, wenden sich in der Einführung des Sammelbandes *Literature, language and multiculturalism in Scandinavia and the Low Countries* davon ab; stattdessen betonen sie die wissenschaftliche Relevanz einer international-komparatistischen Perspektive auf multilinguale Texte und auch das Verständnis, dass „multicultural literatures“ und ihre Kontexte niemals homogen sind (Behschnitt/Nilsson 2013, S. 15).

Zunehmend wird versucht, Mehrsprachigkeitsforschung aus den Engführungen der Nationalphilologien zu lösen, sie „quer“ dazu zu denken (Wischmann/Reinhardt 2019, S. 8).

Richtungsweisend hierfür ist etwa Till Dembecks Einleitung „Für eine Philologie der Mehrsprachigkeit“. Mehrsprachigkeit stellt hier nicht die Summe verschiedener Einsprachigkeiten dar; Dembeck geht es viel eher darum, Differenzen in Texten zu entschlüsseln, die nicht „auf unterschiedliche, je in sich systemisch abgeschlossene Spracheinheiten zurückzuführen sind“ (Dembeck 2014, S. 24). Ebenso relevant ist Yasemin Yildiz Monographie *Beyond the Mother-tongue. The Postmonolingual Condition* (2012), welche die unzureichende Auffassung der Konzepte ‚Muttersprache‘ und ‚nationale Einsprachigkeit‘ kritisiert. Obgleich Mehrsprachigkeit für den größten Teil der Weltbevölkerung alltäglich praktiziert wird, so wurde durch die Erfindung des Nationalstaats im 19. Jahrhundert die Vorstellung geprägt, dass einem ‚Volk‘ auch eine Sprache zuzuordnen sei – diese Vorstellung nennt Yildiz das „monolingual paradigm“ (Yildiz 2012, S. 2). Damit ging ein romantisierender Blick auf die ‚eine‘ Muttersprache einher, die als das einzig wahre sprachliche Medium verstanden wurde, mit dem Menschen sich ausdrücken konnten – diese Auffassung wurde zum Beispiel von Johann Gottfried Herder vertreten (vgl. Yildiz 2012, S. 6-7). Nationale Kategorien tendieren auch dazu, in Verteidigung dieses homogenen und einsprachigen *master-narratives* transgressive Autor:innen auszuschließen (vgl. Huss 2019, S. 43). Brigitta Busch hält fest, dass „Sprachideologien [...] vielfach mit Raumrepräsentationen verbunden [sind] – beispielsweise die Ideologie des Monolingualismus mit der Vorstellung territorialer Nationalstaaten“ (Busch 2017² [2013], S. 139). Die sukzessive Ablösung dieses Denkens in strikt nationalstaatlichen Kategorien wird auch als „transnational turn“ bezeichnet (Pollari et al. *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia* 2015, S. 4).

Rebecca Walkowitz (*Born Translated*, 2015) zeigt die Komplexität von (nationalen) Labels in Zeiten der Globalisierung auf; sogenannte Weltliteratur sollte nicht als Addition von Nationalliteraturen begriffen werden, welche die vermeintliche Zählbarkeit von Sprachen befürworten würde, sondern als Prozess, wobei Sprache nicht als abgegrenzter Containerraum begriffen wird; Lesende sind unterschiedlich und verfügen oft über eine „partial fluency“. Das Konzept einer mangelhaften beziehungsweise einer sich noch zur Vollgültigkeit hin entwickelnden Sprache wird demnach hinfällig (vgl. Walkowitz 2015, S. 30 und Wischmann/Reinhardt 2019, S. 10/Fußnote 13).

Eine der neuesten Erscheinungen, die die Bedeutung von Grenzen und deren Prozesse erläutern, ist *The Aesthetics and Politics of Linguistic Borders* (2020). In seiner Einführung erklären Ralf Kauranen, Huss und Heidi Grönstrand ihren Zugang der „multilevel analysis“ und das Konzept des „bordering“ (mehr dazu in Kap. 1.4.2.)

Mehrsprachigkeitsforschung widmet sich auch zunehmend der Rezeption von Texten: Julia Tidigs und Markus Huss stellen in ihrem Artikel „The Noise of Multilingualism. Reader Diversity, Linguistic Borders and Literary Multimodality” (2017) ebenso die klare Abtrennbarkeit von Sprachen untereinander in Frage und konzentrieren sich vor allem auf die Position der Lesenden – hierbei wird die Tendenz, Lesende in Leute mit beziehungsweise ohne mehrsprachige Kenntnisse zweizuteilen problematisiert, da es eine Binarität erzeugt. Die Realität des schriftlichen und mündlichen Sprachgebrauchs ist um einiges komplexer und der Zugang des Artikels hebt die Vielfalt an Lesenden und ihrer Hintergründe hervor, die jeweils zu gänzlich unterschiedlichen Interpretationen und Grenzziehungen in mehrsprachigen Texten führen können.

Huss und Wischmann/Reinhardt illustrieren ebenso, dass die postkoloniale Theorie einen merklichen Einfluss auf die Mehrsprachigkeitsforschung hinterlassen hat. Huss führt hier zum Beispiel die Literaturwissenschaftlerin Kerstin Thisted und ihren Artikel „Koloniidyller fra Grønland. Kulturmøde og kolonial ambivalens i Signe Rinks skønlitterære forfatterskab“ an; ohne sich konkret auf Homi Bhabha zu beziehen bezeichnet sie Textpassagen, welche Dänisch und Grönländisch, in einem „tredje sted“, vermischen, was Bhabhas Konzept des „Dritten Raums“ (siehe Kap. 1.4.1) evoziert (Thisted 2007, S. 139; zitiert nach: Huss 2019, S. 41). Ähnlichen Gebrauch von einem Konzept von Bhabha, der Hybridität, macht Christian Refsum bei seiner Analyse von Jonas Hassen Khemiri und Øyvind Rimbereid (2010); anstatt von einem Hin- und Herpendeln zwischen (geschlossenen) Sprachen wird Sprache als bereits „hybrid bzw. in sich mehrsprachig“ konzeptualisiert (Huss 2019, S. 46). Gerade die Hinwendung zur postkolonialen Theorie ist auch für meine Analyse entscheidend.

Als letzten Teil dieses Forschungsüberblicks möchte ich auf einige Artikel eingehen, die sich konkret mit Mehrsprachigkeit in samischer Literatur auseinandersetzen. Ich muss hierbei gleich vorausschicken, dass es sich dabei um ein sehr spärlich bearbeitetes Forschungsfeld handelt – mitunter finden sich sprachwissenschaftliche Studien, die etwa die Schreibfertigkeiten samischer Schüler:innen untersuchen (zum Beispiel Lindgren et al. „Meaning making across languages. A case study of three multilingual writers in Sápmi” 2017), allerdings wenige, die aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive erwachsen.⁸

Zu nennen ist etwa Carla Jonssons Artikel „Making Silenced Voices Heard. Code-switching in Multilingual Literary Texts in Sweden” (2011). Es handelt sich dabei um den

⁸ Manche dieser Artikel sind mir aufgrund von Sprachbarrieren leider nicht zugänglich, z.B. Vuokko Hirvonen. „’Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!’ Valtaja vähemmistökielen kohtaamisista saamelaisien naiskirjailijoiden tuotannossa” 2011. In: Heidi Grönstrand und Kristina Malmio (Hg.): *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisyydestä*. Helsinki: Schildts, 2011, S. 201–222.

einzigsten Text, der einen der von mir gewählten Primärtexte (*Sms från Soppero*) auf Mehrsprachigkeit hin analysiert.⁹ Ein großes Problem in Jonssons Analyse allerdings ist die Betrachtung der Code-Switching-Beispiele in *Sms* als „authentic written representations, albeit not necessarily identical to code-switching in speech“ (Jonsson 2011, 213). „Authentisch“ bezieht sich in diesem Fall auf den sprachlichen Hintergrund der Autor:innen:

As Grosjean (1982, 146) states ‘Code-switching is an extremely common characteristic of bilingual speech, and some bilingual writers and poets reflect this in their works’. It is precisely this written ‘reflection’ or ‘representation’ that the study of language contact phenomena in writing focuses on (Jonsson 2011, S. 213).

Dies knüpft an die veraltete Vorstellung an, Mehrsprachigkeit in Literatur sei eine direkte Widerspiegelung des Idiolekts des/der Autor:in (hierzu und zum Begriff Code-Switching siehe Kap. 1.4.1). Diese Einstellung zeigt sich auch in der Inklusion von persönlichen Interviews in der Analyse der gewählten Code-Switching Beispiele, unter anderem mit Ann-Helén Laestadius. Jonsson bat dabei die Autor:innen, ihre Analyse zu kommentieren: „Methodologically this was an advantage since it increases the reliability of my results“ (Jonsson 2011, 216). Laut einem Interview welches Jonsson mit Laestadius führte wurden die Romane „with a Sámi-speaking [...] audience in mind“ geschrieben (Jonsson 2011, S. 216). Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich allerdings die Frage, ob die Absicherung dieser Autor:innenintention notwendig, wenn überhaupt fruchtbar ist: Jonsson scheint nämlich Schlüsse daraus zu ziehen, die meines Erachtens nicht mit der Komplexität des Textes übereinstimmen. So schreibt Jonsson über eine kurze Textpassage auf Samisch aus *Sms från Soppero*, dass diese die Leser:innen, die des Samischen nicht mächtig seien, zum *Other* machen würde, obgleich kurz darauf eine Übersetzung folgt (wie Jonsson sogar anmerkt) (vgl. Jonsson 2011, S. 220). Wie in der Analyse später noch kenntlicher werden wird, halte ich es für zu einfach, Lesende entlang der Un/Kenntnis des Samischen einzuteilen, da es beispielsweise die Möglichkeit der *partial fluency* völlig außer Acht lässt und von der klaren Abtrennbarkeit von Sprachen voneinander ausgeht. Aufgrund der überholten biographischen Zugangsweise möchte ich hier nicht näher auf ihre Analyse eingehen. Etwas nützlicher scheint mir allerdings ihr Bezug auf soziopolitische Verhältnisse, wie etwa Machtdynamiken oder Identitätsverhandlung. Laut Jonsson richten sich Bücher wie *Sms* gegen Einsprachigkeitsnormen, die in Schweden vorherrschend sind, eröffnen den Diskurs über Mehrsprachigkeit (vgl. Jonsson 2011, S. 223) und „create a forum in which

⁹ Ich möchte aber im Vorhinein anmerken, dass bereits festgehalten wurde, dass dieser Artikel durch seine Verwendung des Begriffes Code-Switching eine Dichotomisierung vornimmt, da er nur eine binäre Teilung in Nicht-/Zugehörigkeit zulässt und somit eine inzwischen veraltete Position einnimmt (Vgl. Wischmann/Reinhardt 2019, S. 8/Fußnote 3).

silenced voices can be heard“ (Jonsson 2011, S. 224). Ebenso verortet sie Bhabhas Konzepte wie Hybridität und Dritten Raum in mehrsprachigen Büchern, geht aber nicht sehr genau darauf ein, wie dies im Fall von *Sms* aussieht (vgl. Jonsson 2011, S. 227).

Ein weiterer, aktueller Artikel von Kaisa Ahvenjärvi „The Multilingual Landscape of Sámi Literature. Linguistic and Cultural Bordercrossing in the Work of Sigbjørn Skåden“ umreißt die Rolle von Sprachwahl und Mehrsprachigkeit in der samischen Literatur und nimmt auch kurz auf Laestadius Bezug. Ahvenjärvi hebt hervor, dass Kenntnisse des Samischen nach wie vor als wichtigstes Kriterium für samische Identität gelten, auch wenn die Kategorisierung eines literarischen Werks als ‚samisch‘ nicht von den Sprachkenntnissen der:des Autor:in abhängig ist. Ebenso wird die Transnationalität samischer Literatur betont (vgl. Ahvenjärvi 2020, S. 87-88). Ahvenjärvi übernimmt allerdings unreflektiert Jonssons Interpretation des Code-Switchings in *Sms från Soppero* und geht davon aus, dass „the reader who does not understand the Sámi words becomes ‚the Other‘“ (vgl. Jonsson 2012, 223, zitiert nach Ahvenjärvi 2020, S. 90). Dies ist, wie bereits gesagt, eine sehr simplifizierte Lesart. Ahvenjärvi beschreibt das Ziel des Spracherwerbs der Hauptfigur auch als „to reach a fuller degree of Sáminess“ (Ahvenjärvi 2020, S. 89).¹⁰ Im Weiteren analysiert Ahvenjärvi zwei Gedichte von Sigbjørn Skåden. Auch hier lässt sie nicht von dem Terminus des ‚Code-Switching‘ ab, obgleich sie eigentlich zeigt, dass viele der fremdsprachigen Elemente multiple Bedeutungsebenen haben; einzelne Wörter könnten in verschiedene Sprachen übersetzt werden, beziehungsweise sind es Referenzen auf andere Autor:innen, wie zum Beispiel T.S. Eliot (vgl. Ahvenjärvi 2020, S. 94). Code-Switching scheint eine viel zu simple Strategie, um diese enorme Komplexität zu beschreiben. Es erschien mir fruchtbarer, von diesem kategorischen Denken abzulassen, gerade da Ahvenjärvi illustriert, wie komplex die semantischen Ebenen bei Skåden sind.

1.4 Theoretisch-methodische Verankerung

1.4.1 Mehrsprachigkeit, postkoloniale Theorie und Raumkonzeptionen

Wie der vorangegangene Forschungsüberblick wohl illustriert hat, ist die aktuelle Mehrsprachigkeitsforschung von der Ablehnung nationalistischer Einsprachigkeit geprägt. Das *master-narrative* der Nation, in der ein sogenanntes ‚Volk‘ residiert, welches eine Sprache spricht, wird dekonstruiert. Homi Bhabha hielt bereits 1990 in seinem Werk *Nation and Narration* fest, dass

¹⁰ Die Vorstellung von „degrees“, die eins bei der Identifikation mit einer Ethnizität erreichen kann, durchaus problematische Untertöne aufweist. Ich denke zwar, dass es hier eher darum geht, ein Zugehörigkeitsgefühl zu steigern – nichtsdestotrotz erinnern ‚Grade‘ einer Ethnizität an rassistische Klassifikationen von Menschen.

„ambivalence [...] haunts the idea of the nation“ (Bhabha 1990, S. 1); die soziopolitische, kulturelle und sprachliche Realität stimmt nicht mit diesem homogenen Mythos der Nation überein; dementsprechend existiert auch der Versuch, Mehrsprachigkeit jenseits dieser nationalen Vorstellung zu verorten und somit auch dem bereits mehrmals genannten Konzept der Hybridität Raum zu geben. Doch was genau ist unter diesem Begriff eigentlich zu verstehen? Ursprünglich entstammt der Begriff der Botanik und bezeichnete das Ergebnis der Kreuzung verschiedener Pflanzenarten. Die pseudowissenschaftliche ‚Rassentheorie‘ verwendete hingegen den Terminus, um eine Vermischung von ‚Menschenrassen‘ zu beschreiben, welche dieser Ideologie zufolge zu vermeiden war. Postkoloniale Theoretiker:innen wie Homi Bhabha verwendeten schließlich den Begriff, in einer gänzlich entgegengesetzten Richtung, die die Vorstellung von kultureller ‚Reinheit‘ zurückwies (vgl. Nayar 2015, S. 91-92). Bhabha zufolge befinden sich Gesellschaften und Kulturen im „permanenten Prozess der Hybridisierung“ – Hybridität ist dabei nicht etwa die Summe zweier nicht-hybrider Einheiten, stattdessen diese sind von Anfang an als bereits hybrid zu begreifen (Castro Varela/Dhawan 2020³ [2005], S. 258) (Hier lässt sich eine Analogie zu Dembeck ziehen, der Mehrsprachigkeit nicht als Summe von Einsprachigkeit konzeptualisieren möchte (siehe oben)). „Cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self to Other“ (Bhabha 2004 [1994], S. 52). Bhabha entfernt sich von einem Binaritätsdenken von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ – Kultur ist stets im Wandel, prozesshaft, verhandelnd und nie abgeschlossen. Karen Struve formuliert es als:

Kulturelle Hybridität ermöglicht nach Bhabha die Entstehung von etwas Differentem und Neuem in der Verhandlung von Bedeutungen; Prozessualität und die [...] ‚Zone der Differenz‘ innerhalb wie zwischen den Kulturen scheinen hier wieder auf (Struve 2013, S. 97).

Der abstrakte Ort, an dem diese Verhandlung stattfindet, ist auch als „Dritter Raum“ beziehungsweise „Third Space“ bekannt.

It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or ‘purity’ of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity. [...] It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew (Bhabha 2004, S. 54-55).

Castro Varela und Dhawan fassen den Dritten Raum als „nicht-dialektischen Ort“ zusammen; der Imperialismus wird in diesem Raum nicht transzendiert, sondern bildet sich aus dessen „Brüchen“ (Castro Varela/Dhawan 2020³, S. 256). Struve formuliert es folgendermaßen:

[Beim Dritten Raum] handelt es sich nicht um einen stabilen alternativen Ort als Auflösung zwischen etwa oben und unten, also nicht um eine Synthese zwischen antithetisch gedachten Kulturen. Mittels des

Dritten Raums visiert Bhabha vielmehr den Übergang zwischen Binaritäten an und damit die bereits erwähnte Zone der kulturellen Differenz (Struve 2013, S. 123).

Im Forschungsüberblick wurde aufgezeigt, dass das Konzept der Hybridität und des Dritten Raums inzwischen in der Mehrsprachigkeitsforschung angekommen ist und ein Denken jenseits nationaler und puristischer Konzeptionen von Kultur und Sprache ermöglicht.

Raumkonzepte spielen generell eine wichtige Rolle in der Mehrsprachigkeitsforschung: Brigitta Busch beschreibt, dass der kulturwissenschaftliche *spatial turn* einen nachhaltigen Einfluss auf die Sprachwissenschaft hatte. Dieser *turn* läutete eine Hinwendung zu Raumkonzepten in der Forschung ein, der Raum nicht als Container begriff, sondern als prozesshaft mit wandelbaren und nicht klar definierten Grenzen. Das Infragestellen territorialer Nationalstaatsgrenzen und ihrer angeblich homogenen Sprecher:innengemeinschaften bedeutete, dass sich die Sprachwissenschaft, und in weiterer Folge auch die Mehrsprachigkeitsforschung, neu orientieren musste (vgl. Busch 2017², S. 127-128). Dies geschah mitunter durch die oben beschriebene Hinwendung zur postkolonialen Theorie und Konzepten wie Hybridität und Drittem Raum. Da Raumkonzepte so zentral und eng mit Mehrsprachigkeitsforschung verbunden sind, und, wie Wischmann und Reinhardt aufzeigen, daher gerade mit Minderheitenliteratur verknüpft sind (vgl. Wischmann/Reinhardt 2019, S. 14), möchte ich als nächstes auch auf spezifisch samische Raumkonzepte eingehen, insbesondere auf das *homeland* Sápmi, da dieses eine wesentliche Rolle in der gewählten Primärliteratur spielt. Es ist verlockend anzunehmen, dass ein Raum wie Sápmi, der zwar bestehende Nationalstaatsgrenzen überschreitet, lediglich versucht, eigene zu ziehen und bereits existente zu verdrängen. Dies wäre aber eine weitaus verkürzte Annahme. In ihrem Artikel „Belonging to Sápmi. Sámi Conceptions of Home and Home Region“ demonstrieren die samischen Forscherinnen Saara Tervaniemi und Päivi Magga, welche Bedeutung Sápmi hat, wie sich das Konzept historisch entwickelt hat und dass es um einiges flexibler ist, als zuerst angenommen werden könnte. Sápmi erstreckt sich über vier Nationen und die Grenzziehungen zwischen den Staaten hatten enormen Einfluss auf die Sámi - die Forscherinnen weisen allerdings darauf hin, dass es unerlässlich ist, die Geschichte der Region als „shared“, also transnational zu begreifen (Tervaniemi/Magga¹¹ 2019, S. 76). Wie später noch etwas genauer erklärt werden wird, wurde das traditionelle *siida*¹²-System von den immer strenger Grenzziehungen und zunehmender Besiedlung aus dem Süden langsam ausgehebelt (vgl.

¹¹ In Folge mit der Sigle TM abgekürzt

¹² „The North Sámi word *siida* refers to historical geographical areas and the Sámi communities that used them.“ *Siidas* wurden von Familienverbänden bewirtschaftet und ihre Grenzen waren bekannt, wenn auch nicht territorial gekennzeichnet. Ihre Form variierte je nach Verwendung; bspw. rundlich für Jagdgründe, länglich für Rentierherden (Tervaniemi/Magga 2019, S. 76; Kursivierung im Original).

TM S. 76). Mit der zunehmenden politischen Mobilisierung im 20. Jahrhundert begannen viele Sámi, den Begriff Nation für politische Zwecke auf sich selbst anzuwenden (vgl. TM S. 78). Die Darstellung Sápmis als Einheit entsprang dem Bedürfnis, „to defend their culture in relation to the majority society, to make themselves visible and to be acknowledged as a separate people” (TM S. 79). Damit ging auch sprachliche Forderungen einher, wie zum Beispiel die Verwendung der samischen Ortsbezeichnungen (vgl. TM, S. 79). Dennoch unterscheidet sich die Konzeption Sápmis von der nationalen Imagination anderer ‚Staaten‘ - weder fordern die Sámi, dass nur sie allein diese Region bewohnen dürfen, noch dass eine homogene Kultur vorzuherrschen habe (vgl. TM, S. 80). Die Darstellung Sápmis als klar abgestecktes Gebiet auf der Landkarte ist mitunter aber auch von kolonialen beziehungsweise nationalen Vorstellungen geprägt und ignoriert mitunter, dass Auffassungen von Sápmi für Sámi sehr unterschiedlich sein können - von samischer Seite wurde bisher noch keine offizielle und übergreifende Absteckung des territorialen Gebiets Sápmi vorgenommen (vgl. TM, S. 81).

It is important to acknowledge that the Sámi have not demanded a formal recognition for the borders of Sámi homeland. It is not seen as primary for as to how to resolve questions concerning Sámi rights to language, culture and land (TM, S. 87).

Dies ist mitunter bei der Betrachtung kartografischer Darstellungen von Sápmi interessant – in der ersten deutschen Übersetzung von Nils-Aslak Valkeapääs *Grüße aus Lappland* der Universität Freiburg wird eine Karte von Sápmi vorangestellt, deren Grenzen nicht durch Linien begrenzt sind, sondern vage durch Schraffierungen angedeutet. Ebenso überlagern sich hierbei zwei Schraffierungen, wobei die eine für das heutige Gebiet steht, die andere für die „angenommenen Grenzen zu Beginn unserer Zeitrechnung“ (Valkeapää 2014 [1971], S. 6-7).

Ein Aspekt, der dazu beigetragen hat, dass Sápmi von außen oft nicht anerkannt wird, ist die vermeintliche Leere oder Nicht-Bewirtschaftung des Landes – dabei haben viele Praktiken der Landnutzung lediglich verrottbare Materialien verwendet, deren Präsenz nicht länger auffindbar ist (vgl. Magga 2013, S. 10-13; zitiert nach TM, S. 81). Kulturelles Wissen, das in Verbindung mit der Landschaft steht, ist oft für Außenstehende unersichtlich - doch nur weil ein Landstrich keine permanenten Gebäude oder andere Spuren von Urbarmachung aufweist, bedeutet das nicht, dass es nicht als „cultural environment“ gilt (Magga 2013, S. 10-13; zitiert nach: TM, S. 82). Wissen, wie zum Beispiel Ortskenntnisse, wurde unter den Sámi primär mündlich tradiert, da die Sprachen erst spät verschriftlicht wurden; das heißt, dass in den verschiedenen Sprachen viel von diesem Wissen erhalten geblieben ist (vgl. TM, S. 82). Sprache, Wissen und Orte sind also verflochten - dies zeigt sich beispielsweise in der Musiktradition der Joiks, in denen Orte und ihre Bedeutung, auch beispielsweise in Verbindung mit Personen,

häufig thematisiert werden (vgl. TM, S. 83). Laut Tervaniemi und Magga kann der Verlust der samischen Sprachen vielerorts auch mit einem veränderten Blick auf die Umwelt einhergehen (vgl. TM, S. 84). Während ich bei solchen Vorschlägen Vorsicht walten lassen würde, da linguistischer Determinismus als überholt zu betrachten ist, ist es selbstverständlich legitim und notwendig kritisch zu hinterfragen, was der Verlust der samischen Sprache bedeutet.

Darüber hinaus weisen Tervaniemi und Magga daraufhin, dass auch *duodji* (Handwerk) und *gákti* (Tracht) eng mit dem Land verbunden sind und beispielsweise widerspiegeln können, aus welcher Region diese Gegenstände sind beziehungsweise sie ihre/n Besitzer:in dementsprechend ausweisen. Weiters sind nationale Grenzen nicht ausschlaggebend für diese Kunstobjekte. Darüber hinaus merken sie an, dass *gákti*, im Gegenzug zu vielen Nationaltrachten, nicht dezidiert für regionale Identitätsstiftung entwickelt wurden, sondern primär eine pragmatische Funktion erfüllten. Darüber hinaus ist eine einfache Entsprechung von *gákti* = Region nicht möglich – die Bedeutungen sind weitaus nuancierter (vgl. TM, S. 84). „*Sápmi* offers effective counter-narrative to the nation-states, which have never respected the boundaries of languages, livelihoods, or cultures of the Sámi, nor the lived experiences of home and home region (TM, S. 87). Möglicherweise sollte *Sápmi* auch eher als ein „process“ oder „network“ verstanden werden, angelehnt an Anssi Paasis Vorschlag des Verständnisses einer „home region“. (Paasi 2017; zitiert nach TM, S. 87).

Zuletzt möchte ich noch auf einen Begriff hinweisen, den ich im Zuge der Analyse verwenden möchte, das Codemixing. Huss nennt Mehrsprachigkeitsforschung „ein relativ junges und disparates Feld, ohne feste Terminologie“ (Huss 2019, S. 37), weshalb unterschiedliche Begriffe mitunter synonym in der Forschung verwendet werden, beziehungsweise oft mit einer gewünschten Bedeutung aufgeladen werden – oft trifft eins daher auf den bereits erwähnten Terminus Code-Switching:

While useful for the description of cases of lexical multilingualism or the existence of ‘foreign’ words in a text and linguistic alternations more broadly, some caution is in order when describing multilingualism in terms of code-switching. The term may suggest a clear-cut, detectable border between different ‘pure’ codes (languages, dialects, variants, styles, etc.) that are used in a text (Kauranen et al. 2020, S. 6)

Um diese Binarität, die der Begriff Code-Switching impliziert, zu umgehen, möchte ich den Begriff Codemixing verwenden. Christian Refsum verwendet diesen („kodeblandingen“) um das Denken in einzelnen Codes, die in Opposition gestellt werden können, zu vermeiden; Codemixing ist fernab der Dichotomie von wechselnder Einsprachigkeit verankert und geht von der inhärenten Hybridität von Sprache aus (vgl. Refsum 2010, S. 90; zitiert nach: Wischmann/Reinhardt 2019, S. 22).

1.4.2 Methode

Bezüglich meiner verwendeten Methoden möchte ich mich vom Konzept des *bordering* leiten lassen, wie es von Kauranen et al. beschrieben wird, da diese es spezifisch auf einen Mehrsprachigkeitskontext beziehen:

In order to assess the dynamics of literary multilingualism [...], we analyse and contextualize the dynamics involved in demarcating and/or dissolving borders between different languages and disparate literatures, sometimes in border and translation studies referred to as a process of *bordering* (Kauranen et al. 2020, S. 4).

Grenzziehungen und -auflösungen zwischen Sprachen und Literatur hängen immer auch mit nationalen Grenzvorstellungen zusammen; Fokus ist dabei auf den „*practices and processes of demarcating, crossing and dissolving borders connected to language use and literary multilingualism in particular*“ (Kauranen et al. 2020, S. 4; Kursivierung im Original). Zu untersuchen, wie Grenzen visualisiert, konzipiert und womöglich auch aufgebrochen werden, ist ein zentrales Anliegen meiner Arbeit, da es meine Fragestellungen nach Identitätskonstruktion und somit Zugehörigkeitszuschreibungen zu sprachlichen, kulturellen und (trans)nationalen Räumen tangiert. Obwohl so nicht im Text beschrieben, so würde ich doch behaupten, dass *bordering* auch mit Bhabhas Theorie in Verbindung steht, Kultur von ihren Grenzen und deren Prozesshaftigkeit aus zu untersuchen, um so mit Vorstellungen der authentischen Essenz einer Kultur aufzuräumen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020³, S. 258).

Etwas konkreter besteht meine Methode darin, die Funktion von Mehrsprachigkeit in den gewählten Texten mit Rücksicht auf *bordering* und postkoloniale Theorie (siehe oben) zu untersuchen. Die Primärliteratur wird dabei nach selbst gewählten Aufmerksamkeitsfeldern analysiert – diese ergaben sich als thematische Muster bei der ersten Lektüre der Texte:

1. Authentizitätsvergewisserung durch Sprache/Sprachverlust
2. Raumkonzeptionen
3. (Kontinuität von) Kolonialpolitik
4. Erinnerung, Trauma und Schweigen/genealogische Verankerung
5. Codemixing.

Die Felder dienen mir als (durchlässige und nicht trennscharfe) Kategorien, mithilfe derer ich die Texte im Hinblick auf meine Forschungsfragen analysiere. Diese Felder wurden zwar für

jedes Werk einzeln erzeugt;¹³ es zeigt sich aber, dass die Felder sich auch werkübergreifend ähneln: so wurden Felder Nummer eins bis drei für alle Beispiele der Primärliteratur verwendet, Nummer vier für Axelsson und Wennström (mit leicht unterschiedlich thematischen Gewichtungen) und Nummer fünf für Laestadius und Wennström. Dass nicht alle Kategorien auf alle Werke angewandt wurden, bedeutet nicht, dass diese Aufmerksamkeitsfelder nicht präsent sind, sondern lediglich, dass ich andere Gesichtspunkte im Kontext der jeweiligen Erzählung für relevanter erachte.

1. Authentizitätsvergewisserung durch Sprache

Kenntnis einer bestimmten Sprache ist oft mit Authentizitätskonzepten verbunden, was sich auf das monolinguale Paradigma und die Nachwirkung der Nationalromantik zurückführen lässt:

The assumption of an individual possessing one language, a ‚mother tongue‘, through which he or she is organically linked to a particular ethnicity, culture and nation – and national literary tradition – was deeply rooted in the idea of the modern nation all over Europe [...] (Kauranen et al. 2020, S. 10).

Obwohl es sich nicht um eine Nationalsprache handelt, so wird die Beherrschung einer samischen Sprache oft als Grundvoraussetzung für samische Identität betrachtet (siehe Einleitung zur SGS-Kontroverse). In allen ausgewählten Werken gibt es Figuren, oftmals die Protagonist:innen, deren Schwierigkeit, sich mit der samischen oder schwedischen Kultur zu identifizieren (meist werden diese zu Anfang als binäre Opposition konzipiert) daher stammt, dass sie über keine beziehungsweise nur geringe samische Sprachkompetenz verfügen. Der Grund hierfür ist stets die Kolonialpolitik und ihre Folgen: Oftmals verlernten die Generationen davor die samische(n) Sprache(n) aufgrund des Verbots, diese zu sprechen oder die Weitergabe an die nächste Generation wurde durch die Scham, die mit der samischen Identität und Sprache einherging, verhindert. Aufgrund mangelnder sprachlicher Infrastruktur konnte diese auch nicht wieder erlernt werden. Dieses Aufmerksamkeitsfeld soll helfen zu ermitteln, inwiefern die Texte diese Vorstellung von sprachlicher Authentizität befürworten oder untergraben – etwa ob eine essentialistische Verknüpfung von Identität, Ethnizität und Sprache bestätigt oder in Frage gestellt, wenn nicht sogar ad absurdum geführt wird.

Ebenso steht die Thematisierung des durch die Kolonialpolitik herbeigeführten Sprachverlusts im Zentrum, das sich stark auf Vorstellungen von Authentizität auswirkt.

¹³ Laestadius' Jugendbuchreihe betrachte ich hier als ein Werk, auch, wenn die Gewichtung des jeweiligen Feldes innerhalb der Reihe variiert.

2. Raumkonzeptionen

Vorstellungen von Räumen, ob territorial oder abstrakt, sind eng mit Sprache und auch Authentizitätskonzepten verbunden. In allen Literaturbeispielen spielt die Frage nach Heimat eine zentrale Rolle, wie auch immer diese aussehen mag. Die Untersuchung dieses Aufmerksamkeitsfelds soll eruieren, welche Raumvorstellungen evoziert werden und wie Grenzen konzeptualisiert werden; als rigide, territoriale Container oder fluide und prozesshaft? Die bezieht sich zum Beispiel auf Sápmi und ob dieses als samisches Pendant zu den skandinavischen Nationalstaaten dargestellt wird oder ob hier andere Konzepte genutzt werden. Von Interesse ist auch, wie Landverlust durch die Kolonialpolitik thematisiert wird und welche Auswirkungen dies auf Identitätsverhandlung und die Vorstellung von Sprachräumen hat.

3. (Kontinuität von) Kolonialpolitik

Die Kolonialpolitik, die ausführlich in der Einleitung beschrieben wurde, bildet den Hintergrund für meine Fragestellungen; schließlich wären Identitäts-, Sprach- und Landbesitzkonflikte ohne diese nicht zustande gekommen beziehungsweise wären anderer Art. Insofern ist die Kolonialpolitik in all meinen Fragestellungen bereits inhärent – ich möchte ihr dennoch einen eigenen Punkt widmen, um zu betrachten, wie über diese in den Texten gesprochen wird. Welche Gewichtung erfahren zum Beispiel die schwedische Schulpolitik oder die Zwangsumsiedlungen und wie sind diese mit Mehrsprachigkeit verknüpft? ‚Kontinuität von‘ soll es ermöglichen, Diskriminierungserfahrungen in der Gegenwart der Texte als Fortsetzungen der Kolonialpolitik (oder auch Neokolonialpolitik) zu analysieren und somit zu vermeiden, eine genau bestimmbare Epochenschwelle zu suggerieren.

4. Erinnerung, Trauma und Schweigen/genealogische Verankerung

Erinnerung und Gedächtnis nehmen vor allem im Setting der Generationenkonflikte eine zentrale Position ein. Die versäumte und verunmöglichte Weitergabe der samischen Sprachen führt in den Texten oft zu intergenerationellen Zerwürfnissen sowie Identitätskonflikten. Das Trauma der Kolonialpolitik verhindert oft die Auseinandersetzung mit der Familienvergangenheit, da es ein Schweigen induziert hat, das nur schwer gebrochen werden kann. Dieses Aufmerksamkeitsfeld wurde im Hinblick auf *Lappskaftetland* um den Punkt ‚genealogische Verankerung‘ erweitert, da dieses in diesem Roman im Fokus steht.

5. Codemixing

Die ausführlichere Betrachtung des Codemixings in der Agnes-Reihe soll nicht bedeuten, dass Beispiele für Codemixing nicht auch in den anderen Werken präsent sind; bei Laestadius findet sich lediglich eine viel größere Fülle, herbeigeführt durch den beschriebenen Lernprozess der Protagonistin Agnes, welche am Anfang der Reihe über eine sehr geringe Kenntnis des Nord-samischen verfügt, die aber im Lauf der Romane stetig wächst. Verbunden mit diesem Studium der Sprache ist auch Agnes' Wunsch, ihre samische Identität zu festigen beziehungsweise herauszufinden, was diese überhaupt für sie bedeutet. Ebenso werde ich auch auf die Präsenz des Codemixings bei Wennström eingehen. Das Augenmerk für dieses Aufmerksamkeitsfeld liegt auf der Repräsentation von Sprachen im Text und welche Prozesse des *bordering* zwischen ihnen stattfinden. Von Interesse ist hier auch die typografische Gestaltung samischer Begriffe, ob diese beispielsweise kursiviert sind und welche Bedeutung dies mit sich führt.

1.5 Material und Vorgehensweise

1.5.1 Materialauswahl

Die von mir gewählten Werke sind der Roman *Lapps katteland* von Annica Wennström (2006), die Agnes-Reihe von Ann-Helén Laestadius (2007-2012) und Linnea Axelssons Versepos *Æd-nan* (2018). Die Auswahl der Primärliteratur habe ich von einigen Parametern abhängig gemacht: zuerst von einer zeitlichen Ebene – ich habe mich auf Literatur des 21. Jahrhundert beschränkt, da mich insbesondere interessiert, wie Identitätskonstruktion und Mehrsprachigkeit in aktuellen literarischen Diskursen verhandelt werden. Ebenso kamen für mich nur samische Autor:innen infrage; ohne hierbei eine Definition von ‚samisch‘ vorlegen zu wollen, habe ich mich auf Personen beschränkt, die sich selbst als Samisch identifizieren.¹⁴ Laut dem samischen Forscher Veli-Pekka Lehtola ist diese Selbstzuordnung eines der wichtigsten Kriterien:

Language and ancestry are examples of *objective* definitions of Sámi identity. The standpoint of Sámi, as well as other aboriginal peoples is, however, that subjective definitions are more important in the final analysis. There are more important sides to this. First, individual self-identification – identification with a group – is an essential condition of belonging to a people. Second, the community tends to evaluate, from its own standpoint, who belongs within its sphere (Lehtola 2004², S. 87).

Weiters habe ich mich auf schwedisch-sprachige Literatur beschränkt. Diese Formulierung mag in Anbetracht der vorangegangenen Theorie paradox erscheinen, da ich derart monolinguale Kategorien als fragwürdig erachte. Dem ist auch so; nichtsdestotrotz geht es nicht darum,

¹⁴ Linnea Axelsson: (vgl. Vogel 2019, „An Interview with Linnea Axelsson”).

Ann-Helén Laestadius: (vgl. Rydell 2020, „Jag kan inte ta ansvar för att folk är dumma i huvudet”).

Annica Wennström: (vgl. Labba „Författare på heltid”).

nationale Kategorien automatisch für obsolet zu erklären; im Gegenteil. Die Macht nationaler Diskurse sollte nicht unterschätzt werden (vgl. Amelina et al. 2012, S. 3-4; zitiert nach Pollari et al. 2015, S. 4). Es ging mir primär um die Zugänglichkeit im Ausgangstext. Zuletzt war die inhaltliche Ebene ein Auswahlkriterium – ich wollte mich auf Texte konzentrieren, die an die koloniale Vergangenheit anknüpfen und untersuchen, welchen Einfluss diese auf Identitätsverhandlung in Verbindung mit Sprache hat. Bei der Suche nach Büchern, die dies thematisierten, wurde ich von einer Kollegin unterstützt, die durch ihre eigene Forschung über ein breites Wissen über samische Literatur verfügte.¹⁵

1.5.2 Vorgehensweise

Meine Analyse baute auf folgenden ersten Schritten auf: Zuerst las ich die Werke im Hinblick auf meine im Vorfeld formulierten Forschungsfragen. Ich konzentrierte mich beim Lesen auf Stellen und Zitate, die mir für die Beantwortung der gewählten Fragen relevant erschienen. Dabei war ebenso von Bedeutung, wie Mehrsprachigkeit im Text dargestellt wurde, zum Beispiel typografisch: werden ‚fremde‘ Wörter kursiviert oder anders markiert? Werden im (Para)text Übersetzungen geboten? Weiters interessierte mich auch der diegetische Diskurs – wie wird über Mehrsprachigkeit innerhalb der dargestellten Welt gesprochen? Im Anschluss wurden Zitate und Notizen auf thematische Muster untersucht. Obwohl ich für jedes Werk einzeln vorging, stellte sich heraus, dass einige dieser Aufmerksamkeitsfelder präsent, beziehungsweise in ähnlicher Form vorhanden waren. Die Textstellen wurden nun diesen Aufmerksamkeitsfeldern zugewiesen und unter Berücksichtigung der Theorie erneut gelesen. In der Auswertung werden die Ergebnisse zusammengeführt, um Antworten auf die gestellten Forschungsfragen zu formulieren. Im Anschluss werden mögliche offene Fragestellungen für weiterführende Forschung eruiert werden.

2. Historische Kontextualisierung

Ich verwende bewusst den Begriff Kolonialismus im Kontext der skandinavischen Aggression gegenüber Sápmi – schließlich muss dieser historische Sachverhalt vorhanden sein, um eine postkoloniale Perspektive zu rechtfertigen. Die Verwendung des Begriffs Kolonialismus ist allerdings in Verbindung mit den skandinavischen Ländern, und vor allem im Kontext von Sápmi, lange ungebräuchlich gewesen und erst in den letzten Jahren in Forschung aufgegriffen

¹⁵ Mein Dank geht an dieser Stelle an Sabine Engel, ehemalige Prädoc-Assistentin der Skandinavistik Wien.

worden, die nicht primär von samischen Forscher:innen betrieben wurde.¹⁶ Im folgenden Abschnitt möchte ich kurz darauf eingehen, wieso dem so ist und skizzieren, wie sich die (nicht-samische) Forschung der letzten Jahre dem Terminus angenähert hat.

2.1 Kolonialismus im skandinavischen Kontext – ein Forschungsüberblick

2.1.1 Skandinavische Kolonialismusforschung und *Nordic Exceptionalism*

Die Rolle der skandinavischen Länder am Kolonialismus ist oft unbeachtet geblieben und erst im 21. Jahrhundert wurde begonnen, diese aufzuarbeiten (mit sehr wenigen Ausnahmen aus den 1980ern und 90ern) (vgl. Höglund/Andersson Burnett 2019, S. 4). Pernille Ipsen und Gunlög Fur führen Skandinaviens generell wenig thematisierte Rolle im Kolonialismus auf einen ‚engen‘ Kolonialismusbegriff zurück, der es ermöglichte, die skandinavische koloniale Expansion so gering zu schätzen, dass sie vernachlässigbar wurde (Ipsen/Fur 2009, S. 12). In den letzten Jahren gab es immerhin eine erhöhte Auseinandersetzung und Sichtbarmachung der Kolonialgeschichte, wie etwa das Kunstprojekt *I am Queen Mary* der Künstlerinnen La Vaughn Belle und Jeanette Ehlers, welches an die dänische Kolonialzeit in der Karibik erinnern soll. Durch seine bestehenden autonomen Regionen wie etwa Grönland ist die dänische Kolonialgeschichte etwas sichtbarer geblieben; die Kolonisierung von Sápmi blieb in der Forschung jedoch lange unbeachtet, selbst wenn sich besagte Forschung mit samischer Kultur und Geschichte auseinandersetzte (vgl. Höglund/Andersson Burnett 2019, S. 2). So findet sich im Artikel „Skandinavien. Außenseiter des europäischen Kolonialismus“ von Knud Jespersen (2008) eine zum Beispiel Schilderung der amerikanischen, afrikanischen und karibischen schwedischen Besitzungen oder etwa die dänische Kolonisierung Grönlands, aber keine Erwähnung der Kolonisierung Nordschwedens und seiner indigenen Bevölkerung.

Der Sammelband *Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region* von Suvi Keskinen, Salla Tuori, Sari Irni und Diana Mulinari (2009) verwendet einen intersektionalen Zugang aus postkolonialer Theorie sowie feministische und queer-theoretische Ansätze und untersucht verschiedene Diskurse und Narrative zu vermeintlicher ethnischer Homogenität, skandinavischer kolonialer Vergangenheit, *othering*, *race* und *gender*. Dabei liegt ein großer Fokus auf dem skandinavischen Wohlfahrtsstaat. Trotz diesem breiten Ansatz werden die Sámi nur marginal erwähnt: „In Finland we have slowly come to accept the view that we have practised ‚internal colonisation‘ through the ways in which we gradually

¹⁶ Lehtola verwendet den Begriff „colonization“ auch bereits 2004 in seinem historischen Überblick *The Sámi People. Traditions in Transition*. (Lehtola 2004², S. 30-31).

made the Sámi people retreat towards Lapland from their earlier abodes in the South” (Vuorela 2009, S. 21). Der Rest von Ulla Vuorelas Artikel „Colonial Complicity. The Postcolonial in a Nordic Context“ beschäftigt sich mit einem viel globaleren Begriff von Kolonialismus und wie koloniale Narrative, zum Beispiel durch Literatur, in Finnland aufgegriffen wurden. Der folgende Artikel „The Nordic Colonial Mind“ von Mai Palmberg behandelt die verbreitete Annahme (in Nordeuropa und außerhalb), dass die skandinavischen Länder sowie Finnland uneteiligt an kolonialen Unterfangen waren und entlarvt wie dieser „Nordic Exceptionalism“ dennoch nicht vor rassistischen Vorurteilen und Stereotypen gefeit ist und dass Nordeuropa ebenso von den Gütern und Ressourcen, die durch die Arbeit von Sklav:innen ermöglicht wurden, profitierte: Bei Volquardsen und Körber wird der Begriff *Nordic Exceptionalism* folgendermaßen beschrieben:

The concept of ‚Nordic Exceptionalism‘ refers to the idea of the Nordic countries special position with regard to international political and cultural phenomena such as colonialism and postcolonialism, but also with regard to their alleged neutrality towards military and fascist regimes. It is connected to narratives of innocence and goodness and contributes to the construction of collective identities. Pan-Nordic self-conceptions of exceptionalism largely coincide with extrinsic hetero-images of the societies of the Nordic countries (Volquardsen/Körber 2014, S. 17 (Fußnote 33))

Nichtsdestotrotz reproduziert Palmbergs Artikel problematische Vorstellungen: „They [die skandinavischen Länder und Finnland] have been ethnically homogenous to a high degree, with changes only through the arrival of immigrants and refugees in the last few decades“ (Palmberg 2009, S. 35). Dies lässt ethnische Minderheiten in der Geschichte der skandinavischen Länder und Finnlands, und somit auch die Sámi, außen vor. Auch ein kurzer Exkurs in die Beteiligung der skandinavischen Länder an der Pseudowissenschaft der ‚Rassenbiologie‘ lässt die Sámi unerwähnt (vgl. Palmberg 2009, S. 45-46) (zu ‚Rassenbiologie‘ siehe Kap. 2.2.5). In einer Ausgabe der Zeitschrift *Itinerario* zum Thema Skandinavischer Kolonialismus beschäftigt sich keiner der Artikel mit Sápmi, obwohl in der Einführung durchaus festgehalten wird, dass

A wider definition of colonialism also challenges Scandinavians to come to terms with what is sometimes labelled inner colonisation. In fact, the story of the colonisation of northernmost Scandinavia, the aboriginal homelands of Saami people, has exactly the characteristics of colonialism, as one ethnic group sought and gained dominance over another (Ipsen/Fur 2009, S. 9).

Eine Ausgabe der Zeitschrift *Ord och Bild* aus 2008 widmete sich dem Thema *Norden och Kolonialismen* – obwohl die Kolonisierung Sápmi zwar in keinem Artikel alleiniger Forschungsgegenstand ist, so werden koloniale Bestrebungen in Sápmi durchaus bereits als solche identifiziert. Knut Hamsuns *Markens Gröda* bietet einen Einstieg für die Analyse skandinavischer Identitätskonstruktion, da in Hamsuns Roman der erste Mensch den Norden erobert, wo früher bloß Tiere oder Sámi (bei Hamsun findet sich noch die Bezeichnung „lappar“) gewesen seien und somit eine Dichotomie von Kultur und Natur erstellt wird, in der die Sámi zu letzterer

gehören (vgl. Jonsson 2008). Gunlög Furs Artikel „Att skapa ordning“ beschäftigt sich mit Geschlechterverhältnissen und Sexualität der Sámi und den First Nation Lenape und wie diese aus schwedischer Kolonialperspektive wahrgenommen und dementsprechend auch verurteilt wurden (vgl. Fur 2008). Ein anderer Artikel widmet sich der ‚Rassenbiologie‘ und wie die vermeintlich ‚finnische Rasse‘ als der ‚germanischen‘ unterlegen konstruiert wurde – dabei finden die Sámi ebenso Erwähnung, da diese als mit den Finn:innen verwandt aufgefasst wurden (vgl. Laskar 2008).

Selbstverständlich ist es legitim und notwendig, Forschung einzugrenzen; die oben angeführten Werke sind nicht verpflichtet, sich mit Sápmi zu beschäftigen (und einige tun dies bereits), dennoch ist es aufschlussreich, dass selbst Forscher:innen, die sich mit dem lange marginalen Thema Kolonialismus in Skandinavien auseinandersetzen, oft auslassen oder nur peripher anmerken, was sich in unmittelbarer geographischer Nähe befinden würde – insbesondere überrascht die Exklusion Sápmis gerade in Anthologien, die sich skandinavischen Kolonialismus zum Gegenstand gemacht haben und eine Bandbreite kolonialer Themen abarbeiten. Daher fordern Ipsen und Fur einen Kolonialismusbegriff, der nicht exklusiv an die Begriffe Kolonien oder Imperien geknüpft ist, um so die historische Rolle der skandinavischen Länder am Kolonialismus deutlicher zu machen und es ebenso zu ermöglichen, die Kolonisierung Sápmis mit einzubeziehen: „In the case of the Scandinavian countries, we need a history that traces colonialism beyond colonies to local encounters“ (Ipsen/Fur 2009, S. 12). Ipsen und Fur kritisieren hierbei auch die paradoxe Position, die die skandinavischen Länder gegenüber indigenen Bevölkerungen einnehmen, da sie sich im internationalen Kontext zwar für deren Rechte aussprechen und einsetzen, während ein Blick auf die Geschichte dieser Länder offenbart, dass sie sich ‚zuhause‘ gänzlich anders verhielten (Ipsen/Fur 2009, S. 11-12).

2.1.2 Kolonialpolitik in Sápmi – ein Umbruch in der Forschung?

Die oben angeführten Publikationen, in denen Sápmis Kolonisierung gar nicht beziehungsweise peripher besprochen wird (vielleicht mit Ausnahme der Ausgabe von *Ord och Bild*) stammen alle aus den späten Nullerjahren. In den letzten Jahren hingegen haben sich Publikationen gemehrt, die die skandinavische Expansion in Sápmi als koloniale Praktik verorten und den gängigen Diskurs kritisieren. Die im folgenden besprochenen Forschungen erschienen im Zeitraum 2013 bis 2019. Ich möchte nicht so weit gehen, zu behaupten, dass in den Zehnerjahren ein Diskurswechsel stattfand, doch nach 2009 beginnen sich Publikationen zu „Nordic colonialism“ merkbar zu häufen (vgl. Höglund/Andersson Burnett 2019, S. 5) und samische

Geschichte wird nun deutlich öfter aus einer (post)-kolonialen Perspektive betrachtet, auch wenn es vereinzelt bereits davor Publikationen gab (vor allem von samischen Forscher:innen); beispielsweise behandelt auch Gunlög Furs Monographie *Colonialism in the Margins. Cultural Encounters in New Sweden and Lapland* aus 2006 bereits Skandinaviens Rolle im Kolonialismus und betrachtete auch Sápmi als kolonisiertes Gebiet – diese baut auf ihrer Dissertation *Cultural Confrontations on Two Fronts. Swedes Meet Lenapes and Saamis in the Seventeenth Century* auf, die bereits 1993 in Schwedens oft herabgespielte Rolle im Kolonialismus negierte und postulierte, dass schwedische Expansion nach Sápmi und Nordamerika als „expressions of Great Power ambition“ betrachtet werden müssen (Fur 2006, S. ix). Dennoch scheint dies ein Ausreißer zu bleiben, denn es sind primär rezente Publikationen, die den schwedischen Kolonialismus als solchen anerkennen und kritisch hinterfragen.

In the Swedish historiography and popular thinking, these Swedish encroachments in Sápmi are rarely considered to be a case of imperial colonialism. These efforts are understood in much *milder* terms of agricultural expansion, or *internal colonisation*, thus asymmetrical character of colonial power relationships such as expansion entailed is pushed to the background (Lindmark 2013, S. 132).

Lindmark merkt aber an, dass es notwendig sei, die „Swedish presence in Sápmi as an expression of colonialism“ zu verstehen, da somit auch das Machtgefälle zwischen Sámi und schwedischem Staat evaluiert werden könne und da schließlich Schweden ein reges Interesse an Sápmi und seinen Ressourcen hegte (vgl. Lindmark 2013, S. 133). Jürgen Osterhammel und Jan Jansen definieren ‚internen Kolonialismus‘ als

[...] Abhängigkeiten ‚kolonialistischer‘ Art nicht zwischen ‚Mutterland‘ und räumlich entfernter Kolonie [...], sondern zwischen dominanten ‚Zentren‘ und abhängigen ‚Peripherien‘ *innerhalb* von Nationalstaaten oder territorial zusammenhängenden Landimperien (Osterhammel/Jansen 2017⁸ [1995], S. 21).

Die Problematik des Begriffs ‚interner Kolonialismus‘ erschließt sich daraus, dass ‚intern‘ bereits die Zugehörigkeit des betroffenen Gebiets zu dem des kolonialen Aggressors voraussetzt beziehungsweise dies von den Kolonisierten auch so verstanden wird – dies ist aber eine inkorrekte Auffassung (vgl. Höglund/Andersson Burnett 2019, S. 5/Fußnote 6), da samische Gebiete, wie im folgenden historischen Überblick hervortritt, lange als gewissermaßen eigenständig erachtet wurden.

Der Sammelband *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region. Exceptionalism, Migrant Others and National Identities*, 2012 herausgegeben von Kristín Loftsdóttir und Lars Jensen beinhaltet einen Artikel von Anne Heith: „Aesthetics and Ethnicity. The Role of Boundaries in Sámi and Tornedalian Art“. Einige publizierte Artikel der letzten zehn Jahre zeigen bereits im Titel (wie auch bei Lindmark), dass Sápmi als kolonisiertes Gebiet verstanden wird, was die Wichtigkeit dieser Feststellung unterstreicht, beispielsweise „Religion and Revolt

in Colonial Scandinavia: Post-colonial Representations in Three Novels” (2015) von Margareta Petersson, die sich mit der Darstellung von Missionierung (mitunter der Sámi) in Literatur beschäftigt, sowie „Enacting Colonised Space. Katarina Pirak Sikku and Anders Sunna” von Anne Heith (2015) thematisiert zwei samische Künstler:innen und ihren Umgang mit der kolonialen Geschichte in ihrer Kunst. Linda Andersson Burnetts Artikel „Translating Swedish Colonialism: Johannes Schefferus's *Lapponia* in Britain c. 1674–1800” aus 2019 befasst sich mit der Rezeption von *Lapponia* in England und wie Scheffer mit diesem Werk zu kolonialer Wissensvermittlung und zur Exotisierung der Sámi international beitrug (zu *Lapponia* siehe Kap. 2.3) ebenso „Mapping Land and People in the North. Early Modern Colonial Expansion, Exploitation, and Knowledge“ (2019) von Carl-Gösta Ojala und Jonas Monié Nordin, welcher die Kolonisierung Sápmis von Schweden aus behandelt und vor allem Kartografie als koloniales Werkzeug untersucht. Ojala und Nordin kommentieren auch die Entwicklung in der Forschung zu skandinavischem Kolonialismus:

Although a number of scholars in recent years have discussed Scandinavian colonialism in Sápmi and Scandinavian participation in more general European colonial projects and ideologies (...), there is still a great need to acknowledge and further analyze Scandinavian colonialism in Sápmi, an area of study that remains under-researched (Ojala/Nordin 2019, S. 102).

2.1.3 Kolonialismus – eine Definition

Welcher Kolonialismusbegriff ist nun adäquat, wenn denn Ipsen und Fur einen ‚engen‘ Kolonialismusbegriff kritisieren und einen breiteren fordern? Braucht es eine eigene Definition von Kolonialismus im skandinavischen Kontext? Derart ist nicht unbedingt notwendig. Zieht eins die Definition von Kolonialismus von Osterhammel und Jansen heran, so lautet diese wie folgt:

[...] eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen (Osterhammel/Jansen 2017⁸, S. 20).

Diese Definition ist nicht automatisch an Kolonien oder Imperien geknüpft, wie Ipsen und Fur kritisierten. Osterhammel und Jansen merken auch an, dass Kolonialismus und Kolonie einander nicht immer bedingen (vgl. Osterhammel/Jansen 2017⁸, S. 15). Geht eins nun von diesem Kolonialismusbegriff aus und betrachtet die historische Beziehung zwischen den Sámi und dem schwedischen Staat, so wird offensichtlich, dass ‚Kolonialismus‘ eine treffende Beschreibung der samisch-schwedischen Kontakte darstellt. Im folgenden Abschnitt sollen eben diese geschichtlichen Zusammenhänge nachgezeichnet werden, wobei, in Anbetracht der Auseinandersetzung dieser Arbeit mit postkolonialer Mehrsprachigkeit, ein spezieller Fokus auf die

schwedische Sprachpolitik gelegt wird, da die Vorstellung von samischer Kultur und Sprachen als ‚unterlegen‘ ebenso in die oben beschriebene „Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit“ hineinfällt und beispielsweise das Verbot, samische Sprachen zu sprechen von kolonialer Hegemonie motiviert wurde.

2.2 Kolonialpolitik in Sápmi – ein historischer Überblick

2.2.1 Anfänge

Die ursprüngliche Ausdehnung Sápmis ist schwer rekonstruierbar - Tatsache ist jedenfalls, dass die Sámi durch Besiedelung und Vertreibung ausgehend aus südlicheren Gebieten immer weiter zurückgedrängt wurden. Handelsbeziehungen und Kontakte bestanden seit langem und waren selbstverständlich auch nicht immer ausbeuterischer Natur. Bis zum 12. Jahrhundert dürften primär Sámi in Lappland gelebt haben (vgl. Solbakk 2007, S. 58; zitiert nach Kent 2014, S. 23). Als die sogenannten *birkarlar*¹⁷ begannen, sich in samischen Gebieten niederzulassen um dort Landwirtschaft zu betreiben, wurden sie zu Handelspartner:innen der Sámi, hatten aber auch das Recht, diese zu besteuern. (vgl. Kent 2014, S. 23). Die Etablierung staatlicher Grenzen betraf auch die Sámi und ihr *Homeland*. In manchen Fällen wurden Abkommen vereinbart, die die samischen Gebiete sogar anerkannten; das Telge Abkommen 1328 legte zum Beispiel fest, dass die Gebiete der Sámi und Birkarlar nicht von anderen besiedelt und bewirtschaftet werden durften. Die Grenze stellte hier der Fluss Ume dar (vgl. Lehtola 2004², S. 22-23). Ab dem 16. Jahrhundert verstärkte sich das schwedische¹⁸ Interesse an den nördlichen Gebieten. So gingen die Vorrechte der Birkarlar, inklusive ihrem Handelsmonopol, 1553 direkt an den schwedischen König über: Abgaben im Zuge dieser Besteuerungen betrafen meist tierische Waren wie Pelz oder Fleisch, oft von Rentieren (vgl. Kent 2014, S. 14). Besiedelung und Kolonisierung der samischen Gebiete war aber noch eine ganze Zeit lang nicht möglich: Lehtola erklärt, dass die Organisationsform der *siidas* in Schweden bis ins 17. Jahrhundert gesetzlich anerkannt und die Grenze Lapplands respektiert wurde: 1673 und 1695 erlassene Verfügungen erlaubten jedoch die Besiedelung samischer Gebiete, was mitunter katastrophale Folgen für deren Bewohner:innen nach sich zog, obwohl die Verfügungen unter der Prämisse verfasst worden waren, dass die Besiedelung niemandem zum Nachteil gereichen sollte: Viele der Siedler:innen betrieben

¹⁷ Die *birkarlar* waren gewissermaßen die Vorhut der Kolonisierung, da sie samische Gebiete übernahmen und 1277 das Recht erhielten, die Sámi zu besteuern. Bei den *birkarlar* handelt es sich um schwedische und finnische Händler:innen und Pelzjäger:innen („Birkarlar“, o.J.)

¹⁸ Ich vermeide in dieser Arbeit bewusst eine Dichotomie zwischen schwedisch und samisch zu erstellen, doch im historischen Kontext ist es mitunter notwendig, hier dezidiert zu unterscheiden, um zu verdeutlichen, dass samische Gebiete nicht immer als zum Königreich, beziehungsweise Staat Schweden gehörig betrachtet wurden.

Brandrodung und intensive Viehzüchtung und zerstörten somit die Lebensgrundlage vieler Sámi. Obwohl die *siida*-Organisation auch hier noch einen Einfluss hatte und Grundbesitz über die Verwalter:innen dieser geregelt werden musste, gewannen die Siedler:innen immer mehr Einfluss und im 18. Jahrhundert wurde das *siida*-System entmachtet und auch die lappländische Grenze stellte keinerlei Schutz vor Kolonisierung mehr dar (vgl. Lehtola 2004², S. 31-32). Gründe für die Kolonialisierung gab es viele: einerseits wollte Schweden sein Herrschaftsgebiet ausdehnen und konsolidieren, sowie den Handel entlang des arktischen Ozeans beherrschen, nicht zuletzt, um dessen Ressourcen nutzen zu können: Um 1630 wurden Silber und auch andere Edelmetalle in Nordschweden entdeckt (vgl. Ojala/Nordin 2019, S. 103-104).

Die Verfestigung der Grenzen zwischen den skandinavischen Staaten hatten ebenso einen enormen Einfluss; Übereinkünfte zum Schutz der Sámi gab es allerdings auch hier. 1751 wurde in einem Abschnitt des Strömstad-Abkommen, genannt *Lappkodicillen* festgehalten, dass die Sámi sich zwischen den Grenzen bewegen durften, dass sie nur mehr in einem der Länder besteuert werden würden und das Recht hatten zu jagen, zu handeln sowie Rentierherden entlang der gewohnten Routen über die Grenze zu führen. Ebenso waren Sámi vom Militärdienst befreit. Obwohl es sich hierbei um ein wichtiges Dokument handelte (es wird sogar mitunter als ‚samische Magna Charta‘ bezeichnet), das samische Rechte definierte, wurden die *siida*-Grenzen nicht beachtet und Sámi mussten sich für eine Staatsbürger:innenschaft entscheiden (vgl. Lehtola 2004², S. 36). Diese schützende Haltung gegenüber den Sámi hielt nicht lange an: die immer stärker fixierten Grenzen zwischen Norwegen, Schweden, Finnland und Russland im 19. Jahrhundert wurden verfestigt und geschlossen, was unter anderem bedeutete, dass eins nicht länger den traditionell etablierten Routen der Rentierweideplätze folgen konnte (vgl. Lehtola 2004², S. 36-37). Ebenso drängte die zunehmende Besiedelung aus dem Süden beziehungsweise den Küstengebieten die Sámi immer weiter nord- oder landeinwärts. Das Recht befand sich hierbei stets auf der Seite der neuen Siedler:innen (vgl. Salvesen 1995, S. 126).

2.2.2 Kirchlich und kolonial - die Missionierung

Eine weitere Entwicklung trug ebenso dazu bei, die bestehenden Verhältnisse auszuhebeln und die samische Kultur zu unterwandern: Christliche Missionierungen breiteten sich ab dem 16. Jahrhundert aus – auch die ersten Kirchengebäude in Lappmark stammen aus dieser Zeit. Die Sprachpolitik der Missionierung nutzte in vielen Fällen die samischen Sprachen, um eine breitere Konvertierung zu erzielen; Salvesen merkt an: „[...] there was in seventeenth-century Sweden a willingness to preserve Sámi language and culture“ (Salvesen 1995, S. 124).

Nichtsdestotrotz sollte nicht vergessen werden, dass die Verbreitung des christlichen Glaubens ein Instrument der Kolonisierung war. „[...] Sweden from the beginning saw missionizing as a mark of her claim to rights of possession and taxation“ (Lehtola 2004², S. 30) Die samische Autorin Kirsti Paltto beschreibt die Missionierung:

The church recognized the importance of the Sámi language and its centrality in conveying deeper meanings to the people. That recognition resulted in a decision to use the Sámi language as a means of converting the Sámi to Christianity. Bringing Christianity to Sámiland was linked to the usurpation of the Sámi territory and its natural resources (Paltto/Kuokkanen 2010, S. 45).

1606 wurden sechzehn samische Männer nach Uppsala geschickt, um zu Priestern ausgebildet zu werden. Allerdings dürfte die intrinsische Motivation der meisten nicht allzu stark gewesen sein, da einige von ihnen bereits am Weg nach Uppsala umkehrten und auch von den übrigen sechs niemand tatsächlich das Priesteramt erlangte. Das Schulwesen wurde von der Kirche organisiert: 1619 eröffnete die erste samische Jungenschule, 1632 eine weitere. Es folgten einige im Gebiet des schwedischen Teils von Sápmi. Die Ausbildung in diesen Schulen zielte primär darauf ab, Sámi zu Missionaren auszubilden (vgl. Kent 2014, S. 141). Um die Missionierung zu erleichtern, wurde, wie erwähnt, zur Verwendung der samischen Sprachen gegriffen – dies bedeutete auch die Übersetzung und den Druck christlicher Texte in samischen Sprachen. Die erste Publikation in einer samischen Sprache geschah durch den schwedischen Missionar Nicolaus Andreae. Es handelte sich dabei um Übersetzungen eines Schulbuchs und eines Messbuchs 1619: Mikael Svonni zweifelt die Professionalität der Übersetzung an und nennt es eine: „poor rendition of South Saami“ (Svonni 1998, S. 24). Dies mag daran gelegen haben, dass viele der Missionare, die Übersetzungen und Publikationen anfertigten, kein Samischen Sprachen beherrschten und diese erst erlernen mussten. Es folgten einige Publikationen im 18. Jahrhundert, deren Inhalte stets religiöser Natur waren; 1755 kamen schließlich das Neue Testament und 1811 auch das Alte hinzu: die Sprache, die hierfür verwendet wurde, wurde als *sydlapska bokspråket* bezeichnet, welche wohl aus dem Umesamischen¹⁹ entwickelt wurde – der Geistliche Pehr Fjellström veröffentlichte auch eine Grammatik und ein Wörterbuch (vgl. Svonni 1998, S. 25). Bei vielen der publizierten Werke handelte es sich um Katechismen, die für den Unterricht in Schulen eingesetzt wurden. Doch abgesehen von mangelhaften Kenntnissen des Samischen, wie bei Andreaes Schulbuch, dürfte auch manchmal das geringe Wissen über die sprachlich-geographische Realität vieler Sámi den Unterricht gehemmt haben: Eine Schule in Utsjoki

¹⁹ Svonni nennt Umesamisch die „nördlichste Varietät“ des Südsamischen. Da diese Arbeit keinen sprachwissenschaftlichen Fokus hat, möchte ich nicht näher auf die verschiedenen Kategorisierungen der samischen Sprachen in der Sekundärliteratur eingehen, möchte dies aber als Beispiel dafür heranziehen, wie unterschiedlich diese mitunter ausfallen können.

entschied sich zwar für Unterweisung auf Samisch und stellte unentgeltliche Katechismen zur Verfügung, doch diese waren in Lule- beziehungsweise Südsamisch geschrieben, obwohl die Schüler primär Nordsamisch sprachen. Kent merkt an, dass es wohl diesem Umstand geschuldet war, dass die Schule lediglich von 1743 bis 1750 geöffnet war (vgl. Kent 2014, S. 94). 1723 wurde durch einen Erlass beschlossen, dass mehrere Schulen unter Führung der Kirche eröffnet werden sollten: Diese standortgebundenen Schulen hatten allerdings ein weiteres Problem, denn sie waren nicht an die Bedürfnisse der nomadischen Sámi angepasst (vgl. Lehtola 2004², S. 34). Demnach erwiesen sich wandernde Katecheten, welche meist selbst samisch waren und über dementsprechende Sprachkenntnisse verfügten, als die erfolgreichste Art, die christliche Lehre zu verbreiten. Diese nahmen auch aktiv am Leben der Gemeinde teil, in der sie Kinder unterrichteten und dort religiöse und sogar medizinische Funktionen erfüllten. Die Gemeinde erstattete Kost und Logis als Gegenleistung, während der Staat für finanzielle Vergütung aufkam (vgl. Lehtola 2004², S. 34). Während die Kirche also teilweise die Vorteile der Unterweisung auf Samisch erkannte und nutzte, war diese Ansicht keineswegs überall verbreitet. In finnischsprachigen Teilen Sápmis gab es Berichte über den Einsatz von Prügelstrafen bei mangelnden Finnisch-kenntnissen; generell wurde die finnische Sprache oft vorgezogen, da ihr eine assimilatorische Wirkung zugeschrieben wurde – die Einstellung gegenüber den samischen Sprachen war mitunter so negativ, dass ein finnischer Geistlicher Samisch als ‚Sprache des Teufels‘²⁰ bezeichnet haben soll (vgl. Lehtola 2004², S. 34). Diese Bezeichnung dürfte auch für die traditionelle Gesangsform des Joik verwendet worden sein, die von der Kirche verboten wurde, da sie als Quelle der ‚heidnischen‘ Spiritualität angesehen wurde, weshalb der Joik oft geheim weiter praktiziert werden musste (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 43-44). Auch der Læstadianismus (siehe unten) war daran beteiligt, die negative Konnotation des Joik in weiten Schichten der samischen Bevölkerung zu verankern (vgl. Hirvonen 2016² [2006], S. 489). Der Einfluss der Kirche und die Etablierung des Schulwesens durch sie kann durchaus als koloniale Praktik verstanden werden:

Placed in a colonial context, the schools not only attempted to obliterate the religion and culture of the colonised, but also strove to implant those components of colonial culture which were considered appropriate to the colonised (Lindmark 2013, S. 136).

Durch die rigorose Assimilierungspolitik im 19. Jahrhundert wurden die samischen Sprachen in Norwegen immer weiter verdrängt; in einigen Teilen Schwedens jedoch setzten sie sich

²⁰ Bei Lehtola wird diese Phrase nur auf Englisch („devil’s language“) wiedergegeben, bei der deutschen Entsprechung handelt es sich also um meine Übersetzung.

weiterhin erfolgreich durch – dies war nicht zuletzt dem Wirken des samischen Pfarrers Lars Levi Læstadius geschuldet.

Læstadius, dessen Mutter Sámi war, wuchs mit Kenntnissen mehrerer samischer Sprachen auf und dürfte im Laufe seines Lebens weitere erworben haben. Er entwickelte aus diesen das sogenannte Zeltsamisch, eine Verschmelzung verschiedener samischer Sprachen, die er in seinen Predigten verwendet haben dürfte²¹ (vgl. Lehtola 2004², S. 38). Læstadius' Erfolg war wohl dem kulturellen Wissen geschuldet, über das er verfügte; die Inkorporierung samischer Spiritualität und somit bekannter kultureller Konzepte in seine Lehre des christlichen Glaubens machte diesen zugänglicher und akzeptabler (vgl. Lehtola 2004², S. 38). Diese Ausprägung des Protestantismus ist als Læstadianismus bekannt und heute noch in Nordskandinavien verbreitet.

2.2.3 Assimilierungs- und Sprachpolitik(en)

Die zunehmende Besiedlung Sápmis und der Einfluss der Kirche drängten die samische Kultur weiter und weiter zurück. Im 19. Jahrhundert wurde in Norwegen die *fornorsknings*-Politik implementiert, die auf die komplette Assimilation der Sámi in die norwegische Gesellschaft abzielte. Diese Politik verbot die Verwendung der samischen Sprachen, Eigentumsrechte wurden an norwegische Sprachkenntnisse geknüpft und Besiedlung durch ‚norwegische‘ Bürger:innen auf samischen Gebieten wurde gefördert. Samische Kinder wurden oft in Internate geschickt, wo sie kein Samisch sprechen durften und jedwede Aspekte der samischen Kulturen keinen Platz mehr hatten (vgl. Lehtola 2004², S. 44-45). Schwedens Zugang unterschied sich zwar von der norwegischen Form des „active colonialism“, verfolgte aber eine „implied assimilation“ (Lehtola 2004², S. 45). Richtungsweisend für beide Formen waren die Ideen des Sozialdarwinismus, eine damals wissenschaftlich anerkannte, heute als pseudowissenschaftlich aufzufassen Theorie, welche Darwins Ideen über die Evolution auf menschliche Gesellschaften umlegte. Ein kulturelles Hierarchiesystem wurde entwickelt, in welchem indigene Völker am unteren Spektrum angesiedelt waren und somit als unzivilisiert, daher auch schwach und zum Aussterben verurteilt galten – eine Ansicht, die in Assimilationspolitiken und Genoziden resultierte (vgl. Tuhiwai-Smith 1999, S. 65). In Norwegen führten diese Annahmen zu *fornorskning*, einer Politik der erzwungenen Norwegisierung (vgl. Salvesen 1995, S. 134). In Schweden waren zwar dieselben Theorien im Umlauf, jedoch wurde ein etwas anderer Zugang gewählt, den Lehtola als „implied assimilation“ beschreibt. Der Staat begegnete den Sámi mit einer

²¹ Hierzu gibt es in der Forschungsliteratur allerdings divergierende Ansichten: Kent schreibt, dass „Zeltsamisch“ der umgangssprachliche Terminus für die „Nord-lapska bokspråket“ war, die Læstadius aus dem Lulesamischen heraus entwickelt hatte (vgl. Kent 2014, S. 181).

paternalistischen ‚schützenden‘ Einstellung und wollte sie isolieren, um so ihre Kultur zu bewahren (vgl. Lehtola 2004², S. 46). Allerdings nahm sich der schwedische Staat heraus, zu definieren, was die samische Kultur ausmachte, nämlich die Rentierzucht, obwohl keineswegs alle Sámi Rentierzüchter:innen waren. Sámi, die keine Rentierherden besaßen oder nicht primär ihren Lebensunterhalt durch diese verdienten, wurden nicht als samisch betrachtet und assimiliert (vgl. Huss 1999, S. 71-72). Die südsamisch- und umesamischsprachigen Gebiete waren besonders betroffen; da diese nicht als ‚echte‘ Sámi galten und in unmittelbarer Nähe schwedischsprachiger Siedler:innen lebten. Insofern wurden Kinder auf schwedische Schulen geschickt und das Schwedische hier schneller übernommen (vgl. Svonni 2000, S. 46-47).

Diese Außenzuschreibung der samischen Kultur und wie sie zu bewahren war, wurde in Schweden *lapp-ska-vara-lapp*-Politik genannt. Auch hier stellte das Schulwesen eine wichtige Komponente dar – zwar zielte es, anders als die norwegischen Internate, auf die ‚Erhaltung‘ der samischen Kultur ab; bei näherer Betrachtung ergeben sich jedoch einige Paradoxa. 1913 wurden die sogenannten *nomadskolor* eingeführt, die angeblich an den nomadischen Lebensstil der Rentierhaltenden Sámi angepasst war (vgl. Svonni 1997, S. 132). Der Unterricht fand in Hütten statt, die, zumindest während der ersten drei Schulklassen, den Rentierherden und ihren Wanderungen nachfolgten. Danach kamen die Kinder für weitere drei Jahre in standortgebundene Schulen und wohnten dann bei (samischen oder nicht-samischen) Familien in der unmittelbaren Umgebung (vgl. Huss 1999, S. 73). Der Unterricht in diesen Schulen fand auf Schwedisch statt; erst in den 1950ern wurden samische Sprachen ins Curriculum aufgenommen (vgl. Svonni 1997, S. 130). Viele Lehrende waren keine Sámi und des Samischen nicht mächtig. Sprachen die Schüler:innen Samisch, war Bestrafung durchaus üblich (vgl. Huss 1999, S. 73-74). Westergren und Åhl merken an, dass die vorherrschende Einstellung, Bilingualität als Detriment anzusehen, mehrsprachigen Unterricht ausschloss – dies galt vor allem für samische Kinder, denen samische Sprachen ausgetrieben werden sollten (vgl. Westergren/Åhl 1997, S. 4-5). Diese Ansichten bezüglich Bilingualität und mehrsprachigen Unterricht sind inzwischen widerlegt (vgl. Skutnabb-Kangas 1981, S. 222). Kritik an den Schulen von samischer Seite betraf die kürzere Unterrichtszeit und generell schlechtere Qualität des Unterrichts im Vergleich zu regulären Schulen, was zu geringfügigen Verbesserungen führte (vgl. Svonni 1997, S. 133), allerdings wurde erst 1939 gesetzlich die Ausbildung in den *nomadskolor* der in herkömmlichen Schulen gleichgestellt (vgl. Svonni 1998, S. 30). Da die Hütten als Unterrichtsort als unpassend und sogar gesundheitsschädlich betrachtet wurden, wurden sie in den 1940ern abgeschafft (vgl. Huss 1999, S. 74). Die Institution der *nomadskolor* blieb allerdings bestehen und stellte für Kinder rentierhaltender Sámi die Pflichtschule dar. Erst ab den 1960ern wurde

der Besuch freiwillig (vgl. Svonni 1997, S. 130). Später entwickelte sich ein heute noch bestehendes Volksschulsystem heraus, die *sameskolor*, die rechtlich den regulären schwedischen Volksschulen gleichgestellt sind: Unterrichtsgegenstände beinhalten samischen Sprachunterricht, wie auch verschiedene Aspekte der samischen Kultur (vgl. Skolverket o.J. „Sameskola”).

2.2.4 Die Zwangsumsiedlungen

Einen bisher noch relativ unerforschten historischen Abschnitt der Diskriminierung stellen die Zwangsumsiedlungen dar. Wie bereits erwähnt, zogen Grenzziehungen und deren Verfestigungen dieser oft einschneidende Veränderungen für viele Sámi mit sich. Nach Auflösung der norwegisch-schwedischen Personalunion 1905, versuchte der norwegische Staat verstärkt samische Gebiete unter seine Kontrolle zu bringen. Die nomadischen Sámi, deren internationale Routen sie unter anderem durch Norwegen führten, wurden als Problem erachtet (vgl. Labba 2020, S. 16) und mitunter sogar als „renplåga“ beschimpft (Labba 2020, S. 31). Norwegen und Schweden einigten sich in der *renbeteskonvention* von 1919 darauf, dass große Teile des Landes an der norwegischen Küste nicht mehr für Sámi zugänglich sein sollten, in anderen Teilen wurde Rentierzahlen stark reduziert (vgl. Labba 2020, S. 31). Viele Familien wurden gezwungen, mit ihren Rentieren nach Süden zu wandern, weg von den Orten, die sie als Heimat betrachteten. Die für Rentierzucht vorgeschriebenen Gebiete waren oft bereits von samischen Rentierhalter:innen bewirtschaftet, deren Weideland nun rapide verkleinert wurde, was auch zu inner-samischen Konflikten führte (vgl. Labba 2020, S. 51). Die Zwangsumsiedlungen führten bei Betroffenen zu Traumata, über die sie kaum sprechen konnten (vgl. Labba 2020, S. 28). Die sozialdarwinistische Idee der ‚Unterlegenheit‘ der samischen Kultur war auch hier zentral für die Politik der Zwangsumsiedlungen:

Tvångsförflyttningarna sker under en period när Sverige vill styra upp livet för människor som inte bedöms kunna göra det på egen hand. Det kommer förbud mot att flytta in i hus och göra för moderna kåtor. Om de får det för bekvämt kan de lockas bort från sitt nomadliv. Förbud mot att tala sitt språk. Nomadskolor. Assimilation. Den hårdföra politiken i början av 1900-talet rymmer tvång i olika former, allt från förflyttningar till slakt. Under den här tiden börjar man också genomföra de rasbiologiska undersökningarna. Mäter de nakna. Gräver upp gravar efter skallar och skelett (Labba 2020, S. 89)

2.2.5 ‚Rassenbiologie‘ – schwedische Pionierarbeit?

Die weiter oben bereits erwähnten ‚rassebiologischen‘ Untersuchungen stellten keine Seltenheit dar. Die wissenschaftliche Kategorisierung von Menschen wird allgemein auf Carl von Linné zurückgeführt, der, ausgehend von seiner taxonomischen Arbeit im Bereich der Zoologie, Botanik und Geologie, auch Menschen in vermeintliche Kategorien einteilte, die er an äußeren

Merkmale festmachte und mit Eigenschaften verknüpfte (vgl. Kjellmann 2013, S. 182-183). Auch die Ideen der Nationalromantik, wie etwa Herders Vorstellung vom ‚Volksgeist‘, in der von bestimmten Mentalitäten, die ‚Völkern‘ angeblich inhärent waren, ausgegangen wurde, hatten darauf Einfluss (vgl. Kjellmann 2013, S. 183-184). Im 19. Jahrhundert wurden wissenschaftliche Vorstellungen von ‚Rasse‘ zunehmend hierarchisiert, wobei die sogenannte ‚germanische Rasse‘ unter anderem in Schweden als die höchstgestellte imaginiert wurde. Eine der Methoden dieser ‚Rassenkunde‘ war die Schädelvermessung (vgl. Lundmark 2008, S. 141-145). Für diese Untersuchungen wurden sogar samische Gräber geplündert; die dabei entnommenen menschlichen Überreste finden sich heute noch in schwedischen Museen und Archiven. Das Sámi-parlament in Schweden stellte 2007 einen Antrag auf deren Freigabe, damit diese begraben werden können. 2019 fand die bisher größte Restitution aus Museen statt; die Überreste wurden in Lycksele bestattet (vgl. Sametinget 2019, „Bakgrund: Repatriering av samiska kvarlevor.“).

Die pseudowissenschaftlichen Praktiken und Vorstellungen von ‚Rassen‘ kulminierten schließlich in der Gründung des *Statens institut för rasbiologi (SIFR)* 1922 unter der Führung von Hermann Lundborg. Ausgehend von diesem Institut wurden Forschungsreisen nach Sápmi unternommen, um die samische Bevölkerung zu fotografieren, Schädel zu vermessen und so die rassistische Hierarchisierung verschiedener Menschen zu ‚legitimieren‘. Schweden war hierbei Vorreiter in den skandinavischen Ländern (vgl. Kjellmann 2014, S. 582-583). Die ‚lappische Rasse‘ galt als eigene Kategorie (vgl. Kjellmann 2013, S. 182). Es kann an dieser Stelle nicht genug betont werden, dass diese Einstellungen und Forschungen jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrten und in tief rassistischen Vorstellungen wurzelten, die Menschen verschiedene Wertigkeiten zusprachen und entmenslichten. Dennoch waren sie in Europa und auch den USA weit verbreitet und prägten die Geschichte des 19. und 20. Jahrhundert nachhaltig (vgl. Kjellmann 2013, S. 181). Beim *SIFR* handelte es sich also nicht um einen Ausreißer oder Einzelfall, sondern um eine von vielen Institutionen, die auf einer menschenverachtenden Ideologie der *white supremacy* aufbauten.

2.2.6 Widerstand und Aktivismus

Wie in der Einführung besprochen, sind die Nachwirkungen der schwedischen Kolonialpolitik und Diskriminierung der Sámi bis heute spürbar (Girjas, ILO 169, etc.) Dass sich die Situation im 20. Jahrhundert langsam gebessert hat, ist unter anderem auf politisches Umdenken; nach dem 2. Weltkrieg beispielsweise trugen Abkommen wie die Allgemeine Erklärung der

Menschenrechte (1948) oder auch der UN-Zivilpakt 1966, der unter anderem die sprachliche Diskriminierung verbat, dazu bei, die Rechte indigener Völker zu festigen (vgl. Salvesen 1995, S. 138). Selbstverständlich aber war der Großteil der Veränderungen auf samischen Widerstand und Aktivismus zurückzuführen. Eine der prominentesten Vertreter:innen samischer Rechte dieser Zeit²² war Elsa Laula Renberg. Ihr Buch *Inför lif eller död?* prangerte bereits 1904 die Kolonisierung Sápmis und die politische Haltung der Zeit an. Sie rief die erste samische politische Organisationen ins Leben, die sich um samische Solidarität über nationalstaatliche Grenzen hinweg bemühte; so eröffnete sie auch die erste Generalversammlung schwedischer und norwegischer Sámi 1917 in Trondheim. Am Datum des ersten Tages dieser Konferenz, am 6. Februar, wird heutzutage der samische Nationaltag begangen (vgl. Lehtola 2004², S. 46-48). Im darauffolgenden Jahr wurde ein Treffen in Östersund einberufen, bei dem unter anderem bessere Schulausbildung, Berufsmöglichkeiten und auch die Möglichkeit eines standortgebundenen Lebensstils gefordert wurde, da die *lapp-ska-vara-lapp*-Politik vorschrieb, dass rentierhaltende Sámi nomadisch sein mussten (vgl. Lehtola 2004², S. 48). Um diese Zeit wurden auch die ersten Zeitungen gegründet, die kulturelle und politische Themen behandelten (vgl. Lehtola 2004², S. 48).

Einen weiteren Konflikt zwischen den Sámi in Schweden und dem Staat betraf das sogenannte *Skattefällsmålet*. Dabei ging es um Landnutzungsrechte – ein Thema, das bis heute immer wieder diskutiert wird. Einige *samebyar* aus Jämtland erhoben 1966 Anspruch auf bestimmte Gebiete, die vor 1880 von Sámi genutzt wurden, die dafür eine Abgabe an den Staat zahlten, weswegen als *skattelappar* bezeichnet wurden (vgl. Salvesen 1995, S. 140). Da dieses Areal auch von vielen nicht-samischen Siedler:innen beansprucht wurde, führte dies zu Streitigkeiten über Landnutzungsrechte – um 1890 herum wurden einige Gebiete diesem *skattefäll* hinzugefügt, was bedeutete, dass diese als Rentierweideland verwendet werden durften (vgl. Salvesen 1995, S. 141). In den 1960ern beharrten einige *samebyar* mit Verweis auf den historischen Gebrauch des *fjäll* auf ihr Eigentumsrecht des Landes, während der schwedische Staat das negierte. 1981 entschied der Oberste Gerichtshof, dass das Land nicht den Sámi gehörte. Trotz dieser Niederlage war das Urteil wegweisend für ähnliche Konflikte in der Zukunft, da dennoch festgehalten wurde, dass das Recht der Sámi auf Rentierhaltung auf „urminnes hävd“

²² Selbstverständlich gab es auch schon davor Wider- und Aufstände; der bekannteste hierbei ist zweifellos der Kautokeino-Aufstand 1852, als eine Gruppe Sámi gewalttätig wurden und zwei Todesopfer forderten. Als Motivation für dieses Ereignis wird meist der Einfluss des Laestadianismus genannt, welcher religiösen Eifer produzierte, jedoch wird der Aufstand auch mitunter als erstes organisiertes Aufbegehren der Sámi gegen den Kolonialismus betrachtet (vgl. Lehtola 2004², S. 40) dem zuzustimmen ist, würde eine weit tiefergehende historische Kontextualisierung erfordern, der nicht Anspruch dieser Arbeit ist, weshalb hier nur kurz darauf verwiesen werden soll.

beruhte, was bedeutet „att rättigheter förvärvats genom att någon ohindrat brukat marken så länge att ingen längre minns hur man kom över den“ – dies war für zukünftige Diskussionen um Grundeigentum ein gewichtiges Urteil (Sikku o.J., „Skattefjällsmålet“).

Die Selbstbezeichnung ‚Sámi‘ wurde in den Nachkriegsjahren propagiert und entstand aus einer zunehmenden Mobilisierung der samischen Bevölkerung. Langsam begann sie den alten Begriff ‚Lappe‘ zu ersetzen, der als abwertend gilt (vgl. Lehtola 2004², S. 57). Weiters wurden auch verschiedene Organisationen gegründet, um samische Rechte zu vertreten, wie etwa *Svenska Samernas Riksförbund* 1950 (vgl. Lehtola 2004², S. 58). Die erste Sámi-Konferenz wurde 1953 in Jokkmokk abgehalten, die wiederum zur Gründung des *Sámiráđđi/Samerådet* 1956, eine heute noch aktive länderübergreifende (kultur)politische Institution, führte (vgl. Lehtola 2004², S. 60). Ab den 1970ern wird generell von einer ‚samischen Renaissance‘ gesprochen, da die samische politische Mobilisierung und vor allem künstlerische Tätigkeiten (insbesondere Literatur, siehe 2.3) einen Aufschwung erhielten und zu einer wachsenden Selbstbestimmung und kulturellen Identität beitrugen (vgl. Lehtola 2004², S. 70).

Eine einschneidende Entwicklung in samischen Aktivismus stellte der Áltá-Konflikt von 1968 bis 1982 dar. Der Áltá-Fluss in Norwegen sollte durch einen Damm blockiert werden, um Energie zu gewinnen (er war bei weitem nicht der erste dieser Art. Dammprojekte der Energiefirma *Vattenfall* zum Beispiel hatten seit Jahren dazu beigetragen, samische Lebensgrundlagen zu vernichten indem ganze Landstriche, die als Rentierweideplätze genutzt wurden, geflutet worden waren (vgl. Lehtola 2004², S. 72). Der Widerstand gegen den Dammbau war heftig und samische Solidarität bestand über Ländergrenzen hinweg (vgl. Lehtola 2004², S. 57), doch die Brutalität, mit welcher gegen die (samischen) (Umwelt)-Aktivist:innen vorgegangen wurde, war enorm. Obgleich das Bauprojekt nicht verhindert werden konnte, führte die Mobilisierung doch dazu, dass sich Norwegen gezwungen sah, in einen Dialog mit samischen Vertreter:innen zu treten und verschiedene Rechte einzuräumen: 1988 wurden die Sámi als indigenes Volk in Norwegen anerkannt, 1989 folgte die Gründung des Sámiiparlaments – das älteste seiner Art (das schwedische *Sameting* wurde 1993 gegründet) – und 1990 wurde das erste samische Sprachgesetz erlassen (vgl. Lehtola 2004², S. 72-73). Letzteres stellte die samischen Sprachen dem Norwegischen in bestimmten Gebieten gleich (vgl. Lehtola 2004², S. 90). Auch die samische Flagge war ein Produkt der politisch-künstlerischen Mobilisierung während der Áltá-Demonstrationen (vgl. Lehtola 2004², S. 72-73). Nicht zuletzt trugen gerade in der ‚samischen Renaissance‘ auch Schriftsteller:innen zu politischem Widerstand bei.

2.3 Sprache in samischer Literatur – ein literaturhistorischer Überblick

Der Anspruch dieses Kapitels ist keineswegs, einen vollständigen Überblick über samische Literatur zu geben. Vielmehr ist es eine Skizze samischer Literaturgeschichte mit besonderem Fokus auf die Sprachwahl beziehungsweise Thematisierung von (samischen) Sprachen in der Literatur. Während die analysierte Primärliteratur dieser Arbeit als schwedisch-sprachig aufgefasst wird und der vorangegangene historische Überblick sich möglichst auf Schweden beschränkt hatte, entzieht sich der folgende Abschnitt.

Was genau umfasst der Begriff ‚samische Literatur‘? Diese Frage allein könnte vermutlich eine Arbeit füllen. Nachdem meine Fragestellung aber eine andere ist, möchte ich folgende Definition heranziehen, um auch zu erklären, welche Autor:innen ich in diese literaturgeschichtlichen Überblick übernommen habe:

Spricht man von der schriftlichen saamischen Literatur, umfasst der Begriff sämtliche von Saami geschriebene Literatur. Die Literatursprachen können dann sowohl Saamisch, als auch die anderen Hauptsprachen der saamischen Heimatregion sein (Hirvonen 2016², S. 488).

Diese Definition scheint sich auch in sämtlichen literaturhistorischen Darstellungen widerzuspiegeln, denn die besprochenen Autor:innen identifizieren sich als samisch und schreiben sowohl auf samischen Sprachen, wie auch auf Norwegisch, Schwedisch, Finnisch oder Russisch. (vgl. Hirvonen 2016², S. 489). Wo der Beginn der samischen Literatur angesetzt wird, hängt allerdings oftmals vom Literaturbegriff der schreibenden Person ab, denn akzeptiert eins nur schriftliche Zeugnisse, so ist die Literaturgeschichte vergleichsweise kurz – wird ein breiterer Literaturbegriff genutzt, der mündliche Überlieferungen miteinbezieht, so steht eins einer jahrhundertelangen Tradition gegenüber. Ich möchte hier gerne anmerken, Oralliteratur als ebenso legitim und valide zu betrachten ist, jedoch werde ich mich in diesem Überblick trotzdem auf schriftliche Zeugnisse konzentrieren, da diese einfacher zu erhalten sind und ich mich letztendlich auf geschriebene Literatur aus dem 21. Jahrhundert konzentrieren möchte. Dennoch muss der Einfluss der mündlichen Tradierung auf die ‚moderne‘ schriftliche Literatur respektiert werden. Die Thematiken der Oralliteratur beinhalten oft mythische Schilderungen von übernatürlichen Wesen, historische Ereignisse sowie Umwelt und Naturschilderungen (vgl. Cocq 2017, S. 458). Sie stellt einen wichtigen Wissensspeicher kulturellen, spirituellen und gesellschaftlichen Wissens dar (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 44). Speziell zu erwähnen ist hier auch die samische Tradition des Joik, eine Gesangsform, die ohne Worte erfolgen kann, aber ebenso in die Erzähltradition einzubinden ist: „Yoiks with words were often also finely crystallized poems. The main features of the poetry are depictions of objects created through musical and

verbal imagery” (Lehtola 2004² S. 96). Joiken (schwed. *att jojka*) kann als intransitives Verb gebraucht werden, aber auch als transitives: jemanden oder etwas zu joiken:

Att ‚jojka‘ någon innebär att berätta om en person och återge den personens egenskaper i jojkform. Detta stärker den identitet som är knuten till familjen och gruppen. På samma sätt kan en plats eller ett djur ha sin jojk (Cocq 2017, S. 458).

Die Bedeutung des Joik war ein derart essenzieller Bestandteil der samischen Kultur und Religion, dass er auch während der Missionierung verboten wurde (siehe Kap. 2.2.2). Joik erfreut sich auch heute noch großer Beliebtheit und wurde durch samische Musiker:innen wie Mari Boine auch international bekannt gemacht.

Die erste geschriebene samische Literatur umfasst zwei verschriftliche Joiks des samischen Priesters Olaus Sirma, niedergeschrieben vom schwedisch-deutschen Gelehrten Johannes Scheffer in seinem (lateinischen) Werk, *Lapponia* (1673) (vgl. Cocq 2017, 458), in welchem er Sápmi und die Sámi beschrieb. Das Werk wurde in vielen Ländern Europas rezipiert und die zwei Gedichte sogar von J.G. Herder auf Deutsch übersetzt (vgl. Hirvonen 2016², S. 490). Die samischen Publikationen der nächsten Jahrhunderte beliefen sich größtenteils auf religiöse Texte, wie etwa Bibelübersetzungen (siehe auch Kap. 2.2.2). Allerdings weckte die Nationalromantik selbst unter christianisierten Sámi und Geistlichen ein Interesse an Folklore und samischen Mythen. Der Priester Anders Fjellner zum Beispiel versuchte nach dem Vorbild des *Kalevala* ein Nationalepos zu schaffen, das auf Material basierte, welches in Joiks überliefert worden war (vgl. Hirvonen 2016², S. 491). Auch wenn es nie ganz vollendet wurde (vgl. Lehtola 2004², S. 35), so erreichte das berühmteste Gedicht, *Peiven Parneh*²³ (1876) (*Die Söhne der Sonne/Die Brautfahrt des Sohnes der Sonne in das Land der Riesen*), welches die Sámi als die Nachfahr:innen der Sonne und von Ries:innen darstellt, doch eine große Leser:innenschaft und hatte nachhaltigen Einfluss auf spätere samische Autor:innen (vgl. Hirvonen 2016², S. 491-492).

Wegbereitend für die schriftliche samische Literatur um 1900 waren verschiedene samischsprachige Zeitungen wie *Muitalægje* (1873–1875), *Nuorttanaste* (1898) oder *Ságai muittalægje* (1904–1911), welche religiöse und politische Ideen verbreiteten und sich mitunter gegen die *fornorsknings*-politik aussprachen, aber auch kleinere literarische Werke druckte (vgl. Cocq 2017, S. 459 und Hirvonen 2016², S. 494).

Zu den frühen samischen Autor:innen wird der samische Autor und Künstler Johan Turi (1854-1936) gezählt – sein Buch *Muitalus sámiiid birra* (*En bok om lapparnas liv*) 1910 war

²³ Schreibweisen variieren je nach samischer Sprache und Orthografie.

eine Art Sachbuch und schilderte auf Nordsamisch die samische Kultur und Traditionen, dabei wollte er auch (positives) Wissen über die Sámi in der Mehrheitsgesellschaft generieren (vgl. Cocq 2017, S. 457 und Lehtola 2004², S. 50). Prominent ist auch Matti Aikio (1872-1929); er schrieb auf Norwegisch, was auf seine Diskriminierungserfahrungen als Sámi zurückzuführen ist; von ihm stammte auch der erste samische Roman *Kong Akab og Naboths vingaard* (1904) (vgl. Hirvonen 2016², S. 494). Laut Lehtola ging Aikios internalisierter Rassismus soweit, dass er sich sogar für die Norwegisierungspolitik aussprach, wurde aber schließlich zu einem ihrer Gegner und bereute angeblich später, nicht auf Samisch geschrieben zu haben. (vgl. Lehtola 2004², S. 50). Identitätsverhandlungen waren und sind ein gängiges Thema in der samischen Literatur, so auch bei Anders Larsen, Herausgeber von *Ságai muittalægge*, in der auch Teile seiner Novelle *Beaivealgu* (Tagesanbruch, 1912) erschienen. Auch hier geht es um das Erstarren der samischen Identität im Angesicht der Assimilierungspolitik und er propagierte das Recht, samische Sprachen zu sprechen und die Kultur ausleben zu dürfen (vgl. Hirvonen 2016², S. 494). Er übte damit großen Einfluss auf Isak Saba (1875-1921) aus, der die samische Nationalhymne verfasste (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 46). Dem Nordsamisch-sprachigen Autor und Lehrer Hans Aslak Guttorm (1907-1922) aus Finnland hielten die samischen Sprachen ebenso hoch; er war überzeugt, dass nur diese samische Lebensrealitäten akkurat darstellen konnten (vgl. Lehtola 2004², S. 51). Paltto berichtet ebenso, dass er heimlich Samisch lehrte (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 48). Sein Landesgenosse Pedar Jalvi (1888-1916) gilt als der erste samische Autor aus Finnland, der auf Samisch schrieb (vgl. Kent 2014, S. 181). Die Literatur des frühen 20. Jahrhundert zeichnet sich also durch eine beginnende Verhandlung der samischen Identität in der Literatur aus; oftmals waren die Werke samisch-sprachig und thematisierten Assimilationspolitik und Diskriminierungserfahrungen. In den nächsten Jahrzehnten ruhte die samische Literaturlandschaft zu einem großen Teil; erst ab den 1970ern begann sie wieder zu erstarken.

Bereits in Kap. 2.2.6 wurde die ‚samische Renaissance‘ erwähnt; zu ihr gehört auch der zunehmende samische Literaturbetrieb. Das politische Engagement, angefangen unter anderem durch den Áltá-Konflikt, ermutigte Forderungen nach Bildungsmöglichkeiten in samischen Sprachen und die Vereinheitlichung der nordsamischen Orthografie 1979 machte es zunehmend möglich, Kurse und Unterrichtsmaterialien zu erstellen (vgl. Hirvonen 2016², S. 495-496). Bis dahin hatten unterschiedliche Schreibweisen oft eine Verbreitung samischen Schriftmaterials über die Grenzen der verschiedenen Orthografien hinweg verhindert: In den 1970ern erschien beispielsweise die nordsamisch-sprachige Zeitschrift *Čállagat*, die auch Literatur publizierte, welche aber in finnischen Schulen nicht verwendet werden konnten, da diese eine

andere Schreibweise gebrauchten (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 49; Hirvonen 2016², 496). Für Südsamisch und Lulesamisch wurde 1978 beziehungsweise 1983 eine einheitliche Orthografie offiziell anerkannt (vgl. Cocq 2017, S. 459).

1979 wurde *Sámi Girječálliid Searvi* (SGS), die *Samische Autor:innenvereinigung*, die sich der Förderung samischer Schriftsteller:innen auf künstlerischer, wie auch finanzieller Ebene verschrieben hatte, zum Beispiel durch Stipendien, Mentoring, Workshops und Seminare. Eine gängige Diskussion in der SGS betraf die Frage, ob Literatur in den Majoritätssprachen auch als samische Literatur anerkannt werden sollte; mehrere Kampagnen der SGS zielten vor allem auf die Stärkung der samischen Sprachen ab, doch unterstützte sie samische Literatur in Majoritätssprachen durchaus, da die Infrastruktur für Literatur in samischen Sprachen oft mangelhaft vorhanden war (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 50).

Sprache und Identität gehörten auch weiterhin zu den großen Themen der Literatur, was nicht zuletzt durch die biographischen Hintergründe der Autor:innen bedingt war:

Die Autoren der 70er und 80er hatten persönlich erlebt, wie ihnen die Schule Muttersprache, Identität und Kultur raubte. Durch ihr Schreiben verarbeiteten sie diese kollektiven Erfahrungen und entwickelten zugleich eine Ausdrucksform in der eigenen Sprache. (Hirvonen 2016², S. 506)

Bekannt wurde in den 1970er Jahren der Dichter Paulus Utsi (1918-1975), der sich der komplexen Rolle der Sprache(n) durchaus bewusst war: er wollte sowohl die samischen Sprachen fördern, aber auch die Majoritätssprachen sollten erlernt werden, „in order to expose the majority’s linguistic manipulation of the Sami“ (Gaski 2011, S. 43). Seine Gedichtbände *Giela Giela* (*Zunge aus Sprache*) 1974 und *Giela Gielain* (*Die Sprache auf der Zunge*)²⁴ 1980 (in Zusammenarbeit mit seiner Frau Inger Huuva-Utsi) beeinflussten auch Nils Aslak Valkeapää (siehe unten). Utsis Familie war ebenso von Zwangsumsiedlungen (siehe Kap. 2.2.4) betroffen (vgl. Hirvonen 2016², S. 498). Die Titel der Gedichtsammlungen und die komplexe Sprachthematik schlüsselt Harald Gaski folgendermaßen auf:

[The Sámi] should become aware of language as a trap with which one could ensnare, but also in which one could be ensnared, as his book titles indicated. In Sami the same words are used for learning languages and checking a snare: ‘oahppat giela’ can mean both ‘learning a language’ and ‘looking to see if there is anything caught in the snare’ (Gaski 2011, S. 43).

Darüber hinaus spielen Umwelt, Natur und Rentierhaltung eine essenzielle Rolle in seinem Werk (Hirvonen 2016², S. 498-499). Laut Lehtola sah Utsi das Bewahren der Sprachen gleichbedeutend mit dem Bewahren der Natur und voneinander abhängig (vgl. Lehtola 2004², S. 98).

Der möglicherweise prominenteste samische Autor und Künstler ist Nils-Aslak Valkeapää beziehungsweise Áillohaš (1943-2001). Aufmerksamkeit erlangte er 1971 durch sein

²⁴ Die deutschen Titel sind aus Hirvonen 2016 entnommen.

politisches Pamphlet *Terveisiä Lapista* (*Grüße aus Lappland*), 1971, in dem er samische Rechte und Kultur vertrat, wie auch durch seine gelebte Passion für den Joik – er brachte 1968 sogar eine Platte mit Joiks heraus und verhalf der Gesangsform dadurch zu neuer Popularität. Ebenso war er als Dichter tätig und sein Lyrikband *Beaivi, áhčážan* (schwed. *Solen, min far*) (eins beachte die Anlehnung an Anders Fjellners Gedicht *Peiven Parneh/ Die Söhne der Sonne*) brachte ihm 1991 den Literaturpreis des Nordischen Rates ein.²⁵ In diesem inkludierte er auch verschiedene Bilder und Photographien von Sámi aus verschiedenen Ländern – durch diese Zusammenstellung sollte eine Art Familienalbum entstehen (vgl. Hirvonen 2016², S. 499). Diese Photographien wurden allerdings, entsprechend Valkeapääs Wunsch, nicht in die Übersetzungen übernommen (vgl. Dana 2003, S. 166).

Auch die feministische samische Literatur, und weibliche Autorinnen im Allgemeinen, erfuhren in den 1970ern einen Aufschwung. Vorreiterin hierbei war Kirsti Paltto (*1947), deren literarisches Opus verschiedene Gattungen und Genres umfasst (vgl. Hirvonen 2016², S. 496). Ihre Werke thematisieren Probleme in der samischen Gesellschaft, greifen feministische Anliegen auf und beinhalten Einflüsse samischer Mythologie und Folklore (vgl. Lehtola 2004², S. 96-98). Paltto, die auch nach ihrer Gründung einige Jahre Vorsitzende der SGS war, schreibt primär auch Nordsamisch:

Wie bei anderen saamischen Autoren begegnet man in den Büchern von Paltto einer starken emotionalen Beziehung zum Saamischen, das sie erst im Erwachsenenalter studieren konnte. Für Mitglieder einer sprachlichen Minderheit ist die schriftliche Verwendung der Muttersprache keine Selbstverständlichkeit, sondern stets das Resultat einer bewussten Entscheidung, in der Welt der Fiktion ebenso wie im wirklichen Leben. (Hirvonen 2016², S. 497)

Diese feministische Revolution war auch im Bereich der Lyrik spürbar – prominent in dieser ist beispielsweise Rauni Magga Lukkari, die sich ebenso der weiblichen Position im samischen sozialen Gefüge widmet, sowie Fragen der samischen Identität und den Folgen des Schulwesens auf diese (vgl. Hirvonen 2016², S. 500-501 und Lehtola 2004², S. 98). Inger Mari-Aikio widmet sich unter anderem in ihren Gedichten selbstbestimmter weiblicher Sexualität (vgl. Hirvonen 2016², S. 501). Wie auch Lukkari schreibt sie auf Nordsamisch. Risten Sokki thematisiert 1996 in ihrem bilingualen Debüt-Gedichtband *Bonán bonán soga suonaid/Jeg tvinner slektas sener* (Nordsamisch/Norwegisch) Familienbande und unter anderem die Exekution ihres Urgroßvaters (vgl. Hirvonen 2016², S. 501), Aslak Hætta, einer der Anführer des Kautokeino-Aufstandes 1852. Eine Verknüpfung von samischer Identitätssuche und feministischen Anliegen erfuhr die Literatur in Bezügen auf die traditionelle samische Religion, die seit der

²⁵ Valkeapää ist bis jetzt der einzige Sámi, der diesen Preis erhielt.

Christianisierung nicht mehr praktiziert wurde: die Wiederentdeckung samischer Göttinnen sollte mitunter der Stärkung der weiblichen Position in der Gesellschaft dienen und auch das auf Männer zentrierte Christentum anzuprangern (vgl. Hirvonen 2016², S. 502).

Da Sprachkonservierung und -vitalität schließlich auch immer von der jüngeren Generation abhängig ist, entwickelte sich schließlich auch samischsprachige Kinder- und Jugendliteratur. Als erstes Kinderbuch gilt *Ámmul ja alit oarbmaelli* (*Ammul und die blaue Base*) von Marry A. Somby aus 1976, die auf Märchentraditionen zurückgreift (vgl. Hirvonen 2016², S. 498).

Auch die Theaterszene begann sich zu etablieren, mehrere Laien- aber auch professionelle Spielstätten wurden gegründet – vor allem Inszenierungen in den Majoritätssprachen erreichten ein breites Publikum (vgl. Kent 2014, S. 194). Die Theaterstücke widmeten sich vielfältigen Themen, darunter gesellschaftlichen Problemen wie Suizid und häuslicher Gewalt, setzten sich aber auch mit LGBTQIA+-Thematiken auseinander, wie etwa das Musical *Earálágan* (*Anders*) 1992 (vgl. Hirvonen 2016², S. 502-503).

Langsam wurden auch die Grundsteine für das samische Verlagswesen gelegt: die zwei größten samischen Verlage sind heute Davvi Girji und DAT, beide in Norwegen beheimatet, publizieren allerdings in verschiedenen Sprachen über Landesgrenzen hinweg (vgl. Paltto/Kuokkanen 2010, S. 51; S. 55). Das Problem des Publizierens samischer Literatur ist auch heute noch, dass die Verlage komplett auf Finanzierungen des Staates angewiesen sind, welche nicht unbedingt großzügig ausfallen: „For every Sámi word I have published, I have been forced to beg for money from the representatives of the government“, schreibt etwa Kirsti Paltto (Paltto/Kuokkanen 2010, S. 42).

Seit dem Millennium wird auch mehr und mehr samische Literatur in den Majoritätssprachen publiziert, da viele samische Autor:innen der jüngeren Generation oft keine samische Sprache mehr beherrschen, während gleichzeitig mehr Literatur in ‚kleinen‘ samischen Sprachen (i.e. lebende samische Sprachen außer Nordsamisch) veröffentlicht wird, um deren Überleben zu fördern (vgl. Hirvonen 2016², S. 504).

Thematisch gesehen ist die samische Literatur etwas vielfältiger geworden; aufgrund der zunehmenden Anerkennung samischer Rechte und Kultur „müssen die Gegenwartsautoren nicht mehr in den Dienst kollektiver Anliegen treten. Stattdessen hat sich der Blick auf das eigene Ich und, in kritischer Weise, auf die nähere Umgebung gerichtet“ (vgl. Hirvonen 2016², S. 506-507). Zu dieser ‚neuen‘ samischen Literatur gehört etwa der Autor Sigbørn Skåden (*1976), der sowohl auf Nordsamisch als auch auf Norwegisch schreibt. Seine Werke beziehen sich weit weniger auf traditionelle Lyrik, wie es noch die Autor:innen des 20. Jahrhundert taten,

da diese sich oft mit „Natur-Onanie“ beschäftigen würde (Hirvonen 2016², S. 505-506). Skåden thematisierte mitunter auch LGBTQIA+ Personen in der samischen Gesellschaft; ein Thema, das immer größere Aufmerksamkeit erhalten hat, nicht zuletzt durch die Ausstellung und daraus entstandene Anthologie *Queering Sápmi- samiska berättelser bortanför normen* (2013) von Elfrida Bergman und Sara Lindquist (vgl. Heith 2016, S. 51).

Skådens „multilingual publishing strategy“, also das Publizieren in unterschiedlichen Sprachen, wird beispielsweise auch von Niillas Holmberg (*1990) betrieben – er hat Werke auf Finnisch, Nordsamisch und Englisch veröffentlicht. Ein Gedichtband *Roadđi – Rosa Boreal – Boreal Rose*, der 2016 erschien und Gedichte von ihm und Inger-Mari Aikio enthält, ist mehrsprachig – Samisch, Englisch und Spanisch. Gerade für Lyrik ist diese Art von „parallel bilingualism“ typisch, da es das Format von Gedichtbänden meistens erlaubt, Texte nebeneinander abzudrucken (vgl. Ahvenjärvi 2020, S. 91).

Die Sprachwahl für Publikationen beschäftigt Autor:innen und Verlage nach wie vor, doch auch Sprach(wahl) als Thema *in* der Literatur ist keineswegs versiegt; gerade eine Generation von Autor:innen, die ohne Samisch-Kenntnisse aufgewachsen sind, beziehungsweise diese erst später erlangten, schreiben oft just über diese: „Att återta sitt språk i sökandet efter sina rötter aktualiseras ofta genom yngre författares iscensättningar av en smärtsam identitetsproblematik“ (Cocq 2017, S. 463). In diesem Kontext nennt Cocq gleich zwei Autorinnen, die zur Primärliteratur dieser Arbeit gehören. Ann-Helén Læstadius (*1971) Jugendbuchreihe (2007-2012) über die Teenagerin Agnes, deren Mutter Sámi ist, mit ihrer Tochter aber nie Samisch gesprochen hat und dies nun lernen möchte, widmet sich einer komplexen Identitätsverhandlung. Annica Wennströms (*1966) Roman *Lappskatteland – en familjesaga* (2006) behandelt eine Person, deren Recherche nach der Familiengeschichte durch mangelnde samische Sprachkenntnisse erschwert wird (vgl. Cocq 2017, S. 464). Auch Hege Siris (*1973) Gedichtband *Et øyeblikk noen tusen år* (2009) thematisiert den Verlust der samischen Sprache für manche Generationen, kommt aber zur Konklusion, dass die Beherrschung der samischen Sprachen, trotz ihrer Signifikanz, für die Identifikation als Sámi nicht verpflichtend ist (vgl. Ahvenjärvi 2020, S. 89; 2015, S. 125).

Aktuell sind auch nach wie vor Fragen nach Landnutzungsrechten und die Konflikte, die immer wieder zwischen Sámi und den skandinavischen Staaten entstehen, wenn diese Teile Sápmis wirtschaftlich nutzen wollen. Timimie Märáks (*1992) Gedicht „Us local people“²⁶ (2013) behandelt und kritisiert den geplanten Bau einer Erzmine in Kallak mit Verweis darauf,

²⁶ Cocq hat sich hier möglicherweise verschrieben; das Gedicht findet sich nämlich primär mit dem Titel „What local people?“ als Poetryslam-Aufnahme auf Youtube (Märák 2013 „What local people?“).

dass diese keinerlei Rücksicht auf das Leben der dortigen Bewohner:innen nehmen würde (vgl. Cocq 2017, S. 464). Auch das 2018 erschienene Versepos *Ædnan*, welches den Augustpris für Lyrik erhielt, beschäftigt sich mit Landnutzungsrechten in verschiedenen Epochen, so werden die Zwangsumsiedlungen, wie auch der Girjas-Prozess thematisiert.

De samiska författarna illustrerar hur litteratur växer fram ur ett landskap och ur specifika historiska villkor. Sápmi är en utgångspunkt för kamp mot det man ser som ett hot mot den egna traditionen och identiteten. Det handlar alltså om en kamp mot koloniseringen av Sápmi. Så upplevde Paulus Utsi utvecklingen, så besjöng Valkeapää den och så gestaltar Mimie Tim Mäarak den än i dag. (Cocq 2017, S. 464).

3. Analyse

3.1 „Allt sitter inte i språket...” Anti-Essentialismus in der Agnes-Reihe von Ann-Helén Laestadius

Ann-Helén Laestadius erhielt spätestens durch den *Augustpris* 2016 für ihren Jugendroman *Tio över ett* erhöhte Aufmerksamkeit; in Anthologien über samische Literatur fand aber vor allem ihre vierteilige Jugendbuchreihe (2007-2012) über die Teenagerin Agnes Erwähnung (vgl. Hirvonen 2016 und Cocq 2017) und wurde mitunter auch Gegenstand wissenschaftlicher Artikel (vgl. Heith 2011 und Jonsson 2011). Meist wird die Thematik der Bücher mit der Suche nach den samischen „Wurzeln“ oder „rötter“ beschrieben (Hirvonen 2016², S. 504; Cocq 2017, S. 463-464). Anzumerken ist aber, dass meist nur der erste Band der Reihe besprochen wird. Ich möchte mit einer kompletten Betrachtung aller vier Romane²⁷ zu einem Schließen dieser Lücke beitragen, da die dargestellten Prozesse der Identitätsverhandlung sich im Lauf der Buchreihe verändern und fruchtbare Denkanstöße zu Identitätsverhandlungsdiskursen im Kontext von Mehrsprachigkeit liefern. Die Romane sind durchgängig in einer personalen Erzählsituation geschrieben und erfolgen meist aus Sicht der Protagonistin Agnes – wenige kurze Abschnitte auch aus derjenigen anderer Charaktere.

3.1.1 Inhaltliche Zusammenfassung

Sms från Soppero

Die 13-jährige Agnes wohnt in Solna bei Stockholm. Ihre Mutter, Anna-Sara, ist eine Sámi aus Norrland, spricht aber seit Jahren kein Samisch mehr. Agnes würde gerne Samisch können und beginnt, es heimlich zu erlernen. Kurz darauf bekommt sie eine SMS von Henrik, einem Sámi-

²⁷ Die einzelnen Bände werden dabei wie folgt abgekürzt: *Sms från Soppero* (*Sms*), *Hej vacker* (*Hej*), *Ingen annan är som du* (*Ingen*), *Hitta Hem* (*Hitta*).

Jungen aus Soppero, wo auch Agnes' Großeltern und ihre Cousine Kristin leben. Agnes und Henrik beginnen sich Nachrichten zu schreiben, Henrik besteht allerdings darauf, dies auf Samisch zu tun. Schließlich reist Agnes nach Soppero, um ihre Verwandtschaft zu besuchen. Agnes möchte zur Geburtstagsfeier ihrer Oma offenbaren, dass sie Samisch lernt und dass sie ein paar Worte sagen kann – dies verrät sie aber niemandem außer Kristin. Zudem wird auf Anna-Saras Vergangenheit eingegangen und wieso sie, im Gegensatz zu allen anderen in der Familie, kein Samisch spricht: Anna-Sara wurde in der Schule, ähnlich wie viele ihrer Kolleg:innen, aufgrund ihrer samischen Herkunft gehänselt und diskriminiert. Sie konnte dies nicht ertragen und beschloss, sich von ihrer samischen Identität möglichst zu distanzieren, was einen Schul- und Ortswechsel nach Kiruna nach sich zog, nur mehr Schwedisch sprach und daher Samisch nicht an ihre Tochter weitergab. Ebenso macht Agnes endlich Bekanntschaft mit Henrik, und die beiden verlieben sich. Ihre Cousine Kristin ist daraufhin sehr eifersüchtig und echauffiert sich darüber, dass Agnes nur ein *fusksame* sei, die ihre samische Identität an- und ablegen würde, wie es ihr gerade gefiele und schließlich nicht einmal Samisch könne. Kristin und Agnes streiten sich furchtbar, und schließlich greift Kristins Mutter Karin ein, die das Verhalten der eigenen Tochter missbilligt und es schafft, Kristins Einstellung zu ändern. Beim Geburtstag der Großmutter trägt Agnes eine Tracht und gratuliert ihrer Großmutter auf Samisch, was alle sehr berührt. Anna-Sara indessen entwickelt ein schlechtes Gewissen ihrer Tochter gegenüber und fühlt sich ausgeschlossen. Zum Schluss kommt es zu einer versöhnlichen Unterredung zwischen Mutter und Tochter: Anna-Sara verspricht, dass sie von nun an Samisch mit Agnes reden wird.

Hej vacker

Agnes fährt für den Sommer mit ihrer Freundin Jenny nach Soppero und möchte weiterhin Samisch lernen, dies erweist sich aber als schwierig, denn Agnes' Mutter spricht nicht so konsequent mit ihr, wie sie versprochen hat. Kurz bevor sie fahren, erhält Agnes einen geheimnisvollen Brief, den Anna-Sara aber zuerst entdeckt und zwischen ihren Pullovern versteckt. Agnes allerdings nimmt just diese Pullover mit nach Nordschweden. Sie und Jenny entdecken schließlich den Brief, der von einer gewissen Ella, einer Cousine ihrer Großmutter, geschrieben wurde. In ihm steht, dass ein altes Unrecht begnadigt und eine verschwundene Blechdose mit wertvollem Inhalt zurückgebracht werden müsse, um Familien wieder zu vereinen. Jenny und Agnes brechen mit den Rädern auf, um die Blechdose zu suchen. Als Anna-Sara dahinterkommt, dass Agnes den Brief mitgenommen hat, ruft sie ihre Jugendfreundin Karin an und

erklärt ihr, dass Agnes auf eine Katastrophe zusteuert. Karin fährt los, um Agnes und Jenny zu suchen, findet sie schließlich und erklärt ihnen, dass sie zu einem Opferplatz geschickt wurden, der eigentlich heilig ist und dem eins nichts entnehmen darf. Agnes' Großmutter erklärt ihr nun, was genau zwischen ihrer Familie und Ella vorgefallen ist: Ellas Mutter wollte den Platz ihres verstorbenen Mannes im *sameby* einnehmen und sich um die Rentiere kümmern. Sie erfuhr viel Widerstand, weil es sehr ungewöhnlich war, dass dies eine Frau tun sollte, und die Familie von Agnes' Großmutter stellte sich dagegen. Eines Tages verschwanden auch noch einige wertvolle Silbermünzen aus der Familie der Großmutter, und einer von Ellas Brüdern wurde beschuldigt, diese gestohlen zu haben. Dies führte zur endgültigen Verfeindung. Daraufhin besucht Agnes' Großmutter Ella und sie reden sich ein wenig aus, woraufhin Agnes beginnt, sich mit Ella anzufreunden. Ella erklärt auch, dass sie die Schuhbänder für Agnes' Tracht weben möchte. Beim Midsommarfest in Kiruna hört Agnes zwei Männer, die sich abfällig über Sámi äußern und sie ist schockiert. Kurz darauf lernt sie Henriks Mutter Laila kennen, die Agnes ablehnend gegenübertritt. Sie versucht einen Keil zwischen Henrik und Agnes zu treiben, da Agnes in ihren Augen nicht als Sámi zählt. Anna-Sara bekommt mit, wie Laila über ihre Familie redet, konfrontiert Laila. Laila kann zwar nicht vollends überzeugt werden, doch Agnes und Henrik beschließen, sich davon nicht irritieren zu lassen.

Ingen annan är som du

Henrik hat mit Agnes Schluss gemacht, weswegen sie traurig ist. Als Aufmunterung dient der Samischunterricht in der Schule, den sie nun begonnen hat. Der einzige andere Schüler im Kurs ist Jáke, welcher bereits etwas Samisch kann. Zusätzlich hat Agnes nun auch einen kleinen Bruder, Mattis, mit dem Anna-Sara konsequent Samisch spricht, was Agnes eifersüchtig macht. Immerhin wird sie ins Konfirmationslager in Nikkaluokta aufgenommen – ein wichtiger Schritt ins Erwachsenenleben für viele Sámi. Agnes fährt zuerst nach Soppero und besucht dort ihre Großeltern, während sie versucht, den Trennungsschmerz von Henrik zu überwinden. Agnes bekommt eine eigene Tracht, aber es fehlen noch Knöpfe; es sollen nämlich die Silberknöpfe sein, die Ellas Bruder Nikolaus fälschlich angeklagt wurde gestohlen zu haben – am Ende des Romans wird offenbart, dass der Diebstahl von jemand anderes begangen wurde. Kurze Zeit darauf fährt Agnes mit Jáke auf das Konfirmationslager. Dort wird sie erneut mit der Ansicht konfrontiert, dass sie keine ‚richtige‘ Sámi sei. Aufgrund ihres Wohnsitzes in Stockholm werden sie und Jáke als Außenseiter betrachtet, worüber sie allerdings ihre Freundschaft vertiefen. Ebenso erfährt Agnes von Jáke, dass er mit ihr und Kristin verwandt ist. Nun kommt allerdings

auch Henrik dazu, weil er ein Betreuer ist – bald darauf kommen die beiden aber wieder zusammen. Agnes geht aus der Konfrontation mit Maret und Susanna gestärkt hervor und beschließt, dass ihre samische Identität nicht von anderer Leute Ideen und Kategorisierungen abhängig ist.

Hitta Hem

Henrik besucht Agnes in Solna und sie bemerkt, dass diesem aufgrund seines Dialekts und seiner Herkunft oft mit unverhohlener Neugierde begegnet wird, was ihr sehr unangenehm ist. Gleichzeitig ärgert sie sich über Henriks Art über Stockholm zu sprechen – so nennt er es oft *Fjollträsk*, die Bewohner:innen *nollåttor*²⁸ und macht mitunter homophobe Kommentare beziehungsweise behauptet, dass in Soppero Männer noch ‚richtige‘ Männer wären. Ein weiterer Konflikt zwischen den beiden besteht in der Frage von Agnes ‚richtiger‘ Heimat, welche Henrik in Soppero verortet, worüber Agnes sich nicht sicher ist. Als sie kurz darauf in Soppero ist, erfährt sie, dass ihre Mutter von Henriks Onkel Per-Ola ein Grundstück kaufen möchte, um dort ein Haus zu bauen. Dies aber erzürnt Laila, da das Grundstück eigentlich für ihre Söhne vorgesehen war. Agnes befindet sich daraufhin im Zwiespalt, wem ihre Loyalität in der Sache gelten soll. Ella erklärt ihr, dass das Grundstück auch Erinnerungen beinhaltet und deswegen emotional bedeutend für Laila ist. Schließlich überzeugt Agnes ihre Mutter, das Grundstück nicht zu kaufen, da Henrik und sein Bruder sonst keines bekämen.

Agnes und Jåke fühlen sich beide als Außenseiter in Soppero, wodurch sie allerdings ihre Freundschaft vertiefen – allerdings beginnt Agnes ihm nachzuspionieren, nachdem sie sieht wie Jåke Ante, einen Freund von Henrik, umarmt, und kurz darauf von diesem zusammengeschlagen wird. Jåke möchte nicht darüber sprechen – Agnes vermutet aber, dass zwischen Jåke und Ante eine romantische Beziehung besteht, die Ante jedoch nicht öffentlich wissen möchte. Sie erzählt dies Kristin, die daraufhin meint, es gäbe keine homosexuellen Sámi – dem widerspricht Agnes vehement. Kurz darauf verschwindet Jåke und Agnes macht sich mit Ella und Per-Ola auf die Suche, die erfolgreich ist. Jåke bestätigt daraufhin Agnes’ Verdacht. Per-Ola spricht Jåke Mut zu und offenbart ihm, dass er selbst homosexuell ist.

Indes bemerkt Agnes, dass Henrik sich von Kunstschulen in Stockholm Broschüren hat zuschicken lassen, da dies doch eine Option für ihn geworden sei. Sie beschließen, vorerst nichts zu entscheiden und somit bleibt diese Möglichkeit offen. Zum Schluss fährt Agnes mit

²⁸ *Fjollträsk* ist ein abwertender Name für Stockholm (vgl. „Fjollträsk“, o.J.). Bei *nollåtta* handelt es sich um eine pejorative Bezeichnung für Stockholmer:innen, die sich von der Stockholmer Vorwahl 08, also *noll* und *åtta* handelt (vgl. Orange 2019, „Swedish Word of the Day: nollåtta“).

Anna-Sara und ihrer Großmutter nach Nedre Soppero, wo Anna-Sara erklärt, nun hier ein Grundstück kaufen zu wollen und ein Haus zu bauen. Dieses neue beziehungsweise zweite Zuhause ist für Agnes der letzte Baustein, der ihr gefehlt hat.

3.1.2 Authentizitätsvergewisserung durch Sprache

3.1.2.1 Externe Authentizitätszuschreibung

Die zentrale Frage der Buchreihe beschäftigt sich mit samischer Identität, was diese ausmacht und welche Kriterien erheblich sind, um samische Authentizität zu erzeugen. Die meiste Bedeutung wird hierbei definitiv der Beherrschung einer samischen Sprache beigemessen. Zu Beginn der Reihe entsteht der Eindruck, dass diese unerlässlich ist: „Mama var nordsame fast hon pratade inte samiska. Men i Agnes hjärta brann drömmen om att bli den riktiga same som hon var. Och när hon hittade *Davvinböckerna*²⁹ var det början på vägen dit” (*Sms*, S. 9-10). Auch Agnes’ Umfeld konfrontiert sie stets mit essentialistischen Annahmen von Identität. Selbst in Momenten, in denen Agnes die Bedeutung der Sprachbeherrschung anzweifelt, wird sie mit den Authentizitätsvorstellungen anderer konfrontiert. So muss sie sich gegenüber ihrer Schulkollegin Carro verteidigen, die meint, sie wäre schließlich nur „halvsame“ aufgrund ihres nicht-samischen Vaters, da sie die Sprache nicht könne und keine Rentiere besitze (*Sms*, S. 27-28). Auch von samischer Seite wird Agnes’ Vorstellung stark geprägt; so sagt ihr Henrik, dass „[...] det är ganska viktigt att en tjej, min tjej, är same och kan samiska” (*Sms*, S. 82). Dies hat eine nicht zu vernachlässigende Wirkung auf Agnes, denn abgesehen von ihrer Identitätsverhandlung stellt die Liebesgeschichte mit Henrik den Kern der Erzählung dar. Ihre Cousine Kristin ist ebenfalls eine wichtige Figur in Agnes’ Leben und deren Ansichten tragen in *Sms* erheblich zu Agnes’ Identitätskonflikt bei. In einem Kapitel, das aus Kristins Perspektive geschrieben ist,³⁰ erhalten die Lesenden Einblick in ihre Gedankenwelt. Für sie sind gewisse Parameter unerlässlich, um sich als Sámi zu identifizieren, dazu gehört auch die Sprache (*Sms*, S. 17). Als sie Agnes mit diesen Vorstellungen konfrontiert und sie als „fusksame“ beschimpft, (*Sms*, S. 86) erschüttert dies Agnes sehr.

Kanske hade Kristin rätt också. Ville hon vara same av fejk skäl? Var det för att killar skulle tycka att hon var spännande? Nej! [...] Det var inte hennes fel att hon bodde i Solna där de flesta tyckte att samer var

²⁹ Hierbei handelt es sich um Lehrbücher für den Unterricht im Nordsamischen.

³⁰ Laestadius vermeidet die Homogenisierung und vermeintliche Darstellung *einer* samischen Perspektive durch Unterbringung verschiedener Ansichten und Identitätskonzepte, wie auch die Inklusion von Abschnitten die aus der Sicht von Anna-Sara, Kristin oder Ella erfolgen. (Heith 2011, S. 45).

spännande! [...] Hon kände att hon var same, men i Solna gick det inte att vara en och här i mammas hemby fick hon inte heller vara same. Vad var hon då? (*Sms*, S. 93).

Dieses Dilemma und der Zwist zwischen den Cousinen wird schließlich von Kristins Mutter Karin aufgelöst, die Anne Heith als „bokens medlare“ beschreibt (Heith 2011, S. 46). Als sie die Erklärung ihrer Tochter darüber hört, wieso Agnes ein „fusksame“ sei, entkräftet Karin die Annahmen ihrer Tochter:

’Fusksame, hon är ju det. Same när det passar henne.’ ’Men hon är ju faktiskt same.’ ’Hennes pappa är svensk.’ ’Ja, det är min mamma också. Är inte jag heller same då, menar du?’ [...] ’Nej, men det är också skillnad. Du kan samiska.’ ’Men allt hänger väl inte på språket. Man kan vara same väldigt mycket i själ och hjärta utan att prata samiska, utan att ha renar, utan att bära kolt eller jojka’ (*Sms*, S. 100).

Eine strikte genealogische Verankerung wird hiermit ebenso abgelehnt. Als Kristin die entscheidenden Kriterien für ihre samische Identität benennen soll, stellt sich dies als unmöglich heraus: „’Men jag bara är ju det så det kan jag väl inte förklara.’ ’Precis! Så är det för Agnes också. Hon bara är same’” (*Sms*, S. 101). Aus der Auseinandersetzung mit Kristin geht Agnes gestärkt hervor und beschließt etwas, das als Höhepunkt von Agnes’ Identitätsverhandlung in *Sms* verstanden werden kann: „Hon skulle vara same på sitt sätt” (*Sms*, S. 107). Möglicherweise kann *Sms* als Agnes’ Bestrebung gelesen werden, sich selbst ihre Gültigkeit als Sámi zu beweisen; in den späteren Bänden geht es nun auch verstärkt darum, es ihrem Umfeld zu verdeutlichen.

Ihre größte Herausforderung hierbei ist Henriks Mutter Laila. Bei ihrer ersten Begegnung spricht Laila Agnes auf Samisch an und fragt sie: „*Gean nieida don leat?* Agnes kände igen frågan. ’Vems flicka är du?’ Den hade hon hört ofta. Det var viktig att kolla vilken släkt man tillhörde, eller om man ens var same.” Obgleich Agnes dies irritiert, da sie sich sicher ist, dass Laila über sie Bescheid weiß. Als Agnes auf Schwedisch antwortet, beharrt Laila mit der Frage, ob sie denn kein Samisch verstehe, was Agnes verneint (*Hej*, S. 143-144). Lailas Meinung scheint damit gefestigt und verschont ihre potenzielle Schwiegertochter auch nicht: „[...] du är inte rätt tjej för Henrik. Han ska bo kvar här i byn” (*Hej*, S. 154). Hier hebt Laila auch noch hervor, dass ein Wohnsitz Wohnhaftigkeit in Sápmi ein weiteres Kriterium für samische Identität sei. Agnes’ Großmutter erklärt Anna-Sara, dass Laila, wie auch manch andere der Ansicht seien, dass Herkunft eine entscheidende Rolle spielt und Agnes’ nicht-samischer Vater sie in Lailas Augen ‚disqualifiziert‘ (*Hej*, S. 168), woraufhin Anna-Sara sich empört, dass derartige Ansichten doch sehr konservativ wären und inwiefern dies sie zu weniger gültigen Sámi machen würde. „Kan vi inte bara få vara dem vi är?” (*Hej*, S. 169). Anna-Sara fühlt sich daraufhin bemüßigt, Laila zu konfrontieren. Daraus entspinnt sich eine Diskussion über Authentizität, in der Laila Anna-Sara schließlich Arroganz vorwirft:

'Jag sa bara det alla säger. Du är ju för fin för oss i byn och ni pratar inte samiska.' 'För fin? Och vilka alla? Mina val är mina val och det ursäktar inte att du ger dig på min dotter.' [...] 'Vi är renskötare i den här familjen och det tänker vi fortsätta vara', sa Laila. 'Jamen varsågod! Det är ingen som har tänkt ta det ifrån er' (*Hej*, S. 175).

Anna-Sara versucht das Gespräch zu beenden, indem sie erklärt, dass sie sich nicht verteidigen brauche, aber wolle, dass Laila wisse, dass sie nun Samisch mit Agnes spreche und dass Agnes' Vater keine Rolle zu spielen habe, „hon är same“ (*Hej*, S. 175-176). Als noch Lailas Mann hinzukommt, verwendet Anna-Sara bewusst Schwedisch, sowohl um ihren Standpunkt zu verteidigen, dass dies ihrer samischen Identität keinen Abbruch tun würde, als auch um Laila zu provozieren (vgl. *Hej*, S. 177). Lailas Meinung ist nicht umzustimmen und wird in den nächsten Bänden noch eine Rolle spielen, doch zumindest ist Agnes etwas bestärkter, auch wenn sie weiß, dass sie weiterhin auf Widerstand treffen wird: „Egentligen tyckte hon inte om att behöva bevisa något men ibland behövdes det kanske. Andra behövde bevis, själv visste hon vad hon kände inuti, vem hon var och vad hon tillhörde“ (*Hej*, S. 231).

Eine besondere Figur in Agnes' Identifikationsverhandlung stellt ihre Mutter dar – einerseits entsteht Agnes' Bindung zur samischen Kultur durch sie, andererseits ist Anna-Saras Weigerung, mit ihr Samisch zu sprechen, ein Grund für Agnes' Zweifel. Die Beziehung der beiden bildet einen zentralen Teil der Buchreihe und hat einen enormen Anteil an Agnes' Identitätsverhandlung. Gegen Ende des ersten Romans kommt es zu einer Abmachung zwischen den beiden, bei der Agnes darum bittet, dass ihre Mutter ihr beim Erlernen der Sprache helfen und gleichzeitig selbst wieder Samisch sprechen soll:

'Jag trodde att du också ville bli mer samisk igen och att vi skulle kunna göra det tillsammans.' 'Bli mer samisk? Så du tycker inte att jag är same?' 'Nej, nu förstår du inte hur jag menar. Klar att du är same. Men du pratar inte samiska och om du gjorde det skulle du vara mer samisk.' 'Allt sitter inte i språket, Agnes.' 'Nej, jag vet! Jag känner ju mig som en same utan att prata samiska, men jag tror ändå att det skulle vara lättare om man gjorde det' (*Sms*, S. 132).

Während Agnes bereits zu reflektieren beginnt, wie essenziell Sprache tatsächlich ist, zeigt sich hier noch eine Verknüpfung von Sprache und Authentizität, welche Anna-Sara zu entkräften versucht. Schließlich verspricht diese, in Zukunft Samisch mit ihr zu sprechen und entschuldigt sich dafür, ihr die Möglichkeit nicht von ihrer Kindheit an geboten zu haben (*Sms*, 133). Heith merkt an, dass mehrere Figuren im Roman zu neuen Erkenntnissen kommen – Anna-Sara versteht, dass ihre Erfahrung nicht die ihrer Tochter sein muss (vgl. Heith 2011, S. 46). So ist es auch selbstverständlich, dass Anna-Sara mit Agnes' Bruder Mattis Samisch spricht, als dieser auf die Welt kommt – dies löst Eifersucht bei Agnes aus: „Jag undrar vem jag hade varit om mamma viskat på samiska i mitt öra när jag var liten, tänkte Agnes“ (*Ingen*, S. 63). Agnes' Erkenntnis in *Ingen* hilft ihr allerdings, besser mit diesem Neid umzugehen. Trotz dieser

Spannungen entschließt sich Agnes, den Nachnamen ihrer Mutter, Duottar, als mittleren Nachnamen zu verwenden, und heißt nun Agnes Duottar Lindström (*Ingen*, S. 11). Ihr Name kann als Zeichen ihrer hybriden Identität verstanden werden – die Namen sollten dabei aber nicht als Addierung von Sprache oder Kultur begriffen werden, sondern als Zeichen dafür, dass für Agnes keine so einfache Trennung zwischen diesen besteht.

3.1.2.2 Interne Authentizitätszuschreibung

Die Überzeugung, sich als samisch identifizieren zu können, selbst wenn dies nicht von allen anerkannt wird, kennzeichnet Agnes' Entwicklung als Charakter. Dass Identifikationsangebote wie Sprache oder auch Tracht mitunter dennoch wichtig sind, hängt weniger davon ab, dass Agnes diese als essenziell erachtet, sondern, dass diese ihr Selbstbewusstsein stärken und ihr ein angenehmes Gefühl vermitteln. Nirgends wird dies deutlicher als auf dem Konfirmationslager („Konfa“) in *Ingen*. Priesterin Margareta lebt ein breites Verständnis von samischer Identität vor und spricht davon, dass alle Anwesenden eine „egen unik historia“ haben und die Betreuer:innen „era språk“ (*Ingen*, S. 148) sprechen werden. Die Pluralform ist hier besonders relevant, da nicht differenziert wird, um welche Sprache(n) es sich handelt. Anzumerken ist hierbei auch, dass nicht nur dezidiert *samische* Sprachkenntnisse zu einem Zugehörigkeitsgefühl beitragen. So wird Agnes im Vorfeld zur Konfirmation von Kristin auf einen dialektalen Unterschied aufmerksam gemacht: „Och du, här säger vi faktiskt *ta* konfan“ (*Ingen*, S. 32). Diese Art von metalinguistischem Kommentar zeigt, dass (national-)sprachliche Einteilungen keine verlässliche Kategorie sind, um auf Zugehörigkeit zu verweisen. Nichtsdestotrotz ist für viele eine gemeinsame Sprache ausschlaggebend, um eine Verbindung untereinander zu festigen:

Det gick fort att dela upp sig, omedvetet eller medvetet. Det fanns inget norr mot syd eller lule mitt emellan. Men nordsamerna, som pratade mest samiska, hittade varandra snabbt och valde också att prata sitt språk mer än några andra. Agnes lyssnade och längtade (*Ingen*, S. 166).

Es stellt sich schnell heraus, dass einige Teilnehmende eine ähnliche Vorstellung von samischer Authentizität haben wie Laila – Rentierbesitz und ein Wohnsitz in Sápmi sind ausschlaggebend und Sprachkenntnisse „[...] en given biljett in. Långt ifrån alla, kanske inte ens hälften, kunde samiska men de som kunde tog mer plats“³¹ (*Ingen*, S. 205). Agnes wird ständig damit konfrontiert, dass sie kein Samisch spricht, und sogar bloßgestellt (*Ingen*, S. 155). Als die *Konfa*-Besucher:innen sich nach dem Kennenlernen gegenseitig laut vorstellen sollen, verschweigt ihre Partnerin, dass Agnes über eine *partial fluency* verfügt und stets im Lernprozess begriffen

³¹ Die Erzählinstanz relativiert dies ein wenig, in dem sie einige Mädchenerwähnt, die nicht so viel Raum einnimmt.

ist (*Ingen*, S. 151). Daraus entspinnt sich ein schwelender Konflikt, bei dem schließlich die Betreuer:innen eingreifen müssen. Margareta schaltet sich ein und hält eine Rede darüber, dass niemand das Recht hätte, die anderen zu verurteilen oder als besser oder schlechter darzustellen und dass der Sinn des Konfirmationslagers eher wäre, die Einzigartigkeit zu feiern, ohne auf eine kollektive Identität zu verzichten: „Ni är alla unika, ni är alla värdefulla och ingen annan är som du“ (*Ingen*, S. 227).³² Agnes' Fazit aus dieser Konfrontation ist eine Art Frieden und eine Überzeugung, dass ihre Identität ebenso valide ist:

Hennes jakt efter en samisk identitet, en synlig samisk identitet och så hade känslan hela tiden funnits inom henne. Den var inte religiös men den var helande. Fast vem kunde säga var gränserna gick? [...] Hon skulle prata samiska nu. Inte för att bevisa något, utan för att hon ville det. Hon skulle strunta i Maret och Susanna och språkpoliserna. Och egentligen spelade det ingen roll, språket eller kolten. För nu visste hon att det fanns något i henne ändå. En samisk kärna? Eller bara en människa som inte behövde en titel? Hon ville kalla den samisk. Den kanske inte var olik det Jenny kände och tänkte om sig själv, den kanske inte var lik det Kristin kände, det kanske var något unikt. Men det fanns inget rätt eller fel (*Ingen*, S. 256-257).

Dies ist der Zenit von Agnes' Identifikationsverhandlung, möglicherweise sogar der der ganzen Reihe, vor allem was Sprache betrifft – sie verabschiedet sich von allen essentialistischen Kategorien und beschließt, dass sie sich samisch fühlt, aber dies nicht von Sprache, Wohnsitz oder anderen Aspekten abhängt, die andere für relevant erachten. Subjektive Einordnungen gelten bei der Identifikation als Sámi als besonders bedeutend, auch wenn die Ansicht der Community hierbei ebenso eine Rolle spielt (vgl. Lehtola 2004², S. 87). Einen Konsens der anderen samischen Charaktere über Agnes' Identitätszuschreibung gibt es zwar nicht – so vermeidet Laestadius aber eine Homogenisierung samischer Perspektiven und zeigt, dass Spannungsverhältnisse auch innerhalb von marginalisierten Gruppen existieren. Es gibt kein Gremium, das darüber entscheidet, wer als Sámi gilt und wer nicht – die Identitätsverhandlungen sind stets im Wandel begriffen. Mit der rhetorischen Frage „vem kunde säga var gränserna gick?“ werden diese Grenzen als fluide und prozessual verstanden. Im letzten Band spielt die Frage nach ihren Sprachkenntnissen daher auch eine viel geringere Rolle – Agnes empfindet Samisch nicht mehr als Grenze, hinter der sie verweilen muss. Sobald sie mit der Notwendigkeit, Samisch zu sprechen, konfrontiert wird, greift es weniger auf ihr Selbstwertgefühl als Sámi zu (*Hitta*, S. 36). Auch als Agnes' Samisch korrigiert wird (*Hitta*, S. 100), erwidert sie lediglich: „Men vad vet jag, här i Soppero har ni alltid haft er egen samiska“ (*Hitta*, S. 101), verweist somit auf die Möglichkeit mehrerer Varietäten und zeigt Selbstbewusstsein in ihrer *partial fluency*.

³² Anzumerken ist hier, dass der Titel an sich *Ingen annan är som du* durch die zentrale Rolle der Liebesbeziehung zwischen Agnes und Henrik auf den ersten Blick eher als Äußerung in diesem Kontext antizipierbar wäre, nicht zuletzt, da sich die beiden vorherigen Titel auch auf Henrik bezogen haben. Hier wird diese Bedeutung der Liebesthematik aber subvertiert und Agnes Identitätsverhandlung in den Vordergrund gerückt, die nicht weniger wichtig ist, nur weil die Beziehung (temporär) vorbei ist.

3.1.3 Raumkonzeptionen

3.1.3.1 Authentizität durch Raumverortung

Ähnlich wie mit Sprache, die anfangs als unumstößliche Säule der samischen Identität markiert wird, wird auch mit Raumkonzeptionen verfahren und etwa die Vorstellung evoziert, dass nur Sámi, die im Norden leben, authentisch seien. Dabei entsteht vorerst der Eindruck einer Dichotomie zwischen Soppero/ dem Norden und Solna/ dem Süden. Kristin beispielsweise verortet samische Authentizität außerhalb der Großstadt im Norden (*Sms*, S. 17). So hat sie auch den Eindruck, dass Agnes, sobald sie in Arlanda ankommt, ihre samische Identität ‚ablegen‘ wird (*Sms*, S. 61). Es scheint, dass zwei separate Sphären bestehen, in denen jeweils nur eine Art von Identität beziehungsweise Ethnizität zulässig zu sein scheint. Dies stellt auch für Agnes eine Hürde dar. „Men om inte ens de som pratade samiska och levde i Sameland kände att det gick att vara same någon annanstans, hur skulle hon då klara av det?“ (*Sms*, S. 67). Diese strikte Aufteilung wird allerdings im Laufe des Romans aufgelockert und andere Möglichkeiten der Zuschreibung werden offenbart. Das wohl bedeutungsträchtigste Raumkonzept wird am Ende des ersten Bandes von Anna-Sara etabliert: Sie kommt zu dem Schluss, dass sie und ihre Tochter „storstadssamer“ sind (*Sms*, S. 134). Durch die Identität der ‚städtischen Sámi‘ erweitern Agnes und ihre Mutter die Möglichkeiten der Identitätszuschreibungen (vgl. Heith 2011, S. 48) und vermeiden es so, die Trennung von urbanem und rurealem Raum zu verfestigen (vgl. Heith 2011, S. 46). Es entsteht etwas Neues, welches aufzeigt, dass binäre Oppositionen fragil und nicht haltbar sind. Dieser „Übergang zwischen Binaritäten“ wird laut Struve im ‚Dritten Raum‘ verhandelt (Struve 2013, S. 123).

So bedeutsam Agnes’ Identifikation als Großstadtsámi auch sein mag, ihr Umfeld hat dies noch nicht akzeptiert. Stets wird Agnes als ‚Stockholmerin‘ bezeichnet, obwohl sie mit dieser Zuschreibung durchaus unzufrieden ist, da sie dazu beiträgt, Agnes von der samischen Community zu exkludieren. Interessanterweise wird zwar zu Beginn von *Sms* der Begriff ‚Stockholmsame‘ bereits verwendet, als Henrik schreibt: „ryktena går en snygg Stockholmsame var på väg hemåt“ (*Sms*, S. 10); doch hier besteht immer noch eine Opposition zwischen Stockholm und Soppero, da Henrik Letzteres als Agnes’ Heimat betrachtet. In Soppero hört sie diesen Begriff häufig: „Där var det igen. Stockholmare. Jag är en av er, ville hon skrika“ (*Hej*, S. 47). Für Agnes ist diese Verortung als klare Außenseiterin schmerzhaft, auch wenn Henrik ihr erklärt, dass die Meinung der meisten ihr gegenüber positiv sei (vgl. *Hej*, S. 55-56). Den negativen Ausnahmen begegnet Agnes am *Konfa*-Lager, als Susanna und Maret, die Agnes’ Samischkenntnisse für mangelhaft halten, ihre samische Authentizität auch aufgrund ihres Wohnorts

Solna anzweifeln. Auf die Frage, ob es Gemeinsamkeiten zwischen Agnes und Maret gäbe, verneint letztere dies prompt mit Verweis auf ihre Heimatstadt: „Nej, det blir nog svårt“, sa Maret. „Agnes bor i storstan och jag i Gällivare“ (Ingen, S. 151). Die Großstadt wird automatisch als Ausschlusskriterium gewertet und selbst wie gewohnt wird spielt eine Rolle, denn Maret antwortet schnippisch auf Agnes' Frage, ob sie in einem Haus oder einer Wohnung wohne: „Hus“, sa Maret. „Jag sa ju det, vi är renägare. Vilka renägare bor i lägenhet?“ (Ingen, S. 153). Susanna verwendet daraufhin die für Agnes und Jåke schmerzhaft Bezeichnung: „Ni är liksom samer på halvtid“ (Ingen, S. 220), aufgrund derer es auch zu der oben beschriebenen Intervention kommt. Ähnlich wie mit Sprache kommt Agnes aber schließlich zu dem Schluss, dass ihr Wohnort nichts über ihre Authentizität als Sámi auszusagen hat: Das bereits erwähnte Zitat „Fast vem kunde säga var gränserna gick?“ (Ingen, S. 256) lässt sich auch geographisch auslegen – samische Authentizität verstärkt sich nicht entlang eines Nord-Süd-Gefälles und Kategorien wie Wohnsitz können nicht einfach über diese Identifikation entscheiden.

Doch sogar mit Henrik, der schließlich alles andere als eine antagonistische Rolle einnimmt, gerät Agnes mehrmals in Konflikt, was ihr Zuhause in Solna betrifft. Bei seinem Besuch in *Hitta* äußert er sich mehrmals abfällig darüber und verwendet Bezeichnungen wie *Fjoll-träsk* und *nollåttor*, was Agnes kränkt. Im Gespräch mit einem Bruder wird verdeutlicht, wie Henrik über androgyne Genderperformance in Stockholm und auch über Homosexualität denkt: „Nollåttor, va? Inget emot dig, Agnes, men killarna i Stockholm, det är som inga riktiga killar. Du berättade ju om den där killen på galleriet, *Heaika*. Helt klart en sån som Jåke. Fy fan“ (Hitta, S. 238). In *Hitta* wird bereits früh durch Henriks Verwendung der Begriffe eine Diskussion über Gender und Sexualität antizipiert, die durch Jåkes Auseinandersetzung mit seiner Sexualität eingehender thematisiert wird. Manche Charaktere, wie etwa Henriks Bruder und sogar Kristin, die meinen, es gäbe keine homosexuellen Sámi, sind der Auffassung, es gäbe eine territoriale Verankerung dieser vermeintlich abweichenden Sexualität jenseits von Sápmi. Dies wird später von Henriks Onkel Per-Ola widerlegt. Dieser ist homosexuell und fühlt sich in Soppero zuhause: „Hem är hem. Rötterna är svåra att dra upp, särskilt när gubben är så gammal som jag. [...] Soppero är mitt hem“ (Hitta, S. 255). Gleichzeitig zeigt sich aber, dass sein Zugehörigkeitsgefühl aufgrund seiner Diskriminierungserfahrungen nicht immer einfach zu erhalten war: „Jag orkade inte med renskogen, jag hörde inte hemma där. Jag hörde inte hemma alls“ (Hitta, S. 253).

Wie der Titel der letzten Reihe nochmal verdeutlicht, stellt die Suche nach Zugehörigkeit und Zuhause einen der zentralen Konflikte dar. Dies ist für Agnes mit einer konstanten Verhandlung verbunden, denn obwohl sie sich in Solna beheimatet fühlt, so ist es ihr Bedürfnis,

dies auch in Soppero tun zu können; sie nennt es „den sista pusselbiten“ (*Hitta*, S. 288) um ihre samische Identität zu bestärken. Die meisten in ihrem Umfeld sind aber der Überzeugung, dass nur Solna für Agnes als Zuhause zulässig wäre – mit Ausnahme von Henrik, der Agnes zu Soppero gehörig betrachtet: „Jag kommer och hälsar på dig ibland, här på ditt fjäll. Och så kommer du till mitt. Sen när du fattat var du hör hemma stannar du på mitt fjäll“ (*Hitta*, S. 72). So gerne Agnes Soppero ebenso als Zuhause betrachten möchte, kann sie Henrik nicht zustimmen, da sie sich nicht nur für einen Ort entscheiden möchte und wirft den Gedanken in den Raum, dass eins mehr als ein Zuhause haben könne. Henrik verneint dies, doch „Hon höll inte med. Det gick att ha både och.“ (*Hitta*, S. 122). In diesem letzten Zitat steckt bereits die Auflösung des Konflikts: Mit dem Kauf eines Grundstücks in Nedre Soppero beschließt Agnes, dass sie sich an mehreren Orten zuhause fühlen und Teile ihres Alltags dort verbringen kann. Dass die Buchreihe keine einfache Verknüpfung von Zugehörigkeit an einen geographisch abgegrenzten Raum zulässt, wird bereits mit dem Konzept *storstadsamer* antizipiert. Mit der Aussicht auf ein Zuhause in Sápmi löst sich Agnes’ Konflikt über ihre Identitätsverhandlung auf, sie hat ‚hittat hem‘. Nichtsdestotrotz zeigt sich auch hier Agnes’ hybride Identität und die Ambivalenz der Reihe gegenüber essentialistischen Konzepten – Agnes ist glücklich, nun da sie an beiden Orten beheimatet ist und sich nicht mehr an einem davon außen vorgelassen fühlt. Möglicherweise könnte Agnes am ehesten mit dem Konzept *multilocal* versehen werden, wie es die Autorin Taiye Selasi beschreibt, welche die Verortung von Menschen in Nationalstaaten kritisiert, da ihr zufolge Identität primär aus Erfahrungen erwächst, welche an spezifischen Orten stattfinden. Die emotionale und identitätsstiftende Bindung an diese Orte ist dabei von den Staaten unabhängig, in denen sie sich befinden (Selasi, 2015, „Don’t ask where I’m from, ask where I’m a local”).

3.1.3.2 Transnationalität

Ein weiteres mehrmals evoziertes Raumkonzept ist die Transnationalität Sápmis, welche in mehreren Kontexten in den Vordergrund tritt. So wird beispielsweise im Paratext von *Ingen* und *Hitta* eine Karte von Sápmi dem Text vorangestellt. Diese weist zwar klar definierte Grenzen auf und kann somit den Eindruck eines klar definierten samischen Territoriums erwecken. Allerdings muss beachtet werden, dass es auch als Visualisierungshilfe dienen kann, um Sápmi überhaupt erst sichtbar zu machen. Insofern trägt die Praxis, Sápmi auf Karten zu platzieren, auch zur Etablierung dekolonialer Vorstellungen von Nationalstaaten bei. Auch die Beschreibung von Tracht hilft dabei Sápmi zu visualisieren:

Det rådde inga tvivel om att Kristins kolt hörde hemma i norra delen av Sverige. Ju längre söderut, desto mindre utsmyckad kolt och ju närmare norska gränsen och i Norge, desto mer mönster, guld- och silvertrådar. 'Jag tycker att vår kolt, Karesuandokolten, är den finaste. Jag vill inte ha det för glittrigt och pråligt. Men heller inte så lite mönster som man har i södra Sápmi', sa Kristin (*Sms*, S. 115- 116).

Diese Passage mag zuerst den Eindruck klarer Grenzen vermitteln, bei näherer Betrachtung wird aber klar, dass hier trotz der Territorialisierung eine transnationale Raumvorstellung impliziert wird: zwar ist von Trachten innerhalb Schwedens die Rede, doch wird erklärt, dass die Tradition der Tracht in Norwegen fortgesetzt und auch nicht abrupt an der Grenze gebrochen wird, sondern sich in einem handwerklich-ästhetischen Kontinuum verändert. Dieser transnationale Gebrauch der Tracht illustriert, dass sich die nationalstaatlichen Vorstellungen des 19. und 20. Jahrhundert nicht auf das Konzept Sápmi übertragen lassen. Ähnlich beschreibt auch Henrik, dass seine *fjäll* zwar außerhalb von Schweden liegen, diese Grenzüberschreitung für ihn aber keine kulturelle Bedeutung hat: „Mina fjäll är i Norge. Enligt kartan i Norge, fast för mig finns ingen gräns.” (*Hitta*, S. 121). Ähnliche Vorstellung von Grenzen und ihrer Fluidität zeigen sich auch in Gesprächen mit anderen Sámi. Als Agnes zum ersten Mal über ihre Konfakollegin Anni mit dem Südsamischen in Berührung kommt, geschieht eine interessante Einschreibung räumlicher Konzepte:

'Jag tyckte att jag hörde någon som pratade stockholmska, det var du, va?' 'Ja, jag är från Solna.' 'Coolt. Kanske du är den som är längst söderifrån i år. Förra året var det någon från Göteborg. Jag är från Idre.' Idre, längst ner i Sápmi, Sameland, som sträcker sig över fyra länder, Sverige, Norge, Finland och Ryssland, från Kolahalvön i Ryssland ner till Dalarna i Sverige (*Ingen*, S. 143).

Die Erzählinstanz umreißt grob, wo Sápmi zu verorten ist, doch Anni sagt nur, dass Agnes wohl diejenige sei, die am weitesten aus dem Süden kommen würde – betrachtet dies aber keineswegs als Problem oder impliziert, dass Agnes von ‚außerhalb‘ kommen würde. Raum- und Sprachgrenzen werden also in dieser Konversation ohne Widerstand überschritten. Diese transnationale und translinguale Beschaffenheit der samischen Gemeinschaft zeigt sich auch bei der Konfirmation am Schluss von *Ingen*: „I bänkraderna sjöng åhörarna på det språk som passade dem, svenska, sydsamiska, lulesamiska, nordsamiska eller finska” (*Ingen*, S. 299), was demonstriert, dass Sprachen nicht zwangsläufig Ethnizität oder Lokalität markieren.

3.1.3.3 Kulturelles Wissen

Anhand von räumlichen Vorstellungen wird auch samisches kulturelles Wissen sichtbar an Orte geknüpft. Agnes' und Jennys Ausflug zum Opferplatz dämpft Agnes' Selbstbewusstsein, da sie enttäuscht ist, über diese Tradition nichts zu wissen – für sie erscheint es als rein exotisches Konzept (*Hej*, S. 94-95). Ihre Großmutter erwidert darauf: „Jag vet. Det finns saker som är svåra för utomstående att förstå. För oss är de helt naturliga, men för andra obegripliga” (*Hej*, S. 97), woraufhin Agnes sich selbstverständlich ebenso als Außenstehende fühlt. Agnes lernt

im Lauf der Buchreihe, diese für sie vorerst fremdartigen Konzepte zu respektieren. Als sie Ella in *Hitta* von dem Streit um das Grundstück erzählt, erklärt ihr diese, dass es auch um mit dem Land verbundene Erinnerungen geht, wie z. B. an verstorbene Familienmitglieder (*Hitta*, S. 176). Auch Joiks können damit verbunden sein: „Det är min fars jojk. [...] Jojken är min tröst. Och markerna han gick på. Hans fotspår finns där än i dag” (*Hitta*, S. 176). Als sie mit Henrik über das Grundstück spricht, das Anna-Sara kaufen wollte, fragt sie, ob es nicht möglich wäre, es einfach zu joiken, selbst wenn es fort wäre. „Det funkade inte så. Det går inte att göra ett byte, att ta en plats och tro att jojken ska fixa allt” (*Hitta*, S. 193). Sie erfährt beim Kauf des Grundstücks in Nedre, dass ihre Mutter diesen Platz wählte, da Agnes’ Urgroßmutter hier geboren wurde. Bevor sie starb, war sie in einem Altersheim in Vittangi – Agnes’ Großmutter spekuliert, ob das nicht das Schlimmste für ihre Mutter war:

Ibland undrar jag om det inte var det som egentligen tog livet av henne, att inte få vara kvar på sina marker, in sin by, sa mormor. Jag vet inte, men det går inte att sätta sig i en lägenhet, långt från sin familj och sitt hem, när man är gammal. Hon pratade bara samiska på slutet, hennes modersmål var allt som fanns kvar och det var få i personalen som kunde prata med henne. Så blev det tyst omkring henne (*Hitta*, S. 305).

Familie, Sprache und Land sind miteinander verbunden. „Förstår du nu, Agnes? När det pratas om våra marker, då handlar det inte bara om var en ren ska beta. Det handlar om vårt hem, där vi alltid levt. Man sinar om rötterna kapas och markerna försvinnar” (*Hitta*, S. 308). Die Bedeutung des Landes und dessen Besitz ergibt sich auch dadurch, dass dies durch den kolonialen Landraub keine Selbstverständlichkeit ist.

3.1.4 (Kontinuität von) Kolonialpolitik

3.1.4.1 Missionierung

Die Romane über Agnes spielen, im Gegensatz zu den anderen Literaturbeispielen, nicht zur Zeit der Assimilierungspolitik. Dennoch werden einige Aspekte der Kolonialpolitik thematisiert; selbst die zeitlich weit zurückliegende Missionierung wird am *Konfa*-Lager angesprochen, wenn auch nicht umfassend diskutiert. Die Priesterin Margareta, deren Einstellung der Kirche gegenüber selbstverständlich nicht als rein negativ betrachtet werden kann, thematisiert den Einfluss des christlichen Glaubens auf die samische Kultur:

En gång i tiden var samerna ett folk med en egen tro, en närhet till naturen och dess krafter och man hade nåjdens möjlighet att ha kontakt med andevärlden. Och så kom kyrkan och den samiska tron var inte längre acceptabel, trummor brändes, jojk var synd och den kristna läran tvingades på dem (*Ingen*, S. 217).

Zwar nimmt *Ingen* keine radikale kirchenkritische Position ein, schließlich wird Margaretha als positiver Charakter dargestellt, die versucht, die Parallelen zwischen samischer und christlicher Religion herauszuarbeiten. Doch sogar sie ist der Ansicht, dass eine offizielle Entschuldigung von kirchlicher Seite angebracht wäre (vgl. *Ingen*, S. 217).

3.1.4.2 Assimilierungspolitik

Implizit wird auch die Assimilierungspolitik unter den Südsámi angesprochen: „Många av sydisarna kan inte samiska, sa Kristin. Sydisarna, det var sydsamerna, de som bodde längre söderut i *Sápmi*, ända ner mot Idre. Många av dem hade förlorat sitt språk och var egentligen, som Agnes, samer utan språk” (*Ingen*, S. 33). Dieses Zitat sollte nicht zu wörtlich verstanden werden – schließlich liegt ein Fokus der Buchreihe auf der Entkoppelung der essentialistischen Verknüpfung von Sprache und Ethnizität. Es deutet allerdings auf die *lapp-ska-vara-lapp*-Politik hin, unter der viele Südsámi sprachlich assimiliert wurden.

3.1.4.3 Kontinuitäten

Einige Aspekte der Kolonialpolitik wurden von Charakteren der Bücher selbst erlebt, daher können sie diese Erinnerungen an die nächste Generation weitergeben: „Farmor [Kristins Großmutter] hade många gånger försökt beskriva terrorn i skolan, där fingrar slogs röda om man pratade samiska. Och hur de viskade till varandra på samiska under rasten” (*Sms*, S. 16-17). Die Romane zeigen, wie sich die Folgen dieser Politik fortsetzen, selbst als die gesetzliche Lage sich geändert hat: Prügelstrafe steht zwar in Anna-Saras Schulzeit nicht mehr auf dem Sprechen der samischen Sprachen, jedoch ist es mit enormem Stigma besetzt (vgl. *Sms*, S. 16). Die damit einhergehenden rassistischen Beschimpfungen sind der Grund für Anna-Sara, die Schule zu wechseln und sich möglichst von allem Samischen zu distanzieren. Laut Heith ist Anna-Saras Geschichte ein Beispiel dafür, wie „kolonialismens konsekvenser i Sverige“ zu internalisiertem Rassismus und einem Schamgefühl der eigenen Kultur gegenüber führen können (Heith 2011, S. 44). Scham empfindet auch Agnes, obwohl deren Bezug zur samischen Kultur weitaus positiver ist als der ihrer Mutter, und sie sie nicht genau platzieren kann: „Kunde man ha en kille man skämdes lite för? Och vad skämdes hon för egentligen? Var det hans dialekt, hans kläder eller vad var det?” (*Hej*, S.9). Ebenso fürchtet Agnes sich davor, das Kirunafestival in Tracht zu besuchen, wie Henrik vorgeschlagen hat, denn sie würde lieber „vanliga kläder“ (*Hej*, S. 26) tragen. Hier ist evident, dass Agnes die Tracht als auffällig empfindet und lieber keine Aufmerksamkeit auf sich ziehen möchte. Obwohl sie bisher keine vergleichbaren Übergriffe wie Kristin oder Anna-Sara erfahren hat, bleibt Agnes achtsam. Auf dem Festival muss sie erfahren,

wie sie und ihre Familie als „lappdjävlar“ (*Hej*, S. 135) bezeichnet werden. Dies ist kein unwesentlicher Moment für Agnes, da sie zuvor diese Art von Erfahrungen nur aus Erzählungen gekannt hat. „Gubbarna på fiket i Kiruna och Laila hade lärt henne saker som hon bara hört talas om. Hon visste inte vilket ord hon skulle använda, var det rasism?“ (*Hej*, S. 231). Dieser Alltagsrassismus ist Kristin nur allzu vertraut, weshalb sie anfangs Wut auf die Blauäugigkeit ihrer Cousine empfindet:

Det var väl ingen som visste att samerna faktiskt inte alls var så omtyckta häruppe. Att man fick stå ut med att anklagas för att vara bidragsfuktare, björnmördare och gud vet allt man kunde få höra. Nej, i Agnes perfekta värld var samer bara häftiga, körde skotrar, skötte renar och bodde i kåtor på fjället. Jät- telyckliga. (*Sms*, S. 88-89).

Kristins Gedanken spiegeln hier die alltäglichen Formen der Diskriminierung wider, der sie und ihre Familie ausgesetzt sind. So schildert sie auch ihre Wut über die Besprayung einer Ortstafel der Stadt Kiruna, an der der samische Name *Giron* mit Graffiti überdeckt worden ist (*Sms*, S. 17).

Die Erfahrung, die Agnes am Kirunafestival mit verbalen Übergriffen macht, ist ein Wendepunkt, denn bisher wurde ihrer samischen Identität allenfalls mit Neugier begegnet:

I Solna och Stockholm var det i och för sig knappt någon som fattade vad en same är, men mobbad för sitt ursprung skulle hon aldrig bli. Istället älskade Agnes uppmärksamheten följde när hon berättade att hon var same” (*Sms*, S. 22).

Allerdings wird später auch offensichtlich, dass diese Aufmerksamkeit, mit denen Sámi in Stockholm begegnet wird, nicht unproblematisch ist. So lachen ihre Freund:innen z. B. über die für sie ungewöhnliche Intonation und Akzent mancher Sámi im Fernsehen, „den där lite lustiga sjungande brytningen“ (*Sms*, S. 36). Agnes beginnt vor allem über diese Art von metalinguistischen Kommentaren zu reflektieren, als Henrik zu Besuch kommt. So befindet Jenny Henriks Art zu sprechen als niedlich „Gud, det är så gulligt när du pratar. Jo, liksom“ (*Hitta*, S. 28). Sie infantilisiert ihn aufgrund seines Dialekts, und als sie ihn dazu überredet etwas auf Samisch zu sagen, ahmt sie es übertrieben nach: „Han hjälpte henne, ljudade sig igenom ett *bures*. „*Booooo-res*”“ (*Hitta*, S. 29). Ebenso versuchen einige Bekannte von Agnes, Samisch nachzuahmen und kichern darüber, auch als Henrik anwesend ist (*Hitta*, S. 42) oder versuchen sich am Joik, was lediglich nach einem Jodeln klingt (*Hitta*, S. 43). Agnes wird dabei klar, dass das Interesse und die Neugier, mit der Henrik und manchmal auch ihr in Stockholm begegnet wird, nicht immer harmlos sind, sondern durchaus von Stereotypen und Exotisierung geprägt sind – sogar höchst fragwürdige biologische Ansichten von Ethnizität werden deutlich, als Agnes gefragt wird, ob Sámi denn überhaupt blond sein können (*Hitta*, S. 43). Agnes stellt somit fest, dass ihre Erfahrung zwar einerseits nicht von derselben Diskriminierung geprägt ist wie die ihrer Cousine oder

gar ihrer Mutter; gleichzeitig ist sie auch vor der liberalen Neugierde am ‚fremden‘ Samischen nicht gefeit.

3.1.5 Codemixing

3.1.5.1 Auflösung von Sprachgrenzen

Aus der bisherigen Analyse der Agnes-Reihe ist ersichtlich, dass Grenzen meist nicht als etwas Rigides oder Eindeutiges aufgefasst werden. Codemixing in den Romanen zeigt in ähnlicher Weise sprachliche Vielfalt auf, ohne eine klare Grenze zwischen Nationalsprachen zu erstellen. Zu Beginn des Leseprozesses mag es zwar so scheinen, als würde das Samische stets markiert und hervorgehoben werden, da Wörter und Phrasen kursiviert werden – es zeigt sich aber bald, dass dies weder durchgängig ist, noch allzu große Bedeutung trägt. So gibt es Textpassagen, in denen unkommentiert samische Wörter eingebunden werden, wie in diesem Brief von Ella: „*Bures Agnes [...] Mitt namn är Ella och jag är kusin till din áhkku*“ (Hej, S. 67). Hier ist der ganze Text kursiviert, die samischen Wörter sind nicht hervorgehoben. Dies mag auch daran liegen, dass die Begriffe für „Hallo“ (*Bures*) und „Großmutter“ (*áhku*) bereits einige Male im Text vorkamen und den Lesenden inzwischen vertraut sein dürften. Oft werden samische Wörter nur bei der ersten Erwähnung übersetzt oder kommentiert: „’Försök inte med mig din lilla *baikabahta*’, sa mormor och skrattade. Så länge Agnes kunde minnas hade mommo kärleksfullt kallat henne *baikabahta* när hon gjorde något bus. Bajsrumpa“ (Sms, S. 84). Agnes’ Großmutter wiederholt diese Koseform später, übersetzt wird sie aber nicht mehr (Sms, S. 122). Dies gilt auch für Namen, etwa die samische Version der Personennamen (Henrik – *Heaika*, Kristin – *Risten*) oder Bezeichnungen für Familienmitglieder. Das Einbinden von samischen Wörtern in schwedisch-sprachige Passagen stellt Vorstellungen von Einsprachigkeit und homogenem Wortschatz in Frage und kann sogar zu einem Lerneffekt bei Lesenden führen. Auch andere Sprachen werden in den Romanen nicht immer hervorgehoben oder markiert, sondern fügen sich nahtlos in die Kommunikation ein. Englische Ausdrücke wie „cool“ (Sms, S. 48), „Shit“ (Sms, S. 120), „Surprise“ (Sms, S. 121) werden auch nicht übersetzt oder kommentiert – ersichtlich ist hier auch die Hybridität dieser Ausdrücke, wenn das englische Wort „cool“ mit der schwedischen Neutrum-Endung -t versehen wird. Mit Fortschreiten der Reihe kommen mehr und mehr Sprachen hinzu, die in alltägliche Konversation eingebunden und somit Teil des vielfältigen Sprachgebrauchs werden. So lernt Agnes mit ihrer Freundin Jenny Spanisch, woraufhin letztere beginnt, bei Unverständnis Agnes mit „Que?“ anzusprechen oder zu -schreiben (Ingen, S. 12). Fremdsprachige Wörter werden selten vom Schwedischen abgehoben, sondern in die

Konversation gemischt, wodurch die Unterscheidung zwischen verschiedenen Nationalsprachen sich mehr und mehr auflöst. Der Sprachgebrauch der verschiedenen Charaktere bezieht sich nicht nur auf ethnische Identifikation: So vermischt Valle, der selbst aus Finnland ist, beim Fluchen meistens Sprachen: „Det ingick liksom naturligt i hans sätt att prata. Svenska och samiska svordomar och ibland en finsk” (*Ingen*, S. 13). Obgleich Agnes zwar immer wieder mit der Aufforderung konfrontiert wird Samisch zu sprechen, ist gerade in Soppero Codemixing absolut üblich:

Nu varvade de svenska med samiska, som så många andra i byn. Man bytte ut enstaka ord och hämtade fraser där det passade. Ella hade förklarat att det inte alls, som man kunde tro, var ett tecken på dålig ordförråd i det ena eller andra språket utan snarare ett väldigt välutvecklat språksinne där man enkelt kunde flyta mellan två språk. Och kanske identiteter, tänkte Agnes. Hon kunde höra på mormor och morfar att de lät annorlunda när de pratade samiska, svenska eller finska. Ja, finska eller meänkieli kunde man också, i nästan alla byar, särskilt om man var äldre (*Ingen*, S. 84).

Selbst Laila, die so vehement darauf besteht, dass Samisch eine Voraussetzung für samische Identität darstellt, mischt Schwedisch und Samisch untrennbar: „De varvade samiska och svenska och hon uppfattade bara lösryckta ord. ’Agnes...Anna-Sara...same...Stockholm...Heaika...’” (*Hej*, S. 152) Codemixing ist in Soppero eine normale Art der Sprachgestaltung und zeigt, dass Sprache und Identität nicht essentialistisch verknüpft sind: „Runt om dem pratades alla möjliga norrbottniska dialekter men också finska, norska och samiska (*Hej*, S. 134). Übergänge zwischen Sprachen, „och kanske identiteter“, sind fließend und nicht eindeutig. Zwar gibt es auch Stellen, in denen eine Sprache einer Person zugeordnet wird, wie z. B. als Per-Ola Ella und Agnes begrüßt: „*Buorre eahket*, Ella! Godkväll, Agnes!“ (*Hitta*, S. 251), doch demonstriert dies wiederum auch, wie üblich Codemixing ist. Ebenso wird verdeutlicht, dass Verständnisschwierigkeiten nicht nur auf unterschiedliche Sprachen zurückgehen können, sondern auch auf Varietäten. Beim Besuch bei einer Anwältin stellt Ella fest, dass sie zwar deren Dialekt aus dem Gebiet Pajala versteht, aber Probleme mit „obegripligt advokatspråk“ (*Ingen*, S. 128) hat. In diesem Fall ist es nicht der Dialekt, der zu temporären Verständnisschwierigkeiten führt, sondern der von Herkunft unabhängige Fachjargon. Die Romane weisen eine große Fülle an Sprachen und Varietäten auf, ohne diese an Herkunft oder Ethnizität zu knüpfen.

3.1.5.2 Agnes’ Lernprozess

Agnes’ Lernprozess ist eng mit ihrer Identitätsverhandlung verbunden. Heith ist der Ansicht, dass „Agnes utforskar och stärker sin samiska identitet genom att lära sig själv om omgivningen att hon *är* en same. Man skulle kunna säga att hennes projekt är att skapa sig själv som same” (Heith 2011, S. 47). Dies steht eindeutig mit ihrem Spracherwerb in Verbindung. Anfangs hat

Agnes Probleme damit, die Texte von Henrik zu entschlüsseln, und die Erzählinstanz vermittelt relativ genau, wie ihr Verständnisprozess aussieht. Bei Henriks erster SMS „kände [hon] igen enstaka ord“ und mithilfe der *Davvin*-Bücher übersetzt sie die Nachricht (*Sms*, S. 7). Als Agnes auf Schwedisch antwortet, reagiert Henrik damit, dass sie auf Samisch zu antworten habe. Wieder geht sie die Wortlisten durch, um die Bedeutung zu erschließen (*Sms*, S. 9). Bei einer späteren SMS müht sich Agnes mit der Übersetzung ab, die sie ihrer Schulfreundin Jenny vorliest (*Sms*, S. 24). Mit Fortschreiten der Romanreihe nimmt die Vermittlung durch die Erzählinstanz ab. Dies weist einerseits daraufhin, dass Samisch für Agnes vertrauter und unmittelbarer wird und sie nicht erst auf Wörterbücher oder ähnliche Ressourcen zurückgreifen muss. Andererseits spricht es auch für das mitwachsende Verständnis der Lesenden. Mitunter werden manche Phrasen nicht mehr übersetzt, da sie sich aus dem Kontext ergeben. Als Agnes erwähnt, dass sie Geburtstag hat, sagt ihr Samischlehrer Valle: „*Lihkku beiviin!*“, *Gitu*, mumlade Agnes. Tack“ (*Ingen*, S. 14). Aus dem Kontext ergibt sich, dass er ihr gratuliert hat. Außerdem kam die Phrase in ähnlicher Form schon einmal vor, als Agnes in *Sms* ihrer Großmutter gratulierte. Agnes’ ‚Danke‘, (*Gitu*) wird hier noch übersetzt, später im Roman nicht mehr (vgl. *Ingen*, S. 102).

Agnes’ Lernfortschritt ist vor allem in Soppero erkennbar, da ihr dort mehr sprachliche Ressourcen zur Verfügung stehen – insbesondere ihre Familie. Zwar endet *Sms* mit Anna-Saras Versprechen, mit Agnes Samisch zu sprechen, doch ist dies nicht derart von Erfolg gekrönt, wie Agnes es sich vorgestellt hat. Anna-Sara erklärt, dass es ihr schwerfalle, wieder Samisch zu sprechen (*Hej*, S. 7). In *Hitta* hat sich ihre Kommunikation zwar ein wenig verbessert, aber ist immer noch „inte helt naturligt“ (*Hitta*, S. 51). Dagegen sind andere Leute etwas motivierter, Agnes zu unterstützen:

Morfar var den som försökte mest ihärdigt. Han var lite som en lärare och pekade på saker samtidigt som han sa vad de hette på samiska: Kniv: *nibi*, mjölk: *mielki*, glasögon: *calbmelaset*, hund: *beana*. [...] Och Agnes kände sig hemma (*Hej*, S. 201).

Die andere Person, die Agnes beisteht, ist Ella, die sie auch manchmal korrigiert (vgl. *Hej*, S. 205-206) und auffordert, Samisch zu sprechen: „Mormor tycker om att jag är här“, sa Agnes. [...] ’Säg samma sak på samiska’, sa hon. ’*Áhkku liiku...nej*, sen kan jag inte mer.’ *Áhkku gal liiku go lean dáppe*’, sa Ella’ (*Hej*, S. 207-208). Durch die Hilfestellung ihrer Verwandten versteht Agnes zunehmend mehr. Ebenso hat sie in Soppero mehr Gelegenheit, Samisch überhaupt zu hören: „Hon lyssnade på sorlet i publiken, nästan alla pratade samiska. Hon lyssnade efter ord hon kände igen och blev stolt när hon lyckades förstå en mening“ (*Hej*, S. 43). Agnes bittet auch in *Hej* ihre Freund:innen nicht mehr, für sie Schwedisch zu sprechen, da sie das Gefühl hat, bereits viel mehr zu verstehen (*Hej*, S. 200). Dass es Agnes in Soppero leichter fällt,

Samisch zu lernen, hat nichts mit lokalisierter Authentizität zu tun, sondern verweist auf mangelnde sprachliche Infrastruktur für Minderheitensprachen sowie die familiäre Bedeutung, die das Samische für Agnes hat.

Es scheint auch, dass emotional besonders bedeutungsvolle Phrasen oft auf Samisch gesprochen werden. So bekundet Agnes Henrik ihre Liebe, nachdem er ihr einen Joik vorgesungen hat, der ihr gewidmet ist: „Jag tyckte så mycket om den. *Mon ráhkistan du*“ (*Hitta*, S. 192). Dies mag auch daran liegen, dass Henrik es für essenziell erachtet, dass Agnes Samisch spricht. Weiters spielt das Wort für Zuhause, *ruoktu*, in *Hitta* eine spezielle Rolle. Als Agnes versucht Henrik vorzuschlagen, nach Stockholm zu ziehen, erwidert er:

‘*Dát lea mu ruoktu.*‘ Han behövde inte fråga om hon förstod. Det här är mitt hem. *Ruoktu* var nog ett av få ord som fastnat redan när hon var liten. Gick man efter byvägen och lösa hundar kom springande var det bra att kunna ropa: ‘*Mana ruoktot!*’ Gå hem! Hon var rädd för alla lösa hundar men det fungerade ofta, bara man lät sträng nog. *Mana ruoktot!* (*Hitta*, S. 235).

Diese letzte Phrase, „*Mana ruoktot*“, schreit Agnes kurze Zeit später tatsächlich Henriks Hund entgegen (*Hitta*, S. 240), doch ist dies wohl auch ein Ausdruck ihrer eigenen verzweifelten Suche nach Zugehörigkeit, denn unmittelbar davor hatte sie überhört, wie Laila sie wieder als Stockholmerin bezeichnete (*Hitta*, S. 239) und somit ihre Unsicherheit wieder geschürt hatte. Am Schluss von *Hitta*, als Agnes und Henrik telefonieren und sie ihm von dem Grundstück erzählt, nennt sie es zuerst „*Mu ruoktu*“ („Mein Zuhause“) und ergänzt dann: „Jag har hittat hem. *Dal gal lean gávdnan mu ruovttu*“ (*Hitta*, S. 312).

3.1.6 Zwischenergebnisse

Sprache scheint am Anfang ein unumstößliches Kriterium für samische Identitätsmarkierung zu sein – dies wird aber zunehmend dekonstruiert. Obwohl viele in Agnes’ Umfeld ihr suggerieren, dass sie ohne Samisch-kenntnisse keinen Anspruch auf Zugehörigkeit hat, realisiert Agnes mit Fortschreiten der Reihe, dass ihre Identifikation als Sámi nicht von Kriterien wie Sprache oder Wohnort abhängig ist. Die Einführung verschiedener samischer Perspektiven³³ zeigt, dass es unterschiedliche Arten gibt, samische Identität zu leben und diese nicht an essentialistische Kriterien wie Sprache und Wohnort geknüpft ist. Die Sprache zu erlernen ist Agnes zwar wichtig und sie erwirbt eine *partial fluency*; jedoch steht Agnes’ samische Identität nicht proportional zu ihrem Spracherwerb, sondern a priori zu diesem.

³³ Laestadius vermeidet die Homogenisierung und vermeintliche Darstellung „einer“ samischen Perspektive durch Unterbringung verschiedener Ansichten und Identitätskonzepte, wie auch die Inklusion von Abschnitten die aus der Sicht von Anna-Sara, Kristin oder Ella erfolgen (vgl. Heith 2011, S. 45).

Die Prozesse des *bordering* in Laestadius Jugendbüchern vermeiden eine klare Grenzziehung zwischen Sprachen und Regionen, wie es sich im Konzept der ‚Großstadtsámi‘ widerspiegelt: Es entsteht etwas, das jenseits nationaler oder binärer Zuschreibungen existiert und die bereits inhärente Hybridität von Kultur aufzeigt, deren stete Verhandlung im ‚Dritten Raum‘ stattfindet. Anne Heith beschreibt es folgendermaßen: „Agnes och hennes mamma är svenska samer, d.v.s. de är både svenskar och samer. Det är inte konstigare än andra dubbla, eller, mångfacetterade sammansatta identiteter” (Heith 2011, S. 47). Agnes’ Identität ist ein Beispiel für Hybridität – durch ihre vielfältige Identifikation mit Orten und Kulturen zeigt sich, dass diese nicht einfach abgegrenzt voneinander betrachtet werden können. Dies manifestiert sich z. B. in ihrem Namen Agnes Duottar Lindström, der mehrere Sprachen zusammenfügt und als zusammengehörig betrachtet. Durch Konzepte wie *storstadssamer* zeigt sich auch die Komplexität von räumlichen beziehungsweise geographischen Grenzen. So wird Sápmi auch nicht als fixes, alternatives nationalstaatliches Gebiet imaginiert, sondern als transgressiv und transnational. Agnes’ Heimatzuschreibung in Soppero ist nicht nur von einem Wohnort in Nordschweden abhängig. Grenzen sind keine fixierten Entitäten, sondern fluide und prozesshaft. Darüber hinaus lernt Agnes über die Bedeutung kulturellen Wissens und Praktiken und wie diese mit bestimmten Orten in Verbindung stehen.

Die Thematisierung der Kolonialgeschichte ist zwar nicht immer explizit, ihr fortwährender Einfluss aber in jedem der Romane wahrnehmbar. An einigen Stellen im Text wird sowohl die Missionierung und Assimilierung der Südsámi als auch die Schulpolitik angeschnitten, wenn auch nicht detailliert besprochen. Weitaus präsenter sind aber die Folgen dieser Politik, erkennbar etwa an der Scham, die viele Sámi, wie etwa Anna-Sara, gegenüber der eigenen Sprache/n und Kultur empfinden sowie der Rassismus, der den Alltag vieler Sámi nach wie vor durchdringt. Henriks Besuch in Solna wiederum zeigt, dass die vermeintlich liberalere Haltung in der Großstadt sich zwar als Neugier ausgibt, im Endeffekt aber nur eine dünn verschleierte Exotisierung ist, die vor Stereotypen und essentialistischen Kategorien nicht gefeit ist.

Die Präsenz des Codemixing verschiedener Sprachen, Dialekte und Varietäten hilft dabei, das Denken aus rein nationalsprachlichen Kategorien herauszuführen. Mehrsprachigkeit ist ein fester Bestandteil des Alltags in der Agnes-Reihe und unabhängig von ethnischer Selbstzuschreibung. Die Thematisierung von Mehrsprachigkeit, insbesondere der samischen Sprachen, trägt darüber hinaus dazu bei, das *monolinguale Paradigma* in Frage zu stellen und mit Vorstellungen nationaler Einsprachigkeit zu brechen, wie auch die Bedeutung dieser Minderheitensprachen hervorzuheben. Ebenso kann es dazu beitragen, dass auch Lesende ohne Samischkenntnisse zumindest ein wenig Vokabular erwerben. Die Romane gestehen zwar zu, dass

manche Kategorien nützlich und auch politisch wirkmächtig sein können, Schubladendenken aber stets vermieden werden sollte.

3.2 „Röja bort laven/trampa ner språket“: Die programmatische Verbindung von Sprache und Land in *Ædnan* von Linnea Axelsson

Bei *Ædnan* handelt es sich um ein Versepos³⁴, das die Geschichte zweier samischer Familien dokumentiert. Es gewann 2018 den *Augustpris* in der Kategorie Lyrik und verschaffte seiner Autorin damit die Aufmerksamkeit der schwedischen Literaturlandschaft. Zeitlich umspannt es über hundert Jahre, von 1913 bis 2016. Das Werk gliedert sich in drei Teile: der erste, *Ædnan*, bleibt zeitlich geordnet, beginnt 1913 und endet 1964. Der zweite Teil, *Ædno*, hingegen springt zwischen verschiedenen Jahren hin und her, wobei das früheste 1956 und das späteste 2016 ist. Teil drei namens *Ædni* bewegt sich rückwärts durch die Zeit; von 2016 bis 1983. Die Teile sind nach alten nordsamischen Wörtern benannt, *Ædnan* kann ‚Land‘, ‚Boden‘ und ‚Erde‘ bedeuten; *Ædno* ‚Fluss‘ und *Ædni* ‚Mutter‘, obwohl es sich hier um ältere Schreibweisen dieser Worte handelt. Laut Axelsson sind alle drei Begriffe Kognaten, die auf ein Wort zurückgehen, das in etwa ‚groß‘ bedeutet (Axelsson 2018, S. 763). Die Handlung selbst ist fragmentiert und nicht immer einfach wiederzugeben, da eine Nacherzählung durch die non-lineare Chronologie erschwert wird. Im Folgenden werden aber die wichtigsten Handlungsstränge zusammengefasst.

3.2.1 Inhaltliche Zusammenfassung

Ædnan

Ber-Joná und Ristin sind ein rentierhaltendes Paar. Sie bekommen Zwillinge, Aslat und Nila. Ersterer ist kräftig, doch Nila wirkt schwächlich und zart, so dass sein Vater meint, so ein Kind wäre im nomadischen Leben nicht gut aufgehoben. Aslat bleibt bei seinem Vater, während Nila seiner Mutter folgt. Aslat hat bald darauf einen Unfall und stirbt. Thematisch sind in diesem Abschnitt die Zwangsumsiedlungen wichtig – auch die Rolle der schwedischen Sprache, die plötzlich an Bedeutung gewinnt, wird thematisiert. Ebenso werden die ‚rassebiologischen‘ Untersuchungen der Sámi aus Sicht der Familie geschildert. Weiters geht es um die Nutzbarmachung von Land; es wird beschrieben wie z. B. Flüsse gedämmt werden sollen, was auch dazu

³⁴ Bezüglich der typographischen Darstellung des Versepos: Um Platz zu sparen wird ein Zeilensprung durch / gekennzeichnet, ein Absatz durch // und ein Absatz mit Bindestrich in der Mitte schlicht mit -.

führt, dass Ristin und Ber-Jonás'Kote auch immer wieder dem Fluss weichen muss (vgl. Axelson 2018, S. 178), sodass sie schließlich gezwungen sind, sich in einer Wohnung niederzulassen., während Nila in einem Spital untergebracht wird.

Ædno

Die meisten Abschnitte sind aus der Sicht von Lise geschrieben, selbst Sámi, deren Mann Rolf (nicht-Sámi) für die Firma *Vattenfall* arbeitet, die für viele Dämme und Kraftwerke verantwortlich ist, die zur Zerstörung der Umwelt beitragen. Die Ausbreitung *Vattenfalls* wird auch bereits in einem Rückblick in Lises Kindheit ersichtlich. Lises Erfahrungen und die ihres Bruders Jon-Henrik in der Nomadenschule werden ebenso geschildert, beispielsweise wie beide Kinder davor noch Samisch sprachen, dies durch die schwedischsprachige Schulbildung aber immer mehr vergaßen. Lise und Rolf haben zwei Kinder, Sandra und Per. Erstere ist samische Aktivistin geworden und möchte ihre Mutter immer wieder dazu bewegen, über ihre Zeit in der Nomadenschule zu sprechen, doch für Lise ist dies zu schmerzhaft. Per hingegen hadert stark mit seiner Identität, da er das Gefühl hat, nirgends dazuzugehören. 2016 wird auch der Konflikt in Girjas behandelt, der bereits in der Einleitung beschrieben wurde. Der Verlust der Sprache grämt Lise, vor allem da sie sie nicht an ihre Kinder hat weitergeben können, wobei Sandra sich selbst Samisch beigebracht hat. Deren Tochter wiederum, Ella-Susanna, ist in einer *sameskola* und lernt die Sprache.

Ædni

Sandra ist passionierte Aktivistin für samische Angelegenheiten. Obwohl das *sameby* Girjas 2016 in Gällivare Recht bekommt, zweifelt Sandra daran, ob Girjas auf nationaler Ebene vor dem Höchsten Gerichtshof eine Chance hat. Auch die Gerichtsverhandlungen der Jahre davor werden thematisiert, als Vertreter:innen des schwedischen Staates mit Verweis auf den Mangel an schriftlichen Quellen gegen Girjas argumentierten. Sandras Mann Andreas ist Rentierhalter, wie seine Familie. Es wird geschildert, wie sich die beiden kennengelernt haben und sie ihm vorgeworfen hat, dass er nur Rentiersámi als richtige Sámi betrachten würde und dass er damit die Einteilung der schwedischen Kolonialpolitik reproduziert.

3.2.2 Authentizitätsvergewisserung durch Sprache

3.2.2.1 Authentizitätsvergewisserung und Sprachverlust

Durch ihren Besuch der Nomadenschule verlernte Lise Samisch zu sprechen. Als Erwachsene sucht sie der Verlust³⁵ des Samischen wieder heim, als sie in einem Café sitzt:

De pratar en så /vacker samiska/Det är samma dialekt/som vi hade hemma/ på vår backe – Språket som/fortfarande fanns när/vi började skolan//Jonne och jag – Är jag då så dum//att jag inte klarar/att håller mitt eget/språk levande/Jag bara lät det försvinna//fördrivas från mina barn – Så att Sandra/nu låter som en bok/helt utan dialekt//När hon i vuxen/ ålder försöker/lära sig samiska/med sina barn – Inte ett ljud får jag/fram alla de gånger/hon säger: //Svara mig på samiska/mamma (Axelsson 2018, S. 450-453).

Dass Lise die Sprache nicht an die nächste Generation weitergeben konnte ist ein stetiger Schmerz für sie und für ihre Kinder. Sandra hat es zwar geschafft, die Sprache unabhängig zu erlernen, klingt laut ihrer Mutter jedoch wie „ein Buch ohne Dialekt“ [eigene Übersetzung]. Dieser metasprachliche Kommentar impliziert, dass Dialekt eine nicht unwichtige familiäre Bindung mit sich bringt. Per hadert stark mit seiner limitierten Kenntnis des Samischen – es trägt zu seinem Entfremdungsgefühl von der samischen Community bei, gleichzeitig fühlt er sich nur ‚halvsvensk‘ (Axelsson 2018, S. 629-630). Besonders deutlich wird seine Identitätskrise als er an mehrsprachigen Ortstafeln vorbeifährt:

Varje gång hon kör/förbi en av de nya/vägs skyltarna/med ortsnamnet/på både svenska/och samiska – Försöker jag förstå/vad det betyder/Men jag kan inte /uttyda någonting//av folkets och/markernas historia – Ifall man kanske/förr hade tyckt att/fjället där borta//liknar något särskilt – Eller selet vi kör förbi//Om kanske det var/ett bra sel/för att fiska/eller färdas över/Eller om det har/hänt något här för/länge sen//Som ortsnamnet/ännu bär vittne om/till dem som förstår – Jag vet att Bårjås/betyder segel förstås//det vet alla – Men Jåhkåmåhkke/och Jiellevårre/Det betyder /Sprickberget/tror jag//säger mamma – Det måste ha/med dalgången där/ att göra – En bit längre fram/ser jag ännu en vägs skylt/och uttalar ordet//Leipojärvi – Järvi/är inte det finskt (Axelsson 2018, S. 604-607).

Diese Szene zeigt auch, wie eng Sprache und Raumkonzeptionen verbunden sind, schließlich können mehrsprachige Ortstafeln dazu beitragen, ein bestimmtes Gebiet zu markieren und zu visualisieren. Zwar läuft eins auch Gefahr, ein fest abgestecktes Gebiet zu definieren und somit die Durchlässigkeit von Sprachgrenzen zu ignorieren, allerdings darf dennoch die dekoloniale Bedeutung dieser Ortstafeln nicht unterschätzt werden – schließlich symbolisieren sie auch die Anerkennung der samischen Sprachen und tragen zur Spracherhaltung bei.

³⁵ Verlust soll in diesem Fall nicht bedeuten, dass restlos alle Spuren des Samischen aus ihrem Gedächtnis getilgt wurden, vielmehr geht es um den Verlust der alltäglichen Kommunikationsfähigkeiten. So sagt sie z. B. „Å vad jag saknade/ dig ieddne när jag/bodde på Nomman/ å vad jag saknade dig åttje“ (Axelsson 2018, S. 313) – und drückt in diesem Beispiel von Codemixing also aus, wie sehr sie Mutter und Vater während ihrer Zeit in der Nomadenschule vermisst hat.

3.2.2.2 Authentizitätsvergewisserung und Revitalisierung

Die Frage nach der Revitalisierung des Samischen beschäftigt vor allem Per:

Hur läker ett språk//Man får väl börja/någonstans – Leta sig fram bokstav/för bokstav/ord efter ord//ända till rötterna – Någon gång/växer en annan/röst fram – Men det blir/ en annan/Inte samma//för den rösten/blev inte – Den som kallas/ modersmålet – så olika de är/ändå//redan från början – Böckerna som/vi har uppslagna/i våra knän/Sandra pappa/mamma och jag – Min är av längtan// Sandras är kigisk – Och pappa och/mamma gömmer sina/böcker så noga//att jag aldrig ens/kunnat gissa vad/som står där (Axelsson 2018, S. 601-603).

Dieses Zitat zeigt die Auseinandersetzung mit der Revitalisierung von Sprache(n), insbesondere wenn diese Sprache(n) nicht mehr von einer Generation an die nächste weitergegeben werden können, wie im Falle von Per und seiner Schwester. Per beschreibt das Erlernen der Sprache als ein mühsames Heraussuchen jedes Buchstabens, bis eins zu den ‚Wurzeln‘ gelangt. Allerdings wird auch verdeutlicht, dass es sich bei dieser unabhängig von Verwandtschaft erlernten Sprache nicht um die ‚sogenannte Muttersprache‘³⁶ handelt, sondern um eine ‚andere Stimme‘. Was hierbei nicht eindeutig ist, ist, ob diese ‚andere Stimme‘ etwa als weniger valide zu betrachten ist. Im Text gibt es sonst keinen Hinweis darauf, dass er die Sprachkenntnisse oder samische Identität seiner Schwester etwa als weniger authentisch erachtet. Daher bleibt offen, was genau dieser Unterschied bedeutet – er mag aber auf die unterbrochene Tradierung der samischen Sprache hinweisen und dass es eine familiäre Bedeutung hat, diese nicht an die nächste Generation weitergeben zu können. Im Folgenden beschreibt Per ‚Bücher‘, die eins auf den Knien liegen hat – die Bedeutung dieser Bücher ist diskutabel. Durch die assoziierte Bedeutung von Büchern mit Tradierung und auch der Erwähnung, dass Per nie wirklich in die Bücher seiner Eltern sehen konnte, da diese sie verborgen hielten, legt wohl nahe, dass diese sprachliche und kulturelle Kompetenzen symbolisieren – gleichzeitig scheinen sie aber auch eine Art Einstellung zu Sprache und Kultur versinnbildlichen, denn Pers Buch handelt von Sehnsucht, während Sandras kriegerisch ausgerichtet ist, was deren Einstellungen zur samischen Kultur widerspiegelt. Sandras Tochter Ella-Susanna wiederum geht in eine *sameskola* und erlernt dort Samisch von Kindsbeinen an – dies leistet einen wesentlichen Beitrag zum Fortbestehen der Sprache und trägt auch zur ‚Heilung‘ bei: „Hon höjer sin blick/och ser Lises/barnbarn – Hör samiskan födas/och bli till som/för sig själv//i den liksom nyss/tända kroppen“ (Axelsson 2018, S. 523).

³⁶ Die Bezeichnung ‚den som kallas modersmålet‘, mag darauf hinweisen, dass ein Verständnis für die Problematik des Begriffes Muttersprache vorliegt (siehe Kap. 1.3) und nicht ohne relativierenden Zusatz angewandt werden möchte.

Die Gefährdung der samischen Sprachen durch die oft unterbrochene intergenerationelle Tradierung wird unter anderem durch Namenswahl symbolisiert: „Har du hört att/prästen i hemlighet/gav Sandras dotter/mitt efternamn//säger jag sen – det var vid dopet/förre våren/Han hade tyckt/att det vore/så sorgligt//om det namnet/också dör ut” (Axelsson 2018, S. 516-517). Anhand von Namen zeigt sich das Spannungsfeld zwischen Majoritäts- und Minderheitensprachen: Als Sandra und ihr Mann Andreas die Todesanzeige für ihren Schwiegervater herausgeben möchten, ist sich niemand sicher, welcher der ‚korrekte‘ Name wäre: „En gång sa svärfar till mig//att han hette Nils-Ola/säger jag – Men Andreas hävdar/att han hette Nils-Olof – Och mamma säger/att hon inte vet//Hon hade alltid/bara sagt Nille” (Axelsson 2018, S. 569). Bei seinem Nachnamen sind sie unsicher, welche Schreibweise sie verwenden sollen – während Sandra die samische Orthografie bevorzugt, findet ihre Mutter, dass sie lieber die des Finanzamts übernehmen sollten (vgl. Axelsson 2018, S. 570). Die schwedische Schreibweise wird hier als offizieller erachtet, was demonstriert, dass eine solche Entscheidung auch starke politische Implikationen hat.

3.2.3 Raumkonzeptionen

3.2.3.1 Landraub und Sprachverlust

Die Auswirkung von Grenzziehungen auf Raumrepräsentationen wird vor allem anhand der Zwangsumsiedlungen deutlich. Diese nehmen eine zentrale Rolle ein, wodurch nationalstaatliche Grenzen in den Fokus rücken und für viele Sámi eine Zäsur in ihrer gewohnten Lebensweise entsteht: Das Überqueren der Nationalstaatsgrenzen ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Gleichzeitig demonstriert es auch den transnationalen Charakter Sápmis, da die Grenzen davor nur eine geringe Rolle gespielt hatten und die Routen, die quer über die Länder führten, stark durch die Weideplätze der Rentiere bestimmt gewesen waren:

Han hade bud/från de tre/rikenas män: //svenskar normän/och finnar - Långt borta från/renens värld hade flera/familjer valts ut//Vi måste börja tvinga/våra hjordar att beta längs/främmande marker//Vi skulle förvisas/från skogarna fjällen/och sjöarna//Flyttleder och sånger/måste förträngas/fördrivas ur minnet – Renhjordens minne//renkalvens ben/som alltid/förde oss hem – Nu skulle de födas/på andra marker//Nu var varje steg/hemåt i hösten/ett avsked från/våra liv – Min bror och de andra//tog farväl av stigarna/och backarna (Axelsson 2018, S. 135-137)

Die Schließung der Grenzen bedeutet die Trennung von Familien und das Ende vieler kulturellen Praktiken. Das Wandern entlang der ungewohnten Strecken bringt auch Probleme mit den Rentieren mit sich, da diese den gewohnten Routen und nicht den neuen folgen wollen (vgl. Axelsson 2018, S. 164-165). Die neuen Grenzen werden dementsprechend als Mauern

imaginiert, die errichtet wurden, um für die Sámi unüberbrückbar zu werden: „De flytter längs/ muren som/norrmannen reste/När han stängde sina gränser för oss – Och finnen stängde/från andra hållet//så vi pressades ner – Till den här lägenheten/vid dammen“ (Axelsson 2018, S. 189-190). Ebenso zwingt das Umleiten der Flüsse und die Überflutung mancher Gebiete sie mehrmals zum Umziehen (Axelsson 2018, S. 176-179).

Die Verknüpfung von Raum und Sprache ist bei Axelsson noch deutlicher als bei Laestadius. Dies zeigt sich im obigen Beispiel der Ortstafeln, aber auch an sämtlichen Stellen, welche die (Neo-)Kolonialpolitik evozieren: „Ännu fler vatten/ och vintervägar av is/ där våra dialekter hade/färdats och spridit sig/tvärsöver jorden/Tills *Vattenfall* kommit//dämt över de gamla/sjövägarna och dragit/om alla älvar“ (Axelsson 2018, S. 240-241). Der Verlust von Sprache und Land wird oft parallel gedacht; dies hängt jedoch weniger damit zusammen, dass einem bestimmten Gebiet eindeutige Sprachen zugeordnet würden, sondern viel mehr mit der Kritik an der (neo-)kolonialen Politik, bei der Landraub und Sprachverlust oft miteinander einhergingen: „Sina sånger och/minnen kunde/de stöpa//efter forsnackens/skummande vita/vilda former/Men svensken han dämde//Och älven blev liggande/dämpad och tyst/bakom dammarnas mörka/steniga blinda murar“ (Axelsson 2018, S. 173-174). Die Darstellung von Sprache als Teil der Landschaft illustriert, wie der Landraub sich auch auf andere Aspekte des (kulturellen) Lebens auswirkte und wie Ortskenntnisse und Sprache eng miteinander verbunden sind.

Jag stod och såg på/när min vän sålde/Vattenfalls böcker – Lögnerna glödde/från titlarna/i turistens hand – Nu skulle hon läsa//Om stordådet/i ödemarken/pionjärverket i/vildmarken – Hur länge skulle de/komma undan/Med att skriva ut/våra handlingar och/våra betesmarker//hela vårt gamla/kulturlandskap/ur historien – Genom att kalla/allting för vildmarken/och ödemarken – Kraftstationen/ett slott mitt i skogen//De hade ivrigt fått/röja bort laven/trampa ner språket/välta bort seiten³⁷ (Axelsson 2018, S. 685-687).

Die Verwüstung der Landschaft zum Zweck der Industrialisierung wird mit der der Sprache gleichgesetzt: so werden ‚Flechten gerodet/die Sprache zertrampelt‘ (eigene Übersetzung). Darüber hinaus ist eine eindeutig koloniale Rhetorik in diesem Zitat ersichtlich: das ‚urbar‘ gemachte Land wird als vermeintliche Terra incognita imaginiert: fremd, unbewohnt und wild, bloß weil die Nutzung des Landes nicht nach den den Kolonialherr:innen bekannten landwirtschaftlichen Techniken erfolgte. Das Regulieren der Flüsse wird mit der Jagd auf wilde Tiere verglichen, was die treibenden Kräfte hinter den Dämmen als gierige Jäger darstellt: „svensken [...] hade fått/vittring på vilt“ (Axelsson 2018, S. 172). Wie von Tervaniemi und Magga

³⁷ *Seite* oder *sejte* ist die Bezeichnung für eine kulturell bedeutungsvolle Stelle in der Landschaft, die mehrere Formen betreffen konnte, so z. B. einen bestimmten Stein oder auch einen ganzen Berg (vgl. Samiskt informationscentrum o.J., „Sejte“).

besprochen (siehe Kap. 1.4.1) sind kulturelle Bedeutungen für Außenstehende nicht immer sichtbar, was deren Existenz aber nicht ausschließt.

3.2.4 Erinnerung, Schweigen und Trauma

3.2.4.1 Verhinderte Tradierung

Ein zentrales Thema in *Ædnan* stellt Erinnerung dar und wie Wissen von Generation zu Generation weitergegeben wird, beziehungsweise wie dies vom Trauma der Kolonialpolitik verhindert wird. Das zeigt sich besonders an den Sprachmaßnahmen, welche Ristin während den Zwangsumsiedlungen erlebt: „Den hösten kom/lappfogden – Härskarspråket dröp över oss// Svenska ord/omöjliga att uttala - De trängde in/genom kläderna/la sig över huden” (Axelsson 2018, S. 133). Schwedisch drängt sich auf, ist eine invasive Kraft. Dieser Abschnitt soll aber keinen Übergang von einer Einsprachigkeit in die andere symbolisieren - so wird z. B. erwähnt, dass Ristin Finnisch versteht (Axelsson 2018, S. 150). Vielmehr geht es um die Darstellung des gewaltsamen Aufzwingens der schwedischen Sprache und der damit einhergehenden Abwertung des Samischen. Lises Erfahrungen in der Nomadenschule zeigen ähnlich, wie Samisch langsam verdrängt und zunehmend negativ konnotiert wird: „Det svenska/språket växte/längs tankarna – Samiskan sov/sen länge i kroppen/av skam//under lydnaden” (Axelsson 2018, S. 337). Davor war das Samische fester Bestandteil ihres Alltags (vgl. Axelsson 2018, S. 234). Durch diese traumatischen Ereignisse kann Lise nicht über ihre Erfahrung sprechen. Die Lesenden erfahren dennoch von ihrer Zeit dort: Als ihre Mutter sie einmal in der Schule besuchen kommt, verspricht diese, über Nacht am Bett der Tochter sitzen zu bleiben: „Men när jag/ vaknade i mörkret/var stolen tom – Och jag visste direkt/att hon hade fått/med sig någonting/när hon gått – Men jag kunde inte/själv komma på/vad det var som/var borta“ (Axelsson 2018, S. 356-357). Worum genau es sich bei dem, was die Mutter mit sich genommen hat, handelt, darüber kann nur spekuliert werden. Möglicherweise ist es ein Gefühl von Geborgenheit und Familie, welches nun langsam in Vergessenheit gerät - möglicherweise steht es auch mit einem samischen Zugehörigkeitsgefühl in Verbindung.

3.2.4.2 Verhinderte Aufarbeitung

Erinnern beziehungsweise Schweigen betrifft aber ebenso die Behandlung samischer Geschichte im staatlich institutionalisierten Unterricht. So muss Lise feststellen, dass das Schulsystem kein Interesse daran hat, ‚ihre‘ Geschichte zu erzählen, da die samische Geschichte stets

ausgeklammert wird (vgl. Axelsson 2018, S. 338). Eine ähnliche Erfahrung macht auch Per eine Generation danach, als ihm in der Schule beigebracht wird, dass Migrant:innen Erfahrungen machten, die innerhalb Schwedens unbekannt waren, wie etwa das Auseinanderreißen von Familien durch plötzlich geschaffene Grenzen, das Aufzwingen fremder Sprache und Kultur und das Überstülpen unbekannter Kategorien, obgleich diese Erfahrungen alle in der samischen Geschichte verankert sind (Axelsson 2018, S. 672-673). Dementsprechend wird aber eine Auseinandersetzung von der Mehrheitsgesellschaft gefordert, indem vor allem der ‚gemeinsame‘ Charakter dieser Geschichte hervorgehoben wird:

Vårt land/det har de ju/aldrig ens sett – Vet de alls om/hur vi har förpassats/mellan fyra nationer - Trots att vårt land//den här marken/vi döpt sen så länge – Hela tiden har/sträckt sig tvärsöver/norra Skandinavien//och en bit in i Ryssland – Så de får förlåta/om vi vänder/deras karta/Och har det inte/snart blivit dags//att också deras barn/lär sig att höra/vår gemensamma/historas röster – Ni nordiska barn/som går fram så lätt//Som vore ni/helt utan makt/utan förflutet – De som gått före er/har visst glömt//att packa er ryggsäck (Axelsson 2018, S. 557-558)

Die Aufarbeitung dieser Geschichte ist essenziell, um ein Verheilen des kolonialen Traumas zu ermöglichen.

Der Girjasprozess, bei dem es schließlich um Landnutzungsrechte geht, wird als eine Art Krieg zwischen Sámi und dem schwedischen Staat inszeniert: „Men kolten/manade vant till strid” (Axelsson 2018, S. 540-541). In Verbindung mit dem Gerichtsprozess wird auch die Bedeutung von mündlicher Überlieferung behandelt, die stark mit der Landschaft verknüpft ist:

Sandra ringer till mig//och berättar hur/statens advokater/hånskrattar åt Girjas/när de hävdar sin rätt – För att den inte/bygger på såna/skriftliga dokument//som den svenska/kulturen är gjord av – Utan på muntliga källor/ärkeologiska källor och/markens källor/Markens alla spår/är närvaro handling/och liv (Axelsson 2018, S. 577-578).

Die Anerkennung von Oralliteratur als gleichgestellte geschichtliche Quelle stellt eine wichtige dekoloniale Forderung dar und würde einen wichtigen Schritt in der Gleichberechtigung der Sámi bedeuten.

3.2.4.3 Erinnerung und Joik

Ein weiterer Punkt, der Erinnerung fokussiert, verknüpft gleichzeitig Raumvorstellungen und Sprache: es handelt sich um die Joiktradition, mithilfe derer die Landschaft visualisiert und erinnert wird (wie auch bei Tervaniemi/Magga besprochen (siehe Kap. 1.4.1)).

Vår mörkhövdade sons/landskap//skidtag för skidtag/sång efter sång//bredde vi ut det släktlandskapet/i hans kropp – sjöng fram/ världen omkring oss – Vi sjöng berget/som liknade/en

Hier wird dies auch mit Familie verbunden: „släktlandskapet“ bezieht sich möglicherweise auf die Routen, entlang welcher die Rentiere wandern und die in der Familie weitergegeben werden. So wird auch von „de ärvda flyttstråken“ (Axelsson 2018, S. 30) gesprochen, also die Befolgung bestimmter Routen innerhalb von Familien. Interessant ist auch, dass ein Kapitel der schwedischen Kolonialgeschichte angeschnitten wird, bei der die Missionierung die samische Religion verdrängte und dabei religiöse Objekte, wie die Schamanentrommeln, zerstört wurden (vgl. Heikki 2017, „Unikt fynd från samisk trumma“). Dies zeigt, wie durch Gesang beispielsweise auch Geschichte weitergegeben wird und welche Bedeutung Oralliteratur somit hat. Mit der Vertreibung durch die Zwangsumsiedlungen geht auch Desorientierung einher; so sagt Ristin: „Ber-Joná som följde/med hjorden någonstans/långt där framme//jag kunde knappt/sjunga oss längre“ (Axelsson 2018, S. 163). Ihre Schwierigkeit die Landschaft ‚zu singen‘ hat damit zu tun, dass die Zwangsumsiedlungen die gewohnte Umgebung abgeschnitten haben. In den 1970ern macht sich Lise Gedanken über das Verschwinden der samischen Kulturlandschaften durch das Dämmen und Umbauen durch beispielsweise *Vattenfall*: „Hur ska våra spår/nånsin höras//Bland svenskarnas/vägar och/kraftstationer“ (Axelsson 2018, S. 373). Dies knüpft auch an die oben angesprochene koloniale Rhetorik an, in der Sápmi oft als Wildnis dargestellt wird, obgleich die Bedeutung und Nutzung der Landschaft durch die Sámi zweifellos gegeben ist und lediglich anders aussieht (siehe auch Kap. 1.4.1).

3.2.5 (Kontinuität von) Kolonialpolitik

Zuletzt möchte ich noch auf einige bisher wenig thematisierte Aspekte der Kolonialpolitik eingehen. Ein erstes Beispiel wäre die ‚Rassenbiologie‘ – so werden Ristin und Nila gezwungen, sich auszuziehen, untersucht und fotografiert: „Jag förstod att en/ kortväxt typ /tog gestalt/ på deras papper//Med kungligt bläck/tecknades/det rasdjuret“ (Axelsson 2018, S. 148). Beachtenswert ist hier vor allem die Verwendung des Wortes „kunglig“ – das Adjektiv, das ansonsten für Erhabenheit stehen könnte, wird hier zu einer Kritik der schwedischen Kolonialpolitik – die königliche Tinte beteiligt sich an diesen Vergehen gegen die Menschenwürde. Die Mitschuld der Kirche und des Schulsystems daran wird ebenso angeprangert (vgl. Axelsson 2018, S. 479-480).

Auch die schwedische Sozialdemokratie wird hinterfragt: „Sveriges berömda solidaritet“, deren Bestreben und Kampf für die Gleichberechtigung der Arbeiter:innen sich nicht auf

die Sámi erstreckte (vgl. Axelsson 2018, S. 365). Auch Olof Palme wird gerügt, der bei seinen Besuchen in Nordschweden nur „Vattensfalls värld“ sehen könne und diese bewacht (Axelsson 2018, S. 367- 368). Dies knüpft auch wieder an die Thematik des „Nordic Exceptionalism“ an (siehe Kap. 2.1.1), da sich die skandinavischen Staaten für ihren Sozialstaat rühmen, aber dabei gerne außer Acht lassen, wen dieses System nicht berücksichtigte oder sogar benachteiligte.

3.2.5.1 Kontinuitäten

Weiters werden einige nach wie vor aktuelle Kämpfe thematisiert, wie die fortwährende Forderung, Gebeine, die im Zuge der rassebiologischen Untersuchungen unrechtmäßig erworben wurden, zu restituieren: „Vilka rättigheter ska/vinnas tillbaka härnast/vilka stulna kranier/och förnekade brott – Vi har så mycket/kvar att vinna“ (Axelsson 2018, S. 546).

Alltagsrassismus, ähnlich wie auch bei Laestadius, zeigt sich in der Verwendung der pejorativen Bezeichnung „lapp“, ein Wort, das tatsächlich von offizieller Seite im Girjasprozess verwendet wurde: „Det är statens/ advokat som pratar – Gång på gång/ kallar hon oss/för lappar//Och jag märker att jag glömt – Det är så länge /sen jag hörde/det ordet“ (Axelsson 2018, S. 572).

Ein letztes aktuelles Beispiel entstammt der schwedischen *lapp-ska-vara-lapp*-Politik, die sich vorbehielt, zu definieren, wer Sámi sei. Dieses Verständnis von samischer Identität wird mitunter aber auch in der samischen Gemeinschaft fortgesetzt, wogegen sich Sandra heftig wehrt – sie kritisiert ihren zukünftigen Mann, der stets die Interessen der Rentierhaltenden Sámi als einzig legitim betrachtet, indem sie auf die koloniale Vergangenheit dieser Einteilung hinweist: „Har jag inte ropat/till dig//Att det är så man/slår sönder ett folk“ (Axelsson 2018, S. 664-665). Diese Beispiele illustrieren, wie wirkmächtig die Ideologie der Kolonialpolitik heute noch ist und wie sich dies in der Literatur niederschlägt.

3.2.6 Zwischenergebnisse

Das Versepos zeigt, wie die koloniale (Sprach-)politik die Zurückdrängung und Abwertung der samischen Sprachen verursacht hat, was für deren Sprecher:innen oft zu einer internalisierten Scham gegenüber der eigenen Kultur und Sprache(n) führt. Für die Figur Per erweist sich hingegen sein Mangel an Sprachkenntnissen als Hürde für seine Identifikation mit der samischen Gemeinschaft, während er gleichzeitig von der Mehrheitsgesellschaft als ebenso außenstehend

betrachtet wird. Dies kreiert ein Limbo der Identifikationsangebote für ihn. Gleichzeitig zeigt *Ædnan* auch andere Zugangsweisen: Pers Schwester erlernt die Sprache, die ihre Mutter Lise ihnen nicht weitergeben konnte und ihre Tochter wiederum geht von klein auf in eine *sameskola*, wo sie die Sprache lernen kann. Wertend ist dies nur bedingt - Sandra ist nicht besser oder authentischer, weil sie die Sprache erlernt und sich aktivistisch betätigt – allerdings bereut ihre Mutter Lise, mit ihr kein Samisch gesprochen zu haben, sodass Sandra nun keinen Dialekt spricht, sondern ‚wie ein Buch‘ klingt. Auch ihr Bruder Per ortet einen Unterschied zwischen dem Erlernen des Samischen von den Eltern und dem eigenständigen Studium der Sprache als Erwachsene:r – obgleich hier nicht klar ist, worin dieser Unterschied genau besteht. Es mag aber die familiäre Bedeutung illustrieren, die eine Sprache haben kann, beziehungsweise was es für Familiendynamiken, die eigene Identität aber auch die Revitalisierung von Sprache(n) heißt, wenn diese nicht weitergegeben werden kann. Das *Versepos* zeigt mehrere Perspektiven und verdeutlicht, dass diese Identitätsverhandlungen und aktivistischen Kämpfe aus der Kolonialgeschichte erwachsen. Es wird weiters verdeutlicht, dass der schwedische Staat bei der Aufarbeitung der Kolonialpolitik, also der ‚gemeinsamen Geschichte‘ auch die Verantwortung hat, diese zu ermöglichen.

Ædnan thematisiert die Aufrechterhaltung des nationalstaatlichen ‚master-narratives‘ durch die Exklusion samischer Geschichte und Kultur im Schulunterricht, wie auch die mangelnde Anerkennung der Sámi und ihrer Gebiete im Girjas-Prozess. Letzteres darf aber nicht als eine essentialistische Verknüpfung zwischen Land und Ethnizität gedeutet werden; Abgesehen davon, dass die Grenzen Sápmis nie klar abgesteckt werden, sondern stets dessen mehrere Staaten umgreifender Charakter betont wird, ist die Beziehung zu Land und Boden vor allem programmatisch. Die Eroberung und Nutzung samischer Gebiete durch die skandinavischen Staaten und die damit einhergehende Vertreibung der Sámi und die Ignoranz gegenüber jeglichen kulturellen Praktiken in diesen Gebieten bedingen die Notwendigkeit samischen Aktivismus. Ebenso werden andere Aspekte der Kolonialpolitik und der nach wie vor wirkmächtigen und aktuellen Machtdynamiken, die aus ihr erwachsen) beleuchtet, wie beispielsweise Missionierung, ‚rassenbiologische‘ Untersuchungen und Zwangsumsiedlungen. Die Behandlung von Sprache wird dabei mit der Behandlung des Landes gleichgesetzt, wodurch die Verbundenheit der beiden verbildlicht wird und wie der Landraub sich auf andere kulturelle Aspekte ausgewirkt hat. Die Tradition des Joik, welche orale Tradierung und kulturelles Wissen über Orte verbindet, wird herangezogen, um Landraub und die damit einhergehende Verdrängung von Sprache und Kultur zu illustrieren.

3.3 „Jag ärvde ett förhållningssätt” Genealogische Verankerung in *Lappskattelund* von Annica Wennström

Der Roman teilt sich in einen Prolog, drei Bücher und einen Epilog. Der Zeitraum der Erzählung reicht von 1861 bis ins Jahr 2002. Die Erzählung springt zwischen verschiedenen Zeitebenen, die sich mit den Leben verschiedener Familienmitglieder befassen – stets alternieren diese Vergangenheiten aber mit Eindrücken aus der Gegenwart der Ich-Erzählperson im Jahr 2002.

3.3.1 Inhaltliche Zusammenfassung

Der Prolog 1862 schildert eine noch unbenannte Frau, die mit ihrem Neugeborenen durch eine verschneite Landschaft zieht und dabei immer wieder an einen Mann namens Aanta Naahkese denkt. Es wird impliziert, dass es sich nicht um ein Wunschkind gehandelt hat.

Im ersten Buch werden nun Ereignisse aus dem Jahr 1861 geschildert, die die junge Sámi Njenna betreffen. Es wird dabei deutlich, dass die Besiedelung des Gebiets um Åsele von Nicht-Sámi (stets als *nybyggare* bezeichnet) immer umgreifender wird, was Probleme mit sich bringt, wie etwa die Abholzung von Wäldern oder die Überfischung von Gewässern. Auch die Missionierung hat ihre Spuren hinterlassen, so versucht Elias, ein samischer Verehrer Njennas, oft die Leute um sich von der Bibel zu überzeugen, was allerdings nicht fruchtet. Ebenso wird impliziert, dass Njenna eine gewisse Verbindung zu den ‚underjordiska‘³⁸³⁹ aufweist – so erzählt ihr ihre Mutter, dass sie als Kind mit einem von ihnen, einem Mädchen namens Sara, gespielt haben. Njenna ist in Aanta Naahkese verliebt, von dem gesagt wird, er sei ein mächtiger *nåejtie* (*noaidi*). Das Interesse ist gegenseitig und sie schenkt ihm Schuhbänder, doch dann wird Njenna im Wald von einem *nybyggare* vergewaltigt und Aanta verstößt sie. Njenna stellt darauf fest, dass sie schwanger ist. Nachdem der *nybyggare* ermordet aufgefunden wird und Njennas Vater Antaris verdächtigt wird, beschließt sie, ihre Familie zu verlassen, um sie zu schützen.

³⁸ *Underjordiska* bezeichnet im skandinavischen Volksglauben einen Sammelbegriff für übernatürliche Wesen. Bezüglich der Vorstellung des Aussehens und/oder Verhaltens gab es große regionale Unterschiede (vgl. Institut för språk och folkminnen 2020, „Underjordiska”).

³⁹ Ein weiterer Aspekt des Romans ist der wiederholte Hinweis auf Übernatürliches oder Unerklärliches. Mehrmals betont die Erzählperson, dass sie nicht glaubt, dass alles wissenschaftlich erklärbar oder messbar ist und eins es in Bezug auf samische Kultur auch nicht immer versuchen sollte. Auch für die Erzählinstanz besteht eine gewisse Verbindung zu den *underjordiska*, zumindest wird berichtet, dass in der Kindheit seltsame Dinge passierten. Diese magische Komponente zieht sich durch die ganze Erzählung, allerdings scheint viel nur angerissen zu werden ohne je eine Erklärung zu erhalten. Während dies im Sinne der Mystifizierung der Erzählung stehen könnte, scheint mir, dass dieses Ziel eher verfehlt wird und einige rätselhafte Ereignisse schlichtweg nicht weiter- beziehungsweise zusammengeführt werden, was im Endeffekt unbefriedigend wirkt da es scheint, als wären manche Handlungsstränge schlichtweg vergessen worden. Eine Untersuchung der ‚magischen‘ Elemente der Erzählung könnte mitunter auch Gegenstand einer eigenen Analyse sein, allerdings ist in dieser Arbeit wenig Platz dafür.

Mithilfe von Karin und Torkel, einem samischen Paar, bringt sie eine Tochter zur Welt, die sie nach ihrer Mutter, Ristin, benennt.

Im zweiten Buch, das im Jahr 1909 spielt, ist Njenna bereits Großmutter und wohnt mit Ristin in einem Haushalt. Es wird berichtet, dass Njenna später den Handwerker Martin geheiratet hat und mit ihm Ristin großgezogen hat. Obwohl sie in Skellefteå in einem Haus wohnt, hat Njenna einige Angewohnheiten aus ihrem früheren Leben beibehalten, die Ristin nicht gerne akzeptiert. Während Ristin gerne Kristina genannt werden möchte und generell nicht einsehen will, warum ihre Mutter so eine Skepsis gegenüber nicht-samischen Personen hat, bevorzugt Njenna unter den Enkelkindern Eldbjörg, da diese am ehesten empfänglich für gewisse Traditionen ist. Ebenso spricht Njenna oft von übernatürlichen Kräften, die Ristin als Aberglaube abtut. Währenddessen geht das Gerücht um, ein *noaidi* würde sich in der Nähe aufhalten. Njenna hat den Verdacht, dass es sich um Aanta Naahkese handeln könnte und sucht ihn auf. Er ist es tatsächlich und zeigt ihr, dass er ihre Schuhbänder immer trägt. Ebenso versucht er sich zu entschuldigen - Njenna stellt jedoch für sich fest, dass die Entschuldigung zu spät kommt.

Im dritten Buch ist Ristin wiederum Großmutter. Ihre Enkelin Karin, die Mutter der Ich-Erzählperson und Tochter von Nils, bekommt von ihr einen Silberring geschenkt, obwohl dieser erbrechtlich eigentlich an Eldbjörg hätte gehen müssen. Karin wird der Ring aber gestohlen und als sie den Dieb, einen jungen Mann, mit dem sie Tanzen war, konfrontiert, tut er so, als wüsste er von nichts – darüber hinaus bezeichnet er den Ring als „lappsilver“, was Karin irritiert (Wennström 2006, S. 239).

Die Geschichte der Ich-Erzählperson, die im Jahr 2002 spielt, zieht sich durch alle drei Bücher. Die Ich-Erzählinstanz ist der/die jüngste Vertreter:in des Familienstammbaumes. Die samische Herkunft der Familie wurde aber stets mit Scham verknüpft und verschwiegen, daher will besagte Person nun die Familiengeschichte erkunden. Ein konkreter Anlass dafür ist die Entdeckung einer Holzkiste mit dem Buchstaben „N“ eingraviert, in der zwei gewebte samische Schuhbänder liegen, deren ursprüngliche:r Besitzer:in unbekannt ist (obgleich für die Lesenden schnell klar ist, dass es sich um Njenna handeln muss). Auf der Suche nach Antworten reist die Erzählperson in die Finnmark. Dort besucht sie mitunter ein samisches Museum und eine Bibliothek – oft stoßen ihre Fragen aber auf Stummheit und den Hinweis, erst Samisch zu lernen, um Vertrauen zu erhalten. Dies trägt zur weiteren Entfremdung der Ich-Erzählperson bei. Es wird erwähnt, dass die blauen Augen der Erzählperson, die auch ihr Großvater hatte, irgendwie zu ihrer Identitätskrise beitragen. Für die Lesenden ist bald ersichtlich, dass die blauen Augen, die sich durch den Stammbaum ziehen, das Resultat von Njennas Vergewaltigung sind und auf

den *nybyggare* mit eben jener Augenfarbe zurückgehen. Ebenso wird ihr gesagt, dass gerade die älteren Generationen anhand von Gesichtern erkennen könnten, wer zu welcher samischen Familie gehöre.

Schließlich kehrt das erzählende Ich nach Umeå zurück, wo weiter geforscht wird. Im Haus der Großmutter findet die Person das Foto einer alten Frau, die sie identifizieren möchte. *Berättarjaget* reist in Richtung Fatmomakke und trifft auf einem Friedhof eine samische Frau namens Sara, der die Erzählinstanz erklärt, dass sie ihre Familiengeschichte erforschen möchte, um sich selbst besser zu verstehen. Als sie Sara das Foto der alten Frau zeigt, gibt ihr diese wiederum ein Fotoalbum, in dem ein Foto der jungen Njenna ist. Die Fotos bekam Sara von ihrer Großmutter, die mit Njennas Cousine befreundet war. Sara erzählt ihr nun die Geschichte von Njenna und Aanta Naahkese, soweit Sara sie kennt. Sie erklärt außerdem, dass Aantas Geist noch umgehen würde. *Berättarjaget* kommt zu dem Schluss, dass die Aufklärung der Familiengeschichte nicht ganz so identitätsstiftend war, wie erwartet, aber die Genealogie nichtsdestotrotz einen Einfluss hatte.

Der Prolog verrät, dass Aanta Naahkeses Geist wohl stets noch durch die Welt wandert.

3.3.2 Authentizitätsvergewisserung durch Sprache

Die Thematik sprachlicher Authentizitätsvergewisserung ist in *Lapps katteland* wie auch in den oben besprochenen Werken präsent, wenn auch weniger im Vordergrund als bei Laestadius oder Axelsson. Nachdem Njenna ihre Familie verlassen hat, beginnt das Schwedische an Bedeutung zu gewinnen: „Njenna och Ristin talade med varandra på svenska. Inte ens hon och Martin hade pratat sitt eget språk med varandra på slutet. Nu undrade hon varför. Kanske var det för att de svenska orden passade bättre för det liv de levde” (Wennström 2006, S. 128). Schwedisch ist zur Alltagssprache geworden, zur ‚passenderen‘ Sprache, da sie nun umgreifend in Njennas Umfeld gesprochen wird. Gleichzeitig wird das Samische als die fortwährend ‚richtige‘ Sprache verbildlicht. Njennas Enkelin Eldbjörg ist am Erlernen des Samischen interessiert und fragt auf gemeinsamen Spaziergängen nach den „riktiga namn“ von Pflanzen (Wennström 2006, S. 150-151). Ähnlich heißt es auch später: „Johan [Ristins Mann] berättade om knivens alla delar och dess rätta namn. Inte de svenska“ (Wennström 2006, S. 165). Diese Einteilung in richtig und falsch mag einerseits eine essentialistische Bedeutung hervorrufen, da es eine Sprache mit einem Lebensstil gleichsetzt und somit auch impliziert, dass es einen ‚richtigen‘ und ‚falschen‘ für Sámi gibt. Andererseits kann es auch als eine Aufwertung des Samischen betrachtet werden und somit auch als antikoloniale Strategie, um die zwanghafte Abschaffung

des Samischen umzukehren und zu fordern, es als valide Sprache anzuerkennen. Ebenso kann die Wertung des erzwungenen Ablegens von Njennas früherem kulturell bedingtem Lebensstil symbolisieren. Ich spreche bewusst von erzwungener Verdrängung, auch wenn Njenna streng genommen nicht forciert wird, ihre Familie zu verlassen, sondern diese Entscheidung selbst trifft – allerdings sind die Umstände dieser Entscheidung von Faktoren abhängig, die ihre Familie bedrohen und daher sollte es nicht als vollkommen ‚freiwillige‘ Entscheidung betrachtet werden. Darüber hinaus wird von Anfang an verdeutlicht, dass die Sámi in Njennas Umfeld in ihrer Lebensgrundlage von dem Vorrücken der *nybyggare* bedroht werden.

Ristin hat wenig Interesse daran, Samisch zu sprechen. Für sie ist Schwedisch Alltagssprache, was jedoch nicht bedeutet, dass sie keinen Identitätskonflikt empfindet. Dieser zeigt sich deutlich in ihrer Präferenz mit der schwedischen Version ihres Namens, Kristina, angesprochen zu werden: „Hon var Kristina, Ristin var horungen.“ (Wennström 2006, S. 205). Diese Abwendung von ihrem samischen Namen impliziert auch die Abwendung von einer samischen Identität. Obwohl Njenna von Ristins Einstellung oft frustriert wird, verteidigt sie ihre Tochter in einer Instanz – nämlich als sie zum letzten Mal auf Aanta Naahkese trifft und Sprache fast so etwas wie einen Machtkampf zwischen ihnen symbolisiert. Hier wird deren gegenseitiges Unverständnis folgendermaßen ausgedrückt „Hon var inte ens säker på om de pratade samma språk längre“ (Wennström 2006, S. 197). Einerseits ist dies als Metapher zu begreifen, andererseits könnte es auch auf die wörtliche Bedeutung hinweisen und dass vielleicht eine tatsächliche, sprachlich-basierte Verständigungshürde zwischen ihnen besteht. Als Njenna erwähnt, dass ihre Tochter Ristin lieber mit der schwedischen Version ihres Namens, Kristina, angesprochen werden möchte, nennt Aanta sie „Ett barn utan språk“ worauf Njenna irritiert antwortet, dass sie Schwedisch spreche (Wennström 2006, S. 200), was wiederum daraufhinweist, dass Njenna Ristin durchaus nicht als ‚sprachlos‘ oder ‚stumm‘ betrachtet und Samisch nicht als einzig legitime Sprache gilt.

3.3.2.1 Externe Authentizitätszuschreibung

Eine samische Sprache zu lernen ist anfangs kein Ziel des erzählenden Ichs; vielmehr geht es um die Aufarbeitung der Familiengeschichte. Dennoch ist die Unkenntnis Quelle eines Gefühls der Alterität. Im Museum fragt eine dort Angestellte nach der samischen Sprachbeherrschung der Erzählperson, die diese verneinen muss, da die Sprache schon vor Generationen aus der Familie verschwand. Die Angestellte rät daraufhin zum Erlernen des Samischen, da sich die Recherche der Familiengeschichte, insbesondere das Befragen samischer Personen, sonst als schwierig herausstellen würde. Mit der Sprachbeherrschung würden Vertrauen und ein

Verständnis für Nuancen einhergehen – vor allem, da dieses Vertrauen nicht durch samisches Aussehen der Erzählperson gegeben wäre (vgl. Wennström 2006, S. 49-51). Das prophezeite Misstrauen bewahrheitet sich bald darauf, als die Person in einer Bibliothek nach samischer Erzähltradition fragt, die Befragte aber abblockt („kvinnan slöt sig som en mussla“) und Samisch zu sprechen beginnt (Wennström 2006, S. 113). Die Erzählperson fühlt sich zunehmend ausgeschlossen und frustriert, stellt aber auch in Frage, ob es denn gerecht und politisch sinnvoll ist, Sprache als Grundvoraussetzung für Identität zu betrachten:

När jag var i Karasjok diskuterade dom om endast norsktalande verkligen skulle få ha kvar sin plats i Sametinget. Man räknar hela och halva mänsikor. Man räknar fjärdedelar. Är det så man försvarar sig mot ett förtryck? (Wennström 2006, S. 175).

Ebenso wird die Einteilung in ‚Grade‘ von Ethnizität heraufbeschworen und als problematisch erachtet.

Mitunter werden auch sprachliche Metaphern als Symbol für die Alterität der Erzählperson verwendet, wie etwa beim Betrachten der Schuhbänder:

Jag ville att de skulle tala till mig men det var som att stå inför någon som pratar ett obegripligt och okänt språk. Man lyssnar till satsmelodin och tycker om det, anar ett innehåll utan att vara säker, men man ler och nickar för att visa sin goda vilja (Wennström 2006, S. 81).

3.3.3 Raumkonzeptionen

3.3.3.1 Heimatgefühl

Anders als Njenna, die ihre Heimat bewusst (wenn auch nicht gerade freiwillig) verlässt, versucht die Ich-Erzählperson ein Heimkehren zu erzielen. Dieses Heimkehren ist selbstverständlich weniger an einen konkreten Ort geknüpft, als an die Erschließung der samischen Herkunft und Familiengeschichte; nichtsdestotrotz begibt die Person sich dafür nach Sápmi.⁴⁰ Obgleich nicht näher thematisiert, ist die Erwähnung von Karasjok in Norwegen auch ein Hinweis dafür, dass Sápmi transnational begriffen wird und die Suche des *berättarjaget*, welche:r bei Umeå aufwuchs, nach einer Heimat nicht an Staatengrenzen Halt macht. Ein weiterer Hinweis auf Sápmis Transnationalität findet sich beim Besuch der Bibliothek. Hier beschreibt sich das erzählende Ich als aus dem „Sydsamiskt område. Kring Arvidsjaur“ (Wennström 2006, S. 49) kommend – ohne nationalen Zusatz.⁴¹ Ebenso verweist die Bibliothekarin kurz darauf auf verschiedene Gebiete: „Hon gjorde stora cirklar över svenskt och norskt sydsamiskt område,

⁴⁰ Anders als bei Laestadius und Axelsson wird Sápmi nie mit diesem Namen bezeichnet.

⁴¹ Obwohl jedem Kapitel eine Verortung der Handlung vorangeht, beziehen sich diese immer auf Gebiete wie Finnmarken oder Åsele Lappmark, nie auf Norwegen oder Schweden.

svenskt, norskt och finskt nordsamiskt område” (Wennström 2006, S. 50). Dort In Karasjok befindet si:er sich auf markiert samischem Gebiet, wie z. B. durch Flaggen symbolisiert wird: „Runtomkring låg villor utkastade i slänterna och på flaggstängerna vajade den samiska flaggan. Allt såg nästan nytt ut. Historielöst på något vis.” (Wennström 2006, S. 15). Dass die Umgebung als geschichtslos beschrieben wird, knüpft wohl an den Aspekt des Erinnerns und Verdrängens der Kolonialgeschichte an. Dies steht in Relation zur verdrängten Familiengeschichte der Erzählinstanz. In einer späteren Stelle hallt dies wider, allerdings ist die ursprüngliche Hoffnung eine Heimat zu finden immer weiter in die Ferne gerückt:

Det började kännas meningslöst att leta efter något som ändå trots allt gått förlorat. Vad kunde det rimligtvis betyda att jag vandrade i en lappmark som jag bara muntligen visste tillhörde mitt förflutna? (Wennström 2006, S. 223).

Die Verbindung zwischen Landschaft und Vergangenheit der Ich-Erzählperson ist nicht eindeutig gegeben, vor allem da konkrete Beweise der Zugehörigkeit zu dieser Umgebung fehlen – die vergessene samische Geschichte der Familie, die lediglich in vager Überlieferung und Andeutung existiert, hält die Erzählperson davon ab, sich mit ihr verbunden zu fühlen. Am Ende des Romans kommt es zu keiner tatsächlichen Resolution:

Men ingenting gör ondare än det som inte får sägas högt. Ingenting förvirrar mer än tystnader som skriker kommandon. Det dånar om den konturlösa skam vi burit genom åren. Alltid har vi tagit ett steg åt sidan. Men ingen gråter. Fördrivna från två världar (Wennström 2006, S. 283).

Sich weder der samischen Community noch der Mehrheitsgesellschaft zuordnen zu können, wird hier als ein Vertreiben aus ‚zwei Welten‘ verbildlicht – ein Vakuum, aus dem heraus die Identitätsverhandlung schwerfällt.

3.3.3.2 Landverlust

Eine weitere Raumrepräsentation ergibt sich durch den Titel, *Lapps katteland*. Dieses bezeichnet laut Glossar exklusive Nutzungsrechte in einem Gebiet, indem Sámi Jagd-, Weideland- und andere Rechte zugesprochen wurden, wofür eine Steuer entrichtet werden musste. Dieses Land war vererbbar, konnte aber auch verkauft werden. Die Praxis wurde 1928 abgeschafft. Njennas Vater verfügt über ein solches Gebiet (Wennström 2006, S. 96). Nichtsdestotrotz zeigt die Besiedelung und Nutzung des Gebietes durch die *nybyggare*, dass diese Abkommen nicht immer respektiert wurden: „Det fanns papper på att det inte var nybyggarnas land. Ändå koloniserades markerna, de bröt stenar ur jorden, slet sår i marken med sin svett och sitt blod, svalt genom vintrarna” (Wennström 2006, S. 103). Bemerkenswert ist hier die explizite Benennung dieser Vorkommnisse als ‚kolonial‘. Dieser Begriff wird in der Primärliteratur sonst kaum verwendet.

3.3.4 Erinnerung, Trauma und genealogische Verankerung

3.3.4.1 Erinnerung und Joik

Ähnlich wie auch in *Ædnan* stellt der Joik eine Schnittstelle zwischen Sprache, Raum und Erinnerung dar. Joik ist eine Möglichkeit, bekannte Orte (oder auch Personen) zu imaginieren und zu erinnern. Als Njenna ihre Familie verlässt, ist dies eine Möglichkeit, sie zumindest im Gedächtnis zu behalten:

Hon höll sig alltid i närheten av det kända, befann sig ständigt i utkanten av sitt folk. Envist höll hon fast vid sina minnen. Jojkade sin familj, höll den trotsigt vid liv. [...] Det var inte deras betesmarker. Hon hade lämnat det kända vinterlandet för länge sedan (Wennström 2006, S. 10).

An dieser Stelle ist nicht völlig klar, ob „sitt folk“ die Sámi im weiteren Sinne bezeichnen soll, oder ob es doch eher Njennas Familie und Freund:innen betrifft. Schließlich bedeutet Njennas Unkenntnis der Landschaft nicht, dass sie sich notwendigerweise außerhalb von Sápmi bewegt, sondern außerhalb der ihr vertrauten Weideplätze, die je nach Familie variieren können. Später heißt es zum Beispiel auch: „Marken under hennes fötter var främmande. Hon kände inte stigarna, var inte vän med landskapet. Hon hade inga namn för platserna runt omkring.“ (Wennström 2006, S. 107). Entscheidend ist hier lediglich, dass Njenna ihre Umgebung nicht kennt. Ihre Unkenntnis wird mit Verweis auf die Sprache verbildlicht – sie hat keine Namen für die Orte.

3.3.4.2 Erinnerung und Authentizitätszuschreibung

Nachdem Njenna ihre Familie verlassen hat und weitreichend Kontakt mit der samischen Community verloren hat, bezeichnet sie sich als ‚tot‘ (vgl. Wennström 2006, S. 127) – eine Beschreibung, die die Erzählinstanz ebenso gebraucht (vgl. Wennström 2006, S. 15). Die verlorene oder verschwiegene Tradierung samischer Kultur, herbeigeführt durch die Kolonialpolitik, manifestiert sich als metaphorischer Tod und stellt gewissermaßen das immaterielle Erbe der Ich-Erzählperson dar: „Vi ärvde en fruktan, otydlig i konturerna och diffus. Vi ärvde undandragandet. Flykten. Vi ärvde en påtvingad död“ (Wennström 2006, S. 277). Nach der Aufklärung der Besitzverhältnisse der Schuhbänder und somit einer partiellen Aufarbeitung der Familiengeschichte ist dieser ‚Tod‘ noch nicht überwunden, aber leichter zu verarbeiten:

Död är jag väl fortfarande. Man går inte och återuppstår så där utan vidare. Även om jag känner hur jag blivit påtagligare. Fastare i konturerna. Det är en inte helt sorglös känsla, men ändå behaglig. Den där hemkomsten känns inte som jag föreställt mig den. Men å andra sidan, vilken hemkomst gör det? (Wennström 2006, S. 281).

Diese Resolution ist für *berättarjaget* nicht vollkommen befriedigend, da sich das erwartete Zuhause nicht offenbart, aber ein gewisser Frieden stellt sich ein. So sagt die Erzählperson: „Jag jojkar på mitt sätt” (Wennström 2006, S. 281). Wenn auch weitaus pessimistischer, so ist interessant anzumerken, dass die Übereinkunft mit der eigenen Identität, die nach eigenen Parametern funktionieren darf, fast im gleichen Wortlaut erfolgt, wie in *Sms*: „Hon skulle vara same på sitt sätt” (*Sms*, S. 107). Die Erzählperson bei Wennström Auch gemein ist den beiden Protagonist:innen die Unsicherheit, wie genau Samisch zu definieren sei. In *Lappskatteländ* wird dabei stets von einem ‚Erbe‘ gesprochen: „Jag ärvde ett förhållningssätt. En syn på världen som skiljer sig. Men så fort jag har försökt att gripa tag i skillnaden glider den mig ur händerna” (Wennström 2006, S. 282). Die Familiengeschichte ist nun zwar ansatzweise bekannt, dennoch geht dies nicht unbedingt mit neuen Identifikationsangeboten oder einem Heimatgefühl einher: „Det hemma som jag drömt om att självklart få tillhöra är för evigt förlorat, en hägring” (Wennström 2006, S. 282). Es bleibt ein Gefühl von Ausgeschlossenheit, sowohl von samischer Seite, als auch von der Mehrheitsgesellschaft, auch wenn *berättarjaget* beschließt, sich vorsichtig die eigene Identität ‚på sitt sätt‘ zu definieren – in dieser Hinsicht weist der Roman gewisse Parallelen zur Agnes-Reihe auf. Diese ‚vererbte‘ Identitätskrise beginnt mit Njenna, die sich nach dem Verlassen ihrer Familie sich nicht sicher ist, wie sie sich identifiziert: „Svensk, men ändå inte“ (Wennström 2006, S. 186). Bestimmte Gegenstände und Gewohnheiten sind für sie „försvenskat” und auch „unnötig”, wie im Fall von Bettwäsche (Wennström 2006, S. 165). Da Njenna eine Skepsis gegenüber nicht-samischen Menschen empfindet, fühlt sich ihre Tochter Ristin, die sich dieser Skepsis nicht anschließen möchte, dennoch nicht klar einer Kategorie zuordenbar: „Hon var bara så trött på sin mors misstänksamma blickar och högfärd. Som om alla andra var av sämre sort. Men av vilken sort var hon själv?” (Wennström 2006, S. 156). Das Identifikationsangebot ist beschränkt – während Njenna und ihre Nachkommen nicht mehr Rentiere halten und nomadisch leben, ist es ihnen dennoch nicht möglich, sich als ‚schwedisch‘ zu fühlen, schon deshalb, da ihnen von der Mehrheitsgesellschaft stets vermittelt wird, nicht dazugehörig und anders zu sein.

3.3.4.3 Genealogische Verankerung

Eine auffällige Tendenz im Roman (im Gegensatz zu den vorherigen Beispielen) ist der Fokus auf (vererbte) physische Merkmale, um Verwandtschaft und Zugehörigkeit zu markieren. Dies

zeichnet sich nirgends deutlicher ab als in der wiederholten Beschreibung der hellblauen Augen, die als genetisches Merkmal des *nybyggare* sich durch die Generationen zieht. Bei Ristins Betrachtung stellt Njenna fest: „Hennes dotter. Ändå kunde hon känna sig främmande också inför henne. Kanske var det ögonen. De var ljus blå, nästan genomskinliga, men håret var svart, och hakan, hakan var ett minne från henne.” (Wennström 2006, S. 127). Die Einteilung, welches Merkmal zu welchem Elternteil gehört, ist fixiert. So denkt Njenna auch, dass das Kind „var till hälften hon“ (Wennström 2006, S. 10). Später echo diese Beschreibung in der Erwähnung der ‚Rassenbiologie‘ wieder: „Kanske är det nära till hands att själv mäta skallar och säga; se, det finns i alla fall ett vi. Det finns ett blodprov som bevisar att vi existerar. Trots allt” (Wennström 2006, S. 175). Diese Überlegung, dass es vielleicht doch notwendig ist, anhand von physischen Merkmalen eine Zusammengehörigkeit festzustellen, ist nicht unproblematisch. Zwar ist bei der eben erwähnten Stelle nicht völlig klar, ob dies nicht auch eher im übertragenen Sinne zu verstehen ist, allerdings gibt es mehrere Szenen im Roman, die die Bedeutung physischer Attribute durchaus ernst nehmen. Die Erzählperson erklärt, dass ihre Mutter sich eher mit der Mehrheitsgesellschaft identifizieren wollte: „Hon hade mätt sin skalle och sagt; se, jag är av ingen sort. Blank och utan report. Hon ville inte ha ett vi” (Wennström 2006, S. 175). Schwedisch ist hier die unmarkierte Norm. Als die Museumsangestellte erwähnt, ältere Generationen könnten aufgrund der Gesichter die Familienzugehörigkeit erkennen, wird dies etwas später von Sara relativiert, die meint, dass dies auch eine etwas romantisierende Ansicht sei (vgl. Wennström 2006, S. 236). Dennoch wird Karin aus Ristins Warte folgendermaßen beschrieben, nachdem dieser ihr Ring gestohlen wurde:

Hon smekte förfädernas avtryck. Det behövdes inga ringar för att minnas. Det behövdes kanske inte ens namn. Det fanns där i kroppen på en. Generationernas slit och strävan, till och med deras hemligheter fick man lova att tåla (Wennström 2006, S. 262).

Auch hier ist nicht vollkommen sicher, wie wörtlich dies zu nehmen ist, doch verweist es in jedem Fall auf eine gewisse Bedeutung physischer Attribute und genealogischer Verankerung im Zusammenhang mit Kultur, die in den vorherig besprochenen Literaturbeispielen nicht gegeben ist.

3.3.5 (Kontinuität von) Kolonialpolitik

3.3.5.1 Missionierung

Erneut möchte ich auf einige Aspekte der Kolonialpolitik im Speziellen eingehen. Zum einen wäre da die Missionierung, deren Auswirkungen Njennas Familie deutlich spürt. Obwohl ihre Familie nicht konvertiert ist, hat die protestantische Lehre bereits einige erreicht, wie etwa Elias, der stets versucht, auch andere Sámi von der Bibel zu überzeugen und der den Joik als etwas Heidnisches betrachtet (vgl. Wennström 2006, S. 85). Auch wenn Elias von niemandem als Bedrohung wahrgenommen wird, ja sogar lächerlich wirkt, zeigt sich doch, dass die Ausbreitung der Macht der Kirche durchaus ihre Spuren hinterlässt. Dies spiegelt sich auch in der Landschaft wieder:

Skidade eller vandrade till platser där gudarna fortfarande lyssnade. Det viskades att människor hade dödats för trummans skull. För länge sedan, men ändå. Det var ingen som låtsades som om det inte hade hänt (Wennström 2006, S. 26).

Hier wird angedeutet, dass Menschen im Zug der Missionierung sogar getötet wurden, was durchaus auf historische Tatsachen zurückgeht – die Trommeln wurden verboten, zerstört und ihre widerrechtliche Anwendung konnte zur Anklage der Hexerei und somit zur Hinrichtung führen (Heikki 2017 „Unikt fynd från samisk trumma“). Die Macht der Kirche und ihr Mitwirken an sämtlichen Aspekten der Kolonialpolitik wird dabei hervorgehoben. Ebenso erwähnt wird, dass die Kirche die Einstellung teilte, die Sámi wären unterlegen und weisungsbedürftig: „Efteråt berättade Israels Nila att pastorn sagt att lapparna var som barn. Att det var viktigt att behålla dem på det viset“ (Wennström 2006, S. 23). Die Kirche als Wegbereiterin und Kollaborateurin des Kolonialismus zu enttarnen ist ein wichtiger Aspekt der Dekolonialisierung.

3.3.5.2 Landraub und koloniale Rhetorik

Die Auswirkungen der zunehmenden Besiedelung von Süden und damit die Verdrängung und Veränderung der samischen Kulturlandschaft sind für Njennas Familie einschneidend. Als Antaris, Njennas Vater, sich an die Behörden wendet, um zu erklären, dass dieses Land nicht unbenutzt sei, stößt er auf taube Ohren:

Han hade vant sig till häradsrätten för att rädda fisken och skogen. Men ingenting hade blivit bättre. Tvärtom. Nybyggarna hade fått rätt. Och på andra sidan fjället delade Kronan ut skogen till dem. Snart fanns det inte plats för några renar att beta. Det var som om ingen förstod att marken hade gått i arv i generationer, man hade vandrat till och från vår- och höstvistet upp på kalvfjället och ner i skogslandet (Wennström 2006, S. 40-41).

Dies erinnert an den Umgang mit Weideland in *Ædnan*, wo Konzerne wie *Vattenfall* das Land als zu erobernde Wildnis betrachten und knüpft auch an Tervaniemis und Maggas Erklärung an, dass Außenstehende oft nicht verstehen, wie das Land genutzt wird, wenn dies auf für sie unbekannte Weise geschieht. Dieser Aspekt, samische Kultur von außen zu betrachten und

dementsprechend möglicherweise nicht zu verstehen, wird in der Gegenwart des Romans durch die Beobachtungen des/der Ich-Erzähler:in fortgesetzt. „Det mesta som skrivits om den samiska kulturen är ju beskrivet genom en främmande blick. Det har ett svenskt, norskt eller kristet perspektiv. I alla fall förr” (Wennström 2006, S. 48). Eine Sensibilisierung dafür, wie Forschung über indigene Kulturen aussehen soll, beziehungsweise wer diese betreiben kann, ohne eine fremde Perspektive dabei aufzuzwingen, ist eine aktuelle Debatte in der postkolonialen Forschung, wie sie unter anderem von Linda Tuhiwai-Smiths *Decolonizing Methodologies* (1999) geprägt wurde. So wird auch bemängelt, dass materielle Kulturgüter sich oft nicht einmal mehr im Besitz der Sámi befinden, da sie durch den Kolonialismus beraubt wurden: „De flesta trummorna finns utanför samernas land, i europeiska universitet och museer eller gömda i Nordens statliga källare. De flesta är uppbrända i Guds namn, som om han skulle vara så småaktig.“ (Wennström 2006, S. 47). Ähnliche Diskussionen über die Restitution kolonialer Raubgüter aus Museen sind enorm aktuell im dekolonialen Diskurs.⁴²

3.3.5.3 ‚Rassenbiologie‘

Wie bereits erwähnt wird auch an die ‚rassebiologischen‘ Untersuchungen angeknüpft – so findet die Erzählperson ein Heft über eben jene Untersuchungen und betrachtet die Fotografien namenloser Personen darin:

Det handlade om de skullmätningar som gjorts i Sverige i vetenskaps namn. Rasbiologer som färdats land och rike runt och inte ens drog sig för att stjäla lik. [...] Ansikten utan namn och utan historia. Likafullt talade de till mig. Deras liv pulserade. De sträckte sina blickar genom tiden och berättade en historia ingen frågade efter. De krävde att jag lyssnade (Wennström 2006, S. 173- 174).

Die Anonymisierung der Fotografierten zeigt die enorme Entmenslichung durch diese vermeintlich wissenschaftliche Praktik und die Erzählinstanz versucht, die zu bloßen Körpern degradierten Person wieder als Individuen zu betrachten. Auch wenn nicht klar ist, ob Njenna und ihre Familie auch diesen Untersuchungen ausgesetzt waren, so gibt es zumindest eine Szene, in der Njenna und ihr Bruder vor der Kote fotografiert werden. Die Beleuchtung dieser individuellen Schicksale kann zur Wiederherstellung der Menschenwürde beitragen.

3.3.5.4 Innersamische Authentizitätszuschreibungen

⁴² Prominente Vertreter:innen dieser Rückgabeforderungen, gerade was afrikanische Kulturobjekte im frankophonen Raum angeht, sind beispielsweise die französische Kunsthistorikern Bénédicte Savoy oder der senegalesische Sozialwissenschaftler Felwine Sarr.

Ein weiterer Aspekt, der etwa als Folge der schwedischen *lapp-ska-vara-lapp*- Politik erachtet werden kann, sind die Spannungsverhältnisse innerhalb samischer Gruppen, beziehungsweise die Vorstellung, dass nur bestimmte von ihnen ‚authentisch‘ samisch seien. So sinniert *berättar-jaget* über die Ausgrenzung der *skogssamer*, denen die Erzählperson ihre Familie zuordnet, die durch ihre Nähe zu schwedischen Siedler:innen langsam ihre Lebensweise aufgeben mussten:

Talade svenska. Sakta tynade det egna språket bort. Direktiven var statens, samiskan var farlig och förbjöds, men kanske var det överilut i dessa trakter. Man blev bofast, lade undan kolten och pratade svenska. Det var inget mer med det. Men själen, vad gjorde man av den? (Wennström 2006, S. 81).

Die innersamischen Spannungen und Authentizitätsverständnisse rufen bei der Erzählinstanz große Frustration hervor, da diese das Gefühl hat, stets marginalisiert zu werden; so bemerkt sie spitz, dass sie nicht verwundert wäre, wenn Bänke mit Aufschriften wie „endast renägare“ versehen wären. „Hade det funnits någon kollektivtrafik att tala om hade jag hukat längst bak i bussen“ (Wennström 2006, S. 112-113). Die Beschriftung von Bänken als nur für eine bestimmte Gruppe vorgesehen, erinnert sowohl an Nazi-Deutschland, als auch an die südafrikanische Apartheid. Hinten im Bus zu sitzen, weist Parallelen zur *racial segregation* in den USA auf. Diese Anspielungen sind, gelinde gesagt, provokant, wenn nicht vollkommen taktlos. Zwar soll es die Frustration der Erzählinstanz aufzeigen, jedoch möchte ich anzweifeln, dass ein derartiger Vergleich angebracht ist. Schließlich gibt es absolut keine vergleichbare Diskriminierung der *skogsamer* durch die *ffällsamer*. Viel eher kann diese Machtungleichheit auf die schwedische Kolonialpolitik zurückgeführt werden.

3.3.5 Codemixing

Das Unwissen über die samische Familiengeschichte wird, wie in Kap. 3.3.2.1 beschrieben, mit metaphorischem Sprachmangel bezeichnet. Spannend ist hierbei noch, dass die Erzählperson dennoch samische Wörter im Text verwendet, wie z. B. das Wort *johke*, welches laut Glossar so viel wie Bach oder Fluss bedeutet (vgl. Wennström 2006, S. 264). Dies kann verschiedenartig ausgelegt werden. Möglicherweise blieben doch einige Wörter im Vokabular der Familie erhalten, wenn auch niemand mehr fließend Samisch beherrschte. Vielleicht soll es die kulturelle Tradierung symbolisieren, die durch die Generationen weitergegeben wird. Eine klare Auslegung durch den gegebenen Text ist nicht möglich. Dieses Codemixing zeigt allerdings, dass der Text nur vermeintlich rein Schwedisch ist beziehungsweise die sprachpuristische Beschaffenheit einer Nationalsprache immer in Frage zu stellen ist.

Die weiteren Beispiele im Buch, die sich mit Sprache und Codemixing beschäftigen, betreffen vor allem Szenen, in denen offenbar wird, wie das Samische langsam verdrängt wird

beziehungsweise Kenntnisse des Schwedischen durch die *nybyggare* zu einer Notwendigkeit werden, wie z. B. als Njennas Mutter Ristin von einer *nybyggare* der Magie beschuldigt wird und sie sich wünscht, dass Elias ihr dolmetschen könnte, da dieser einen viel sichereren Umgang mit der schwedischen Sprache hat (vgl. Wennström 2006, S. 93). Njenna, ihre Mutter, ihr Vater und Aanta Naahkese verfügen über eine *partial fluency* des Schwedischen (Wennström 2006, S. 22, S. 110). Als Antaris versucht, sich gegen die Nybyggare zu wehren, die vor ihm darüber sprechen, den See trocken zu legen, kippt er unwissentlich wieder ins Samische (vgl. Wennström 2006, S. 72).

3.3.5.1 Auflösung von Sprachgrenzen

Im Paratext des Romans stößt eins auf ein Glossar, in welchem (größtenteils) südsamische Wörter mit schwedischen Übersetzungen und Erklärungen versehen werden. Anders als bei Laestadius werden diese im Fließtext nicht typografisch hervorgehoben und ihre Erklärungen bleiben meist auf das Glossar beschränkt. Beim Durchgehen dieses Glossars wird allerdings schnell klar, dass es keine einfache Gegenüberstellung von Samisch/Schwedisch gibt. Der Großteil der Wörter ist zwar Südsamisch, so findet sich aber auch der Titel *Tat Ailes Tjalog* – die umesamische Bezeichnung für die Bibel darin. Ebenso wird aus den Erklärungen ersichtlich, welche schwedischen Wörter eigentlich samische Lehnwörter darstellen, wie zum Beispiel schwed. *nåjd* von *nåejtie*. Auch steht das schwedische Wort *vaja* (‘Renkuh’) im Glossar mit der Erklärung, dass es vom lulesamischen Wort *vátjav* herrühre (vgl. Wennström 2006, S. 7). Weiters werden die samischen Wörter auch an die schwedische Grammatik angepasst, wenn beispielsweise ein suffigierter Artikel angehängt wird (vgl. Wennström 2006, S. 6-7), was ein interessantes Beispiel für Codemixing darstellt. Eine einfache Teilung in Nationalsprachen wird durch dieses Glossar bereits erschwert.

3.3.6 Zwischenergebnisse

Anders als die vorherigen Literaturbeispiele enthält *Lapps katteland* ein Glossar samischer Begriffe. Dies mag zuerst den Anschein erwecken, dass dies eine Alteritätsmarkierung des Samischen zulässt – tatsächlich bricht dieses aber von Vorstellungen von Einsprachigkeit und deren einfacher Übersetzung. Begriffe sind nicht immer schlicht einer (National-)sprache zuordenbar, sondern sind beispielsweise Lehnwörter beziehungsweise werden im Fließtext mitunter mit schwedischen Endungen versehen, was eine spannende Form des Codemixing konstituiert.

Mitunter werden bestimmte Sprachen für bestimmte Lebensrealitäten als passender zu erachtet; zumindest für Njenna und einige ihrer Nachkommen stellen die samischen Begriffe die ‚richtigen‘ Benennungen dar. Dies kann auf eine essentialistische Gleichsetzung von Sprache, Ethnizität und Lebensstil verweisen, allerdings ist es auch eine Möglichkeit, die Tragik des Verlustes von Sprache und Lebensstil darzustellen und wie diese von der Mehrheitsgesellschaft abgewertet werden. Weiters ist es auch Njenna, die im Angesicht des Vorwurfs, sie hätte ‚ein Kind ohne Sprache‘ erwidert, dass Ristin Schwedisch spreche. Sprache ist für einige Charaktere ein essenziell identitätsstiftendes Element – so betrachtet Ristin beziehungsweise Kristina die samische und schwedische Version ihres Namens als vollkommen unterschiedlich konnotiert und wählt bewusst letztere. Sprachkenntnis als Notwendigkeit für samische Identität wird aber von *berättarjaget* in Frage gestellt. Die unterbrochene intergenerationelle Tradierung der Sprache trägt stark zum Verfremdungsgefühl und Marginalisierung der Ich-Erzählperson bei; dennoch wird die Vorstellung von Sprache als Voraussetzung samischer Identität hinterfragt, nicht zuletzt da diese Zweiteilung zur Spaltung und somit Schwächung der politischen Wirkmacht einer Gruppe führt, sowie den historischen Assimilierungsdruck auf viele Sámi außer Acht lässt.

Die unterbrochene Tradierung samischer Kultur und das Schweigen über die Familiengeschichte wird als metaphorischer Tod versinnbildlicht, der seine erste Verwendung bei Njenna findet, als diese ihre Heimat verlässt. Dieses Gefühl ist das immaterielle Vermächtnis ihrer Nachkommen, gemeinsam mit einem durch die Kolonialpolitik und Diskriminierung produzierten Schamgefühl. Das Gefühl, weder zur Mehrheitsgesellschaft zu gehören noch von der samischen Community anerkannt zu werden, führt zu Spannungsverhältnissen der Ich-Erzählperson gegenüber beiden. Durch die Aufarbeitung der Familiengeschichte erhofft sich die Ich-Erzählperson neue Identifikationsangebote, die im Endeffekt nur bedingt zum Vorschein kommen – in vielerlei Hinsicht empfindet sie die Kluft, die die Verdrängung ihrer Familie und deren Assimilierung zum Zugang zur samischen Kultur geschaffen hat, als zu tief und bezeichnet ihre Familie und sich als ‚*födrivna från två världar*‘. Die Erzählperson findet nicht die Heimat, die sie sich erhofft hatte, dennoch beschließt sie, dass sie mitunter auch ihre eigenen Identifikationskriterien erstellen darf, was sie als ‚auf eigene Art *jojken*‘ bezeichnet.

Joik dient in *Lappskatteland* als eine Schnittstelle zwischen Erinnerung, Raum und Sprache. Kulturelles Wissen wie Landschaftskenntnisse werden im Joik bewahrt, haben aber auch eine enge Bindung an die eigene Familie. Weiters thematisiert der Roman die zunehmende Besiedelung der samischen Gebiete und die Ignoranz gegenüber dem titelgebenden *lappskatteland* durch die *nybyggare*.

Abgesehen von den bereits thematisierten Aspekten werden mehrere Abschnitte der Kolonialgeschichte behandelt, darunter die Rolle der Kirche als rechte Hand des Kolonialismus, die Assimilierung der *skogssamer* und den Raub von Kulturgütern. Ein zentrales Thema sind auch innersamische Konflikte, in denen den rentierhaltenden *fjällsamer* eine höhere Authentizität zugewiesen wird – allerdings ist es bei Wennström weniger eindeutig, dass diese Zuordnung durch die Kolonialpolitik geschah.

Weiters liegt aber auch starker Fokus auf der genealogischen Verankerung in Form von physischen Merkmalen, was einen etwas problematischen Unterton erzeugt, auch wenn die Thematisierung der körperlichen Attribute an manchen Stellen vielleicht metaphorisch verstanden werden kann.

4. Auswertung und Reflexion

4.1 Verknüpfung der Ergebnisse

In der Erläuterung der theoretischen Grundlagen wurde illustriert, dass die aktuelle Mehrsprachigkeitsforschung stark von der postkolonialen Theorie geprägt wurde; dies entwickelte sich vor allem durch Abwendung von biographischen Zugängen zu Mehrsprachigkeit in Texten, da die Verwendung von Codemixing in der Forschung lange als authentische Repräsentation des tatsächlichen Sprachgebrauchs der:des Autor:in betrachtet wurde. Langsam etablierte sich das Verständnis, dass Literatur nicht als ungefilterte Wiedergabe des Idiolekts der Texturheber:innen verstanden werden konnte, beziehungsweise auch von der Erzählinstanz oder den literarischen Figuren nicht auf die Sprechpraxis der Autor:innen geschlossen werden sollte. Weiters wurde von einigen Forscher:innen festgestellt, dass das monolinguale Paradigma, das in Nationalphilologien vorherrschend war, beziehungsweise ist, keine adäquate Annahme darstellt. Mehrsprachigkeit und *partial fluency* sind ein globales Phänomen, welches die nationalromantische Gleichung ‚ein Volk = eine Kultur = eine Sprache‘ widerlegt. Dementsprechend erhielten Konzepte aus der postkolonialen Theorie wie Hybridität und der Dritte Raum, welche eine kulturelle und sprachliche Homogenität ablehnten, an Bedeutung. Sie ermöglichen es, nicht nur in addierten Einzelkategorien zu denken, sondern Mehrsprachigkeit und kulturelle Identität, welche schließlich eng verbunden sind, als stete Verhandlungen und Prozesse zu begreifen. Ebenso schufen die Infragestellung nationalsprachlicher Grenzen und auch der aus den Kulturwissenschaften erwachsene *spatial turn* eine Hinwendung zu Raumkonzepten und sprachlichen Raumrepräsentationen. Das Hinterfragen der nationalstaatlich-räumlichen Verortung von

Sprachen führte wiederum zum sogenannten ‚transnational turn‘, der eine Auseinandersetzung mit Sprache und Raum fordert, die nationale Grenzen überschreitet.

In der historischen Kontextualisierung wurde skizziert, wie die Bezeichnung ‚Kolonialismus‘ für den skandinavischen Herrschaftsanspruch auf Sápmi immer gängiger wird, obwohl noch vor zehn Jahren regelmäßig wissenschaftliche Publikationen erschienen, welche zwar koloniale Bestrebungen Skandinaviens behandelten, Sápmi aber ausklammerten. Im Anschluss wurde eine Definition von Kolonialismus gewählt, welche nicht exklusiv eine Kolonie als Kernelement ansieht, sondern primär das Sendungsbewusstsein einer Gruppe, welche bereit ist, ihre Wertvorstellungen gewaltsam einer kulturell unterschiedlichen Gruppe aufzuzwingen. Anschließend wurde illustriert, wie die koloniale Aggression gegenüber Sápmi geartet war: Dies inkludierte territoriale Übergriffe (inklusive des Bruchs mehrerer Verträge, welche die samischen Gebiete ursprünglich schützen hätten sollen), die Ausbeutung der Ressourcen, Missionierung, sowie Assimilierungs-, Schul-, und Sprachpolitik. Die Folgen des Kolonialismus nehmen eine zentrale Rolle in der samischen Literatur ein, was im literaturgeschichtlichen Überblick ersichtlich wurde. Insbesondere wurden hier Werke und Autor:innen genannt, die Sprache und Multilingualismus behandeln. Die gewählte Primärliteratur steht in dieser Tradition, die koloniale Vergangenheit über das Thema der Mehrsprachigkeit aufzuarbeiten.

Alle drei Literaturbeispiele inkludieren einen mehr oder weniger zentralen Charakter, dessen Identitätsverhandlung primär davon geprägt ist, sich aufgrund geringer Sprachkenntnisse einer samischen Sprache von der samischen Gemeinschaft ausgeschlossen zu fühlen (während sie gleichzeitig von der Mehrheitsgesellschaft diskriminiert und exotisiert werden). Das Erlernen der Sprache scheint also für einige dieser Charaktere eine Möglichkeit, wenn nicht sogar eine Voraussetzung, sich in die samische Community zu integrieren beziehungsweise ihre samische Identität gegenüber anderen zu legitimieren. Die Sinnhaftigkeit dieser Verknüpfung von Identität mit Sprache wird allerdings vor allem in der Agnes-Reihe, aber auch in *Lappska-teland* infrage gestellt, denn eine essentialistische Denkweise bezüglich Sprache und Identität lässt schließlich die historischen Umstände außer Acht, welche die intergenerationelle Tradierung der samischen Sprachen unterbrachen, beziehungsweise mit samischen Sprachkenntnissen (und Identität) verbundene Scham kreierten. Ebenso mindern derartige Ausschlusskriterien die politische Wirkmacht, die eine diverse, aber durch ein gemeinsames Ziel vereinte Gruppe innehaben könnte. Samisch wird dabei keineswegs als kulturell unbedeutend positioniert; Agnes zum Beispiel hat auch weiterhin eine intrinsische Motivation, Nordsamisch zu lernen und erlangt im Lauf der Reihe auch eine *partial fluency*, wobei diese vor allem dazu beiträgt, eine engere Verbindung zu ihrer Familie und Freund:innen aufzubauen. Für ihre Selbstidentifikation

als Sámi sind ihre Sprachkenntnisse und auch andere Kategorien, wie Wohnort, allerdings nicht mehr entscheidend – vielmehr erlangt sie die Erkenntnis, dass viele Aspekte ihres Lebens keinen inhärenten Widerspruch zu ihrer samischen Identität aufweisen.

Auch andere exklusive Authentizitätskonzepte, wie etwa die Auffassung, nur rentierhaltende Sámi dürften auch als solche gelten, werden in den drei Literaturbeispielen dekonstruiert. *Ædnan* ist dabei das einzige Werk, das explizit thematisiert, wie diese Haltungen von der schwedischen *lapp-ska-vara-lapp*-Politik geprägt wurden. Die Inklusion verschiedener Haltungen bezüglich Authentizität zeigt jedoch auch, dass es unter Sámi keinen Konsens gibt, was als Identitätskriterium zu gelten hat. Dies und die Polyphonie samischer Sichtweisen, die sich in den Werken finden, vermeiden die Darstellung einer vermeintlich homogenen samischen Sichtweise und illustriert die Diversität von Meinungen in der samischen Community. Darüber hinaus zeigt die in der Einleitung beschriebene SGS-Debatte die Aktualität von Authentizitätsvergewisserung über Sprache, vor allem in der Literaturszene.

Personen- oder Ortsnamen können identitätsstiftende Bedeutung haben – die Wahl eines Namens in einer anderen Sprache (beispielsweise Kristina statt Ristin) kann bewusst erfolgen, um bestimmte Konnotationen zu nutzen, die ein Inklusions- oder Exklusionsgefühl mit einer Gruppe erzeugen. Zugleich können Namen aber auch die hybride Natur von Sprache und Identität hinweisen, wie zum Beispiel Agnes' Inkorporierung des Namens ihrer Mutter in ihren Nachnamen. Dieser ‚neue‘ Name sollte aber nicht als bloße Addition verstanden werden, sondern vielmehr als Ausdruck dafür, dass für Agnes keine eindeutige Trennschärfe zwischen Sprache(n) und Kultur(en) besteht. Auch Ortsnamen können der Sichtbarkeitsmachung dienen: mehrsprachige Ortstafeln mit der samischen Orthografie können dazu beitragen, Sprachgebrauch zu lokalisieren, mit dem monolingualen Paradigma zu brechen und zu zeigen, dass einsprachige Staaten wie Schweden dies nur vermeintlich sind. Mehrsprachigkeit wird so in geschriebener Form sichtbar gemacht. Darüber hinaus kann es sogar einen Beitrag zur Revitalisierung der samischen Sprachen leisten.

Die Prozesse des *bordering*, also des Verhandelns von Grenzen und ihrer möglichen Auflösungen, werden auch in Codemixing-Beispielen ersichtlich. Die stetige Verflechtung verschiedener Sprachen erschwert die strikte Trennung in Nationalsprachen und offenbart Sprachgebrauch als grundsätzlich hybrid. Ebenso werden verschiedene Figuren mit unterschiedlichen (und unterschiedlichen ausgeprägten) Sprachkenntnissen thematisiert und es wird illustriert, dass Codemixing und der Gebrauch unterschiedlicher Sprachen und Varietäten zum diegetischen Alltag gehören, was wiederum als Anschreiben gegen das monolinguale Paradigma verstanden werden kann. Auch die typografische Hervorhebung samischer Wörter oder deren

Inklusion in Glossare erweist sich als weit weniger bedeutend, als es zuerst den Anschein hat. Binäre Oppositionen zwischen Sprachen werden aufgelöst, einerseits, da mehrere Sprachen vertreten sind, andererseits, da die Übernahme von Lehnwörtern kulturelle Kontakte symbolisiert beziehungsweise Sprachgrenzen verwischt. Ebenso zeigt die Anpassung samischer Wörter an die schwedische Morphologie im Text, dass Sprachen keine geschlossenen Systeme sind. Weiters wird illustriert, dass Sprachen an sich bereits als hybrid und mehrsprachig begriffen werden müssen. Die Anerkennung von Minderheitensprachen und einer mehrsprachigen Sprech- oder Schreibpraxis bringen das nationalstaatliche *master-narrative* ins Wanken. Die Nation besteht nicht aus einer sprachlich-homogenen Kultur, aus der organisch ‚eine‘ Sprache erwächst. Die bloße Ausübung der samischen Sprachen auf schwedischem Territorialgebiet sowie der mehrsprachige Idiolekt von Personen enttarnt dieses *master-narrative* als nationalistisch-ideologische Homogenisierungsbestrebung. Ebenso zeigt es, dass die samischen Sprachen weitaus diverser sind, als die rechtliche Anerkennung des Überbegriffs ‚Samiska‘ es zulässt. Die ausgewählte Primärliteratur liefert Beispiele für die Präsenz dieser Mehrsprachigkeit gerade auch in vermeintlich einsprachiger und ‚schwedischer‘ Literatur und die Texte schildern die komplexe sprachliche und kulturelle Realität vieler Sámi. In keiner der Werke folgt der Versuch, eine samische Nationalsprache zu etablieren – allein schon deshalb, da es mehrere samische Sprachen gibt, was im Text auch wiedergegeben wird.

Eng verbunden mit Sprachrepräsentationen sind Raumrepräsentationen, welche verschiedene Auffassungen von Zugehörigkeit, Authentizität und Identität stiften können. Dies kann sich sowohl auf tatsächliche geographische Gebiete beziehen als auch auf ‚Raum‘ im übertragenen Sinne. So wird in *Lapps katteland* das Gefühl der Exklusion sowohl von der samischen als auch der Mehrheitsgesellschaft als „födrivna från två världar“ beschrieben, was sich auf abstrakte Räume bezieht. Gleichzeitig geht es um konkrete geographische Regionen, zu denen eine Verbundenheit gesucht wird – dies scheitert aber aufgrund der nicht weitergegebenen Familiengeschichte, was zur Verunsicherung bei Identitätsprozessen beiträgt. Raum wird ähnlich wie Sprache oft als ein unerlässlicher Faktor für samische Identität suggeriert – in der Agnes-Reihe werden Soppero und Solna als zwei Pole dargestellt, von denen Agnes einen wählen muss – dies wird jedoch durch die Selbstzuschreibung als *storstadsame* schließlich negiert: ein neues Konzept, dessen Verhandlung im ‚Dritten Raum‘ lokalisiert werden kann. Die Zugehörigkeit zu beiden Orten kann ebenso als Widerspiegelung einer hybriden Identität verstanden werden.

Beachtenswert ist die Transnationalität Sápmis, die in allen Werken mehr oder weniger direkt thematisiert wird. Verdeutlicht wird dies beispielsweise durch das Tragen von Trachten,

welches sich kontinuierlich über Landesgrenzen hinweg fortsetzt. Auch der historische Hintergrund der Staatsgrenzziehungen und deren Einfluss findet in der Literatur Beachtung, vor allem die Zwangsumsiedlungen, welche viele Sámi davon abhielten, an Orte zurückzukehren, die von kultureller, ökonomischer und emotionaler Bedeutung waren. Sápmi wird nicht in allen Primärliteraturbeispielen genannt; nichtsdestotrotz werden Lokalisationsangaben in Form von Städten, Dörfern oder Regionen nationalstaatlichen Zuschreibungen vorgezogen. Sápmi wird dabei auch nicht als alternatives Staatesgebilde imaginiert; klar definierte Grenzen finden sich hierbei nur im Paratext der Agnes-Reihe in Form einer Karte, welche Sápmi darstellt. Allerdings dient diese vor allem als Visualisierungshilfe um samische Gebiete sichtbar zu machen. Im Text finden sich keine Beispiele dafür, dass Sápmi als geschlossener oder klar abgesteckter Bereich empfunden wird.

Raum ist ebenfalls stark mit kulturellem Wissen und dessen Sichtbarmachung verbunden. Alle drei Literaturbeispiele thematisieren die Bedeutung des Joik und wie dieser (mitunter als Mnemotechnik) mit Familie, Landschaft und Erinnerung verbunden ist. Ebenso werden Sprache und Raum beziehungsweise Landschaft parallel konzipiert, wie beispielsweise bei Axelsson - „röja bort laven/trampa ner språket“ (2018, S. 686) -, was deren gemeinsamen Verlust durch den kolonialen Landraub beziehungsweise die zerstörerische Sprachpolitik illustriert.

Die verhinderte Tradierung von Kultur und Sprache stellt ein zentrales Thema bei Laestadius, Axelsson und Wennström dar, und obgleich die spezifischen Gründe sich leicht unterscheiden, so sind sie in gewisser Art immer auf die Kolonialpolitik und die damit einhergehende Abwertung der samischen Kultur zurückzuführen. Die Aufarbeitung der samischen Geschichte(n) wird einerseits durch die in der Kolonialpolitik erzeugte Scham verhindert, andererseits auch durch die Weigerung des schwedischen Staats, koloniale Verbrechen überhaupt anzuerkennen. Besonders Axelsson klagt den Schulunterricht an, welcher die Kolonialgeschichte und Präsenz der Sámi in Schweden kontinuierlich ausklammert – dies hilft schließlich auch, das nationalstaatliche *master-narrative* zu bewahren. In *Lappska teland* werden die Folgen des Kolonialismus als ‚Erbe‘ benannt, welches eine unklare Sicht auf die eigenen Identifikationen produziert - zusätzlich liegt auch ein nicht unproblematischer Fokus auf der genealogischen Verankerung physischer Merkmale. Das Augenmerk auf äußerliche Attribute als Zeichen ethnischer Identität bleibt zwar nicht unhinterfragt, dennoch wird deren Bedeutsamkeit auch als Zeichen der Zugehörigkeit in den Raum gestellt – eine ähnliche Affinität findet sich in den anderen Beispielen keineswegs.

Die Kolonialgeschichte wird eingehend in allen Beispielen behandelt, wie bereits im Kontext von Sprachpolitik und Landraub thematisiert wurde. Dabei wird auch die Verwendung

kolonialer Rhetorik in Bezug auf Sápmi, also dessen Darstellung als unbewohntes und unbe-
nutztes Land, thematisiert, um dessen Nutzung und die Vertreibung der Bewohner:innen zu
rechtfertigen. Auch die Besiedelung samischer Gebiete durch Siedler:innen findet Erwähnung
– dabei wird auch darauf verwiesen, dass mit dieser Besiedelung Verträge zwischen den Sámi
und dem schwedischen Staat gebrochen wurden. Auch die Assimilierung der *skogssamer* wird
aufgezeigt, welche im Gegensatz zu den *ffällsamer*, von denen viele über eine größere *renmakt*
verfügten, nicht als Samisch galten und in die Mehrheitsgesellschaft assimiliert wurden. Aller-
dings bedeutete die *lapp-ska-vara-lapp*-Politik keineswegs die Wahrung der samischen Kultur
und Sprachen.

Interessanterweise beinhalten auch alle drei Texte Hinweise auf die Missionierung und
inwiefern die Kirche als Kollaborateurin und Wegbereiterin des Kolonialismus verstanden wer-
den kann; auch die Zerstörung der samischen Schamanentrommeln wird bei Wennström und
Axelsson beschrieben. Ebenso behandeln diese beiden Texte die ‚Rassenbiologie‘, ein Aspekt,
der bei Laestadius ausbleibt. Dafür geht letztere vor allem auf Alltagsrassismus ein und wie
sich dieser sowohl auf gewaltsam übergriffige Weise äußert, als auch mitunter exotisierte Ste-
reotypen von vermeintlich wohlwollenden Liberalen tradiert werden. Erwähnenswert ist auch,
dass alle drei Texte die abwertende Bezeichnung ‚lapp‘ aufgreifen und problematisieren. Die
explizite Thematisierung der Kolonialgeschichte und ihrer Folgen kann zu deren Aufarbeitung
beitragen und ein größeres Bewusstsein für diese historischen Kontexte schaffen – somit betei-
ligen sich die Literaturbeispiele auch an dekolonialen Diskursen.

4.2 Methodenreflexion

Für diese Arbeit wurden mehrere Aufmerksamkeitsfelder entwickelt, welche sich aus der Lek-
türe der Primärliteratur ergaben. Zwar lag mein Hauptaugenmerk auf Mehrsprachigkeit, da sich
meine Forschungsfrage(n) primär darauf bezogen; allerdings wurde bei der Lektüre schnell
klar, dass Mehrsprachigkeit, Identitätsverhandlung und das nationale *master-narrative* unmög-
lich abgekoppelt von anderen Aspekten analysierbar sind, welche dementsprechend berück-
sichtigt werden müssen. Die gewählten Aufmerksamkeitsfelder wurden daher nicht als klar
voneinander abgrenzbar betrachtet, sondern als ineinandergreifend. Tatsächlich könnten einige
der besprochenen Aspekte aus der Literatur unter verschiedenen der Aufmerksamkeitsfelder
behandelt werden. Die Einteilung in diese Felder erleichterte jedoch die Strukturierung der
Analyse und erwies sich insofern als nützlich. Die Wahl der Felder war allerdings stark von der
gewählten Literatur abhängig, weshalb sie zumindest in Summe nicht ohne weiteres auf andere

Literatur übertragen werden können – einzelne Felder könnten aber durchaus dabei helfen, auch andere literarische Werke im Hinblick auf sprachliche und räumliche Repräsentationen zu untersuchen. Ausschlaggebend für die Gestaltung der Aufmerksamkeitsfelder war auch das Konzept des *bordering*, also die Untersuchung sprachlicher und räumlicher Grenzziehungsprozesse, ein Zugang, der von der zuvor behandelten Mehrsprachigkeitsforschung und der postkolonialen Theorie geprägt wurde. Letztere erwies sich ebenso als notwendig, da die untersuchten Werke stark Bezug auf (Neo)-Kolonialpolitik nahmen beziehungsweise viele der untersuchten Aspekte von dieser nachhaltig beeinflusst waren.

4.3 Abschlussdiskussion und Ausblick

Die gewählte Primärliteratur umfasst verschiedene Gattungen und behandelt in zwei von drei Fällen auch verschiedene Zeitepochen. Trotz ihrer Unterschiede gibt es deutliche Gemeinsamkeiten: Sprachen sind in den Werken ein Ausgangspunkt für Identitäts- und Authentizitätskonstruktion. Eine Analyse des Codemixing in den Werken zeigt, dass Sprachgrenzen aber nicht so rigide sind, wie vielleicht anfangs anzunehmen. Ähnlich verhält es sich mit Raumkonzepten, weshalb eine Analyse dieser unerlässlich war, da Raum- und Sprachkonzepte sich oft aufeinander berufen. Alle Beispiele zeigen auch die Transnationalität Sápmis auf, aber weder Sprache noch Raum werden nach Parametern des *master-narratives* verhandelt – keines der Werke propagiert die Verwendung ‚einer‘ samischen Nationalsprache oder ein klar abgestecktes Staatsgebiet. Viel eher zeigen die Mehrsprachigkeit der Charaktere (darunter auch *partial fluency*) und die Prozesse des *bordering*, die damit verknüpft sind, die grundlegend falsche Annahme des monolingualen Paradigmas. Die unterbrochene kulturelle und sprachliche Tradierung und die damit oft einhergehende Scham gegenüber der samischen Kultur und Sprache werden in allen Fällen als Folgen der Kolonialpolitik und deren Trauma identifiziert, welches die Aufarbeitung oft erschwert. Gleichzeitig thematisieren alle Primärliteraturwerke die Kolonialpolitik in unterschiedlichem Ausmaß und weisen auf verschiedene Aspekte hin, deren Nachwirkungen in den jeweiligen Erzählungen spürbar sind. Eine postkoloniale Perspektive war daher essenziell, um diese Literaturbeispiele zu untersuchen.

Der Rahmen dieser Arbeit ist quantitativ beschränkt – selbstverständlich wäre aber eine umfangreichere Untersuchung samischer Literatur auf die hier besprochenen Aspekte interessant und ob diese ebenso Parallelen aufweisen würden. Umgekehrt könnte es fruchtbar sein, dieselben Aspekte in samisch-sprachiger Literatur zu untersuchen beziehungsweise wie diese in Werken verhandelt werden, in denen keine Figur im Mittelpunkt steht, die aufgrund

mangelnder Sprachkenntnisse mit ihrer samischen Identität hadert. Weiters könnte die vorliegende Arbeit von der Einbeziehung der Rezeption von Mehrsprachigkeit bei verschiedenen Lesenden in der gewählten Primärliteratur profitieren, doch auch dies hätte den Rahmen der von mir entwickelten Fragestellung überschritten.

Ich denke ebenso, dass sich eine Erforschung von Gender und Sexualität und deren Rolle in samischer Identitätskonstruktion sich in den besprochenen Werken durchaus lohnen könnte. Gerade *Hitta Hem* wirft einige spannende Fragen bezüglich Gender-performance und auch Sexualität auf und wie diese mit Authentizitätsvergewisserung verbunden sind.

Zuletzt soll aber noch angemerkt werden, dass die Untersuchung von (sprachlichen) Authentizitätszuschreibungen in der Literatur keinen (sprach)ethnografischen Anspruch erhebt. Viel eher dient es der Erforschung von Diskursen in der Literatur; darüber hinaus hat Mehrsprachigkeit auch immer einen literarisch-ästhetischen Anspruch.

5. Quellenverzeichnis

5.1 Primärliteratur

- Aikio, Inger-Mari und Niilas Holmberg. *Roadđi – Rosa Boreal – Boreal Rose*. Helsinki: Siuvalo, 2016.
- Aikio Matti. *Kong Akab*. Kopenhagen: Alexander Brandts Verlag, 1904.
- Axelsson, Linnea. *Ædnan. Epos*. Bonnier Pocket, 2018.
- Bergman, Elfrida und Sara Lindquist. *Queering Sápmi. Samiska berättelser bortanför normen*. Umeå: Qub, 2013.
- Fjellner, Anders. *Biejjen baernie. Sámi son of the sun. Beaivvi bárdni*, bearbeitet von Harald Gaski. Davvi girji, 2013.
- Hamsun, Knut. *Markens Gröda*, übersetzt von Hugo Hultenberg. Stockholm: Forum 1996 [1917].
- Larsen, Anders. *Beaiveálgu. Dagen gryr*. Karasjok: CálliidLágádus, 2013 [1912].
- Laestadius, Ann-Helén. *Sms från Soppero*. Stockholm: Rabén&Sjögren, 2007.
- Laestadius, Ann-Helén. *Hej vacker*. Stockholm: Rabén&Sjögren, 2010.
- Laestadius, Ann-Helén. *Ingen annan är som du*. Stockholm: Rabén&Sjögren, 2011.
- Laestadius, Ann-Helén. *Hitta hem*. Stockholm: Rabén&Sjögren, 2012.
- Siri, Hege. *Et øyeblikk noen tusen år*. Oslo: Kolon, 2009.
- Sokki, Risten. *Bonán bonán soga suonaid/Jeg tvinner slektas sener*. Oslo: Gyldendal 1996.
- Somby, Marry Áilonieida. *Ámmul ja alit oarbmaelli*. Oslo: Tiden 1976.
- Turi, Johan. *En bok om samernas liv*, übersetzt von Sven Karlén och K.B. Wiklund. Umeå, 1987 [1910].
- Utsi, Paulus. *Giela Giela. Divtaid. Dikter*. Uppsala: Almqvist&Wiksell, 1974.
- Utsi, Paulus. *Giela Gielain. Divttat. Dikter*. Porjus/Kiruna: Sameslöjd & material distr., 1980.
- Valkeapää, Nils-Aslak. *Grüße aus Lappland*, herausgegeben von Johanna Domokos. Freiburg: Department of Scandinavian Studies. 2014 [1971].
- Valkeapää, Nils-Aslak. *Solen, min far*, übersetzt von Harald Gaski. Kautokeino: DAT, 1990 [1988].
- Wennström, Annica. *Lapps katteland. En familjesaga*. Waålström&Widstrand, 2006.

5.2 Sekundärliteratur

- Ahvenjärvi, Kaisa. „The Multilingual Landscape of Sámi Literature. Linguistic and cultural bordercrossing in the work of Sigbjørn Skåden”. In: Grönstrand, Heidi, Markus Huss, Ralf Kauranen (Hg.). *The Aesthetics and Politics of Linguistic Borders. Multilingualism in Northern European Literature*. Milton: Routledge 2020, S. 87-100.
- Amelina, Anna, Thomas Faist, Nina Glick Schiller und Devrim D. Nergiz. “Methodological Predicaments of Cross-Border Studies.” In: Anna Amelina, Devrim D. Nergiz, Thomas Faist und Nina Glick Schiller (Hg.). *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross-Border Studies*. London/ New York: Routledge, 2012, S. 1–19, zitiert nach Pollari, Mikko, Hanna-Leena Nissilä, Kukku Melkas, Olli Löytty, Ralf Kauranen und Heidi Grönstrand. “National, Transnational and Entangled Literatures. Methodological Considerations in the Case of Finland”. In: Lönngren, Ann-Sofie, Dag Heede, Heidi Grönstrand und Anne Heith (Hg.).: *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, S. 2-29.

- Andersson Burnett, Linda. „Translating Swedish Colonialism. Johannes Schefferus's *Laponia* in Britain c. 1674–1800”. In: *Scandinavian Studies*, 2019, Jg. 91, Nr. 1-2, S. 134-162.
- Behschnitt, Wolfgang und Magnus Nilsson. „Multicultural Literatures in a Comparative Perspective”. In: Behschnitt, Wolfgang, Sarah de Mul und Liesbeth Minnaard (Hg.). *Literature, Language and Multiculturalism in Scandinavia and the Low Countries*. Amsterdam: Rodopi 2013, S. 1-15.
- Bhabha, Homi. *Nation and Narration*. London: Routledge 1990.
- Bhabha, Homi. *The location of culture*. New York: Routledge 2004 [1994].
- Busch, Brigitta. *Mehrsprachigkeit*. Wien: facultas, 2017² [2013].
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2020³ [2005].
- Cocq, Coppélie. „Från Muntlighet till Intermedialitet i Sápmi” In: Petersson, Margareta und Rikard Schönström (Hg.). *Nordens Litteratur*. Lund: Studentlitteratur 2017, S. 457–464.
- Dana, Kathleen Osgood. *Aillohaš the Shaman-poet and his Govadas-image Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää*. Oulu: Oulu University Press, 2003.
- Dembeck, Till. „Für eine Philologie der Mehrsprachigkeit. Zur Einführung“. In: Till Dembeck und Georg Mein (Hg.). *Philologie und Mehrsprachigkeit*. Heidelberg 2014, S. 9-38.
- Fur, Gunlög. *Cultural Confrontations on Two Fronts. Swedes Meet Lenapes and Saamis in the Seventeenth Century*. (Dissertation). University of Oklahoma 1993.
- Fur, Gunlög. *Colonialism in the Margins. Cultural Encounters in New Sweden and Lapland*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers, 2006.
- Fur, Gunlög. „Att skapa ordning.“ In: *Ord och Bild* 2008, Nr. 2, S. 124-131.
- Gaski, Harald. „Song, Poetry and Images in Writing. Sami Literature.” In: *Nordlit. Tidsskrift i litteratur og kultur*, 2011, Jg. 15, Nr. 1, S. 33–54.
- Gröndahl, Satu. *Litteraturens gränsland. Invandrar- och Minoritetslitteratur i Nordiskt Perspektiv*. Uppsala: Centrum för Multietnisk Forskning, 2002.
- Grosjean, François. *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1982, zitiert nach Jonsson, Carla. „Making Silenced Voices Heard. Code-switching in Multilingual Literary Texts in Sweden”. In: Sebba, Mark, Carla Jonsson und Mahootian Shahrzad (Hg.). *Language Mixing and Code-Switching in Writing. Approaches to Mixed-Language Written Discourse*. London: Taylor and Francis Group, 2011, S. 212-232.
- Heith, Anne. „Halvsame-fusksame-storstadssame. Ann-Helén Laestadius böcker om Agnes”. In: *Horisont. Tidsskrift för litteratur och kultur*, 2011, Nr. 4, S. 43-49.
- Heith, Anne. „Aesthetics and Ethnicity. The Role of Boundaries in Sámi and Tornedalian Art”. In: Loftsdóttir, Kristín und Lars Jensen (Hg.). *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region. Exceptionalism, Migrant Others and National Identities*. Farnham: Ashgate, 2012.
- Heith, Anne. „Enacting Colonised Space. Katarina Pirak Sikku and Anders Sunna”. In: *Nordisk museology*, 2015, Nr. 2, S. 69–83.
- Heith, Anne. „Postcolonial, Transnational, Literary Fields. Sámi and Tornedalian Counter-Histories”. In: Joutsen/Svanen. *Yearbook of Finnish Literary Research* 2016, S. 44-57.
- Hirvonen, Vuokko. „Saamische Literatur“. In: Glauser, Jürg. *Skandinavische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler 2016² [2006], S. 488–507.
- Hirvonen, Vuokko. „Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!’ Valtaja vähemmistökielen kohtaamisja saamelaiten naiskirjailijoiden tuotannossa”. In: Heidi Grönstrand und Kristina Malmio (Hg.): *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisyydestä*. Helsinki: Schildts, 2011, S. 201–222.

- Höglund, Johan und Linda Andersson Burnett. „Introduction. Nordic Colonialisms and Scandinavian Studies“. In: *Scandinavian Studies*, 2019, Jg. 91, Nr. 1-2, S. 1-12.
- Huss, Leena. „Reversing language shift in the far North. Linguistic revitalization in Northern Scandinavia and Finland“. In: *Studia Uralica Upsaliensia*, 31, Uppsala, 1999
- Huss, Markus. „Mehrsprachigkeit in der skandinavischen und finnischen Literaturwissenschaft. Spurensuche und Bestandsaufnahme“. In: Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt (Hg.). *Multilingualität und Mehr-Sprachlichkeit in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach, 2019, S. 37-55.
- Ipsen, Pernille und Gunlög Fur. „Introduction“. In: *Itenerario* 2009, Jg. 33, Nr. 2, S. 7-16.
- Jespersen, Knud J.V. „Skandinavien. Außenseiter des europäischen Kolonialismus.“ In: Robert Aldrich (Hg.): *Ein Platz an der Sonne. Die Geschichte der Kolonialreiche*. Stuttgart: Theiss, 2008, S. 112-127.
- Jonsson, Stefan. „Den första människan. Anteckningar om norden, litteraturen och kolonialismen“. In: *Ord och Bild* 2008, Nr. 2, S. 35-47.
- Jonsson, Carla. „Making Silenced Voices Heard. Code-switching in Multilingual Literary Texts in Sweden“. In: Sebba, Mark, Carla Jonsson und Mahootian Shahrzad (Hg.). *Language Mixing and Code-Switching in Writing. Approaches to Mixed-Language Written Discourse*. London: Taylor and Francis Group, 2011, S. 212-232.
- Kauranen, Ralf, Markus Huss und Heidi Grönstrand. „Introduction. The Processes and Practices of Multilingualism in Literature“. In: Grönstrand, Heidi, Markus Huss, Ralf Kauranen (Hg.). *The Aesthetics and Politics of Linguistic Borders. Multilingualism in Northern European Literature*. Routledge 2020, S. 3-23.
- Kent, Neil. *The Sámi Peoples of the North. A Social and Cultural History*. London: Hurst and Company, 2014.
- Keskinen, Suvi, Salla Tuori, Sari Irni und Diana Mulinari (Hg.). *Complying with colonialism. Gender, race and ethnicity in the Nordic region*. Aldershot: Ashgate, 2009.
- Kjellman, Ulrika. „A Whiter Shade of Pale. Visuality and Race in the Work of the Swedish Institute for Race Biology“. In: *Scandinavian Journal of History*, 2013, Jg. 38, Nr. 2, S. 180-201.
- Kjellman, Ulrika. „How to Picture Race? The Use of Photography in the Scientific Practice of the Swedish Institute for Race Biology“. In: *Scandinavian Journal of History*, 2014, Jg. 39, Nr. 5, S. 580-611.
- Labba, Elin Anna. *Herrarna satte oss hit. Om tvångsförflyttningarna i Sverige*. Stockholm: Norstedts, 2020.
- Laskar, Pia. „Att pussla med finska kranier“. In: *Ord och Bild* 2008, Nr. 2, S. 142-149.
- Lehtola, Veli-Pekka. *The Sámi people. Traditions in transition*. Fairbanks: University of Alaska Press, 2004² [1997].
- Lindgren, Eva, Asbjorg Westum, Hanna Outakoski und Kirk P.H. Sullivan. „Meaning-making across languages. A case study of three multilingual writers in Sápmi“. In: *International Journal of Multilingualism*, 2017, Jg. 14, Nr. 2, S. 124-143.
- Lindmark, Daniel. „Colonial encounter in early modern Sápmi“. In: Naum, Magdalena und Jonas M. Nordin (Hg.): *Scandinavian colonialism and the rise of modernity. Small time agents in a global arena*. New York/London: Springer, 2013, S. 131-146.
- Lundmark, Lennart. *Stulet land. Svensk makt på samisk mark*. Stockholm: Ordfront, 2008.
- Loftsdóttir, Kristín und Lars Jensen (Hg.). *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region. Exceptionalism, Migrant others and National Identities*. Farnham: Ashgate, 2012.
- Magga, Päivi. „Mikä teeke kultturiympäristöön saamelaisen?“ In: Magga, Päivi und Eija Ojanlatva. *Ealli biras – Elävä ympäristö saamelainen kultturiympäristöohjelma*. Inari: Sámiimuseum – The Sámi Museum Foundation, 2013, S. 10-13, zitiert nach Teraniemi, Saara und Päivi Magga. „Belonging to Sápmi. Sámi conceptions of home and

- home region. In: Hylland Eriksen, Thomas, Sanna Valkonen und Jarno Valkonen. (Hg.). *Knowing from the Indigenous North. Sámi Approaches to History, Politics and Belonging*. New York: Routledge, 2019, S. 75-90.
- Nayar, Pramod K. *The Postcolonial Studies Dictionary*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- Nüchtern, Hannah. „Dieser Kummer geht nie vorbei.“ Schwedische (Sprach-)politik gegenüber den Sámi. In: *Alexandria*. Jg. 1, Nr. 1, 2020, S. 70-73.
- Ojala, Carl-Gösta und Jonas Monié Nordin. „Mapping Land and People in the North. Early Modern Colonial Expansion, Exploitation, and Knowledge”. In: *Scandinavian Studies* Jg. 91, Nr. 1-2, 2019, S. 98-133.
- Osterhammel, Jürgen und Jan C. Jansen. *Kolonialismus. Geschichte, Formen und Folgen*. München: C.H. Beck, 2017⁸ [1995].
- Paasi, Anssi. „Alueiden ja paikkojen historia ja identiteetti. In: Vanhatalo, Riitta (Hg.). *Kotiseutu. Mitä kotiseutu merkitsee?* 2017, Nr. 104, S. 9-23, zitiert nach Tervaniemi, Saara und Päivi Magga. „Belonging to Sápmi. Sámi conceptions of home and home region. In: Hylland Eriksen, Thomas, Sanna Valkonen und Jarno Valkonen. (Hg.). *Knowing from the Indigenous North. Sámi Approaches to History, Politics and Belonging*. New York: Routledge, 2019, S. 75-90.
- Palmberg, Mai. „The Nordic Colonial Mind”. In: Keskinen, Suvi, Salla Tuori, Sari Irni und Diana Mulinari (Hg.). *Complying with colonialism. Gender, race and ethnicity in the Nordic region*. Aldershot: Ashgate, 2009, S. 35-50.
- Paltto, Kirsti und Rauna Kuokkanen. „Publishing Sámi Literature. From Christian Translations to Sámi Publishing Houses”, übersetzt und bearbeitet von Rauna Kuokkanen. In: *Studies in American Indian Literatures*, 2010, Jg. 22, Nr. 2, S. 42–58.
- Petersson, Margareta. „Religion and Revolt in Colonial Scandinavia. Post-colonial Representations in Three Novels”. In: Lönngren, Ann-Sofie, Dag Heede, Heidi Grönstrand und Anne Heith (Hg.). *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, S. 130–155.
- Pollari, Mikko, Hanna-Leena Nissilä, Kukku Melkas, Olli Löytty, Ralf Kauranen und Heidi Grönstrand. „National, Transnational and Entangled Literatures. Methodological Considerations in the Case of Finland”. In: Lönngren, Ann-Sofie, Dag Heede, Heidi Grönstrand und Anne Heith (Hg.). *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, S. 2-29.
- Renberg, Elsa Laula. *Inför lif eller död? Sanningsord i de lappska förhållandena*. Stockholm: Wilhelmssons Boktryckeri, 1904.
- Refsum, Christian. „Flerspråkighet i nyere skandinavisk litteratur. Jonas Hassen Khemiri og Øyvind Rimbereid”. In: *Edda. Nordisk tidskrift for litteraturforskning* Jg. 97, Nr. 1, 2010, S. 81-96, zitiert nach Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt. Von der Multilingualität zur Mehr-Sprachlichkeit. In: Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt (Hg.). *Multilingualität und Mehr-Sprachlichkeit in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach, 2019, S. 7-31.
- Salvesen, Helge. „Sami Ædnan: Four States – one nation? Nordic minority policy and the history of the Sami”. In: Tägil, Sven (Hg.). *Ethnicity and Nation Building in the Nordic World*. London: Hurst, 1995, S. 106–144.
- Scheffer, Johannes. *Lapponia*. Frankfurt: Wolffius, 1673.
- Solbakk, Aage. *Sápmi Sameland. Samenes historie fram til 1751*. Karasjok 2007, zitiert nach Kent, Neil. *The Sámi Peoples of the North. A Social and Cultural History*. London: Hurst and Company, 2014.
- Struve, Karen. *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer, 2013.

- Svonni, Mikael. „Att lära sig samiska – ett minoritetsspråk. Vilken roll har skolan?” In: Westergren, Eva und Hans Åhl (Hg.). *Mer än ett språk. En antologi om två- och trespråkigheten i norra Sverige*. Stockholm: Norstedts, 1997, S. 130-152.
- Svonni, Mikael. „Sami”. In: Ó Córráin, Ailbhe/ Mac Mathúna, Séamus (Hg.). *Minority languages in Scandinavia Britain and Ireland*. Uppsala: Uppsala University, 1998, S. 21-49.
- Svonni, Mikael. „Det samiske språks utvikling i Sverige“. In: Lund, Jann T. *Samenes kultur og historie. Samepolitikk i Norge og Sverige*. Kautokeino: Nordisk samisk institutt, 2000, S. 45-47.
- Skutnabb-Kangas, Tove. *Bilingualism or not. The education of minorities*. Übersetzt von Lars Malmberg und David Crane. Clevedon: Multilingual Matters, 1981.
- Tervaniemi, Saara und Päivi Magga. „Belonging to Sápmi. Sámi conceptions of home and home region. In: Hylland Eriksen, Thomas, Sanna Valkonen und Jarno Valkonen. (Hg.). *Knowing from the Indigenous North. Sámi Approaches to History, Politics and Belonging*. New York: Routledge, 2019, S. 75-90.
- Thisted, Kerstin. „Koloniidyller fra Grønland. Kulturmøde og kolonial ambivalens i Signe Rinks skønlitterære forfatterskab”. In: *Edda* 2007, Nr. 2, S. 135-152, zitiert nach Huss, Markus. „Mehrsprachigkeit in der skandinavischen und finnischen Literaturwissenschaft. Spurensuche und Bestandsaufnahme“. In: Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt (Hg.). *Multilingualität und Mehr-Sprachlichkeit in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach, 2019, S. 37-55.
- Tidigs, Julia und Markus Huss. „The Noise of Multilingualism. Reader Diversity, Linguistic Borders and Literary Multimodality”. In: *Critical Multilingualism Studies* 2017, Jg. 5, Nr. 1, S. 208–235.
- Tuhiwai-Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London/New York: Zed Books, 1999.
- Volquardsen, Ebbe und Lill-Ann Körber. „The Postcolonial North-Atlantic. An Introduction.” In: Körber, Lill-Ann und Ebbe Volquardsen. *The Postcolonial North-Atlantic. Iceland, Greenland and the Faroe Islands*. Berlin: Nordeuropa Inst. d. Humboldt-Univ., 2014, S. 7-29.
- Vuorela, Ulla. „Colonial Complicity. The ‚Postcolonial’ in a Nordic Context.” In: Keskinen, Suvi, Salla Tuori, Sari Irni und Diana Mulinari (Hg.). *Complying with colonialism. Gender, race and ethnicity in the Nordic region*. Aldershot: Ashgate, 2009, S. 19-33.
- Walkowitz, Rebecca L. *Born translated. The Contemporary Novel in an Age of World Literature*. New York/Chichester: Columbia University Press, 2015.
- Wendelius, Lars. *Den dubbla identiteten. Immigrant- och minoritetslitteratur på svenska 1970-2000*. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning, 2002.
- Westergren, Eva und Hans Åhl. „Mer ä nett språk. En inledning. In: Westergren, Eva und Hans Åhl (Hg.). *Mer än ett språk. En antologi om två- och trespråkigheten i norra Sverige*. Stockholm: Norstedts, 1997, S. 1-11.
- Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt. „Von der Multilingualität zur Mehr-Sprachlichkeit“. In: Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt (Hg.). *Multilingualität und Mehr-Sprachlichkeit in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach, 2019, S. 7-31.
- Wischmann, Antje und Michaela Reinhardt (Hg.). *Multilingualität und Mehr-Sprachlichkeit in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach, 2019.
- Yildiz, Yasemin. *Beyond the mothertongue. The postmonolingual condition*. New York: Fordham University Press, 2012.

5.3 Internetquellen

- Dahl, Östen. „Lagen och Logiken Hänger inte ihop.” In: *Språktidningen*. 3.6.2014, <https://spraktidningen.se/artiklar/2014/06/lagen-och-logiken-hanger-inte-ihop>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Hagen, Knut-Øyvind und Tone Staude: „Historieløst og diskriminerende“. 20.6.2019, https://www.nrk.no/kultur/_-historielost-og-diskriminerende-1.14595683, letzter Zugriff 31.3.2021.
- Heikki, Jörgen. „Unikt fynd från samisk trumma”. 27.9.2017, <https://sverigesradio.se/artikel/6787147>, letzter Zugriff 29.10.2021.
- Institut för språk och folkminnen. „Underjordiska”. 19.11.2020, <https://www.isof.se/lar-dig-mer/kunskapsbanker/lar-dig-mer-om-vasen-i-folktron/vasengalleriet/underjordiska>, letzter Zugriff 18.10.2021.
- Knutsen-Duolljá, Svenn-Egil und Harald Gaski. „Samisk“ In: *Store Norske Lexikon*, o.J., <https://snl.no/samisk>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Labba, Nils Gustav. „Författare på heltid”. o.J., http://www.samer.se/GetDoc?meta_id=2126, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Märak, Timimie. „What local people?” Poesi för ett gruvfritt Kallak med Mimi Märak. 4.8.2013, <https://www.youtube.com/watch?v=JiFcEvjIG8w>, letzter Zugriff 16.11.2021.
- Moseley, Christopher (Hg.) *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO Publishing 2010³, Online-edition: <http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Nüchtern, Hannah. „Sachbuch und Familienalbum: zu den Zwangsumsiedlungen der Sámi.“ 3.2.2021, <https://www.neues-lesen-skandinavien.de/buchbesprechungen/>, letzter Zugriff 3.11.2021.
- Ohne Verf. „Å trekke rasistkortet kveler en fruktbar diskusjon“ 4.7.2019, <https://www.altaposten.no/meninger/2019/07/04/%E2%80%93-%C3%85-trekke-rasistkortet-kveler-en-fruktbar-spr%C3%A5kdiskusjon-19424911.ece>, letzter Zugriff 31.3.2021.
- Ohne Verf. „Fjolltrask“ o.J. <https://desv.dict.cc/?s=fjolltr%C3%A4sk>, letzter Zugriff 19.10.2021.
- Ohne Verf. „Birkarlar“ o.J. <https://www.britannica.com/topic/Birkarlar>, letzter Zugriff 1.12.2021.
- Orange, Richard. „Swedish Word of the Day: nollåtta”. 14.11.2019, <https://www.thelocal.se/20191114/swedish-word-of-the-day-nolltta/>, letzter Zugriff 19.10.2021.
- Riksdagen. „Språklag 2009:600” o.J., https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/spraklag-2009600_sfs-2009-600, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Rydell, Anders. „Jag kan inte ta ansvar för att folk är dumma i huvudet”. 5.10.2020, <https://www.forfattaren.se/intervju/jag-kan-inte-ta-ansvar-for-att-folk-ar-dumma-i-huvudet>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Saba, Isak. „Samefolkets sång”. o.J., <https://www.sametinget.se/83377>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Sametinget. „Bakgrund. Repatriering av samiska kvarlevor”. 14.8.2019, <https://www.sametinget.se/samiska-kvarlevor>, letzter Zugriff 22.3.2021.
- Sametinget. „Regler för att komma med i röstlängden”. 9.2.2021, <https://www.sametinget.se/regler>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Samiskt informationscentrum. „Samebyn är vinnare i Girjasmålet”. 23.1.2020, <http://samer.se/5846>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Samiskt informationscentrum. „Språk, dialekt eller varietet?” o.J., <http://samer.se/1186>, letzter Zugriff 3.9.2021.

- Samiskt informationscentrum. „Sejte“. o.J., <http://www.samer.se/1211>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Sandberg, Christian. „Sverige vill inte ratificera ILO 169“. 15.9.2015, <http://www.samer.se/4935>, letzter Zugriff 8.11.2021.
- Selasi, Taiye. „Don't ask where I'm from, ask where I'm a local“. 20.10.2015, <https://www.youtube.com/watch?v=LYCKzpXEW6E&t=493s>, letzter Zugriff 28.10.2021.
- Sikku, Olov Anders. „Skattefällsmålet“. o.J., <http://www.samer.se/4461>, letzter Zugriff 24.3.2021.
- Skolverket. „Sameskola“. o.J., <https://utbildningsguiden.skolverket.se/grundskolan/om-grundskoleutbildning/sameskola>, letzter Zugriff 20.3.2021.
- Vogel, Saskia. „An Interview with Linnea Axelsson“, 29.3.2019, <https://www.wordswithoutborders.org/dispatches/article/an-interview-with-linnea-axelsson-saskia-vogel>, letzter Zugriff 8.11.2021.

6. Anhang

6.1 Deutscher Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Mehrsprachigkeit und ihrer Funktion in ausgewählten Beispielen samischer Literatur aus Schweden, einem Staat, der oft vermeintlich als einsprachig wahrgenommen wird. Überdies liegt der Fokus auf der Rolle von Mehrsprachigkeit an der Schnittstelle von Identitätskonstruktion und Raumkonzepten, nicht zuletzt, da samische Sprachbeherrschung und Verwurzelung in Sápmi häufig als Garanten für authentisch-samische Identität erachtet werden. Die aktuelle Situation der samischen Sprachen, welche alle bedroht sind, ist auf die Kolonialgeschichte in Sápmi zurückzuführen. Deswegen wird postkoloniale Theorie für die Literaturanalyse genutzt und deren Einfluss auf die Mehrsprachigkeitsforschung untersucht. In der Methodologie erwies sich *bordering* als essenzielles Werkzeug: die Erforschung der Prozesse welche an der Erschaffung, Überschreitung und Auflösung von (sprachlichen) Grenzen beteiligt sind. Die Primärliteratur wird eingehend auf mehrere Aspekte erforscht, darunter Authentizitätsvergewisserung durch Sprache, Raumrepräsentationen, Codemixing und Kolonialgeschichte. Resultate aus der Analyse zeigen, dass die Vorstellung von Sprachkenntnis als Grundlage für Identität in den vorliegenden Narrativen oft dekonstruiert wird. Weiters zeigt sich, dass die Vorstellung eines Textes als einsprachig nicht länger zulässig ist, sobald die Engführungen nationaler Philologien überschritten werden – eine Begutachtung des Codemixing ergibt, dass Sprachgrenzen weitaus prozesshafter und instabiler sind, als es den Anschein haben mag. Darüber hinaus erweist sich Mehrsprachigkeit als Ausgangspunkt, welcher die Verhandlung anderer politischer Themen wie Landrechte und die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit ermöglicht.

6.2 English Abstract

This master's thesis investigates multilingualism and its functions in selected examples of Sámi literature in Sweden, a nation often wrongly perceived to be monolingual. Moreover, the focus lies on the role multilingualism plays in the intersection of identity formation and spatial concepts, not least because knowledge of Sámi languages and rootedness in Sápmi are often considered prerequisites for the perception of Sámi identity as authentic. The current situation of the Sámi languages, which are all endangered, was caused by the colonial history in Sápmi. Therefore, postcolonial theory is utilised for the literary analysis, as well as its influence on multilingualism studies examined. Methodologically, *bordering* proved to be an essential tool: the examination of the processes involved in creating, transgressing and dissipating (linguistic)

borders. The primary literature is scrutinized according to several aspects including language as legitimisation of Sámi authenticity, spatial representations, code-mixing and colonial history. The results of the analysis show that the notion of language knowledge as basis for identity is often deconstructed in the narratives considered. Further, the idea of a text as monolingual is no longer feasible once the confines of nationalistic philology are transgressed – a survey of codemixing in the literature yields the result that borders between languages are much more fluid and unstable than it seems at first. Also, multilingualism is often a gateway which enables the negotiation of other political issues, such as land rights and reappraisal of the colonial past.