

# Árbediehtu – Traditionelles Wissen

## Samische Kultur als Eigentum: Eine diskursanalytische Betrachtung

Juliane Luttmann

# CP101

**Concepts and Institutions in Cultural Property 3/2012**

**A Working Paper of the  
Göttingen Interdisciplinary Research Unit on Cultural Property**

DFG Forschergruppe Cultural Property  
Georg-August-Universität Göttingen  
Heinrich-Düker-Weg 14  
37073 Göttingen

TEL +49 (551) 39-29459  
FAX +49 (551) 39-21241

EMAIL [contact@cultural-property.org](mailto:contact@cultural-property.org)  
WEB <http://www..cultural-property.org/>

ISSN 2191-7051

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

This work is licensed under the Creative Commons License 3.0 “by-nd”, allowing you to download, distribute and print the document in a few copies for private or educational use, given that the document stays unchanged and the creator is mentioned.



Juliane Luttmann (jluttmann@gmx.de)

# Árbediehtu – Traditionelles Wissen. Samische Kultur als Eigentum: Eine diskursanalytische Betrachtung.

## 1 EINLEITUNG

### 1.1 Fragestellung und Forschungsgegenstand

Begeben wir uns in der Rolle des Touristen<sup>1</sup> auf eine kurze Reise ins Jahr 2009: Es ist März, in Helsinki liegt an einigen Stellen noch Schnee, während der Schneematsch der viel genutzten Straßen und Gehwege die Nässe durch unsere nicht-wetterfesten Schuhe dringen lässt. Wir schlendern von der Esplanade über das Kopfsteinpflaster der Sofiankatu – bzw. Sofiegatan, denn an einer der Häuserwände hängt ein dreisprachiges Straßenschild (schwedisch, finnisch und russisch) – Richtung Domkirche. Die Sofiankatu dürfte eine der häufiger von Touristen frequentierten Straßen der finnischen Hauptstadt sein, da sie als eine der ältesten Straßen Helsinkis ausgezeichnet ist und zwei weitere touristische Ziele der Stadt verbindet. Eingerahmt durch die Straßenumflucht zeichnet sich die Domkirche mit der verschneiten Treppe heute weiß gegenüber den gelbgestrichenen Häusern am Ende der Sofiankatu ab. Während uns linkerhand, in der Sofiankatu 4, das Stadtmuseum kostenlosen Eintritt gewährt, fällt unser Blick auf rekonstruierte und originäre Details der Museumsstraße.

Doch etwas stört unseren Blick. Er wird durch ein Ensemble angezogen, das vor einem kleinen Souvenirladen steht. Souvenirladen und Ensemble stören wiederum unseren Eindruck, wir würden uns in einer authentisch finnischen Straße zu Beginn des 20. Jahrhunderts befinden. Vor der gelben Wand des Lädchens, unter einem Fenster mit Matrjoschkas und anderen Püppchen, steht ein ausgestopftes Rentier, den stumpfen Blick Richtung Senatsplatz und Domkirche gewandt. Das Fell sieht borstig aus. Das Tier wird durch einen illustrierten Jägerzaun

*“Create your own culture. Stop messing with Sámi’s.”*

■ **Juliane Luttmann** studierte von 2004–2012 am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie und am Seminar für Finnisch-Ugrische Philologie der Georg-August-Universität Göttingen. Das vorliegende Working Paper wurde im Sommersemester 2012 von der Philosophischen Fakultät als Magisterarbeit angenommen.

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>1 Einleitung</b> .....	<b>1</b>
1.1 Fragestellung und Forschungsgegenstand .....	1
1.2 Aufbau des Papers .....	3
1.3 Forschungsstand .....	4
<b>2 Methodische Grundlagen</b> .....	<b>6</b>
2.1 Der Diskurs: Von der Foucaultschen Werkzeugkiste zur Methode .....	6
2.2 Diskurstheorien .....	7
2.3 Diskursanalyse als empirische Methode .....	8
2.4 Analyseschritte .....	9
2.5 Methodenreflexion .....	10
<b>3 Kulturelles Eigentum und Kulturerbe</b> .....	<b>12</b>
3.1 Kultur als Eigentum .....	13
3.2 Inwertsetzung von Kultur .....	15
3.3 Cultural Heritage und Cultural Property .....	16
<b>4 Kontextualisierung</b> .....	<b>19</b>
4.1 Identitäten: Auf der Suche nach Definitionen .....	19
4.2 Repräsentationen: „Die Sámi“ .....	21
4.3 Politiken: Geschichtliche Situation und heutige Kulturpolitik .....	24
<b>5 Árbediehtu – Traditionelles Wissen.</b>	
<b>Der Kultureigentumsdiskurs und die Konstituierung von Cultural Property</b> .....	<b>25</b>
5.1 Eigentum an samischer Kultur – Der Diskurs .....	26
5.2 Diskursstrang 1: Exklusives Eigentum an samischer Kultur? .....	28
5.3 Diskursstrang 2: Kulturtechniken: Sammeln, Bewahren und Schützen .....	35
5.4 Diskursstrang 3: Samisches traditionelles Wissen als indigene Expertise .....	39
5.5 Akteure, Positionen, Strategien.....	40
<b>6 Fazit</b> .....	<b>42</b>

eingerahmt, auf dem ein mit Acryl gemaltes Eichhörnchen sitzt. Vor dem Zaun sind vier Nadelbäume und eine Wiese durch die Farbführung plastisch hervorgehoben. Das Hinterteil des Rentiers verdeckt ein Trio aus Sperrholz: In eine blaue Samentracht<sup>2</sup> (Gákti) und eine sogenannte Vierwindemütze gekleidet, entblößt die Figur auf der rechten Seite breit lächelnd die Zähne und hält in der linken Hand ein Schild mit der Aufschrift „Welcome“. Zu ihrer Linken steht eine weibliche Figur mit langen blonden Haaren, weißer Bluse, grüner Weste und blauweiß gestreiftem bodenlangen Rock. Zwischen den beiden Figuren sehen wir den Richtung Esplanade weisenden Kopf eines weiteren, allerdings hölzernen und eindimensionalen Rentiers. Es trägt ein rotes Halsband mit der Aufschrift „Finnish Souvenirs“, während der Hals des ausgestopften Rentier von einem Band geziert wird, das an die samische Webkunst erinnert. An der Flanke des ausgestopften Tieres ist mit Klebeband ein kleiner, rechteckiger Zettel befestigt. In

roten, serifenlosen Lettern lesen wir dort „Please do not touch“.

Warum nutze ich diese Beobachtung, um in die Thematik dieses Papers einzuführen? Und wie hängt sie mit dem Zitat zusammen, das das Kapitel eröffnet?

Die Grundannahme dieses Papers ist, dass sich zurzeit ein samisches *Cultural Property*, also die „commodification of culture as a form of property“ (Kasten 2004: 1), konstituiert. Ich versuche den Diskurs, der die Regeln für diese Konstituierung setzt, nachzuvollziehen. Die Sofiankatu ist ein Ort, an dem Vieles von dem, was im Diskurs um Eigentum an Kultur zur Sprache kommt, vergegenständlicht wird. Hier tritt in kondensierter, objektivierter Form das auf, woran sich der Diskurs abarbeitet.

Zunächst gehen wir durch eine Straße, die uns suggerieren könnte, das „Prädikat 'Heritage'“ (Bendix et al. 2007) zu tragen oder zumindest Denkmalstatus zu besitzen. Doch: „Kulturerbe ist nicht – es wird gemacht“ (ebd.: 8) und die „Heritage-ifi-

zierung“ (ebd.: 10) ist ein komplexer Prozess, den die Sofiankatu nicht durchlaufen hat. Was unsere Wahrnehmung der Historizität dieser Straße schließlich stört, ist etwas, das uns durch einen Anachronismus unvermittelt in die Postmoderne zurückreißt. Uns wurde eine Authentizität imaginiert, die das Ensemble vor dem Souvenirladen infragestellt. Das ausgestopfte Rentier wirkt deplatziert; die Dekontextualisierung und Musealisierung werden uns zudem durch die Eigentumsmarker (Zaun, Aufkleber), die die Distanz zum Betrachter betonen, bewusst gemacht.

Helsinki liegt nicht im Kerngebiet Sápmis<sup>3</sup>, nicht einmal in dessen Peripherie. Für die Touristen, die im März 2009 durch die Sofiankatu gingen, wurde samische Kultur an dieser Stelle lediglich vor und in dem Souvenirlädchen als „Finnish Souvenir“ sichtbar.

Warum werden als samisch assoziierte kulturelle Symbole unter dem Label finnischer Andenken genutzt? Was bedeutet dies für die Repräsentation einer ethnischen Minderheit und das Machtgefüge zwischen Minderheit und Mehrheit? Ist die Dekontextualisierung samischer kultureller Embleme in diesem Beispiel als kulturelle Aneignung (*Cultural Appropriation*) zu deuten? Wieso ist die Umnutzung kultureller Elemente in dem einen Fall legitim, während sie in anderen Beispielen als „misappropriation“ oder „Diebstahl“ bezeichnet wird? Wie kommt es zu einer Konstituierung eines Eigentums an Kultur? Was ist *Cultural Property*? Wie wird ein Eigentum an (samischer) Kultur diskursiv verhandelt? Konstituiert sich ein samisches *Cultural Property* über die Inwertsetzung von Objekten? Oder über die Machtverhältnisse, die durch den Diskurs konstant auszubalancieren versucht werden?

Das ausgehende 20. und beginnende 21. Jahrhundert, in dem kulturelle Elemente als Ausdruck der Abgrenzung zwischen Individuen und Gruppen ein umkämpftes Terrain sind, bilden die Kulisse für diesen Diskurs. Forderungen durch (indigene) Akteure nach kulturellen Rechten verweisen darauf, dass Kultur aneignbar, ausbeutbar und besitzbar ist. Ein Zitat Linda Tuhiwai Smith<sup>1</sup> macht deutlich, welches Spannungsfeld die Dekontextualisierung und Kommodifizierung indigener Kultur erzeugt:

*„It appals us that the West can desire, extract and claim ownership of our ways of knowing, our imagery, the things we create and produce, and then simultaneously reject the people who created and developed those ideas and seek to deny them further opportunities to be creators of their own culture and own nations“ (Smith 1999: 1).*

Der Anthropologe Michael F. Brown betont, dass Kultur im öffentlichen Diskurs zur Ressource ge-

worden sei, die einerseits das Eigentum einer Gruppe darstelle (*their own culture*) und andererseits tatsächlich kommerziell genutzt wird (Brown 2003: 4). Neben ökonomischen Einwänden würden indigene Akteure vor allem von der Furcht getrieben, dass „elemental understandings are coming under the control of others, so that native people are no longer masters of their own traditions, their own identities“ (ebd.: 5).

„Create your own culture. Stop messing with Sámi's“ ist an die finnische Tourismusindustrie gerichtet, die in einigen der von mir analysierten Quellen als nebulöser Antagonist auftritt, der samische Kultur kommerzialisiert und vermarktet:

*„We have long lived in the belief that in our earlier spiritual culture, outsiders would probably not find anything that could be transformed into a marketable product. We suddenly awoke from our dreams when we saw in what way the Finnish tourist industry was marketing the country's northernmost area, Sápmi, how they presented and actually sold the country's indigenous people for adventure-hungry tourists“ (Solbakk 2007: 7).*

Vor allem dass samisch inspirierte Kleidung dem Markt zugeführt wird, führt seit einigen Jahren immer wieder zu medial vermittelten Kontroversen. Die Spannungen führten einerseits dazu, dass auf transnationaler Ebene Schutz- und Kontrollmechanismen für Eigentumsrechte an Kultur geschaffen wurden. Andererseits wird derzeit auf nationaler bzw. pansamischer Ebene politisch, wissenschaftlich und medial ausgehandelt, wie es sich am besten mit kultureller Aneignung und Kommodifizierung von Kultur umgehen lässt. Im Laufe des Forschungsprozesses bildete sich die Erkenntnis heraus, dass die Rhetoriken pansamisch agierender Akteure sowohl in lokale als auch nationale und globale Diskurse eingebunden sind.

Der Hauptfokus dieses Papers liegt auf dem Einfluss globaler und transnationaler Diskurse auf den samischen *Cultural Property*-Diskurs. Zudem werde ich der Frage nachgehen, ob und wie Machtverhältnisse durch Diskurse zu Forderungen eines (exklusiven) Eigentums an samischer Kultur, Strategien der Revitalisierung und Bewahrung samischen traditionellen Wissens und der Dekolonialisierung der Wissenschaft hinterfragt, umgekehrt oder bestätigt werden.

## 1.2 Aufbau des Papers

Im Zusammenhang mit der Forderung eines kollektiven Eigentumsrechts an Kultur (nachfolgend unter dem Begriff *Cultural Property* gefasst) übernehmen soziale Akteure die Rhetoriken und teil-

weise auch Performanzen internationaler Organisationen (Noyes 2010, Groth 2010a, 2010b), um ihr Handeln zu legitimieren, Identitäten zu stabilisieren (Åhrén 2010a) oder dominante Diskurse zu kritisieren (Smith 2006). Dabei können sie auf unterschiedlichste lokale, nationale und globale Ressourcen und Netzwerke zurückgreifen (Minde 1996) und bewegen sich innerhalb institutionalisierter Strukturen. Stein R. Mathisen geht davon aus, dass sie aufgrund der historisch bedingten Machtstrukturen zwischen ethnischer Minorität und Majorität mit der Stimme der Mehrheitsgesellschaft sprechen müssten, um gehört zu werden (Mathisen 2004: 29).

Dieses Paper eruiert die Regeln und Sinnsysteme, die die textuellen und performativen Handlungen der Akteure im Bezug auf Eigentumsrechte an Kultur bestimmen. Hierzu nutze ich die Methoden der Diskursanalyse, deren theoretische Konzeptionen und praktische Ansätze ich in Kapitel 2 referieren werde. Als Orientierungspunkt für die hermeneutische Analyse von Medienberichten und anderen Quellen zum Thema „Eigentum an samischer Kultur“ dient Siegfried Jägers Modell der Kritischen Diskursanalyse, die ich im Kontext ihrer diskurstheoretischen Fundierung vorstellen und als empirische Methode verorten werde. Schließlich wird die darauf aufbauende, modifizierte methodische Vorgehensweise im Anschluss vorgestellt und reflektiert.

In Kapitel 3 führe ich in das Themenfeld Eigentum und Kultur ein und stelle die Konzepte der Institutionen UNESCO, CBD und WIPO vor. Ihre Implikationen für nationale und lokale Praktiken in Norwegen, Schweden und Finnland wirken sich (z.B. durch Forschungsaufträge und andere Geldmittel) direkt und indirekt auf das Handeln samischer Akteure aus (und vice versa), das in Kapitel 4 in den Kontext historischer und aktueller Repräsentationen eingebettet wird.

Kapitel 4 setzt sich sowohl synchron als auch diachron deskriptiv mit dem diskursiven Kontext auseinander. Diese Kontextualisierung kann und will kein vollständiges oder holistisches Bild vermitteln, sondern lediglich einige Aspekte anschneiden, die Einfluss auf den samischen *Cultural Property*-Diskurs hatten und haben. Die Wissenschaftlerin Jelena Porsanger schrieb 2010:

„Most of the outsider anthropologists [sic] will certainly argue that they know our culture in detail and understand our internal diversity; there is nothing new or too advanced for them in our explanations“ (Porsanger 2010: 437).

Ich gehe davon aus, dass die vorhandenen Konstruktionen „samischer Wirklichkeiten“ vielfältiger sind als die von mir rezipierten und wiedergegebenen Repräsentationen und Definitionen es hergeben. Gleichzeitig ist mir bewusst, dass ich mit der Auswahl und Auswertung der Literatur wiederum ein Bild „samischer Wirklichkeit“ (re)konstruiere. Um dies zumindest stückweise aufzubrechen, nutze ich in diesem und anderen Kapiteln sowohl Sekundärliteratur von Sámi als auch von Nicht-Sámi. In Kapitel 4.1 und 4.2 stelle ich die Frage, wie historische und gegenwärtige Fremdbeschreibungen und Selbstzuschreibungen die Empfindung einer „samischen Homogenität“ geformt haben und formen können. Im samischen *Cultural Property*-Diskurs wird häufig die samische Gemeinschaft betont, die im Gegensatz zu Nicht-Sámi steht. Zudem haben Fremd- und Selbstkonzepte Einfluss auf die Darstellung von samischer Kultur, Tradition und Folklore. Kapitel 4.3 setzt sich skizzenhaft mit dem geschichtlichen und politischen Hintergrund seit Beginn des 20. Jahrhunderts auseinander, der zur Entstehung des samischen *Cultural Property*-Diskurses geführt hat.

Anschließend werde ich anhand exemplarischer Text-, Bild- und audiovisueller Quellen herausarbeiten, wie die Konzepte des kulturellen Eigentums und des Kulturerbes in den Rhetoriken und Narrativen samischer wie nicht-samischer Akteure zutage treten bzw. inwiefern sie ihre Praxen und Denkmuster bestimmen. Hiermit möchte ich nachvollziehbar machen, innerhalb welcher Diskurse sie sich bewegen. Ich stelle die These auf, dass sich der *Cultural Property*-Diskurs vor allem auf die Annahme ungleicher Machtverteilung auf unterschiedlichen Ebenen stützt. Dies kommt meines Erachtens in zahlreichen Dichotomisierungen zum Ausdruck.

### 1.3 Forschungsstand

Sowohl international als auch im deutschsprachigen Raum hat sich in den letzten Jahren eine multidisziplinäre *Cultural Property*-Forschung herausgebildet, die das Konzept eines Eigentums an Kultur je nach disziplinärer Einbettung unter unterschiedlichen Gesichtspunkten beleuchtet. Für dieses Paper sind dabei vor allem kultur- und sozialanthropologische Forschungen zu Erbe und Eigentum an Kultur relevant. Als wegweisend für die *Cultural Property*-Forschung können unter anderem die Arbeiten folgender Forschender angesehen werden: In zahlreichen Artikeln und in ihrem Buch *The Cultural Life of Intellectual Properties. Authorship, Appropriation, and the Law* (1998) verknüpft Rosemary Coombe, die in beiden Diszipli-

nen verankert ist, die kulturwissenschaftliche mit der juristischen Sichtweise auf Geistiges Eigentum. Barbara Kirshenblatt-Gimblett widmet sich in ihren Arbeiten dem Kulturerberegime und Kulturerbe als „metacultural operation“ aus der Perspektive der Performance Studies, während Laurajane Smith (2006) Heritage als kulturellen Prozess und Diskurs versteht. Seit Ende der 1990er setzt sich Michael F. Brown dezidiert mit dem Phänomen *Cultural Property* auseinander. In seinen Arbeiten liegt der Fokus vor allem auf dem Hintergrund von Eigentumsforderungen an indigener Kultur und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Thema. Der Titel seiner 2003 erschienenen Monographie *Who Owns Native Culture?* wurde zu einer viel zitierten Frage. Im Rahmen der Sibirien Projektgruppe am Max Planck Institut für Sozialanthropologie in Halle erschien 2004 zudem der Sammelband *Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Die Artikel setzen sich mit der Kommodifizierung von Kultur und kulturellen Eigentumsansprüche durch Indigene auseinander. 2006 erschien der Artikel *The Judgement of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership*, in dem sich die Folkloristin Dorothee Noyes der Debatte über eine Fallstudie nähert. Am Beispiel des Patumfestivals von Berga verweist Noyes auf die Probleme, die entstehen können, wenn transnationale Instrumente auf lokaler Ebene wirken und in lokalen Politiken implementiert werden.

Die Konstituierung eines samischen Kulturerbes bzw. eines Eigentums an samischer Kultur wurde bereits aus verschiedenen methodischen und theoretischen Herangehensweisen beleuchtet. In ihrer Dissertation *Managing Lapponia* arbeitet Carina Green heraus, inwiefern die Heritage-ifizierung Laponias als Arena für den samischen ethnopolitischen Kampf für Autonomie und Selbstregierung gelten kann. Green analysiert die Machtverhältnisse zwischen samischen und nicht-samischen Akteuren während des Aushandlungsprozesses. Obwohl auch die handelnden Akteure in den von mir analysierten Quellen mit den Begriffen norw. *kultur-arv* 'Kulturerbe' und *Cultural Heritage* operieren, sind Kulturerbepraxen nicht das Thema dieses Papers. Die Begriffe sind in diesem Kontext als Synonyme zu der von mir verwendeten Bezeichnung *Cultural Property* zu verstehen. Dieses Paper setzt sich nicht mit konkreten Weltkulturerbestätten auseinander, sondern betrachtet den Aushandlungs- und Konstituierungsprozess eines Eigentums an samischer Kultur aus diskursanalytischer Perspektive. Durch die Aussagen samischer Akteure, die durch direkte und indirekte Zitation in News Stories, durch Artikel und Dokumente zugänglich

gemacht werden, lässt sich der *Cultural Property*-Diskurs nachvollziehen. Narrative Praxen samischer Akteure können Aufschluss über unterschiedliche Forschungsgegenstände geben. Z.B. untersucht Lina Gaski mittels Diskursanalyse Zeitungsinhalte der norwegischen Regionalzeitung Finnmarken und der samischen, auf norwegisch erscheinenden Zeitung Ságat. Sie legt den Fokus auf die Konstruktion einer nationalen Identität durch narrative Praxen samischer Politiker. Stein R. Mathisen wiederum analysiert Narrative zu samischen heiligen Steinen (*sieidis*), um Diskurse zur Heritage-ifizierung sichtbar zu machen. Er greift dabei auf texthafte Repräsentationen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (z.B. Folkloresammlungen, Ethnographien, Berichte von Missionaren) und zeitgenössische Quellen (Dokumente) zurück. Wie Gaski kommt auch Mathisen zu dem Schluss, dass soziale Akteure, obwohl sie in spezifische Diskurse eingebunden sind, bestimmte Strategien nutzen – in diesem Fall „to represent and reproduce heritage in various projects designated for specific purposes“ (Mathisen 2009: 23). Davon ausgehend, dass Touristen vor allem durch visualisierte Repräsentationen mit einem Bild samischer Kultur in Berührung kommen, analysiert Kjell Olsen in seinem Artikel *The Touristic Construction of the 'Emblematic' Sámi* Darstellungen in Broschüren und durch Souvenirstände entlang der Hauptstraßen in der nordnorwegischen Finnmark. Abseits von Touristenattraktionen und Souvenirlädchen bleiben samische Kultur und Sápmi für Außenstehende unsichtbar. Olsen geht davon aus, dass der Tourismus als „common way of consumption“ dazu beitrage, dass das Ethnische ein Gegenkonzept zum Modernen werde. „As counterconcepts, the ethnic and indigenous rely heavily on the cultural representation of signs adapted by tourism“ (Olsen 2004: 301). Dadurch werde samische Kultur zu einem Objekt, das bewahrt und vor der Moderne geschützt werden müsse (ebd.). Sie werden zu „ethnic markers“, durch die die Zugehörigkeit zu einer Ethnie ausgedrückt wird (Thuen 2004a: 88). Trond Thuen geht davon aus, dass diese „ethnic markers“ in einem Prozess der symbolischen Manipulation durch Außenstehende angeeignet, für kommerzielle Zwecke ausgebeutet oder dazu genutzt werden können, Andere zu karrierieren (ebd.). In seinem Artikel *Culture as Property? Some Saami Dilemmas* setzt sich Thuen metaphorisch mit dem Konzept eines *Cultural Property* aus Sicht der Sámi auseinander. Obwohl sich die Art der Aussagen innerhalb des *Cultural Property*-Diskurses in Norwegen, Schweden und Finnland seit Thuens Artikel nicht großartig verändert haben, so lässt sich in den letzten Jahren doch eine Häufung dieser Aussagen erkennen. Ich widme mich in diesem Paper dem „sicht- und spürba-

re(n) Anstieg kultureller Wertschöpfungsprozesse und deren ökonomische(r) Relevanz“ (Bendix 2009: 5) am Beispiel des samischen *Cultural Property*-Diskurses. Es entsteht zurzeit eine samische wissenschaftliche und politische Expertise, die sich intensiv mit dem Themenkomplex *Cultural Property* auseinandersetzt. Ich möchte den Fokus vor allem auf deren diskursive Strategien richten. Aus indigener Perspektive beschäftigt sich z.B. der Völkerrechtler Mattias Åhrén in seiner 2010 erschienenen Dissertation *The Saami Traditional Dress & Beauty Pageants: Indigenous Peoples' Rights of Ownership and Selfdetermination over Their Cultures* mit der kulturellen Aneignung samischer Kleidung. Seine Argumentation folgt dem Aufbau, den Brown für Artikel, die sich aus der Rechtsperspektive mit *Cultural Property* auseinandersetzen, herausgearbeitet hat (Brown 2005: 44 f.): In den vergangenen Jahren sind mehrere finnische Kandidatinnen bei den internationalen Misswahlen in samischer Kleidung aufgetreten. Åhrén leitet seine Arbeit mit diesem Fallbeispiel ein, um die negativen Folgen der Kommodifizierung und Dekontextualisierung samischer Kultur aufzuzeigen. Danach setzt er sich damit auseinander, „to what extent international law awards indigenous peoples the right to own and/or determine over their respective distinct collective creativity“ (Åhrén 2010a: 7) und analysiert, welche Schutzmechanismen andere Rechtsinstrumente (z.B. das Recht auf Selbstbestimmung, kollektive Menschenrechte, indigene Rechte) und die Instrumente transnationaler Organisationen bieten können. Dieses Paper wird sich dem Thema aus kulturwissenschaftlicher Perspektive nähern. Dabei wird der Fokus nicht auf die Rechtsinstrumente gerichtet, die Indigenen zur Verfügung stehen, um Rechte an Kultur einzufordern, sondern auf lokale, nationale wie globale Diskurse zu Eigentum an Kultur. Es werden Fallbeispiele aus den samischen Medien betrachtet, in denen das Tragen nicht „authentischer“ bzw. „kopierter“ samischer Kleidung in interkulturellen Situationen zu Konflikten geführt hat. Zudem greife ich auf Dokumente und (wissenschaftliche) Publikationen zurück.

## 2 METHODISCHE GRUNDLAGEN

### 2.1 Der Diskurs: Von der Foucaultschen Werkzeugkiste zur Methode

Der Begriff *Diskurs* bezeichnet im Deutschen im einfachen Wortsinn zunächst eine „Abhandlung, Unterhaltung, Erklärung“ und stellt eine Entlehnung aus dem Lateinischen („Erörterung, Mitteilung“) dar (Kluge 2002: 204),<sup>4</sup> in der Umgang- und Mediensprache wird er oft zur Umschreibung eines „öffentlich diskutierten Themas ... in einer aktuel-

len Debatte“ verwendet (Keller 2007: 13). Im heutigen akademischen Gebrauch ist die Definition des Begriffs weniger eindeutig, wie der Soziologe Reiner Keller in seiner Beschreibung der „wissenschaftlichen Karriere des Diskursbegriffs“ deutlich macht (Keller 2007: 13-19, vgl. auch Mills 1997: 6). Aufbauend auf die Überlegungen des Strukturalismus und Poststrukturalismus entstand zunächst in Frankreich eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Diskursen, die Sprache als ein System begreift. In Folge der Arbeiten Michel Foucaults bildeten sich ganz unterschiedliche Diskursdefinitionen, -theorien und -methoden heraus. Am fruchtbarsten für den Ansatz dieses Papers ist vielleicht die Definition Kellers selbst, der Diskurse als „Versuche ... Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren“ beschreibt (Keller 2007: 7). Diese Versuche werden in der zwischenmenschlichen Kommunikation durch unterschiedliche Techniken der Diskursproduktion sichtbar. Dabei ist zwischen einmaligen, mitunter zufällig gemachten, Äußerungen und sich wiederholenden und dadurch den Diskurs formenden Aussagen zu unterscheiden, die sowohl textförmig (schriftlich und mündlich) als auch audiovisuell (Bilder, Videos, Tonaufnahmen usw.) oder symbolisch (durch Handlungen) gemacht werden können. Mit den Worten des Literaturwissenschaftlers Jürgen Link stellt ein Diskurs „ein institutionalisiertes Spezialwissen, einschließlich der entsprechenden *ritualisierten Redeformen, Handlungsweise und Machteffekte*“ (Link 1988: 48, zit. n. Keller 2007: 31, Hervorhebungen im Original) bzw. mit anderen Worten „eine institutionell verfestigte redeweise, insofern eine solche redeweise schon handeln bestimmt und verfestigt und also auch schon macht ausübt und verfestigt. [sic!]“ (Link 1983: 60, zit. n. Jäger und Jäger 2007: 19) dar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Diskurse eine Analysekategorie darstellen. Sie werden aus thematisch einheitlichen Handlungs-, „Denk- und Argumentationssysteme(n)“ (Hartmann 1991:20) erschlossen. Diese sind innerhalb eines kommunikativen Rahmens (ebd.: 21) bestimmten Regeln und Verknappungsmechanismen unterworfen, institutionalisiert und vermachtet (u.a. Jäger und Jäger 2007). Dadurch konstituieren und konstruieren sie Bedeutung und Sinn (Keller 2007).

Diskurse können miteinander verschränkt sein (und sind dies auch meistens), sich thematisch durchdringen oder aufeinander verweisen. Sie geben Aufschluss über das zu einer bestimmten Zeit Sagbare und im Umkehrschluss auch auf das, was

aus diversen Gründen nicht artikulierbar ist oder unartikuliert bleibt.

## 2.2 Diskurstheorien

Die eigentliche Rolle des Begründers der Diskurstheorie wird Michel Foucault zugeschrieben.<sup>5</sup> Er setzte die Diskurstheorie 1966 in seiner Schrift *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* zur Dekonstruktion der Herausbildung der (Human-)Wissenschaften ein. Auch in *Die Geburt der Klinik* und in *Wahnsinn und Gesellschaft* habe er seinen „Plan umrissen“ (Foucault 1981: 27). 1969 lieferte er mit seiner *Archäologie des Wissens* schließlich ein methodologisches Werk nach. In diesem wollte er unter anderem darlegen, „wie es möglich sei, dass Menschen innerhalb einer diskursiven Praxis von verschiedenen Gegenständen sprechen, entgegengesetzte Meinungen haben, eine sich widersprechende Wahl treffen“ und „worin die diskursiven Praktiken sich voneinander unterscheiden“ (Foucault 1981: 285). Er habe dabei „die Positionen und Funktionen definieren wollen, die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte“ (ebd.).

Die von Jürgen Habermas in den 1980er Jahren entwickelte Diskursethik unterscheidet sich deutlich von der Diskurstheorie Foucaults. Sie ist weniger „Forschungsprogramm“, sondern firmiert unter einem normativen Modell (Keller 2007: 18) oder auch einer „optimistischen“ Perspektive auf Diskurse (Kaschuba 2003: 240). Weder Foucault noch Habermas entwerfen dabei ein methodisches Verfahren, jeder schafft vielmehr ein theoretisches Paradigma, dem sich im Nachhinein zahlreiche Diskurstheorien anschlossen und immer noch anschließen. Foucault selbst bezeichnete seine Bücher als „kleine Werkzeugkisten“, denen man Sätze, Ideen oder Analysen entnehmen könne (Foucault 2003). Der Begriff des Diskurses gilt also als „Analyseinstrument“ (Landwehr 2009: 20), das in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen in modifizierter Art und Weise genutzt wird.

Die Grundannahme jeder Diskurstheorie ist die, dass soziale Wirklichkeit durch Sprache (im weiten Sinn) konstruiert wird (Landwehr 2009), wobei der Sprecher oder die Sprecherin „als Mitglied einer Diskursgesellschaft“ (Hartmann 1991: 19) bestimmten Regeln unterworfen ist. Diese Wirklichkeit lässt sich somit durch die Analyse der „Formen und Regeln öffentlichen Denkens, Argumentierens und begründungsnotwendigen Handelns als Grundprinzipien von Gesellschaftlichkeit“ (Kaschuba 2003: 235), die im Diskurs zum Ausdruck kommen, dekonstruieren. Diskurse sind folglich von dem sozialen Kontext abhängig, in dem sie stattfinden

und bedingen diesen gleichermaßen (Mills 1997: 11, Foucault 1981: 50). Für die Aufrechterhaltung von Diskursen sind dabei als Vermittlungsinstanzen die 1991 von Hartmann im Zusammenhang mit einer volkscundlichen Diskursanalyse eingeführten Kategorien „Stimme der Institutionen“, „Stimme der Disziplinen“, Auffassungen von „Vernunft“ und „Wahrheit“ sowie „Rituale und der Habitus des Sprechens und Schreibens“ (Hartmann 1991: 21) von besonderer Bedeutung.

Durch und in diese(n) Kategorien wird Macht zum Thema der Diskursanalyse (Hartmann 1991: 22). Macht ist nicht. Sie kommt als Machtbeziehung in sozialen Interaktionen zum Ausdruck. In der Diskursproduktion werden Machtbeziehungen unter anderem durch Verknappungsmechanismen deutlich. Das Sprechen über einen Gegenstand ist stark reglementiert. Die Analyse des Kultureigentumsdiskurses verlangt daher auch eine Betrachtung der sprachlichen und performativen Repräsentationen. Wer spricht in welchem Kontext wie und nach welchen Regeln von einem Gegenstand? Wie, nach welchen Regeln und in welchem Kontext wird der Gegenstand (re)präsentiert? Und vor allem: Was bleibt ungesagt?

Die theoretische Bestimmung eines Mediums ist die Vermittlung von Informationen. In der Praxis ist eine – im besten Fall angestrebte – Neutralität jedoch nicht gegeben. Dies gilt im besonderen Maße für die Darstellung von Minderheiten in Massenmedien sowie für Minderheitenmedien. Ob und wie Minderheiten im Mediendiskurs repräsentiert werden, trägt zu dem Konstrukt eines Fremd- und Selbstbildes bei, das in einer Gesellschaft vorherrscht. Durch ethnische Repräsentationen kann sowohl ein positives (Vielfalt und Solidarität) als auch ein negatives (Kontroversen und Ab-/Ausgrenzung) Bild bestätigt und verstärkt werden (Pietikäinen 2003: 586). Daher ist es im Rahmen einer Diskursanalyse wichtig zu verstehen, auf welchen Ebenen Macht ausgeübt wird, und somit die Umstände der Diskursproduktion in die Analyse einzubeziehen. Dies bedeutet, die Rolle des Diskursproduzierenden als sozial Handelnden zu hinterfragen. Kaschuba plädiert dafür, „das Treiben der Menschen an den Schreibtischen und den Schreibgeräten zu betrachten“ (Kaschuba 2003: 243). Ganz im Sinne der Writing Culture-Debatte schließt dies die wissenschaftliche Diskursproduktion mit ein. Den von Hartmann erwähnten „Stimmen“ können sich weder Journalisten noch Kulturanthropologen widersetzen. Neben den der Sprache als System inhärenten Einschränkungen (Grammatik, Syntax und Wortschatz), die nur ein eingeschränktes Spiel mit der Sprache erlauben, müssen daher ebenso die „instrumentellen und technischen Bedingun-

gen“, „Gesichtspunkte des Habituellen“, der „soziale Status, der zur Beteiligung am Diskurs ermächtigt“, „die gelebten Selbstbilder und die gesellschaftlichen Repräsentationen“, die mit dem Status des oder der Diskursproduzierenden einhergehen (Kaschuba 2003: 243), beachtet werden. Die Verknüpfungen von Medien und Macht arbeitet der Soziologe Peter Imbusch heraus. Demnach verfügen Medien über Macht, sie kontrollieren Macht, bieten ein Forum für Macht, sind Teil eines gesellschaftlichen Machtsystems und selbst vermachtete Organisationen (Imbusch 2007: 403).

Obwohl theoretisch eine Vielzahl unterschiedlicher Diskurse möglich wäre, kann sich als dominanter Diskurs (Smith 2006) schließlich derjenige durchsetzen, der durch „Unterstützung“ und „Respekt“ (Mills 1997: 19) aufrecht erhalten wird. Die Frage, die sich hier für den weiteren Verlauf dieses Papers stellt, ist, auf welcher Ebene dieser dominante Diskurs zum Vorschein kommt.

### 2.3 Diskursanalyse als empirische Methode

Die Rezeption diskurstheoretischer Arbeiten wie der Foucaults, und im deutschsprachigen Raum teilweise auch Habermas', führte dazu, dass eine Vielzahl theoretischer und methodischer Ansätze in den Fachgebieten der Linguistik (Siegfried Jäger, Norman Fairclough, Ruth Wodak), Sozialwissenschaften (Reiner Keller), Geschichte (Achim Landwehr) und Literaturwissenschaften (Jürgen Link) entwickelt wurde – teilweise mit kulturwissenschaftlicher Ausprägung.<sup>6</sup> Die Autoren differenzieren die Diskursanalyse als Methode von der Diskurstheorie. Während Keller in der Diskursanalyse einen methodologisch-empirischen Zugriff auf Diskurse sieht (Keller 2007: 8), will Jäger die „Diskursanalyse als angewandte Diskurstheorie“ verstanden wissen (Diaz-Bone 2006). Mit diesem Hintergrund lassen sich die Methodenanleitungen der Diskursanalytiker denn auch lediglich als Vorschläge bzw. „Werkzeugkisten“ zur qualitativen Analyse von Quellenmaterialien verwenden, die je nach der „disziplinären und theoretischen Einbettung“ (Keller 2007: 8) und „im Zusammenhang von Fragestellung und methodisch-praktischer Umsetzung“ (ebd.: 8) flexibel genutzt werden müssen. Es gebe demnach „keinen Königsweg der Diskursanalyse“ (Diaz-Bone 2006).<sup>7</sup> Hier lassen sich durchaus Parallelen zur soziologischen Grounded Theory ziehen, die Barney Glaser und Anselm Strauss in den 1960er Jahren entwickelten. Diese auf „Praxisbezug und Anwendbarkeit ausgerichtete methodologische Denkfigur“ (Tauschek 2009: 43) hat Eingang in den Kanon der kulturalanthropologischen Disziplin gefunden.

Die in dem vorliegenden Paper genutzte Methode stützt sich auf Analysemodelle, die sich durch die Rezeption Foucaults ab den 1990er Jahren herausgebildet haben. Die kritische Sicht Foucaults auf Diskurse war ein geeigneter Nährboden für die ebenso kritischen Ansätze der Diskursanalyse, die unter den Namen *Critical Discourse Analysis* und *Kritische Diskursanalyse* firmieren. In diesem Paper wird die Kritische Diskursanalyse Siegfried Jägers als Auswertungsmethode genutzt und dabei durch Überlegungen aus der kulturalanthropologischen Grounded Theory erweitert. Die Fragestellung wird hier während des Forschungsprozesses in reflektierter Weise dem Forschungsgegenstand angepasst, ohne dabei die Rolle der Forschenden außer Acht zu lassen (Tauschek 2009: 42-44). So betont auch Keller, die Verortung der Diskursanalyse in der Hermeneutik verlange vom Forschenden eine reflektierte und systematische Textinterpretation (Keller 2006: 140). Dies ist für die in diesem Paper gewählte Methodik besonders wichtig, da – wie bereits erwähnt – auch die Forschende sich innerhalb institutionalisierter Diskurse bewegt und selbst bei einer reinen Textanalyse nicht vor Beeinflussungen durch Feld und Disziplin gefeit ist. Ursprünglich auf die Analyse von auf nordischer Ebene hervorgebrachten Quellenmaterialien beschränkt, hat sich im Laufe des Forschungsprozesses ergeben, dass für dieses Paper auch transnational produzierte oder ausgerichtete Textquellen zur Analyse hinzugezogen werden müssen. Globale Diskurse zum Recht auf Kultur bestimmen durch ihren Einfluss auf nationale und lokale Diskurse ebenso das Handeln der national bzw. regional agierenden Akteure wie nationale und lokale Diskurse in die globale Diskursproduktion einwirken.

Letztlich stellt die Diskursanalyse, wird sie in der Kulturalanthropologie angewandt, vor allem ein Mittel zur Dekonstruktion von gesellschaftlichen Diskurssystemen dar (Kaschuba 2003: 242). Die Diskurstheorie bezieht sich also auf „die Konstitution und Konstruktion von Welt im konkreten Zeichengebrauch und auf zugrunde liegende Strukturmuster oder Regeln der Bedeutungs(re-)produktion“ (Keller 2007: 7), welche in ihre „Schichten und Einzelbestandteile“, „Strategien und Motive“ zerlegt werden müssten (Kaschuba 2003: 242). Die Konstitution und Konstruktion nordsamischer Kultur als Eigentum geschieht durch die textuelle Produktion und Reproduktion (Schreiben, Sprechen, Handeln) von Sinnsystemen, die beteiligten Akteure und die Regeln der Diskursproduktion (Verknappungsmechanismen, Habitus des Schreibens, Sprechens und Handelns) (vgl. Keller 2007: 7).

## 2.4 Analyseschritte

Innerhalb der Kritischen Diskursanalyse wurden Analyseschritte herausgearbeitet, die als „Handreichung“ das methodische Vorgehen nachvollziehbar machen und erleichtern sollen. Im Folgenden sollen die von mir für das kulturanthropologische Forschungsanliegen dieses Papers modifizierten Analyseschritte entsprechend Tabelle 1 vorgestellt werden.

Als ersten Schritt der Diskursanalyse stellt Siegfried Jäger die Verortung des Analysegegenstandes voran, also die *Themenfindung und Fragestellung* sowie die Einordnung in den Fachdiskurs.<sup>8</sup> Es folgt die *Bestimmung des Diskursstrangs*, also eines thematisch einheitlichen Diskursverlaufs, der aus verschiedenen Diskursfragmenten (Texten) bestehen kann.

1	Themenfindung und Fragestellung
2	Bestimmung des Diskursstrangs
3	Korpusbildung
4	Charakterisierung der Diskursebene
5	Auswahl der Quellen
6	Kontextualisierung/Beschreibung des diskursiven Kontextes
7	Feinanalyse
8	Interpretierende Gesamtanalyse
9	Standortbestimmung im Diskursuniversum

Dieser Analyseschritt sieht die Vorstellung und Begründung des Themas vor. Für den Diskurs „Eigentum an samischer Kultur“ lassen sich drei miteinander verschränkte Diskursstränge nachzeichnen, die auf unterschiedlichen Diskursebenen (re)produziert werden. Die *Charakterisierung der Diskursebene* bzw. des *Sektors*, auf der das zu analysierende Material gewonnen wurde, ist fester Bestandteil der Diskursanalyse. Jäger ordnet die Diskursstränge auf verschiedenen Diskursebenen an und meint damit die „sozialen Orte“, von denen aus gesprochen<sup>9</sup> werde (Jäger und Jäger 2007: 28). Konkret teilt er diese unter anderem in Wissen-

schaft, Medien, Politik und Alltag ein.<sup>10</sup> Zwischen diesen Diskursebenen lasse sich allerdings keine eindeutige Grenzziehung vornehmen: So vermengen sich mitunter Wissenschafts-, Politik- und Alltagsdiskurse in medial vermittelten Diskursen. Wenn z.B. Politiker Wissenschaftler in den Medien zu Wort kommen, ließe sich feststellen, dass sich die jeweiligen Ebenen beeinflussen oder miteinander vermischen. Da dieser institutionell festgesetzte Ort des Sprechens, Schreibens und Handelns sich auf den Habitus auswirkt, ist es wichtig, die Diskursebene zu bestimmen.<sup>11</sup> So soll in diesem Paper – mit der Terminologie Jägers – der Diskursstrang „Kultur als Eigentum“ auf den Diskursebenen Medien, Politik und Wissenschaft untersucht werden.

Das Sprechen über und mit kulturellem Eigentum findet in den unterschiedlichsten Foren statt und erfährt verschiedene Verortungen im Raum – von den Souvenirläden der Helsinkier Esplanade an die Wände eines Hotels in Rovaniemi und an jene von sozialen Medien im Internet, von der Straße als Ort der öffentlichen Meinungsäußerung in die Ausstellungen und Projekte von Museen in Lappland, aus dem Tagungsraum des Diehtosiidagebäudes in das Alltagsleben auf den Tundren und in den Rentierweidegebieten, aus den Mündern von Regierungssprechern, Wissenschaftlern, Politikern, Juristen, NGO-Vertretern usw. in die Onlinepräsenzen der Tagesmedien, aus den Publikationen samischer und nicht-samischer Wissenschaftler in die Arbeit und informellen Gespräche hinter Bürotüren, bis hin zu der Kleidung am eigenen Körper und den Thematiken internationaler Konferenzen. Zu den Orten, an denen von *Traditional Knowledge* gesprochen wird, gehört auch das Setting, in dem der wissenschaftliche Tagungshabitus (situiert in einem Hörsaal, eingebettet in einen Rahmen mit Vorträgen, Plena, Debatte, Kaffee- und Mittagspausen, Übersetzung in mehrere Sprachen, medialer Präsentationen, technischer Ausstattung sowie kulturellem Programm) und samische Lebensstile (einleitende Joiks, Architektur des Gebäudes *Diehtosiida*, eingebettet in die nordnorwegische Landschaft Kautokeinos, Vorträge auf Nordsamisch, Vortragende in Gákti, Lávvu als Diskussionsort) in einer Performanz vereint werden, deren Form Aufschluss über die inhaltliche Thematik geben soll: Bei einer im Internet übertragenen und somit international erfahrbar gemachten Tagung zum Thema *Samisches traditionelles Wissen* ging es vor allem um die Vereinbar- und Kombinierbarkeit von traditionellem Wissen und klassischer Wissenschaft.

Einige dieser diversen Diskursebenen, auf denen sich der *Cultural Property*-Diskurs manifes-

tiert, sollen Grundlage für die Analyse in diesem Paper sein. Um die Konstruktion des Forschungsgegenstands so weit wie möglich aufzubrechen, wurden Quellenkorpus und Fragestellung während des Forschungsprozesses im Sinne der eingangs erwähnten Grounded Theory konstant miteinander abgestimmt. Die analysierten Diskursfragmente liegen als texthaft, bildlich sowie audiovisuell aufbereitetes Material vor, das durch das Internet zugänglich gemacht wurde. Für die Produktion eines Großteils an verschriftlichtem Diskursmaterial zeichnen die Medien in Norwegen, die Samenparlamente in Norwegen, Schweden und Finnland, Nichtregierungsorganisationen wie der Samenrat, Sámičohkkii ja Gáldu sowie führende Wissenschaftler verantwortlich. Medien-, Politik- und Wissenschaftsdiskurs unterscheiden sich zwar voneinander, durchdringen sich allerdings auch z.B. innerhalb medial vermittelter Diskurse. Ein besonderer Fokus wird auf der Darstellung des Diskurses auf der Diskursebene „Medien aus Norwegen“ liegen. Als Hauptquellen dienen Artikel, die für die Onlinepräsenz des Nachrichtenkanals NRK Sápmi im Zeitraum 2008-2010 verfasst wurden und die auf dieser abrufbar sind.<sup>12</sup> Durch eine *Feinanalyse* des Materials soll einer der Diskursstränge exemplarisch analysiert und anschließend in seiner Beziehung zu den anderen Gegenständen des Diskurses beschrieben werden. Dadurch wird eine *Gesamtanalyse* des Diskurses möglich. Das weitere Quellenmaterial besteht aus Artikeln samischer Onlineredaktionen, wissenschaftlichen Publikationen bzw. Vorträgen, Regierungsmitteilungen, Projektberichten und Veröffentlichungen der Samenparlamente. Die Mehrzahl der Quellen ist norwegisch- oder schwedischsprachig, ein Teil der Quellen liegt in finnischer, nordsamischer oder englischer Sprache vor.

## 2.5 Methodenreflexion

Dieses Paper verknüpft zwei in der deutschsprachigen Kulturanthropologie methodisch bisher kaum erschlossene und teilweise strittige Verfahrensweisen: Die Analyse eines via Internet vermittelten Diskurses erfordert die kritische Auseinandersetzung mit der Diskursanalyse als kulturanthropologische Methode einerseits und mit dem Internet als Archiv andererseits.

Als Methode hat sich die Diskursanalyse in ihren zahlreichen Ausprägungen vor allem in den Sprach-, Literatur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften etabliert. In diesen Gebieten ist, wie bereits angemerkt, auch eine Vielzahl der Methodeliteratur anzusiedeln. In der kulturanthropologischen Disziplin taucht der Begriff Diskurs zwar

häufig als Trope auf, explizit diskursanalytische Zugänge sind jedoch eher Randerscheinungen.

Dabei ist mit Diskurs „eine durchaus systematische Kategorie der Kommunikations- und Kulturanalyse gemeint“, wie Kaschuba in seiner *Einführung in die Europäische Ethnologie* konstatiert (Kaschuba 2003: 235). Er nimmt damit Bezug auf die Überlegungen des Volkskundlers Andreas Hartmann, der sich 1991 für eine Verknüpfung von Diskursanalyse und Volkskunde ausspricht. Diskurse seien Denk- und Argumentationssysteme, die für den volkskundlichen Gebrauch sowohl in der Betrachtung von Diskursen „außerhalb der Disziplin“ als auch der Beschäftigung mit der „Organisation des eigenen Fachdiskurses“ dienlich seien (Hartmann 1991: 22). Der Fachdiskurs zu Diskursanalyse als kulturanthropologische Methode entwickelt sich dennoch zögernd. Der Artikel „Über die Kulturanalyse des Diskurses“ von Andreas Hartmann sowie der entsprechende Abschnitt in Wolfgang Kaschubas „Einführung in die europäische Ethnologie“ stellen bisher die einzigen ausdrücklichen Plädoyers für eine Nutzung der Diskursanalyse als Methode dar. Ein Methodenartikel Sabine Eggmanns, die in mehreren Publikationen kulturanthropologische Fachdiskurse diskursanalytisch untersucht hat, ist angekündigt.

Kaschuba geht davon aus, dass ein Diskurs mindestens vier Qualitäten beinhalte (Kaschuba 2003: 236 f.):

**Tabelle 2: Vier Qualitäten des Diskurses**  
(Kaschuba 2003: 263 f.)

festes Argumentationssystem
Regelsysteme
Denksysteme
soziale Praxissysteme

Diskurse treten immer in mindestens dialogischer Form auf (Pecheux, zit. n. Mills 1997: 11) und stellen daher einen zwischenmenschlichen Kommunikationsakt dar. Welche sprachlichen und performativen Äußerungen in Interaktionen legitim sind, was als sagbar oder unsagbar gilt und wer sich wann und wo wie äußern darf, wird durch diese Systeme festgesetzt.

Mit Bezug auf Hartmann führt Kaschuba zudem einen zusätzlichen Analyseschritt an, der die Diskursanalyse gleichzeitig im Universum des kulturanthropologischen Methodenkanons verankern soll: „die eigene Standortbestimmung im Diskursuniversum“ (Kaschuba 2003: 243). Die Frage nach

den „Bedingungen und den Prozeduren des eigenen Schreibens und Argumentierens“, also die Reflexion darüber, wie der Forschende den Forschungsgegenstand „im Kopf“ oder „am Schreibtisch“ konstruiert (Hartmann 1991: 21) und selbst in Diskurse eingebunden ist, ist unerlässlich für eine kulturanthropologische Diskursanalyse, die sich mit der diskursiven Konstruktion von Wirklichkeit auseinandersetzt. Wie bereits angesprochen muss sich eine solche Analyse folglich mit der Rolle des Forschenden als Autor – auch im Sinne der Writing Culture-Debatte – auseinandersetzen und reflektieren, inwiefern der Gegenstand durch den Prozess des Schreibens konstruiert wird. Zu diesem Prozess gehört auch die forschende Tätigkeit: Themensetzung, Fragestellung, Korpusbildung, Auswahl der Methode und theoretische Einbettung.

Eine der Äußerungen, die mir während des Forschungsprozesses begegnet ist, beschreibt anschaulich die Machtdifferenzen, die im Diskurs um ein Eigentum an samischer Kultur kritisiert, hinterfragt und stabilisiert werden:

*„If we ask a Western researcher, who is doing her or his research on, for instance, Sami culture, whether she or he commands the Sami language, most probably we will get the following answer: 'I'm sorry, I don't speak Sami, but my research can be complemented in the future by some other scholar in the field who do command the language'“ (Porsanger 2010: 438).*

Mit dem Forschungsgegenstand dieses Papers begeben mich also auf glattes Eis. Insbesondere an eine in der Kulturanthropologie verortete Arbeit über *Cultural Property* ließen sich einige Fragen stellen, die Überlegungen aus dem *Cultural Property*-Diskurs selbst aufgreifen: Wem gehört das Wissen, das analysiert wird? Was legitimiert die Forschende dazu, aus ethischer Perspektive, d.h. als außenstehende Beobachterin, den Diskurs um ein Eigentum an samischer Kultur zu analysieren? Wie wird Objektivität gewährleistet? Welchen Nutzen hat die Fragestellung für wen? Wodurch wird die Fragestellung relevant? Diese und ähnliche forschungsethische Fragen haben seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ein weites Feld an kulturanthropologischen Fachdiskursen und wissenschaftlichen Debatten außerhalb der Disziplin eröffnet. Darauf differenzierter einzugehen, würde an dieser Stelle jedoch zu weit vom Forschungsgegenstand fortführen.

Der von mir analysierte Datenkorpus beinhaltet Quellen in den Sprachen Englisch, Nordsamisch, Norwegisch, Schwedisch und Finnisch. Für die Verfolgung des Diskurses war es nötig, auf Material in diesen Sprachen zurückzugreifen, da es sich bei der

Beschäftigung mit Eigentumsansprüchen an samischer Kultur um einen pansamisch geführten Diskurs handelt, der sich gleichzeitig an globalen Diskursen orientiert und partizipiert. Da sich der Forschungsgegenstand momentan im Aushandlungs- und Konstituierungsprozess befindet, musste eine Selektion des Quellenmaterials stattfinden. Zur zeitlichen Demarkierung und thematischen Gliederung der Fragestellung dieses Papers dienen zwei als „historisch“ bezeichnete Ereignisse. Die „1. Samische Kulturerbewoche“, die die NGO Samenrat vom 27.-31. Oktober 2008 im finnischen Rovaniemi organisierte, und ein Seminar zu traditionellem Wissen, welches das norwegische Samenparlament vom 22.-23. März 2011 in Kautokeino abhielt, stellen „chronologische Fixpunkte“ (Duby, zit. n. Hartmann 1991: 25) des zu analysierenden Quellenmaterials dar. Sie kennzeichnen weder den Anfang noch das Ende des Diskurses, sondern markieren Ereignisse, zu denen der Diskurs sowohl qualitativ als auch quantitativ intensiviert zu Tage trat. Diese Ereignisse dienten dem Wissens- und Erfahrungsaustausch der Akteure, die sich im Feld des kulturellen Eigentums bewegen, führten zur Produktion und Reproduktion von Informationen auch außerhalb dieses Feldes und ließen somit den Diskurs auf unterschiedlichen Diskursebenen sichtbar werden.

Eine dieser Diskursebenen ist das Medium NRK Sápmi, das u.a. Artikel für das Internet produziert. „Forschen im, mit dem und über das Internet“ (Hengartner 2001) ist bisher ein randständiges Thema in der kulturanthropologischen Methodologie, das nur langsam zu einem Fachdiskurs führt. Während z.B. Hengartner 2001 verschiedene Möglich- und Schwierigkeiten aufzeigte, die die Nutzung des Internets als 'Werkzeug' in der kulturanthropologischen Forschung mit sich bringen kann, distanziert sich Schmidt-Lauber zehn Jahre später, vor allem vor dem Hintergrund ihrer Beobachtungen in der Lehre, von einer Ethnographie im Internet. Sowohl Hengartner als auch Schmidt-Lauber legen dar, dass in der Verknüpfung von Ethnographie und Internet zwischen einem „Forschen im, mit dem und über das Internet“ bzw. – mit Verweis auf die von Ulf Hannerz für die Stadtethnographie vorgenommene Differenzierung zwischen *locus* und *focus*<sup>13</sup> – zwischen dem Internet als dem Feld und dem Gegenstand der Forschung (Schmidt-Lauber 2011) unterschieden werden müssen.

Eine Analyse der medialen Repräsentation von Diskursen zu Eigentum an samischer Kultur setzt sich zum einen mit dem Internet als Alltagsphänomen auseinander, das Print- und audiovisuelle Medien, Regierungen, Parteien, Politiker, Hoch-

schulen, NGOs, Vereine, Jugendorganisationen, Kulturinstitute, Museen, Stiftungen, Kunst- und Kulturschaffende u.ä. vor die Herausforderung stellt, das Virtuelle in ihren Arbeitsalltag zu integrieren sowie sich und ihre Arbeit online zu (re)präsentieren. Aktivisten und Privatpersonen bietet das Internet u.a. Möglichkeiten für politische Partizipation und Aktivismus, zur Selbstinszenierung, zur Bereitstellung, Archivierung und Beschaffung von Informationen, zur Weitergabe und Aneignung von Wissen, zur Meinungsmache, zum Knüpfen von (sozialen) Netzwerken und zum Erzählen von Geschichte(n). Vor allem im Zusammenhang mit Sprach- und Kulturrevitalisierung durch Minderheiten wird das Medium *Internet* für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung interessant:

„In the contemporary context of linguistic and cultural revitalization, we ought to investigate the effects and implications of the development of digital places as scenes for a minority's cultural expressions.“ (Cocq o.A.)

Diskurse um samische kulturelle Rechte werden nicht nur massenmedial vermittelt, sondern auch in sozialen Netzwerken und Blogs (z.B. tumblr) reproduziert und kontrolliert. Am 21. November 2011 entfernte z.B. ein schwedischer Kommunikationsdienst das „Sámi-Maskottchen“ von seiner Internetseite, nachdem die Darstellung in Kommentaren auf der Homepage des Unternehmens und auf dessen Facebookprofil u.a. als „rassistisch“, „stereotyp“, „illegal“ und als Missbrauch samischer Symbole bezeichnet wurde (Jojka 2011).<sup>14</sup>

Zum anderen nutzt dieses Paper das Medium *Internet* in seiner Funktion als Archiv digital zur Verfügung gestellter Quellen. Durch die Aktualisierbarkeit des Mediums wird zum einen eine zeitnahe Vergeschichtlichung von Ereignissen ermöglicht, andererseits stellen sich einige praktische Probleme wie die Flüchtigkeit der Quellen, die sich stets neu produzieren und reproduzieren oder nicht mehr zugänglich sind, und die Fülle des potentiell vorhandenen Materials, das demnach eine reflektierte Selektion erfordert.

### 3 KULTURELLES EIGENTUM UND KULTURERBE

Ich verstehe kulturelles Eigentum (*Cultural Property*) in diesem Paper im Sinne Arnika Peselmanns und Philipp Sochas als „diskursive Strategie und kulturelle Praxis, bei der Akteure Zugehörigkeit und Eigentum an materiellen oder immateriellen kulturellen Elementen ausdrücken“ (Peselmann und Socha 2010: 65). In ihren Forderungen nach kulturellen Rechten orientieren sich samische Akteure und Angehörige anderer indigener Ethnien an Völkerrechtsinstrumenten. Neben der *Declara-*

*tion on the Rights of Indigenous Peoples* und dem *ILO Übereinkommen 169* bilden vor allem die Konzepte *Cultural Heritage* und *Cultural Property* eine Argumentationsgrundlage. Durch die Arbeit der Sonderorganisationen der Vereinten Nationen beeinflussen diese Konzepte Coombe zufolge sowohl Regierungen als auch NGOs, Entwicklungsdienst, multilaterale Institutionen und letztlich auch indigene Ethnien und Gemeinschaften (Coombe 2009: 394). Dadurch werden in Sápmi nicht nur Spezialdiskurse geschaffen. Denn durch die massenmediale Vermittlung sowie durch lokale Kompetenzzentren und Methodenbücher wird der Diskurs in modifizierter Form einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Die Akteure, die einerseits ein exklusives Recht an bzw. einen respektvollen Umgang mit samischer Kultur fordern und andererseits lokale Initiativen gegen einen Rückgang samischer Traditionen fördern, nutzen für ihre Argumentation internationale oder nationale kulturpolitische und Rechtsinstrumente oder verweisen direkt auf die Bemühungen zwischenstaatlicher Institutionen (vgl. auch Peselmann und Socha 2010: 68).

Die Fragen, die sich im Rahmen einer Diskursanalyse zu Forderungen nach Eigentumsrechten an samischer Kultur stellen lassen, sind zahlreich. Neben den grundsätzlichen Fragen, wie die Konzepte Eigentum und Kultur genutzt werden, um den Diskurs zu legitimieren und Machtverhältnisse zu stabilisieren oder zu hinterfragen, soll vor allem geklärt werden, auf welche Weise indigene Akteure die Rhetoriken transnationaler Organisationen übernehmen.

Die völkerrechtliche Beschäftigung mit indigener Kultur, Folklore und Tradition hat in den letzten Dekaden zugenommen. Globale Veränderungen hatten sowohl negative als auch positive Auswirkungen auf indigene Ethnien. Güter, Kapital, Personen, Informationen und Bilder passieren in größerem Ausmaß und schneller als zuvor nationalstaatliche Grenzen (Minde et al. 2008: 1). Seit den 1980ern hat sich die Idee, dass immaterielle und materielle Kultur „eine Form von kollektivem Eigentum“ darstellt, geformt und zu einer Welle von Rückführungen von Kulturgütern aus Museen in die Gemeinschaften geführt (Brown 2003: 3).<sup>15</sup> Die Rechtswissenschaftlerin Silke von Lewinski ist der Ansicht, dass durch die globalen Märkte die Ausbeutung indigener Kulturen größere Ausmaße angenommen habe. Zudem sei die Aufmerksamkeit indigener Akteure für völkerrechtliche Themen gestiegen (Lewinski 2004: 111).<sup>16</sup> Infolge der Dekolonialisierung hat sich zudem die Wahrnehmung indigener Rechte verändert.

Die Verbindung der Begriffe Kultur und Eigentum birgt ein dreifaches definitorisches Dilemma,

das in lokalen, nationalen wie globalen Diskursen fast immer einer Klärung bedarf. Wie die Sozialanthropologin Barbara Bodenhorn feststellt, sei sowohl Kultur als auch Eigentum schwer beizukommen (Bodenhorn 2004: 41). Neben der Frage, welches Konzept von Eigentum greift, verlangt der Begriff Kultur aufgrund seiner Bedeutungsvielfalt stets einer Einordnung. Beide Definitionen haben wiederum Auswirkungen darauf, wie Kulturelles Eigentum (*Cultural Property*) verstanden wird. Im transnationalen Aushandlungsprozess um Eigentumsrechte an Kultur kommt zudem die Herausforderung einer Transferleistung hinzu, da Akteure aus „different temporal-spatial contexts and with various professional and socio-cultural backgrounds“ (Groth 2010a: 8) mit „divergierende(n) Konzepte(n)“ von *Cultural Property* (Bendix und Bizer 2010) zusammentreffen. In einem Zitat aus einem Onlineartikel auf NRK Sápmi wird deutlich, dass auch auf nationaler Ebene und selbst inner-samisch unterschiedliche Auffassungen über ein Eigentum an samischer Kultur herrschen:

*„Aili Keskitalo meint, dass es wichtig ist, herauszufinden, was man Missbrauch samischer Symbole und samischer Kultur nennen kann und dies zu besprechen.*

*- Es kann nicht sein, dass ein einziger Sámi sagen kann, dass etwas in Ordnung ist, während etwas Anderes nicht in Ordnung ist. Wir brauchen eine gemeinsame Auffassung darüber, wo die Grenze verläuft, und was vollkommen inakzeptabel ist“<sup>17</sup> (Aslaksen 2008).  
– Übers. a. d. Norw. J. L.*

Der Aushandlungsprozess ist noch nicht abgeschlossen. Davon zeugen auch Unstimmigkeiten innerhalb des Diskurses.

Im Folgenden werde ich zunächst auf das Konzept *Eigentum* eingehen, bevor ich verschiedene Ausdeutungen der *Cultural Property*-Terminologie vorstelle. Nicht immer wird im Diskurs ein direkter Bezug auf die Narrative und Terminologien transnationaler Organisationen hergestellt. Dementsprechend vielfältig ist das semantische Feld, das im Diskurs zu einem Eigentum an samischer Kultur Verwendung findet. Allen Aussagen ist jedoch die Komponente „Inwertsetzung von Kultur als Eigentum“ gemein – die Bedeutungszuschreibung an Kultur als etwas „Eigenem“, das innerhalb einer Gruppe geteilt und mitunter Anderen vorenthalten wird.

### 3.1 Kultur als Eigentum

Was bedeutet Eigentum im 21. Jahrhundert? Für den Sozialanthropologen Chris Hann steht fest, dass Eigentum ein analytischer Terminus ist, der

sich nicht ohne Weiteres von einem kulturellen oder temporalen Kontext in einen anderen übersetzen lässt (Hann 1997: 6). Dennoch ist Eigentum ein Konzept, das nicht nur auf lokaler oder nationaler, sondern auch auf globaler Ebene verhandelt wird.

Der Begriff Eigentum ist nicht identisch mit dem ihm zugrunde liegenden sprachlichen Konzept,<sup>18</sup> welches ein weites Begriffsfeld eröffnet – also Wörter, die als weitestgehend synonym zum Begriff Eigentum gesehen werden können. Durch das Konzept *Eigentum* wird – vereinfacht gesagt – ein soziales Verhältnis zwischen mindestens zwei Menschen ausgedrückt, das sich über die Beurteilung der Zugehörigkeit eines Objekts (materiell oder immateriell) konstituiert. Eigentum lässt sich demnach als das Recht eines Subjekts (Person oder Gruppe) über ein Objekt (eine Sache, ein Ding) definieren (Thuen 2004a: 93), von dem ein anderes Subjekt (mindestens eine Person oder Gruppe) ausgeschlossen ist.

Chris Hann erweitert diese (anthropologische) Definition, dass Eigentumsverhältnisse soziale sind, um ihr das „ethnocentric baggage“ zu nehmen, das Definitionen von Eigentum, die einer westlichen Epistemologie entstammen, mit sich tragen:

*„The word 'property' is best seen as directing attention to a vast field of cultural as well as social relations, to the symbolic as well as the material contexts within which things are recognized and personal as well as collective identities made“ (Hann 1997: 5).*

Diese weite Definition Hanns soll als Grundlage für dieses Paper dienen. In den zwischenmenschlichen Kontexten, die durch Diskurse um ein Eigentum an samischer Kultur stabilisiert oder hinterfragt werden, existieren unterschiedliche Ansichten darüber, was ein Recht auf Kultur bedeutet bzw. welche Eigentumsansprüche an Kultur gestellt werden dürfen. Kulturelles Eigentum (*Cultural Property*) taucht im Diskurs sowohl im metaphorischen Sinne (Thuen 2004a: 88) als auch in der Definition transnationaler Organisationen auf.

Im metaphorischen Sinn werden Eigentumsansprüche an Kultur z.B. in Slogans wie „This is our dress. This is our identity. Please don't take it.“ deutlich. Indem wir Dingen Bedeutung zuschreiben, werden sie für uns erst existent; sie besitzen keinen sich der Beurteilung des Subjekts entziehenden, ihnen als Dingen an sich inhärenten Wert (Appadurai 2003: 3). Erst, indem sich Menschen mit Dingen umgeben, sie beurteilen und in Beziehung setzen, schreiben sie ihnen einen Wert zu. Dadurch wird aus einem Stück Stoff in dem einen Fall eine

Gákti – „our dress“ – im anderen eine *Touristenhofte*.

Über Prozesse der Inwertsetzung von Dingen und Wissen wird die Konstruktion einer kollektiven Identität – eines „Wir als Sámi“ gegenüber einem „die Mehrheitsgesellschaft als die Anderen“ – vorangetrieben. Die Kleidung dient, wie in Kapitel 5 herausgearbeitet wird, folglich der strategischen Grenzziehung durch Dichotomisierung. Kulturelle Elemente würden somit als „ethnic marker“ dienen (Thuen 2004a: 88). „Our dress“ bedeutet für den Sprecher „our identity“; semantisch wird damit eine gewisse Exklusivität einer Gruppe ausgedrückt. Diese definiert sich zum einen über eine Bewertung der Objekte, mit denen sie sich umgibt, zum anderen über die Abgrenzung zu Anderen (vgl. auch Thuen 2004a: 88) – „More generally, it is evident that the ways in which people relate to the objects in their environment play a vital role in forming their social identity“ (Hann 1997: 2). Nicht alle Objekte gelangen im Selektionsprozess in die Sphäre der „ethnic marker“. Um die „Wiedererkennbarkeit“ einer Gruppe zu sichern sei es häufig nötig, Zeichen (Symbole) zu selektieren, die sie von anderen unterscheiden würden, sogenannte „'emblematic' signs“ (Olsen 2004).<sup>19</sup> Die Selektion dieser „emblematischen Zeichen“ geschieht teilweise relativ willkürlich. Laut Hann sei der Auswahlprozess, in dem bestimmte Symbole oder Praktiken eine kulturelle Bedeutungszuschreibung durch Akteure ethnischer Gruppen oder Nationen erfahren und andere wiederum ignoriert würden, der erste Schritt zur Objektivierung oder Verdinglichung von Kultur (Hann 2004: 291).

Neben „konkrete(n) Verhandlungsräume(n)“ in die die Frage nach einem Eigentum an Kultur getragen werde (Bendix und Bizer 2010: 2), findet ein transnationaler Aushandlungsprozess zu *Cultural Property* statt, der eine Übersetzbarkeit der Konzepte Kultur und Eigentum notwendig macht: Wo Akteure aus unterschiedlichen Kontexten zusammentreffen, müsse es eine gemeinsame Terminologie, eine geteilte Auffassung des Gegenstands geben (Groth 2010a: 8). Die Auffassungen von Eigentum variieren je nach dem institutionalen Kontext, in dem *Cultural Property* bzw. Kulturerbe diskursiv geformt wird. Die in diesen Arenen ausgehandelten Terminologien fließen in lokale und nationale Diskurse zu kulturellen Rechten bzw. zur Aneignung von Kultur ethnischer, meist indigener Gruppen hinein und vice versa.<sup>20</sup> So werden z.B. die Ausgestaltung der Kulturpolitik der nationalen Samenparlamente sowie Forschungsaufträge dadurch beeinflusst, dass Norwegen, Schweden und Finnland das *Übereinkommen über die Biologische Vielfalt* (CBD) unterzeichnet haben: Die Samenpar-

lamente fördern Forschungsprojekte zu *traditionellem samischen Wissen* in Schweden und Finnland. In Artikel 8(j) der CBD wird unter anderem ein Vorteilsausgleich der aus der Nutzung von „Wissen, Innovationen und Praktiken indigener und lokaler Gemeinschaften“ resultierenden Gewinne gefordert. Die Implementierung dieses Artikels auf nationaler Ebene erfordert eine Bestimmung dessen, was jeweils unter diese Kategorien fällt. Einen anderen Zugang zu Eigentum an Kultur vertreten UNESCO und die *Weltorganisation für geistiges Eigentum*.

Welche Objekte sind es, an die kollektive Eigentumsansprüche gestellt werden? Aufgrund welcher Kriterien werden bestimmte Objekte ausgewählt, andere jedoch nicht? Hann ist der Meinung, dass Eigentums- und Besitzkonzepte je nach Kategorie des Objekts variieren würden (Hann 1997: 3). Während Dinge, die als „impersonal“ markiert sind, ohne Weiteres als Waren auf dem Markt zirkulieren können, ohne moralische Dilemmata hervorzurufen (wie z.B. Jeans), sei die Zirkulation anderer, wertvoller oder vererbter Dinge, wie die samische Gákti, reglementiert (Hann 1997: 6). Die Missachtung dieser Reglementierung, z.B. durch eine gezielte Kommerzialisierung samischer Kleidung durch die finnische Tourismusindustrie, wird diskursiv bisweilen einem „kriminellen Akt“ gleichgestellt.<sup>21</sup>

Im Diskurs um kulturelle Aneignung samischer Kultur findet sich nicht selten das Argument der Hybridität, „the creative mixing of cultures“ (Brown 2003: 5). Die Kritik an den Traditionalisten, die ein exklusives Eigentum an samischer Kultur fordern, lautet, dass samische Akteure auch „westliche“ kulturelle Elemente nutzen würden (wie die Jeans) und deshalb nicht das Recht hätten, sich zu beschweren, wenn nicht-samische Akteure samische Kultur nutzen bzw. dekontextualisieren. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass in sich geschlossene, voneinander unbeeinflusste Kulturen existieren würden, die jeweils einer homogenen Gruppe gehörten. Die Forderung „This is our dress. ... Please don't take it.“ transportiert diese Aussage. „If a thing is your property, it belongs to you. Others cannot take it from you“ stellt Hann fest (Hann 1997: 2f.). Dies gilt für materielles Eigentum, doch wie steht es um kollektiv erzeugte Ideen, Traditionen und Wissen, wenn Urheber und Eigentümer nicht eindeutig zu bestimmen sind? Dieses Eigentum ist unsicher. Åhrén zufolge hat das mehrere Gründe. Zum einen bietet das „westliche“ Rechtssystem zu Geistigem Eigentum (IP) keine direkten Schutzmechanismen anhand derer Akteure Eigentum an kollektiven kulturellen Elementen ausdrücken können (Åhrén 2002: 65, von Lewinski 2004).

Das Urheberrechtssystem greift nur für „ownership of individual authors in their individual works“ (von Lewinski 2004: 114). Als Hindernis arbeiten Åhrén und von Lewinski heraus, dass IP-Schutzmechanismen zeitlich begrenzt sind. Zudem würden GR, TK und TCEs die Kriterien „novelty“ und „originality“ abgesprochen (Åhrén 2002: 65). Kultur in Form von Traditionen und Folklore wird im CP-Diskurs generell keinem individuellen Urheber, sondern einer Gemeinschaft<sup>22</sup> zugeschrieben:

„...TK is not the result of one or a group of individuals' endeavors. Rather, all members of a community contribute to such knowledge. TK is modified and enlarged over time, and passed on from one generation to the next. The motivation behind innovations derived from TK is not individual gain but rather the welfare and common good of the community. TK is vested in the collective“ (Åhrén 2002: 65).

Chris Hann arbeitet zwei Grundprobleme heraus, die sich ergeben, wenn diese kollektiv erzeugten kulturellen Elemente kommerzialisiert werden: „defining the boundaries of the owning group“ und „defining exactly what should be protected“ (Hann 2004: 269).

Andererseits gebe es Fälle, in denen das IP-System theoretisch greife. Indirekt lassen sich Rechte an immateriellen kulturellen Elementen von Lewinski zufolge unter anderem durch Trademarks, Geographical Indications und durch Verweise auf unlauteren Wettbewerb schützen (von Lewinski 2004).

Die Gákti, die die Akteure am Leib tragen oder zuhause aufbewahren, lässt sich eindeutig als ihr individuelles Eigentum festmachen. Doch wie sieht es mit dem Wissen aus, zu welchem Anlass die Gákti wie, wo und von wem getragen wird bzw. werden darf? Wem gehört das Wissen, das nötig ist, diese Kleidung herzustellen? Wer eignet Schnittmuster, Farben, Verzierungen? In der Aussage „Please don't take it“ werden diese Unsicherheiten durch Modalität („please“) ausgedrückt, die den Imperativ („don't“) abschwächt. Selbstsicherer wirken essentialistische Äußerungen wie „Samische Kultur für Sámi!“ (*Sámi kultuvra sámiiide!*), mit denen Bezüge zum Assimilationsdiskurs gezogen werden. Die Furcht vor kultureller Assimilation bis hin zu Ethnozid wird vor allem von Menschenrechtsaktivisten strategisch genutzt, um Forderungen exklusiver Eigentumsrechte zu untermauern. Dadurch kritisieren sie zum einen Machtverhältnisse zwischen Minorität und Majorität, stabilisieren andererseits Dichotomien, indem sie das Bild homogener Ethnien reproduzieren, und verstärken dadurch die künstliche Grenzziehung.

### 3.2 Inwertsetzung von Kultur

Wie im vorigen Kapitel erläutert, konstituieren sich Eigentumsverhältnisse über soziale Beziehungen; Wert ist die Beurteilung eines Objekts durch Subjekte (Appadurai 2003: 3). Obwohl Akteure durch die „Inwertsetzung und Nutzbarmachung von kollektiv generierten Wissensbeständen“ „Zugehörigkeit und Eigentum an materiellen oder immateriellen kulturellen Elementen ausdrücken“ (Peselmann und Socha 2010: 65), drehen sich Diskurse um kulturelles Eigentum weniger um *Cultural Property* per se, sondern um die sozialen Beziehungen, die sich auf ein Eigentum an Kultur gründen.<sup>23</sup>

Angehörige ethnischer Minderheiten wie der Sámi nutzen den Faktor Kultur, um eine kollektive Identität zu konstruieren, da sie nicht über nationalstaatliche Institutionen oder andere Mittel der Wertschöpfung verfügen (Olsen 2004: 292, Noyes 2010: 2). Kultur ist das, worüber sich das Samische auch in interkulturellen Kontexten sichtbar machen lässt (Olsen 2004) und was Akteure in transnationalen Settings auf der Suche nach Anerkennung und politischen Chancen nutzen. „Marked by culture, they must make culture the lever to pull themselves upward“ (Noyes 2010: 2). Noyes geht davon aus, dass indigene Akteure die Rhetoriken transnationaler Organisationen übernehmen müssten, um einen Platz am Tisch zu ergattern (Noyes 2010: 2).

Kultur lässt sich als seltene Ressource begreifen, welche für unterschiedliche Zwecke nachgefragt wird, von denen einer die Identitätsbildung ist (Bendix und Hafstein 2009: 7). Wie Kasten betont, sei es möglich, das Konzept Kulturelles Eigentum „in a multitude of ways“ zu instrumentalisieren (Kasten 2004: 9). Es kann eine ideelle Wertzuschreibung erfahren, um als Kennzeichen für Distinktivität zu dienen (Thuen 2004a: 88). Es kann als Legitimation für indigene Gebiets- oder Ressourcenforderungen dienen (Kasten 2004: 9) oder in eine ökonomische Ressource oder *commodity* transformiert werden (Kasten 2004: 9, Bendix und Hafstein 2009: 7). Zu diesem Zweck werden kulturelle Elemente selektiert, dekontextualisiert und inwertgesetzt (Peselmann und Socha 2010: 65).

Kirshenblatt-Gimblett unterscheidet zwischen den Inwertsetzungsmechanismen *Valorization* und *Valuation*. *Valorization* meint eine Zuschreibung ideeller Werte, während *Valuation* als synonym zu Kommodifizierung, also der Einschreibung ökonomischer Werte,<sup>24</sup> gesehen werden kann.

Indem z.B. die Tourismusbranche das Image „samischer Kultur“ vermarktet, muss sie zunächst selektieren, was als „emblematic sign“ samischer Kultur marktfähig ist, dekontextualisiert jene

Symbole und versieht sie einerseits mit ideellen, andererseits mit ökonomischen Werten - „based on what they [the people, Anm. J. L.] spend to consume them or to ensure that they exist even if they do not consume them“ (Kirshenblatt-Gimblett 2006: 193). Gleichzeitig wird das Objekt so mit einem (neuen) ideellen Wert versehen, indem es in einen anderen (neuen) Kontext gestellt wird. *Valuation* und *Valorization* bedingen sich gegenseitig. Oder mit Kirshenblatt-Gimbletts Worten:

„... *valorization (awards and plaques) tends to increase valuation, while valuation (discovering that an old table is worth real money) can lead to valorization by calling attention to values other than economic ones. All heritage is created, and economic arrangements are but one factor in shaping it.*“ (Kirshenblatt-Gimblett 2006: 194 f.)

### 3.3 Cultural Heritage und Cultural Property

Das begriffliche Feld, das durch die Konzepte Kulturerbe (*Cultural Heritage*) und Kulturelles Eigentum (*Cultural Property*) bzw. deren Entsprechungen in anderen Sprachen abgedeckt wird, ist groß. Die Grenze zwischen *Cultural Heritage* und *Cultural Property* ist fließend. Trotz ihrer unterschiedlichen Bedeutungszuschreibung werden die Bezeichnungen für zwei divergierende, „parallel“ existierende Konzepte heute teilweise synonym gebraucht (Bendix und Hafstein 2009: 5). Die Unterscheidung zwischen einem exklusiven *Cultural Property* („belongs to a people“) und einem inklusiven *Cultural Heritage* („to mankind“) hat seinen Ausgangspunkt in transnationalen Übereinkommen (Bendix und Hafstein 2009).

Laurajane Smith geht davon aus, dass es einen europäischen „heritage“-Diskurs gebe, der seinen Ursprung im Aufkommen des Nationalismus und der „liberalen Moderne“ im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts habe (Smith 2006, 17). Im 21. Jahrhundert dominiere dieser Diskurs als „'universalizing' discourse“. Er äußere sich in Heritage-Praxen, die „embedded with a sense of the pastoral care of the material past“ seien (ebd.). Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden zunehmend transnationale Initiativen zum Schutz von Natur und materieller wie immaterieller Kultur, die sich zunächst an diesem Diskurs orientierten.

Bendix und Hafstein sind der Meinung, dass die Konzepte *Cultural Property* und *Cultural Heritage* in ihrem heutigen Gebrauch dem *Haager Abkommens zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten* entstammen. In diesem wird eine Schädigung eines Kulturgutes (*Cultural Property*), das einem beliebigen Volk gehöre, einer Schädigung des Kul-

turerbes der gesamten Menschheit gleichgesetzt, da „jedes Volk seinen Beitrag zur Kultur der Welt leistet“ (Haager Abkommen 2006 [1954]). Die völkerrechtliche Dimension betraf im *Haager Abkommen* von 1954, in dem der Begriff *Cultural Property* zum ersten Mal „im internationalen juristischen Kontext genannt wurde“ (Bendix und Bizer 2010: 4), zunächst nur bewegliche und unbewegliche Kulturgüter mit „großer Bedeutung“ für das „kulturelle Erbe der Völker“.

1972 wurde dem Ziel der Erhaltung von Kulturgütern der Naturschutzgedanke hinzugefügt. Das *Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt (Welterbekonvention)* der UNESCO ist wie das *Haager Übereinkommen* von 1954 im Licht der jeweils herrschenden Diskurse zu sehen. Sieht das *Haager Übereinkommen* nach dem Zweiten Weltkrieg den Schutz von Kulturgütern im Fall bewaffneter Konflikte vor, so wird in der *Welterbekonvention* in den 70er Jahren von einer Bedrohung des Welterbes durch gesellschaftlichen Wandel ausgegangen. Durch die „Welterbeinitiativen“ (Kirshenblatt-Gimblett 2004a: 52) der UNESCO erhielten die Heritage-Praxen eine globale, völkerrechtliche Dimension.

Seit den 1980ern hat sich der Diskurs gewandelt. Mit dem Ende der kolonialen Politiken erfahren die Begriffe *Cultural Property* und Kulturerbe eine weitere Bedeutungserweiterung (Bendix und Bizer 2010: 4). Auf der Agenda zwischenstaatlicher Organisationen stehen seit kurzem der Schutz und die Bewahrung indigener und lokaler, traditioneller Wissensbestände (Åhrén 2002, Coombe 2003, Groth 2009a, Joks 2009). Zu dem inklusiven Welterbe, das zum Wohle der gesamten Menschheit bewahrt werden müsse, gesellte sich ein exklusives, kollektives Eigentumsrecht an Kultur (und Natur), das zum Wohl einer abgegrenzten, zumeist „indigenen“ Gruppe geschützt werden müsse. „Preservation“ und „conservation“ waren die Schlagworte auf der einen Seite, „repatriation“ und „reclamation“ auf der anderen. Die Aneignung kultureller Elemente durch „westliche“ Außenstehende weitete sich von Wissenschaftlern und Museen auf die Pharma-, Agrar-, Tourismus- und Musikindustrien aus, die „indigenes Wissen“ dekontextualisieren, daraus finanzielle Gewinne erzielen und teilweise gar den ursprünglichen Wissenslieferanten den Zugang durch Patentierung erschweren. Die momentane Situation ist Brown zufolge die, dass Kultur tatsächlich eine Ware ist (Brown 2003: 4). Die Reaktion der Gegenbewegung, unter der sich Globalisierungsgegner, Umweltschützer, Menschenrechtler und Vertreter indigener Gruppen befinden, spiegelt sich in ihren Rhetoriken wieder. Diese haben sich zugespitzt (ebd.: 3) und sind be-

reits teilweise institutionalisiert. In unterschiedlichen Kontexten ist von Diebstahl und Raub kultureller Elemente die Rede, von Erbe und Eigentum an Kultur, vom traditionellen ökologischen Wissen Indigener, aber auch von Ethnozid und Biopiraterie.

Auf völkerrechtlicher Ebene entstehen interdisziplinäre Diskurse über Weltkulturerbe, Biodiversität und intellektuelle Eigentumsrechte an Kultur, die unter anderem durch das Wissen von Ethnologen, Kultur- und Sozialanthropologen und Folkloristen gespeist werden. Ähnlich dem Konzept Kulturerbe produziert auch *Cultural Property* etwas Neues<sup>25</sup>: In Form von verbaler und verschriftlichter Informations- und Wissensvermittlung (Meetings, Konferenzen, Workshops, Capacity Building, informelle Gespräche, Beobachtungsstatus, Verträge, Abkommen, Erklärungen, Berichte, Presseerklärungen, Newsletter) erreichen die Diskurse nationale Regierungen, NGOs, Forscher und Medien, die wiederum Materialien produzieren, durch die Diskurse in Interdiskurse transformiert werden können. Während die Richtlinien für den Umgang mit indigener Kultur auf globaler Ebene (Coombe 2003: 27) diskutiert und festgesetzt werden, sind die Nationalstaaten für die Umsetzung verantwortlich.

Das bisher einzige für die Vertragspartner rechtlich bindende Regelwerk ist das *Übereinkommen über die biologische Vielfalt* (CBD). Es wurde 1992 durch die Vereinten Nationen verabschiedet. In ihm wird der Natur- und Umweltschutzgedanke weitergeführt, indem traditionelles Wissen als wertvoll für Biodiversität und Nachhaltigkeit erachtet wird (Coombe 2003: 2). Biodiversität und die Rolle indigener und lokaler Wissenssysteme für ihre Bewahrung werden mit der CBD ideelle Werte zugeschrieben. Das Übereinkommen verpflichtet die Vertragspartner dazu, nationale Maßnahmen zur Umsetzung der Artikel zu erschließen. 1993 wurde es von Norwegen und Schweden ratifiziert, Finnland akzeptierte es im darauf folgenden Jahr. In allen drei Ländern gibt es mittlerweile Bemühungen, die Regelungen zu implementieren. Vor allem die Umsetzung von Artikel 8 (j) ist für die Auseinandersetzung mit einem Eigentum an samischer Kultur relevant. In diesem werden die Nationalstaaten verpflichtet, traditionelles Wissen indigener und lokaler Gemeinschaften zu respektieren, zu schützen und aufrecht zu erhalten, sofern dieses relevant für die Erhaltung der Biodiversität ist. Zudem werden indigene und lokale Gemeinschaften als Inhaber traditionellen Wissens charakterisiert und die Vertragspartner angehalten, nationale Maßnahmen des Vorteilsausgleichs zu implementieren.

Auch die UNESCO setzt sich mit dem Schutz von Wissen und Fähigkeiten auseinander. Zu Denkmälern, Ensembles, Stätten, Naturgebilden, geologischen und physiographischen Erscheinungsformen sowie Naturstätten, Naturgebieten und Biodiversität gesellt sich 2003 ein neues Themenfeld. Mit dem *Übereinkommen zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes* wird das Konzept des definitiv weniger greifbaren sogenannten „immateriellen Kulturerbes“ eingeführt. Darunter werden „Bräuche, Darstellungen, Ausdrucksformen, Wissen und Fertigkeiten“ gefasst, die sich in „Instrumenten, Objekten, Artefakten und kulturellen Räumen“ manifestierten. Diese seien zum Beispiel „mündlich überlieferte Traditionen und Ausdrucksformen, einschliesslich der Sprache als Träger immateriellen Kulturerbes; darstellende Künste; gesellschaftliche Bräuche, Rituale und Feste; Wissen und Bräuche in Bezug auf die Natur und das Universum; traditionelle Handwerkstechniken“.

Vertreter indigener Ethnien setzten jedoch eher Hoffnungen in die Arbeit des CBD.<sup>26</sup> Die Nichtregierungsorganisation Samenrat war Angaben Åhréns zufolge seit 2004 unter anderem an der Ausarbeitung des *Nagoya Protocol on Access to Genetic Resources and the Fair and Equitable Sharing of Benefits Arising from their Utilization (ABS) to the Convention on Biological Diversity* beteiligt. Obwohl die indigenen Vertreter nur limitierten Zugang zum Aushandlungsprozess gehabt hätten<sup>27</sup> und die Formulierungen sprachlich uneindeutig seien, sei das Ergebnis des Protokolls (2010) aus indigener Sicht als Erfolg zu verzeichnen. Denn hierdurch werde anerkannt, dass Indigene Rechte auf genetische Ressourcen und traditionelles Wissen haben (Beobachtungsprotokoll J. L.). Das Nagoya Protokoll setzt den völkerrechtlichen Rahmen für den Zugang zu genetischen Ressourcen (GR) und traditionellem Wissen (TK). Zudem werden Regeln für den Vorteilsausgleich bei wirtschaftlicher Nutzung gesetzt. Vor allem in Bezug auf Rechte an traditionellem Wissen ist das Protokoll für indigene Ethnien wichtig: Åhrén betont, dass es keinen Artikel gebe, der Staaten diese Rechte zusichere. Stattdessen werde traditionelles Wissen als Eigentum Indigener definiert (ebd.).

Mattias Åhrén ist der Meinung, dass derzeit eine Verlagerung der Thematik von der CBD zu der Arbeit der *Weltorganisation für geistiges Eigentum* (WIPO) stattfindet. Durch das Übereinkommen seien die Grundprinzipien zu indigenen Rechten über traditionelles Wissen herausgearbeitet worden, WIPO hingegen werde die Details erarbeiten. Die Partizipation indigener Ethnien und im Besonderen der Samenparlamente am Aushandlungsprozess sei wichtig (Beobachtungsprotokoll J. L.).<sup>28</sup>

Wie die UNESCO und die CBD setzt sich WIPO mit immateriellen Kulturgütern auseinander. Zugangsweisen und Definitionen sind allerdings nicht deckungsgleich. Die *Weltorganisation für geistiges Eigentum* (WIPO) wurde 1967 eingerichtet, um ein internationales System für geistiges Eigentum zu schaffen. Anders als der Konzeption der UNESCO liegt der Idee des *Intellectual Property* der Gedanke eines exklusiven Eigentums an zunächst individuell erzeugter Kultur zugrunde. Ausgehend von der Beschäftigung mit *Intellectual Property Rights* (IPR) wurde ein zwischenstaatliches Komitee (WIPO-IGC) eingerichtet, um Möglichkeiten zu eruieren, das traditionelle Wissen (TK), traditionelle kulturelle Ausdrucksformen (TCE) und genetische Ressourcen (GR) indigener Ethnien und lokaler Gemeinschaften vor der Aneignung durch Außenstehende zu schützen. Der Samenrat hatte im Juli 1998 die Beschäftigung mit indigenen Rechten an intellektuellem Eigentum gefordert. So wies der Vizepräsident des Samenrats, Lars Anders Baer, während eines *Roundtables on Intellectual Property and Indigenous Peoples* darauf hin, dass es wichtig sei, rechtlich bindende Instrumente zu schaffen:

„There is (...) an urgent need to develop binding legal instruments on indigenous intellectual property rights, and WIPO has an important role to play in this regard. The Saami Council strongly urges WIPO, as soon as possible, to initiate a standard setting process in the field of indigenous intellectual property rights. ... The Saami Council is of the opinion that WIPO should consider to undertake a study on the concept and scope of indigenous intellectual property rights“ (WIPO/INDIP/RT/98/4a).

Zudem forderte der Samenrat die Einrichtung einer Arbeitsgruppe oder eines Komitees:

„(...) WIPO should establish a working group or committee on indigenous intellectual property rights with the full and effective participation of indigenous peoples.“ (ebd.)

1998 und 1999 entsandte die Weltorganisation für geistiges Eigentum (WIPO) neun sogenannte Fact-Finding Missions in 28 Länder mit indigener Bevölkerung. Dies sei eine Reaktion auf die Reichweite, die die Kommerzialisierung von kollektiv generierten kulturellen Erzeugnissen angenommen hatte, sowie auf die neuen Herausforderungen für das Geistige Eigentumssystem, die Veränderungen in der globalen Marktwirtschaft, in den Informations- und Transporttechnologien usw. mit sich gebracht haben, gewesen. Das Ziel der Fact-Finding Missions war es, den Bedarf der potentiellen Rechteinhaber an Geistigen Eigentumsrechten an traditionellem

Wissen (im Jargon der WIPO TK genannt) und Innovationen zu erfassen. 2000 richtete die Organisation schließlich auf Grundlage der Berichte der Fact-Finding Missions das *Intergovernmental Committee on Traditional Knowledge, Genetic Resources and Folklore* (IGC) ein (Åhrén 2002: 65).

Obwohl die samischen Gemeinschaften nicht direkt durch die Fact-Finding Missions angesprochen wurden, partizipieren seit der ersten Sitzung 2001 samische Vertreter aktiv im IGC. Mattias Åhrén, samischer Jurist und Menschenrechtler, analysierte 2002 aus indigener Sicht die indigene Partizipation in den ersten zwei Sitzungen des IGC und die Beziehung zwischen den WIPO-Konzepten Genetische Ressourcen (GR), Traditionelles Wissen (TK) und Folklore sowie traditionellen Geistigen Eigentumsrechten (IPR). Er stellt heraus, dass die indigene Gemeinschaft häufig skeptisch sei, wenn transnationale Organisationen sich Themen widmeten, die für sie relevant seien.<sup>29</sup> Dennoch hat das IGC auf ihn den Eindruck gemacht, dass es „indigenous peoples' particular concerns“ bei der Ausarbeitung von Schutzmechanismen von GR, TK und TCEs in Erwägung ziehe (ebd.: 67). Die Aushandlungsprozesse ziehen sich hin. Die Sitzungen verliefen Groth zufolge nicht immer „reibungslos“ (Groth 2009a: 34). 2011 gaben die indigenen Delegationen, darunter ein Vertreter Sámikopijjas, ein gemeinsames Statement ab, in dem sie betonen, dass ihre Sichtweise in der 18. Sitzung nicht berücksichtigt worden sei.<sup>30</sup> Sie seien „merely spectators“ gewesen.<sup>31</sup> Sie forderten, dass ihre Interessen in den auszuhandelnden Rechtsinstrumenten der WIPO berücksichtigt werden und stellten dazu einige Grundprinzipien auf.<sup>32</sup>

Die Konzepte des *Cultural Property* und des *Cultural Heritage* sind miteinander verflochten und bezeichnen kollektive kulturelle Erzeugnisse, die als schützenswert angesehen werden. Sie unterscheiden sich dennoch in ihrer Bedeutung. Bendix/Bizer gehen davon aus, dass sich "die Erweiterung des Verständnisses von 'kulturrelevantem' Eigentum ... vor allem über zwei Bewegungen verfolgen" lasse: (1) "die Bemühungen um den Schutz von Kulturgütern vor Zerstörung und Vergessen", (2) "die Versuche, kulturelles Eigentum mit Nutzungsrechten zu versehen" (Bendix und Bizer 2010: 4). Während *Cultural Property* das exklusive Eigentum einer Gruppe darstelle, das es vor Diebstahl und Zerstörung zu schützen gelte und „Technologien der Souveränität“ nach sich ziehe, sei *Cultural Heritage* das inklusive Erbe der gesamten Menschheit, das mit „Technologien der Gouvernmentalität“ bewahrt werden müsse (Bendix und Hafstein 2009). Obwohl es seit 1954 zu einer Begriffserweiterung des *Cultural Property* gekommen sei (Peselmann

und Socha 2010: 68) und auch *Cultural Heritage* durch die Übereinkommen der UNESCO von 1972 und 2003 spezifiziert wurde, ist beiden Konzepten gemein, dass sie Strategien der selektiven Inwertsetzung von Kultur darstellen. In der Auseinandersetzung mit traditionellem (ökologischen) Wissen Indigener kommt eine weitere Komponente hinzu: (3) die Dekolonisierung der Wissenschaft mit der Forderung traditionelles Wissen als indigene Expertise zu akzeptieren und der konventionellen Wissenschaft gleichzustellen. Es zeichnen sich also drei Diskursstränge ab, die in der wissenschaftlichen Diskussion um samisches *traditionelles Wissen* erkennbar sind. Anlehnend an die Formulierung des Juristen und Menschenrechtlers Mattias Åhrén<sup>33</sup> nehme ich folgende Unterteilung vor:

Tabelle 3: Diskursstränge	
1	Kultur als identitätsstiftendes Element für indigene Gruppen und deren Angehörige
2	Schutz, Erhaltung und Konservierung samischen traditionellen Wissens
3	Die Wechselwirkungen zwischen traditionellem Wissen und konventioneller Wissenschaft

Die Konzepte Kulturerbe und Kultureigentum konstruieren kollektive Subjekte, wie Bendix und Hafstein herausarbeiten. Während *Cultural Heritage* jedoch eher ein „inclusive subject, a collective 'we' that is entreated to stand together to prevent degradation and loss“ schaffe, sei *Cultural Property* „by default exclusive, subject to misappropriation and entitled to restitution“ (Bendix und Hafstein 2009: 6). Hier stehe weniger die Bewahrung kultureller Elemente zum Wohl der Menschheit im Fokus, sondern „theft by others“ (ebd.). Der Sozialanthropologe Thomas H. Eriksen arbeitet zwei gegenteilige und konkurrierende Ansichten kulturellen Eigentums heraus, die in den Diskurssträngen zum Greifen kommen: „it should be shared with as many as possible“ und „it should be protected“ (Eriksen 2004: 274). Dies erschwert den Konstituierungsprozess. In diesem wird vielfach betont, dass kein exklusives Eigentum an samischer Kultur angestrebt werden. Die Frage, wie Kultur dennoch vor unerwünschtem Gebrauch geschützt werden kann, beschäftigt diverse Akteure.

Für samisches traditionelles Wissen werden unterschiedliche Begriffe verwendet, die sich teilweise an der Terminologie der transnationalen Organisationen orientieren, teilweise aber auch nord-samische Neologismen sind. Im Norwegischen werden die Begriffe *kulturminne* 'Kulturgut' und

*kulturarv* 'Kulturerbe' genutzt. Während *kulturminne* (wörtlich übersetzt Kulturgedächtnis) materielles Kulturgut im Sinn des *Haager Übereinkommens* meint, fasst *kulturarv* unter anderem die WIPO-Kategorien TK, TCE und GR. Zudem haben sich die Begriffe *Tradisjonell kunnskap* (TK) und *kulturuttrykk* (TCE) durchgesetzt. Im Nordsamischen werden u.a. die Begriffe *árbediehtu* 'traditionelles Wissen' und *árbevirolaš máhttu* 'traditionelle Fähigkeiten' genutzt.

#### 4 KONTEXTUALISIERUNG

Wer ist ein Sámi? Dieser Frage gehe ich im folgenden Kapitel nach. „Es gibt kaum eine Minderheit in Europa, über die so viel geschrieben wurde wie über die Sámi,“ stellt Outi Tuomi-Nikula in ihrem Artikel „Identität zwischen Lokalität und Globalität: Die finnischen Sámi“ fest (Tuomi-Nikula 2000: 185). Durch die Beschreibungen von meist männlichen, nicht-samischen Autoren institutionalisierte sich ein teils romantisierender Diskurs über die Lebensweise und Folklore der Sámi (bzw. Lappen), der sich bis heute in Texten über samische Kultur finden lässt. Einige der Stereotypen wurden von der ethnopolitischen Bewegung aufgegriffen und erfuhren einen Bedeutungswandel. Das Konzept des Kulturellen Eigentums wird genutzt, um kollektive Identitäten zu stabilisieren. Daher werde ich zunächst herausarbeiten, welche Bedeutung Stereotype für samische Akteure bzw. die Repräsentation samischer Kultur haben. Inwiefern werden Konstrukte eines „Wir“-Bildes hinterfragt? Wie wurden diese Stereotype durch Literatur und schriftliche Repräsentationen konstruiert und transportiert? Wie werden Stereotypisierungen im Tourismus sichtbar gemacht? Nachfolgend möchte ich auf die Entwicklung der ethnopolitischen Bewegung sowie politischer Institutionen auf nationalem Level eingehen. Deren Angehörige verfügen über die Möglichkeit, sich am Diskurs zu beteiligen. Um gehört zu werden, müssen samische Akteure einerseits innerhalb der normativen Strukturen der Mehrheitsgesellschaft argumentieren und andererseits ihre Andersartigkeit betonen (Green 2009). Dabei bewegen sie sich auf einem schmalen Grat zwischen „too different“ und „too similar“ zur Mehrheitsgesellschaft (ebd.: 23).

##### 4.1 Identitäten: Auf der Suche nach Definitionen

„Touristen, die durch Nordnorwegen reisen, haben doch wenig Schwierigkeiten, einen Sámi zu identifizieren. Zuerst sieht man das Zelt (das Lavvo), dann die farbenreichen Trachten und manchmal ein Rentier oder zwei“ (Paine 2003: 291) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Dieses touristische Konstrukt des stereotypen Sámi bzw. eines „emblematischen Bildes“ (Olsen 2004) ist vielerorts – nicht nur in Nordnorwegen, sondern auch in Finnland und Schweden – sichtbar. Die eigentliche Diversität der samischen Gesellschaft bleibt für Außenstehende verborgen. Einige Angehörige der samischen Minderheit in Schweden, Norwegen und Finnland erfahren einen eklatanten Unterschied zwischen der ihnen von außen zugeschriebenen kollektiven Identität, die sich vor allem über kulturelle Symbole wie das Lavvo, die Kleidung oder die Rentiere konstituiert und sie objektiviert, und dem eigenen Selbstbild, das damit nicht übereinstimmt.

Thuen arbeitet drei Typen von lokalen Diskursen zu samischer Ethnizität heraus: den Ort als Zugehörigkeitsparameter (*stedet som tilhøringsparameter*), Familie/Verwandtschaft als Basis für Identitätszuschreibung (*slekten som basis for identitets-tilskrivning*) und einen sogenannten impliziten Diskurs (*den implisite diskursen*), der eine Metabotschaft über das Samische vermittele (Thuen 2003). Durch diese drei Diskurse werde auf lokaler Ebene ausgehandelt, was es bedeutet samisch zu sein. Gleichzeitig werden diese Diskurse durch globale Diskurse beeinflusst. Das offizielle Identifikationsangebot wiederum wird der Diversität der samischen Bevölkerung nicht gerecht.

Die Frage nach Legitimität und Repräsentativität ist die grundlegendste im Diskurs um Eigentum an samischer Kultur. „Man soll eine deutliche Verbindung zu der samischen Kultur haben. Duodji<sup>34</sup> soll in der samischen Gesellschaft bewahrt werden und Sámi vorbehalten sein“<sup>35</sup> (Laestadius 2010) – in traditionalistischen Kommentaren wie diesen wird samische Kultur ethnisiert. Womit wiederum ganz andere Problemfelder eröffnet werden: Was ist samische Kultur? Wer definiert samische Kultur? Wie soll Kultur bewahrt werden? Durch Praxis? Durch Archivierung? Wird die Kultur dadurch nicht dekontextualisiert und statisch? Wenn samische Kultur exklusiv sein soll – kann es dann Inspiration von außen geben? Wer ist legitimiert sie zu bewahren? Die samische Gesellschaft im Ganzen? Wer repräsentiert die samische Gesellschaft? Wer definiert, wer zu dieser Gesellschaft gehört? Wer ist ein Sámi?

Eine homogene samische Gemeinschaft ist ein soziales wie auch kulturelles Konstrukt, das sowohl innerhalb der samischen als auch der Mehrheitsgesellschaft diskursiv geformt wird. Reetta Toivanen kommt in ihrer Dissertation mit dem Titel *Minderheitenrechte als Identitätsressource. Die Sorben in Deutschland und die Saamen in Finnland* (2001) zu dem Ergebnis, dass Sámi trotz dieser faktischen Heterogenität ein homogenes Erscheinungsbild

ihrer Ethnie erzeugen würden. Hierdurch würden die Kriterien, die die Kategorie „Minderheit“ mit sich bringt, erst erfüllt werden können. Durch nationale Symbole (Flagge, Hymne, Feiertag),<sup>36</sup> die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschaffen wurden, werde „die innere Struktur der Minderheit umgedeutet, so daß aus der gegebenen Vielfalt eine homogene Gruppe, eine Einheit, eine Nation konstruiert werden kann“ (Toivanen 2001: 122). Toivanen spricht von einem „nationalisierenden Diskurs“ (ebd.).<sup>37</sup> An der Institutionalisierung dieses Diskurses hatten die ethnapolitische Bewegung und Samenparlamente einen entscheidenden Part. Olsen geht davon aus, dass die Herausbildung der ethnapolitischen Bewegung samische Identität symbolisch manifestiert habe (Olsen 2007: 77). Zum einen sei durch die Bewegung die Rentierwirtschaft betont worden,<sup>38</sup> zum anderen habe sie dazu geführt, dass Ethnizität zum primären Ordnungsprinzip werden konnte (ebd.).

Die drei Samenparlamente in Norwegen, Schweden und Finnland haben größtenteils deckungsgleich in einem *Act on the Sami Parliament* offiziell definiert, wer als Sámi zur Wahl des samischen Parlaments berechtigt ist. In Finnland z.B. gilt eine Person als Sámi, die sich selbst als Sámi definiert und 1. Samisch als erste Sprache gelernt hat oder ein Eltern- oder Großelternanteil hat, dessen erste Sprache Samisch ist, 2. Nachkomme einer Person ist, die als Berg-, Wald- oder Seelappe in das Grundbuch, Steuer- oder Einwohnerregister eingetragen ist, oder 3. bei dem wenigstens eines seiner Elternteile als Wähler für die Wahl einer samischen Delegation oder des Samenparlamentes registriert worden ist oder worden sein könnte. Somit wird die samische Identität offiziell über Sprache und Abstammung definiert. Diese offizielle Definition wird durch kulturelle Symbole wie den Joik, die Gákti, Rentierzucht und Duodji komplettiert. Kasten ist der Ansicht, dass Selbstkonzepte und zugeschriebene Identitäten nicht als gegenteilig und voneinander isoliert gesehen werden dürften, sondern in Beziehung miteinander stehen (Kasten 2005). Die Geschichte der Sámi ist von Fremdbestimmungen und -zuschreibungen durchzogen. Einerseits haben Assimilierungspolitiken, europäische Romantisierungen und ethnographische Erfindung „den Sámi“ eine passive Rolle zugeschrieben, andererseits trugen und tragen auch Sámi selbst zum Konstrukt ihrer Ethnie bei. Während Harald Eidheim 1969 in seinem Artikel *When Ethnic Identity is a Social Stigma* zu der Erkenntnis komme, dass in den 1960er Jahren Sámi der Küstenregionen der Finnmark ihre ethnische Identität nur in „closed mono-ethnic Sámi spheres“ gezeigt und vor Norwegern versteckt hätten (Eidheim 1969, zit. n. Olsen 2007), zeigt Christina Åhrén in ihrer ethnologi-

schen Studie *Är jag en riktig same?* (2008), dass es auch zwischen Menschen samischer Herkunft zu Stigmatisierungen kommt.

In der so durch eine samische Elite konstruierten und durch Diskurse institutionalisierten Identifikationsfläche findet sich nur ein Teil der heterogenen samischen Minderheit wieder. Christina Åhrén beschreibt, wie eine ihrer Interviewpartnerinnen zum ersten Mal eine samische Jugendorganisation besucht und sich währenddessen ausgeschlossen (*utanför*) fühlte – zum einen, da sich auf dem Treffen alle zu kennen schienen, zum anderen, da fast alle Anwesenden eine Gákti trugen:

*„Pia fühlte sich während des Treffens ausgeschlossen. Die meisten anderen Jugendlichen kannten einander bereits. Es stellte sich heraus, dass sie zum Teil Kindheitsfreunde waren. Außerdem trugen fast alle Gákti. Pia hatte keine solche und dies unterstrich ihr Außenvorsein. Es fühlte sich seltsam an, sagt sie, in ein Forum einzudringen, in dem normale Jugendliche ihre moderne Kleidung abgelegt und sich in eine traditionelle Bekleidung gekleidet hatten. Sie hatte nicht gedacht, dass es so sein würde, sondern hatte erwartet, dass die Jugendlichen ihre normalen Kleider tragen wollen würden. Nun fühlte sie sich ausgeschlossen, weil sie keine Samentracht hatte. Es hätte sich besser angefühlt, wenn sie eine Gákti besessen hätte und sich dann selbst entschlossen hätte, sie nicht zu tragen. Deshalb hat sie ihren Papa darum gebeten zu fragen, ob ihr jemand eine Samentracht nähen kann. Das, glaubt sie, wird dazu beitragen, dass sie sich beim nächsten Ereignis besser fühlt.“ (Åhrén 2008, 151f. – Übersetzung aus dem Schwedischen J.L.)<sup>39</sup>*

Wie Åhrén feststellt, dient die samische Kleidung, insbesondere die Gákti, als ein Symbol, um Gemeinschaft zu erzeugen (Åhrén 2008, 152). Durch sie wird eine scheinbare Homogenität nach außen transportiert. Auch, dass die Rentierzucht für die Jugendlichen ein wichtiges Thema gewesen sei, habe Pia irritiert. Rentierzucht und Gákti scheinen, unreflektiert von außen betrachtet, wichtige, die samische Zusammengehörigkeit konstituierende Elemente. Olsen 2004 bezeichnet dieses Phänomen als „emblematic signs“, Zeichen, die ausgewählt worden seien, um für eine bestimmte soziale Gruppe zu stehen. Dies geschehe oftmals in der Kontrastierung mit anderen Gruppen (Olsen 2004: 292). Insbesondere ethnische Minderheiten wie die Sámi müssten sich verstärkt auf das „cultural image of the group“ verlassen können.<sup>40</sup>

Pia steht stellvertretend für junge Menschen, die auf der Suche nach einer samischen Zugehörigkeit sind. Obwohl sie einen samischen Vater hat, sei sie bisher nur sporadisch mit dem in Berührung gekommen, was als das Bild eines „emblematic Sámi“ (Olsen 2004) bezeichnet werden könnte. Sie passt wie viele andere Sámi nicht in dieses konstruierte kulturelle Bild: Sie besitze z.B. keine Gákti und sei als Tierrechtlerin verwundert über die Eindringlichkeit, mit der die Jugendlichen über die Rentierzucht reden (Åhrén 2008).

#### 4.2 Repräsentationen: „Die Sámi“

Im Folgenden soll dargestellt werden, wie Repräsentationen – von Fremdzuschreibungen bis zu Selbstbildern – das Konstrukt einer homogenen Ethnie der „Sámi“ beeinflusst haben. Dieser Diskurs spielt eine wichtige Rolle in der Konstituierung eines samischen *Cultural Property*.<sup>41</sup>

Die Wissensproduktion über Sámi ist bis ins 20. Jahrhundert hinein überwiegend durch Repräsentationen Außenstehender und deren heterostereotype Zuschreibungen gekennzeichnet. In den Erzählungen von Missionaren, Schriftstellern, Wissenschaftlern, Medien, Tourismusunternehmen, Menschenrechts- und Umweltorganisationen wurde und wird die samische Kultur häufig verzerrt dargestellt. Ob Stigmatisierungen oder Romantisierungen – die stereotype Darstellung von Minderheiten ist bis in die Gegenwart hinein in Repräsentationen zu finden und beeinflusst sowohl die Fremd- als auch die Selbstwahrnehmung einer kollektiven Identität als „Sámi“.

Samisches traditionelles Wissen wurde durch etliche Autoren thematisiert, jedoch vornehmlich durch Außenstehende. Zwar erschienen bereits im 17. Jahrhundert erste Texte in samischer Sprache – 1619 z.B. eine samischsprachige Fibel – doch der Schritt aus der Marginalisierung in der Literatur durch (verschriftlichte) Selbstrepräsentation hat seinen Beginn erst im Verlauf der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Vorreiterrollen fallen hier Johan Turi und Elsa Laula Renberg sowie den ersten samischen Printmedien zu. Sowohl Fremd- als auch Selbstbeschreibungen leben von der Dichotomisierung, der Abgrenzung zu einem „Anderen“ - „Terminology is used to construct a national identity that refers to the past to externalise difference: (national) unity is possible because the negative pole of the dichotomy is someone or something else“ (Groth 2010a: 18). Das „Othering“ und die präjudizierende Beschreibung des „Volks der Samen“ spielen eine bedeutende Rolle im *Cultural Property*-Diskurs.<sup>42</sup>

Johan Turi wird die Rolle des ersten samischen Schriftstellers zugeschrieben.<sup>43</sup> Sein Buch *Muittalus samiid birra* [Erzählung von dem Leben der Lappen, 1912], erschien 1910 und wird als die erste umfassende ethnographische Repräsentation der Sámi aus der Sicht eines Samen auf Samisch bezeichnet. Die Publikation wurde in Redaktion mit Emilie Demant-Hatt erstellt, der nachgesagt wird, dass sie einen entscheidenden Part im Schreibprozess spielte (Kuutma 2008, Cocq 2008). Kuutma bezeichnet das Werk als „collaborative ethnography before its time“ (Kuutma 2003). Diesem Werk Turis, dessen hundertjähriges Jubiläum 2010 mit einer Neuveröffentlichung auf Samisch gefeiert wurde, gingen Jahrhunderte von Fremdbeschreibungen durch Außenstehende wie Missionare, Ethnographen, Anthropologen, Sprachwissenschaftler, Geistliche u. a. voraus (Helander und Kailo 1999: 14). Sowohl Autoren als auch Rezipienten dieser ersten Beschreibungen der Sámi und ihrer Lebensweise werden vor allem Männer gewesen sein. Dies gilt, wie Linda T. Smith konstatiert, für die Repräsentation vieler indigener Gesellschaften:

„Travellers' stories were generally the experiences of white men whose interactions with indigenous 'societies' or 'peoples' were constructed around their own cultural views of gender and sexuality.“ (Linda T. Smith 1999: 8).

Zudem seien Folklore und traditionelles Wissen, so Coppelie Cocq, vielfach instrumentalisiert worden – „in order to establish an authority or for political purposes“ (Cocq 2011).

Zu denen, deren Schriften maßgeblich für die Wahrnehmung der Sámi durch Außenstehende waren, gehörten der katholische Erzbischof Olaus Magnus, der als Reisender im 16. Jahrhundert mit seiner *Carta Marina* und der „Beschreibung der Völker des Nordens“ das Bild eines „wilden Nordens Europas“ zeichnete, sowie Johannes Schefferus, der 1673 mit seiner auf Latein erschienenen *Laponia* eine Art Ethnographie schuf. Kurz nach Erscheinen folgten Übersetzungen der *Laponia* ins Englische, Deutsche, Französische und Niederländische. Vor allem die zwei darin enthaltenen Lieder bzw. Joiks von Olaus Sirma, *Moarsi fávrrot* [Brautlied] und *Guldnasas*, sind im deutsch-, französisch- und englischsprachigen Raum mit Begeisterung rezipiert worden (Winkler 1996),<sup>44</sup> beeinflussten die Lyrik Goethes (DuBois 2006) und fanden durch Rezitation („wenigstens aus der dritten Hand, denn ich habe Scheffer nicht bei mir“) Einklang in die *Volkslieder* Herders (Gaskill 2001). Die Rezeption und Rezitation des Liedes transportierte die Vorstellungen und das Gedankengebäude der Romantik und diente unter anderem Herder dazu,

den *Volksgeist* der sogenannten „rohen Lappländer“ zu zeigen (Herder, zit. n. Gaskill 2001, DuBois 2006).<sup>45</sup> Aus dem Deutschen gelangte durch die Übersetzung des Finnlandschweden Johan Ludvig Runeberg das Lied wiederum erneut ins Schwedische. Doch obwohl Runeberg die Herdersche Fassung des Brautlieds unter dem Titel *Färden till den älskade* (*Lappsång*) [Die Fahrt zur Geliebten] ins Schwedische übersetzte, blieb Scheffers *Laponia* für die schwedisch- und finnischsprachige Bevölkerung bis zu ihrer publizierten Übersetzung in ihrer verschriftlichten Form unzugänglich. So beeinflusste dieses Werk grundlegend vor allem die Fremdwahrnehmung der Sámi durch die europäischen „Gelehrten“ der Zeit und wirkt bis heute in der Repräsentation der Sámi nach. Obwohl samischen Erzählern durch die Veröffentlichung von Folklore gewissermaßen eine Stimme gegeben wurde, waren diese Werke lediglich Publikationen durch außenstehende, meist männliche Autoren, die wiederum ein verzerrtes Bild (re)produzierten.

Das Publikationswesen beginnt sich erst allmählich für samische Schriftsteller und Autorinnen zu öffnen. Auch im 21. Jahrhundert ist der Buchhandel von Machtverhältnissen durchzogen, die Angehörigkeiten von Minderheiten die Veröffentlichung von Literatur in ihrer Sprache erschweren:

„For every Sámi word I have published, I have been forced to beg for money from the representatives of the government“ (Paltto und Kuokkanen 2010: 42).

Die Schwierigkeiten der finanziellen Förderung samischer Literatur, die Paltto hier anspricht, der kleine Umsatzmarkt sowohl für originäre als auch für in andere europäische Sprachen übersetzte Minderheitenliteratur sowie für Übersetzungen von Weltliteratur ins Samische machen deutlich, dass die Machtstrukturen der Repräsentation ungleich verteilt sind. Nicht jede/r verfügt über die gleichen Möglichkeiten „to write or be written about, to speak or be spoken for“ (Coombe 1998: 212). Die Bemühungen heutiger samischer Schriftstellerinnen, Wissenschaftler, Politikerinnen, Menschenrechtler, Künstlerinnen, Fotografen, Musikerinnen, Tourismusbetreibende, duojarit und Medienmacher, sich selbst kulturell und politisch zu repräsentieren, werden zudem durch Repräsentationen durch Nicht-Sámi konterkariert. Die Darstellung eines Samischseins und samischer Kultur, Folklore und traditionellen Wissens war also lange Zeit fremdbestimmt.

Die internationale Aufmerksamkeit für die Sámi, die, wie bereits erwähnt, ihren Beginn in sprachwissenschaftlich, missionarisch und ethnographisch motivierten Beschreibungen fand, wan-

delte sich zu einer Popularisierung des ethnographischen Wissens um Sámi, das seine Gestalt in den Völkerschauen und der Musealisierung von Objekten annahm. Darin wurde das Bild des „exotischen Lappländers“, das bis heute z.B. im Tourismus präsent geblieben ist, verfestigt. So stellten die Hagenbeckschen Völkerschauen eine erste direkte Vermarktung samischer Menschen und ihrer Kultur durch Dritte im Ausland dar, während die schriftlichen Fixierungen die samische Kultur bereits indirekt kommerzialisierten. 1926 erteilte Lorenz Hagenbeck seinem Mitarbeiter Jacobsen den Auftrag, "8-9 Lappländer, einschl. 1 oder 2 Kindern, 8-10 eingefahrene große schöne Renntiere, welche wohl am besten in Mittelschweden zu holen sind, 2-3 Schlitten, 2-3 Zelte, 1-2 Hunde, sowie das nötige Kleider- und Ausrüstungsmaterial, welches die Leute gebrauchen" (Thode-Arora 1989: 83) zu besorgen. Zur Identifizierung der Leute als „Lappländer“ dienten nicht etwa die heute geltenden Kriterien Selbstidentifikation, Sprache oder Verwandtschaft, sondern die Physiognomie und die „authentische“ Kleidung und Ausrüstung der Ausgestellten. Für das Gelingen der Performance und das Empfinden einer „authentischen“ Szenerie durch das Publikum war das Aussehen der „Ausstellungsobjekte“ wichtig. Diese Anforderungen stellten Jacobsen jedoch vor einige Schwierigkeiten. In Rørøs z.B. seien die Trachten, so schreibt Thode-Arora, nicht mehr von den Bewohnern getragen worden. Die noch vorhandenen Trachtenteile seien unveräußerlich gewesen. Aus diesem Grund seien einige der benötigten Trachten eigens für die Völkerschauen genäht worden. Werbeplakate des Lithographen Adolph Friedländer begleiteten die Völkerschauen.

Als eine der weltweit größten Exportindustrien importiere die Tourismusindustrie heute „visitors to consume goods and services locally“ (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 153). Jährlich reisen ungefähr 3,5 Millionen Touristen nach Finnland, darunter vor allem Deutsche, Schweden und Russen. Diese machten 2007, der finnischen Tourismusbehörde MEK zufolge, 12,6 % der Besucher sogenannter „Attraktionen“ aus. Der Tourismus habe sich vor allem auf die großen Städten sowie das nördliche Lappland konzentriert.

Einen nicht unerheblichen Anteil an den Repräsentationen der Sámi und der Konstruktion der Wirklichkeit haben die (nordischen) Medien. In den letzten zwei Jahrzehnten wurde die gegenwärtige samische Medienlandschaft durch einige Forscher und Forscherinnen porträtiert. Sari Pietikäinen (2008) charakterisierte die samischen Medien unter dem Begriff „ethnic minority media“, welche aufgrund fehlender Ressourcen – ähnlich der Lite-

ratur – weniger entwickelt seien als die Medien der Mehrheitsgesellschaften.

Die Entstehungsgeschichte der samischen Medien ist eng mit politischen Interessen verknüpft. Als 1904 die ersten Ausgaben der Zeitung *Sagai Muittalægje* erschienen, war dies entscheidend für das Selbstverständnis der Sámi. Das Medium, herausgegeben von Anders Larsen, fungierte zum einen als „Bindeglied zwischen den Sámi“ (Bjerkli und Selle 2003), zum anderen unterstützte es in einer Zeit, da sich die ersten Sámi politisch organisierten, das samenpolitische Programm Isak Sabas. Dieser war 1906 als erster Same in das norwegische Parlament, Storting, gewählt worden. Im selben Jahr veröffentlichte *Sagai Muittalægje* Sabas Gedicht *Sámi soga lávlla*, das achtzig Jahre später als samische Hymne zum identitätspolitischen Symbol wurde. Obwohl alle Versuche scheiterten, die Zeitungen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegründet wurden, langfristig zu etablieren, hatten sie Eingang in das kollektive Gedächtnis der Sámi und bereiteten so mit den Weg für die ethnopolitische Bewegung, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstand. Nachdem sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Debatte gegen die Assimilierungspolitiken der Regierungen noch auf lokaler sowie nationaler Ebene bewegte, wurde sie nun zunehmend auf die pansamischen, indigenen und internationalen Ebenen ausgeweitet. Die Voraussetzungen hierfür wurden durch die ethnopolitische Bewegung der Sámi geschaffen, die im Zuge des sogenannten Alta-Konflikts erstarkte und Netzwerke zu Umwelt- und Menschenrechtsorganisationen schuf. Diese Entwicklung spiegelte sich auch in den Medien wieder, welche zusehends zu einer Mischung aus indigenem Medium, Medium ethnischer Minderheiten und Minderheitensprachenmedium wurden (Pietikäinen 2008).

Wie bereits angesprochen, wird durch Medieninhalte die soziale Wirklichkeit, in der Minderheiten wahrgenommen werden, konstruiert und verfestigt. Dies gilt im gleichen Maße für negative, positive sowie fehlende Repräsentationen in den sogenannten „Mainstream-Medien“ (Pietikäinen 2008) wie auch in den Minderheitenmedien. Samische Nachrichten, Informationen und Programme machen quantitativ nur einen geringen Teil der Medieninhalte in Norwegen, Schweden und Finnland aus. Auflagenstarke überregionale Tageszeitungen wie *Helsingin Sanomat* (Finnland) und *Verdens Gang* (Norwegen) nehmen nur selten samische Themen in ihre Berichterstattung auf. Lediglich auf regionaler und lokaler Ebene erreichen samenpolitische Fragen eine breitere Öffentlichkeit. Eli Skogerbø kam durch eine Inhaltsanalyse norwegischer Medien zu dem Ergebnis, dass die

samenpolitische Debatte vor allem in samischen Medien (NRK Sápmi, *Sáгат und Ávvir*),<sup>46</sup> Internetforen sowie in den Lokal- und Regionalzeitungen der Fylken mit samischer Bevölkerung (Finnmark, Troms, Nordland) stattfindet (Skogerbø 2003: 361 f.). In den letzten Jahren wird die mediale Öffentlichkeit zudem verstärkt durch samenpolitische Diskussionen in der Blogosphäre und den sozialen Medien (Facebook, Twitter) erweitert.

Da insbesondere NRK Sápmi mit seinem vielseitigen Medienangebot die samenpolitische Debatte transportiert, werde ich im Sinne der Kritischen Diskursanalyse eine Charakterisierung dieses Mediums vornehmen. Dessen redaktionelle Nachrichtenbeiträge auf NRK.no/Sapmi sind Grundlage für die Feinanalyse.

NRK (Norsk Rikskringkasting) befindet sich zu hundert Prozent im Besitz des norwegischen Staates und wird bis zu 96 % aus Rundfunkgebühren finanziert. Der Nationalstaat bildet demnach hier einen der Rahmen, in denen Samenpolitik sichtbar gemacht wird (Broderstad 2003). Der Sendeauftrag der Rundfunkgesellschaft wird durch das norwegische Parlament (*Storting*) festgesetzt und ist in dem sogenannten *NRK-plakat* festgehalten. Dadurch verpflichtet NRK sich unter anderem, das Ideal der Demokratie sowie die norwegische und samische Sprache, „Identität“ und „Kultur“ durch sein Programm zu stärken. Um dies zu erreichen, sollen sowohl die geographische als auch die gesellschaftliche Vielfalt sowie das „Kulturerbe“ in Norwegen durch das Programm vermittelt und die „norwegische Wirklichkeit“ gespiegelt werden. Als Kontrollinstanz für die Einhaltung der Rahmenbedingungen dient die Medienaufsicht *medietilsynet*. NRK ist zudem der Einhaltung des Rundfunkgesetzes (LOV 1991-12-04 nr 127) verpflichtet.

Eine Abteilung des Rundfunksenders ist NRK Sámi Radio, das 2010 in NRK Sápmi umbenannt wurde. Sie verfügt über zwei Redaktionen: die Programmredaktion und die Nachrichtenredaktion. Seit 1946 sendet NRK Radioprogramme auf Samisch. Nachdem NRK Sámi Radio eine eigene Rundfunkstation in Karasjok erhielt und NRK zunehmend auch samische Sendungen in sein Fernsehprogramm aufnahm, erscheinen seit 1999 Nachrichten und Neuigkeiten auch in der Internetzeitung. 2001 wurde die pansamisch produzierte Nachrichtensendung *Ođđasat* in das Fernsehprogramm aufgenommen. Diese wird den Zuschauern auch über das Internet zugänglich gemacht. Weitere Formate folgten. 2007 wurde das Internetangebot NRKs zur „Hauptplattform für den Nachrichtendienst“ ergänzt, NRK Sápmi produzierte nun auch Nachrichteninhalte für die „neuen Medien“. Die Artikel auf NRK.no/Sapmi erscheinen

in der norwegischen Schriftsprache Bokmål<sup>47</sup> sowie auf Nordsamisch und stellen ein täglich aktualisiertes Periodikum dar. Teilweise erscheinen die Berichte parallel als Radiobeitrag, werden als Nachrichten des grenzüberschreitenden Nachrichtenprogramms *Ođđasat* audiovisuell aufbereitet oder durch eine Photogalerie dokumentarisch begleitet. Durch Querverweise zu früheren Berichten oder externen Internetseiten werden die Nachrichten intertextuell verknüpft. Das so aufbereitete Material wird wiederum in sozialen Medien (*Facebook* und *Twitter*) verlinkt und dient zudem als Quelle für andere Medien.

#### 4.3 Politiken: Geschichtliche Situation und heutige Kulturpolitik

Während samische Kultur in der Literatur romantisch verklärt wurde, diente sie auf politischer Ebene der Herausbildung eines Nationalbewusstseins – in Norwegen, wie auch in Finnland und Schweden, wurde durch Zwangschristianierungen, gezielte Besiedlung der nördlichen Gebiete sowie die mit kultur- und sozialdarwinistischen Überlegungen begründeten Assimilationspolitiken versucht, eine nationale Einheit zu schaffen. Dies geschah entweder durch Nivellierung oder Betonung der Unterschiede zwischen der Majoritätsbevölkerung und der Minorität. Laut Tuomi-Nikula stellte die „gezielte Kolonisierung Lapplands durch die Majoritätsbevölkerung“, die erfolgte, nachdem Lappland zum Staatseigentum erklärt worden sei, die erste einer dreifachen *Bedrohung* für die samische Gesellschaft dar (Tuomi-Nikula 2000: 187 f.). Die zweite *Bedrohung* sieht Tuomi-Nikula im Rassismus. Erst die dritte von Tuomi-Nikula ausgemachte *Bedrohung* für das Samische, der Eingriff in die Umwelt durch Konzerne, habe zu einer Protestbewegung samischer Aktivisten geführt. Minde hingegen macht für die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine erste Phase der ethnopolitischen Bewegung aus. Diese sei allerdings erfolglos geblieben (Minde 1996). Erste Anstrengungen sich gegen die Assimilationspolitiken der Staaten zu organisieren fanden zu Beginn des Jahrhunderts unter der südsamischen Bevölkerung Schwedens und Norwegens statt. 1904 erschien das schwedischsprachige Pamphlet *Inför Lif eller Död? – Sanningens ord i de Lappska Förhållanderna* [Im Angesicht von Leben oder Tod? – Worte der Wahrheit zur Lappischen Situation, meine Übersetzung aus dem Schwedischen] der als „Pionierin“ (Hirvonen 2002) und „erste politische Samenkriegerin“ (Somy 2011) titulierte Südsamin Elsa Laula Renberg, in dem sie Landrechte für die Sámi gefordert und die kulturelle Assimilationspolitik zur Sprache gebracht habe. Renberg hatte 1917 auch die erste

länderübergreifende samische Konferenz in Trondheim organisiert (Bjerkli und Selle 2003, Hirvonen 2002, Borgen 1997), auf die vor Ausbruch des Krieges drei weitere folgten.<sup>48</sup> Bereits zu dieser Zeit sei der Fokus vorrangig auf kulturelle Fragen gerichtet gewesen (Minde 1996: 227):

*„As time passed, however, both the Northern and Southern Sami became most concerned with creating respect for Sami cultural expression in both the past and the present“ (Minde 1996: 228).*

Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges brachte das politische Engagement für samische Rechte, das Elsa Laula Renberg und andere gezeigt hatten, zunächst zum Erliegen (Eidheim 1997). Doch in der Nachkriegszeit, als „humanistische Ideale Menschenrechte und politische Rechte ethnische Minderheiten betreffend“ international ins Blickfeld rückten (ebd.: 31), war das die Chance eine Samenpolitik zu etablieren. Eidheim konstatiert, die skandinavischen Länder hätten zu jenen gehört, die die „advocates of new and moral liberal principals and regulations“ zu werden wünschten (ebd.). Die erste Samenkonferenz fand 1953 mit Teilnehmern aus Finnland, Schweden und Norwegen statt. Auf der 2. Samenkonferenz, die 1956 in Karasjok abgehalten wurde, wurde die Gründung eines Nordischen Samenrates beschlossen. Eidheim bezeichnet diese erste pansamische Organisation, aus der später die heutige Nichtregierungsorganisation Samenrat<sup>49</sup> hervorging, als wichtiges Instrument für die Mobilisierung der ethnopolitisch aktiven Sami. Es herrscht wissenschaftlicher Konsens darüber, dass die 1960er Jahre einen „Umbruch“ darstellten. Die ethnopolitische Bewegung erstarkte jedoch erst in Folge des Alta-Kautokeino-Konflikts, der gemeinhin als Wendepunkt in der politischen Partizipation bezeichnet wird.

Die Reaktion auf die industrielle Ausnutzung natürlicher Ressourcen im Norden Norwegens durch die im Süden des Landes situierte Regierung spitzte sich in den 1970ern zu. Zwischen Alta und Kautokeino/Guovdageaidnu verläuft der Altaelvi, ein Fluss, dessen Energie durch die Konstruktion eines Staudamms für ein Wasserkraftwerk genutzt werden sollte. In den 1970ern wurden die Pläne des Norwegischen Wasserressourcen- und Energieamtes (NVE) publik. Diese beinhalteten die Flutung des kleinen Ortes Masi/Máze, durch den der Altaelvi fließt. Die zu dem Zeitpunkt fast ausschließlich samischsprachige Bevölkerung (Paine 1982: 2) des Ortes hätte umgesiedelt werden müssen, was Paine zufolge Konsequenzen für die samische Kultur gehabt hätte. Infolge medienwirksamer Aktionen (Hungerstreik einiger Aktivisten vor dem norwegischen Parlament und Auflösung der Protestaktion

durch Polizeikräfte) wurde eine überregionale und internationale Aufmerksamkeit für die Belange der Sámi geschaffen (Tuomi-Nikula 2000: 193). Die ethnopolitische Bewegung erstarkte im Zuge dieses Ereignisses. Sie trug maßgeblich zu der Entstehung eines neuen Selbstbildes bei, das zunächst noch nicht mit dem Schlagwort „indigen“ verknüpft war.

Das Wasserkraftwerk wurde schließlich gebaut. Doch die nationalen wie internationalen Diskussionen um die Rechte der Sámi begannen. So können die Ereignisse um den Bau des Staudamms als Antriebskraft des kulturellen Eigentumsdiskurses bei den Sámi gesehen werden. Zudem schufen sie die institutionellen Voraussetzungen für die Beschäftigung mit der samischen Kulturpolitik: Die Samenparlamente.

Mit dem Sámi Act von 1987 hatte das Storting die Einrichtung eines zu wählenden Samenparlaments beschlossen. Zwei Jahre später, am 9. Oktober 1989 wurde das Samenparlament in Karasjok eröffnet. 1993 folgte das schwedische Samenparlament. In Finnland ging das Samenparlament schließlich 1996 aus der Samischen Delegation, einem seit 1972 demokratisch gewählten Organ, hervor. Die Samenparlamente ermöglichen bis zu einem gewissen Grad die Selbstregierung auf nationaler Ebene, ihre demokratische Macht ist jedoch eingeschränkt – sie stellen keine gesetzgebende Gewalt dar und haben lediglich beratende Funktion. Der Samische Parlamentarische Rat sichert die pansamische Zusammenarbeit. Nicht nur die Samenparlamente, sondern auch die Rhetoriken von Nichtregierungsorganisationen haben einen nicht geringen Einfluss auf indigene Diskurse bzw. Diskurse über Indigene. Einerseits verfestigen sie bestehende Stereotype, andererseits nutzen sie ihre Ressourcen, um bestehende Hegemonien aufzudecken und zu kritisieren.

## 5 ÁRBEDIEHTU<sup>50</sup> – TRADITIONELLES WISSEN. DER KULTUREIGENTUMSDISKURS UND DIE KONSTITUIERUNG VON CULTURAL PROPERTY

*„Árbediehtu ist ein immaterielles Eigentum, das uns Sámi gehört, da keine andere Volksgruppe dieses spezifische Wissen, das mit dem Begriff Árbediehtu gemeint ist, innehat“ (Sámetingets Policydokument 2010: 17).<sup>51</sup> – Übersetzung a. d. Schwed. J.L.*

In Norwegen sind samische Kultur, traditionelles Wissen und Urheberrecht integrale Bestandteile des samenpolitischen Programms.<sup>52</sup> Doch erst in den letzten Jahren haben sich samische Politik und Wissenschaft eingehend mit der Thematik „Traditionelles Wissen“ befasst. 2007 veröffentlichte Sámi-kopijja einen dreisprachigen Aufsatzband zu Tradi-

*tional Knowledge and Copyright*. Dieser kann als die erste differenzierte Auseinandersetzung mit dem Thema *Cultural Property* auf samischer Ebene gesehen werden. Darin kritisierte die Juristin Láilá Susanne Vars, dass samisches traditionelles Wissen bisher nicht auf der rechtswissenschaftlichen und politischen Agenda stünde. Sie forderte eine größere Sichtbarkeit für dieses Thema:

„The most important step has to be to make traditional knowledge visible and describe it from a Sami standpoint. Sami and Nordic politicians must become more aware of the political challenges. At the same time, it is important that the Samis themselves prioritize the work to preserve the immaterial Sami cultural heritage“ (Vars 2007: 147).

Spätestens seit 2008 befindet sich ein samisches *Cultural Property* im Konstituierungsprozess. Mit einem Policydokument hat z.B. das schwedische Samenparlament Richtlinien zu Weitervermittlung, Verwaltung, Bewahrung und Dokumentation samischen traditionellen Wissens aufgestellt, die Sámi als Inspirationsquelle dienen und Nicht-Sámi über den Umgang mit Árbiediehtu aufklären soll. In dem Dokument wird Árbiediehtu als „immaterielles Eigentum“ der Sámi bezeichnet. Eigentum wird hier damit begründet, dass samisches traditionelles Wissen etwas „Eigenes“, „Besonderes“ sei, das Sámi von anderen Ethnien differenziere. Thuen bezeichnet diese Perspektive als „cultivation of cultural uniqueness“ bzw. „claim to protection of cultural distinctiveness“, die sich auf ein Konzept von Kultur als „bounded, distinctive and internally homogenous entity“ bezieht, wie es u.a. durch WIPO transportiert werde (Thuen 2004a: 98). Es wird zudem ein direkter Bezug zur Arbeit von UNESCO, WIPO und CBD hergestellt. In deren Fokus stehen unter anderem die Konzepte *traditional knowledge* (TK) und *traditional cultural expressions* (TCE). Im Folgenden soll herausgearbeitet werden, wie diese Konzepte auf lokaler und nationaler Ebene den samischen Kultureigentumsdiskurs beeinflussen. Inwiefern kann der Diskurs als Versuch der Stabilisierung von „Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen“ und der Institutionalisierung einer „kollektiv verbindlichen Wissensordnung“ (Keller 2007: 7) innerhalb der samischen Gesellschaft und in interkulturellen Kontexten betrachtet werden?

### 5.1 Eigentum an samischer Kultur – Der Diskurs

Die diskursive Karriere eines Eigentums an samischer Kultur lässt sich diachron durch die unterschiedlichen Stationen der Bewertung von Kultur, Traditionen und Wissen nachvollziehen. Durch die

Assimilationspolitiken Schwedens, Norwegens und Finnlands wurden samische Kultur und Sprache stigmatisiert, in die private Sphäre verlagert und dadurch für Außenstehende unsichtbar gemacht (Minde 2005, Olsen 2004). Die Norwegisierung (*fornorsking*) habe Minde zufolge von 1850-1980 gedauert, der Alta-Kautokeino-Konflikt habe diese Entwicklung umgekehrt (Minde 2005, Olsen 2004: 293). In diese Zeit fallen die ersten Versuche einer ethnopolitischen Mobilisierung mit Betonung kultureller Rechte.

Bis heute findet außerdem eine Romantisierung samischer Kultur durch verschriftlichte und visualisierte Repräsentationen statt. Die so erzeugten Fremdzuschreibungen werden heute unter anderem in touristischen Konstruktionen des „emblematischen Sámi“ reproduziert und erlangen dadurch Sichtbarkeit. Dieses Bild, das teilweise als objektive Wirklichkeit unreflektiert bleibt, stimmt, wie bereits erwähnt, nicht mit dem Selbstbild vieler Sámi überein. Dennoch muss es im *Cultural Property*-Diskurs teilweise reaktiviert werden, um Rechte an Kultur zu legitimieren.

Mit Bezug auf die Überlegungen, die Linda Tuhiwai Smith in ihrem Buch *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* anstellt, ist die Geisteswissenschaftlerin Jelena Porsanger der Ansicht, dass Forschung als Werkzeug zur Kolonialisierung indigener Ethnien gedient habe (Porsanger 2004). Vor allem anthropologische Zugänge werden daher immer wieder kritisiert. Wissen wurde durch das Sammeln von Informationen dekontextualisiert bzw. „gestohlen“ (Porsanger 2004: 108): „It is research which from indigenous perspectives 'steals' knowledge from others and then uses it to benefit the people who 'stole' it.“ (Smith 1999: 56). Kulturelle Objekte wie traditionelles Wissen und Folklore wurden rekontextualisiert. Sie wurden z.B. in Museen und Folkloresammlungen in einen neuen Kontext gestellt und erhielten somit eine andere Wertzuschreibung (Mathisen 2009).

Nach dem Ende der Assimilation (in Narrativen mitunter mit Kolonisation gleichgesetzt) wurden dekontextualisierte kulturelle Elemente durch Rückführung abermals in einen neuen Kontext gestellt (ebd.). Weltweit wurden Kulturgüter indigener Ethnien rückgeführt, was Mathisen zufolge erneut mit einer Bedeutungsänderung der Objekte einherging (ebd.: 22). Durch die ethnopolitische Bewegung kam es zudem zu einer kulturellen Revitalisierung (Olsen 2004: 293), die mit einem „grand narrative of a cultural loss caused by the policy of assimilation“ gearbeitet habe (Thuen 2004a: 99). Samische Kultur wurde zusehends wieder in die öffentliche Sphäre getragen und sichtbar

gemacht. Dabei wurden die Unterschiede zur Kultur der Mehrheitsgesellschaft betont (Olsen 2004, Thuen 2004a).

Gegenwärtig lässt sich ein Phänomen erkennen, das Brown „heritage trouble“ nennt: Die Furcht, dass „languages, traditional practices, and values are being subverted by cultural influences originating elsewhere, mostly in the developed West“ (Brown 2005: 43). Einerseits findet ein kreativer Umgang mit kulturellen Elementen statt, es entstehen hybride Formen samischer Kultur, andererseits herrsche eine „diffuse global anxiety about the movement of information among different cultures“ (ebd.: 42).

Brown geht davon aus, dass sich die Rhetorik indigener Aktivisten zwischen Verweisen auf das Urheberrecht und Geistigen Eigentumsrechten sowie Vorstellungen der Blasphemie und falscher Repräsentation bewege (Brown 2003: 27). Auch die Rhetorik samischer Akteure besteht aus einem weiten Feld von Verweisen auf völkerrechtliche Instrumente, Selbstbestimmung, Ethik, Respekt, Verantwortlichkeit, Wissensvermittlung und (falscher) Repräsentation. Meine Annahme ist, dass samische Akteure unterschiedliche narrative Strategien nutzen, um einerseits auf die Dekontextualisierung samischer Kultur bzw. samischen Wissens aufmerksam zu machen und diese andererseits zu sanktionieren oder innerhalb transnationaler und globaler Diskurse Schutzmechanismen auszuarbeiten.

*„Indigenous peoples generally regard themselves as the custodians, not the owners, of their GR, TK and folklore, and do not look upon their resources and knowledge as a commodity.“ (Åhrén 2002: 65)*

Dieses Zitat Mattias Åhréns macht deutlich, in welchem diskursiven Spannungsfeld sich die Akteure bewegen, die den Diskurs reproduzieren. Die Konstituierung kulturellen Eigentums bezieht sich auf kollektive kulturelle Erzeugnisse, die von Åhrén hier mit dem WIPO-Vokabular als GR (genetische Ressourcen), TK (traditionelles Wissen) und Folklore bzw. als Ressourcen und Wissen bezeichnet werden. Åhrén kritisiert die Kommodifizierung dieser Erzeugnisse, welche er im konträren Gegensatz zu der Auffassung indigener Ethnien sieht. Dies wird in der Gegenüberstellung *custodian – owner* deutlich. Die Werte, die Sámi als „custodians“ Objekten zuschreiben, sind – dem Diskurs nach – grundsätzlich andere als die, mit denen „westliche Akteure“ sie versehen. Dadurch wird zum einen das Konstrukt einer ökonomisch desinteressierten Gemeinschaft (Noyes 2006: 31) vermittelt. Zum anderen werden durch die Dichotomisierung Grenzziehungen und somit Machtverhältnisse

zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen betont. Der Satz nimmt zudem mit dem Transitiv „regard themselves“ implizit Bezug auf das Konzept der Selbstbestimmung. Åhrén (2002) beanstandet in dieser Äußerung, dass Kultur als Eigentum bzw. Ware aufgefasst werde. Er argumentiert als samischer Völkerrechtler innerhalb indigener Diskurse und nutzt die Rhetorik transnationaler Organisationen.

Im Folgenden werde ich einen synchronen Schnitt durch den Diskurs im Zeitraum 2008-2011 ziehen. Ferner arbeite ich mithilfe der Analysekatégorie der Diskursstränge Aussagen und Diskurspositionen heraus. Dabei werden nicht immer explizit der Begriff *Cultural Property* oder dessen Entsprechungen (*kulturarv, árbediehtu, TK, TCE & GR*) verwendet, deren Bedeutung variiert. Zum einen lässt sich der *Cultural Property*-Diskurs über die metaphorische Bedeutung von Eigentum (Thuen 2004a: 88) nachvollziehen. Zum anderen muss er meiner Meinung nach auch im Licht der zwischenstaatlichen wie nationalen Bemühungen um *Intellectual Property* u.ä. gesehen werden, da das Eigentumskonzept mittlerweile auch eine samische juristische Expertise beschäftigt und auf der politischen sowie (kultur)wissenschaftlichen Agenda einer samischen, norwegischen, schwedischen und finnischen Elite steht. Nachfolgend möchte ich daher zeigen, wie Spezial- und Interdiskurse den Gegenstand eines Eigentums an samischer Kultur formen und wie sich diese Diskurse in der schriftlich fixierten Vermittlung durchdringen.

Hierzu habe ich, wie bereits erwähnt, drei Diskursstränge zu samischer Kultur festgemacht. Diskursstränge sind eine Analysekategorie; sie dürfen nicht als statische, voneinander unabhängige Gegebenheiten gesehen werden. Tatsächlich durchdringen sich die nachfolgend untersuchten Diskursstränge, beeinflussen sich gegenseitig und nehmen aufeinander Bezug. So wird die Dokumentation samischen traditionellen Wissens und Capacity Building zum Beispiel als Voraussetzung für das Schaffen von rechtlichen Schutzmechanismen gesehen (z.B. Solbakk 2007).

Diskurse konstruieren das, was zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort sagbar ist bzw. als wahr und wirklich angesehen wird. Diskursanalyse müsse eine Beschreibung der „Beziehungen zwischen Aussagen“ (Foucault 1981: 48) sein, die die Überlegung anstelle, wieso gerade diese Aussagen getroffen worden seien und keine anderen (Foucault 1981: 42f.). Was bedeutet es, wenn ein Minderheitenmedium berichtet, dass ein Akteur, der der samischen Elite zuzuordnen ist und in wissenschaftliche, Menschen- und Völkerrechts-, indigene sowie transnationale Netzwerke einge-

bunden ist, eine Parallele zur Assimilationspolitik zieht, diese gar „fürchtet“?

## 5.2 Diskursstrang 1: Exklusives Eigentum an samischer Kultur?

„Ich bin kein Weihnachtswichtel“ lässt sich in nord-samischer Sprache auf einem der Photos lesen, die die Journalistin Liv Inger Somby während einer Demonstration in Rovaniemi geschossen hat. Diese Äußerung kritisiert Objektivation und Exotisierung der Sámi, für die „die Tourismusindustrie“ verantwortlich gemacht wird. Die samische Zeitung Ávvir zitiert einen der Organisatoren der Demonstration:

„... die Tourismusindustrie benutzt samische Kultur und die Gákti als Köder und kleidet ihre Reiseleiter oder Guides in Kunstgákti.“<sup>53</sup> (Heller 2008) – Übers. a. d. Nordsam. J.L.

Anhand der medialen Repräsentation der Kritik an „der Tourismusindustrie“ arbeite ich nachfolgend heraus, wie Eigentum an samischer Kultur konstituiert wird. Hierzu möchte ich zunächst einige Überlegungen zur Inwertsetzung samischer Kultur am Beispiel samischen Kunsthandwerks anstellen. Danach werde ich den Kontext der Demonstration referieren und schließlich die Ergebnisse der Diskursanalyse präsentieren.

2011 wurde ein Seminar zu traditionellem Wissen von NRK Sápmi zum Anlass genommen, das Duodji-Gewerbe in Finnland zu kritisieren. *Frykter for assimilering* [Fürchtet Assimilierung] titelte die Onlineredaktion. „Finnland ist dabei, das samische Duodji zu übernehmen, fürchtet Mattias Åhrén“ lautete der Untertitel.<sup>54</sup> Anlass zur Sorge bereite dem Menschenrechtler, dass immer mehr Finnen eine Duodji-Ausbildung erhielten. Das Medium lässt außerdem den amtierenden Präsidenten des finnischen Samenparlaments, Klemetti Näkkäläjärvi, als Experten zu Wort kommen:

„Aber es ist unsere eigene Aufgabe, dafür zu sorgen, Duodji innerhalb des Samischen zu beschützen, es ist ein Teil des Herzens unserer Kultur“<sup>55</sup> (Mannal, Ballovara und Nystad 2011). – Übers. a. d. Norw. J. L.

Warum führt die Produktion und Nutzung samischer Handwerkskunst durch Nicht-Sámi in den letzten Jahren verstärkt zu Protest und Kritik? Oder mit anderen Worten: Duodji – Commodity oder Commons?

Duodji, samische Handarbeit oder Kunsthandwerk, wird zugeschrieben, dass es mit der praktischen Funktion des Objekts verbunden ist und in Dichotomie zu *dáidda* 'Kunst' steht (Gaski 1997: 10). Allerdings wird der Gebrauchswert samischen Handwerks mittlerweile mehr und mehr durch ei-

nen rein ideellen, ästhetischen Wert ersetzt: „even among the Sami handcrafted items are more and more often becoming objects for display instead of for practical use“ (ebd.). Das gilt sowohl für Duodji, das als Gebrauchsgegenstand gedacht ist, als auch für jenes, das als Kunstobjekt hergestellt wurde. Welche Prozesse der Inwertsetzung greifen bei Duodji?

„Das Wissen unserer Vorfahren ist in den Duodji-Objekten dieser Tage enthalten. ... Dies ist mein Handwerk, so wie Anderen ihre selbst produzierten Gegenstände gehören.“<sup>56</sup> (Guttorm 2007: 62) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Mit diesen beiden Sätzen führt Guttorm in ihren Artikel zu Eigentumsrechten an samischem Handwerk ein. Guttorm ist der Meinung, dass sich daran zwei unterschiedliche Auffassungen des Eigentumsrechts ablesen lassen. Zum einen sei Duodji das Produkt eines Individuums, zum anderen stelle es ein kollektiv generiertes Erzeugnis dar (Guttorm 2007: 62). Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass mit dem kritischen Blick des Duojár<sup>57</sup> zahlreiche unsichtbare Augen auf das zu bearbeitende Material schauen; unter den geschickten Händen des Duojár ein Objekt entsteht, an dem viele unsichtbare Hände mitgewirkt haben; die Ideen des Duojár aus einem Fundus tradierten, verinnerlichten Wissens schöpfen, aus persönlichen, ganz individuellen Erinnerungen und sinnlichen Erfahrungen sowie einem 'kollektiven Gedächtnis'; dass der Duojár in dem Objekt das (intellektuelle) Wissen materialisiert, das er sich angeeignet hat – sei es durch klassische Tradierung oder durch den Erwerb der Fähigkeiten in Bildungseinrichtungen. Durch den kreativen Akt und das handwerkliche Geschick eignet sich der Duojár das Objekt an, versieht es mit einem ideellen Wert. Ohne das Wissen Anderer wäre der Schöpfungsakt jedoch nicht möglich gewesen und somit gehört das Objekt nicht nur dem Duojár, sondern einem Kollektiv: der Familie, den Vorfahren, der lokalen samischen Gemeinschaft oder einer (konstruierten) Ethnie der Sámi. Das Objekt wird somit zum Ausdruck von (1) individuellen Fähigkeiten, (2) kollektivem, traditionellem Wissen, (3) einer individuellen „Identität“, (4) einer Gruppenzugehörigkeit, (5) individuellem Eigentum und (6) kollektivem Eigentum. Diese diskursiven Aussagen, finden sich auch in einem Artikel der finnischen Zeitung Kaleva wieder, in welchem Anne-Kirste Aikio zu Wort kommt:

„Die Kleidung hat eine eigene Kodierung, die nur versteht, wer die Kultur kennt. Zum Beispiel kann man aus den kleinsten Fäden darauf schließen, woher jemand stammt. In der Kleidung stecken so viele von diesen Informationen, welche in den Touristenjacken nicht

sind.<sup>58</sup> (Ronkainen 2008) – Übers. a. d. Finn. J. L.

Aikio führt den Gedankengang somit konsequent weiter. (1) bis (6) sind unabdingbar, um Duodji-Objekte herzustellen. Nur „wer die Kultur kennt“, also Zugang zu dem Kulturellen Erbe ((2), (4) und (6)) hat, kann schließlich das Ergebnis (z.B. „die Kleidung“) deuten und die mit dem Gegenstand verflochtenen Werte verstehen. Mit „die Kultur“ ist *Sámi vuohki* gemeint – „which is best translated 'Sami ways', that is, way of being, way of living, mentality and values“ (Gaski 1997).<sup>59</sup>

Handwerkliches Geschick und Inspiration durch samisches Kunsthandwerk genügen nicht, um einen Designer in den Rang eines legitimisierten Duojár zu heben oder einen Gegenstand mit dem Wert eines „authentischen“ Duodji-Objekts zu versehen. *Får vem som helst göra duodji?* [Darf jeder, der will, Duodji herstellen?] fragt das samische Jugendmagazin Nuorat in dem Titel einer seiner Artikel und stellt damit die Frage nach der Legitimität des Duojár. Legitimität ist eine der Aussagen, die sich innerhalb des samischen CP-Diskurses wiederholen. So wird Åhrén im oben erwähnten Artikel auf NRK Sápmi (*Frykter for assimilering*) zitiert:

„Wo verläuft die Grenze, und wann beginnt es [Duodji, Anm. J. L.] eigentlich finnisches Handwerk zu sein?“<sup>60</sup> (Mannal, Ballovara und Nystad 2011) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Clifford macht zwei Kategorien aus, die das westliche bzw. europäische „art-culture-system“ hervorgebracht habe. Den „authentischen Kunstwerken“, die durch Individuen geschaffen wurden, stehen die kollektiv geschaffenen „authentischen Artefakte“ gegenüber (Clifford 1988, zit. n. Coombe 1998). Während einige Dinge mit dem Wert eines „authentischen Artefakts“, eines Kulturerbes bzw. *Cultural Property* versehen werden, bleibt dieser anderen vorenthalten. Die Grenze zwischen samischem und finnischem Handwerk ist schwerer zu erkennen, wenn der Duojár ein ausgebildeter Nicht-Sámi ist, der Wissen inkorporiert hat. Wenn Außenstehende kulturelle Elemente, in diesem Fall Duodji, kopieren, so wird Thuen zufolge der Anspruch auf Authentizität unterminiert (Thuen 2004a: 96).

Eine der Möglichkeiten, traditionelles Wissen indirekt schützen zu lassen, sind Warenzeichen, die „identity and the commercial origin“ eines kulturellen Elements anzeigen (von Lewinski 2004: 116). Die Auszeichnung mit Warenzeichen kann von Lewinski zufolge zu Wettbewerbsvorteilen führen (ebd.). Um Transparenz für die Konsumenten samischer Kultur zu schaffen, wurde das Warenzeichen *Sámi duodji* eingeführt. Dessen Verwendung ist Sámi vorbehalten, die eine Ausbildung oder Erfah-

rung auf dem Gebiet samischer Handwerkskunst nachweisen können. Das Warenzeichen soll die „Authentizität“ des Produktes garantieren, wobei sich „Echtheit“ in diesem Zusammenhang aus der ethnischen Herkunft des Herstellers,<sup>61</sup> dessen Ausbildung und Wissen sowie dem verwendeten „traditionellen“ Material speist. Diese authentischen Objekte stehen den touristischen Produkten, die von der Auszeichnung ausgeschlossen sind, gegenüber. Die Rechteinhaber eines Warenzeichens haben ein Exklusivrecht über die Auszeichnung,<sup>62</sup> es schützt jedoch nicht vor der Vervielfältigung von kulturellen Elementen (ebd.). Das Zeichen dient also vor allem einem Zweck:

„(it) serves the authenticity interest and allows the consumer to distinguish authentic products from similar ones that are mere imitations or otherwise made outside the indigenous communities.“ (ebd.: 116 f.)

Vor allem das Kopieren und die dekontextualisierende Nutzung samischer Kleidung durch Außenstehende hat in den letzten Jahren zu Unmut bei samischen Akteuren geführt. So kritisiert z.B. John T. Solbakk in einem Artikel für *Sámikopiija*, dass „companies outside Sápmi“ samische Produkte massenproduzieren, kommerzialisieren und als „original Sámi“ vermarkten würden, ohne sich zuvor an Sámi oder samische Organisationen zu wenden (Solbakk 2007: 8). Die Dekontextualisierung samischer Kultur wird auf unterschiedlichen Diskursebenen thematisiert.

Vom 27.-31. Oktober 2008 fand ein „historisches Ereignis“ (Feodoroff und Aikio 2008) in der finnischen Stadt Rovaniemi statt. Alle vier Jahre organisiert der Samenrat, eine pansamische Nichtregierungsorganisation, die Samenkonferenz, die jedes Mal Anlass für einen brisanten Themenschwerpunkt bietet. 2008 lud Pauliina Feodoroff zur 19. Samenkonferenz ein. In diesem Jahr hatte es das samische Kulturerbe<sup>63</sup> in den Fokus der Veranstaltung geschafft, die Mitglieder der samischen Gemeinschaft aus Finnland, Schweden, Norwegen und Russland nach Rovaniemi zog. Das Anliegen war, samisches Kulturerbe und dessen gegenwärtige Situation zu beleuchten. Auf der Agenda standen Möglichkeiten des Schutzes des samischen Kulturerbes. Die Vorträge beschäftigten sich zunächst zum einen generell mit Schutzmechanismen innerhalb des Menschenrechtssystems und den Aktivitäten transnationaler Organisationen (u.a. CBD und WIPO), zum anderen wurde ein spezifischer Fokus auf das Kulturerbe der Sámi und die „(mis?)appropriation“ samischer Kultur durch die finnische Tourismusindustrie gelegt. Am 28.10. sollte sich das Seminar dem vorläufigen Programm

zufolge mit grundlegenden Fragen im *Cultural Property*-Diskurs auseinandersetzen (Tabelle 4).

**Tabelle 4: „Practical means to protect the Saami people's cultural heritage“ (Samenrat 2008)**

„Should a Saami cultural heritage foundation be established? With the foundation, traditional Saami symbols, dresses, joiks etc. could be registered, in addition to the already existing duodji trademar [sic!], which could, however be expanded. The foundation would presumably also seek to enforce that no non-Saami persons or institutions utilize traditional elements of the Saami culture.“

„Should Saami traditional knowledge be documented with the aim to prevent non-authorized use by non-Saami? Can intellectual property tools be used to manage such a register? Who manages the register and how can it be accessed?“

„How to establish the status of traditional knowledge within the western knowledge system? How to legitimize traditional knowledge as an evidence for instance in trials?“

Die Sámi sind als indigene Ethnie anerkannt. Als solche müssten sich „die Sámi“, folgt man Åhrén, nicht in der Rolle der Besitzer oder Eigentümer ihrer Kultur, sondern in der der Verwalter sehen (Åhrén 2002: 65). Diese Verwalterrolle sah man vor allem in Finnland zunehmend in Frage gestellt, als die samische Kultur von „der Tourismusindustrie“ mehrfach dekontextualisiert und kommodifiziert wurde. Kultur wurde zur Ware, deren Besitz umkämpft ist – dies ist eine der möglichen Ausdeutungen im Diskurs. Die Frage nach konkreten Schutzmöglichkeiten „samischen Kulturerbes“ innerhalb des Urheberrechtssystems ist nur dann nötig, wenn samische Kultur bereits kommodifiziert wurde.

Eine Dekontextualisierung von kulturellen Elementen geht stets mit einer Bedeutungsverchiebung einher: „Such items are thereby emptied of their distinction-making value and made to serve other interests on a delocalized level of meaning production“ (Thuen 2004a: 96). Ein Beispiel hierfür ist die „Texas-Kofte“. Im Februar 2012 berichteten samische und norwegische Medien, dass eine Firma in Austin (Texas) Gákti-Imitate als Halloweenkostüme über das Internet verkaufe. Es wurde eine Parallele zur „Kiwi-Kofte“ gezogen – 2010 hatte die norwegische Supermarktkette Kiwi seine Angestellten anlässlich eines Jahresfestes in grüne Gákti gekleidet. Beide Ereignisse führten zu

intensiven Debatten im Internet. Im Fall der „Texas-Kofte“ wurde die Diskussion um mögliche rechtliche Schutzmechanismen wieder aufgenommen. Während der Präsident des Samenparlaments sich zurückhielt, konkrete Rechtsmittel zu nennen, schlug die Direktorin des Duodji-Instituts in Kautokeino vor:

„Man hätte die Gákti ja auch beschützen können, indem man sie an eine Region gebunden hätte. Das wäre in jedem Fall ein Anfang gewesen.“<sup>64</sup> (Granlien und Erlingsen 2012) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Die hier angesprochenen sogenannten *Geographical Indications* sind eine Möglichkeit, kulturelle Elemente indirekt schützen zu lassen. Sie würden Duodji bzw. Gákti an die Region Sápmi binden, wodurch sich der geographische Ursprung der Produkte identifizieren ließe (von Lewinski 2004: 117). Weitere Möglichkeiten, die diskutiert wurden, waren die Ausweitung des Duodji-Warenzeichens und die Einrichtung einer „Saami cultural heritage foundation“. Bisher existiert keine Institution, die über Eigentumsrechte an samischer Kultur verfügt und somit eine offizielle Verwalterrolle einnimmt. Würde eine solche Institution eingerichtet werden, so müsste die Frage gestellt werden, wer als repräsentativ hierfür gelten könnte. Denn diese Institution „will speak in one voice and act as one entity“ (Noyes 2006: 34). Da die Sámi jedoch keine homogene Gemeinschaft sind, könnte dieser „Definitions- und Demarkationsprozess“ (Hafstein im Interview mit Groth 2009b) ein Problem darstellen.<sup>65</sup>

Eine weitere Möglichkeit, samisches traditionelles Wissen indirekt schützen zu lassen, ist die Sammlung und Dokumentation dieses Wissens. Datenbanken, Tonbandaufzeichnungen, Filme und Fotografien lassen sich durch das Urheberrecht schützen. Derzeit werden Methoden zur Dokumentation samischen Wissens erprobt, um die Kultur vor dem „Verschwinden“ zu bewahren. Auch hier stellt sich die Frage nach der Repräsentativität.

Während sich die Konferenz mit konkreten Schutzmechanismen samischer Kultur durch das Rechtssystem auseinandersetzte, galt die Aufmerksamkeit der Medien während der Kulturerbewoche vor allem einer Protestkundgebung. Im Oktober 2007 fand zum ersten Mal eine nationenübergreifende Jugendkonferenz, *Gávnadeapmi*, im finnischen Teil der Stadt Karesuando statt. Die Konferenz sollte die Netzwerke volljähriger samischer Jugendlicher über die Staatsgrenzen hinaus stärken. Während dieser Konferenz seien erste Gedanken zu dem Projekt *Gákti Miellačájáhus* [Gákti-Demonstration] geäußert worden. Ein Jahr später, am 30. Oktober 2008, realisierte eine Arbeitsgruppe, die sich aus Vertretern der Organisationen Suoma

Sámi Nuorat (SSN) und Sáminuorra zusammenetzte, dieses Projekt schließlich in Rovaniemi. Drei junge samische Menschen der finnischen SSN und ein Vertreter der schwedischen Sáminuorra planten die Demonstration im Vorfeld virtuell über Internettelefonie und führten eine strategische Öffentlichkeitsarbeit durch, um die Veranstaltung in unterschiedlichen Medien zu bewerben. Dabei stellten sie zum einen die thematische Überschneidung mit der Samenkonferenz und zum anderen die geographische Lage der Demonstration heraus: Rovaniemi ist eine Stadt in Nordfinnland und die Hauptstadt der Provinz Lappland. Unweit des Polarkreises gelegen, dient der Slogan „The Official Hometown of Santa Claus®“ dazu, die Stadt als Destination für den Winter- und Weihnachtstourismus zu vermarkten. Einzelne Tourismusunternehmen nutzen außerdem den „Zauber Lapplands“ und spielen auf Rentierfarmen oder mit Motorschlittenexpeditionen mit den Erwartungen der Touristen. Antonia Beckermann schreibt in einem Artikel für die Zeitung WELT über ihren Besuch auf einer Rentierfarm:

*„Normalerweise zieht sie [die Besitzerin der Rentierfarm, Anm. J. L.] für Besucher die traditionelle Tracht der Samen an, der Ureinwohner Lapplands, die früher Lappen genannt wurden. Doch dafür hat die Zeit nicht gereicht, und eigentlich stammt Kenttälä auch gar nicht von den Samen ab: 'Aber diese Kleidung gefällt den Touristen.'“ (Beckermann 2010).*

Dieses Verhalten ist es, gegen das sich die Demonstration in Rovaniemi richtete, wie in einem Artikel auf NRK.no deutlich wird:

*„Teile der finnischen Tourismusindustrie missbrauchen die samische Kultur dadurch, dass sie sagen, dass sie samische Kultur präsentieren, während das, was sie zur Schau stellen, nicht von Sámi hergestellt wurde und nicht mit samischen Mustern und Traditionen zusammenhängt ... Gleichzeitig sind es Finnen, und keine Sámi, die sich in Touristenkofften kleiden und sagen, dass sie Sámi sind“<sup>66</sup> (Måso et al. 2008) – Übers. a. d. Norw. J. L.*

Die im Tourismusbereich Tätigen reflektieren ihre Performances für den Tourismus und wissen, dass sie für diese kulturelle Elemente nutzen, die mit samischer Ethnizität verknüpft sind. In Finnland sind die meisten Rentierzüchter Finnen, doch die Touristen erwarten ein „authentisch“ samisches Erlebnis. So bekommen sie den rentierzüchtenden Ureinwohner Lapplands präsentiert, der alle Merkmale des „emblematischen Lappen“ aufweist. Dieses Bild stimmt jedoch nicht mit dem Selbst-

verständnis vieler Jugendlicher überein, die sich als samisch identifizieren. Mit der Demonstration versuchten sie darauf aufmerksam zu machen. Die Teilnehmer hatten die Möglichkeit, zunächst den Vorträgen, die anlässlich der Samenkonferenz gehalten wurden, zu folgen. Am frühen Nachmittag wurden gemeinsam Banner und Plakate für die anschließende Demonstration entworfen.

„Samische Kultur für Samen!“, „Create your own culture. Stop messing with Sámi's“, „Burn fake“ und „This is our dress. This is our identity. Please don't take it“ war auf diesen zu lesen. Eine übergeordnete Rolle in diesem Konflikt zwischen samischen Jugendlichen und der finnischen Tourismusindustrie spielt das Konzept der Authentizität:

*„the point is to secure the authenticity ... 'One clear thing is that the Saamis ourselves must be involved in this: by employing Saami people and by selling genuine Saami doudji [sic!] - handicrafts, the industry benefits from the genuine Saami products and the Saami themselves will have control over their own culture again“ (Barentsyouth 2008).*

Authentizität – das genuin Samische – ist einer der Werte, der Kultur im *Cultural Property*-Diskurs zugeschrieben wird. Slogans wie „I like real things“ und „One love, one peace, only real things please“ machten die Aussage während der Demonstration ebenso sichtbar, wie ein Flyer auf dem eine Touristenkoffte einer Gákti mit der Unterscheidung in „fake“ und „no fake“ und dem Schriftzug „say no to fake sami costumes“ gegenübergestellt wurde. Die Organisatoren nutzten zudem soziale Medien, um auf die Kundgebung und ihre Hintergründe aufmerksam zu machen. Die Facebookseite *Daja Il fake samegárvvuide – Say NO to fake sámi costumes* wird mittlerweile als Linkarchiv für Fälle des Missbrauchs samischer Kultur genutzt. Dabei geht es insbesondere darum, aufzuzeigen, was „fake“ ist.

Die Wertzuschreibung, die mit Authentizität einhergeht, kann sowohl eine Kommodifizierung eines kulturellen Elements („Once a cultural good has been declared authentic, the demand for it rises, and it acquires a market value“ (Bendix 1997: 8)) als auch eine ideelle Inwertsetzung bedeuten. Wie Erich Kasten in seinem Vorwort zum Aufsatzband *Properties of Culture – Culture as Property* feststellt, kann Authentizität dazu dienen, „to substantiate claims to (commodified) culture and as legitimization for exclusive practices“ (Kasten 2004: 2). Durch die diskursive oder performative Kennzeichnung von kulturellen Elementen, Traditionen und Wissen mit dem Label der Echtheit wird gleichzeitig eine gegensätzliche Aussage getroffen: Dem Echten, Authentischen wird implizit oder explizit das Unechte, Falsche, Verkehrte, ein Imitat

oder eine Kopie gegenübergestellt. Diese Dichotomisierung mache das Konzept der Authentizität problematisch (Bendix 1997: 9). Für einige samische Jugendlichen stellt die Kleidung das „kulturelle Erbe“ dar, mit dem sie sich identifizieren:

„das samische Kulturerbe ist die Zukunft der samischen Jugend“<sup>67</sup> (Utsi 2009: 1) – Übers. a. d. Schwed. J. L.

Für die Tourismusbetriebe hingegen ist die „Tracht“ eine Ressource, die es ihnen ermöglicht, im Wettbewerb mit der Konkurrenz zu bestehen. Der Kleidung werden sowohl ideelle als auch ökonomische Werte eingeschrieben. In Zusammenhang mit der Nutzung samischer Kleidung durch Nicht-Sámi stehen die Ausdrücke „grober Missbrauch“, „unechte Touristenkoften“, „falsches Bild“, „verkehrte Kofte“, „nachgemachte Lappentracht“, falscher Gebrauch, Missbrauch, Ausnutzung und „stehlen“. Durch die Adjektive unecht, falsch, verkehrt und nachgemacht wird im Umkehrschluss impliziert, dass es eine echte, authentische, richtige, originale Gákti gebe. Den Touristen wird das Urteilsvermögen abgesprochen, eine Performance von der Realität zu unterscheiden, denn sie verfügen nicht über das „traditionelle Wissen“, das nötig wäre, echte und falsche Gákti auseinanderzuhalten.

Eines der – neben der Rentierzucht – markantesten und symbolbeladensten „emblematischen Zeichen“ samischer Identität (Olsen 2004) ist die Gákti.<sup>68</sup> Als solches ist sie Gegenstand zahlreicher interkultureller Konflikte. Während der Demonstration ist „Dá lea Miss Sápmi“ 'Hier ist Miss Sápmi' auf einem Schild zu lesen, das eine junge Frau in der rechten Hand hält. „Miss Sápmi“ steht auch auf der roten Scherbe, die sie über ihrer blauen Gákti trägt. Sie nimmt damit auf die Auftritte der Miss Finnland bei den Schönheitswettbewerben zur Miss Universe in den Jahren 2005 und 2007 Bezug. Während des Wettbewerbs präsentieren sich die Kandidatinnen der Jury unter anderem in ihren Landestrachten. 2007 entlieh die finnische Kandidatin eine „Lappentracht“ (*lapinpuku*) bei der finnischen Volkstanztruppe Rimppearmi, die einen Kostümverleih (*pukuvuokra*) in Rovaniemi betreibt. Anders als z.B. der Karneval von Oruro sind samische Kulturelemente bisher nicht zum immateriellen UNESCO-Weltkulturerbe erklärt worden. Zwar gab es vereinzelt Überlegungen, zum Beispiel den Joik als Kulturerbe deklarieren zu lassen, doch wurden diese nicht konkretisiert.

Stattdessen wurde Miss Finnland 2007 von zwei finnischen Sámi in einem von NRK Sápmi fotografisch dokumentierten Koftekurs erklärt, wie eine „originale“ Kofte auf „richtige“ und „ordentliche Weise“ getragen werde. Der Fehler wurde korrigiert, Miss Finnland zeigte sich einsichtig und

entschuldigte sich öffentlich. Diese Handlung stellte die Korrektur eines Regelverstoßes dar, durch die die Machtverhältnisse zwischen Sámi und Mehrheitsgesellschaft wieder umgekehrt werden.

Als weniger verständnisvoll stellte die schwedensamische Jugendzeitschrift Nuorat eine Stockholmer Designerin dar. Sie fertigt unter anderem Armbänder aus eingefärbtem Leder, Zinndraht und Knöpfen aus Rentierhorn, die durch die samische Kultur inspiriert seien. Auch der Aspekt der Legitimität/Illegitimität und der Repräsentationshoheit wird durch das Konstrukt Authentizität in den Diskurs getragen. Bendix (1997) zufolge könne durch die Etikettierung sowohl das authentifizierte als auch das authentifizierende Subjekt legitimisiert werden. Die Bezeichnung „inspired by the traditional sami culture“ (Littmarck 2012) schafft beim unkundigen Betrachter den Eindruck einer Legitimation. Wie bereits herausgestellt, ist ein ehrliches Interesse an samischer Kultur jedoch kein Garant dafür, von den samischen Akteuren als Produzent oder Nutzer akzeptiert und legitimisiert zu werden. Wenn die Herstellung nicht transparent gemacht wird, die „obligations to acknowledge its origin“ (Eriksen 2004: 274) nicht erfüllt werden und die Massenproduktion evident ist, können Gerüchte entstehen. Als eine norwegische Supermarktkette im September 2010 ihre Angestellten im Rahmen eines Betriebsfestes in Tromsø in grüne Kofte<sup>69</sup> kleidete, die in ihrem Design an die Gákti erinnerten, munkelten die Medien, dass die Kleidung in China hergestellt worden sei. Dieses Gerücht wurde dadurch genährt, dass einige Jahre zuvor tatsächlich Bunads und Kofte in China hergestellt worden seien. Ein Element der News Stories um die Dekontextualisierung samischer Kleidung ist das Motiv der Entschuldigung oder Rechtfertigung. Die Akteure versuchen ihr Handeln dadurch zu legitimieren, dass sie sich an eine oder mehrere samische Bezugspersonen gewandt und diese nichts zu beanstanden gehabt hätten. Für die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft stehen samische Individuen stellvertretend für die samische Gemeinschaft. Allerdings sind Gemeinschaften keine „clearly bounded, objectively identifiable group of individuals“ (Noyes 2006: 32). Die Sámi sind de facto keine homogene Ethnie, die mit einer gemeinsamen Stimme spricht. Somit gilt die Meinung einzelner Individuen nicht als repräsentativ. Solch gut gemeinter Dialog mit einigen willkürlich ausgewählten Sámi verstärkt die Wirkung, die die Dekontextualisierung samischer kultureller Elemente hat. Samische Akteure fühlen sich falsch repräsentiert und ihrer Handlungsmacht beraubt.

Die Frage der Repräsentativität ist eine Herausforderung, die die Konstituierung eines samischen

Cultural Property an die Akteure stellt. Das Property-Regime verlangt nach einer repräsentativen Stimme, die stellvertretend für die samische Gesellschaft spricht, nach einer Institution, an die sich Nicht-Sámi wenden können:

*„Such legislation shall ... direct any non-Saami that wishes to utilize elements of the Saami culture to relevant Saami institutions identified by the Saami ourselves“ (The Rovaniemi Declaration 2008).*

„Saami protocols for such use“ (ebd.: Art. 20) setzen ebenfalls das Schaffen eines repräsentativen Vertretungsorgans voraus. Der Samenrat fordert, dass solch eine (potentielle) Institution nicht auf nationaler, sondern auf pansamischer Ebene tätig sein solle (ebd.: Art. 18). Dies stellt die Akteure vor die Herausforderung, ein geeignetes Organ zu bestimmen oder eine neue Institution zu schaffen. Können dies die Samenparlamente leisten? Oder sind für eine solche Aufgabe eher NGOs wie der Samenrat oder Sámikopijja geeignet? Wie wird gewährleistet, dass solch eine Organisation die Interessen der samischen Gesellschaft vertritt? Werden die „best-placed local actors“ (Noyes 2006: 35) die Kontrolle über Eigentum und Nutzung samischer Kultur erhalten? Wie wird gewährleistet, dass samische Kultur nicht bürokratisiert wird?<sup>70</sup>

Die Arbeitsergebnisse der eingehenden Auseinandersetzung mit dem Thema „Kulturerbe“ während der Saami Cultural Heritage Week und der Samenkonferenz sind in der *Rovaniemi Declaration* festgehalten. Diese wurde von einer Arbeitsgruppe erstellt, die während der 19. Samenkonferenz zustande kam. Die Erklärung besteht aus zwei Teilen. Der erste Abschnitt (1.-12.) beschäftigt sich mit Eigentums- und Nutzungsrechten an Land, Wasser und natürlichen Ressourcen sowie mit dem Recht auf Selbstbestimmung. Die Einbettung in indigene Diskurse geschieht unter anderem durch die Einleitung zu Punkt 1 „By using its traditional homeland since time immemorial ...“

Im zweiten Abschnitt (13.-25.) werden Richtlinien zum Umgang mit einem samischem Kulturerbe („cultural heritage“) aufgestellt.

*„13. The Saami people has the right to own, control and develop its cultural heritage, both tangible and intangible, including its genetic resources, traditional knowledge and traditional cultural expressions. The states shall respect this right, and implement it through national legislation and policies. Such legislation shall demarcate the sphere of the Saami cultural heritage, and direct any non-Saami that wishes to utilize elements of the Saami culture to relevant Saami institutions identi-*

*fied by the Saami ourselves. ...“ (The Rovaniemi Declaration 2008)*

Der Wortlaut dieses Artikels orientiert sich unter anderem an Artikel 31 der *UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. In dieser wird indigenen Ethnien jedoch nicht „right to own“, sondern „right to maintain“ zugesichert. In den Sitzungen des WIPO-IGC werde die Erklärung der Vereinten Nationen, die nicht rechtsbindend ist, Groth zufolge kaum beachtet (Groth 2009a: 34). Auch die *Rovaniemi Declaration* stellt kein bindendes Rechtsinstrument dar, macht jedoch deutlich, welche Erwartungen der Samenrat an den Umgang mit samischem Cultural Property stellt. Artikel 20 setzt sich im Besonderen mit dem Umgang mit samischer Kleidung auseinander. „Die Tourismusindustrie“ wird direkt aufgefordert, die „misappropriation“ zu beenden:

*„20. The Saami traditional dress – in its various forms – is an integral part of the Saami people's collective identity as well as the identity of Saami individuals. It must therefore never be worn by non-Saami in violation of Saami protocols for such use. The tourism industry, in particular in Finland, must immediately stop any further misappropriation of the Saami traditional dress“ . (The Rovaniemi Declaration 2008)*

Sowohl in der *Rovaniemi Declaration* als auch im Projektbericht und den Medienberichten zur Gákti-Demonstration wird betont, dass kein exklusives Nutzungsrecht an samischer Kultur angestrebt wird:

*„15. The intention is not to establish absolute exclusivity to the Saami culture. The Saami are proud to share many elements of our culture, provided that we have consented to such sharing and that it is on our own terms“ (The Rovaniemi Declaration 2008).*

*„We would like to show our culture to tourists and we are willing to share our knowledge with others. To show authentic Sami life is the best experience for visitors and tourists“ (Somby 2008).*

Trotz dieser Aussage stellen rechtliche Schutzmechanismen wie Trademarks „mechanisms of exclusion“ (Tauschek 2009: 77) dar, die zu einer Grenzziehung zwischen Sámi und Nicht-Sámi führen. Es wird ein respektvoller Umgang mit dem samischen Kulturerbe nach den Prinzipien der freien, vorherigen und informierten Zustimmung gefordert. Dies setzt voraus, dass Bedingungen zur Nutzung samischer kultureller Elemente und Sanktionsmaßnahmen bei Missbrauch aufgestellt werden, und dass die Angehörigen der Mehrheitsgesell-

schaft darüber informiert werden und über Kenntnisse der samischen Kulturpolitik verfügen. Denn eine Zustimmung ließe sich lediglich durch einen Dialog mit repräsentativen samischen Institutionen erlangen – und nicht durch die Erlaubnis samischer Individuen.

Das Projekt *Gákti Miellačájáhus* hatte sich die Aufklärung über das samische Kulturerbe zum Ziel gesetzt. In dem Schlussbericht<sup>71</sup> wurden folgende Ziele formuliert:

<b>Tabelle 5: Ziele des Projekts Gákti-Demonstration (Utsi 2009 - Übers. a. d. Schwed. J. L.)</b>
„den Status samischer Kultur zu erhöhen und ein Bewusstsein dafür zu schaffen, was samische Kultur ist“
„die Allgemeinheit über den Missbrauch samischen Kulturerbes zu informieren“
„das Verständnis der samischen Jugendlichen für das samische Kulturerbe zu erweitern“

Eine intensive Öffentlichkeitsarbeit führte dazu, dass auch außerhalb der üblichen samischen Medien über die Demonstration berichtet wurde. Während der Gákti-Demonstration wurde die Kleidung als Symbol für den *Cultural Property*-Konflikt zwischen Sámi und Nicht-Sámi genutzt, um den Missbrauch samischen Kulturerbes sichtbar zu machen. Im Vorfeld der Protestkundgebung wurde in einem Artikel auf NRK Sápmi der Gedanke geäußert, Kopien samischer Kleidung zu verbrennen (Nedredal 2008). Dies hätte ein klares Signal gesetzt, das darauf aufmerksam gemacht hätte, dass den Touristenkoften nicht derselbe Wert zugeschrieben werde, wie der Gákti. Die Kopien hätten wiederum eine neue Bedeutungszuschreibung erfahren. Sie wären aus dem Kontext „Tourismus“ herausgelöst und als Symbole des Widerstands rekontextualisiert worden. Der Plan wurde jedoch verworfen, da Außenstehende den Unterschied zwischen einer Touristenkofte und einer Gákti nicht erkennen würden:

„Es setzt ein falsches Zeichen, wenn wir Koften verbrennen ... Der Plan, Koften zu verbrennen, ist über sich hinausgewachsen. Es gab den Vorschlag, Touristenkoften zu verbrennen, das heißt Kofte-Nachbildungen. Einige haben das so verstanden, dass wir normale Koften verbrennen wollten“<sup>72</sup> (Aslaksen 2008) – Übers. a. d. Norweg. J. L.

Diese Äußerung lässt sich in den Authentizitätsdiskurs einordnen. Der symbolische Wert der Gákti ist allgemein bekannt, der Unterschied zu einer Nachbildung sei jedoch nur innerhalb der Gemeinschaft erkennbar. Die „local anxiety about possible imitations“ (Tauschek 2009: 71) wird durch die Wahrnehmung ungleicher Machtverhältnisse begleitet:

„Sie meint, dass die Tourismusindustrie ein gutes Beispiel für einen Sektor ist, in dem Sámi keinen Einfluss gehabt haben.“<sup>73</sup> (Aslaksen 2008) – Übers. a. d. Norweg. J. L.

Coombe (1998: 212) stellt die Schwierigkeit für gewisse soziale Gruppen sich selbst zu repräsentieren heraus. Die Art, wie samische Kultur touristisch repräsentiert wird, stimmt nicht mit den diversen Selbstkonzepten überein. Obwohl es keinen inner-samischen Konsens darüber gibt, wie Samischsein nach außen dargestellt werden soll (Thuen 2004a: 97), betonen samische Akteure wie Keskitalo die Wichtigkeit einer selbstbestimmten Repräsentation:

„Ich glaube, es gibt genug Sámi, die sich selbst und samische Kultur auf eine echte Weise präsentieren können“<sup>74</sup> (Aslaksen 2008) – Übers. a. d. Norw. J. L.

„Wir müssen das Recht haben, uns selbst zu präsentieren, und zu definieren und selbst zu erzählen, was samische Kultur ist. Das kann niemand anders an unserer Stelle tun.“<sup>75</sup> (Måsø 2008) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Am 29.10.2008 beschloss der Samische Parlamentarische Rat einen Aktionsplan zu samischem traditionellen Wissen.<sup>76</sup> Im Rahmen dieses Aktionsplans lud das norwegische Samenparlament im März 2011 zu einem Árbodiehtu-Seminar ein, das wiederum Grundlage für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema sein sollte. Vom 22.-24.3.2011 beschäftigten sich samische, nationale und internationale Experten dort mit diversen Aspekten traditionellen Wissens.<sup>77</sup> Das Seminar war in die Eröffnung des Ealát-Instituts eingebettet, dessen Wichtigkeit abermals während des performativen Akts der Eröffnung durch eine Historisierung herausgestellt wurde: „Historical days are days that change our lives. Today is a historical day“.<sup>78</sup> Es fand in einem wissenschaftlichen Setting statt, in dem zugleich ein normativer „westlicher“ akademischer Habitus und ein Konstrukt samischer Kultur performt wurden: Das Programm in dem Hör- bzw. Sitzungssaal des Gebäudes *Diehtosiida*<sup>79</sup> der samischen Hochschule in Kautokeino bildete mit seinem wissenschaftlichen Tagungshabitus<sup>80</sup> den Rahmen, in den die Präsentation samischer Symbole<sup>81</sup> eingebettet war. Diese Performanz unterstrich die Aussage des

Titels des Panels am 23.3.2011: „Indigenes traditionelles Wissen und akademische Wissensbildung – Was die indigene Gemeinschaft wünscht und was die Akademie beitragen kann?“. Thematisch setzte sich das Seminar mit den Herausforderungen auseinander, die die Pflege samischen traditionellen Wissens an die samische Gemeinschaft stellt. Die Aussagen formierten sich um die drei von mir herausgearbeiteten Diskursstränge. So stellte Åhrén fest, dass traditionelles Wissen aus drei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet worden sei:

**Tabelle 6: Perspektiven auf traditionelles Wissen**

TK als Ressource, der ein ökonomischer Wert zugeschrieben wird (Joik, duodji, Tourismusindustrie)

TK als Wissen, das auf lokaler Ebene ein selbstbestimmtes Leben der lokalen Gemeinschaften in und mit ihrer Umwelt ermöglicht

TK als Wissen, dem ein ideeller Wert zugeschrieben wird und das zur Wissenschaft beitragen könne

Nachdem ich in Diskursstrang 1 den Fokus auf die ökonomische Inwertsetzung traditionellen Wissens und die Reaktionen samischer Akteure auf unauthorisierte Nutzung im Tourismusbereich gelegt habe, möchte ich nachfolgend auf Punkt 2 eingehen, der mit meinem Diskursstrang zum Sammeln, Bewahren und Schützen samischer Kultur übereinstimmt.

### 5.3 Diskursstrang 2: Kulturtechniken: Sammeln, Bewahren und Schützen

*„The issue of protection against misuse is certainly a challenging one. But even more challenging, and in my opinion even more important today than the issues of misuse and non-interference; is the challenge of documenting our traditional knowledge with the aim of transmitting this knowledge for future generations of the Sámi“ (Vars 2008).*

*„It is nevertheless most crucial now to document Sámi traditional knowledge, something for which the Sámi themselves must be responsible“ (Solbakk 2007: 12).*

Auf den ersten Blick kann dieser Diskursstrang als „anthropological approach“ bezeichnet werden, wie Åhrén es im Rahmen des TK-Seminars getan

hat (Beobachtungsprotokoll J. L.). Hier werden die Kulturtechniken des Sammelns, Bewahrens und Schützens aus der Motivation heraus fortgeführt, Kultur, Traditionen und Folklore für die Nachwelt zu erhalten. Bis ins 20. Jahrhundert hinein war das Sammeln von Folklore die Domäne von u.a. Anthropologen (Volkskundlern u.ä.), Sprachwissenschaftlern und Missionaren. Die gesammelten Materialien wurden dekontextualisiert und zum Beispiel in Museen und Folkloresammlungen in einen neuen Zusammenhang gestellt. Ein Artikel zum Árbiediehtu-Pilotprojekt in Norwegen, der im September 2010 in der samischen Tageszeitung Ságat erschien, leitet mit folgenden Sätzen ein:

*„In den letzten 200 Jahren haben zahlreiche Sámi erlebt, wie Forscher in Ortsgemeinschaft und Privatleben eindringen, die Gemeinschaft um Informationen und Einzelpersonen um traditionelles Wissen anpumpen, um zu verschwinden.*

*Ständig sind neue Forscher von außen gekommen und haben sich auf dieses traditionelle Wissen gestürzt. Wenn sie gehen, wissen diejenigen, die ihr Wissen mit den Forschern geteilt haben, nicht, wie das Wissen benutzt wird.“<sup>82</sup> (Svala 2010a) – Übers. a. d. Norw. J. L.*

Die Zeitung appelliert damit an ein „kollektives Gedächtnis“, in dem Forschung von außen stark mit Assimilation und Fremdbestimmtheit assoziiert wird (Porsanger 2004: 107), keinen ethischen Grundsätzen folgt, sondern persönlichen Interessen und Zielen dient, Forschungsziele nicht kommuniziert wurden und Ergebnisse nicht zurückgeflossen sind. Als Antagonist, der samische kulturelle Elemente kommodifiziert, tritt hier nicht die Tourismusindustrie, sondern die Wissenschaft – insbesondere die Anthropologie – auf. Samische Akteure haben unterschiedliche diskursive Strategien entwickelt, um die Dekontextualisierung samischen Wissens zu thematisieren. Seit einigen Jahren werden zudem Möglichkeiten eruiert, diese aufzubrechen. Vor allem im Zusammenhang mit Cultural Property entwickeln samische Forscher ethische Richtlinien, die zum einen im Kontext globaler indigener Diskurse gesehen werden können, zum anderen die Rhetoriken, Konzepte und Instrumente transnationaler Organisationen nutzen. Diese sind gleichzeitig in nationale und pan-samische Diskurse zu einem Eigentum an samischer Kultur eingebunden. Sowohl die selbstbestimmte Dokumentation samischen traditionellen Wissens als auch die Entwicklung einer indigenen Methodologie, die die konventionelle Wissenschaft komplettieren soll, dienen als strategische Werk-

zeuge, die Dekontextualisierung samischer kultureller Elemente zu verhindern.

Mit der Dokumentation samischen traditionellen Wissens geht eine Inwertsetzung einher. Die Akteure entwickeln diverse Inwertsetzungsmechanismen, die samischem traditionellen Wissen ideale Werte zuschreiben. Bereits 1993 formulierte Elina Helander, dass hinter dieser Angst die Befürchtung vor den Folgen eines gesellschaftlichen Wandels stehe:

„ ... there are widespread fears that the pace of change in modern society represents a serious threat to tradition, especially where the identity of an ethnic minority is closely linked up with tradition“ (Helander 1993: 68f.).

Die Moderne wird als Gegensatz und als Bedrohung einer samischen Tradition dargestellt, welche sowohl räumlich als auch zeitlich woanders verortet wird. Samische Identität wird dadurch mit dem Lokalen und der Vergangenheit verknüpft (Conrad 2004: 165). Zu der Furcht vor Verlust von Traditionen durch Assimilation (Thuen 2004a: 99), vor der Bewegung von Informationen (Brown 2005: 42) und vor Nachahmung (Tauschek 2009: 71) gesellt sich in diesem Diskursstrang die Angst, dass Wissen, das nicht tradiert wird, verloren geht (*gå förlorad*), vergessen wird (*glöms bort*) oder verschwindet (*försvinna*) (Nordin 2008).<sup>82</sup> Traditionelles Wissen sei zu wertvoll, vergessen zu werden (Nordin-Jonsson 2010: 10). Einerseits wird hier davon ausgegangen, dass Kultur sterblich sei, andererseits wird betont, dass traditionelles Wissen an die äußeren Umstände angepasst werde. Es ist diese dynamische Seite von Kultur, die sowohl als ihre Schwäche als auch als ihre Stärke gesehen wird. Sie wird als Legitimation für die Dokumentation traditionellen Wissens genutzt. Werde Kultur als gefährdet erklärt, treibe dies die Suche nach „not yet discovered and hence authentic folklore“ voran (Bendix 1997: 8).

Es wird betont, dass samisches traditionelles Wissen veränderlich und anpassbar sei. Dies birgt einerseits die Gefahr, dass das Wissen eine Adaption erfährt, nicht in der gleichen Weise weitervermittelt wird oder durch anderes Wissen ersetzt wird. Dass Teile des traditionellen Wissens „verschwinden“ wird als „Verlust für die gesamte samische Gesellschaft“ (*förlust för hela det samiska samhället*) bezeichnet (Nordin-Jonsson 2010: 21). Die Dokumentation samischen traditionellen Wissens wird mit der Wichtigkeit dieses Wissens für „künftige Generationen“ begründet (ebd.). Andererseits wird dies durch indigene Akteure als politische Strategie genutzt. Durch ihre Verbundenheit mit der Umwelt und die Anpassbarkeit ihrer Lebensweise seien indigene Ethnien in der Lage Veränderungen in der Natur zu erkennen und darauf

nachhaltig zu reagieren (Nordin 2008). Das traditionelle Wissen stelle einerseits den „Schlüssel“ zur Lösung globaler Umweltprobleme dar und sei andererseits die Möglichkeit für Indigene auf politischer Ebene erfolgreich zu sein (Nordin 2008: 2):

„Zu betonen, dass man das Wissen besitzt, wie diese Probleme eventuell gelöst werden können, ist ein politisches Werkzeug“<sup>82</sup> (ebd.: 6). – Übers. a. d. Schwed. J. L.

Das diskursive Konstrukt eines samischen traditionellen Wissens steht in einem engen Dialog mit dem indigenen Diskurs. Dies betont unter anderem Åsa Nordin:

„Samische Wissen ist, mit anderen Worten, ein Teil des globalen indigenen Diskurses.“<sup>82</sup> (Nordin 2008: 2) – Übers. a. d. Schwed. J. L.

In diesem wird Indigenität mit „natural, authentic, noble and creative“ verbunden und als Alternative zu einem modernen Leben gesehen (Mathisen 2004: 17). Seit den 1980ern setzte sich das Attribut „indigen“ für die Sámi durch, welche seit Ende des 19. Jahrhunderts Objekt assimilatorischer Minderheitenpolitiken waren, die sich vor allem auf die Idee des Sozialdarwinismus gründeten (Tuomi-Nikula 2000, Minde 1996, Åhrén 2004). Das Aufkommen der ethnopolitischen Bewegung auf nationalem Level war mit der Entstehung einer internationalen indigenen Bewegung verbunden (Minde 1996). Während der ersten Phase der politischen Organisation fand der indigene Diskurs jedoch noch keinen Eingang in die Diskussionen um die Rechte der samischen Gesellschaft, wie Minde mit Verweis auf die samischen Zeitungen der Zeit herausarbeitet (ebd.). Erst während der 1990er Jahre hätten die Sámi aktiv zu der Herausbildung einer indigenen Bewegung beigetragen. In Norwegen wird der Status der Indigenität den dort lebenden Sámi seit 1990 durch die Ratifizierung der rechtlich bindenden *ILO Konvention Nr. 169* offiziell zugesprochen. Finnland und Schweden lehnen die Ratifizierung dieses Übereinkommens bisher ab. Zwar haben neben Norwegen auch diese beiden Länder 2007 für die Verabschiedung der *UN Declaration on the Right of Indigenous Peoples* gestimmt, doch diese stellt kein rechtlich bindendes Regelwerk dar. Alle drei Staaten haben die CBD ratifiziert und sich dadurch verpflichtet, die Richtlinien – darunter Artikel 8 (j) – zu implementieren. Sowohl in Schweden als auch in Norwegen hat das transnationale *Übereinkommen über die Biologische Vielfalt* zur Entwicklung nationaler Programme geführt, die sich mit der Erforschung traditionellen Wissens allgemein und der Umsetzung von Artikel 8 (j) im Besonderen befassen. In einer Rede zur Implemen-

tierung des Artikels in Norwegen äußerte der Staatssekretär Raimo Valle:

„They [die nordischen Staaten, Anm. J. L.] have undertaken to protect and maintain indigenous people's traditional knowledge which is relevant for conservation and sustainable use, so that this knowledge can be passed on to future generations“ (Valle 2011).

Im Sinne der CBD wird auch auf schwedischer Seite hervorgehoben, dass das traditionelle Wissen Indigener wichtig für Biodiversität und Nachhaltigkeit sei (Nordin 2008: 2, Sametingets Policydokument 2010: 15). Im Cultural Property-Diskurs wird samisches traditionelles Wissen an ein Leben in und mit der Natur gekoppelt. Der Diskurs der „ökologischen“ Sámi, die in enger Verbindung mit ihrer Umwelt, der Natur und ihren Ressourcen leben, lässt sich im Zusammenhang mit einer globalen Romantisierung indigener Lebensweisen sehen. Dieser globale Diskurs habe seinen Ursprung in frühen romantisierenden Repräsentationen gehabt, sei in den 1980ern als „moral cure“ für die Ungerechtigkeiten während des Kolonialismus und Imperialismus mit dem Rechtsdiskurs verknüpft worden und werde für gegenwärtige identitätspolitische Strategien und zur Konstruktion von Kulturerbe genutzt (Mathisen 2004). Obwohl sich der Diskurs der „ökologischen“ Sámi bis in historische Repräsentationen zurückverfolgen lässt, erhält er seine Gestalt, in der er durch das transnationale Übereinkommen und die nationalen Programme zu Biodiversität transportiert wird, vor allem in den späten 1990ern. In Norwegen hing dies Mathisen zufolge unter anderem mit einer Veröffentlichung der Sámi Rights Commission zusammen (Mathisen 2004: 24 f.). In den Empfehlungen an das Norwegische Parlament (NOU 1997: 4 *Naturgrunnlaget for samisk kultur*) wurden bereits die Schlagworte „indigene Kultur“ (*urfolkskultur*), „ökologisch verantwortungsvolle Nutzung der Natur“ (*økologisk forsvarlig bruk av naturen*) und traditionelles Wissen (*tradisjonell kunnskap*) verknüpft:

„das traditionelle Wissen, das diese Völker über Zusammenhänge in der Natur haben, und ... ihr ökologischer Lebensstil“<sup>86</sup> (NOU 1997: 4: 89) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Mathisen geht davon aus, dass die Beziehung der Sámi zur Natur immer wieder betont werden müsse, um Gültigkeit zu erhalten. Durch Artikel 8 (j) der CBD und die Implementierung nationaler Programme wird der Diskurs des „ökologischen“ Sámi offiziell anerkannt.<sup>87</sup> Die Zuschreibungen „indigen“ und „ökologisch“ können somit zur Legitimation des Kultureigentums- bzw. Kulturerbediskurses dienen – sowohl auf Seiten „samischer“ als

auch „nicht-samischer“ Akteure, im globalen wie lokalen Kontext (vgl. Groth 2010a: 16f.). Die Bezeichnung des „indigenen Sámi“ sowie der Diskurs des „ökologischen Sámi“ (Mathisen 2004) konstituieren sich in Relation zu dem Konstrukt einer kolonialisierenden, modernen Mehrheitsgesellschaft und nationalen Umweltgruppen (Mathisen 2004) sowie innerhalb indigener Netzwerke (Minde 1996).

Unter dem Titel *Traditionell kunskap och sedvänjor inom den samiska kulturen – relaterat till bevarande och hållbart nyttjande av biologisk mångfald* [Traditionelles Wissen und 'Brauchtum'<sup>88</sup> in der samischen Kultur – in Bezug auf Bewahrung und nachhaltige Nutzung biologischer Vielfalt] veröffentlichte Per Mikael Utsi 2007 eine vom Zentrum für biologische Vielfalt (CBM) und dem schwedischen Samenparlament in Auftrag gegebene Studie. Utsi erschließt darin Quellenmaterialien zu samischem traditionellen Wissen. Durch eine Kartierung von Quellen seit dem 16. Jahrhundert (ältere schriftliche Quellen, Erzählungen und Beschreibungen durch samische Verfasser, archivierte Aufzeichnungen und Aufnahmen) und die Dokumentation von noch aktivem, ausgeübtem und bewahrtem Wissen sollte die Grundlage für ein nationales Programm mit Fokus auf traditionelles und lokales Wissen, das mit der samischen Kultur verknüpft sei, geschaffen werden (Utsi 2007). In Konsequenz dieser Studie wurden in Schweden eine übergreifende Initiative und einige lokale, partizipatorisch ausgelegte Projekte geschaffen, die sich mit der Dokumentation traditionellen Wissens auseinandersetzen.

Auf die Erkenntnisse dieser Initiative baut das vom norwegischen Samenparlament finanzierte *Árbediehtu*-Pilotprojekt auf, das als Forschungs- und Capacity Building-Projekt ausgelegt ist. Ausgehend von dem Gedanken, dass samisches traditionelles Wissen wertvoll und wichtig ist, entstand das Projekt, das eine Kooperation zwischen der samischen Hochschule in Kautokeino und lokalen samischen Institutionen darstellt (Østmo 2008). Ziel des Projekts ist es, eine Methodologie zu erarbeiten, durch die *Árbediehtu* dokumentiert, bewahrt und geschützt werden kann. Hierfür mussten zwei Grundvoraussetzungen erfüllt werden: Der Gegenstand der Dokumentation, *Árbediehtu*, wurde definiert. Zudem wurden methodischen und ethische Überlegungen angestellt.

In ihrem Artikel *Tvetydigheten i begreppet traditionell kunskap* [Die Zweideutigkeit des Begriffes Traditionelles Wissen] setzt sich Åsa Nordin mit lokalen, nationalen und globalen Auffassungen des Begriffs und Konzepts *Traditionelles Wissen* auseinander. Darin definiert sie samisches traditionelles

Wissen, *Árbediehtu*, und grenzt dieses definitorisch von anderen Wissensformen ab. *Árbediehtu* ist einer der nordsamischen Neologismen, die durch die Projekte in Schweden und Finnland in Verbindung mit traditionellem Wissen geschaffen worden sind:

*„The concept traditional knowledge is a new concept in Sami context. We conceptualise our meanings in new ways, therefore we are challenged to critically evaluate new concepts to ensure that we do not stretch our meanings to fit the concepts of others“ (Østmo 2008: 2)*

*Árbediehtu* ist ein Kompositum, das durch die Wortbestandteile *árbi-* 'Erbe-' und *-diehtu* 'Wissen' als Oberbegriff für sowohl theoretisch als auch praktisch vermitteltes samisches traditionelles Wissen eingeführt wurde. Die Definition dieses Wissens lehnt sich an die Definitionen, die die transnationalen Organisationen bereit halten an. Die Rechtswissenschaftlerin Láilá Susanne Vars nimmt eine enge Begriffsbestimmung vor:

*„Sámi traditional knowledge encompasses the beliefs, practices, innovations, arts, music, livelihoods, spirituality, and other forms of cultural experience and expression that belong to the Sámi.“ (Vars 2008)*

Nordin hingegen fasst *Árbediehtu* weiter. Traditionelles Wissen werde von Generation zu Generation mündlich tradiert, es sei dynamisch, holistisch, untrennbar mit den Wissensträgern verbunden, an eine bestimmte geographische Umgebung oder an ökologische Nischen gekoppelt, regle die Nutzung der Natur, schaffe Verhaltensregeln, Normen und Werte, sei anpassbar und adaptiv. *Árbediehtu* ist folglich ein diskursives Konstrukt, durch das samisches traditionelles Wissen inwertgesetzt wird. Es wird nicht nur an Personen, sondern auch an die Kategorien Raum und Zeit gebunden. Durch dieses Konstrukt werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft:

*„Árbediehtu gibt uns die Voraussetzungen dafür, dass wir ein so gutes Leben wie möglich führen können ... Für uns Sámi ist Árbediehtu kein altes oder altertümliches Wissen, sondern es beinhaltet ebenso Wissen, das heute angewendet wird und das auch weiterentwickelt wird“<sup>89</sup> (Sametingets Policydokument 2010: 8). – Übers. a. d. Schwed. J. L.*

Traditionelles Wissen ist ein abstraktes Objekt, das außerdem eine Bindung an unterschiedliche Subjekte erfährt. Von dem Begriff *Árbediehtu* wurde die Bezeichnung *Árbečeahpít* abgeleitet – „those who are skilled and clever within traditional knowledge“. Dieser soll berücksichtigen, dass sich Wissensträger in allen generationalen Ebenen finden

lassen (Østmo 2008). Die *Árbečeahpít* sind als Individuen jedoch nicht die Eigentümer dieses Wissens:

*„The Sámi knowledge is considered collective to the community or to groups within it, not to private businesses or Sámi individuals“ (Vars 2008).*

Diese Vorstellung deckt sich mit der auf transnationaler Ebene gemachten Aussage, dass traditionelles Wissen kollektiv sei.<sup>90</sup> Da sich die Konstituierung eines *Cultural Property* auf transnationaler wie auf samischer Ebene in der Aushandlung befindet, gibt es „noch keine konsensuale und verbindliche Definition der Begriffe 'traditional knowledge' und 'traditional cultural expressions'“ (Groth 2010b: 183). Die Definitionen samischer Akteure können daher als Versuche gesehen werden, sich dem Konzept anzunähern.

Mathisen weist darauf hin, dass das Sammeln von Elementen der Kommunikation, darunter kann auch *Árbediehtu* gefasst werden, eine Dekontextualisierung dieser Elemente bedeutet. Sie werden oftmals in einen neuen Kontext gestellt (Archiv, Museum, Buch, Film und Fotografie, Tonbandaufnahmen). Durch die Rekontextualisierung änderten sich häufig nicht nur das Medium, sondern auch die Bedeutung und die Eigentumsverhältnisse (Mathisen 2009: 11 f.). Die Akteure der *Árbediehtu*-Projekte haben versucht, diese Problematik zu reflektieren.<sup>91</sup> Nicht nur der kollektive Charakter des Eigentums an traditionellem Wissen wirft Fragen auf, denen sich die sozialen Akteure stellen müssen:

*„Jede Dokumentation traditionellen Wissens birgt das Risiko, dass Wissen isoliert, dokumentiert und aufbewahrt wird, das bedeutet, dass der Forschende das traditionelle Wissen in Zeit und Raum einfriert“<sup>92</sup> (Nordin 2008: 5) – Übers. a. d. Schwed. J. L.*

Um die Ossifizierung traditionellen Wissens<sup>93</sup> zu verhindern und den ethischen Herausforderungen des *free, prior and informed consent*<sup>94</sup> gerecht zu werden, wurde in den Projekten ein partizipatorischer Zugang gewählt. Der Prozess des Sammelns, Bewahrens und Schützens sollte *in situ* durchgeführt werden, d.h. in dem ursprünglichen Kontext des Wissens und in enger Beteiligung der *Árbeeahpít*. Der Konstituierungsprozess fordert dennoch die Ausbildung einer Expertise in dem Feld, da die Kulturtechniken des Sammelns, Bewahrens und Schützens von Kultur andere Herausforderungen an die Akteure stellen, als ihre Anwendung:

*„There is a difference between doing the practice and doing something about it, between performing a song and recording it. Safeguarding efforts produce heritage workers,*

*who may or may not also be heritage practitioners" (Kirshenblatt-Gimblett 2004b).*

Die Konstituierung eines samischen *Cultural Property* beschäftigt zahlreiche samische und nicht-samische Akteure, die auf globaler, nationaler, samischer und lokaler Ebene agieren. In dem Maße wie die Diskursstränge miteinander verknüpft sind, ist es auch das Netzwerk dieser Akteure zueinander.

#### **5.4 Diskursstrang 3: Samisches traditionelles Wissen als indigene Expertise**

*„The Sami conception of resource management could be a beneficial complement to scientific knowledge, when management plans for the Northern Regions are to be decided and to the ongoing research on the anticipated climate changes in the Arctic that originate from global warming“ (Vars 2007: 147).*

Von den beiden zuvor analysierten Diskurssträngen lässt sich ein weiterer, dritter differenzieren, der eng mit den ersten beiden verknüpft ist. Sowohl Diskursstrang 1 als auch Diskursstrang 2 betonen die Wichtigkeit samischen traditionellen Wissens für die Gemeinschaftsbildung. Während Forderungen, die sich der Rhetorik des WIPO-IGC bedienen, eine exklusive samische Gemeinschaft in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft betonen, wird in den Árbiediehtu-Projekten die inkludierende Wirkung beschrieben.

Diskursstrang 3 lässt sich über die Inwertsetzung samischen traditionellen Wissens erschließen. Die Aussagen formieren sich um den Wert dieses Wissens sowohl für die Wissenschaft an sich als auch für das Wohl der gesamten Menschheit:

*„10. State's climate change adaptation strategies must also be based on the traditional knowledge of the Saami, recognizing its equal value with other forms of science“ (The Rovaniemi Declaration 2008: 5).*

Teilweise lassen sich die Aussagen als Adaption der Theorien des Postkolonialismus begreifen. Diese gehen davon aus, dass sich kolonialistische Strukturen „in anderen Formen“ fortsetzen (Bachmann-Medick 2009: 185). Unter anderem in den Bereichen Kultur und Wirtschaft sei dies der Fall. Die Kritik an kultureller Aneignung beruft sich häufig auf die Aussage, dass Assimilationspolitiken auf kultureller Ebene weitergeführt würden. Diese Aussage wird auch in der samischen Forschung virulent. Die Wissenschaftlerin Jelena Porsanger bemerkt: „Research processes nowadays show very clearly that colonization is not over in the field of

research“ und „All indigenous peoples know from their philosophies as well as from their experiences of colonization that knowledge is power“ (Porsanger 2010: 437). Die Macht der Forschung sei bis heute ungleich verteilt und liege hauptsächlich bei „traditional Western researchers“ (ebd.). Traditionelles Wissen bewegt sich außerhalb der Grenzen des dominanten Diskurses konventioneller Wissenschaft. Indigene Wissenschaftler hätten diese Hegemonien zu durchbrechen versucht. Doch obwohl sich in den letzten Jahrzehnten eine „indigenous academy“ und eine samische Wissenschaft herausbilden, würden sich indigene Wissenschaftlerinnen immer wieder vor die Herausforderung gestellt sehen, sich und ihren Hintergrund erklären zu müssen (ebd.). Diese Rhetorik kann im Zusammenhang einer globalen „postkolonialen Wende“ (Bachmann-Medick 2009) in den Kulturwissenschaften gesehen werden. Diese habe sich u.a. durch die „Einsicht, dass koloniale Macht nicht nur ökonomisch, sondern auch diskursiv über das (westliche) Wissenssystem ausgeübt wurde und noch immer wird“ herausgebildet (ebd.: 187).

In den relativ neuen samischen Wissenschaften ist die „postkoloniale Wende“ als Paradigmenwechsel in der Erforschung samischer Kultur nachvollziehbar. Samische literatur- und kulturwissenschaftlich orientierte Disziplinen greifen auf diese „diskurskritische Kulturtheorie“ (Bachmann-Medick 2009: 184), die „eurozentrische Wissensordnungen und Repräsentationssysteme“ (ebd.) hinterfragt, zurück. Dadurch wird auf die Differenz zwischen Wissenschaft und samischem traditionellem Wissen hingewiesen. Wissenschaftlerinnen wie Jelena Porsanger und Rauna Kuokkanen gehen von einer Dichotomie zwischen indigenen Wissenssystemen und einer eurozentrischen konventionellen Wissenschaft aus. Traditionelles Wissen wird von samischen Akteuren anderen Arten von Wissen als divergierendes Epistem gegenübergestellt. Während indigenes Wissen „erfahrungsbasiert“ (Gaski 1997: 20) bzw. „empirisch“ sei, würden sich „Western theories of knowledge“ grundlegend von diesem unterscheiden (Porsanger 2010: 436).

Wie die Forderung nach einer Dekolonisation der Wissenschaft mit Eigentumsansprüchen verknüpft ist, zeigt sich in den folgenden Punkten, die Porsanger 2004 bzw. 2010 formulierte. Demnach solle aus folgenden Gründen eine indigene Methodologie ausgearbeitet werden (Tabelle 7).

In diesen Punkten greift Porsanger die wesentlichen Aussagen, die im samischen *Cultural Property*-Diskurs gemacht werden, auf. Porsanger betont, dass eine indigene Methodologie als Expertise im Feld *Cultural Property* genutzt werden könne. Dies ist zum einen innerhalb des transnationalen *Cultu-*

ral Property-Regimes und im politischen Dialog mit den Regierungen der Nationalstaaten nötig. Láilá Susanne Vars stellt heraus, dass sich Sámi sich in drei unterschiedlichen Wissenssystemen bewegen: das traditionelle Wissen ihrer Ethnie, Wissen und Normen der Mehrheitsgesellschaft und das Wissen um andere (indigene) Ethnien und internationales Recht. Um samisches traditionelles Wissen zu sichern, bedarf es also des Wissens darüber, was als Árbediehtu gelten kann, wie es in der nationalen Gesetzgebung (nicht) verankert ist, wie andere indigene Ethnien mit ihrem traditionellen Wissen umgehen und welche völkerrechtlichen Instrumente als Schutzmechanismen für Árbediehtu genutzt werden können (Vars 2008). Zum anderen dient die Ausarbeitung einer indigenen Methodologie dazu, ethische Richtlinien für die Forschung in, über und mit samischen Gemeinschaften festzusetzen. Richtlinien erleichtern die Kontrolle über die wissenschaftliche (Aus)Nutzung indigenen Wissens. Sie erschweren die unerwünschte Dekontextualisierung dieses Wissens.

**Tabelle 7: Indigenous methodology (Porsanger 2010: 443)**

„to ensure that the intellectual property rights of indigenous peoples will be observed;“
„to protect indigenous knowledge from misinterpretation and misuse;“
„to demystify knowledge about indigenous peoples;“
„to tell indigenous peoples' stories in their voices;“
„to give credit to the true owners of indigenous knowledge;“
„to communicate the results of research back to the owners of this knowledge, in order to support them in their desire to be subjects rather than objects of research, to decide about their present and future, and to determine their place in the world“

Das Wissen, das über die Sámi zirkuliert, ist wiederum stark durch stigmatisierende Repräsentationen durch Nicht-Sámi geprägt. Diese äußern sich sowohl in positiven als auch in negativen Vorurteilen. Häufig sind es romantisierende Vorstellungen, die in Finnland z.B. durch die Tourismusindustrie genutzt werden, aber auch in der Wissenschaft vorhanden sind. Aus samischer Sicht sind viele der Informationen, die über sie zirkulieren, Fehlinterpretationen. Diese gilt es durch eine indigene Wissenschaft aufzubrechen, da durch sie eine Wirklichkeit konstruiert werden kann, die der sami-

schen Realität näher kommt – oder kommen sollte – als das Bild, das die konventionelle Wissenschaft gezeichnet hat. Die Geschichte der Sámi mit der Stimme der Sámi erzählen zu wollen, basiert auf der Überlegung, das Machtverhältnis zwischen Forschenden und Erforschten aufzubrechen, das Wissen über Sámi zu entmystifizieren und Stimmen sichtbar zu machen, die andernfalls ungehört bleiben<sup>94</sup> und dadurch eine Objektivation zu verhindern.

## 5.5 Akteure, Positionen, Strategien

„Globale Ideen, wie traditionelles Wissen sind jedoch nicht immer einfach in der lokalen Wirklichkeit zu implementieren, viele Fragezeichen und Probleme entstehen.“<sup>94</sup> (Nordin 2008: 1) – Übers. a. d. Schwed. J. L.

Globale Entwicklungen und transnationale Diskurse haben Auswirkungen auf lokale Rhetoriken und kulturpolitische Entscheidungen zu samischem traditionellen Wissen und der Forderung nach exklusiven kulturellen Rechten. Sie stellen die sozialen Akteure vor die Herausforderung, Konzepte zu übersetzen und metakulturelle Operationen (Kirschenblatt-Gimblett 2006) durchzuführen. Die Konstituierung eines samischen *Cultural Property* befindet sich derzeit „in the making“. Insbesondere in diesem Aushandlungsprozess greifen Akteure auf transnationale, globale und indigene Diskurse und Instrumente zurück. Teilweise reflektieren die Akteure, dass ihre Narrative einen globalen Ursprung haben. Dies hat die Analyse der drei Diskursstränge gezeigt.

In der *Archäologie des Wissens* fragte Foucault sich, warum Menschen „innerhalb einer diskursiven Praxis von verschiedenen Gegenständen sprechen, entgegengesetzte Meinungen haben, eine sich widersprechende Wahl treffen“ (Foucault 1981: 285). Theoretisch stellt Sprache ein System dar, anhand dessen unendlich viele Aussagen getroffen werden könnten (Landwehr 2009: 71), in der Praxis wird allerdings nur eine endliche Menge Aussagen zu einer bestimmten Zeit zugelassen. Coombe weist darauf hin, dass kulturelle Praxen um *Cultural Property* einerseits die Kontrolle über Objekte betreffen und sich andererseits auf soziale Beziehungen und die Konstruktion, Anerkennung und Akzeptanz sozialer Gruppen und kollektiver Identitäten beziehen (Coombe 2009: 396). Nicht jeder ist bevollmächtigt, am Diskurs teilzuhaben. Zur Teilhabe am Diskurs bevollmächtigen sozialer Status, gelebte Selbstbilder und gesellschaftliche Repräsentationen. Dies gilt sowohl für Akteursgruppen als auch für Individuen. Die Subjekte, denen die Möglichkeit eingeräumt wird, sich in den samische Medien zu den Diskursgegenständen zu äußern,

gehören hauptsächlich der samischen Elite an. Obwohl innerhalb dieser Elite Brüche wahrnehmbar sind (z.B. zwischen Samenparlamenten und Samenrat), sprechen sie mit einer Stimme, die die Nutzung samischer Kultur durch Außenstehende dann verurteilt, wenn sie ein grundlegendes Prinzip missachtet: den respektvollen Umgang mit samischer Kultur.

Die Stimme der Elite lässt andere verstummen. So wird gewährleistet, dass der dominante Diskurs zu einem samischen *Cultural Property* aufrecht erhalten wird. In ihrer Analyse samischer Narrative geht Coppélie Cocq aufbauend auf Norman Faircloughs Gedanken zur Critical Discourse Analysis davon aus, dass soziale Akteure die Macht haben, diskursive Praktiken zu formen (Cocq 2008: 25). Sie treten als „social subjects as shaped by discursive practices, yet also capable of reshaping and restructuring those practices“ (Fairclough 1992: 45, zit. n. Cocq 2008: 25) auf. Einige Sámi haben die samenpolitische Netzdebatte als zu einseitig empfunden. Sie gründeten daher die selbstorganisierte, parteipolitisch unabhängige Organisation Jurdabeassi, die alternative Meinungen in der samenpolitischen Diskussion sichtbar machen soll. Infolge der Medienberichte um die „Texas-Kofte“ wurde auf der Homepage von Jurdabeassi ein Artikel mit dem Titel *Kiwi-kofta og Palestinaskjerf* [Kiwi-Kofte und Palästinenserschal] veröffentlicht. In diesem kritisierte Ingemund Skålnes die Art der Auseinandersetzung mit der Kommodifizierung samischer Kleidung:

„Anstatt Ressourcen dafür zu nutzen, Organe und Instrumente zu etablieren, die die Nutzung der Kofte außerhalb Sápmis regulieren, sollten wir diese Ressourcen vielleicht besser nutzen, um die Nutzung der Kofte in Sápmi zu stärken!“<sup>97</sup> (Skålnes 2012) – Übers. a. d. Norw. J. L.

Im dominanten Diskurs dienen die Äußerungen samischer Akteure durch die Wiederholung dazu, den Diskurs zu formen und die normativen Sinnstrukturen samischen Kulturschaffens zu stabilisieren, indem auf verschiedenen Diskursebenen auf Regelverstöße aufmerksam gemacht wird. Im samischen *Cultural Property*-Diskurs handelt es sich um ein breites Set an Akteuren, das sich auf zwei Seiten einer Achse einordnen lässt:

„On one side is a group that claims to be entitled to 'reclaim its culture' on the basis of a set of overarching and internationally sanctioned moral principles of fairness and respect. Standing in juxtaposition is another, and usually more powerful, entity such as a state or an international corporation, that has power

to decide according to its own values and assumptions, whether to accept or reject such claims.“ (Thuen 2004a: 91)

Transnationale Diskurse um *Cultural Property* beeinflussen nationale und lokale Diskurse vor allem durch die Vermittlung von Politiken und durch Forschungsprojekte. Die samischen Akteure, die sich auf diesen Diskursebenen bewegen, verfügen lediglich über einen begrenzten Artikulationspielraum. Sie bewegen sich innerhalb der Strukturen, die ihnen sowohl ein samisches Umfeld als auch das System der Mehrheitsgesellschaft und teilweise die Rhetoriken transnationaler Organisationen und indigener Netzwerke auferlegen. Indigene müssen sich und ihre Anliegen in die Rhetoriken des Rechtssystems übersetzen und vice versa.<sup>98</sup> Durch die Notwendigkeit, zwischen diesen Ebenen zu übersetzen, stehen sie vor einem Balanceakt zwischen „too similar“ und „too different“ (Green 2009: 23). Ihnen sind wissenschaftliche, indigene und transnationale Diskurse, aber auch nationale und lokale Diskurse vertraut. Sie sind den Regeln dieser Diskurse unterworfen. „Außerhalb dieser Regeln ist es kaum möglich, gehört zu werden“ (Landwehr 2009: 73). Um einen „Platz am Tisch“ ergattern zu können, müssen sie die Rhetoriken transnationaler Organisationen übernehmen. Gleichzeitig stehen sie vor der Verantwortung, die in ihr samisches Umfeld rückfließen lassen zu müssen:

„Here, the Sámi representing our people internationally have a specific responsibility for bringing back information and helping our own people in their struggles“ (Vars 2008).

Medial vermittelt werden diese Diskurse nur im Zusammenhang mit einer News Story. Im Zeitraum 2008–2012 gab es einige dieser News Stories, die vornehmlich von Fällen erzählen, in denen samische Kultur durch Nicht-Sámi genutzt wurde. Insbesondere NRK Sápmi dient als Vermittlungsinstanz. In den Artikeln dieses Mediums treten Personen des samischen öffentlichen Lebens (Sprecher des Samenrats, Politiker und Wissenschaftler, mitunter auch Künstler) als Experten für den Umgang mit samischer Kultur auf. Als Antagonisten treten „die finnische Tourismusindustrie“ und Folkloregruppen, nationale Großkonzerne und Kleinstunternehmen, ausländische Unternehmen, und die Nation im Ausland repräsentierende Künstler auf, die allesamt samische Kultur kommerzialisieren und/oder präsentieren. Konsumenten, wie z.B. Touristen, werden als passiv und unwissend charakterisiert.

Raum und Zeit sind rekurrende Aspekte im *Cultural Property*-Diskurs, die nicht nur durch die Verschränkung des Globalen mit dem Nationa-

len und Lokalen in internationalen Arenen (Groth 2010b: 179) artikuliert werden. Die Verortung einer samischen Ethnie in Sápmi, „its traditional homeland“, durch dessen „immemorial use“ sie eine „rich, living and constantly evolving culture, distinct to the Saami people“ entwickelt hätte (The Rovaniemi Declaration 2008), bindet Kultur an Raum- und Zeitkategorien, verweist auf Differenzen<sup>99</sup> und macht Ethnizität zu einem relevanten Thema (Gaski 2008: 233). Eines der räumlichen Konstrukte ist Lappland/Sápmi. Während das Konstrukt Lapplands für den Tourismus aufrecht erhalten wird, dient Sápmi als samisches Kerngebiet zur Konstruktion einer samischen Nation. Dieses ist eng mit dem Bild des „ökologischen“ Sámi verbunden und steht in Dichotomie zu weiteren Raumkonzepten.

Durch ihre diskursiven Strategien schreiben die Akteure im *Cultural Property*-Diskurs zum einen den kulturellen Objekten diverse Werte zu, zum anderen (re)aktivieren und (re)produzieren sie Grenzen und Differenzen zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen. Der „Anderer“ wird im Diskurs konstant konstruiert. Dies geschieht z.B. durch Dichotomisierung. In Anlehnung an Gaski (2008) und Mathisen (2004) lassen sich u.a. die in Tabelle 8 aufgeführten diskursiven Dichotomien erkennen.

Dies sind jedoch keine starren Dichotomien ohne Zwischenräume, die die Akteure auf einer Seite verorten, sondern diskursiv geformte Zuschreibungskategorien, deren Grenzen in der Realität diffus sind. Sie können, müssen aber nicht, ethnisch begründete Kategorien sein. Trotz der diskursiven Konstruktion eines jeweils „Anderen“ bewegen sich die Akteure in den Zwischenräumen dieser Kategorien. In den von mir analysierten Quellen werden jedoch eher Differenzen statt hybrider Räume betont. Dadurch wird einerseits versucht, bestehende Machtverhältnisse zwischen Minderheit und Mehrheitsbevölkerung offenzulegen, zu kritisieren und zu hinterfragen. Andererseits werden diese Machtverhältnisse verfestigt und stabilisiert.

## 6 FAZIT

Die Konstituierung eines *Cultural Property* auf samischer Ebene ist ein Prozess, der Teil eines globalen Phänomens der Betonung von Grenzen und Differenzen ist (Thuen 2004: 104). Dies wurde im vorhergehenden Kapitel herausgestellt. Der funktionale Charakter des Diskurses ist das Schaffen und Festigen von Normen für eine Gesellschaft, in der unterschiedliche Wertzuschreibungen an samische Kultur existieren. Obwohl der Diskurs zu kulturellen Rechten bereits seit den ersten ethnopoliti-

tischen Anstrengungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts existiert, konnte ich zeigen, dass es im beginnenden 21. Jahrhundert zu einer Nuancenverschiebung des Diskurses hin zu einem *Cultural Property*-Diskurs kommt.

**Tabelle 8: Dichotomien**

Sámi	Nicht-Sámi
Gemeinschaft	Individuum
Lokale Bevölkerung	Regierung
Norden bzw. Sápmi	Süden
Zentrum bzw. Peripherie	Peripherie vs. Zentrum
Lokal	Global
Rest	Westen
Indigenität	Kolonialismus
Objekt	Subjekt
Assimiliert	Assimilierend
Entmachtet	Ermächtigt, selbstbestimmt
Traditionell, authentisch	Modern, unecht
Kultur, Tradition, Folklore	Ohne Kultur, Tradition, Folklore
Natur, Umwelt, Nachhaltigkeit, Verbundenheit	Globalisierung, Industrialisierung, Modernisierung, Entfremdung
Ökologie	Ökonomie
Holistisch	Theoriegeleitet
Träger traditionellen Wissens	Diebe
Traditionelles Wissen	Konventionelle Wissenschaft

Dieser bedient sich globaler Rhetoriken um auf nordischer bzw. lokaler Ebene Rechte durchzusetzen. Wie Markus Tauschek betont, gibt es einen Unterschied zwischen juristischen und wissenschaftlichen Konzepten zu *Cultural Property* und *Cultural Heritage* auf der einen Seite und *Cultural Property* als lokaler diskursiver Strategie und Praxis auf der anderen (Tauschek 2009: 69).

Die sozialen Akteure, die zu Wort kommen, nutzen je nach Einbettung in institutionelle Zusammenhänge unterschiedliche Strategien und Praktiken. Sie fungieren als Erzähler, die durch ihre Narrative und Performanzen auf lokaler, nationaler

und globaler Ebene einerseits in einen *Cultural Property*-Diskurs eingebunden sind, diesen allerdings andererseits auch formen. Sie können ihre Wahl treffen, sind aber an diskursive Strukturen gebunden, welche die Regeln des Erzählens schaffen. Diese Strukturen sind das Gerüst für die Geschichten über *Cultural Property*, die in einer bestimmten zeitlichen und räumlichen Umgebung in einer gewissen Gruppe von einem individuellem, aber gleichzeitig an die Gruppe gebundenen Erzähler für ein spezifisches Publikum, mit Zeitbeschränkungen, eingeschränkten Requisiten und Fähigkeiten erzählt werden. Die Akteure valorisieren traditionelles Wissen, kritisieren wirtschaftliche Zugriffe auf Kultur und nutzen politische und rechtliche Instrumente.

Wie in diesem Paper deutlich wurde, existiert eine Kakophonie an Geschichten, welche sich in einem weitreichenderem Diskurs vereinen. Aber welche Geschichte(n) werden über Eigentum an samischer Kultur erzählt? Es existieren mindestens drei Szenarien – oder Diskursstränge. Sie greifen ineinander über und sind mit anderen Diskursen verflochten, so dass sie einen komplexeren Gesamtdiskurs produzieren. Ich habe anhand dieser Diskursstränge verdeutlicht, dass diese sozialen Akteure, die in globale Netzwerke eingebunden sind, wiederum transnationale Rhetoriken in ihre nationale und lokale Umgebung zurücktragen. Die Form, in der die Aussagen des Diskurses auf unterschiedlichen Diskursebenen sichtbar gemacht werden, variiert je nach institutionellem Kontext. Dennoch sind die Aussagen, die in den News Stories der Medien, in Forschungs- und Projektberichten sowie in Dokumenten auftauchen, größtenteils identisch. Diese Aussagen drehen sich vor allem um Authentizität, Legitimität, Repräsentationshoheit, Repräsentativität, Respekt und Ethik. Die Inwertsetzung von Objekten (TK und TCEs) dient der Regulierung von zwischenmenschlichen Interaktionen, die sich über jene Objekte konstituieren. Es werden Machtverhältnisse offengelegt, kritisiert, reproduziert und stabilisiert; samische Akteure werden durch den *Cultural Property*-Diskurs ermächtigt. Eine „globale Renaissance indigener Völker“ (Hafstein im Interview mit Groth 2009b: 41) führt dazu, dass sich samische Akteure eingehender mit kulturellen Rechten auseinandersetzen. In allen Projekten, die sich mit *Cultural Property* beschäftigen, wurde betont, dass es eines der Hauptanliegen sei, sowohl innerhalb der samischen Gesellschaft als auch bei Außenstehenden ein Bewusstsein für die rechtliche und politische Auseinandersetzung mit samischer Kultur zu schaffen. Durch die Gákti-Demonstration und die Medienberichte zur „Kiwi-Kofte“ und zur „Texas-Kofte“ hat

das Thema „Missbrauch samischer Kultur“ auch außerhalb der samischen Elite Sichtbarkeit erlangt. Die Capacity Building-Projekte tragen den Diskurs zudem in die lokalen Gemeinschaften:

„A secondary objective is also to develop capacity to consider questions regarding protection, preservation or documentation of *árbeidtu* on different levels in the society, also in the communities“ (Østmo 2008: 1).

Wie entwickelt sich der Diskurs weiter? Derzeit spricht Vieles dafür, dass hier ein „property regime“ entsteht, das als Strategie dafür genutzt wird, „hierarchies of access and inclusion“ zu schaffen (Tauschek 2009: 71). Dies geschieht zurzeit lediglich durch die Sanktionsmöglichkeiten und In-/Exklusionsmechanismen des Diskurses. Welche Formen nehmen diese an, wenn geeignete Schutzmechanismen für ein samisches *Cultural Property* gefunden sind? Wie wirken sich Schutzmechanismen auf die Machtverhältnisse zwischen Sámi und Nicht-Sámi, aber auch auf innersamischem Level, aus?

Der *Cultural Property*-Diskurs überschneidet sich stark mit dem Selbstbestimmungsdiskurs. Das Recht auf Selbstbestimmung wird dabei als wesentlich für indigene Ethnien angesehen, um den eigenen politischen Status und die selbstständige Repräsentation relativ unabhängig von den Regierungen der Nationalstaaten auszuhandeln (Minde et al. 2008: 14). Um diesem Grad an Selbstbestimmung näher zu kommen, soll auf der Ebene kollektiver Menschenrechte bis 2015 eine Nordische Samenkonvention zwischen Finnland, Schweden, Norwegen und den Sámi ausgehandelt werden. Die Konvention wird Artikel beinhalten, die anlehnend an die bisherige Beschäftigung mit *Cultural Property* dem „international trend“ folgen werden (Åhrén 2007: 25 f.). Welche Auswirkungen wird die Konvention auf den *Cultural Property*-Diskurs und die diskursiven Strategien lokal, national und global handelnder sozialer Akteure haben?

Es wurde mehrfach die Wichtigkeit der Dokumentation samischen traditionellen Wissens betont. Wie werden sich die einzelnen Diskursstränge in den nächsten Jahren – auch mit Aussicht auf die Nordische Samenkonvention und mögliche Ergebnisse des WIPO-IGC – weiterentwickeln? Welche Strategien und Praxen werden auf lokaler Ebene genutzt, um ein Eigentum an samischer Kultur auszudrücken? Wirken die globalen und nationalen Diskurse, die durch unterschiedliche Medien vermittelt werden, auf lokaler Ebene? Ein Ziel der Projekte ist es, die Aufmerksamkeit der samischen und nicht-samischen Bevölkerung auf die Themen „Missbrauch samischer Kultur“ bzw. „traditionelles Wissen als Ressource“ zu lenken. Welche Auswir-

kungen haben metakulturelle Operationen (Kirshenblatt-Gimblett 2006), wie z.B. Medienberichterstattung, Demonstrationen und lokale Capacity Building-Projekte, auf lokale Inwertsetzungsmechanismen?

Welche langfristigen Konsequenzen wird die Implementierung der CBD zu einem auf die Wertzuschreibung zu traditionellem Wissen und zum anderen auf die sozialen Beziehungen, die sich über dieses traditionelle Wissen konstituieren, haben? Wirkt sich das Biodiversitätsübereinkommen auf gesellschaftlicher Ebene aus? Wie wird es auf lokaler Ebene implementiert? Wie werden die Prinzipien der CBD in den lokalen Programmen vermittelt? Wie gehen lokale Akteure mit diesen Rhetoriken um? Wie reagiert die Lokalbevölkerung auf

Programme, die es sich zum Ziel gesetzt haben, ihr traditionelles Wissen zu dokumentieren? Verändern sich die Wertzuschreibungen, wenn traditionelles Wissen dekontextualisiert (dokumentiert, archiviert, musealisiert) wird? Stellt die Lokalbevölkerung Eigentumsansprüche an „ihr“ TK?

Da sich ein samisches *Cultural Property* derzeit im Aushandlungsprozess befindet, wäre es wichtig, jenen mit diesen und ähnlichen Fragestellungen weiterzuverfolgen. Eine kulturanthropologische Auseinandersetzung mit der weiteren Konstituierung eines Eigentums an samischer Kultur ist deshalb wichtig, da hier grundlegende Pfeiler der Disziplin strategisch genutzt werden: Kultur, Tradition und Folklore.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Lediglich zur besseren Lesbarkeit wird in diesem Paper weitestgehend auf geschlechtergerechte Sprache verzichtet. Für Personenbezeichnungen wird grundsätzlich ein generisches Maskulinum gebraucht. Bei Aufzählungen nutze ich zudem teilweise ein generisches Femininum. Soll betont werden, dass es sich explizit um weibliche oder männliche Akteure handelt, so wird dies attributiv ausgedrückt.

<sup>2</sup> Ich nutze den Begriff *Sámi* in diesem Paper als Sammelbezeichnung für verschiedene samische Ethnien. Im Deutschen kursieren unterschiedliche Schreibweisen: *Sámi*, *Saami*, *Saamen*, *Samen*. Ich habe mich dafür entschieden, die Schreibweise *Sámi* zu nutzen und in Komposita wie *Samenrucht*, *Samenparlament* u.ä. und bei Adjektivattributen (*samisch*) auf den Wortstamm *sam-* zurückzugreifen. Die päjorative Fremdbezeichnung *Lappe* taucht in diesem Paper lediglich in Zitaten auf.

<sup>3</sup> *Sápmi* ist wie die Nationalstaaten Norwegen, Schweden, Finnland und Russland ein räumliches Konstrukt, das sich über die Grenzen dieser Staaten definiert. Sie sind „abstract geographical concepts, given meaning through the cartographic process which confers the status of 'community' to those contained within the inscribed borders“ (Conrad 2004: 175).

<sup>4</sup> Zur Verwendung des Begriffs *Diskurs* und seiner englischsprachigen Entsprechung *discourse* siehe Keller 2007: 13-19 bzw. Mills 1997: 1-8.

<sup>5</sup> Hartmann allerdings ist der Ansicht, dass Roland Barthes 1966 die Analyse von Diskursen – verstanden als „Erzeugnisse soziokulturell gebundener, menschlicher Gedankentätigkeit“ – in den „Status eines eigenständigen Forschungsgegenstandes“ erhoben habe (Hartmann 1991: 20).

<sup>6</sup> Die Entwicklung zahlreicher Diskursmodelle und ihre Einbettung in den sog. *linguistic turn* muss allerdings differenzierter betrachtet werden. Da es vom eigtl. Forschungsgegenstand dieses Papers fortführen würde, kann dies im Rahmen dieses Papers nicht geleistet werden. Zur Genese der linguistischen Wende und

deren Auswirkungen auf die Kulturwissenschaften siehe daher Bachmann-Medick 2009: 33-48.

<sup>7</sup> Diesen Gedanken formulierte Siegfried Jäger im Interview mit Rainer Diaz-Bone.

<sup>8</sup> Da dies ein integraler Bestandteil (kulturanthropologischen) Forschens ist und sowohl die Entstehung der Fragestellung als auch die Einordnung des Forschungsgegenstands bereits in Kapitel 1 beschrieben wurden, soll dieser Schritt hier nicht bis ins Detail ausgeführt werden.

<sup>9</sup> *Sprechen* in seiner breiten Definition schließt hier jegliche Form der Kommunikation mit ein.

<sup>10</sup> Diese Auflistung ließe sich weiterführen und differenzieren. An dieser Stelle wird darauf jedoch verzichtet.

<sup>11</sup> Die Diskursebenen sind sehr weit gefasst. Eine Diskursebene lässt sich demnach weiter aufspalten in unterschiedliche Sektoren, die verschiedene Diskurspositionen einnehmen (können). So ließe sich die Diskursebene Medien z.B. in die Sektoren Zeitung, Zeitschrift, Buch, Internet, Rundfunk usw. einteilen, welche sich wiederum in weitere Sektoren zerlegen lassen.

<sup>12</sup> Inhalte im Internet sind flüchtig. Sie zu verändern, zu ergänzen, zu korrigieren, zu löschen, an anderer Stelle einzubetten oder gar zu manipulieren bedarf wenig Aufwand. Dem Leser bzw. Nutzer bleiben diese Operationen weitestgehend verborgen. Der letzte Zugriff auf die jeweilige Quelle geht aus dem Quellenverzeichnis hervor, analysiert wurden die Druckversionen.

<sup>13</sup> Diese Analogie zur ethnographischen Stadtforschung ist weniger auf eine tatsächliche Verortung des Internets in Raumkategorien zu verstehen, sondern verweist lediglich auf den kulturanthropologisch-methodischen Zugriff.

<sup>14</sup> Bereits Ende Oktober hatte das Unternehmen Kritik geerntet. Nach eigenen Angaben habe das Unternehmen daraufhin den Dialog zu „einigen Sámi“ gesucht und schließlich Augen und Haarfarbe des Maskottchens geändert, damit es „weniger samisch“ aussehe.

- In den Kommentaren wurden u.a. Parallelen zum Kolonialismus gezogen (Jojka 2011).
- <sup>15</sup> Auch in Norwegen, Schweden und Finnland befindet sich eine Vielzahl samischer materieller Kulturgüter in nicht-samischen Museen. 2006-2007 wurde das museale Projekt „Recalling Ancestral Voices. Repatriation of Sámi Cultural Heritage“ durchgeführt, das zum Ziel hatte, samisches Kulturerbe in Form einer Datenbank rückzuführen.
- <sup>16</sup> Für eine differenziertere Auseinandersetzung siehe z.B. Brown 2003.
- <sup>17</sup> „Aili Keskitalo mener det er viktig å finne ut og drøfte hva man kan kalle for misbruk av samiske symboler og samisk kultur. - Det kan ikke være slik at en enkelt same kan si at noe er greit, mens noe annet ikke er greit. Vi må ha en felles oppfatning av hvor grensen går, og hva som er absolutt uakseptabelt.“
- <sup>18</sup> Vgl. hierzu auch Swenson 2007, die in ihrem Artikel eine vgl-histor. Semantik von Heritage, Patrimoine und Kulturerbe liefert.
- <sup>19</sup> Dabei selektiert die samische Elite Dinge, mit der sich die Mehrheit der samischen Gesellschaft nur bis zu einem gewissen Grad identifizieren kann. Und auch innerhalb der Elite gibt es Brüche – z.B. je nach disziplinärem Hintergrund und politischer Einstellung.
- <sup>20</sup> Für eine differenziertere Auseinandersetzung zur Theorie der Verflechtung von Lokalem und Globalem im Kontext des Konstituierungsprozesses eines *Cultural Property* siehe Groth 2010a und Groth 2010b.
- <sup>21</sup> Es handelt sich dabei um eine Missachtung von metaphorischen Eigentumsrechten, die im Einzelfall mitunter als *Diebstahl*, in der Gesamtheit vereinzelt als *Ethnozid* durch *Assimilierung* bezeichnet wird.
- <sup>22</sup> Zur Problematik des Begriffes *community* im *Cultural Property*-Diskurs siehe Noyes 2006.
- <sup>23</sup> Siehe hierzu Bendix und Hafstein, die feststellen, dass unabhängig von den Praktiken rund um kulturelle Artefakte und Elemente die Art der sozialen Beziehungen („between owners, thieves or potential buyers“) eher problematisiert werde als das *Cultural Property* an sich. Dies gelte im gleichen Maße für Kulturerbe, dessen Wert „arises from the interests and desires of those who maneuver within the parameters of the patrimonial regime“ (Bendix und Hafstein 2009: 8).
- <sup>24</sup> Ökonomischer Wert sei Arjun Appadurai zufolge nicht Wert im Allgemeinen, sondern eine fest umrissene Summe an Wert (Appadurai 2003: 4).
- <sup>25</sup> Kirshenblatt-Gimblett stellte fest, dass Kulturerbe bzw. heritage etwas Neues in der Gegenwart produziere, das sich auf die Vergangenheit beziehe (Kirshenblatt-Gimblett 1995).
- <sup>26</sup> Siehe hierzu auch Coombe 2003.
- <sup>27</sup> Mit seiner Aussage, man habe sich ein Mikrofon teilen müssen, weist Åhrén auf das Machtgefälle zwischen „Staaten“ und „Indigenen“ hin (Beobachtungsprotokoll J. L.).
- <sup>28</sup> Auffällig ist an dieser Stelle ein Meinungswechsel. In einer Publikation der International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) von 2002 stellt Åhrén fest: „It is, however, a widespread sentiment that the outcomes of the CBD process rarely have any impact on WIPO or other international fora“ (Åhrén 2002: 68). Die Skepsis gegenüber dem WIPO-Regime ist scheinbar der Hoffnung gewichen, Schutzmechanismen für indigene Kultur erwirken zu können.
- <sup>29</sup> Stefan Groth macht jedoch darauf aufmerksam, dass die Einrichtung des IGC einem „gesteigerte(n) Druck“ durch Indigene und Entwicklungsländer folgte (Groth 2009a, 2010a, 2010b). Zudem setzt z.B. die samische Organisation für Vervielfältigungsrecht, Sámikopiija, die Hoffnung auf ein „international regime for the protection of indigenous peoples' traditional knowledge“ (Solbakk 2007: 12).
- <sup>30</sup> Für Gáldu, ein Ressourcenzentrum für die Rechte indigener Völker mit Sitz im norwegischen Kautokeino, war dies eine Nachricht wert, die mit einer Fotografie von der Gákti-Demonstration illustriert wurde. Nichtregierungsorganisationen haben häufig nur ein begrenztes Repertoire an Bildmaterialien, die sie ohne Urheberrechtsverletzungen oder Aufwendung finanzieller Mittel nutzen können. Daher werden texthafte Inhalte teilweise mit themenverwandten Fotografien aus dem eigenen Bildarchiv versehen. Dadurch findet an dieser Stelle eine Verknüpfung eines pansamischen und eines globalen Ereignisses statt.
- <sup>31</sup> Es ist anzumerken, dass indigene Delegationen in den Sitzungen des IGC tatsächlich lediglich Beobachterstatus haben. Dennoch dürfen sie ihre Anliegen unter anderem in den Diskussionen äußern (Groth 2009a: 34, Groth 2010b: 182).
- <sup>32</sup> Statement of Indigenous Peoples to the IGC 18, <http://www.docip.org/News.78+M5f3ad27d4b9.0.html>, letzter Zugriff: 25.3.2012.
- <sup>33</sup> Beobachtungsprotokoll J. L.
- <sup>34</sup> Samische Handwerkskunst.
- <sup>35</sup> „Man ska ha en tydlig koppling til den samiska kulturen. Duodji ska bevaras i det samiska samhället och förbehållas samerna.“
- <sup>36</sup> Die samische Hymne *Sámi soga lávlla* und der 6. Februar als samischer Nationalfeiertag erinnern zudem an die Anfänge der ethnopolitischen Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts.
- <sup>37</sup> Ánde Somby hingegen ist der Ansicht, dass das „European concept of national states doesn't fit“ (Somby 1999, 60).
- <sup>38</sup> Obwohl die Rentierzucht betreibenden Sámi stets am sichtbarsten waren, stellte die Rentierzucht nie die einzige Erwerbsquelle der Sámi dar. In keinem der Länder ist die Rentierzucht „repräsentativ“ (Thuen 2004a: 90). So waren nach Angaben des Statistischen Zentralbüros Norwegen 2009 nur etwa 10 % der Sámi in Norwegen aktive Rentierhirten (<http://www.ssb.no/samer/>). Während Rentierzucht in Norwegen und Schweden ein exklusiv samisches Gewerbe darstellt, steht das Rentiergewerbe in Finnland theoretisch jedem EU-Bürger offen.
- <sup>39</sup> „Pia kände sig utanför på mötet. De flesta andra ungdomarna kände varandra redan. En del visade sig vara barndomskompisar. Dessutom bar nästan alla kolt. Pia hade ingen sådan och det underströk hennes utanförskap. Det kändes främmande, säger hon, att

- kliva in i ett forum där vanliga ungdomar tog av sig sina moderiktiga kläder och iklädde sig en traditionell beklädnad. Hon hade inte trott att det skulle vara så utan hade förväntat sig att ungdomarna skulle välja att bära sina vanliga kläder. Nu kände hon sig utanför då hon inte hade en samedräkt. Det hade känts bättre om hon hade ägt en kolt och sedan självmant valt att inte bära den. Därför har hon bett sin pappa att fråga om någon kan sy en samedräkt till henne. Det tror hon kommer att medföra att hon känner sig bättre till mods vid nästa evenemang.“
- <sup>40</sup> Dieses Bild wird zum einen von samischen Institutionen wie dem Samenparlament (re)produziert (Gaski 2008), zum anderen durch die Medien verstärkt.
- <sup>41</sup> Die durch Repräsentationen verfestigten Stereotype finden sich unter anderem in Rassismen wieder, wie sie auch im Diskurs zu einem Eigentum an samischer Kultur, vor allem in der Netzdebatte, wo die Akteure sich durch die Anonymität des Internets geschützt fühlen, geäußert werden. Eine Feinanalyse dieser Leserkommentare zu den untersuchten Artikeln kann dieses Paper aufgrund fehlender zeitlicher Ressourcen nicht leisten.
- <sup>42</sup> Zur Rolle von Differenzen im samischen heritage-Diskurs siehe Green 2009.
- <sup>43</sup> Kuokkanen 2004 ist der Ansicht, dass samische Literatur bereits zuvor in Form von Erzähltraditionen, Schrift z.B. in Form der Zeichnungen auf den Schamantentrommeln existiert habe.
- <sup>44</sup> Eine ähnliche Rezeptionsgeschichte erlebte die durch Anders Fjellner im 19. Jahrhundert gesammelte und übersetzte Folklore.
- <sup>45</sup> Für Herder stellten die sogenannten Volkslieder, mit Kaschubas Worten, ein „Zeugnis großer Seelentiefe 'im Volk“ und ein „Medium der Bewahrung und Übermittlung eines naiven Geschichtsbewußtseins“ dar (Kaschuba 2003, 33).
- <sup>46</sup> NRK Sámi Radio benannte sich 2011 in NRK Sápmi um. Ávvir erscheint auf nordsamisch in Schweden, Finnland und Norwegen. Die samischen Zeitungen Min Áigi und Áššu gingen 2008 in ihr auf. Ságat erscheint auf norwegisch.
- <sup>47</sup> Das Norwegische verfügt über zwei Standardvarietäten: Bokmål und Nynorsk. Bokmål entstand aus der dänischen Schriftsprache heraus, Nynorsk ist eine im 19. Jahrhundert konstruierte Varietät, die sich an mehreren Dialekten orientiert.
- <sup>48</sup> Das Eröffnungsdatum der Konferenz, der 6. Februar, wurde später als Samischer Nationaltag Symbol für die samische Nationenbildung.
- <sup>49</sup> Der heutige Samenrat ist in drei thematische Abteilungen gegliedert (Menschenrechte, Kultur sowie Arktis- und Umweltfragen) und setzt sich eigenen Angaben zufolge für die Interessen der Sámi ein.
- <sup>50</sup> *árbediehtu* ist ein nordsamischer Neologismus für *traditionelles Wissen*, der auf Gaski 2003 zurückgehen soll. Es ist ein Kompositum aus *árbi* 'Erbe' und *diehtu* 'Wissen'. Siehe Kapitel 5.3.
- <sup>51</sup> *Árbediehtu* är en immateriell egendom, som tillhör oss samer, eftersom ingen annan folkgrupp innehar den specifika kunskapen som avses med begreppet *árbediehtu*.“
- <sup>52</sup> Siehe St. meld. nr. 28 (2007-2008): Samepolitikken: 13 Samisk kultur, tradisjonell kunnskap og opphavsrett [Samische Kultur, traditionelles Wissen und Urheberrecht]
- <sup>53</sup> „... turismaealáhus geavaha seaktin sámi kultuvrra ja gávttiid, ja gárvvuhit iežaset ofelaččaid dahje guidaid goansta gávttiin.“
- <sup>54</sup> „Finland er i ferd med å overta den samiske duodjen, frykter Mattias Åhrén.“ (Manndal, Ballovara und Nystad 2011)
- <sup>55</sup> „Men det et er vår egen oppgave å sørge for at beskytte duodjen innenfor det samiske, den er en del av hjertet i vår kultur“
- <sup>56</sup> „Våre forforeldres kunnskap er samlet i dagens duodjigjenstander. ... Dette er mitt åndsverk, slik andre eier sine egne produserte gjenstander.“
- <sup>57</sup> Duojár ist die nordsamische Bezeichnung für eine Person, die Duodji herstellt.
- <sup>58</sup> „Puvussa on oma koodisto, jonka ymmärtää vain se, joka tuntee kulttuurin. Pienistä langoista voi tulkita, vaikka mistä suvusta on kotoisin. Puvussa on niin paljon sellaista tietoa, mitä turistitakeissa ei ole.“
- <sup>59</sup> *kultuvra* 'Kultur' hingegen ist im Nordsamischen ein Lehnwort.
- <sup>60</sup> „Hvor går grensen, og når begynner det egentlig å bli finsk håndverk?“
- <sup>61</sup> Die ethnische Definition lehnt sich stark an die Kriterien für das Recht, das Samenparlament zu wählen, an. Der im Zusammenhang mit Duodji verwendeten Definition zufolge ist Sámi, wer sich selbst als Sámi fühlt und entweder selbst Samisch als Muttersprache spricht oder ein Eltern- oder Großelternanteil hat, das Samisch als erste Sprache spricht oder dessen Mutter oder Vater dieses Kriterium erfüllt.
- <sup>62</sup> John T. Solbakk merkt jedoch an, dass selbst das samische Warenzeichen bereits imitiert worden sei (Solbakk 2007: 8).
- <sup>63</sup> Kulturerbe wird hier als Überbegriff genutzt.
- <sup>64</sup> „Da burde man jo også kunne beskytte kofta ved å knytte den til regionen. Det hadde i hvert fall vært en begynnelse, mener Hætta.“
- <sup>65</sup> Für eine intensive Auseinandersetzung mit der Problematik der Repräsentativität solcher Kontrollinstanzen siehe Noyes 2006.
- <sup>66</sup> „Deler av den finske turistnæringa misbruker den samiske kulturen ved at de sier at de presenterer samisk kultur, mens det de viser frem ikke er laget av samer og ikke henger sammen med samiske mønster og tradisjoner ... Samtidig er det finner, og ikke samer, som kler seg ut i turistkofter og sier at de er samer“
- <sup>67</sup> „det samiska kulturarvet är den samiska ungdomens framtid“
- <sup>68</sup> Norw. *samekofte* bzw. *kofte*, schwed. *kolt* oder (*samisk*) *kofta*, finn. *saamenpuku* 'Samentracht'. In den samischen Sprachen existieren unterschiedliche Bezeich-

- nungen. In dem von Nickel und Sammallahti 2006 und 2008 herausgegebenen zweibändigen deutsch-nord-samisch-deutschen Wörterbuch finden sich für Gákti die Übersetzungen 'Saamenkittel', 'Saamenrock', 'Saamentracht', 'Lappentracht', 'Messgewand' und 'Jacke'. Kofte hat sich im Norwegischen als Bezeichnung für das samische Kleidungsstück Gákti durchgesetzt. Die norwegische Tracht hingegen wird als Bunad bezeichnet.
- <sup>69</sup> Ein intensives Grün ist keine offizielle Farbe für Gákti. Die grüne Farbe symbolisiert die Zugehörigkeit der Träger zu der Lebensmittelkette, deren Farbe 'grün' sie äußerlich von anderen Ketten unterscheidbar machen soll, also zur Corporate Identity des Unternehmens gehört.
- <sup>70</sup> Siehe hierzu Noyes 2006: 35 f.
- <sup>71</sup> Um ihre Projekte finanzieren zu können, müssen Jugendorganisationen Fördergelder bei Stiftungen oder anderen Einrichtungen beantragen. Durch das Erstellen von Schlussberichten wird die zweckmäßige Verwendung der Gelder bestätigt. Der vorliegende Bericht (Utsi 2009) gibt Aufschluss über den Hintergrund des Projekts, die Organisation, Ziele und Resultate, Inhalt und Hauptpunkte sowie die Verwendung der Projektmittel.
- <sup>72</sup> „Det blir feil i symbolikken hvis vi brenner kofter ... Planen om brenningen av kofter har vokst ut av sine proposjoner. Det var et forslag om å brenne turistkofter; det vil si kofte-etterligninger. Noen forsto det slik at vi skulle brenne vanlige kofter“
- <sup>73</sup> „Hun mener turistindustrien er et godt eksempel på en sektor der samer ikke har hatt innflytelse.“
- <sup>74</sup> „Jeg tror det finnes nok samer som kan presentere seg selv og samisk kultur på en ekte måte.“
- <sup>75</sup> „Vi må få lov til å presentere oss selv, og definere og selv fortelle hva som er samisk kultur. Det kan ingen andre gjøre på våre vegne.“
- <sup>76</sup> Gintal, Jon Petter: Bovdejupmi árbediehtoseminárii njukčamánu 22.-23. b. 2011 Guovdageainnus.
- <sup>77</sup> Die Tagung wurde audiovisuell aufgezeichnet und live via Internet übertragen. Auf Grundlage dieser Live-Übertragung basiert mein Beobachtungsprotokoll.
- <sup>78</sup> Beobachtungsprotokoll J. L.
- <sup>79</sup> Wörtlich übersetzt hieße das so viel wie 'Wissensgemeinschaft'. Das Gebäude wurde 2009 eröffnet und beherbergt neben der Samischen Hochschule auch das International Centre for Reindeer Husbandry, das Samische Archiv, das Kompetenzzentrum für die Rechte Indigener (Gáldu) und Abteilungen des norwegischen Samenparlaments.
- <sup>80</sup> Einleitende Worte, Verknappung der sprechenden Subjekte durch einen inhaltlichen und zeitlichen Rahmen, strukturierte Vorträge, Kaffee- und Mittagspausen, Rahmenprogramm, Hinweise auf Regeln wie Pünktlichkeit, Einhalten von Redezeiten und langsames Sprechen durch die Wortführerin, räumliche Trennung des Vortragenden vom Publikum, Aufzeichnung und Übertragung im Internet, Simultanübersetzung, Vortragende aus den Bereichen Politik, Wissenschaft und Administration, internationale Experten usw.
- <sup>81</sup> Kleidungsstil und Vortragssprache einiger Vortragender, teilweise Auflösung der Raum- und Machtstrukturen durch Diskussionen in einem offenen Lávvu, einleitende Joiks
- <sup>82</sup> „De siste 200 år har tallosa samer opplevd at forskere invaderer lokalsamfunn og privatliv, pumper samfunnet for informasjon og enkeltpersoner for tradisjonsskunnskaper, for så å forsvinne.
- Stadig har det kommet nye forskere untenfra og kastet seg over denne tradisjonsskunnskapen. Når de drar, vet ikke de som har delt sine kunnskaper med forskerne, hvordan kunnskapen blir brukt.“
- <sup>83</sup> Hierfür wird u.a. die Globalisierung verantwortlich gemacht, siehe z.B. Tunón 2010: 30.
- <sup>84</sup> „Att poängtera att man besitter kunskapen om hur dessa problem eventuellt kan lösas är ett politiskt verktyg.“
- <sup>85</sup> „Samisk kunskap är med andra ord en del av en global urbefolkningsdiskurs“
- <sup>86</sup> „den tradisjonelle kunnskap disse folk har om sammenhenger i naturen, og ... deres økologiske livsform“
- <sup>87</sup> Es handelt sich hierbei um einen dominanten Diskurs, der u.a. in den Medien teilweise sehr heftige Gegenreaktionen hervorbringt, in denen das Konstrukt des „ökologischen“ Sámi vor allem im Zusammenhang mit der Rentierzucht angezweifelt wird (Mathisen 2004: 25).
- <sup>88</sup> Ich habe hier in der deutschen Übersetzung *Brauchtum* gewählt, möglich wären auch *Sitte* oder *Gewohnheit* gewesen. Diese Begriffe wecken beim deutschsprachigen Leser unbeabsichtigte Assoziationen. Am ehesten lässt sich der schwedische Begriff *sedvänja* in diesem Zusammenhang daher mit der englischen Übersetzung *custom* fassen. Einem weiten Begriff, der auch an anderen Stellen im Diskurs auftaucht.
- <sup>89</sup> „Árbediehtu ger oss förutsättningar att kunna leva ett så bra liv som möjligt ... För oss samer är inte árbediehtu en gammal eller ålderstigen kunskap, utan den inkluderar även kunskap som används idag och som också vidareutvecklas.“
- <sup>90</sup> Dennoch werde das Wissen durch Individuen verwaltet und durch diese wiederum an Individuen weitergegeben (Østmo 2008: 2).
- <sup>91</sup> Siehe unter anderem Østmo 2008, die das „dilemma of documentation“ für das Árbediehtu-Pilotprojekt formuliert hat.
- <sup>92</sup> „Vid all dokumentation av traditionell kunskap föreligger en risk att kunskapen isoleras, dokumenteras och förvaras, det vill säga forskaren fryser den traditionella kunskapen i tid och rum.“
- <sup>93</sup> Im Sinne des WIPO-IGC würde die Dekontextualisierung samischer Kultur bedeuten, dass diese nicht mehr unter die - rechtliche - Definition eines traditionellen Wissens falle: „If the connection is broken, the knowledge/expression no longer – per definition – constitutes TK/TCE“ (Åhrén 2010b).

- <sup>94</sup> Für eine Auseinandersetzung mit diesem Prinzip siehe z.B. Åhrén 2010b.
- <sup>95</sup> Ein grenzüberschreitendes Projekt, das 2011 gestartet wurde, zeigt zurzeit, wie solche Stimmen auch durch Nicht-Sámi hörbar gemacht werden können. Mit „Queering Sápmi“ werden die Geschichten einer Minderheit in der Minderheit erzählt.
- <sup>96</sup> „Globala idéer, som traditionell kunskap är dock inte alltid lätta att implementera i den lokala verkligheten, många frågetecken och problem uppstår.“

- <sup>97</sup> „I stedet for å bruke ressurser på å etablere organer og redskap til å regulere koftebruk utenfor Sápmi, burde vi kanskje heller brukt disse ressursene på å styrke koftebruken i Sápmi!“
- <sup>98</sup> Siehe u.a. Hafstein im Interview mit Groth 2009b, Thuen 2004b.
- <sup>99</sup> Zu Perspektiven der Differenzierung und Angleichung im WIPO-IGC siehe Groth 2010a bzw. Groth 2010b.

## QUELLEN

- Åhrén, Mattias 2010b: WIPO Indigenous Panel on Free, Prior and Informed Consent: Experiences in the Fields of Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions: Experiences from Norway. WIPO/GTRK/IC/16/INF/5(C). Genf, S. 1-9.
- Anti, Anne Berit 2007: Miss Finland ber samene om unnskyldning [Miss Finnland bittet die Sámi um Entschuldigung]. NRK Sápmi. [http://www.nrk.no/kanal/nrk\\_sapmi/1.2645681](http://www.nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.2645681), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Árbediehtu/Uarctic. Konferenzzeichnung. <http://samiskhs.meeting.no/mediasite/SilverlightPlayer/Default.aspx?peid=21bf7d4bbf8e46a5a4f56e4b171ae95e1d>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Aslaksen, Eilif 2008: Brenner ikke kofter [Verbrennen keine Kofthen]. NRK Sápmi. [http://www.nrk.no/kanal/nrk\\_sami\\_radio/1.6287555](http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6287555), letzter Zugriff: 25.3.2012.
- Aslaksen, Eilif 2008: Demonstrasjonen vil få folk til å forstå [Die Demonstration wird die Leute dazu bringen zu verstehen]. NRK Sápmi. [http://www.nrk.no/kanal/nrk\\_sami\\_radio/1.6288360](http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6288360), letzter Zugriff: 25.3.2012.
- Baer, Lars Anders 1998: Initiatives for Protection of Rights of Holders of Traditional Knowledge, Indigenous Peoples and Local Communities. Roundtable on Intellectual Property and Indigenous Peoples. WIPO/INDIP/RT/98/4A. Genf, S. 1-6.
- Barentsyouth 2008: Saami manifestation against misuse of Saami culture. <http://www.barentsyouth.org/saami-manifestation-against-misuse-of-saami-culture.4527223-71662.html>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Daja II fake samegárvvuide – Say NO to fake sámi costumes. <http://www.facebook.com/group.php?gid=19862103008>, letzter Zugriff 9.6.2009.
- Det Kongelige Arbeids- og Inkluderingsdepartement 2008: 13 Samisk kultur, tradisjonell kunnskap og opphavsrett ('Samische Kultur, traditionelles Wissen und Urheberrecht'). In: St. meld. nr. 28 (2007-2008). Samepolitikken. S. 146-151.
- doCip 2011: WIPO: Indigenous delegates' joint statement. <http://www.docip.org/News.78+M5f3ad27d4b9.0.html>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Feodoroff, Pauliina, Aikio, Lena 2008: Invitation to the Sámi Cultural Heritage Week.
- Granlien, Silvana Elisabeth, Erlingsen, Hilde (2012): Vil avgjøre retten i kofta til domstolene [Will Recht auf Gákti im Domstol entscheiden]. NRK. [http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/troms\\_og\\_finnmark/1.7999429](http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/troms_og_finnmark/1.7999429), letzter Zugriff: 25.3.2012.
- Guttorm, Gunvor 2007: Duodji – hvem eier kunnskapen og verkene? [Duodji – Wem gehören das Wissen und die Werke?]. In: Solbakk, Aage, Solbakk, John Trygve (Hrsg.): Traditional Knowledge and Copyright. Karasjok, S. 61-94.
- Haager Abkommen für den Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten 2006 [1954]
- Helander, Astrid 2008: „Sámi kultuvra sámiide“ [Samische Kultur für Sámi]. Ávvir. <http://www.avvir.no/index.php?news=260&print>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Helander, Elina 1993: The Role of Sami Traditions in Sustainable Development. In: Käkönen, Jyrki (Hrsg.): Politics and Sustainable Growth in the Arctic. Dartmouth, S. 67-79.
- Jojka 2011. <https://www.facebook.com/pages/Jojka/144111759020289>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Joks, Solveig 2009: Rapport om grunnlag for forvaltning av dokumentert tradisjonell kunnskap [Bericht zur Grundlage für die Verwaltung dokumentierten traditionellen Wissens]. [www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=c7e1249ffc03eb9ded908c236bd1996d](http://www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=c7e1249ffc03eb9ded908c236bd1996d), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Kluge 2002: Etymologisches Wörterbuch.
- Laestadius, Ann-Helén 2010: Får vem so helst göra duodji? [Darf jeder, der will, Duodji herstellen?]. Nuorat. <http://www.nuorat.se/default.asp?path=11022&pageid=14686>, letzter Zugriff 15.1.2011.
- Littmarck: Bracelets. <http://littmarckshop.e-butik.se/armband>, letzter Zugriff 10.3.2012.
- Luttmann, Juliane: Beobachtungsprotokoll vom 23.-24.3.2011.
- Manndal, Roger, Mathis Eira, Liv Inger Somby: Hvem eier joiken? [Wem gehört der Joik?]. NRK Sápmi. [http://www.nrk.no/kanal/nrk\\_sapmi/1.7619873](http://www.nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.7619873), letzter Zugriff 25.3.2012.

- Mannal, Roger, Mette Ballovara, Marie Elise Nystad 2011: Frykter for assimilering [Fürchtet Assimilation]. NRK Sápmi. [http://www.nrk.no/kanal/nrk\\_sapmi/1.7563068](http://www.nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.7563068), letzter Zugriff: 25.3.2012.
- Måso, Nils H., Knut-Sverre Horn, Fredrik Norum (2008): Lei av å bli misbrukt [Leid, missbraucht zu werden]. NRK. [http://www.img.nrk.no/nyheter/distrikt/troms\\_og\\_finnmark/1.6287823](http://www.img.nrk.no/nyheter/distrikt/troms_og_finnmark/1.6287823), letzter Zugriff: 25.3.2012.
- MEK: Incoming Tourism to Finland 2000-2010. [http://www.mek.fi/w5/meken/index.nsf/%28Pages%29/Incoming\\_Tourism\\_to\\_Finland\\_2000-2009?opendocument&np=F-10](http://www.mek.fi/w5/meken/index.nsf/%28Pages%29/Incoming_Tourism_to_Finland_2000-2009?opendocument&np=F-10), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Nedredal, Sigve 2008: Samisk ungdom skal brenne kofter [Samische Jugend wird Koften verbrennen]. NRK Sápmi. [http://160.68.205.231/kanal/nrk\\_sami\\_radio/1.6225942](http://160.68.205.231/kanal/nrk_sami_radio/1.6225942), letzter Zugriff: 25.3.2012.
- Nickel, Klaus Peter, Sammallahiti, Pekka 2008: Duiskka-sámi sátnegirji [Deutsch-Samisches Wörterbuch]. Karasjok.
- Nordin-Jonsson, Åsa (Hrsg.) 2010: Árbodiehtu – samiskt kulturarv och traditionell kunskap [Árbodiehtu – samisches Kulturerbe und traditionelles Wissen]. Kiruna, Uppsala.
- Nordin, Åsa 2008: Tvedydigheten i begreppet traditionell kunskap. [Die Zweideutigkeit des Begriffes Traditionelles Wissen]. [www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=c9f0f895fb98ab9159f51fd0297e236d](http://www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=c9f0f895fb98ab9159f51fd0297e236d), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Norvang, Elvi Rosita, Anti, Anne Berit 2007: Miss Finland brukte turistkofte [Miss Finnland benutzte Touristenkofte]. NRK Sápmi. [http://www.nrk.no/kanal/nrk\\_sapmi/1.2611535](http://www.nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.2611535), letzter Zugriff 25.3.2012.
- NOU 1997: 4. Naturgrunnlaget for samisk kultur [Natur als Grundlage für samische Kultur]. <http://www.regjeringen.no/Rpub/NOU/19971997/004/PDFA/NOU199719970004000DDDPDFA.pdf>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- NRK Sámi Radio. [http://www.nrk.no/contentfile/file/1.5033205!info\\_no.pdf](http://www.nrk.no/contentfile/file/1.5033205!info_no.pdf), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Porsanger, Jelena 2004: An Essay About Indigenous Methodology. In: Nordlit 15 (2004). Tromsø. <http://septentrio.uit.no/index.php/nordlit/article/viewFile/1910/1776>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Porsanger, Jelena 2010: Self-Determination and Indigenous Research: Capacity Building on Our Own Terms. In: Tauli-Corpuz, Victoria, Leah Enkiwe-Abayao, Raymond de Chavez (Hrsg.): Towards an Alternative Development Paradigm. Indigenous People's Self-Determined Development. Baguio City, 433-446.
- Porsanger, Jelena, Østmo, Liv 2010: Revidert prosjektbeskrivelse av aerpiemaahtoe – árbodiehtu – árbodiehtu-pilotprosjekt [Revidierte Projektbeschreibung des Aepiemaahtoe – Árbodiehtu – Árbodiehtu-Pilotprojekts]. [www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=8613985ec49eb8f757ae6439e879bb2a](http://www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=8613985ec49eb8f757ae6439e879bb2a), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Queering Sápmi. <http://queeringsapmi.com/>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Recalling Ancestral Voices. <http://www.samimuseum.fi/heritage/index.html>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Rede von Valle, Raimo 2011: Work on Traditional Sami Knowledge in Norway. [http://www.regjeringen.no/en/dep/fad/aktuelt/taler\\_og\\_artikler/av\\_ovrig\\_politisk\\_ledelse/taler-og-artikler-av-statssekretar-raimo/2011/work-on-traditional-sami-knowledge-in-no.html?id=636836](http://www.regjeringen.no/en/dep/fad/aktuelt/taler_og_artikler/av_ovrig_politisk_ledelse/taler-og-artikler-av-statssekretar-raimo/2011/work-on-traditional-sami-knowledge-in-no.html?id=636836), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Rimparemmi. <http://www.rimpparemmi.fi/fi/index.php?os=5&ao=1&sivu=28>, letzter Zugriff 21.7.2011.
- Ronkainen, Kati 2008: Saamelaisnuoret marssivataitouden [sic!] puolesta [Samische Jugendliche maschieren für Echtheit]. Kaleva. <http://www.kaleva.fi/uutiset/pohjois-suomi/saamelaisnuoret-marssivataitouden-puolesta/335805/>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Ságat 2010: Samiske tradisjoner og forskning [Samische Traditionen und Forschung]. <http://www.sagat.no/index.php?id=54&article=26659>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Samenparlament 2011: Seminar om tradisjonell kunnskap. Program [Seminar zu traditionellem Wissen. Programm]. Anlage zu Somby, Gintal 2011. [www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=3def184ad8f4755ff269862ea77393dd](http://www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=3def184ad8f4755ff269862ea77393dd), letzter Zugriff 25.3.2012
- Samenrat 2008: Saami Cultural Heritage Week and 19<sup>th</sup> Saami Conference. 27.-31.10.2008 Rovaniemi, Finland. Draft Programme.
- Sametingets Policydokument för Traditionell Kunskap 2010 [Policydokument des Samenparlaments für Traditionelles Wissen]
- Sammallahti, Pekka, Nickel, Klaus Peter 2006: Sámi-duiskka sátnegirji [Samisch-Deutsches Wörterbuch]. Karasjok.
- Severeide, Paul Inge: Samer i Norge [Sámi in Norwegen]. Statistisk sentralbyrå. <http://www.ssb.no/samer/>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Skålnes, Ingemund 2012: Kiwi-kofte og Palestinaskjerf [Kiwi-Kofte und Palästinentertuch]. Jurddabeassi. <http://jurddabeassi.no/?p=399>, letzter Zugriff: 25.3.2012.
- Solbakk, John T. 2007: Sámi traditional knowledge as valuable creative work. In: Solbakk, Aage, Solbakk, John Trygve (Hrsg.): Traditional Knowledge and Copyright. Karasjok, S. 4-13.
- Somby, Ande: The Alta-Case: A Story about how another hydroelectric dam-project was forced through in Norway. In: Indigenous Affairs (1999) 3-4, S. 56-63.
- Somby, Liv Inger 2008: SÁPMI: No Fake Samis, Stop the Misuse of Our Culture. Gáldu. Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples. <http://www.galdu.org/web/calahus.php?odas=3374&giella1=eng>, letzter Zugriff 25.3.2012.

- Somby, Silja 2011: A Truly Sámi Political Warrior. Gáldu. Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples. <http://www.galdu.org/web/index.php?odas=5119&giella1=eng>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Somby, Tommy, Gintal, Jon Petter 2011: Invitasjon til seminar om tradisjonell kunnskap den 22.-23. mars 2011 i Kautokeino [Einladung zum Seminar zu traditionellem Wissen am 22.-23. März 2011 in Kautokeino]. [www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=c8ffe9a587b126f152ed3d89a146b445](http://www.arbediehtu.no/downloadfile.php?i=c8ffe9a587b126f152ed3d89a146b445), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Svala, Stein Torger 2010a: Viten mot eksotisme [Wissen gegen Exotismus]. In: Ságat. Nr. 186 vom 28.9.2010.
- Svala, Stein Torger 2010b: Kiwi-etikk [Kiwi-Ethik]. In: Ságat. Nr. 186 vom 28.9.2010.
- Svala, Stein Torger 2010c: Samlet viten [Das gesammelte Wissen]. In: Ságat. Nr. 186 vom 28.9.2010.
- Svala, Stein Torger 2010d: Det gode liv [Das gute Leben] In: Ságat. Nr. 186 vom 28.9.2010.
- The Rovaniemi Declaration. The 19<sup>th</sup> Saami Conference. 29 to 31 October 2008, Rovaniemi, Finland.
- Tunón, Håkan 2010: Fyra motiv till nytta med traditionell kunskap [Vier Gründe zum Nutzen traditionellen Wissens]. In: Nordin-Jonsson, Åsa (Hrsg.): Árbiediehtu – samiskt kulturarv och traditionell kunskap [Árbiediehtu – samisches Kulturerbe und traditionelles Wissen]. Kiruna, Uppsala, S. 30-39.
- Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes. <http://www.unesco.de/ikekonvention.html>, letzter Zugriff: 25.3.2012.
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples 2007.
- Utsi, Lars Miguel 2009: Slutrapport – Gákti Miellačájáhus [Schlussbericht – Gákti-Demonstration]. E-Mail vom 22.09.2009.
- Utsi, Per Mikael 2007: Traditionell kunnskap och sedvänjor inom den samiska kulturen – relaterat till bevarande och hållbart nyttjande av biologisk mångfald [Traditionelles Wissen und Brauchtum in der samischen Kultur – in Bezug auf Bewahrung und nachhaltige Nutzung biologischer Vielfalt]. Kiruna, Uppsala.
- Valle, Raimo 2011: Work on traditional Sami knowledge in Norway. [http://www.regjeringen.no/en/dep/fad/aktuelt/taler\\_og\\_artikler/av\\_ovrig\\_politisk\\_ledelse/taler-og-artikler-av-statssekretar-raimo/2011/work-on-traditional-sami-knowledge-in-no.html?id=636836](http://www.regjeringen.no/en/dep/fad/aktuelt/taler_og_artikler/av_ovrig_politisk_ledelse/taler-og-artikler-av-statssekretar-raimo/2011/work-on-traditional-sami-knowledge-in-no.html?id=636836), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Vars, Láilá Susanne 2007: Why is it important to preserve Sami traditional knowledge and how can it be done? In: Solbakk, Aage, Solbakk, John Trygve (Hrsg.): Traditional Knowledge and Copyright. Karasjok, S. 123-167.
- Vars, Láilá Susanne: The Samis [sic!] Should Share Knowledge With Indigenous Peoples. Gáldu. Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples. <http://www.galdu.org/web/index.php?odas=3370&giella1=eng>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Varsi, Magne Ove 2011: Indigenous Peoples Shut Out Of Intellectual Property Rights Talks. Gáldu. Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples. <http://www.galdu.org/web/index.php?odas=5264&giella1=eng>, letzter Zugriff 25.3.2012.

## LITERATUR

- Åhrén, Christina 2008: Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete [Bin ich ein richtiger Sámi? Eine ethnologische Studie zur Identitätsarbeit junger Sámi]. Umeå.
- Åhrén, Mattias 2002: An Introduction to the WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property, Genetic Resources, Traditional Knowledge and Expressions of Folklore. In: Indigenous Affairs 02 (2002) 1, S. 64-70.
- Åhrén, Mattias 2004: Indigenous Peoples' Culture, Customs, and Traditions and Customary Law – the Saami People's Perspective. In: Arizona Journal of International & Comparative Law, 21 (2004) 1, S. 63-112.
- Åhrén, Mattias 2007: Traditional Knowledge, Traditional Cultural Expressions and Cultural Relics. In: Åhrén, Mattias, Martin Scheinin & John B. Henriksen: The Nordic Saami Convention: International Human Rights, Self-Determination and Other Central Provisions. Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights (2007) 2, S. 25 f.
- Åhrén, Mattias 2010a: The Saami Traditional Dress and Beauty Pageants. Tromsø.
- Appadurai, Arjun 2003: Introduction: Commodities and the Politics of Value. In: Ders.: The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge, S. 3-61.
- Bachmann-Medick, Doris 2009: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Hamburg.
- Bendix, Regina 1997: In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies. Madison, Wisc.
- Bendix, Regina 2009: Zur Konstituierung von kulturellem Eigentum: Das kulturanthropologische Anliegen im Rahmen einer interdisziplinären Forschergruppe. In: kulturen 3 (2009) 2, S. 4-10.
- Bendix, Regina, Bizer, Kilian 2010: Cultural Property als interdisziplinäre Forschungsaufgabe: Eine Einleitung. In: Bendix, Regina; Kilian Bizer, Stefan Groth (Hrsg.): Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Göttingen, S. 1-20.

- Bendix, Regina, Dorothee Hemme & Markus Tauschek: Vorwort. In: Hemme, Dorothee, Markus Tauschek, Regina Bendix: Prädikat „Heritage“. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 7-17.
- Bendix, Regina, Dorothee Hemme, Markus Tauschek 2007: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Prädikat „Heritage“. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 7-18.
- Bendix, Regina, Hafstein, Valdimar Tr. 2009: Culture and Property. An Introduction. In *Ethnologia Europaea* 39 (2009) 2, S. 5-10.
- Bjerkli, Bjørn, Selle, Per (Hrsg.) 2003: Samer, makt og demokrati [Sámi, Macht und Demokratie]. Oslo.
- Bodenhorn, Barbara 2004: Is Being „Really“ Inupiaq a Form of Cultural Property? In: Kasten, Erich (Hrsg.): Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Halle (Saale), S. 35-50.
- Borgen, Peder 1997: Samenes Første Landsmøte 6.-9. februar 1917. Grunnlaget for samefolkets dag 6. februar. Historisk oversikt, dokumentasjon, kommentar [Das Erste Landestreffen der Sámi vom 6.-9. Februar 1917. Die Grundlage für den Samischen Nationalfeiertag am 6. Februar. Historischer Überblick, Dokumentation, Kommentar]. Trondheim.
- Broderstad, Else Grete 2003: Urfolkspolitisk innflytelse i en ny europeisk kontekst [Der Einfluss indigener Politik in einem neuen europäischen Kontext]. In: Bjerkli, Bjørn, Selle, Per (Hrsg.): Samer, makt og demokrati [Sámi, Macht und Demokratie]. Oslo, 152-174.
- Brown, Michael 2003: Who Owns Native Culture? Cambridge.
- Brown, Michael 2005: Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. In: *International Journal of Cultural Property* (2005) 12, S. 40-61.
- Cocq, Coppélie 2008: Revoicing Sámi Narratives. North Sámi Storytelling at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century. Umeå.
- Cocq, Coppélie 2011: Folklore as Political Tool and Ideological Weapon. <http://challengingtraditions.wordpress.com/2011/06/03/folklore-as-political-tool-and-ideological-weapon/>, letzter Zugriff 06.06.2011.
- Cocq, Coppélie o.A.: My Research Project. Digital Places for Sami Cultural Expression. <http://challengingtraditions.wordpress.com/my-research-project/>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Conrad, JoAnn 2004: Mapping Space, Claiming Place. The (Ethno-) Politics of Everyday Geography in Northern Norway. In: Siikala, Anna-Leena, Barbro Klein, Stein R. Mathisen (Hrsg.): Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage. Helsinki, S. 165-189.
- Coombe, Rosemary J. 1998: The Cultural Life of Intellectual Properties. Authorship, Appropriation, and the Law. Durham/London.
- Coombe, Rosemary J. 2003: Works in Progress: Traditional Knowledge, Biological Diversity, and Intellectual Property in a Neoliberal Era. In: Perry, Richard Warren, Maurer, Bill (Hrsg.): Globalization under Construction: Governmentality, Law, and Identity. Minneapolis, MN, S. 273-313.
- Coombe, Rosemary J. 2009: The Expanding Purview of Cultural Properties and Their Politics. In: *Annual Review of Law and Social Science* (2009) 5, S. 393-412.
- Diaz-Bone, Rainer 2006: Kritische Diskursanalyse: Zur Ausarbeitung einer problembezogenen Diskursanalyse im Anschluss an Foucault. Siegfried Jäger im Gespräch mit Rainer Diaz-Bone. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 7 (2006) 3. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0603219>, letzter Zugriff 24.3.2012.
- DuBois, Thomas A. 2006: Lyric, Meaning and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe. Notre Dame, Ind.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004: Traditionalism and Neoliberalism: The Norwegian Folk Dress in the 21<sup>st</sup> Century. In: Kasten, Erich (Hrsg.): Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Halle (Saale), S. 267-286.
- Foucault, Michel 1981: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel 2003: Dits et écrits. Schriften. Bd. 2 1970-1975. Frankfurt a. M.
- Gaski, Harald (Hrsg.) 1997: Saami Culture in a New Era. The Norwegian Sami experience. Karasjok.
- Gaski, Lina 2008: Sami Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence. In: Minde, Henry (Hrsg.): Indigenous Peoples: Self-Determination, Knowledge, Indigeneity. Delft, S. 219-236.
- Gaskill, Howard 2001: 'Aus der dritten Hand': Herder and his annotators. In: *German Life and Letters* 54 (2001) 3, S. 210-218.
- Green, Carina 2009. Managing Lapponia. A World Heritage Site as Arena for Sami Ethno-Politics in Sweden. Uppsala.
- Groth, Stefan 2009a: Tradition und Wert. Die Weltorganisation für geistiges Eigentum, Cultural Property und die Vorzeitigkeit von Tradition. In: *kulturen* 3 (2009) 2, S. 33-39.
- Groth, Stefan 2009b: Kulturen im Gespräch. Valdimar Hafstein. Universität Island, Reykjavík. In: *kulturen* 3 (2009) 2, S. 40-47.
- Groth, Stefan 2010a: Perspectives of Differentiation: Negotiating Traditional Knowledge on the International Level. In: *Estonian Literary Museum* 4 (2010) 1, S. 7-24.
- Groth, Stefan 2010b: Perspektiven der Differenzierung: Multiple Ausdeutungen von traditionellem Wissen indigener Gemeinschaften in WIPO-Verhandlungen. In: Bendix, Regina; Kilian Bizer, Stefan Groth (Hrsg.): Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Göttingen, S. 177-195.

- Hann, Chris M. 1998: Introduction: The Embeddedness of Property. In: Ders.: Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition. Cambridge, S. 1-47.
- Hann, Chris M. 2004: Epilogue: The Cartography of Copyright Cultures Versus the Proliferation of Public Properties. In: Kasten, Erich (Hrsg.): Properties of Culture – Cultures as Property. Pathways to Reform Sowiet Siberia, S. 289-304.
- Hartmann, Andreas 1991: Über die Kulturanalyse des Diskurses – eine Erkundung. In: Zeitschrift für Volkskunde (1991) 1, S. 19-28.
- Helander, Elina, Kailo, Kaarina (Hrsg.) 1999: Ei alkua, ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro [Kein Anfang, kein Ende. Die Sámi ergreifen das Wort]. Helsinki.
- Hengartner, Thomas 2001: Volkskundliches Forschen im, mit dem und über das Internet. In: Götttsch, Silke, Lehmann, Albrecht (Hrsg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie. Berlin, S. 187-211.
- Hirvonen, Vuokko 2002: The Pioneers: Elsa Laula and Karin Stenberg, The First Sámi Woman Writers. In: World Libraries 12 (2002) 1, S. 11-13.
- Imbusch, Peter 2007: Macht: Dimensionen und Perspektiven eines Phänomens. In: Altmeppen, Klaus Dieter, Thomas Hanitzsch, Carsten Schlüter (Hrsg.): Journalismustheorie: Next Generation. Soziologische Grundlegung und theoretische Innovation. Wiesbaden, S. 395-420.
- Jäger, Margarete, Jäger, Siegfried 2007: Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse. Wiesbaden.
- Jäger, Siegfried 2006 [2000]: Bemerkungen zur Durchführung von Diskursanalysen. [http://www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Artike1/Durchfuehrung\\_Diskursanalyse.htm](http://www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Artike1/Durchfuehrung_Diskursanalyse.htm), letzter Zugriff 25.3.2012.
- Kaschuba, Wolfgang 2003: Einführung in die Europäische Ethnologie. München.
- Kasten, Erich (Hrsg.) 2004: Properties of Culture - Culture as Property. Berlin.
- Kasten, Erich 2005: The Dynamics of Identity Management. In: Ders. (Hrsg.): Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Berlin, S. 237-260.
- Keller, Reiner 2007: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Wiesbaden.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara 1998: Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage. Berkeley.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1995: Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology 39 (1995) 3, S. 367-380.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2004a: Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum International 56 (2004) 1-2, S. 52-65.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2004b: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf>, letzter Zugriff 25.3.2012.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2006: World Heritage and Cultural Economics. In: Karp, Ivan, Kratz, Corinne (Hrsg.): Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations. Durham, S. 161-202.
- Landwehr, Achim 2009: Historische Diskursanalyse. Frankfurt a. M.
- Lewinski, Silke von 2004: Protecting Cultural Expressions: The Perspective of Law. In: Kasten, Erich (Hrsg.): Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Halle (Saale), S. 111-127.
- Mathisen, Stein R. 2004: Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on ecological Sámi. In: Siikala, Anna-Leena, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (Hrsg.): Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage. Helsinki, S. 17-30.
- Mathisen, Stein R. 2009: Narrated Sámi Sieidis. Heritage and Ownership in Ambiguous Border Zones. In: Ethnologia Europaea 39 (2009) 2, 11-25.
- Mills, Sara 1997: Discourse. London/New York.
- Minde, Henry 1996: The Making of an International Movement of Indigenous Peoples. In: Scandinavian Journal of History, Bd. 21 (1996) 3, S. 221-246.
- Minde, Henry 2005: Assimilation of the Saami. Implementation and Consequences. Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights (2005) 3.
- Minde, Henry, Harald Gaski, Svein Jentoft, Georges Midré 2008: Introduction. In: Minde, Henry (Hrsg.): Indigenous Peoples. Self-Determination. Knowledge. Indigeneity. Delft.
- Noyes, Dorothy 2006: The Judgement of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership. In: Cultural Analysis 5 (2006), S. 27-56.
- Noyes, Dorothy 2010: Traditional Culture: How Does It Work? CP101 Concepts and Institution in Cultural Property Working Papers (2010), 1, S. 1-3.
- Olsen, Kjell 2004: The Touristic Construction of the „Emblematic“ Sami. In: Siikala, Anna-Leena, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (Hrsg.): Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage. Helsinki, S. 292-303.
- Olsen, Kjell 2007: When Ethnic Identity is a Private Matter. In: Estonian Literary Museum 1 (2007) 1, S. 75-99.
- Paine, Robert 1982: Dam a River, Damn a People? Saami (Lapp) Livelihood and the Alta/Kautokeino Hydroelectric Project and the Norwegian Parliament. Copenhagen.

- Paine, Robert 2003: Identitetsflore: same – same. Om komplekse identitetsprosesser i samiske samfunn. In: Bjerkli, Bjørn, Selle, Per (Hrsg.): *Samer, makt og demokrati [Sámi, Macht und Demokratie]*. Oslo, S. 291-317.
- Paltto, Kirsti, Kuokkanen, Rauna (Hrsg.) 2010: *Publishing Sámi Literature—from Christian Translations to Sámi Publishing Houses*. In: *Studies in American Indian Literatures* 22 (2010) 2, S. 42-58.
- Peselmann, Arnika, Socha, Philipp 2010: Cultural Property und das Heritage-Regime der UNESCO: Parallelen und Interaktionen bei ideellen und wirtschaftlichen Inwertsetzungsprozessen von kulturellen Elementen. In: Bendix, Regina, Kilian Bizer, Stefan Groth (Hrsg.): *Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven*. Göttingen, S. 65-87.
- Pietikäinen, Sari 2003: *Indigenous Identity in Print: Representations of the Sami in News Discourse*. In: *Discourse Society* 14 (2003), S. 581-609.
- Pietikäinen, Sari 2008: *Broadcasting Indigenous Voices. Sami Minority Media Production*. In: *European Journal of Communication* 23 (2008) 2, S. 173-191.
- Schmidt-Lauber, Brigitta 2011: *Wege und Irrwege der Forschung über und im Cyberspace. Ein Problemaufriss*. In: *kulturen* 5 (2011) 2, S. 4-10.
- Skogerbø, Eli: *Mediene og det samiske samfunnet: Stereotyper og identitetskonflikter [Die Medien und die samische Gesellschaft: Stereotypen und Identitätskonflikte]*. In: Bjerkli, Bjørn, Selle, Per (Hrsg.): *Samer, makt og demokrati [Sámi, Macht und Demokratie]*. Oslo, S. 361-397.
- Smith, Laurajane 2006: *Uses of Heritage*. Abington u.a.
- Smith, Linda T. 1999: *Decolonizing Methodologies*. London, New York.
- Swenson, Astrid 2007: „Heritage“, „Patrimoine“ und „Kulturerbe“: Eine vergleichende historische Semantik. In: Hemme, Dorothee, Markus Tauschek, Regina Bendix (Hrsg.): *Prädikat „Heritage“: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Berlin, S. 53-74.
- Tauschek, Markus 2009: *Cultural Property as Strategy. The Carnival in Binche, the Creation of Cultural Heritage and Cultural Property*. In: *Ethnologia Europaea* 39 (2009) 2, S. 67-80.
- Tauschek, Markus 2010: *Wertschöpfung aus Tradition. Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes*. Berlin.
- Thode-Arora 1989: *Für fünfzig Pfennig um die Welt. Die Hagenbeckschen Völkerschauen*. Frankfurt a.M. u.a.
- Thuen, Trond 2003: *Lokale diskurser om det samiske*. In: Bjerkli, Bjørn, Selle, Per (Hrsg.): *Samer, makt og demokrati [Sámi, Macht und Demokratie]*. Oslo, S. 265-290.
- Thuen, Trond 2004a: *Culture as Property? Some Saami Dilemmas*. In: Kasten, Erich (Hrsg.): *Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Halle (Saale), S. 87-108.
- Thuen, Trond 2004b: *Anthropological Knowledge in the Courtroom. Conflicting Paradigms*. In: *Social Anthropology* 12 (2004) 3, S. 265-278.
- Toivanen, Reetta 2001: *Minderheitenrechte als Identitätsressource? Die Sorben in Deutschland und die Saamen in Finnland*. Münster.
- Tuomi-Nikula, Outi 2000: *Identität zwischen Lokalität und Globalität: Die finnischen Sámi*. In: Alsheimer, Rainer, Alois Moosmüller und Klaus Roth (Hrsg.): *Lokale Kulturen in einer globalisierenden Welt*. Münster u.a., S. 185-200.
- Winkler, Eberhard 1996: *Zu Olaus Sirmas lappischen Liedern (1672)*. In: *Ural-Altäische Jahrbücher N.F.* 14 (1998), S. 129-150.