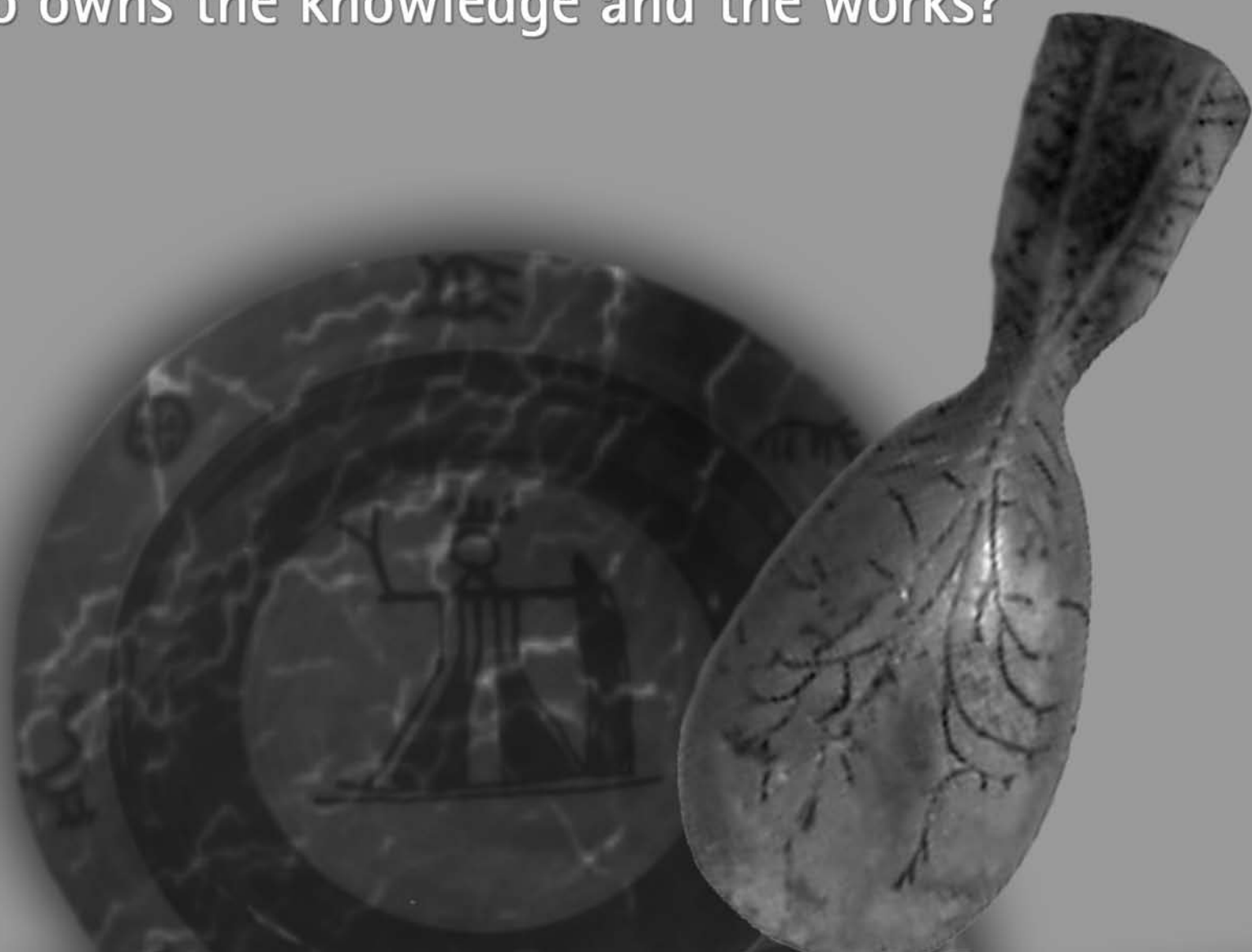


Gunvor Guttorm

Duodji – árbediehtu ja oapmi

Duodji – hvem eier kunnskapen og verkene?

Duodji – Sami handicrafts –
who owns the knowledge and the works?



*Giitu
iežan soga
olbmománáš
og čullet
báktái gova*

*Giitu
iežan soga
olbmománáš
og veahkkín ozat
láhppon luottaidd*

(Sokki 1996: 24)

«Máttuid dieđut oidnojit ja leat vurkejuvvon dálá dujiin». Dákkár čuoččuhus ii leat nu amas duojáriid gaskkas. Jus mun duddjon niibbi ja dohpa, ja geavahan čoarvvi ávnnasin, de mun geavahan ávdnasa maid sápmelaččat ovdal mu maddái leat geavahan. Jus mun hábmen dohpa seamma hámi ja vuogi mielde go lean oaidnán dávvirvuorkkain ja eará duojáriin, de joatkkán vuogi ja hámi maid earát mu ovdal leat geavahan. Jus mun herven dohpa hearvvain maid sápmelaččat ovdal mu leat čuohppan, de maddái joatkkán hervenvuogi. Vejolaš dohppa maid lean duddjon lea mu duodji, ja mu duddjon ja hervenčehppodat boahá oidnosii duojsis. Mun oamastan justa dan duoji, seammaláhkai go earát oamstit sin duoji. Muhto ii leat diehtelas, ahte mun livččen hutkan dien duoji jus eará sápmelaččat ovdal mu eai livčče veahkehan mu. Vaikko ozašin suddjet dán duoji iežan duodjin, ja fidnešin pateantta das. Mun soaitán čevllohallat go joatkkán máddariid máhtu, muhto hálidan nuppe dáfus suddjet iežan duoji gávpeoktavuođas. Dál mun okto oamastan muhtun hearvvaidd ja hámi maid earátge leat geavahan, muhto dás duohko eai šat earát beasaše daidd geavahit almmá mu lobi haga.

Dien maid dás ovdalaččas čállen, sáhtta šaddat beaivválaš dilli duojsis, jus ii leat jo.

«Våre forforeldres kunnskap er samlet i dagens duodjigjenstander». En slik påstand er ikke ukjent blant dagens utøvere. Hvis jeg lager en kniv og en slire der jeg bruker horn som materiale, da bruker jeg et materiale som samer før meg også har brukt. Hvis jeg former skaftet og slira etter en kniv på et museum gjentar og fortsetter jeg å bruke en form som andre før meg har brukt. Bruker jeg ornamentikk som andre før meg har brukt, gjentar jeg en dekorform. Kniven og slira er min formgivning og jeg viser kanskje min egen dyktighet som håndverker ved å produsere kniven og dekorere den. Dette er mitt åndsverk, slik andre eier sine egne produserte gjenstander. Men det er ikke sikkert at jeg hadde «kommet på» den formgivning som jeg presenterer hvis ikke andre samer før meg hadde hjulpet meg. Jeg kan søke om mønsterbeskyttelse på min kniv og slire, og det kan til og med tenkes at jeg får det. Da ville jeg alene ha patent på mønsteret og formen som også andre har brukt, men etter dette skulle ingen kunne formgi en slik gjenstand uten først å spørre meg om lov.

Kniv og slireeksemplet beskrevet over kan bli et fremtidsscenario, hvis ikke det allerede er det. Her er i grunnen to forskjellige oppfatninger av eiendomsrett til åndsverk, den som har en kollektiv grobunn, og den som er resultat av personlig formgivning og design. I diskusjonen om beskyttelse av åndsverk er det også snakk om i hvert fall to forskjellige beskyttelser, beskyttelse av en kollektiv kunnskap, og beskyttelse av et individs verk.

Hovedinnholdet i denne artikkelen er om hvordan den kunnskapen som finnes i duodji, kan synliggjøres som en kollektiv eller individuell kunnskap, samt hvilke rettigheter og beskyttelse slik kunnskap har i åndverksammenheng.

“Our parents’ knowledge is gathered in today’s duodji objects”. Such a statement is familiar amongst today’s practitioners. If I make a knife and a sheath using antlers as a material, then I am using a material that Samis before me have used. If I shape the shaft and the sheath after a knife at a museum, I am repeating and continuing to use a shape that others before me have used. If I use ornamentation that others before me have used, I am repeating a form of decoration. The knife and sheath are my design and I perhaps demonstrate my own skill as a craftsman by producing the knife and decorating it. This is my creative work, the way others own their self-produced objects. But it is not certain that I would have “come up with” the design that I am presenting if other Samis before me had not helped me. I can apply for protection of the design for my knife and sheath, and I might even receive it. Then I alone would hold the patent on the design and shape that others have used before me, but after this, no one could design such an object without first asking me for permission.

The example of the knife and sheath described above can become a future scenario, unless it already is. Here, we have two different perceptions of a proprietary right to creative work – the one that has a collective genial soil, and the one that is the result of personal design and fashioning. In the discussion of protection of creative work, there is talk of at least two different protections: protection of a collective knowledge, and protection of an individual’s work.

The main content in this article deals with how the knowledge that is found in duodji can be made visible as a collective or individual knowledge, and what rights and protection such knowledge has in a creative rights context.

Dás gávnadit guokte áddejumi: mii lea oktasaš hábmenárbi ja mii lea ovttaskas olbmo hápmi. Vuoignaduodjevuogátvuodá oktavuodas leat maid guovttelágan suodjalusas sáhka. Válđočuolbma dán ártihkkalis lea árbevirolaš duoji suddjen álgoálbmot vuoignaduodjeamastanvuogátvuodá geahčastagas. Mo sáhtá árbevieru ja árbedieđu áddet duodjeoktavuodas? Mii lea duojs vejolaš oktasaš oapmi ja mii lea ovttaskas olbmo oapmi? Makkár hástalusat badjánit go duodji gártá gávpegálvun?

Muhto ovdal go dieid beliid suokkardalan, de čilgen makkár vuoignaduodjeamastanvuogátvuodáid gaskkas dássádit go lea dán fáttás sáhka. Dasto čilgen makkár áddejumi čilgen duodjedoahpaga. Viidáseappot geahčan mo sáhtá oaidnit duodjeárbbi, mii das lea oktasaš ja ovttaskaš. Geavahan muhtun dujiid ovdamearkan go guorahalan fáttá čuolmma. Loahpas de digaštalan duodjeovdamearkaiguin muhtun beliid vuoignaduodjevuogátvuodáin.

Ovdal go mun digaštallagoađán, de vuos geahččalan čujuhit mii oppalohkái lea vuoignaduodjesuddjen ja makkár vejolaš lágat suddjejit maid

Vuoignaduodjevuogátvuodát – duogáš

Álgoálbmogiid vuogátvuodát leat leamaš guovddáš ságastallamiin 1990-logu álgu rájes ON-vuogádagas. Rio-konferanssa oktavuodas 1992:s gárttai *árbevirolaš diehtu* (traditional knowledge) riikkaidgaskasaš áššelistui. 1993:s namadii Olmmošvuogátvuodá konvenšuvdna profesora Erica-Irene Daes dutkat mo galgá suddjet álgoálbmogiid kultuvrralaš ja vuoignalaš árbevieruid, (gč. ee. E/

Her diskuteres hvordan en kan forstå tradisjonskunnskap innen duodji. Hva i duodji er mulig kollektiv kunnskap og hva er individers eiendom? Til slutt tas også opp hva slags utfordringer som oppstår når duodji også er en forbruksvare der økonomiske interesser er i fokus, og når det er snakk om rettigheter til å eie en kollektiv arv som kommer til uttrykk i enkelte gjenstander. Jeg vil først ta for meg hva slags lover vi balanserer mellom når det er snakk om beskyttelse av åndsverk. Deretter beveger jeg meg inn på temaet duodji, og tar utgangspunkt i begrepet *duodji*. Videre diskuterer jeg hvordan en kan forstå hva innen duodji som kan betraktes som kollektiv arv og hvordan det individuelle kan komme til uttrykk. I artikkelen brukes enkelte duodjigjenstander og duodjiprosesser som eksempler i tilnærmingen til problemstillingen.

Men først litt om hvordan urfolks kollektive kunnskap er beskyttet i lovtekster.

Retten til åndsverk – bakgrunn

Urfolks rettigheter har vært i fokus i FN-systemet fra begynnelsen av 1990-tallet. Under Riokonferansen som ble avholdt i 1992, kom *tradisjonell kunnskap* på den internasjonale dagsorden. 1993 ble professor Erica-Irene Daes utnevnt av menneskerettskomiteen til å utrede hvordan en kan beskytte urfolks kulturelle og åndelige tradisjoner (jfr. bla. www.E/CN.4/Sub.2/1995/26, Baer 2005). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) og World Intellectual Property Organization (WIPO) har forsøkt å få til varige løsninger som beskytter urfolks åndelige tradisjoner, og som gir urfolk kulturell selvbestemmelse (Baer 2005). Når jeg her bruker uttrykket *åndelig*, mener jeg ikke religiøse tradisjoner, men all form for formgiving som krever en indre

Here, I discuss how we can understand traditional knowledge within duodji. What in duodji is potential collective knowledge, and what is individuals' property? Finally, the article broaches what types of challenges arise when duodji is also a consumer product where financial interests are in focus, and when there is a discussion of rights to own a collective heritage that comes to expression in some objects. I will first deal with what kinds of laws we are balancing amongst when we speak of protection of creative work. Next, I move to the theme duodji and take a starting point in the concept *duodji*. Further, I discuss how we can understand what within duodji can be regarded as collective heritage and how the individual can come to expression. In the article, some duodji objects and duodji processes are used as examples in the approach to the problem.

But first, a little about how indigenous peoples' collective knowledge is protected in the text of a law.

The right to creative work – background

Indigenous peoples' rights have been in focus in the UN system from the early 1990s. During the Rio Conference in 1992, *traditional knowledge* appeared on the international agenda. In 1993, Professor Erica-Irene Daes was appointed by the Human Rights Committee to report on how to protect indigenous peoples' cultural and spiritual traditions (cf. amongst others www.E/CN.4/Sub.2/1995/26, Baer, 2005). The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) and the World Intellectual Property Organization (WIPO) have tried to find permanent solutions that protect

CN.4/Sub.2/1995/26, Baer 2005). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) ja World Intellectual Property Organization (WIPO) lea iskan oažžut bistevaš čovdosiid mat suddjejit álgoálbmogiid vuoiŋjalaš árbedieđuid, ja mat addet álgoálbmogiidda kultuvrralaš iešmearrideami (Baer 2005). Vuoiŋjaduođjeoamastanvuoiŋgatuoha lea nappo olmmošvuoiŋgatuoha. Álgoálbmogiid rahčamušat oažžut vuoiŋgatuohaid iežaset kultuvrralaš árbái, lea oassi álbmotrievtti dohkkehanproeassas, ja dáidda proseassaide leat maiddái sápmelaš orgánat searvan. Dálá ON bistevaš foruma jodiheadji Victoria Tauli Corpuz čállá muhtun jagiid dassá Fjärde Världen bláđis, ahte álgoálbmogat leat jođašan máŋggaid ON-konferánsain oažžun dihtii máilmmi dohkkehit álgoálbmogiid vuoiŋgatuohaid guovluid, árbevieruide ja dieđuide (Corpuz 2002: 3). Dás lea sáhka das ahte gii galgá oamastit dieđu, ja gii galgá beassat bidjat eavttuid dasa mo galgá hálddašit dieđuid.

Kultuvrralaš ovdanbuktimat ja dáiddalaš ovdanbuktimat leat guhká adnojuvvon friijan. Historjjálaččat leat álgoálbmogat vásihan, ahte váldoálbmogiid ovddastadjiit leat kategoriseren, ávkkástallan dieđuid ja «hállan» álgoálbmogiid duodjedáhpáhusaid ovddas, ja leat geavahan dieđuid alcesesaset buorin. Ávkkástallan lea leamaš álki, danne go ii leat leamaš diehtelas gii oamasta guovluid, dávviriid ja dieđuid. Nuppe dáfus sáhtta maid oaidnit ahte leat buorit ge bohtán das.

Go lea sáhka vuoiŋjaduođjevuoiŋgatuohain, de lea duodji erenoamáš hearckes dilis, nu guhká go lea oktasaš dahje kollektiivalaš oamastusas sáhka. Dál gávdnojit lágat ja njuolggadusat mat suddjejit ovttaskas olbmo vuoiŋjaduođi, nugo patentáláhka, kopivuoiŋgatuoháláhka ja gál-

menneskelig skapelsesprosess. Retten til den åndelige tradisjonen er med andre ord en menneskerettighet. Urfolks bestrebelser på å oppnå selvbestemmelse over sine egne kulturelle tradisjoner, er en del av prosessen rundt ratifiseringen av folkeretten, og de samiske organene har også deltatt i dette. Nåværende leder for FNs permanent forum, Victoria Tauli Corpuz skrev for noen år siden i bladet Fjärde Världen, at urfolk har deltatt på uttallige FN-konferanser for å få verdensopinionen til å godkjenne urfolks rettigheter til områder og tradisjoner (Corpuz 2002: 3). Det er snakk om hvem som skal eie og forvalte kunnskaper, og hvem som skal legge premissene for forvaltningen av kunnskapene.

Kulturelle og kunstneriske uttrykk har lenge vært betraktet som frie. Historisk har urfolk erfart at majoritetsbefolkninger har kategorisert, gjort nytte av og «representert» urfolks kulturuttrykk, og mange ganger brukt denne kunnskapen til egennytte. Duodji er i en spesiell sårbar situasjon i diskusjonen om rettigheter til åndsverk fordi mange av duodjigjenstandene har utviklet seg over lengre tid etter behov og blitt betraktet som en nødvendighet for det samiske kollektivet. I dag finnes det lover og retningslinjer som gir individuelle formgivere retten til sine åndsverk, eksemplvis patentloven, kopieringsloven og merkebeskyttelsesloven. Åndsverkloven skal beskytte verket og dets opphavsperson. Kopieringsloven skal beskytte mot ulovlig kopiering og feil bruk, og sikre økonomisk kompensasjon ved mangfoldiggjøring. Det betyr at eieren skal få økonomisk kompensasjon når verkene blir brukt i spesielle sammenhenger, og utover det skal lovverket beskytte mot feil bruk. Men når det er snakk om kollektive rettigheter til kulturelle uttrykk, er det vanskeligere å utarbeide lover som kan gjelde. Derfor har samer deltatt og fortsatt

indigenous peoples' spiritual traditions, and which give indigenous peoples cultural self-determination (Baer, 2005). When I use the expression *spiritual* here, I do not mean religious traditions, but all forms of design that require an inner human creative process. In other words, the right to spiritual tradition is a human right. Indigenous peoples' endeavours to attain self-determination over their own cultural traditions are part of the process around the ratification of the international law, and Sami agencies have participated in these endeavours. The present chairperson of the UN's permanent forum, Victoria Tauli Corpuz, wrote a few years ago in the magazine Fjärde Världen that indigenous peoples have participated at countless UN conferences to get world opinion to approve indigenous peoples' rights to areas and traditions (Corpuz, 2002: 3). There is talk about who should own and administer knowledge, and who should set the premises for administration of the knowledge.

Cultural and artistic expressions have long been regarded as free. Historically, indigenous peoples have experienced that majority populations have categorised, made use of and “represented” indigenous peoples' cultural expression, and often used this knowledge for their own benefit. Duodji is in a particularly vulnerable situation in the discussion about rights to creative work because many of the duodji objects have developed over longer periods according to need, and are regarded as necessities for the collective. Today, laws and guidelines give individual designers the right to their creative work, e.g. the Patents Act, the Copying Act and the Design Protection Act. The Copyright Act will protect the work and its originator. The Copying Act will protect against illegal copying and wrongful use, and ensure financial com-

vomearkaláhka. Vuoignaduodjeoamastanláhka galgá suddjet dávviriid ja daid buvttadeaddjiid. Kopierenláhka galgá suddjet ja ráddjet vuoignadujiid geavahusa. Dát mearkaša ahte oamasteaddji galgá oažžut ekonomálaš buhtadusa jus su buvttageavahuvvo sierra dilálašvuodain. Dasa lassin galgá maid sáhttit ráddjet masa galgá geavahit dan. Muhto go lea oktasaš dahje kollektiivalaš oamastus, de gártá moalkát ja losit fidnet lágaid áigái mat nannejit ja suddjejit daid. Danne leat sápmelaččat searvan oččodit lágaid mat suddjejit oktasaš kultuvrralaš ovdanbuktagiid

Norgga beale Sáme Duodji čadahii jo 1995: a čoahkkima mas fáddán lei duodjesuddjen. Das bohte ovdan guovttelágan oainnut, namalassii ahte ii leat dárbu suddjet duoji ja ahte lea dárbu suddjet dan (Henriksen 1995). Dás oaidná guovttelágan «balu»: ahte earát sáhttet suoládit duodjemálliid sámiin, ja nuppe bealis lea ballu ahte mii duvdašuvvat eret birastahtti servodagas ja máilmmiservodagas go gáibidišgoahtit sierra vuoigatvuodaid duodjái. Sihke Norgga, Ruota ja Suoma bealde leat duojárat dattege guhkit áiggi dovddahan, ahte lea dárbu juoganulágan suodjái. Duodjemearkka ásaheami sáhtta oaidnit oktan boadusin dan barggus. Duodjemearka dáhkida ahte duodji lea dahkkon Sámis ja ahte lea sáme buvttá.

Duodjedoaba

Duodjedoaba lea ožžon ođđa dahje lassi mearkašumiid áiggiid čađa. Buot lágan buktagiid mat gáibidit olmmošlaš jurddašemi ja dagu, sáhtta lohkat duodjin. Ovdamearkka dihtii sáhtta lohkat muhtun girjji leat duodjin. Konrad Nielsen čállá *Bassi vuoigga dagu* leat duodjin (Nielsen 1979: sv. d). Sihke girječállimis ja Bassi vuoigga dagus gáibiduvvo jurdda ja jurdaga boadus. Go ná čilge duoji, de orru eaktudeame juoganulágan hutkáivuoda.

deltar i utarbeidelse av lover som kan beskytte kulturuttrykk som har grobunn i kollektiv eiendomsrett.

I 1995 gjennomførte Sámi Duodji på norsk side et seminar der en diskuterte om det er behov for beskyttelse av duodji, bl.a. om kommersiell utnyttelse av duodji av andre, hvordan beskytte gamle mønster, etc. På konferansen kom det frem to forskjellige syn på problematikken; det er ikke nødvendig å beskytte duodji, og at det er behov for å beskytte (Henriksen 1995). Her er to former for «redsel»; andre kan stjele mønster og former fra samene, og på den andre siden redselen for at vi blir isolert fra nærmiljøet og verdenssamfunnet hvis vi begynner å kreve spesielle rettigheter til duodji. Men duodjiorganisasjoner og duojárat i Sápmi har sett behovet av å beskytte duodji på en eller annen måte, slik at den ikke blir brukt på en uheldig måte som ikke gagnar duodji. Mest har diskusjonene dreiet seg om kommersiell utnyttelse av duodji. Duodjimerket kan i så måte betraktes som et forsøk på å beskytte duodji. Duodjimerket garanterer at gjenstanden er laget i Sápmi og av samer.

Begrepet duodji

Duodji-begrepet har med tiden fått flere betydninger. I utgangspunktet kan en si at duodji er all form for skapende uttrykk som krever menneskelig tanke og produksjon. F.eks. kan en si at et bokverk kan være duodji. Konrad Nielsen skriver i sin forklaring av duodji at den hellige åndens verk er *duodji* (Nielsen 1979: sv. d), altså blir en abstrakt tankeprosess på en slik måte forklart som duodji. I en slik forklaring kan en si at det dels kreves et «ferdig» resultat og en del kreativitet for å få frem resultatet.

Imidlertid brukes benevnelsen mest for å beskrive et konkret verk som er laget med hendene (Guttorm 2005: 74). Her brukes

pensation on duplication. This means that the owner will receive financial compensation when the works are used in special contexts, and beyond that, the body of laws protects against wrongful use. But when there is talk of collective rights to cultural expression, it is more difficult to draw up laws that can apply. This is why the Samis have participated and still participate in drawing up of laws that can protect cultural expression that has its genial soil in a collective proprietary right.

In 1995, Sami Duodji on the Norwegian side conducted a seminar where there was a discussion of the need for protection of duodji, including commercial exploitation of duodji by others, how to protect old designs, etc. At the conference, two different views of the problem emerged: 1) It is not necessary to protect duodji; and 2) there is a need to protect (Henriksen, 1995). Here are two forms of “fear”: The fear that others can steal designs and shapes from the Samis; and on the other side, the fear that we will become isolated from the local community and the world community if we start demanding special rights to duodji. But duodji organisations and *duojárat* (plural of *duojár* – those who do duodji) in Sápmi (Sápmi” is the name of the traditional homeland of the Sami) have seen the need to protect duodji in some way, such that it is not used in an unfavourable way that does not benefit duodji. For the most part, the discussions have been about commercial exploitation of duodji. In this way, the duodji brand can be regarded as an attempt to protect duodji. The duodji brand guarantees that the object is made in Sápmi and by Samis.

The concept duodji

With time, the concept *duodji* has taken on several meanings. As a starting point, we can say that duodji is all forms of creative

Eanaš dáhpáhusain lea dattege doaba áddejuvvon leat konkrehtalaš buvtta maid lea dahkan gieđaiguin (Guttorm 2005 (b): 74). Geavahan dás Norgga Sámedikki duodjeovddidanprográmma čilgehusa:

Duodji lea juohkelágan ruovttuduodji, giehtaduodji, dáiddaduodji, muorraduodji ja smávvaindustriija maid vuodđun leat sámi kultuvra ja árbevierut (Sámediggi 2001: 2).

Sámediggi lea čielgasit dás dadjan ahte doaba duodji lea čadnon sámi kultuvrii ja árbevieruide. Dienu lea duodji nannejuvvon politihkalaš orgána bokte. Duodjedoahpaga viiddis čilgehusa rašit bealli lea ahte ii oaččo dárkilvuoda ovdan, go buot maid olmmoš dahká lea duodji. Jus muhtun gii lea bajásšaddan báikkis gos lea oahppan geavahit norgalaš álbmotbiktasiid, ja dahkat bumbbáid mas lea norgalaš álmothearvvaid málen, de sáhtta son lohkat ahte dát lea su sápmelaš árbevierru mainna lea bajásšaddan, ja danne oaidná dán duodjin. Dattege ii leat miige ipmašiid ahte doaba muhttasuvvá ja oažžu ođđa sisdoalu, danne go olbmuid ovdanbuktindárbbut rivdet, ja nu sáhttet maid dákkár giehtabarggut guoddit sápmelaš árbevieru ja duoji nama. Nu gártet de maid ođđa árbevierrun.

Sámeduojár doaba lea dasto olmmoš guhte duddjo. Dávjá lea duojár vuolggasadjii báikkálaš, ja duodjedieđut leat čadnon dihto báikkálaš áddejupmái. Ja lea maiddái leamaš nu ahte earát nammadit olbmo duojárin, dalle lea juoganuláhkai čájehan ahte «ánssáša» namahusa. Boares dujiin oaidná ahte ii lean nu dábálaš ahte duojár bijai iežas nama duodjái, baicca sáhtta gávdnat su nama, geasa duojár lea oamastan duoji. Duojár oainnat duddjui geasanu, ja nu gárttai son geasa duodji lei duddjovuvvon, duoji eaiggát. Odnege lea hui váttis fidnet

definisjonen som det norske Sametinget har utformet:

Duodji er all form for skapende aktivitet som omfatter husflid, håndverk, kunsthåndverk, sløyd og småindustri med basis i kultur og tradisjoner (Sametinget 2001:2).

Sametinget har med andre ord vektlagt at begrepet er forankret i en samisk aktivitet og virkelighet. På den måten har duodji som en samisk aktivitet fått en samisk politisk bekreftelse. Men hvordan skal en så forstå samisk aktivitet? En same som har vokst opp i et «norsk» miljø der en for eksempel har lært seg å bruke norsk bunad og kanskje lært seg å bruke norsk rosemaling, kan si at dette er hennes eller hans samiske tradisjon fordi det er det en kjenner til, og da blir både norsk bunad og rosemaling duodji. Beskrivelsen er bred, og dette er en svakhet ved begrepet. Fordi begrepet er så vidt, er all form for håndverksmessig aktivitet duodji. Men samtidig er det naturlig at begrepet er bevegelig og forandrer seg, fordi folks uttrykksmåter og behov forandrer seg. Dette gjør at tradisjoner også forandrer seg.

Sámeduojár er den som utfører duodji. Ofte er en duojár utgangspunkt det lokale miljøet, og kunnskap som er skjult i gjenstandene er også lokale. At en blir titulert *duojár*, vil si å bli godkjent som behersker av det som miljøet betrakter som duodji. Gransker en gamle duodjigjenstander, er det ytterst sjeldent at utøveren har satt sine initialer på arbeidet. Men det er ikke uvanlig at en finner initialene til den som duodjien er tilegnet. Duojár laget en gjenstand, et plagg etc. til en eller annen, og det var den som duodjien var tilegnet, som eide duodjien. Også i dag er det veldig vanskelig å få duojarat til å sette sine initialer på bruksduodji, som kofte, belte, lue etc. Men dette betyr ikke at miljøet rundt

expression that require human thought and production. For example, we can say that a work of books can be duodji. Konrad Nielsen writes in his explanation of duodji that the Holy Ghost's works are *duodji* (Nielsen, 1979: sv. d), that is, they become an abstract thought process in a way explained as duodji. In such an explanation, we can say that it requires part "finished" result and part creativity to bring out the result.

However, the term is mostly used to describe a specific work that is made with the hands (Guttorm, 2005: 74). Here is the Norwegian Sameting's (Sami Parliament) definition:

Duodji includes all forms of creative activity that includes domestic industry, handicrafts, works of art, woodwork and light industry with a basis in culture and traditions (Sameting, 2001: 2).

In other words, the Sameting has emphasised that the concept is anchored in a Sami activity and reality. In that way, duodji as a Sami activity has received a Sami political confirmation. But how should we then understand Sami activity? A Sami who has grown up in a "Norwegian" environment where one, for example, has learned to use a Norwegian *bunad* (national costume) and perhaps learned to use Norwegian *rose-maling* (rose painting), can say that this is his or her Sami tradition because that is what he/she knows, and then both the Norwegian bunad and rosemaling become duodji. The description is broad, and this is a weakness in the concept. Because the concept is so broad, all forms of handicraft activity are duodji. But at the same time, it is natural that the concept is movable and changes because people's ways of expressing themselves and needs change. And this means that traditions also change.

duojáriid bidjat iežaset nama atnudujiide. Muhto dattege ii mearkkašan ahte biras ii diehtán gii lei duojár. Sámeduojár lea maid dái dán áigge dakkár olmmoš guhte lea váldán ámmátlaš oahpu sámeduojis, nugo mat fágareivve. Dál lea maid duojáris vuoi-gatvuohta iežas duodjái ja čuovvu dábálaš copyright lágaid.

Máhttit ávnnastit, divodit, hábmet, ja geava-hit duoji lei oalle dehálaš dalle go duodji galggai gokčat juohkebeaivválaš dárbuid. Johan Turi čállá ahte lei stuorra vahát bearrašii jus ii lean duojáris olmmoš sohka-gottis (Turi 1965 [1910]: 28). Goas dud-djui maid, lei maiddái heivehuvvon sihke ealáhusdoaimmaide, astui ja goas jagis fidni ávdnasiid.

Duojáris leat dasto dieđut mat leat oktasaččat olles sámi álbmogii. Muhto duojár sáhtá leat luvven iežas báikkálašvuođas ja árbedieđus, ja nu addá fas ođđa sisdoalu duoddjomii ja duodjái, muhto mun in boađe dien beali nu guoskkahit dás.

Ovddasguvlui geavahan mun duodjedoah-paga giehtabarggu áddejumis. Dalle leat konkrehtalaš duojit mat váikkuhit vuoi-ga-duodjevuoigatvuođadigaštallamii. Kon-krehtalaš duodji ja duodjedoaimma (ávnnas-teapmi, duoddjon ja geavaheapmi) de guoddá dieđuid, maid duojár dahje hálddašeaddji lea oahppan earáin dahje/ja ieš vásihan.

Oktasaš duodjeárbi

Sámedikki čilgehusas bohtá ovdan ahte duodji lea čadnon sáme kultuvrii ja árbevie-ruide. Dávjá čuoččuhtit sihke sámi duojárat ja eará álgoálbmotduojárat, ahte sin duojis ja duoddjomis lea árbevierru ja árbediehtu. Ovttaskas duojár sáhtá čalmustahitit árbe-dieđuid ja leat nu árbedieđu guoddi. Son soaitá maid iežas duoddjomiin huksemin

utøveren ikke vet hvem duojár er. Tidligere var det også vanlig at det var andre som kalte en for duojár, hvis en behersket visse håndverkmessige kunnskaper. I dag kan en som har en offisiell skoling, eksempelvis har tatt fagbrev i duodji, ha yrkestittelen *duojár*. Den som lager duodjien, har i dag rettigheten til duodjien, og følger dermed vanlige copyright- regler som finnes i f.eks. Bonu og Bildkonst Upphovsrätt i Sverige (BUS).

Da duodji skulle dekke behovet for hver-dagen, var det viktig å kunne ta ut materialer, reparere, formgi og bruke duodji. Johan Turi uttrykker det slik at det var til stor skade for en familie hvis ingen kunne noe om duodji (Turi 1965 [1910]: 28). En duojár forventes å ha kunnskaper som er felles for den sam-iske befolkningen, eller deler av den. Men på den annen side kan en duojár også ha frigjort seg fra den lokale tradisjonen, og på den måten er hun/han med på å skape ny forståelse av både duodji og det å være duojár. Jeg kommer ikke her til å berøre dette i større grad.

Heretter brukes benevnelsen duodji i for-ståelsen at det er en eller annen form for håndverk. Da er det det konkrete håndverket som påvirker diskusjonen om rettighetene til åndsverket. Det konkrete håndverket og pro-duksjonen (materialinnhenting, det skap-ende og bruken) bærer i seg kunnskap som duojár og forvalter av duodjien har lært seg av andre eller gjennom egen handling.

Felles duodjiarv

I begrepet som er brukt av Sametinget, kom-mer det frem at duodji er knyttet til samisk kultur og tradisjoner. Ofte blir det frem-hevet blant duojárat og også andre urfolk som arbeider med sine kulturelle uttrykk, at uttrykket springer ut fra kulturens tradisjons-

A *sámeduojár* is the person who does duodji. Often, a duojár's starting point is the local environment, and knowledge that is hidden in the objects is local as well. When one receives the title *duojár*, this means that he/she is approved and recognised as a master of that which the community re-gards as duodji. If we look at old duodji objects, it is extremely seldom we see that practitioners have put their initials on their work. However, it is not uncommon to find the initials of the person to whom the duodji is dedicated. A duojár made an object, e.g. a piece of clothing, for someone, and the person to whom the duodji was dedicated was the owner of the duodji. Also today, it is very difficult to get duojárat (plural of duojár) to put their initials on utility duodji objects, such as *gákti*, belts, hats, etc. But this does not mean that those around the practitioners do not know who the duojár is. Earlier, it used to be common for others to call someone a duojár if that person mastered certain handicraft-related knowledge. To-day, a person who has formal training, e.g. has a certificate of completed apprentice-ship in duodji, can hold the title *duojár*. Today, the person who makes the duodji holds the rights to the duodji, followed by the copyright rules that are found in, for example, Bonu and Bildkonst Upphovsrätt i Sverige (BUS).

When duodji had to cover the needs of every-day life, it was important to be able to obtain materials, repair, design and use duodji. Johan Turi expresses it such that it was very harmful for a family if no one knew anything about duodji (Turi, 1965 [1910]: 28). A duojár is expected to have knowledge that is common for the Sami population, or parts of it. But on the other hand, a duojár can also have liberated him-/herself from the local tradition, and in that way, he/she is helping create a new understanding of

odđa árbedieđu, muhto dan ii dieđe ovdal go muhtun áiggi geahčen, go oaidná ahte gártá go das bistevas doaimma ja čuovvolit go earát dan. *Árbedieđus* gáibiduvvo ahte lea diehtu maid lea «árben», ja dat mearkkaša ahte dieđus lea joatkka ja lea gaskkustuvvon buolvvas bulvii. Árbevierru šattašii de dahku ja boadus mii lea bistán muhtun áiggi. Danne sáhtta ge hállat árbedieđuin árbevirolaš duojis.

Árbedieđut mat dasto leat duojis, leat dávjá meroštallojuvvon leat oktasaš sápmelaš diehtun. Man viidát galgá áddet oktasašvuoda? Válddán dás ovdan mo muhtun duoji váldofágastudeanta govve iežas leat oasálažžan oktasaš duodjeárbbis. Elle Marit Eira čállá váldofágabarggustis ahte:

Lean riegeádan ja bajáššaddan boazodoalus, gos lean oahppan oaidnit boazobargguid ja duddjoma, ja lean maddái ieš bargan daid. Manjil go ruovttus fárrerjin 22 jahkásaččan [sic.]lean man nu ládje čuovvon boazodoalu ja lean ain boazodoalueallimis mielde (Eira 2004:5).

Son čatná iežas duodjedieđuid boazoeallimii ja vásáhusaide, ja joatkka lea guovddážis. Son govve maddái ahte su oahppamis lea leamaš joatkka (ibid). Ná leat sutnje árbevirolaš ja oktasaš dieđut čadnon dan birrasii mas son lea bajáššaddan (gč maid Joks 2001: 55-65, Guttorm 2001: 45-62). Olbmot leat aktiivvalaččat oasálaččat duddjomis. Son bidjá duodjeárbbis leat oassin olles boazodoalu eallinvuogis. Su guovdu duodjeárbbis lea joatkka, ja mii veaháziid mielde rievda.

Dasto árvoštallet earát fas duodjeárbbi earaláhkai. Muhtun oahpis muitalii munnje ahte go son galggai riessut alces náittosliinni, de galggai riessamiid boares liinnis vai oinni mo son risošii liinni. Son ii leat ovttasge oahppan liidneriessuma, ja sus ii lean

kunnskap. Den enkelte duojár kan fremheve tradisjonene i de konkrete gjenstandene, og er derfor bærer av tradisjonen. Duojár kan også være med på oppbygging av ny tradisjon, men det vet en ikke før en viss tid har gått. I tradisjonskunnskapen er det et krav at den bestemte kunnskapen er «arvet». Dette betyr at kunnskapen har eksistert en stund og blitt formidlet videre. Tradisjonskunnskap i duodji er da former, mønstre og materialer som er brukt i produksjonen. Derfor kan en snakke om tradisjonell duodji.

De tradisjoner som finnes i duodji, er ofte betraktet som en felles samisk kunnskap. Men hvor vidt skal en kunne forstå *felles* eller *kollektiv*? En hovedfagsstudent sier seg å være del av en felles duodjitradisjon. Elle Máret Eira skriver i sin hovedoppgave:

Jeg er født og oppvokst i reindriften, der jeg har lært å se på arbeider som er knyttet til reindriften og duodji, og har også vært delaktig i aktivitetene. Etter at jeg som 22 åring flyttet har jeg på en eller annen måte fulgt reindriften og er fortsatt med i reindriften (Eira 2004: 5).

Hun knytter sine duodjikunnskaper til reindriften, der kontinuitet er nøkkelordet. Hun beskriver at det hun har lært av duodji, har hun lært av sine nærmeste, som igjen har lært av sine nærmeste (ibid). Måten hun beskriver duodjikunnskaper på, er knyttet til plassen og miljøet der duodjiutøveren har vokst opp (jfr: Joks 2001:55–65, Guttorm 2001:45–62). Duodjiutøverne er aktivt delaktig i å skape duodji og i bruk av duodji i en slik kontinuerlig sammenheng. Både håndverket og bruken er kroppslig kunnskap, da individet har egenerfaring i både skapingen av duodjen og bruken. I Eiras tilfelle beskriver hun tradisjonell duodjikunnskap som en kontinuerlig prosess, der forandring skjer over tid.

both duodji and that of being a duojár. I am not going to go into this in much greater detail here.

Hereafter, the term duodji is used in the sense that it is some form of handicraft. Then, it is the specific handicrafts that influence the discussion about the rights to the creative work. The specific handicrafts and their production (obtaining the materials, the creative and the use) carry in them knowledge that the duojár and administrator of the duodji have learned from others or through their own actions.

Common duodji heritage

In the Sameting's definition of duodji, it emerges that duodji is tied to Sami culture and traditions. Often, it becomes emphasised amongst duojárat and other indigenous peoples who work with their cultural expression that the expression arises out of the culture's traditional knowledge. The individual duojár can emphasise the traditions in the specific objects, and is therefore a bearer of the tradition. A duojár can also be part of developing a new tradition, but this does not become apparent until a certain amount of time has passed. In the traditional knowledge, the particular knowledge must be "inherited", that is, the knowledge has existed for a while and has been passed on. Traditional knowledge in duodji is when shapes, designs and materials are used in the production. Therefore, we can speak of traditional duodji.

The traditions that are found in duodji are often regarded as common Sami knowledge. But to what extent should we understand *common* or *collective*? A postgraduate student says that she is part of a common duodji tradition. Elle Máret Eira writes in her thesis:

"I was born into a reindeer herding



Njuovadeapmi ja ávdnasiid háhkan lea oktasaš árbevierru. Iešgudetge lágan gápmasiid vállje iešgudet dujiide.

En viktig duodjiutøvelse er materialinnhenting og bearbeiding.

An important part of duodji is the procuring and processing of materials.

© Gunvor Guttorm



Sámis gorrot iešgudet láhkai goikkehiid, nu ahte guovlluin leat oktasaš lávvemat. Dasto sáhttet bearrašiin leat fas iežaset lavven- ja hervenvuogit. Loahpas lea duojára duohken mo duodji šaddá. Govas oaidnit goikkehiid, máttasámi, julevsámi, ja davvisámi guovllus. Goarrut leat: Elisabeth Nejne Vannar (gabba atnugoikket máttasámi), artihkkačálli (vuottagoikket), Sylvia Vannar (máná vuottagoikket julevsámi), Inger Anna Baer (gándamáná vuotta goikket) ja Lena Persson (mána goikket máttasámi).

Skaller fra forskjellige samiske områder sydd av (fra venstre): Elisabeth Nejne Vannar, Gunvor Guttorm, Sylvia Vannar, Inger Anna Baer og Lena Persson.

«Skaller» from different Sami areas sewn by (from the left): Elisabeth Nejne Vannar, Gunvor Guttorm, Sylvia Vannar, Inger Anna Baer and Lena Persson.

© Gunvor Guttorm

oktage geas jearaige. Su árbedieđut gáv-dnojit dávviris ja geavaheamis, muhto son geahččala máhcahit duddjonárbedieđu go riessugoahá. Su lagasbirrasis lea boatkanan máhttu mo riessut liinni, muhto máhttu mo geavaha liinni gal gávdno. Danne gárvves liidni doaibmá dego «čálusin» mas oaidná mo riessut galgá. Eará oktavuodain eai máhte olbmot šat dihto duddjoma bargovuogi, eai ge duožit leat oidnosis birrasis. Dalle sáhtá dadjat leat boatkka duddjon- ja geavahanárbbi gaskkas. Dávvir soaitá gávdnot muhtun dávvirvuorkkás, ja dalle gártá dávvir čálálaš gáldun ovddeš árbevrrui. Jus duddjogoahá ja juoganuláhkai iđiha fas olbmuid gaskii duoži, de lea dien ovddeš duodjeárbbi ealás-kahtán.

Duodji lea nappo juoganulágan joatkka dieđuide mat leat čuvvon vássán áiggis. Jus galgá sáhttit hállat oktasaš *ealli* árbedieđus, de gáibiduvvo ahte muhtun ovttas-kas olmmoš ferte geavataččat ja persovna-laččat hálddašit dieđu. Muhtun duddjon-málet leat olles sámi álbmogii oktasaččat, muhtun duddjonmálet fas leat guovlluide ja earát leat fas báikkiide ja bearrašiidu oktasaččat. Seammaláhkai sáhtá lohkat sim-bolaid ja girjjid dahje minstariid birra.

Muhto lea maid nu ahte eanet ja eanet sápmelaččat eai oahpa duoži ruovttuin dahje lagasbirrasis, iige guovllus leat oktage geas lea duodjemáhtolašvuhta. Dalle dorv-vastit sii skuvllaide gos sáhttet oahppat duodjeárbbi. Dalle gártá dávjá oahppat dak-kár vieruid, málliid mat leat báikkálaččat, muhto oahppandilis de gártet oktasažžan.

Čuovvovaččat válddán ovdan muhtun duodje-árbedieđuid, ja makkár čuolmmat bohciidit go geahččá vuogñaduodjevuoigatvuoda geah-častagas daid

Andre igjen beskriver duodjitradisjon på en annen måte. En fortalte meg at når hun skulle frynse seg et brudesjal, måtte hun sprette opp et gammelt sjal for å se hvordan hun skulle gjøre det. Hun hadde ikke lært frynsing av noen, og hun hadde heller ikke noen i nærheten som hun kunne spørre. For henne finnes den tradisjonelle kunnskapen beskrevet i et ferdig sjal, som en nedskrevet kunnskap. Men hun forsøker å ta tilbake kunnskapen ved å begynne å frynse igjen. I hennes nærmiljø har det skjedd et brudd i den håndverksmessige kunnskapen, men kunnskapen om bruk holdes i live siden alle bruker sjal. I andre sammenhenger kan det være brudd i både håndverket og i bruken av en duodjiteknikk. Når en så vekker til live en duodjiteknikk, sier en ofte at det er en gammel tradisjonell teknikk som blir brukt.

I begge tilfellene er det likevel en kunnskap som har vart en stund og som har en fortid. For at en skal kunne snakke om en felles eller kollektiv og tradisjonell kunnskap, må et individ beherske denne kunnskapen personlig. Noen duodjiteknikker er virkelig felles for hele den samiske befolkningen, dvs. er kjent i alle områder av Sápmi. I andre sammenhenger er det kollektive forstått som en lokal kunnskap eller en familiær kunnskap. Jeg skal i det følgende ta for meg enkelte duodjigjenstander som bærer i seg både familiære, lokale og allsamiske kollektive kunnskaper, og hva slags problemer dette kan føre med seg når det er snakk om beskyttelse av åndsverk.

Et annet aspekt som jeg vil trekke frem her, er at det er flere og flere samer som ikke kjenner til og da heller ikke har erfaring fra en felles familiær, lokal eller regional duodjiarv. De reiser da kanskje til skoler som har duodjiopplæring. De tar tilbake den kunnskap som er gått tapt, og revitaliserer på

family, where I have learned to look at works that are tied to reindeer husbandry and duodji, and have also been involved in the activities. After I, as a 22-year-old, moved, I have followed reindeer husbandry in one way or another and am still involved in it” (Eira, 2004: 5).

Here, she ties duodji knowledge to reindeer husbandry, where continuity is the key word. She describes that what she has learned of duodji, she has learned from those nearest her, which again have learned from those nearest them (Ibid). The way she describes duodji knowledge is tied to the place and the environments where the duožarat have grown up (cf. Joks, 2001:55–65; Guttorm, 2001:45–62). The duožarat are actively involved in creating duodji and in the use of duodji in such a continuous context. Both the handicrafts and their use are physical knowledge when the individual has his/her own experience in both the creation of the duodji and in the use. In Eira’s case, she describes traditional duodji knowledge as a continuous process where changes occur over time.

Others again describe duodji tradition in another way. One person told me that when she was going to fray a bridal shawl, she had to slash open an old shawl to see how to do it. She had not learned fraying from anyone, anyone, nor did she have anyone in proximity whom she could ask. For her, the traditional knowledge is found described in a finished shawl, like written-down knowledge. But she is trying to take back knowledge by starting to fray again. In her community, there has been a break in the handicraft-related knowledge, but the knowledge about use is kept alive since everyone uses shawls. In other contexts, there can be breaks in both the handicrafts and in the

Goikkehat, árbedieđut ávdnasis ja duojis

Geavahan goikketgoarruma ovdamerkan govahallat makkárat sáhttet leat árbedieđut muhtun duojis, ja mo dat leat čadnon báikái, guvlui ja bearrašii. Goikkehiin sáhtta oaidnit sierra guovlluid, báikkiid ja bearrašiid duddjonmálliid, hámiid, hervenvugiid ja geavahanvugiid (gč Eira 2004). Mo geavahit bohcco gápmasiid goikkehiidda, leat sápmelaččaid máttut don dolin jo fuomášán.

Mo fidnet buori ávdnasa mii lea heivvolaš omd. nuvttotgoarrumii, lea joatkašuvvan doložis gitta dálá áigái. Sápmelaččat leat máŋggaid čuđiid jagiid ovdánahtán ávnastančehppodaga, sihke dan mo fidnet iešguđetlágan gápmasiid, ja mo daid buoremusat dikšut. Makkár ávnnas lea iešguđet áigodagas ja makkár guolga lea, mearrida ávnnasanu. Dát leat dieđut mat leat oktasaččat, leaččat dal davvi-, nuorta-, julev dahje máttasápmelaš. Lea vejolaš lohkat dan oktasaš máhtun nu guhká go muhtun guđege guovllus máhtta ja guoddá persovnnalaččat máhtu. Njuovvama sáhtta geahččat oktasaš njuovvanseremoniijan njuovvanáigge.

Dasto leat sápmelaččat de iešguđet guovllus ovdánahtán iežaset vadjanmálliid, goarrunvugiid ja gámahámiid. Oktasašjurdda juohke guovllus lea ahte ávnnas bagada mo galgá vadjat. Máttasápmelaččat vadjet goikketosiid earaláhkai go omd. davvisápmelaččat. Nu oaidná ahte máttasápmelašjovkkus lea eará oktasaš málle go davvisápmelašjovkkus. Dalle lea oktasaš lávvadiehtu (designadiehtu) čadnon guvlui. Vadjan ja duddjondáidu lea dattege juohke duojára dáidu, ja son maiddái bidjá iežas hámi ja miela bargui. Muhtun duojár soaitá oaidnán mo su eadni lea gorron goikkeha, ja veadjá maid de

den måten en tapt kunnskap. De oppsøker et miljø der kunnskapen finnes. På den måten kan skolemiljøet skape en felles samisk tradisjon igjen, fordi en vil ta opp samisk kulturarv. Det kan være en lokal tradisjon som transformeres til en felles kulturarv på skolen.

Fra leggsinn til ferdige skaller

For å synliggjøre hva som kan være tradisjonskunnskap i en duodji, og hvordan denne kunnskapen er knyttet til en plass, et område og en familie, bruker jeg et eksempel med søm av skaller. I en del av skalleproduksjonen er enkelte teknikker, mønster og bruk knyttet til en felles familiær, lokal og allsamisk tradisjon (jfr. Eira 2004). Samer har ganske tidlig i historien utnyttet reinens leggsinn til skotøy. Hvordan en skal velge et passende materiale for skaller, har vært en kontinuerlig kunnskap blant samer i hundreder av år, kanskje til og med tusen år. Tilskjæringen av leggsinn slik at en kan utnytte materialet på best mulig måte, er utviklet litt etter litt. Forståelsen av at ulike typer av leggsinn alt etter alder, hårtykkelse og farge kan brukes til forskjellige formål, er en kunnskap som kan betraktes som en kroppslig kunnskap, dvs. folk har skaffet seg erfaring gjennom omgang med rein, gjennom slakt, behandling av sinn og bruk. Denne kunnskapen er en kollektiv kunnskap, bruken av leggsinn er kjent både i nord-, øst-, lule- og sørsamiske områder. For at en kunnskap skal være en levende kroppslig kunnskap, må en eller annen i gruppen personlig beherske dette. Slakting av rein og bearbeiding av skinnmaterialer kan betraktes som en felles slakteseremoni.

Deretter har samene i de ulike regioner utviklet sine egne tilskjæringsmetoder, sømteknikker og form på skaller. En felles

use of a duodji technique. When one then revives a duodji technique, we often say that an old traditional technique is used.

In both cases, it is still a knowledge that had endured for some time and has a past. For a person to be able to speak of a common or collective and traditional knowledge, an individual must master this knowledge personally. Some duodji techniques are truly common for the entire Sami population, that is, are known in all areas of Sápmi. In other contexts, the collective is still like a local knowledge or a familiar knowledge. In the following, I will deal with individual duodji objects that carry in them familiar, local and pan-Sami collective knowledge, and what kinds of problems these can bring with them when there is talk of protection of creative work.

Another aspect that I would like to bring up here is that more and more Samis neither know about nor have experience from a common familiar, local or regional duodji heritage. They perhaps leave home to study at schools where duodji is taught. They take back the knowledge that has been lost, and in that way revitalise a lost knowledge. They seek out an environment where the knowledge is found. In that way, the school environment can create a common Sami tradition again because Sami cultural heritage will be introduced in the studies. A local tradition can be transformed into a common cultural heritage at the school.

vaikko oahppan sus goarrut. Eadni ges dáidá fas iežas eatnis oahppan dán málle. Nu lea duodji gártan dan bearraša málle. Dát gártá de dán bearraša oktasaš diehtun.

Goikkehiid, erenoamážit čikŋagoikkehiid, dábálaččat herve juoganuláhkai. Herven lea dasto oktasaš doaibma buot goikketgoarruide. Hervenvuohki lea vuot guovlluid, báikkiid, gilážiid ja bearrašiid mielde. Lea maiddái geavaheapmi mii mearrida mo herve. Muhtumin heive hervet goikkeha láđđiiguin ja sisttiiguin, ja eará háve lea vuohkasat báttiiguin hervet. Dalle herve duojár nugo lea oahppan iežas guovllus ja bearrašis, daid háviid go leat čielga dieđut duojáris

Vuoddagat leat lassi oasis goikkehiidda. Vuoddagiid sáhtta geavahit sihke dálvet ja geaset, sihke čikŋa- ja atnugápmagiidda. Vuoddagat muitalit guovllu, báikki, bearraša ja sohkaheali gullevašvuoda. Mo dovdat, sirret ja mo duddjot daid, guoddá juohkehaš vásáhusaid bokte. Nu guhká go lea sáhka vuoddagiin ja bárgežiin maid buolva min ovdal ge lea geavahan ja dovdá, ja mii dovdat daid seamma áddejumis go sii, de lea mis oktasaš diehtu vuoddagiin, ja oktasaš áddejumis geavahusas ja duddjomis. Giessanmálle muitala maid ahte leago čikŋagasas vai bargodilis. Sápmelaš konteavsttas leat norpmat sihke atnu- ja čikŋavuoddagiid geavaheapmái ja hálddašeapmái. Muhto dát ii mearkaš ahte njuolggadusat eai rievdda, dahje ahte olbmot doahttalit daid. Dál oaidnit ahte ollugat hásttuhit daid čálekeahces njuolggadusaid. Muhtun dieđuid sáhttit navdit hui persovnnalažžan dahje bearašlažžan, vaikko leat oahppásat earáide ge. Muittán ahte mánnán láve eadnán lohkat ahte galgá gálgat čuolmma vuotabárgežis. Maŋŋil fuomášin ahte čuolbmagálgan lea maiddái oahpis eará guovlluin. Vuottačuolmma galgá jogo gálgat dahje čavget. Čuolbma lea dalle čadnon dearvvašvuhtii ja lihkkui. (gč Guttorm 1999: 93.)

tanke for alle som bruker leggskin, er at materialet veileder en i utnyttningen av materiale. Sørsamer skjærer for eksempel materialer annerledes enn nordsamer. På den måten kan en si at den kollektive sørsamiske gruppen har en annen tilskjæringsteknikk enn den kollektive nordsamiske gruppen. Den kollektive tradisjonen er knyttet til et avgrenset geografisk område. Tilskjæringen og syngen er derimot hver duojárs individuelle kunnskap som må beherskes for at produktet overhodet skal bli vellykket, og en duojár viderefører det han/hun har lært og legger sin egen design og forståelse i arbeidet. En duojár har kanskje sett sin mor sy skaller, og kanskje lært å sy av henne. Hennes mor har kanskje i sin tur lært av sin mor. På den måten kan et felles slekt eller familiær mønster og en syteknikk ha blitt utviklet.

Skaller, spesielt finskaller, dekorerer en vanligvis på en eller annen måte. Dekor er en felles allsamisk foreteelse for alle skalle-syere. Men hvordan en dekorerer skallene, er igjen avhengig av hvor en kommer fra. Et annet felles innslag er at en betrakter bruken av skallene for å bestemme dekoren. Noen ganger passer det bedre å dekorere med klede og beredt avhåret skinn (*sisti*). Da vil duojár sannsynligvis dekorere slik hun har lært seg i sitt eget område, eller slik tradisjonen er i hennes familie.

Skallebånd er tilbehør til skaller som kan brukes både til vinter- og sommerfottøy og til fin- og hverdagssko. Skallebåndene forteller om en kollektiv tilhørighet til område, plass, familie og kjønn. Kunnskapen om å «lese» informasjonen i båndene, skaffer en seg gjennom erfaring. Så lenge det er snakk om bånd som vår generasjon forstår, og hvor vi «leser» båndenes informasjon på samme måte som generasjonen før oss gjorde, har vi en felles forståelse av båndenes tegn. Vi kan også gjennom å tolke hvordan noen har

From leg skins to finished "skaller" (traditional Sami fur shoes)

To visualise what can be traditional knowledge in a duodji, and how this knowledge is tied to a place, an area and a family, I use the example of sewing *skaller*. In part of the production, some techniques, designs and uses are connected with a common familiar, local and pan-Sami tradition (cf. Eira, 2004). Since early history, the Samis have used reindeer leg skins for footwear. How to choose a suitable material for skaller has been a continuous knowledge amongst Samis for hundreds years, perhaps even a thousand. The knowledge of how to cut the leg skin such that it can be used as material in the best possible way has developed gradually. The understanding that different types of leg skins according to age, thickness of hair and colour can be used for different purposes is a knowledge that can be regarded as a physical knowledge, that is, people have gained experience through interaction with reindeer, through slaughtering, treatment of skins and use. This knowledge is a collective knowledge; the use of leg skins is known throughout Northern, Eastern, Lule and Southern Sami areas. For a knowledge to be a living, physical knowledge, someone in the group must master it. Slaughtering of reindeer and preparing the skins can be regarded as a common slaughter ceremony.

Subsequently, the Samis in the different regions have developed their own cutting methods, sewing techniques and skaller shapes. A common thought for everyone who uses leg skins is that the material guides them in the utilisation of material. For example, Southern Samis cut materials differently than Northern Samis. Thus, we can say that the collective Southern Sami

Kultuvrralaš vuoiगतvuohhta lea beassat ealihit bohccuid nu ahte olbmot sáhttet ávkkástallat maiddái ávdnasiid, ja dalle ii sáhte ge geahččat vuoiगnaduodjeoamastanvuoiग atvuoda dábálaš IPR (Intellectual Property Rights) njuolggadusaid siskkobealde, go dás lea sáhka dieđuin mat leat oktasáččat sápmelaččaide, vaikko velá leat báikkálaš, guovllulaš ja bearašlaš molsašumit. Vai sáhttágo?

Čoarvi ja čoarveduojit

Eará duodjeávnas mii maiddái vuolga bohccos, lea čoarvi. Sihke njiŋgelasa ja varrása čorvviid sáhtta geavahit duoddjomii, muhto duojárat háliidit eanemus váldit gottosa ja goasohasa čorvviid go dat leat stuorebuččat ja buokŋaseappot. Čoarvi lea maid geavahuvvon oaffarin, ja danne lea čoarvi historjjálaččat leamaš sámiide dehálaš ja allaárvosaš ávnas. Maiddái dán áiggi atnet ollugat čoarvvi erenoamážin. Sidjiide geat oidnet čoarvvi oassin bohccos, sáhtte čoarvvi bokte muittašit muhtun erenoamáš bohcco dahje maiddái oaidnit ahte jus sierraláhkai gieđahallá čoarvvi, de váikkuha olbmo lihkkui. Go ledjen bargamin iežan váldofágain 1990-logu álggus, de muitalii muhtun badjeolmmoš Kárášjogas ahte čorvviiguin ferte dihtoláhkai láhttet amas guržehit iežas boazolihku. Jus boazu lea lunddolaččat jápmán meahccái, de ii gul galgga anistuvvat čorvviide vaikko ležžet man buorit, go dalle de guržeha iežas. (Guttorm 1993.) Muhtun nissonolmmoš fas muitalii ahte sin áittis lea čoarvi maid su áhčči lea vurkkodan. Son lea áhčistis gullan ahte boazu mii oamastii čoarvvi, lei veaittalassii gártan nuppe beallái riikkarájá. Eaiggát lei dattege nagodan gávdnat bohcco ja viežžan bohcco dan siiddas gos boazu gávdnui. Son njuovai bohcco, ja dan rájes lea vurkkodan čoarvvi siskkimuččas áittis bohcco muitun.

surret fast skallebåndet avgjøre om personen er kledd for arbeid eller fest. Dette kan igjen være noe som er felles for en familie, et område, eller for hele Sápmi. I samisk kontekst finnes det visse normer for hvordan de ulike bånd skal brukes, og konvensjonene kan igjen være felles for en familie, område eller for hele det samiske område. Men samtidig må vi også ha i mente at dette ikke gjelder i alle sammenhenger, for eksempel skaper skoler sine egne stiler. Samtidig kan det også skje at vi tror at en klesmåte eller et mønster er veldig personlig, selv om det i virkeligheten er felles for en mye større gruppe. Jeg kan selv huske fra min egen barndom at min mor var veldig nøye med at vi skulle løsne på knuter på skobånd, og jeg trodde lenge at dette var min mors påfunn for at vi skulle se rene og pyntelige ut. Senere i livet oppdaget jeg at denne foreteelsen også var kjent i andre områder av Sápmi, der knuten på bånd enten skulle strammes til eller løsnes, slik at ens lykke ikke ble ødelagt (jfr. Guttorm 1999: 93).

For å se behandling av leggskind i en rettighetssammenheng, må en si at det ikke er mulig å avgjøre om det ligger en beskyttelse av produkter av leggskind i en vanlig internasjonal IPR (Intellectual Property Rights) sammenheng. Her er det nemlig snakk om en kunnskap som er felles for den samiske befolkningen, men med regionale, lokale, familiære og personlige variasjoner. Eller kan en det?

Gevir og duodji av gevir

Et annet materiale som også stammer fra rein er horn. En kan bruke gevir av både okser og simler, men duojárat foretrekker å bruke horn av okserein som er eldre enn 4 år og som har lite marg. Reinhorn er også brukt i offersammenhenger, og derfor har horn historisk vært viktig og et verdigfullt

group has another cutting technique than the collective Northern Sami group. The collective tradition is tied to a limited geographical area. The cutting and the sewing, however, is each duojár's individual knowledge that must be mastered in order for that product to be successful at all, and a duojár passes on what he/she has learned and puts his/her own design and understanding into the work. A duojár has perhaps seen his/her mother sew skaller and perhaps learned to sew from her, and she in turn perhaps learned from her mother. In that way, a common family or familiar design and sewing technique may have been developed.

Skaller, particularly Finnish Sami skaller, are usually decorated in some way. Décor is a common pan-Sami phenomenon for everyone who sews skaller. But how a person decorates them is again dependent on where they come from. Another common element is that one considers the use of the skaller to determine the décor. Sometimes it is more appropriate to decorate with cloth and prepared, shaved skin (*sisti*). Then the duojár will probably decorate the way he/she has learned in his/her own area, or in the tradition of his/her family.

Skallebånd (ribbons) are skaller accessories that can be used for both winter and summer footwear and for fancy and everyday shoes. The ribbons tell about a collective belonging to an area, place, family and gender. A person acquires the knowledge about “reading” the information in the ribbons through experience. As long as there is talk about ribbons that our generation understands, and where we “read” the ribbons’ information in the same way as the generation before us did, we have a common understanding of the symbol of the ribbons. Through interpreting how someone has wound the ribbon around the skaller, we can determine whether the



Čoarvebaste 1709 rájes. Priváhta oamastusas.

Hornskje fra 1709. I privat eie.

Wooden spoons from 1709. Privately owned.

© Gunvor Guttorm

emne for samene. I dag er det også mange som betrakter horn som noe spesielt. De som betrakter gevir som en del av reinen kan minnes en spesiell rein på grunn av geviret, eller også ha den troen at en skal behandle horn på en spesiell måte for at en å kunne leve et bra liv og ha reinlykke. Da jeg holdt på med min hovedoppgave i duodji på 1990-tallet, fortalte en reindriftsame at gevir skulle en behandle på en spesiell måte, spesielt hvis det var ens egne reins gevir, slik at ikke reinlykken forsvant. Han tok et eksempel; om en rein døde ute i naturen, skulle en ikke ta noe av reinen, men la den ligge, som *luonddu oassi* (naturens del) (Guttorm 1993). En annen kvinne fortalte at hennes far hadde spart på gevir av en rein som hadde vandret ganske langt fra sitt eget område. Likevel hadde de klart å lokalisere reinen, og reist til området og slaktet den. Geviret ble til et minne om reinen som ble spart innerst i skjulet, og selv om hennes far var en duojár, rørte han aldri dette hornet. For de som lever nært dyr, får et annet syn på gevir enn de som bare betrakter det som rene materialer.

Produkter av horn har alltid vært populære salgsvare, som veskebyler, skjeer, knivskaft og slirer. Funn fra steinalderen viser hornkroker som ble brukt i fiskefangst. Hornskje er for eksempel en gjenstand som samer utviklet ganske tidlig, da en har hatt bruk for skje. Skjeer som samer har utviklet er kjent for å være korte i skaftet, og selve skjeen kan være avlang, rund, eller pæreformet. Fra Kjelmøyfunnet kan en se en skje hvor skjeden er avlang og rundt og litt spiss i enden. Skaftet er omtrent like langt som skjeen. Skaftet har tverrgående utskjæringer. Både skjeen og skaftet er ornamentert. Schefferus beskriver hornskjeer som et produkt som samer har laget. Han refererer Rheen som i sin tur mener at blant samene var det noen hornskjespesialister som var flinke

person is dressed for work or party. This again can be something that is common for a family, an area or for all of Sápmi. In a Sami context, there are certain norms for how the different ribbons should be used, and the conventions can again be common for a family, an area or for the entire Sápmi area. At the same time, however, we also remember that this does not apply in all contexts; for example, schools create their own styles. Also, we can think that a clothing style or a design is very personal, even though in reality it is common for a much larger group. I can remember from my own childhood that my mother was very particular that we should loosen the knots on our shoelaces, and I thought for a long time that this was my mother's idea so that we would look clean and tidy. Later in life, I discovered that this phenomenon was also well-known in other areas of Sápmi where the knot on the ribbons should either be tightened or loosened such that one's good fortune would not be destroyed (cf. Guttorm, 1996: 93).

To see treatment of leg skin in a rights context, we have to say that it is not possible to decide whether there is a protection of products of leg skin in a normal international IPR (Intellectual Property Rights) context. Here, we are talking about a knowledge that is common for the Sami population, but with regional, local, familiar and personal variations. Or is it possible?

Antlers and duodji of antlers

Another material that also originates from reindeer is antlers. The antlers of both bulls and females can be used, but duojár prefer antlers of bull reindeer older than four years and that have little marrow. Reindeer antlers are also used in sacrificial contexts and have therefore historically been an important and valuable material for the Samis. Today,

Čoarveduojit leat leamaš jođánis gávpe-
gálvvut, nugo lávkasojut, basttet, dohpat ja
niibenadat. Gávndosat geađgeáiggis čájehit
ahte čoarvefakkít leat geavahuvvon guolás-
teamis. Čoarvebaste lea omd. leamaš dávvir
maid sápmelaččat leat dárbbášan oalle árrat.
Sámebasttiid hámit dovda das go lea oanehis
nađat ja ieš baste lea guhkolas jorbbas. Muhtun
gávndosiin oaidná bastte, mas baste-
oassi lea guhkolas ja čohkat geažis. Nađđa
lea sullii seamma guhkki go ieš baste.
Nađas leat doares oasis ja geahči lea maid
čuhppojuvvon jorbadašsi. Sihke nađđii ja
basteravdii leat sárgát sárgojuvvon.

Schefferus govve bastte leamen duodjin
maid sápmelaččat duddjojedje. Son čujuha
Rheenii gii oaivvilda ahte muhtun sápmelaččat
leat čeahpit dahkat basttiid ja daid de
hervejít (Schefferus 1956[1673]). Baste maid
oaidná Schefferusa girjjis lea guhkolas jorb-
bas, govddit «njunnegeažis» go nađđageažis,
nađđa lea veaháš oanehat go baste. Dán
bastte maid oaidnit Schefferusa girjjis, sáht-
tá leat Julev dahje Bihtán guovllu málle,
gos Schefferus vieččai dieđuid. Maiddái
Knud Leem čállá čuohte jagi maŋŋil ahte
sápmelaččat duddjojít basttiid. Son čilge
ahte sápmelaččat ávnnastedje čoarvebaste
čoarvegeažis, leađmmis. Basttet leat govda-
gat ja nađat leat oanehaččat. Basttiid de
hervejédje. Jus basttet šadde erenoamáš
čábbát, de válde daid gollečehpiid lusa
ja ráhkadahte silbabasttiid. (Leem 1975
[1767]: 374.)

Dáid dieđuid čoarvvi ja hámi birra geavahit
duojárat dálá áiggi ávkin go duddjojít odne
basttiid. Dávja leat dieđut duddjomis ja
ávdnasis duojárii gaskkustuvvon persovnn-
laččat eará duojáris, muhto dieđuid sáhttá
maid lohkan girjjiin dahje maiddái gullan
muhtumis gii lea maid lohkan girjjiin (dalle
go diehtu lea boatkanan). Dat maid girjjit
muitalit, lea omd. ahte basteduddjon lea

til á formgi og dekorere skjeer (Schefferus
1956[1673]). Skjeen som er avbildet i boken
til Schefferus, har pæreform og skaftet er litt
kortere enn selve skjeen. Denne skjeen som
vi ser avbildet, kan være hentet fra lule- eller
pitesamisk område, der Schefferus hentet
sine opplysninger fra. Også Knud Leem
beskriver 100 år etter Schefferus at samer i
Finnmark laget skjeer av reingevir. Han be-
skriver at samene tok materialer til skjeer i
enden av hornet. Dette er litt spesielt, da en
i dag tar materiale til skje fra rotenden av
geviret. Videre beskriver Leem at skjeene er
brede og skaftene korte. Disse skjeene ble
så gravert. Hvis skjeene ble spesielt fine,
tok samene skjeene til sølvsmeder som laget
sølvskjeer etter hornskjemodellene. (Leem
1975[1767]: 374.)

Denne kunnskapen om hornskje brukes i
dag når duojárat former skjeer. Formen er
bevart i produksjonen av skjeer. Ofte er kunn-
skapen om håndverksdyktigheten og om
materiale formidlet personlig fra person til
person og fra generasjon til generasjon. Men en
del historisk kunnskap er også nedskrevet og
blitt gjenfortalt av noen som har satt seg inn
i det nedskrevne. Vi får bekreftelse skriftlig
materiale om at samer har laget skjeer og at
disse skjeene hadde visse former, som også
andre har kjent til.

Samene har med andre ord funnet sin egen
måte å formgi gjenstander av horn på og
også funnet en dekorform, slik vi ser for
eksempel med knivskaft og slire. De store
hornslirene som er blitt bevart på museer
og som samer også produserer i dag, viser
at da folk begynte å lage disse slirene, ble
det en utfordring å utnytte materialet slik
at det ble minst mulig svinn og en bra form
på slira. Slirer som er bevart på museer,
dokumenterer at store hornslirer var ganske
vanlige da samene begynte å lage slirer
av reinhorn (jfr. Guttorm 1993). Til disse

many Samis also regard antlers as something
special. Those who regard antlers as a part
of the reindeer can remember a special
reindeer because of the antlers, or also be
of the belief that one must treat antlers in
a special way in order to have a good life
and good fortune with reindeer. When I was
working with my thesis in duodji in the
1990s, a reindeer herdsman said that antlers
must be treated in a special way, especially
if they were one's own reindeer's antlers,
such that good fortune did not disappear.
He gave me an example: If a reindeer dies
out in nature, you must not take any of the
reindeer, but let it lie, as *luonddu oassi*
(nature's share) (Guttorm, 1993). Another
woman said that she had saved the antlers
of a reindeer that had wandered far from
its own area. Nevertheless, they managed
to localise the reindeer, and travelled to the
area and slaughtered it. The antlers became
a memory of the reindeer; they were hidden
away innermost in the shed, and even though
her father was a duojár, he never touched
these antlers. Those who live near animals
have another view of antlers than those who
simply regard them as pure materials.

Antler products have always been popular
sales articles, such as for purse handles,
spoons, knife handles and sheaths. Finds
from the Stone Age reveal antler fishing
hooks. The antler spoon, for example, is
an object that Samis developed quite early
on, when they had use for a spoon. Spoons
that Samis have developed are known to
be short in the shaft, and the bowl of spoon
can be oblong, round or pear-shaped. From
the Kjelmoøy find, we can see a spoon where
the bowl part is oblong, round and slightly
pointed in the end. The handle is about as
long as the bowl. The shaft has transverse
carvings. Both the bowl of the spoon and
the shaft are ornamented.

leamaš sápmelaš árbevierru. Basttet artefáktan leat fas duođaštussan ahte dat leat gávdnon áigá, ja gártet leat čállojuvvon diehtun.

Sápmelaččat leat gávnnahan iežaset vuogi mo geavahit čoarvvi ja mo hervet čoarvvi, nugo niibenađaid ja dohpaid. Stuorra niibedohpat čájehit dan, mo ávdnasa hápmi lea hásttuhan duojára gávdat vuogas hámi duodjái. Dávvirvuorkkáid niibečoakkáldagat orrot čájeheamen ahte stuorra dohpat leat oalle dábálaččat álggus go sápmelaččat dahkagohte dohpaid (gč Guttorm 1993), ja dalle leat geavahan unnebuš čorvviid. Dohpaid ja niibenađaid hámit leat nugo buot eará duojit rievdan. Boarrásat niibbiin sáhtta oaidnit muhtun muddui báikkálaš erohusaid hámiin ja hearvvain. Dát hámit leat šaddan maid dovddusin *sámi niibehápmi*, mii lea leamaš soameslágan dávvirmearka.

Dađistaga go sámi hámit ja hearvvat leat šaddan dovddusin ja bivnnuhin, leat maiddái eará giehtabargit fuomášan dohppahámiid maid sápmelaččat leat ovdánahtán. Muhto sápmelaččain ii leat goassege leamaš suddejuvvon «monopola» dahje mearkasuodji dáidda dohpaide, nu ahte earát lea sáhtán ráhkadit dietnasa «sámeniibbiid» namas, ja dienas ii leat bohtán sámiide buorin. Vai sáhtágo dohpaide oheat dávvirmearkasuoji?

Gietkka

Gietkka lea buorre ovdamearka dasa mo duodji lea leamaš anus oalle guhká sámiid gaskkas. Dán duddjonmálla ja hápmi lea geahččaluvvon ja heivehuvvon johtti olbmuid dárbbuide (gč. Guttorm 1991). Gietkka lea duodji mii lea dovddus miehtá Sámi. Duodji ja jurdagat ja vásáhusat duodjegeavheamis leat oktasáčat, muhto eai ovttaláganat. Hápmi

slirene har en heller ikke alltid behøvd å ha store horn i utgangspunktet, da en kunne sette sammen to mindre horn. Både slire og skaffform har forandret seg, slik også annen duodji har forandret seg. Disse formene på knivslire er ofte betraktet som samiske kniv- og slireformer, og i dagens termer kunne en nesten si at de samiske knivene og slirene er blitt varemerker.

Etter hvert som disse formene av knivslirer er blitt kjent og populære, har også andre håndverkere oppdaget disse formene. Men samene har aldri hatt «monopol» på formen, selv om en ofte kan lese i bøker at knivslireformen er en samisk form, eller blir kalt for «lappkniv» (i Sverige), «finnkniv» (i Norge) eller «samekniv». Eller kan en gruppe søke om mønsterbeskyttelse på knivslire, siden den slira er kjent som samisk?

Komse

Komse er et bra eksempel på duodji som også har vært i bruk lenge blant samene. Dens form og arbeidsmåte er blitt prøvet ut og tilpasset en nomadisk livsstil (jfr. Guttorm 1991). Etter hvert som denne forståelsen av komsa er kommet i bakgrunnen, har nye verdier oppstått. Derfor har ikke den komsa vi ser i dag, den samme formgivingen som for 100, 500 år siden.

Komsa er en gjenstand som er kjent over hele Sápmi, og dermed kan en snakke om en felles forståelse av komsa selv om den også har variasjoner i utforming og dekor. Formen og dekoren på komsa har forandret seg over tid etter hvert som livsførselen til folk har forandret seg. I dag kan vi «lese» av komsa hvilken tid den tilhører eller hvilket område den kommer fra (Guttorm 1991: 13-18). Komsa har gjennomgått en utvikling for å få den design den behøver for formålet. Med bruken har meningen med komsa forandret

Schefferus describes antler spoons as a product that Samis have made. He refers to Rheen, who in turn believes that amongst the Samis, there were some antler specialists who were good at designing and decorating spoons (Schefferus, 1956[1673]). The spoon that is depicted in Schefferus' book is pear-shaped, and the shaft is slightly shorter than the bowl. This spoon that we see depicted here could be from the Lule or Pite Sami areas, where Schefferus derived his information. Also, Knud Leem describes 100 years after Schefferus that Samis in Finnmark made spoons of reindeer antler. He describes how the Samis took materials for spoons from the end of the antler. This is somewhat special; today, they take the material from the root end of the antler. Leem further describes the bowls of the spoons as wide and the shafts as short. These spoons were engraved. If the spoons were particularly nice, the Samis took them to silversmiths, who made silver spoons using the antler spoons as models (Leem, 1975[1767]: 374).

This knowledge about antler spoons is used today when duojárat design spoons. The form is preserved in the production of spoons. Often, the knowledge about handicraft skills and about materials is passed on personally from person to person and from generation to generation. But some historical knowledge is also written down and has been retold by someone who has familiarised him-/herself with the written material. We receive confirmation from the written material that Samis have made spoons and that these spoons had certain shapes, which others have also known about.

In other words, the Samis have found their own way to design objects made from antlers and have found a form of decoration, such



Dovddus govvadáiddár Nils Nilsson Skum lei maddái duojár. Su niibehápmi lea mihtilmas, ja son geavaha buorrealgadii seamma govvosiid (motiivvaid) su čoarvedužiin go su govain. Dán niibbi ja dohpa lea duddjon 1939. Niibi ja dohppa lea priváhta oamastusas.

Kniv av den kjente billedkunstneren Nils Nilsson Skum.

Knife by the famous artist Nils Nilsson Skum.

© Gunvor Guttorm.

as we see with knife handles and sheaths. The large antler sheaths that have been preserved in museums and that the Samis still produce today show that when people started making these sheaths, it became a challenge to utilise the material such that there was as little waste as possible and a good shape on the sheath. Sheaths that are preserved in museums document that large antler sheaths were quite common when the Samis started making sheaths from reindeer antlers (cf. Guttorm, 1993). For these sheaths, it has not always been necessary to have large antlers to begin with; it was possible to put two smaller antlers together. Both the sheath and shape of the shaft have changed, such that other duodji has also changed. These shapes of the sheaths are often regarded as Sami knife and sheath shapes, and in today's terms, we could almost say that the Sami knives and sheaths have become trademarks.

Gradually as these shapes of sheaths have become familiar and popular, other craftsmen have also discovered these shapes. But the Samis have never had a “monopoly” on the shapes, even though we can often read in books that the shape of the knife sheath is a Sami shape, or is called a “lappkniv” (Lapp knife) (in Sweden), “finnkniv” (Finn knife) (in Norway) or “samekniv” (Sami knife). Or can a group apply for design protection on the sheath since it is known as Sami?

Komse (Sami cradle)

Komsa (definite form of *komse*) is a good example of duodji that has also long been in use amongst the Samis. Its form and working method have been tested and adapted to a nomadic lifestyle (cf. Guttorm, 1991). Gradually as this understanding of *komsa* has ended up in the background, new values have arisen. Thus, *komsa* we see today does

ja hearvvat leat unnánaččat ja dađistaga rievdan gietkkaduddjoma mihttomeari ja mearkkašumi mielde. Gietkama hámiin ja hervemiin sáhtta «lohkat» sihke man áiggis lea leamaš gietkka geavahas ja guovlo-gullevašvuoda (Guttorm 1991: 13–18).

Oktavuolta máná, eadneolbmo ja gietkama gaskka lea oalle guovddážiis nu guhká go gietkka lea anus «máná seangan». Danne ii leat gietkka maid dálá áiggi oaidnit seamma go dat gietkka man birra Tacitus čállá jagis 98. Hámi ja duddjomálla rievdamas lassin, de lea maid gietkama meinnet rievddadan dárbbuid mielde (gč. Guttorm 2005:). Gietkka lea leamaš heivvolaš olbmuid geat barge eatnamiin, guolástemiin dahje boazodoaluin. Dat lea dávvir mii guoddá vássan áiggi dieđuid, vásáhusaid olmmošlaš gaskavuodain, máhtuid ja estehtalaš áddejumi. Gietkama sáhtta geahččat geavataš dáiddan ja dáiddan man árvu lea vuodustuvvon olbmuid rumašlaš vásáhusaide, mánnáoažžumii ja máná gietkamii. Gietkama rituálalaš ja geavataš árvvut leat leamaš guovddážiis dalle go lei anus beaivválaččat, ja estehtalaš bealli lea fas dálá áiggi guovddáš árvu. Árbieduht dán oktavuodas leat dasto áhpehisvuolta, ávnnasteapmi ja gietkkaduddjon. Ávnnasválljen ja gietkama hábmen lea dása fas hui sakka čadnon. Go Gietkka girjái jearahallen olbmuid ávnnasteami birra, de oaivvilledje mu informánttat ahte lea dehálaš välljet buori ávdnasa gietkamii (Guttorm 1991: 22). Ledje golmmalágan muorraávdnasat maid eatnasat dovde ávnnasin, beahci, soahki ja suhpi, maid gaskkas beahci lea dábáleamos. Das fidne geahppa gietkama, mii dieđus lea dehálaš go jurddaša ahte dan galgá guoddit. Dálá gietkama mearkkašumi lea maiddái muitun vássanáiggis ja das mo dan muittu fievrridit ovddasguvlui. Danne sáhtta lohkat ahte gietkka lea sihke ávkkálaš ja árvosaš. Ávkkálašvuolta lea čadnon doibmii, mo

(jfr. Guttorm 2005). Komsa har vært ypperlig for de som jobbet med slåtten, fisket eller i reindriften. Dette er en gjenstand som bærer i seg kunnskap om fortiden. Bruken forteller om menneskers forhold til hverandre i formen, om håndverkskunnskaper og om estetisk sans. Komsa er brukskunst og et håndverk hvor verdien er knyttet til folks kroppslige erfaring, fødsel og spedbarnstell. Derfor kan en si at den som har laget komsa, alltid har måttet høre på hva mora mener er den beste formen for barnet og selvsagt hva som er best for henne. Så lenge komsa var i bruk daglig, var formgivingen prisgitt moras og barnets behov, både av fysisk kontakt med hverandre og funksjon for øvrig. Komsas rituelle og funksjonelle form var mest i fokus så lenge komsa var i daglig bruk, det estetiske er i fokus i dag. Alt dette har påvirket valg av materialer, form og dekor.

Dagens komse er et minne om fortiden og en påminnelse om dens funksjon og folks forhold til hverandre. I tillegg blir den også brukt til småbarn. Den har en kontinuitet i bruken og har de verdiene som det innebærer, og har i tillegg fått nye verdier og bærer nye meninger.

Vi vender tilbake til forholdet mellom spedbarnet og dets nærmeste og det som skjer under fødselen. Hverdagens bevegelser og gjøremål er tegn som kan tolkes av den som skal lage en komse som harmonerer med disse relasjonene. De tradisjonskunnskapene som komsa har i seg og fortellingene om den som folk bærer med seg, er en felles hukommelse om komsa. Som jeg har antydnet tidligere, forandrer historien seg hele tiden. Ved å produsere slike gjenstander som har hatt en spesiell plass i menneskenes hverdag, opprettholdes den felles hukommelsen om gjenstandene, men samtidig skaper en også nye fortellinger.

not have the same design that it had 100 or 500 years ago.

Komsa is a well-known object throughout Sápmi, and we can thus speak of a common understanding of komsa even though it also has variations in design and décor. The shape and décor have changed over time gradually as people's ways of life have changed. Today, we can "read" from komsa about the time it belongs to or from which area it originates (Guttorm, 1991: 13-18). It has undergone development to achieve the design it needs for its purpose. With use, the idea of komsa has changed (cf. Guttorm, 2005). Komsa has been fantastic for the Samis who worked with hay harvesting, fishing or in reindeer husbandry. This object carries in it knowledge about the past. Its use tells about people's relationships to each other, about handicraft skills and aesthetic sense. Komsa is decorative art and a handicraft where the value is tied to people's physical experiences, birth and caring for babies. Therefore, we can say that the person who made a komse always had to listen to what the mother believed was the best shape for the child and, of course, what was best for her. As long as it was in daily use, the design was at the mercy of the mother and the child's needs, both by physical contact with each other and functionally. Komsa's ritual and functional shape was mostly in focus as long as it was in daily use; the aesthetic is in focus today. All of this has influenced the choice of materials, shape and décor.

Today's komse is a memory of the past and a reminder about its function and people's relationships to each other. Also, it is used for young children. It has continuity in its use and has the values that it involves, and has gained new values and carries new meanings.

*Dás oaidnit ovdamearkkaid mo geava-
huvvojit goavdássymbolat dávviriin maid mii
beaivválaččat geavahat, earet eará Arran
krukmakerias, Klintehamnas.*

*Symboler fra goavddis/trommen blir brukt i
forskjellige bruksting, her med eksempel fra
bla. Arran Krukmakeri i Klintehamn.*

*Symbols from goavddis/the drum were
used in different utility articles, here with
examples from, amongst others, Arran
Krukmakeri (Pot-Makers) in Klintehamn.*

© Gunvor Guttorm

muhtun dávvir doaimá sierra diliin, ja danne lea hábmejuvvon ávkálaš ákkaid vuodul. Gietkama deaivilis hutkkus lea doallelaš nu guhká go atnu lea áigejuovdil.

Go gietkka gearddi lea čadnon dasa mo njuoratmáná ja su lagamuččat láhttejit go leat riegádanmeanut, de mearkkaša ahte beaivválaš eallima lihastagat ja dagut guddet dovdomearkkaid mat de dulkojuv-vojit fas gietkkadahkki geahčastagas. Go gietkama geahččá árbediehtun, de das leat eahpitkeahhtá dieđut mat leat čuvvon olbmuid guhkit áigge ja mat leat veaháziid mielde muhttasuvvan. Kultuvrralaš dávviriiguin sáhhtá doalahit árbedieđu, ja nuppe dafus de álggahuvvojit daid bokte rievdasat, ja ođđa árbedieđut bohtet sadjái.

Sárgosiid ja simbolaid sisdoallu ja geavaheapmi

Báktesárgosat, goavddisgovvosat, sárgosat dávviriin nugo dás ovdalaš namuhuvvon

Trommetegn, symbolers mening og bruk

Helleristninger, trommetegn, ornamentikk på saker som tidligere nevnte kniver og skjær og tintrådbrodert ornamentikk, er uttrykksformer som våre forforeldre har formet for å dekke ulike behov. Både helleristninger, trommetegn og ornamenter er symboler som er knyttet til det åndelige. Vi betrakter disse ornamentene, trommetegnene og helleristningene som en felles arv og eiendom. I våre dager er symbolene blitt brukt intenst både av samer og andre i helt andre sammenhenger enn i ritualer som har med fangst, helbredelse eller ritualer som er knyttet til sjamanismen.

Vi kan ikke med sikkerhet si hvordan symbolene på trommene og helleristningene er blitt brukt under jaktkulturen, men uten tvil har de hatt en betydning i forberedelse til jakt og i helbredende hensikt. Uten tvil hadde symbolene religiøs betydning før

We turn back to the relationships between the baby, those nearest to him/her and what happens during the birth. The everyday movements and tasks are signs that can be interpreted by the person who is going to make a komse that harmonises with these relationships. The traditional knowledge that a komse carries in it and the stories about it that people carry with them are a common memory about it. As I have previously indicated, the story is constantly changing. By producing objects that have had a special place in one's everyday life, the common memory about the objects is preserved, but at the same time, new stories are created.

Drum symbols and the symbols' meanings and use

Rock carvings, drum symbols, ornamentation on things like knives and spoons, and tin thread embroidered ornamentation are forms of expression created by our fore-

basttiin ja niibedohpain, hearvvat maid goarru datneárppuin jna. leat mearkkat maid min máttut leat hutkan sierra dárbbuide. Hearvvat, báktesárgosat ja goavddissárgosat leat nappo min oktasaš oamastusat.

Sámiid dološ báktesárgosiid ja goavddissárgosiid leat sihke sápmelaččat ja earát viššalit geavahan iešguđetlágan dujiin ja dávviriin. Odneeatáhteáibbasvissásitdadjat mo leat dát sárgosat geavahuvvon ja daid mearkkašupmi bivdoáiggis leamaš, muhto eahpitkeahtá leat doaibman gaskaoapmin einnosta-, dálkkoda- ja buoridanrituálain. Eahpitkeahtá ledje maiddái dát dehálaš ja juohkebeaivválaš simbolat sámi oskkus ovdal go kristtalašvuohta leavvagođii sámiid gaskii. Nu sáhtá lohkat ahte muhtun goavddissárgosiin, báktečuollamiin ja ornamenttain lea leamaš oskkolaš mearkkašupmi, muhtumat fas ledje gulahallanmearkkat ja muhtumat ledje hearvan.

Dieđut muhtun hearvvain lea gaskkustuvvon gitta otnáži, vaikko áiggiid mielde soitet ožžon maiddái odđa mearkkašumiid. Go sápmelaččat jorggihedje kristtalašvuhtii, de heivehuvvojedje muhtun simbolat odđa dillái. Okta ovdamearka lea M-mearka, mii lea Nieida Márjá, ja dasto fas A-mearka, mii simbolisere Nieidda Márjá eatni Áne. Dáid simbolaid leat sápmelaččat heivehan gaskaáiggis. Go dát mearkkat leat geavahussii bohtán ja dohkkehuvvon, de sáhtá oaidnit sámi nissonipmiliid oktavuodas ja dalá sápmelaš oskkuáddejumis. (gč Westman 1999: 22-25.)

Maja Dunfjeld lea iežas dutkosis *Tjale-tjimme* guorahallan máttasámiid hervemiid. Son čujuha, ahte hearvvat leat muhtun mudui vuolgán sámi dološ oskkus ja heivehuvvon odđa diliide. (gč. Dunfjeld 2001.) Hearvvaid maid sápmelaččat geavahit iežas set duojis, gávdná maiddái eará guovlluin

kristendommen gjorde sitt inntok blant same. Trommetegn, helleristninger og ornamenter har med andre ord hatt betydning i religiøse sammenhenger, andre har fungert som historiefortelling, mens andre tegn har igjen har hatt en dekorativ funksjon.

Vi kan i dag ane betydningen av tegnene gjennom ulike tolkninger av dem. Tegnene har på samme måte som andre billedel­ementer fått nye betydninger opp gjennom historien. Da samene vendte seg til kristen­dommen, ble en del tegn tilpasset den kristne troen. Et slikt tegn er M-tegnet, som står for jomfru Maria, og A-merket som står for St. Anna, jomfru Marias mor. Siden disse tegnene har vært lette å ta til seg i kulturen, kan det forstås slik at de har minnet om andre tegn som allerede eksisterte i kulturen, de tegnene som symboliserer de kvinnelige gudene i den førkristne samiske religionen. (jfr. Westman 1999: 22-25.) Maja Dunfjeld har i sin avhandling *Tjale-tjimme* forsket på sørsamiske ornamenter. Hun påpeker at mange av de ornamenter som blir brukt i dag, har sin opprinnelse i den førkristne religionen, og at ornamentene stadig er blitt tilpasset nye tider (jfr. Dunfjeld 2001).

Ornamenter som samer bruker kan også finnes andre steder i verden. Dunfjeld mener imidlertid at samer har bygget opp sine egne konvensjoner om bruken. Konvensjoner er blitt til gjennom forhandlinger og akseptering, og de som befinner seg i miljøet, kjenner til hvordan noen ornamenter kan brukes i visse sammenhenger. Disse konvensjoner lærer folk seg når de lærer duodji, og ved bruk og ved sosiale kontakter. (Dunfjeld 2001.)

Solsymbolet gestaltes på ulike måter på trommen. I den førkristne religionen var solen en gud. Blant østsamene var solen en mannlig gud, mens den ble oppfattet som

fathers to cover different needs. Rock carvings, drum symbols and ornaments are symbols that are tied to the spiritual. We regard these ornaments, drum symbols and rock carvings as a common heritage and property. In our days, the symbols have been used intensively by both Samis and others in completely different contexts than in rituals dealing with hunting and healing or rituals tied to shamanism.

We cannot say with certainty how the symbols on the drums and the rock carvings have been used during the hunting culture, but they have without doubt been important in the preparation for hunting and in healing contexts. Undoubtedly, the symbols had religious significance before Christianity made its entry amongst the Samis. In other words, drum symbols, rock carvings and ornaments have been important in religious contexts; others have functioned as storytelling, while other symbols have had a decorative function.

Today, we can sense the meaning of the symbols through different interpretations of them. In the same way as other picture elements, the symbols have taken on new meanings up through history. When the Samis turned to Christianity, a number of symbols were adapted to the Christian faith. One such symbol is the “M” symbol, which stands for Virgin Mary, and the “A”, which stands for St. Anne, the mother of the Virgin Mary. Since these symbols have been easy to adopt in the culture, we can understand it as such that they have reminded of other symbols that already existed in the culture, those symbols that symbolise the female gods in the pre-Christian Sami religion (cf. Westman, 1999: 22-25). In her thesis, *Tjale-tjimme*, Maja Dunfjeld did research on Southern Sami ornaments. She points out that many of the ornaments that are used

máilmmis. Sápmelaččat leat aisttan Dunfjelda dattege soahpan ja heivehan hearvaid mat leat leamaš hearvan ja main lea sierra mearkkašupmi. Dáid njuolggadusaid leat olbmot dađistaga šiehtadallan ja dohkkehan, ja sii geat leat birrasis, dovdet ja ovddidit dáid njuolggadusaid. Dáid njuolggadusaid ohppet olbmot duddjodettiin ja geavahettiin dujiid, ja ovtastaladettiin. (Dunfjeld 2001.)

Beaivesimbola ihtá mángga hámis goavdásis. Beavvi sáhtta bidjat ipmiliid searvá, nuortalaččaid gaskkas lea Beavi almmáipmil, ja oarjjabealde fas lea áddejuvvon nissonipmilin (Westman 2003: giehtačálus). Beavi galggai suddjet šattolašvuoda ollislaččat. Dat dagahii ahte šattut ihte beaivválaččat, miesit riegádedje dearvan jahkásaččat jna. Beavi lei dehálaš olbmuide, ja dehálaš birgejupmái, danne olbmot atne dan fámolazžan ja beaktilin. Beavi sáhtta leat govvejuvvon iešguđetláhka goavdásii, okto dahje eará lahka ipmiliin ovttas, nugo mat bieggalbmáin.

Hearvvat anus ovttá olbmo oamastussan

Mo de geavahuvvojit sárgosat odne? Goas lea dohkálaš geavaheapmi ja goas lea unohis geavaheapmi? Buot mearkkašumit rivdet áiggis áigái, ja nu leat maiddái goavdása simbolat heivehuvvon ođđa diliide ja ožžon ođđa mearkkašumiid. Sáhtta lohkat ahte leat goit guokte vuogi mo geavahit simbolaid. Ideála dásis mii geavahat daid go iskat omd. Beavvi simbola čilget juoganu fámolášvuodain. Dalle geavahuvvo álgo mearkkašupmi simbolas, muhto lea heivehuvvon ođđa dillái. Eará oktávuodain soaitá gávpejurdda, ja fas eará oktávuodain hálida čatnat ja deattuhit sápmelaš hámi, ja dalle geavaha hámi mii lea «oahpis» ollugiidda, dalle ii soaitte šat mearkkašupmi dehálaš. Odne lea duojárii dárbu maiddái márkanastit

kvinnelig på vestlig side (jfr Westmann 2003: manuskript). Solen skulle beskytte veksten. Solen så til at vekster kunne gro, at kalver fødtes hvert år osv. Solguden var viktig for at menneskene skulle klare hverdagen, og derfor anså folk at Solguden hadde en spesiell kraft og var mektig. Solen ble symbolisert på ulike måter på trommen, enten alene eller i nærheten av Vindgudsymbolet.

Symboler som en individs eiendom

Hvordan brukes så de ulike tegn som finnes i trommen i dag? Når er det akseptert at de brukes, og når kan det betraktes som misbruk? Tegn som finnes på trommer, helleristninger og ornamenter på andre duodji-gjenstander er transformert til nye tider, og ved transformasjon har de også fått nytt innhold. På et ideelt nivå kan soltegnet bli brukt som symbol for noe mektig, da transformeres det mektige til den nye konteksten. Da tar en et element fra soltegnets symbolikk, nemlig at den symboliserer noe sterkt og at det skal være livgivende og bevarende. I andre sammenhenger brukes tegnene kanskje mer tilfeldig, en vil ha noe «samisk» som mange kan dra kjensel på av i sin formgiving eller for å gi formgivingen et «samisk innhold», og da bruker en tegn som mange kjenner som samiske.

I dag er det for duojárat som har det skapende som et yrke, nødvendig å markedsføre seg, fordi en jo er en individuell duojár som skaper ut fra seg selv, selv om inspirasjonen kommer fra tradisjonelle former og mønstre. Kunstnerisk frihet er en frase som er en selvfølgelighet i et demokrati, og dette gjelder også for duojárat. Kunstnere bruker alle kulturelle og religiøse tegn ganske fritt, og foretar sine tolkninger av disse på sin

today have their origin in the pre-Christian religion, and that the ornaments have continuously been adapted to new times (cf. Dunfjeld, 2001).

Ornaments that Samis use can also be found in other places in the world. Dunfjeld believes, however, that Samis have constructed their own conventions about use. Conventions have been established through negotiations and acceptance, and those who find themselves in the environment know how some ornaments can be used in certain contexts. People learn these conventions when they learn duodji, and through use and social contacts (Dunfjeld, 2001).

The sun symbol is embodied in different ways on the drum. In the pre-Christian religion, the sun was a god. Amongst the Eastern Samis, the sun was a male god, while it was perceived as female on the western side (cf. Westmann, 2003: manuscript). The sun is supposed to protect the crops. The sun ensured that the crops could grow, that calves were born every year, etc. The Sun God was important so that people could manage everyday life, and people therefore believed that the Sun God had special energy and was powerful. The sun became symbolised in different ways on the drum, either alone or in proximity of the symbols for the Wind God.

Symbols as an individual's property

How, then, are the different symbols used that are found on drums today? When is it acceptable to use them, and when can it be deemed as misuse? Symbols found on drums, rock carvings and ornaments on other duodji objects are transformed into new times, and by transformation, they have received new content. On an ideal level, the sun symbol can be used as a symbol for something powerful,

iežas erenoamášvuođa ja ovttaskas dávvira. Dáiddalaš friijavuohka lea doaba ja dadjanvuohki mii lea oalle diehttelas friija demokratijas, ja dat guoská maid duojárriidda. Dáiddárat geavahit oalle friija buotlágan kultuvrralaš dovdomearkkaid gáldun iežaset dáiddalaš barggus, ja idihit sin dulkomiid ođđa ilbmademiin. Nu guhká go leat dulkomat, de lea dáiddára áddejupmi simbolain. Dasto lea jearaldat mo dalle go ii leat dušše sáhka dulkomis muhto kopieremis. Čájehan dás muhtun ovdamearkka mo duojár sáhtá goavddáš simbolaid geavahit iežas hutkosin, ja ohcat minsttarsuoji dasa. Nugo lean álggos čujuhan, de lea ovttaskas olbmos vejolašvuohka ohcat oktovuogiatvuođa muhtun hutkosii.

Ruota minsttarsuodjalanlága 1. paragrafas oaivvilduvvo minstarin ja minsttarsuodjin ná:

en produkts eller produktdels utseende, som bestäms av själva produktens detaljer eller av detaljer i produktens utsmyckning särskilt vad gäller linjer, konturer, färger, former, ytstrukturer eller material (Sveriges riksdag: SFS nr: 1970: 485)

Jus muhtun ohcá minsttarsuoji muhtun duodjái mas geavaha omd simbolaid mat gávdnojit goavdásiin, de sáhtá fidnet minsttarsuodjalanlága ja álgoamasteaddjilága bokte okto oamastanvuogiatvuođa. Dan lea vejolaš go sii geat meannudit ohcamiid, eai dovdda sámi árbevieruid ja minstariid. Jus ovttaskas olmmoš ohcá hápmesuoji (minsttarsuoji) muhtun gálvui, de lea sus okto oamastanvuogiatvuohka hápmái. Son sáhtá de fas gielddit minstara leavvamis ja galgá oažžut ekonomalaš buhtadusa jus earát boastet geavahit dan.

Lea geavvan nu ahte muhtun duojár lea

egen måte gjennom nye verk. Så lenge det er visuelle tolkninger av tegn, så uttrykker kunstneren sin egen forståelse av tegnet. Men så er spørsmålet, hva da når det ikke lenger er snakk om en tolkning, men kopi av enkelte tegn?

Jeg skal her vise et eksempel på hvordan en duojár kan ta i bruk et symbol fra trommen og betrakte som sin egen design. Som nevnt i begynnelsen av artikkelen, omfattes enkeltindivider av åndsverkloven, og det er derfor lettere for et individ å søke om beskyttelser av mønster enn for et kollektiv.

Først, omenskal søke om mønsterbeskyttelse, hva menes med mønster? I den svenske mønsterbeskyttelsesloven, 1. paragraf, blir mønster beskrevet på følgende måte:

... en produkts eller oroduktdels utseende, som bestäms av själva produktens detaljer eller av detaljer i produktens utsmyckning särskild vad gäller linjer, konturer, färger, former, ytstrukturer eller material (Sveriges riksdag: SFS nr: 1970: 485)

Hvis en eller annen søker om beskyttelse for en duodji der trommetegnene brukes, så vil mønsterbeskyttelsesloven kunne beskytte søkeren hvis denne får godkjent sin søknad og bli opphavsmann eller -kvinne til symbolet.

En duojár søkte Patent- og registreringsverket om å få bruke tre symboler i sin duodji. Et av symbolene var et solsymbol. Hun fikk av Patent- og registreringsverket beskyttelse for disse tegnene. Det er ikke selve duodjiens form eller duodjien i seg som har fått mønsterbeskyttelse, men de tre tegnene. Når en får mønsterbeskyttelse, kan en nekte andre å bruke de samme mønstre. I mønsterbeskyttelsesloven står det at hvis

and then the powerful is transformed into the new context. Then we take an element from the sun symbol's symbolism, that is, that it symbolises something strong and that it should be life-giving and preserving. In other contexts, the symbols are perhaps used more randomly, e.g. someone wants something "Sami" that many can recognise in the design, or to give the design a "Sami content", and then use a symbol that many recognise as Sami.

Today, for duojárát who have the creative as a profession, it is necessary to market oneself because he/she is an individual duojár who creates from him-/herself, even though the inspiration comes from traditional shapes and designs. Artistic license is a phrase that is a matter of course in a democracy, and this is also true for duojárát. Artists use all cultural and religious symbols quite freely, and make their interpretations of these in their own ways through new works. As long as there are visual interpretations of symbols, the artist expresses his/her own understanding of the symbols. But then the question is: What, then, when it is no longer talk of an interpretation, but of copies of certain symbols?

Here, I will give an example of how a duojár can use a symbol from the drum and regard it as his/her own design. As mentioned at the beginning of the article, individuals are covered by the Copyright Act, and it is therefore easier for an individual to apply for protection of designs than for a collective to do so.

First, if a person is going to apply for design protection, what is meant by design? In the Swedish Design Protection Act, §1, designs are described in the following way:

... a product's or product part's appear-

ohcan golbma sárgosa iežas duodjái ornamantan. Okta dain sárgosiin lea beaivesimbola. Son lea ožžon ruođa Pateanta- ja registrerendoaimmahagas minstarsuoji dáidda sárgosiidda, go geavahuvvojit dihto duojsis. Ii leat ieš duodji dahje duoji hápmi mii lea suddjejuvvon, muhto dat golbma sárgosa (oktanagas dahje sierra) dihto duojsis. Go lea ožžon minstarsuoji, de mearkkaša ahte dieid simbolaidda oažžu dušše hábmejeaddji geavahit. Minstarsuodjalanlágas maid čuožžu, ahte jus galgá leat vejolaš ohcat minstarsuoji, de ferte leat ođđa ja erenoamáš minstar, ja ii galgga leat sullasaš minstar leamaš oidnosis ovdal. Orru imaš go pateanta- ja registrerendoaimmahat lea oaidnán beaivesimbola ođđan hutkkusin, ja ahte dálá olmmoš lea dan simbola hábmejeaddji. Dát čájeha ahte doppe eai leat dovdan simbola, eaige leat dákkistan leago duođai duojára iežas hutkkus. Dán simbola leat sápmelaččat ovdal min hutkan ja geavahan. Dál lea duojár geassán ruovttoluotta omasteame.

Namuhuvvon ovdamearka govve čuoččuid mat badjaniit go galgat hálldašit oktasaš árbbi ja seammás leat maid persovnnalaš ámmátlaš beroštumit duodjái. Bealistan in oainne mu bargun moraliseret jurddašeaddji olbmuid, danne go duojára áigumuš sáhtta leat almmá min diehtima haga, ideála. Muhto go muhtun stáhtalaš ásahus juolluda oktovuogiatvuodá oktasaš oamastusas ovttá olmui, de sáhttet šaddat imaš bohtosat. Sápmelaččat dárbbasivčče iežaset pateantadoaimmahaga, mii eastadivččii dákkár dáhpáhusaid, go gearddi lea nu ahte stáhtalaš doaimmahagat eai dovdda sámi árbevieruid. Mu oainnu mielde dás bávkaleaba oktii guovttelágan beroštumit, láhka mii suddje ovttaskas olbmo hutkosa, ja riikkaidgaskasaš soahpamušat mat galggašedje suddjet álgoálbmogiid kollektiiivvalaš árbedieđuid ja árbevieruid. Vuogijaduiid suodji lea oalle dovddus oarjemáilmmis. Árbevirolaš máhttu

en skal kunne få enerett til en design, så må mønsteret være nytt og egendesignet, og et lignende mønster skal ikke ha vært kjent tidligere. Det er litt merkelig at Patent- og registreringsverket har betraktet solsymbolet som en ny design, og dermed gitt et menneske enerett til designet, og ikke undersøkt om tegnet har vært i bruk tidligere.

Dette eksemplet viser problemer som kan oppstå når vi i moderne tid skal forsøke å forvalte en felles arv, når vi samtidig vil ivareta våre individuelle rettigheter. Jeg ser det ikke som min oppgave å moralisere, da vi alle er tenkende mennesker og kan ha gode hensikter med våre egne valg. Den duojár som har søkt om patent har sikkert hatt gode hensikter. Men når et statlig verk kan godkjenne et symbol som et individs eiendom, kan dette føre til merkelige konsekvenser. Det samiske samfunnet hadde behøvd et eget Patent- og registreringsverk fordi kompetansen til å bedømme hva som er felles eiendom og hva som er et individs egen design, finnes i det samiske samfunnet.

Etter min mening kolliderer dette i to forskjellige interesser, loven som beskytter den enkeltes åndsverk, og internasjonale avtaler som skal beskytte urfolks felles tradisjonelle kunnskaper og arv. Det er en motsetning mellom tradisjonell kunnskap (*traditional knowledge*) som har en kollektiv forankring, og IPR, som beskytter enkeltindividets åndsverk. Som vi så i det forrige eksemplet og som jeg flere ganger har antydnet, beskytter ulike lover enkeltindividers spesielle patent. Tradisjonskunnskap er ofte knyttet til et kollektiv, som selvsagt må ha en bærer og eier, men som ikke ofte er navngitt. Så er spørsmålet, hva er den suverene kunnskapen og eiendommen? I forslag til Samekonvensjonen står det i artikkel 34 at:

ance, which is determined by the product's details or by details in the product's decoration as applies to lines, contours, colours, shapes, outside structure or material (Swedish Parliament: SFS no.: 1970: 485).

If someone applies for protection of a duodji where the drum symbols are used, the Design Protection Act can protect the applicant if his/her application is approved and he/she becomes the originator of the symbols.

A duojár applied to the Swedish Patent Office for design protection for three symbols in her duodji. One of the symbols was a sun symbol. The Swedish Patent Office gave her protection for these symbols. It is not the actual duodji's shape or the duodji in itself that received the design protection, but the three symbols. When a person is granted design protection, he/she can refuse others from using the same designs. The Design Protection Act states that in order for someone to get exclusive rights to a design, the design must be new and self-designed, and a similar design must not have been in prior use. It is a bit strange that the Swedish Patent Office has regarded the sun symbol as a new design, and so gave a person exclusive rights to the design and did not investigate whether the symbol has been in prior use.

This example shows the problems that can arise when we in modern times try to administer a common heritage when we at the same time want to protect our individual rights. I do not regard it as my task to moralise when we are all thinking people and can have good intentions with our own choices. The duojár who applied for the patent without doubt had good intentions. But when a governmental agency can



Mii välljet biktasiid mat orrot heivemin sierra dilá-lašvuodaide, ja lea olbmo iežas duohken mo háliida gárvodit. Dás oaidnit Harald Gaski (Tromssa Universitehta) ja Johanna Ijása (Sámi Instituhtas) Upmi universitehta sámi ossodaga 30 jagi ávvudeamis 2005as.

Klær etter anledning. Harald Gaski (Tromsø universitet) og Johanna Ijäs (Nordisk Samisk Institutt) på Umeå universitets samiske avdelings 30-års jubileum.

Dressed for the occasion. Harald Gaski (University of Tromsø) and Johanna Ijäs (Nordic Sámi Institute) at Umeå University's Department of Archaeology and Sámi Studies 30th anniversary celebration.

© Gunvor Guttorm

approve a symbol as an individual's property, this can lead to strange consequences. The Sami community could have need for its own Patent Office because the competence to assess what is common property and what is an individual's own design is found in the Sami community.

In my opinion, this collides in two different interests: the law that protects the individual's creative work, and international agreements that are supposed to protect indigenous peoples common traditional knowledge and heritage. There is a distinction between traditional knowledge, which has a collective foundation, and IPR, which protects the individual's creative work. As we saw in the preceding example, and as I have implied several times, different laws protect individuals' special patents. Traditional knowledge is often tied to a collective, which of course must have a bearer and owner, but who is often not named. So the question: What is the supreme knowledge and property? In a proposal to the Sami Convention, Article 34 states that:

The States shall respect the Sami people's right to administer their traditional knowledge and cultural expression, and work so that Samis shall be able to protect, develop and pass them on to future generations (Nordic Sami Convention, 2005).

Many outside the Sami community use symbols that have been tied to the pre-Christian religion and other symbols as well. Often, the symbols are used to lure tourists for the purpose of sale. I feel that the symbols are not being used in an ideal way, but with a commercial objective in mind. On the Finnish side, the Samis have often regretted that Finns have incorporated Sami symbols

(*traditional knowledge*) ja vuoignaduodjeoa mastanvuoigatvuohta (*Intellectual Property Rights*) leat vuostálaga. Nugo dás oaidnit, de suddje pateantavuoigatvuohta ovttaskas olbmo sierralágan hutkosa. Árbodiehtu fas lea čadnon kollektiivalaš dihtui ja máhttui, mas dieđusge máiddái ferte leat guoddi ja oamasteaddji, muhto ii diehttelas. Ja de lea jearaldat goabbá beroštupmi lea nannosat. Dás sáhtta namuhit Sámekomišuvnna artihkkala 31 mas daddjo:

Stáhtat galget gudnijahttit sámi álbmo-
ga vuoigatvuođa hálddašit iežas árbe-
virolaš máhtu ja kultuvrralaš ilbma-
demiid, ja bargat vai sámit sáhttet
seailuhit, ovddidit ja fievrridit daid
boahhtevaš buolvvaide (Davviriikalaš
sáme konvenšuvdna 2005 – Árvalus).

Ollugat olggobealde sámi birrasa maiddái váldet atnui sápmelaš oskkusimbolaid ja eará simbolaid, ja geavahit daid seaktidan- ja gávppašanoktavuođain. Mu oainnu mielde dás ii leat nu ollu ideála oainnus, muhto dietnasa háhkamis. Suoma beale sápmelaččat unohastet go suomelaččat ná vuovdnáidit leat alcceseaset oamastan erenoamáš sámi vuoigaláš simbolaid suomelaš kultuvran. Sii dagahit dievva mátkemuittuid main leat goavddáš sámi simbolat. Seija Risten Somby čállá ahte Suoma bealde lea sámeduojáridda duodjemearka leamaš ávkin go sámi duoji salgá suddjet «turistaduojis» ja «gielisduoji». Dađi bahábut de dattege leat dát «gielisduojit» nu fámolaččat ja beaktilat, ahte Norgga beale sápmelaččat ostet daid ja vuvdet iežaset duodjegávppiin ja buvrriin, ja muhtumiin velá iežaset namas ge. (Somby 2003: 74.)

Biktasat ja bivttasteapmi

Biktasat ja bivttasteapmi lea nannosit čadnon olbmuid rumašlaš vásáhusaide. Olbmos

Statene skal respektere det samiske folkets rettighet til å forvalte sin tradisjonelle kunnskap og kulturelle uttrykk, og jobbe for at samer skal kunne ivareta, utvikle og føre videre de til neste generasjoner (Nordisk samekonvensjon 2005).

Mange utenfor det samiske miljøet tar i bruk symboler som har vært knyttet til den førkristne religionen, og selvsagt også andre symboler. Ofte brukes symbolene for å lokke turister til seg i salgsøyemed. Etter min mening brukes ikke symbolene da i et ideelt mål, men med et kommersielt mål for øyet. På finsk side har samer ofte beklaget at finlendere har inkorporert samiske symboler i sin egen kultur og kommersialisme. Eksempel på dette er masseproduksjon av suvenirer der en bruker trommesymboler. Seija Risten Somby skriver i sin hovedoppgave at for duojárat på finsk side har duodjimerket vært en velsignelse for å kunne skille mellom turistduodji og forfalsket duodji. Men dessverre kjøper duojárat på norsk side opp mye «falsk duodji» og selger det i sine butikker og stands på veien. (Somby 2003: 74.) Med falsk duodji mener hun bl.a. de masseproduserte duodjiene som blir produsert i fabrikker.

Klær og bruk av klær

Klær og det å kle seg er knyttet til folks kroppslige erfaring. Menneskene har noen grunnbehov og blant dem er mat og klær. Klær og det å kle seg er i fokus. Når en er naken mens andre er påkledd, blir nakenheten sett i forhold til det å være påkledd. Vi sier av og til at vi føler oss nakne i enkelte sammenhenger når vi ikke har visse klær på oss, selv om vi er fullt påkledd. Med våre klesplagg kommuniserer vi et eller annet. Kanskje forteller vi noe om vår profesjonelle tilhørighet. Sami TVs mannlige

in their own culture and commercialism. An example of this is the mass production of souvenirs using drum symbols. Seija Risten Somby writes in her thesis that for duojárat on the Finnish side, the duodji brand has been a blessing for distinguishing between tourist duodji and forged duodji. Unfortunately, however, duojárat on the Norwegian side buy a lot of “false duodji” and sell it in their shops and stands along the road (Somby, 2003: 74). By false duodji she means, amongst other things, mass-produced, factory manufactured articles.

Clothes and use of clothes

Clothes and the act of dressing are tied to people’s physical experiences. People have some basic needs, including food and clothes. Clothes and dressing are in focus. When one person is naked while the other is dressed, the nakedness is seen in relation to that of being dressed. We sometimes say that we feel naked in some context when we are not wearing certain clothes, even though we are fully dressed. We communicate something with our articles of clothing. Perhaps we are saying something about our professional affiliation. Sami TV’s male newscasters, for example, have chosen to use suits and ties as their work attire to identify with newscasters all over the world.

Clothes and the human body are closely connected. Some clothes feel uncomfortable because they are perhaps too big or too tight. We react with our body to the clothes we wear; some things please us, others do not. We communicate to others different messages with our clothing style.



Sápmelaččaide lea gákti sihke gullevašvuodamearkan, čikra- bivttasin ja bargobivttas sierra dilálašvuodain. Sámi allaskuvlla 2005/06 skuvllajagi rahpadoaluin lágiduvvui seminára man fáddán lei vuoiŋŋaduodjevuogitvuohhta. Dás (ovddabeal gurotravddas olgešravdii) Nils Oskal, Vuokko Hirvonen, ONa bistevaš foruma jodiheadji Victoria Tauli Corpuz, Mai-Britt Utsi, (duogábeal gurohis olgežii) Jan Henry Keskitalo ja Ole Henrik Magga.

Drakt brukt under et seminar om åndsrettigheter ved Samisk høgskole: Innlederne fra venste Nils Oskal, Vuokko Hirvonen, leder for FNs permanent forum, Victoria Tauli Corpuz, Mai Britt Utsi, Jan Henry Keskitalo og Ole Henrik Magga.

Costumes worn during a seminar on intellectual property rights held at Sámi University College. Speakers (from the left): Nils Oskal, Vuokko Hirvonen, Chairman of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues, Victoria Tauli Corpuz, Mai Britt Utsi, Jan Henry Keskitalo and Ole Henrik Magga.

© Gunvor Guttorm

leat moadde vuodđodárbbu: borramuš ja biktasat. Bivttasteapmi lea álo juoganuláhkai olbmuid guovdu, maiddái dalle go leat álás, omd. go muhtun lea álás ja earát leat gárvvuid siste, de gártá leat álásvuohtha gárvodeami vuostebealli. Mii dadjat maid muhtumin, omd. sierralágan dilálašvuodas ahte dovdat iežamet dego álásin go ii leat dihto bivttas dahje bivttasoassi bedjelis. Omd. dovden gieskat iežan álásin go bohten muhtun dilálašvuodas gahperahttá, go dakkár dilálašvuodas lávejit olbmot atnit gahpira. Olmmoš hálida muitalit ja čájehit juoidá iežas bivttastemiin. Soaitá čájehit ámmátlaš gullevašvuoda. Sámi TV ođasdoaimmaheadjit leat válljen gárvo- dit dreassain ja slipsain, vai sáhttet čájehit gullevašvuoda buot máilmmi ođasdoaimma- heddjiide. Bivttas ja olbmo gorut leat čadnon oktii. Muhtun biktasiid sáhttit dovdat leat unohassan, danne go leat baskkit, menddo šlovdnjášat, duoggasat jna. Mii gaskkustat maid nu earáide iežamet gárvodemiiin,

nyhetsopplesere har eksempelvis valgt å bruke dress og slips som sitt arbeidsantrekk for å identifisere seg med alle verdens nyhetsopplesere.

Klær og menneskekroppen er nært knyttet til hverandre. Noen klær føles ubehagelige fordi de kanskje er for vide eller for trange. Vi reagerer med vår kropp på klærne vi bærer på oss, noe behager oss, annet ikke. Vi formidler til andre ulike budskap med vår klesstil.

Kofta

Et klesplagg er en beskyttelse, men et klesplagg kan også fortelle om menneskets humør, sosiale, kulturelle, religiøse og tids- tilhørighet. Den samiske kofta er en drakt som forteller bærerens tilhørighet til det samiske, til sted og tid. Samiske klær, og kofta spesielt, har ikke vært statiske. Til typiske samiske klær er kofta og dens til-

Kofte (Sami traditional costume)

An article of clothing is a protection, but an article of clothing can also communicate about the person's mood and social, cultural, religious and time affiliation. The Sami *kofte* is a costume that tells of the bearer's belonging to the Samis, to a place and a time. Sami clothes, and *kofta* (definite form of kofte) in particular, have not been static. Typical Sami clothes are *kofta* and its accessories: hat, belt, shawl, breast cloth, shoes and gloves. *Pesken* (the reindeer jacket) is the forerunner of *kofta*. In most areas of Sápmi, the Samis have used the parts separately with other "regular" clothes, such as leather gloves, fur shoes and hat. Those who have learned to use a *kofte* at home as children, have perhaps learned a way to use clothes from those who are nearest to them, who again learned from those nearest to them. Many non-Samis receive a *kofte*

muhtumiin mieleavttos ja eará háviid fas dáhpedorpmis.

Gákti

Bivttas lea suodji, muhto bivttas sáhhtá maid ollu muitalit olbmo gullevašvuodas, mielas, soasiálalaš dásis ja árvvus, kultuvrralaš- ja oskkugullevašvuodas, áiggigullevašvuodas ja nu ovddasguvlui. Sámegákti muitala earret eará sápmelaš gullevašvuoda sápmelaš jovkui. Seammás geavahuvvojit maid sámebiktasat vuodđun persovnnalaš bivttasteapmái. Gávdnovit čálekeahes gárvodannjuolggadusat maid sápmelaččat leat digaštallan ja soahpan. Ráját mo «oažžu» ja mo «ii oaččo» gárvodit lea bisti digaštallan sápmelaš joavkkus. Eatnasat geat geavahit gávtti, cogget dan go leat ruovttus oahpahunvon dahje go leat fuomášan iežaset čearddalašvuoda sápmelažžan ja hálidit čijadit gávttiin.

Dálá gávttit ja sámebiktasat oppalohkái guddet dieđuid ja muitalusaid sápmelaččaid diliin, ja biktasiin maddái gulahallet earáin. Gákti dál ii leat semma go gákti 50 jagi, 100 jagi, 500 jagi, 1000 jagi dassái. Doaba *beaska* lea boaris, ja nu muitala ahte beaskka duodai leat sápmelaččat hábmen árrat (Magga 1990:17). Ii leat veadjemeahtun ahte beaskka álgun ledje guokte náhki, ja gáiddát mat dál addet beskii lonji, lea ovdánan guovtteoasat beaskkas. *Gákti* doaba lea fas luoikkassátni (ibid: 18) *kaftan* sánis. Nu sáhhtá oaidnit ahte sihke skandinávalaš ja árktalaš olmmošlaš oktavuodat leat hásttuhan min máttuid go leat hábmen biktasiid. Bolkolas bivttasgeavaheami lea omd. oktasaš eará árktalaš álbmogiid gárvodeamis (gč. Gjessing 1940: 46 ja Hatt 1914: 60). Dasa lassin lea ieš ávnnas, bohcco náhki, dagahan ahte guovlluin gos bohccot leat leamaš, leat olbmot ovttasullasaš čovdosiid gávnnahan go leat biktasiid hutkan.

behør: lue, belte, sjal, barmklede, sko og hansker. Pesken er forløperen for kofta. I de fleste områder av Sápmi har samene brukt delene hver for seg sammen med andre «vanlige» klær slik som skinnhansker, skaller og lue. De som har lært å bruke kofte hjemme som barn, har kanskje lært seg en måte å bruke klær på av sine nærmeste, som igjen har lært seg av sine nærmeste. Mange ikke samer får kofte i gave når de gifter seg med en same. Mange skaffer seg kofte fra det område en har bodd lenge i, selv om en ikke har samiske slektninger, men likevel assosierer seg med det samiske. Men det finnes også uskrevne normer om bruk av kofta med tilbehør, og disse normene er brukerne blitt enige om gjennom bruk og kommunikasjon. Grensen mellom det «tillatte» og «ikke tillatte» er en pågående debatt blant samene. Samiske klær brukes også til å uttrykke personlig klesstil, som også helt kan bryte med bruksnormer, det er en del av tidens ånd. Kofta er i dag ikke et hverdagsplagg. Når en begynner å bruke kofta, kan det være en kontinuitet i bruken – en har lært hjemmefra eller i nærmiljøet å bruke den - eller det kan være en gjenoppliving av tidligere bruk. Kofta er en viktig identitetsmarkør.

Når det gjelder samiske klær, kan en snakke om en kontinuerlig brukstradisjon og duddjintradisjon i de områder der koftebruk aldri har forsvunnet helt, mens en igjen kan snakke om et brudd på tradisjon i de områder der fornorskningen har vært hard. Mange steder i Sápmi har kofta forsvunnet ut av bruk på grunn av fornorskning, forsvenskning og forfinskning. Men etter hvert som den samiske identiteten er blitt sterkere i området, har folk brukt en gammel kofte-tradisjon for å konstruere en kofte som passer en ny tid. Dermed skapes også en ny tradisjon.

as a gift when they marry a Sami. Many get a kofte from the area they have lived in for a long time, even though they do not have Sami relatives but still associate themselves with the Samis. But there are also unwritten standards about use of kofta with accessories, and the users have agreed about these standards through use and communication. The line between the “allowed” and “not allowed” is an ongoing debate amongst the Samis. Sami clothes are also used to express personal clothing style, which can also break completely away from standards of use; it is a part of the spirit of the times. Today, kofta is not an everyday garment. When someone starts using a kofte, it can be a continuity in the use – the person has learned to use it at home or in the community – or it can be a revival of earlier use. Kofta is an important identity marker.

As concerns Sami clothes, we can speak of a continuous tradition of use and duodji tradition in those areas where use of kofta never disappeared completely, while we can again speak of a break in tradition in those areas where the Norwegianising has been intense. Here, there has been a new design of kofta and a revitalisation of its use. In many places in Sápmi, kofta has disappeared from use because of Norwegianising, Swedishising and Finnishising. But gradually as the Sami identity has become stronger in the area, people have used an old kofte tradition to design a kofte that fits a new era. And with that, a new tradition is also created.

Today’s koftes, and Sami clothes in general, carry with them a history of the Samis’ life and communication with each other and the outside world. Kofta is not the same today as it was 50, 100 or 500 years ago. The term *beaska* (reindeer jacket) is an old word, and

Sámebiktasat ja erenomážit gákti ii leat ovttá hámat. Sámebivttasin sáhtta gohčodit gávtti ja gáktái gullelaš osiid: gahpir, boagán, liidni, leahppa, juolgesuojit ja giehtasuojit. Beaska lea gávtti vuodđun. Eanaš guovlluin Sámis, de leat sápmelaččat geavahan osiid sámebiktasiin, nugo gistáid, goikkehiid ja gahpira searválagaid eará biktasiiguin. Iešguđet dilálašvuodain de geavahat gávtti. Sii geat mánnán leat oahppan geavahit gávtti, soitet iežaset váhnemiin oahppan gáktegeavaheami, geat fas leat oahppan iežaset váhnemiin. Muhtumat fidnejit gávtti rihppaskuvlaáigái, earát easka ollesolmmožin. Dás sáhtta hállat boatkakeahtes árbevierus sihke anus ja duddjomis. Ollu guovlluin lea gákti jávkan anus dáruiduhttima geažil, nugo mearragáttiin Finnmárkkus ja Tromssas. Muhto dađistaga go doppe lea sámi iešdovdu nanosmuvván, de leat maid dieid guovlluin ohcagohtán dieđuid guovllu gávttiin ja ealáskahtán gáktemáliid ja gáktegeavaheami. Dás fas sáhtta oaidnit boatkaneami duddjon- ja geavahanárbevierus.

Gákti turistaseaktin

Go olggobeale olbmot geavahit gávtti turistaseaktin, dahje go olggobeale olbmot cogget gávtti dušše danne go gákti orru čáppa, de čuoheá dát garrasit sidjiide, geat oidnet gávtti mearkan (simbolan) čearddalaš gullelašvuhtii. Suoma Sámis lea erenomážit rahčan oažžut suomelaččaid heaitit geavaheamis gávtti boastto oktavuodain. Unohas oktavuoha lea go suomelaš dahkaluddá sápmelažžan turistenoktavuođas, ja ovdanbuktá sápmelačča duolvvasin ja oktageardánin. Vaikko velá leage leaikkastallan, de diehtemeahtun turisttaide ii leat buot háviid diehttelas ahte lea leaika, ja nu doalahuvvojit ovddeš stereotiipat ahte sápmelaš lea duolvvas ja oktageardán. Go sápmelaččat leat vuostaldan dán doaimma, ja suomelaččat eai leat doahttan dan, de

Dagens kofter, og samiske klær overhodet bærer med seg en historie om samenes liv og kommunikasjon med hverandre og omverdenen. Kofta er ikke den samme i dag som for 50, 100 eller for 500 år siden. Begrepet *beaska* (pesk) er et gammelt ord, og dette begrepet vitner om at samene tidlig har begynt å utvikle pesken og senere kofta (jfr Magga 1990: 17). *Gákti* begrepet er et låneord fra *kaftan* (ibid). Det er ikke umulig at peskens opprinnelse var to skinn, og kilene som finnes i kofta i dag, kan være utviklet fra dette. Koftas utvikling fra det første plagget, via pesken og til dagens modell, er resultat av et funksjonelt behov og behov for å pynte seg. En kan si at både arktisk og skandinavisk kontakt har inspirert våre forforeldre i utformingen av pesken og kofta (jfr. Gjessing 1940: 46 og Hatt 1914: 60). I de områder der reinen har eksistert har det opprinnelige materialet, reinskinn, gjort at en kan se sammenfallende løsninger i tilskjæring og søm i utvikling av klærne.

Kofte som turistmagnet

Når kofta brukes av andre enn samer for å lokke til seg turister, eller noen tar på seg kofta fordi de synes den er fin, uten ellers å ha tilknytning til det samiske (med tilknytning menes eksempelvis at en bor i et samisk område, jobber på en samisk arbeidsplass el.l.), så tar mange nær seg av dette, spesielt hvis en betrakter kofta som et symbol for etnisk tilhørighet. I finske Sápmi har en spesielt strevd med å få finner til å slutte med å bruke kofte på en «gal» måte. I dette tilfelle menes at det er galt når en finlender later som han/hun er same i omgang med turister, altså i et kommersielt formål, og fremstiller samene som skitten og «primitiv». Selv om dette er gjort i humoristisk øyemed, så kan uvitende turister ikke alltid skille mellom spøk og virkelighet, og gamle stereotyper holdes ved liv, og samer reagerer på denne fremstillingen.

this concept witnesses that the Samis began developing the reindeer jacket early on, and later, kofta (cf. Magga, 1990: 17). *Gákti* (Northern Sami for kofte) is a loanword from *kaftan* (Ibid). It is not impossible that the derivation of the reindeer jacket was two skins, and the gussets that are found in today's kofter may be derived from this. The development of kofta from the first garment via the reindeer jacket and to today's model is the result of a functional need and need to dress up. We could say that both Arctic and Scandinavian contact have inspired our ancestors in the design of the reindeer jacket and kofta (cf. Gjessing, 1940: 46; Hatt, 1914: 60). In those areas where the reindeer have existed, the original material, reindeer skin, has meant that we can see parallel solutions in cutting and sewing in the development of the clothes.

Kofta as a tourist magnet

When people other than Samis wear a kofte to attract tourists, or wear it because they think it is nice without otherwise having any connection to the Samis (for example, one lives in a Sami area, works at a Sami workplace, etc.), many take offence to this, particularly if one regards kofta as a symbol of ethnic belonging. In Finnish Sápmi, they have particularly struggled to get Finns to stop using kofta in a “wrong” way. In this case, “wrong” means when a Finn pretends that he/she is Sami in interaction with tourists, that is, for a commercial purpose, and portrays the Sami as something dirty and “primitive”. Even though this is done with a humorous intent, unaware tourists cannot always differentiate between a joke and reality. Old stereotypes are kept alive, and Samis react to this portrayal. During the Eurovision “Melodi Grand Prix” in Athens in May 2006, millions of viewers experienced that *Lordi* from Finland threw on a tourist duodji in the form of an imitation *šávka* (star

lea dá kulturimperialisma. 2006 Eurohpalaš musihkkafestiválas Athenas besse miljovnaid mielde geahččit oaidnit go suopmelaš joavku Lordi coggalii šávkalágan turistagahpira. Son čilgii son lea coggan dán gahpira go háliidii čájehit gullevašvuodas davás ja Roavvenjárgii. Nu gártá dát turistagahpir kontrastasímbolan guovddáš (Helsset) ja doaresbeali (Roavvenjárga) divštallamis. Go galledeaddjit de bohtet dán guvlui, de soitet muitit Lordi gahpira, ja soitet čatnat dan báikái ja muhtumat maid de davvi (ja sámi) kultuvrii. Ja, nu soitet de oastit muiitu guovllus, turistagahpira. De lea dieđus jearaldat, leago buorre vai heittot duodjái?

Geat oamastit dieđuid

Álgoálbmogiid vuoigatvuoda julggášusa WGID (Working Group on the Draft Indigenous Declaration) árvalusas daddjo § 12 ná:

Indigenous peoples have the right to practice and revitalise their cultural traditions and costumes. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their culture, such as archeological and historical sites, artefacts, designs, ceremonies, technologies and visual performing arts and literature, as well as the right to the restitution of cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free and informed consent or in violation of their law, traditions and costumes (Simpson 1997: 32).

Dán čuoggá mielde galgá leat álgoálbmogiin vuoigatvuodta doalahit, suddjet ja ovddidit iežaset kultuvrralaš árbevieruid. Dattege gávdnat ovdamearkkaid go earát leat oaidnán vuoitun geavahit dujiid ja minstariid dienasin.

Vuos válddán moadde ovdamearkka. 1960-

Under den internasjonale melodifestivalen i Athen i mai 2006, kunne millioner av seere oppleve at Lordi fra Finland slengte på seg en turistduodji i form av en etterligning av šávka (stjernelue). Lordi selv uttalte at han tok på seg denne luen for å markere sin tilhørighet til «Lappland» og Rovaniemi, som kanskje av det sentrale Helsinki blir betraktet som periferien. Da får denne turistlua et kontrastsymbol for sentrum i en ironisk setting. I konkurransesammenheng blir samer også «nasjonalistiske» på nasjonalstatenes vegne, og vinnerne blir heller uansett. Derfor kan en slik luebruk bli en liten bagatell i begeistringens over at nasjonen har fått en ny helt. I neste omgang, når besøkende kommer til «Lappland» og ser en etterligning av en samisk lue, gjenkjenner de den som et symbol for området. Så er spørsmålet, er det bra eller ikke?

Hvem eier rettighetene til kunnskapen

I forslag til urfolksdeklarasjonen som Working Group on the Draft Indigenous Declaration (WGID) har utformet, står det i § 12:

Indigenous peoples have the right to practice and revitalise their cultural traditions and costumes. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their culture, such as archaeological and historical sites, artefacts, designs, ceremonies, technologies and visual performing arts and literature, as well as the right to the restitution of cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free and informed consent or in violation of their law, traditions and costumes. (Simpson 1997: 32.)

hat). Lordi himself said that he wore this hat to show his belonging to “Lapland” and Rovaniemi, which is perhaps regarded by central Helsinki as the periphery. This tourist hat is then given a contrasting symbol for the centre as an ironic setting. In a competitive context, Samis are also “nationalistic” on behalf of the nation state, and the winners become heroes regardless. Therefore, such a use of the hat can become a bagatelle in the enthusiasm over that the nation has a new hero. In the next round, when visitors come to “Lapland” and see an imitation of a Sami hat, they recognise it as a symbol for the area. So the question is: Is that good, or not?

Who owns the rights to the knowledge?

In recommendations for the Indigenous Peoples’ Declaration that the Working Group on the Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (WGID) has formulated, §12 reads as follows:

“Indigenous peoples have the right to practice and revitalise their cultural traditions and costumes. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their culture, such as archaeological and historical sites, artefacts, designs, ceremonies, technologies and visual performing arts and literature, as well as the right to the restitution of cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free and informed consent or in violation of their law, traditions and costumes” (Simpson, 1997: 32).

Here it says that indigenous peoples shall be able to maintain, protect and develop their own cultural heritage and their traditions.

ja 1970-loguin ihte báttit gávppiide, mat sulastahte buorre mealgadii Kárašjohtmáallet gietkkabáttiid. Dađistaga lassánedje mášengodđojuvvon báttit, nugo vuoddagat, bárggežat ja boahkánat gávppiide. Muhtun hearvvaid ledje prenten minsttargirjjiide ja lei namuhuvvon gii daid lea čuoldán. Vuoignavuoigatvuođa geahčastagas leat muhtun eahpečielggasvuođat ja beroštumi bealit mat bohciidit dás. Mo leat dat báttit boahán fábrihkkii, ja gii lea diktán dáid mángget? Leago fábrihkas, mii ráhkada báttiid vuoignavuoigatvuohta dáid girjjiide dál? Fábrihkka lea váldán muhtun kollektiivalaččat oamastuvvon ja geavahuvvon sápmelaš hearvvaid, ja dahkan gávppi das. Dasa lassin lea maid váldán ovttaskas olbmuid hearvvaid. Fábrihkká dieđusge oažžu dietnasa dain báttiin, go olbmot ostet báttiid.

Dán báddeovdamearkkas sáhtašii ákkastallat ahte sápmelaččat besset doalahit ja ovddidit árbevieruid go dál gávdnojit fábrihkás čuldojuvvon báttit. Olbmot sáhttet hálbái oastit báttiid ja nu de lea vejolaš činadit sámi gárvvuiguin. Dákkár ákkaid leat dávjá gullan go lea sáhka daid báttiin. Muhto nuppedáfus, de ii leat sámi servodagas miige váikkuhusaid dasa maid fábrihkka dahká dain báttiin. Ja dat maid fábrihkka dine, ii boađe sámi servodahkii ruovttoluotta.

Datneárpoduddjon lea eará duodjesuorgi mas sáhtte leat ja leat sierra beroštumit. Ulf Hård af Segerstad dadjá, ahte datneduddjon lea buvttá mii lea hui erenoamáš sámiid gaskkas (Hård af Segerstad 1971: 74). Datni lea metálla maid sápmelaččat leat ieža dikšon duodjeávnnasin. Maja Dunfjeld čállá ahte sápmelaš datneduddjonárbbi sáhtta guorrat ruovdeáigái, ja leatge gávdnosat gávdnon oaffarbáikkiin sihke ruovdeáiggis ja gaskaáiggis (Dunfjeld 2000: 31). Golleja silbatatnin lea dábálaš eará álbmogiin, muhto datneárppu leat dušše sápmelaččat

I dette ligger det at urfolk skal kunne vedlikeholde, beskytte og utvikle sin egen kulturelle arv og sine tradisjoner. Likevel finnes det eksempler på at andre har utnyttet samiske gjenstander og mønster for egen vinning, slik eksempelvis turistlua til Lordi representerer.

På 1960/70-tallet dukket det opp vevde bånd i handelen, som lignet sterkt på komsebånd fra Karasjokområdet. Etter hvert dukket det opp flere andre typer maskinvevde bånd, som skobånd og belter. Mønstrene som var på disse båndene, var hentet fra bånd som var i bruk i Sápmi. Noen av båndene kunne en finne i mønsterbøker, og ofte var det også opplyst hvem som hadde vevd båndene for hånd. I et åndverksrettigetsperspektiv er det uklart hvem som har opphavsretten til disse båndene som nå var spredt vidt til fabrikk. Hvordan er disse mønstrene havnet på fabrikkene, og hvem har gitt tillatelse til å bruke mønstrene? Eier fabrikkene rettighetene til disse mønstrene nå? Fabrikkene har tatt i bruk mønstre som et samisk kollektiv har brukt, og gjort handelsvare av dem. Dessuten er også enkelte personers mønstre blitt masseprodusert. Fabrikkene har selvsagt tjent penger på dette. På den annen side brukes lignende mønster også utenfor det samiske området, slik at mønstrene kan ligne andre vevde bånd.

En kan også i dette eksemplet også argumentere med at samer jo på den måten kan vedlikeholde tradisjoner med å kle seg fordi det nå finnes fabrikkvevde bånd å få kjøpt, fordi det er færre og færre som kan veve disse båndene. Dessuten er de billigere enn håndvevde bånd. Slike argumenter blir brukt. På den annen side har ikke det samiske samfunnet noen kontroll over hva som skjer videre med mønstrene, og det fabrikkene får av fortjeneste, kommer heller ikke det samiske samfunnet til gode.

However, there are examples that others have exploited Sami objects and designs for their own gain, such as Lordi's tourist hat represents.

In the 1960s and 1970s, a woven ribbon appeared in the shops that strongly resembled the komse ribbon from the Karasjok area. Eventually, several other types of machine-woven ribbons appeared, such as shoelaces and belts. The designs on these ribbons were taken from ribbons that were in use in Sápmi. Some of the ribbons could be found in pattern books, and often there was information about who had woven the ribbons by hand. In a creative rights perspective, it is unclear who has the intellectual property rights to these ribbons that are now spread far and wide to factories. How have these designs landed in the hands of the factories, and who gave permission to use them? Do the factories own the rights to these designs now? The factories have taken into use designs that a Sami collective has used, and made them into commodities. In addition, individual persons' designs have been mass-produced. The factories have of course earned money on these. On the other hand, similar designs are also used outside the Sami area, such that the designs can resemble other woven ribbons.

We could also argue in this example that in this way, Samis can maintain their traditions with dressing because factory-woven ribbons are available for them to buy because there are fewer and fewer people who can weave these ribbons. They are also less expensive than hand-woven ribbons. These types of arguments are used. On the other hand, the Sami community does not have any control over what happens further with the designs, nor does what the factory receives in profits benefit the Sami community.

batnán. Sápmelaččaide lea metálla mearkašan suoji. 1800-logu loahpas heite sápmelaččat geavaheames datneárppu hervemii go bearralat ja árput bohte sadjái, ja datneárpogaikuma máhttu masá láhppui. Muhto lei muhtun sápmelaš, Andreas Wilks gii fas ealáskahtii dáiddu. Das rájes de oažžugodii fas datneárbatnin- ja herven ođđa fámu. (ibid: 34.)

Datneárpoherven- ja goarrun šattai ge dehálaš «vuovdingálvu» go sápmelaččat vuovdigohte dujiid. Muhto ledje earát maiddái fuomášan ávdnasa. Odne lea goit Ruota bealde datneárpo-gaikun , -batnin ja -goarrun, ja datneárpodávviriid gávppašepmi sirdašuvvan earáid gaccaid gaskii. Ovdamearkka dihtii sáhtta oastit duodjegávppiin Sámis páhkažiid main leat datneárput, mállet ja rávvagat mo goarrut ieš-

Tinntrådbrodering blir betraktet som en samisk «oppfinnelse». Ulf Hård af Segerstad skriver i sin bok om samenes duodji, at tinntrådbrodering er en spesiell håndverkskunnskap hos samene (Hård af Segerstad 1971:74). Tinn er et metall som samene selv har bearbeidet for å kunne bruke det i duodjiproduksjonen. Maja Dunfjeld skriver at samisk tinntrådtradisjon kan spores tilbake til jernalderen, og det er gjort tinnfunn på offerplasser både i jern- og middelalderen (Dunfjeld 2003: 31). Gull og sølvspinning har vært vanlig hos andre folk, men tinntråd har bare samer spunnet. For samene, som for mange andre folk, har metall hatt en beskyttende kraft. På slutten av 1800-tallet avtok bruken av tinntråd i draktsammenheng og tinntrådbroderingen stod i fare for å dø ut. Men en same, Andreas Wilks, fikk i gang produksjon av tinntråd igjen og tinntrådbroderingen fikk en ny start. (ibid: 34)

Tinntråddraging, spinning og brodering ble etter hvert en viktig vare når samer begynte med produksjon av salgsduodji. Men da fikk også andre øynene opp for materialet. I dag er i hvert fall på svensk side av Sápmi, tinntråddraging, spinning og brodering og varer gjort med tinntråddekor, ikke lenger gjort bare av samiske hender. Eksempelvis er det mulig å kjøpe små hobbypakker med innhold som tinntråd, litt skinn og mønstre samt sømtråd til forskjellig hobbyvirksomhet. Også gjennom postordreblad kan en bestille «halvfabrikata» for å lage egne tinntrådprodukter. Tinntrådproduksjon og dekorering med tinntråd, er et eksempel på hvordan en spesiell produksjonsteknikk som samer har utviklet, er utnyttet av andre og blitt en allmenn vare for alle.

Konklusjon

Når en ser duodji i åndsverksammenheng, må en se dette på flere plan. En kan ikke bare betrakte duodji som et ferdig produkt

Tin thread embroidery is regarded as a Sami “invention”. Ulf Hård af Segerstad writes in his book about the Samis’ duodji that tin thread embroidery is a special handicraft skill of the Samis (Hård af Segerstad, 1971: 74). Tin is a metal that the Samis themselves have processed for use in duodji production. Maja Dunfjeld writes that the Sami tin thread tradition can be traced back to the Iron Age, and that tin finds have been made at sacrificial sites in both the Iron and Middle Ages (Dunfjeld, 2003: 31). Gold and silver spinning have been common with other peoples, but only the Samis have spun tin thread. For the Samis, as for many other peoples, metal has had a protective energy. In the late 1800s, the use of tin thread in costume contexts decreased and tin thread embroidery was in danger of extinction. But a Sami, Andreas Wilks, started production of tin thread again, and tin thread embroidery got a new start (Ibid: 34).

Tin thread processing (i.e., pulling the tin through a bone tool to make it thinner and thinner), spinning and embroidery gradually became an important commodity when Samis started production of duodji articles for sale. But then others’ eyes opened up to the material. Today, at least on the Swedish side of Sápmi, tin thread processing, spinning and embroidery of items with tin thread décor are no longer only done by Sami hands. For example, it is possible to buy small hobby packs containing tin thread, some reindeer skin, designs and sewing thread for different hobby activities. Also, it is possible to order “semi-finished products” through mail order catalogues to make your own tin thread productions. Tin thread production and decorating with tin thread is an example of how a special production technique that Samis have developed is utilised by others and has become a common product for everyone.



*Johannes Schefferus muitala
iežas girjijis ahte sus lea su
čoakkaldagas baste maid lea
sárgguhan.*

*Skje slik Johannes Schefferus
kjente den.*

*Spoon, as Johannes Schefferus
knew it.*

guđetlágan dujiid. Sáhtta maid oastit *Sløyd-detajler* nammasaš bládis seamma gárvves árppuid ja málliid. Datneárpogaikun ja goarun lea buorre ovdamearka das mo dieđut maid sápmelaččat leat ovddidan duodje-oktavuođas, leat sirdašuvvan earáid háldui.

Loahppacealkka

Mun oainnán vuoignaduodjeamastanvuoig atvuođa oktavuođas, ahte ferte geahččat ášši mángga bealis. Duoji ii sáhte geahččat dušše gárvves áhtan maid galgá suddjet, go in jáhke leat vejolaš iige várra sávahahti. Mii maiddái leat olbmot dán máilmmijorbadagas geat fertet gierdat ahte earát čáppášit min hábmenmálliid ja inspirašuvvet dain, seammaláhkai go mii earáin oažžut buriid jurda-giid ja hábmenčovdosiid maid geavahat buorin go ovddidit duoji. Muhto dattege leat oasit duodjeproessas, duodjehearvvain ja geavaheamis mat leat mihtilmasat duodjái, dat mii lea oktasaš árbi. Daid osiid fertet beassat ieža hálddašit ja ovddidit. Čielga ádestallan/kopieren ja sáme duoji namas lea okta ovdamearka dasa mo duodji geavahuvvo gávpemáilmmis dienasin vaikko duojáris ii soaitte leat čanastat Sápmái.

Vuoignaduodjeamastanvuoigatvuođa oktavuođas lea dehálaš deattuhit dieđuid ruovttoluotta váldima ja dieđuid ja máhtuid oamasteami ja hálddašeami postmoderna áiggis. Dás lea sáhka das geas galgá leat vuoigatvuohta mearridit mo galgá dáid árbedieđuid geavahit gávppešanoctavuođas dahje komersiála oktavuođas, ja mo eastadit unohis ja vuovdnádis heivemeahtun geavaheami. Dat jo buktá mánga čuolmma, danne go globaliserema mihttomearri lea masá ahte buot dáiddalaš ovdanbuktin leat buohkaide buorin ja diehtogáldun ja ahte lea friija gávppešeammi. Mun maid eahpidan ahte mii gielddimii sáhttit suddjet iežamet duodjeárbbi, muhto galgat baicca váldit iežamet háldui duodjehálddašeami. Mu oaidnu

som skal beskyttes uten videre, for det er ikke mulig og heller ikke ønskelig. Vi er del av verden og må tåle at folk blir inspirert av våre duodjigjenstander og den kunnskap som finnes i duodji, på samme måte som vi blir inspirert av andre menneskers kulturelle uttrykk. Hvis noen har gode håndverksmessige løsninger, brukes de som utgangspunkt for egen produksjon. Men i duodji finnes det likevel sider i en duodji-prosess, i mønstre og dekor, som har spesiell betydning for samer i dag, det som blir betraktet som felles kulturell eiendom. Det må samene kunne få forvalte selv og videreutvikle. En ren kopiering av samiske produkter, og som også blir markedsført som ekte samiske produkter, er eksempel på en uheldig utnyttelse av den samiske kollektive arv.

I diskusjonen om retten til å eie sin felles kulturelle arv, er det viktig å vektlegge at mange ganger ønsker folk å ta tilbake kontrollen over den kunnskapsmengde som forforeldrene og kulturen har innehatt, og kunne forvalte dette i en postmoderne verden. Her er det snakk om hvem som skal ha rett til å bestemme hvordan felles kulturell arv og tradisjoner skal kunne bli brukt i kommersiell sammenheng, og å unngå en ikke ønskelig bruk og utbredelse. Dette skaper mange spørsmål, da en ser at i globaliseringens ånd er målet at alt er for alle, alle skal kunne ta del i goder som finnes i verden. Jeg tviler på at vi vinner på å nekte andre å la seg inspireres av duodji, når vi ønsker å beskytte duodji fra uheldig bruk og spredning. Vi må derfor ikke komme i den situasjon at vi får lover og restriksjoner som blir til hinder for at duodji i det hele tatt skal overleve, og at vi ikke lenger kan kommunisere med duodji. Men det må heller ikke være slik at fordi vi ikke ser noe spesielt med våre tradisjoner, og fordi vi har utsikter til kortsiktig vinning, er

Conclusion

When we look at duodji in a creative work context, we have to look at it on several levels. We cannot simply regard duodji as a finished product that has to be protected without further to-do, because it is neither possible nor desirable. We are part of the world and must accept that people become inspired by our duodji objects and the knowledge that is found in duodji in the same way as we become inspired by other peoples' cultural expressions. If someone has good handicraft solutions, they are used as a basis for one's own production. But in duodji, there are sides in a duodji process, in designs and décor, which have special meanings for Samis today: that which is regarded as common cultural property. And the Samis themselves must be allowed to administer and develop these. A pure copying of Sami products, and which are being marketed as authentic Sami products, is an example of an unfortunate exploitation of the Sami collective heritage.

In the discussion about the right to own one's common cultural heritage, it is important to emphasise that many times, people want to take back control of the amount of knowledge their ancestors and the culture have held, and to be able to administer this in a post-modern world. Here, we are talking about who should have the right to decide how common cultural heritage and traditions can be used in a commercial context, and how to avoid an undesirable use and dissemination. This raises many questions when we see that in the spirit of globalisation, the goal is that everything is for everyone, that everyone should be able to receive some of the benefits that are found in the world. I doubt that we gain by denying others to be inspired by duodji when we want to protect duodji from unfortunate use and dissemination. We must therefore not find

lea, ahte mii eat galggaše boahit dakkár dillái ahte vuoigatvuođat ja njuolggadusat šaddet hehttehussan sihke duoji ja duojáriid ovdáneapmái, ja ahte dujiin galgá gulahallat viidát oktavuodain. Muhto seammás ii sáhte leat nu ahte buorredáhtolašvuođas, vuollegisvuođas ja oanehis dietnasa dihtii «skeŋket» iežamet árbbi ja árbedieđu.

vi villige til å la kunnskapen forvaltes av andre, og vi selv blir representert av andre. Derfor er en debatt om hva vi vil med våre duodjitradisjoner nødvendig.

ourselves in the situation where we have laws and restrictions that become a hindrance to the survival of duodji, and that we no longer can communicate with duodji. But neither must it be such that because we do not see something special with our traditions, and because we have prospects for short-term gain, that we are willing to let the knowledge be administered by others, that we ourselves become represented by others. Therefore, a debate about what we want with out duodji traditions is necessary.

Translated by Linda S. Bennett.



Dálá duojárat ain geavahit ávdnasiid ja bargovugiid maid sámit min ovdal leat dahkan, ja nu dulkojit árbedieđu iešguđet láhkai. Sin duojis lea sihke ovttaskas duojára hutkkus, ja oktasaš árbedieđut. Muhtun duojáriin leat duodjemearka, mii dáhkida ahte lea sámi buvttá. Gurot-ravddas olgešravdii: Lena Persson duddjun lávkaš, Lena Scott Lundin duddjun lávka, Gunhild Tjikkum duddjun basteseahkka ja Pia Jannok duddjun lávka čoarvesojuin (maid Roger Saitom lea dahkan).

Bruk av duodjimerke som beskyttelse av varen. Duodji av fra venstre: Lena Persson, Lena Scott Lundin, Gunhild Tjikkum og Pia Jannok.

Use of the duodji brand as protection for the product. Duodji by (from the left): Lena Persson, Lena Scott Lundin, Gunhild Tjikkum and Pia Jannok.

© Gunvor Guttorm.

Referánsat • Referanser • References

- BAER, LARS ANDERS 2002: Protection of Rights and Holders of Traditional Knowledge, Indigenous Peoples and Lokal Communities. Girjjis: Johan Koren, Linda Vertrees (doaim). *World Libraries, Volume 12, number 1*. s. 15–27. Illinois.
- BARRON, ANNE 2002: Traditional Knowledge, Indigenous Culture and Intellectual Property Rights. Girjjis (Nesh): Samisk forskning og forskningsetikk. Publikasjon 2, 2002. s 56–88. Oslo.
- CORPUZ, VICTORIA TAULI 2002: Vi har hopp om. Girjjis: *Fjärde världen. 3–4/2002*.
- DAVVIRIICALAŠ SÁMEKONVENŠUVDNA Suoma - Norgga - Ruota - Sámi áššedovdi joavkku álgohápmi Geigejuvvui golgotmánu 26.6.2005
- DUNFJELD, MAJA 2001: *Tjaalehtjimmie. Form og innhold i sørsamisk ornamentikk*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- EIRA, ELLEN MARIT 2004: Juolggis gihtii – gieđas juolgái Njuovvanproseassa váikkuhus gámasdujiide. Guovdageaidnu, Sámi allaskuvla.
- FJÄRDE VÄRLDEN 4/2000: *Kulturella rättigheter*.
- GJESSING, GJERTRUD OG GUTORM 1940: *Lappedrakten. En skisse av dens opphav*. Oslo: Aschehoug & Co.
- GUTTORM, GUNVOR 1991: *Gietkka*. Guovdageaidnu, DAT.
- GUTTORM, GUNVOR 1993: *Čoarvi muitala. Čoarvvi hápmi ja ivnnit čoarveduddjomis*. Váldofágabargu. Oslo, Statens lærerhøgskole i forming, Oslo.
- GUTTORM, GUNVOR 1991: Mánu váldi. Girjjis: Duoddaris 15. *Dräkt. Rapport från seminaium vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum*. Jokkmokk, Ájtte.
- GUTTORM, GUNVOR 2001: *Duoji bálgát-en studie i duodji. Kunsthåndverk som visuell erfaring hos et urfolk*. Avhandling til dr.art.-graden. Tromsø, Universitetet i Tromsø.
- GUTTORM, GUNVOR 2004: Kunstner, verk og betrakter – kunsthistoriske grunnlagsproblemer og duodji i en postkolonial teoridanning. Girjjis: Gunvor Guttorm ja Jostein Sandven (doaim.): *Sløyden, minoritetene, det flerkulturelle og et internasjonalt perspektiv. Techné B:13/2004*. Notodden, NordFo.
- GUTTORM, GUNVOR 2005(A): Gietkka, dárbu, hámi ja muittu dihtii. *Sámi dieđalaš áigečála. 01–2005*. Kárášjohka, Davvi Girji.
- GUTTORM, GUNVOR 2005 (b): Duodji. *The Saami: A Cultural Ehcyclopaedia*. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (ed). Helsinki: Suomalaisen Kirjakkisuuden Seura.
- HATT, GUDMUND 1914: Arktiske skinn-drakter i Eurasien og Amerika. København.
- HENRIKSEN, JOHN B. 1995: *Rettsvern for duodji. Rapport fra seminar av 23. mars 1995* (Giehtačálus).
- HÅRD AF SEGERSTAD, ULF 1971: *Dakkan*. Uppsala, Utbildningsförlaget.
- JOKS, SOLVEIG 2001: Boazosámi nissonolbmot. Guovddázis báike- ja siida-doalus muhto vajálduvvon almmo-laččat. *Dieđut nr 5/2001*. Áлта, Sámi Instituhtta.
- LEEM, KNUD 1975 [1767]: Beskrivelse over Finmarkens Lapper. København: Rosenkilde og Bagger International boghandel og forlag.
- SÁMEDIGGI, 2001: *Duodjeovddidanprogramma. Sámedikki mearrádus áššis 10/01 oktan programmačilgehusain*. Kárášjohka: Sámediggi.
- MAGGA, OLE HENRIK 1990: Ord som forteller om gammelt samisk håndverk. *Diehtogiisá 1/90*. Guovdageaidnu. Sámi Instituhtta.
- SCHEFFERUS, JOHANNES 1956 [1673]: *Lappland*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- SIMPSON, TONY 1997: Indigenous Heritage and Self-Determination. The Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenoaus Peoples. Copenhagen, IWGIA.
- SOMBY, SELJA RISTEN 2003: *Beaivvi nieid-da duodji. Duodjeárbevierru kultuvrralaš mearkkašumit ja enkulturašuvdna golmma sohkašuvva áigge Gáregasnjárggas ja Kárášjoga guovllus 1900-logus. Sámegiela- ja kultuvra pro gradu-dutkamuš*. Oulu: Oulun Yliopisto.
- TURI, JOHAN 1965 [1910]: *Mui'talus sámiiid birra*. Stockholm: Alimus skuv'la-doaimahat.
- SVERIGES RIKSDAG: *Mönsterskyddslag (1970:485)*.
- WESTMAN, ANNA 1999: Symbolers vandring genom tiderna. *Duoddaris 15: Dräkt. Rapport från seminarium vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 15–17 oktober 1996*. Jokkmokk, Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum.
- WESTMAN, ANNA: Giehtačálus. www.E/cn.4/sub.2/1995/26