



# **DOVLETJE JIRREDEN**

**Kontekstuell verdiformidling i et sørsamisk miljø**



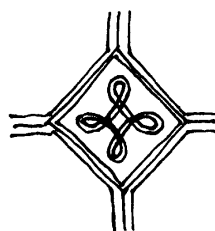
**JORUNN JERNSLETTEN**

**HOVEDFAGSOPPGAVE I RELIGIONSVITENSKAP**

Universitetet i Tromsø

Institutt for Religionsvitenskap

Høsten 2000





Til Mamma Laila

## FORORD

Jeg vil først og fremst takke alle mine informanter i miljøet på og rundt Sameskolen og Sijte Jarnge i Hattfjelldal for all velvilje og engasjement dere viste i mitt prosjekt - uten dere ville denne oppgaven ikke ha blitt noe av! Jeg vil spesielt takke ansatte og elever på internatet, dere gjorde mitt opphold til en uforglemmelig opplevelse og jeg tenker ofte på dere. Jeg vil også takke Lena Kappfjell for oppfølgingen gjennom oppgaveskrivingen.

Jeg vil takke ansatte og medstudenter på Insitutt for Religionsvitenskap for et kjempefint faglig og sosialt miljø. Alle samtalene og diskusjonene har vært en viktig inspirasjon og rettleiding for mine tanker omkring prosjektet. Spesielt vil jeg takke min veileder Roald E. Kristiansen for en ustoppelig optimisme og positiv holdning, som ga meg en viktig bekreftelse på at det jeg holdt på med var faglig forsvarlig. Jeg vil også takke min første veileder Håkan Rydving ved Universitetet i Bergen, hvor jeg var registrert som hovedfagsstudent høsten 1997 og våren 1998 i påvente av at hovedfaget skulle starte opp ved Universitetet i Tromsø. Med din kunnskap om den religiøse forhistorien i det sørsamiske området hjalp du meg med å pensle tankene inn på et fruktbart spor.

Jeg vil rette en stor takk til Senter for Samiske Studier ved Universitetet i Tromsø som har vært hjelpelig med økonomisk støtte til feltarbeidet. De har også gitt meg kontakt med andre samiske studenter og forskere gjennom Urfolksnettverket. Diskusjon med personer i et samisk forskningsmiljø har vært en viktig rettleiding for mine egne tanker omkring hva det vil si å drive samisk forskning, et perspektiv jeg har forsøkt å integrere i denne oppgaven.

Jeg vil også rette en takk til Norges Forskningsråd for hovedfagsstipend. Denne økonomiske støtten gjorde det siste året av prosjektet overkommelig også økonomisk, men vel så viktig er anerkjennelsen av at forskning om samiske problemstillinger er av nasjonal interesse.

Sist, men absolutt ikke minst, vil jeg takke min familie for støtten underveis, både faglig og moralsk. Spesielt viktig har det vært å kunne koble ut med Inga-Maja og Johnny-Leo, og vite at det også er andre ting i livet som er viktige og som ikke kan vente. Med egne erfaringer og innlevelse har du vært et trygt og fast holdepunkt, Johnny - vi kom gjennom dette ilag!

Dette er ikke begynnelsen på slutten, men slutten på begynnelsen!

Tromsø, 19.10.2000

Jorunn Jernsletten



## Innholdsfortegnelse:

Kapittel 1 - INNLEDNING .....	1
Problemstilling .....	1
Teoretiske perspektiver .....	2
<i>Narrativ identitet</i> .....	3
<i>Menneske og miljø</i> .....	3
<i>Kollektiv hukommelse</i> .....	4
<i>Kontekstualitet</i> .....	4
Metodikk .....	6
<i>Fortolkningsperspektivet</i> .....	7
<i>Kulturell integrasjon</i> .....	9
<i>Kulturell kontinuitet</i> .....	10
<i>Innenfra- og utenfra-perspektivet</i> .....	11
<i>Feltarbeidet</i> .....	12
<i>Beskrivelse av området</i> .....	12
<i>Forskningsetiske problemstillinger</i> .....	14
<i>Kildebruk</i> .....	14
Oppgavens oppbygning .....	17
Kapittel 2: DOVLETJE - FORTIDEN .....	21
Njaarke-Næjla - den siste næjtie? .....	22
<i>Vandrehistorier og spådommer</i> .....	27
Ulike forståelseshorisonter .....	28
<i>Overgangen til nybyggerliv</i> .....	33
<i>Tømmerhogst og nybygging</i> .....	35
Narrativ identitet .....	37
<i>Mytifisering av historien</i> .....	40
<i>En sørsamisk hovedfortelling</i> .....	41
<i>Fortelling og kontekst</i> .....	42
Avslutning .....	44
KAPITTEL 3: LAAHKOEH - SLEKTSKAP .....	45
Laahkoeh-begrepene .....	45
<i>Verdier knyttet til laahkoeh</i> .....	47
<i>Slektskap på sameskolen</i> .....	50
<i>Kunnskaper bevares innenfor laahkoeh</i> .....	51
Kollektiv hukommelse .....	53
<i>Tradisjonisme</i> .....	54
<i>Språk og verdiformidling</i> .....	55
Avslutning .....	58
Kapittel 4: GÅETIE - DET RITUELLE "ROM" .....	59
Gåetie-tradisjonene .....	60
<i>Kjønnsperspektiv i tradisjonsformidling</i> .....	64

Inkorporert praksis .....	66
<i>Ritualiserte handlingsmønstre</i> .....	69
<i>Spor fra fortiden</i> .....	71
‘Samifisering’ av sørsamisk kirkeliv .....	72
<i>Videreføring av åndelige symboler</i> .....	75
Avslutning.....	77
KAPITTEL 5: EATNEME - LANDSKAPET.....	79
Et sørsamisk kulturlandskap .....	80
<i>Landskap og religiøs forståelse</i> .....	82
<i>Stedsnavn</i> .....	86
<i>Norsk etablering i et sørsamisk landskap</i> .....	88
Mening nedfelt i landskapet.....	89
Avslutning.....	92
KAPITTEL 6: BÅATSOE-JIELEME - REINDRIFTEN.....	93
Bovtsen mierhkh - Reinmerkene .....	94
Flokkstruktur.....	97
<i>Idealisering av tradisjonell reindrift</i> .....	100
<i>Organisering av reindriften</i> .....	103
Taus læring - taus kunnskap .....	105
<i>Lek som integrasjon</i> .....	108
<i>Endring av kontekst</i> .....	109
Reindriftens sentrale rolle i selvforståelsen .....	110
Avslutning.....	112
KAPITTEL 7: DUEDTIE SOM KOMMUNIKASJON.....	115
Tjaalehtjimmie som symbolspråk.....	116
Religiøs symbolikk .....	118
<i>Ambivalent symbolspråk</i> .....	121
Endring av kontekst - kontinuitet i tradisjoner?.....	124
<i>Formidling gjennom praksis</i> .....	125
<i>Kreativ symbolbruk</i> .....	126
Avslutning.....	127
KAPITTEL 8: JIRREDE - MORGENDAGEN.....	129
Åarjelsaemien - daaroen – Sørsamisk – norsk ordliste:.....	134
LITTERATURLISTE .....	137

# Kapittel 1 - INNLEDNING

## Problemstilling

Mitt hovedfokus i denne oppgaven er hvordan tradisjoner fungerer som kontekst for formidling av kulturelle verdier i et sørsamisk miljø. Jeg vil ikke foreta en essensialistisk analyse av hva et sørsamisk verdisyn - eller ethos - er, men fokusere på en kontekstuell forståelse av hvordan verdier som er viktige for sørsamer bevares og formidles.

Siden etterkrigstiden har det sørsamiske samfunn gjennomgått en moderniseringsprosess i likhet med det øvrige norske samfunn. Et interessant spørsmål i denne sammenhengen er hvilken betydning tradisjonene har for oppfatningen om en kulturell kontinuitet på tross av endringer i livsstil og samfunnsform. I begrepet tradisjoner legger jeg skikker og oppfatninger som videreføres fra en generasjon til en annen. Det sørsamiske samfunn gikk fra én generasjon til den neste over fra å være knyttet til en livsform basert på selvberging til en moderne livsform med yrkesinndeling og spesialisering. Det som i dag ansees som sørsamiske tradisjoner er derfor i stor grad knyttet til en livsform som bare den eldre generasjon har opplevd. Jeg vil hevde at disse tradisjonene i dag representerer idealiserte sørsamiske tenke- og handlemåter.

Kulturelle verdier er et hovedbegrep i denne oppgaven. Verdier ser jeg som en fellesbetegnelse for underliggende holdninger som er avgjørende for hvordan man tenker og handler. Med begrepet kultur menes i denne sammenhengen en gruppe av folk som er beslektet og som har bodd i samme område med samme livsform. Kulturelle verdier er knyttet til samfunnets kollektive normer og regler, og de fleste samfunnsforskere vil hevde at man sosialiseres inn i dem gjennom oppveksten. Mitt prosjekt har vært å undersøke sammenhengen mellom ulike sørsamiske tradisjoner og formidling av kulturelle verdier. Tradisjonene kan sees som kulturelle verdier uttrykt gjennom praktisk etikk. I oppgaven vil jeg derfor forsøke å synliggjøre den sentrale rolle formidling av tradisjoner har for oppvoksende sørsamers identitet.

I oppgaven vil jeg eksemplifisere forholdet mellom kultur og verdier. Jeg har derfor vektlagt kontekster som er spesielt preget av det samiske. Kulturelle verdier

formidles innenfor spesifikke kontekster, og vil ikke nødvendigvis aktualiseres i andre kontekster. Slik vil det for eksempel være tydelig i ei kåte hvem som kjenner kåte-tradisjonene, mens enhver kunnskap om slike tradisjoner vil være usynlige i et supermarked. Jeg håper derfor ikke at leseren får inntrykk av at den sørsamiske kulturen begrenser seg til det jeg har valgt å beskrive, ei heller at sørsamer ikke er deltakende i det norske samfunn på lik linje med andre.

### **Teoretiske perspektiver** Feil! Bokmerke er ikke definert.

I tråd med den religionsvitenskapelige fagtradisjonen vil det være naturlig å anvende et tverrfaglig perspektiv i oppgaveskrivingen. Denne religionsvitenskapelige oppgaven grenser opp mot pedagogikk og sosialantropologi. Tematisk knytter oppgaven seg til det religionsvitenskapelige området 'etikk og verdier'. I studiet av ulike kulturgrupper kan man se de kulturelle verdier som uttrykk for kulturens grunnleggende holdning. Denne holdningen kan springe ut av en religiøs forståelse, men vil også være knyttet til et kulturspesifikt leve- og tenkesett. I det miljøet oppgaven er basert på ble det ikke sett som en motsetning å være kristen og forholde seg til en kristen etikk og samtidig bevare tradisjoner som tilhørte den gamle samiske (før-kristne) religionen. Verdier knyttet til den gamle religionen ansees som kjennetegnende for det sørsamiske, og er derfor viktig for en kollektiv sørsamisk identitet.

Jeg har valgt å fokusere på formidlingen av sørsamiske verdier, og da spesielt se på de ulike kontekster verdiformidlingen skjer innenfor. Ved å ta utgangspunkt i formidlingsaspektet har jeg beveget meg inn på det pedagogiske området. De kontekster som presenteres i oppgaven har betydning i formidlingen av verdier både i oppdragelsen av barn og i sosialiseringen barn og voksne i mellom. Jeg ser derfor på verdiformidling som en livslang prosess, hvor forståelsen av det man lærte i barndommen modnes over tid. Sosialisering mellom voksne, ved at de gjensidig bekrefter hverandres sørsamiske identitet i ulike kontekster, er derfor et viktig perspektiv i denne oppgaven.

Både metodisk og teoretisk grenser oppgaven mot sosialantropologi. Materialinnsamlingen var basert på sosialantropologisk metode, og jeg har også anvendt sosialantropologisk teori i analysen, representert ved Tim Ingold og Paul Connerton.



### *Narrativ identitet*

En stor del av oppgavens teoretiske rammeverk bygger på den franske filosofen Paul Ricoeur sin teori om narrativitet, som representerer et religionsfilosofisk perspektiv. Ricoeur bygger på den hermeneutiske filosofien, men argumenterer for en utvidelse av hermeneutikkens tekstbegrep. Det sentrale ved Ricoeurs tekstbegrep er at alt som defineres som tekst kan tolkes som en objektivisert enhet. Ved å innbefatte både handling og muntlige fortellinger i tekstbegrepet viser Ricoeur at også andre uttrykksformer enn skrift kan tolkes som en tekst. Å tolke en tekst innebærer å tilføre mening til teksten hentet fra ens tidligere erfaringer. Ved å tolke sine egne og andres handlinger og fortellinger plasserer man disse erfaringene inn i et mønster av tidligere hendelser. Ricoeur beskriver oppbygningen av narrativer, som en strukturering av enkelthendelser til et sammenhengende handlingsforløp ('plot', Ricoeur 1991). Dette ser han som den viktigste prosessen i oppbygningen av individets identitet. På den andre siden er konstruksjonen av narrativer en samfunnsaktivitet som både forklarer og legitimerer den struktur som et samfunn innordner seg etter. Narrativer gjør det altså mulig å oppleve både individer og kulturer som integrerte og konsekvente. Ifølge Ricoeur er individet avhengig av å tolke seg selv gjennom sin egen kulturs symboler. Kulturens symbolspråk er altså grunnlaget for individets identitet og selvforståelse.

### *Menneske og miljø*

Den britiske sosialantropologen Tim Ingold er i sin teoriutvikling spesielt opptatt av forholdet mellom menneske, natur og kultur, det vil si spenningsfeltet mellom økologi og sosiale relasjoner. Han tar for seg hvordan kulturell kunnskap overføres gjennom deltagelse innenfor det fysiske miljø som den kulturelle kunnskapen er knyttet til. Han ser dynamikken mellom mennesket og det landskap mennesket lever i som gjensidig konstituerende. Menneskets forståelse av seg selv formes altså gjennom dets tilstedeværelse i et spesifikt miljø. I følge Ingold har tidligere generasjoner nedfelt sine erfaringer i sitt hjemlige landskap, samtidig som landskapet har nedfelt seg i menneskenes kroppslige hukommelse. Det grunnleggende i Ingolds teori er altså den gjensidige påvirkningen mellom mennesket og dets omgivelser. Den form for selvforståelse som Ingold problematiserer innebærer kunnskap som er kroppsliggjort gjennom erfaring og derfor overføres til andre gjennom tilsvarende erfaring. Ettersom

denne type kunnskap er lite objektivisert vil den ikke la seg overføre direkte til språket og kan derfor kun formidles gjennom kroppslig tilstedeværelse i et kulturhistorisk spesifikt landskap (Ingold 1996).

### *Kollektiv hukommelse*

Paul Connerton arbeider i en sosialantropologisk tradisjon, men har et sterkt hermeneutisk perspektiv. Han tar utgangspunkt i at hukommelse i hovedsak er et kollektivt fenomen. Connerton tar et oppgjør med fokuseringen på det tekstlige som grunnlaget for kulturell kontinuitet, og hevder at erfaringer som nedfeller seg i kroppen er vel så sentrale i formidlingen av kulturelt materiale. I boken *How Societies Remember* (1998) beskriver han hvordan kroppslig praksis formidles som kulturelle tradisjoner. Han poengterer at kulturell kunnskap ikke kan forstås fullstendig ved hjelp av et utvidet tekstbegrep. Tekstlighet innebærer ifølge Ricoeur en objektivisert, det vil si reflektert, kunnskap. Mye av kulturens tradisjonsstoff er imidlertid nedlagt i kroppslige uttrykk som seremonier, ritualer, sedvaner, skikker og normer for oppførsel. Connerton vil derfor utvide hermeneutikkens materiale, slik at det innbefatter også de inkorporerte kulturuttrykk.

Ricoeurs narrativitetsteori belyser hvordan språk og symbolbruk har betydning for identitetsskaping, hans utvidede tekstbegrep vil være sammenfallende med det Connerton betegner som det innskrevne. Ingolds erfaringsbaserte kunnskap sammenfaller med det Connerton betegner som det inkorporerte. Disse tre teoretikerne vil i forhold til mitt materiale representere tre utfyllende perspektiver.

### *Kontekstualitet*

Den form for kunnskapsformidling som Ingold beskriver var grunnleggende i den gamle samiske livsformen. I framstillingen vil det derfor være viktig å fokusere på kontekstens betydning for formidling av verdier. Jeg bruker begrepet kontekst ikke for å betegne et fysisk miljø, men for å beskrive en sammenheng som verdier knyttes til. Jeg vil forsøke å vise hvordan det er en dynamikk mellom formidling gjennom språk og formidling gjennom kroppslig praksis, og hvordan disse ulike formidlingsformene er knyttet til spesifikke kontekster. Jeg vil også vise eksempler på hvordan kunnskap kan veksle mellom å være innskrevet og inkorporert når den tas fra én kontekst og settes inn i en

annen. Dette er i seg selv et fenomen som er spesielt tydelig i kulturelle endringsprosesser. Når kontekst og livsstil endres må nødvendigvis kunnskapsformidling også innta nye former.

Det er et utbredt syn blant sørsamer at for å få forståelse av samspillet mellom rein, natur og reingjeter er det viktig å delta i reindrift over mange år. Å lære seg reindrift er en prosess basert på integrasjon i en kulturell forståelse, hvor instruksjon har en mindre rolle enn egenhendig erfaring og kroppslig tilegnelse av ferdigheter. Dette representerer en særegen sørsamisk forståelse av kunnskaps- og verdiformidling. Enkelte sørsamer ser i dag denne måten å lære ungdommene tradisjonell kunnskap på som et problem, siden den forutsetter mye tidsbruk og lite eksplisitt forklaring. Ungdommer som er vant til en skolepedagogikk hvor instruksjon og intellektuell forståelse har større betydning enn innsikt basert på egen erfaring, vil i møtet med den tradisjonelle formidlingsformen fort bli utålmodige og gå lei før de har begynt å forstå. I noen kontekster er det lagt større vekt på forklaring. Dette gjelder for eksempel i opplæringen av *laahkoeh* (slektskapsrelasjoner)<sup>1</sup>, hvor enhver anledning brukes for å avklare hvem som er i slekt og på hvilken måte. Dette gjelder også når det leses bøker om eller fortelles historier som omhandler tidligere tider. Personer og hendelser blir da knyttet til tilhørerne gjennom slektskap. Jeg vil i min analyse vise hvordan dette gir sørsamer en følelse av nærhet og kontinuitet mellom fortid og nåtid. I normer for oppførsel i *gåetie* (kåte) forventes det at man skal se hvordan de andre oppfører seg og lære av dem, men det blir også fortalt om de hellige stedene i kåta som knyttes til den gamle religionen. Det er her en vekselvirkning mellom praktisk erfaring med å følge skikkene i *gåetie*, og en språklig forståelse av de forestillingene skikkene er knyttet til. Det er altså en sterk sammenheng mellom erfaringsbakgrunn og forståelsen av kulturelle tradisjoner.

Jeg vil i et religionsvitenskapelig perspektiv drøfte hvorvidt sørsamenes fortellinger om fortiden har videreført mytenes funksjon som formidlingskanal for kulturelt tankegods. Jeg tenker da spesielt på formidling av historie knyttet til slekten og det området slekten har levd i. Fortellingene om slektens fortid virker styrkende på bevissthet om kollektive verdier og identitet. Fortiden kan sees som et ideal for hvordan

---

<sup>1</sup> Sørsamisk rettskrivning, se Bergsland og Magga 1993, se også sørsamisk-norsk ordliste bak i oppgaven

man som *saemie* (same) bør leve, og gi unge og eldre sørsamer et insitament til å føre tradisjonene videre. I tilknytning til dette vil jeg ta for meg formidlingen av sørsamiske skikker for oppførsel i gåetie, og diskutere hvorvidt det å følge normbelagte, ritualiserte handlingsmønstre kan sees som en måte å formidle kulturell identifikasjon på.

Jeg ser en nær forbindelse mellom tradisjoner og livsform. Sørsamers forestillingsverden var nært knyttet til den avhengighet man hadde av naturens ressurser. Dette gjenspeiles i en egen mentalitet, hvor det å høste av naturressursene var knyttet til skikker og kulthandlinger som uttrykte respekt og ærbødighet ovenfor det landskap man hadde sin tilhørighet i. Selv om sørsamers livsform har endret seg, er basisen for sørsamiske verdier fortsatt knyttet til denne mentaliteten, og et historisk perspektiv er derfor en forutsetning for å forstå tradisjonenes betydning for formidlingen av sørsamiske verdier.

### **Metodikk**

Innenfor religionsvitenskap som fag settes det ikke begrensninger når det gjelder metodiske valg, såfremt metodene er hensiktsmessige for innsamling av materiale til forskningen. Valg av tema blir avgjørende for hvilken metode som er mest hensiktsmessig, og i mitt tilfelle var det et tema som det finnes lite spesifikt kildemateriale på. Det avgjørende for mitt valg av metode var at jeg ville bygge oppgaven på materiale fra samtiden, og basere min analyse på førstehånds erfaringer og egenhendig innsamlet materiale for å kunne utfylle de skriftlige kildene, som er av mer historisk karakter.

Som metode har jeg i materialinnsamlingen anvendt en sosialantropologisk feltmetodikk bestående av deltagende observasjon, uformelle intervjuer og drøftende samtaler (Geertz 1993, Nielsen 1996, Wadel 1991). Feltarbeidet foregikk i miljøet på og rundt Gaske-Nørjen Saemienskovle (Midt-Norge Sameskole) i Hattfjelldal fra mars til juni 1998. I tillegg har jeg anvendt litteratur om sørsamiske forhold, skrevet om og av folk fra dette området. Disse kildene er valgt for å belyse forhold jeg fikk innblikk i gjennom feltarbeidet. Jeg har også gitt mine informanter anledning til å lese og kommentere oppgaveteksten.

Som sosialantropolog vektlegger Geertz betydningen av konversasjon i sosialantropologisk feltmetodikk. Hovedmålet med denne metodikken er at forskeren utdyper sin forståelse av informantenes virkelighet (Geertz 1993). Jeg vil imidlertid hevde at Geertz selv i enkelte av sine arbeider har hatt en forventning om å finne universelle begreper uttrykt i ulike kulturelle kontekster, uten å ta høyde for at hans begrepsforståelse kan være spesifikt vestlig, eller anglo-amerikansk. Hans prosjekt med å vise hvordan person-begrepet forstås i ulike kulturer er et eksempel på en slik søken etter det 'universelle' i lokale kontekster (Geertz 1983:59ff). Jeg vil hevde at en av de store utfordringene ved å bruke feltarbeid for å samle grunnlagsmateriale til egen forskning, er å være åpen for at begreper en selv ser som sentrale og grunnleggende ikke nødvendigvis er like sentrale i den konteksten man skal studere. Som forsker er man selv sosialisert inn i sin kulturs symboler og begreper. Hvis Ricoeur har rett i at individet tolker seg selv ved hjelp av kulturens symboler, blir utfordringen i denne oppgaven å vise hvordan sørsamer bruker tradisjoner i videreføringen av en kollektiv selvforståelse.

Jeg har anvendt et hermeneutisk perspektiv både i bruken av skriftlige kilder og i analysen av mine informanternes utsagn. Dette innebærer at jeg har satt enkelthendelser og uttalelser inn i et fortolkende perspektiv, eller med andre ord konstruert et narrativ. Målet er å introdusere leseren til de perspektiver jeg selv oppdaget gjennom personlige erfaringer i et sørsamisk miljø og fordypning i litteratur om dette miljøet.

### *Fortolkningsperspektivet*

Jeg har vektlagt teoretiske perspektiver som søker å ivareta folks selvforståelse. Styrken ved religionsfilosofisk teoriutvikling er at den tar utgangspunkt i den enkelte troendes ståsted. I en slik kontekst er det sentrale perspektivet hvordan folk selv oppfatter virkeligheten og forholder seg til den (jf. Lindbeck 1984, Stiver 1998). Både Ricoeur og Ingold tar utgangspunkt i hvordan enkeltindivider oppfatter og presenterer sin virkelighet, mens Connerton tar utgangspunkt i videreføringen av en kollektiv historisk selvfortolkning.

I møtet mellom vitenskapelige forklaringer og folks egne forklaringer, hevder Ingold at antropologer ikke skal vurdere folks utsagn opp mot en vitenskapelig

forklaringsmodell, men være åpen for å forsøke å forstå den virkelighetsoppfatning som ligger bak folks egne utsagn. I manuskriptet *Culture, Nature, Environment: Steps to an Ecology of Life* (1996) viser Ingold til et eksempel fra cree indianerne i det nordøstlige Canada, som har en forståelse av at hele verden er mettet med 'handlende og forsettelige krefter' ('powers of agency and intentionality', Ingold 1996:3). I tråd med dette tolker de reinens adferd, når den blir forfulgt av jegeren, og så stopper opp og snur seg mot mennesket, som et tegn på at reinen gir seg til mennesket. Jegeren mottar reinen, han tar den ikke. Biologer forklarer reinens nøling som en overlevelsestrategi, når reinen møter ulv stopper den opp for å vurdere sin motstander og forberede seg på flukt. I et hermeneutisk perspektiv er den kulturelle forståelsen av fenomenet mer interessant enn reinens faktiske adferd. Antropologens oppgave er ifølge Ingold

to show how hunters' direct experience of encounters with animals is given form and meaning within those received patterns of interconnected images and propositions that, in anthropological parlance, go by the name of 'culture' (Ingold 1996:4).

Mens biologer hevder å studere naturen slik den 'virkelig' er, studerer antropologen hvordan naturlige fenomener tolkes forskjellig ut i fra de kulturelle individenes kognitive virkelighet. Dette tilsvarer skillet mellom en 'etisk' og en 'emisk' tilnærming, hvor 'etisk' tilsvarer forskerens beskrivelse av den fysiske verden, mens 'emisk' tilsvarer forskerens beskrivelse av en kulturspesifikk mening som er tillagt verden, gruppens kosmologiske trossystem. Men, som Ingold påpeker, det som for antropologen er én blant mange mulige kosmologier er for folk selv hele deres livsverden. En grunnleggende holdning innenfor sosialantropologien er derfor kulturrelativismen. Dette perspektivet innebærer at folk av ulik kulturell bakgrunn oppfatter de samme hendelsene forskjellig siden de fortolker virkeligheten gjennom mentale skjema som er spesifikke for deres kultur. Problemet med en slik relativisme, er ifølge Ingold at den lager et skille mellom ikke-vestlige kulturer som har kosmologier, og vestlige kulturer som har vitenskap, hvor man skiller mellom natur og kultur. Ingolds mål er å erstatte dikotomien mellom natur og kultur med den dynamiske synergien mellom organisme og omgivelse. Han vil gi et alternativ til den standardiserte antropologiske framstillingen av at persepsjon er å legge lag av kulturell 'emisk' forståelse på en uavhengig gitt 'etisk' virkelighet (ibid., s. 14).

Ingold problematiserer her noe som har betydning for hvordan man forholder seg til et feltarbeid, og hvordan man behandler det materialet man får tilgang til gjennom feltarbeidet. Innenfor mitt felt har jeg funnet det fruktbart å anvende et bevisst hermeneutisk perspektiv som tar utgangspunkt i mine informanternes forståelse av sin virkelighet. Jeg vil derfor ikke bruke plass på å utrede for eksempel historiske hendelser og årstall. I stedet vil jeg sammenligne en sørsamisk fortolkning av historien, med en norsk 'bygdebok'-oppfatning av samme historiske materiale, for å belyse de ulike selvforståelser som disse ulike historiefortolkningene representerer.

### *Kulturell integrasjon*

Vi vokser ikke opp i et vakuum. Fra starten av omgis vi av mennesker som vil prege vår oppfatning av verden, som lærer oss å uttrykke oss selv og lar oss delta i aktiviteter som nedfeller seg i våre kroppslige ferdigheter. Gjennom å oppmuntre eller kritisere våre handlinger former de vår forståelse av hva som er rett og galt. Alt dette dekkes av begrepet sosialisering, som betegner den prosess som gjør individet integrert i samfunnet. Ut i fra et etnologisk perspektiv diskuterer Ragnar Pedersen det samfunnsvitenskapelige skillet mellom oppdragelse og sosialisering. Oppdragelse forstås som

[...] den bevisste og målrettede påvirkning av et barn. Det skal lære å tenke og handle rett. Begrepet dekker således bare en del av den kulturelle innlæringen. Det inkluderer ikke prosesser som imitasjon og identifikasjon. Imitasjon innebærer en etterligning av andres adferd, en overtakelse av kulturens kunnskaper, tro og symboler.[...] Med identifikasjon menes at barnet overtar tanker, følelser og handlinger etter forbilde av et annet menneske. Barnet får begrep om og godtar de verdier som formidles, som selvfølgelig, verdifulle og riktige (Pedersen 1988:65).

Et begrep som Pedersen finner betegnende for kulturelle innlæringsprosesser er 'enkulturering', som defineres som "en prosess hvorved barnet tilegner seg kulturen i sitt oppvekstmiljø og lærer seg samfunnets spilleregler" (ibid., s. 67). Begrensningen med enkulturerings-begrepet er at det ikke vektlegger innlæringen av roller som en livslang prosess, noe som inkluderes i sosialiseringsbegrepet. I studiet av

traderingsprosesser<sup>2</sup> er sosialiseringen i barndomstiden sentral for å forstå hvorfor mange kulturelementer viser uforandelighet og kontinuitet over lang tid. Samtidig virker samhandlingen mellom voksne bekreftende på en kollektiv identitet.

Jeg vil i denne oppgaven se på formidlingen av kulturelle verdier som en livslang prosess, hvor både oppdragelse av barn og sosialisering gjennom hele livsløpet er viktige prosesser, både for enkeltindividets integrering i kulturens verdisystem og for dynamikken mellom individene som bekrefter og viderefører dette systemet.

### *Kulturell kontinuitet*

Et aktuelt spørsmål i denne oppgaven er hvordan man kan forklare at kulturelle verdier beholder en viss kontinuitet på tross av tidens gang. På samme måte som en persons identitet bevarer en viss konsistens på tross av endringer i tid og erfaring, har også kulturer et preg av kontinuitet. Denne kontinuiteten knyttes gjerne til videreføringen av kulturens tradisjoner. Det kan derfor oppstå diskusjoner om hvor typisk og særpreget den enkelte tradisjon er for kulturen. Det vil således herske ulike oppfatninger om hva som er et sørsamisk verdisyn, hva som er tradisjonell sørsamisk oppdragelse osv. Det som er interessant ut i fra et filosofisk perspektiv er hvordan man på tross av tidens gang bevarer en oppfatning av kulturen som spesifikt sørsamisk.

Et av Ricoeurs prosjekter er å vise hvordan mennesker takler tidens aporia. Filosofer som Heidegger har fokusert på det potensielt kaotiske og destruktive i tidens tilsynelatende uendelighet, hvor menneskets betydning er forsvinnende liten. Ricoeur hevder at ved å koble den uendelige kosmiske tiden til vår historiske opplevde tid oppnår mennesker en forståelse av tiden som begrenset og forutsigelig. Han nevner tre 'narrative koblinger' som knytter den kosmiske tiden til vår historiske tid: generasjonsskiftene, kalenderen og sporene fra fortiden (Uggla 1994). Disse koblingene har en dobbel natur som gjør dem til brobyggere mellom vår opplevde tid og den kosmiske tiden (Ricoeur 1988). De er både fysiske fakta og kulturelle fenomener. De eksisterer i alle kulturer, men det er innholdet man legger i dem som viser de kulturelle særegenhetene. Ved at individer gjennom sosialiseringen integreres i sin kulturs narrative koblinger, blir tiden en forutsigelig og forståelig enhet.

---

<sup>2</sup> Ved trading menes overføringen av kulturell kunnskap fra en generasjon til en annen, se f.eks. Pentikäinen 1978.



Jeg vil bruke Ricoeurs narrative koblinger i framstillingen for å synliggjøre den sterke kontinuiteten sørsamer føler med sin historiske fortid. Denne følelsen av kontinuitet bygger på en tidsforståelse som er syklisk, hvor hendelser tolkes som gjentakelse av tidligere hendelser. En slik tidsforståelse gjør at hendelser i nåtiden kan sees som paralleller til hendelser i fortiden. Historien brukes da som rammeverk for å tolke hendelser i nåtiden (se kap. 2). Generasjonsskiftene har stor betydning i formidlingen av verdier, og spesielt den kontakt som er mellom besteforeldre og barnebarn. Dette innebærer ifølge Connerton en form for 'tradisjonisme' ved at tradisjoner hopper over et slektsledd. Dette sørger igjen for kontinuiteten i gruppens kollektive hukommelse (se kap. 3). Sporene fra fortiden representerer rester av tidligere generasjoners levevis, og fungerer som fysiske omgivelser for overføringen av kunnskap og verdier mellom generasjonene (se kap. 4 og 5). Det potensielt kaotiske ved tidens uendelighet og hendelsers tilsynelatende tilfeldighet, blir altså forutsigelige og sammenhengende gjennom den kulturelle struktureringen av tiden. Denne struktureringen sammenfaller med Ricoeurs teori om narrativer som nødvendige for å gi mening til individets og kulturens eksistens.

#### *Innenfra- og utenfra-perspektivet*

I samfunnsvitenskapelig forskning defineres forskeren så vel som forskningen i forhold til et utenfra- eller innenfra-perspektiv. Kriteriet er om forskeren selv er innenfor eller utenfor den kultur han eller hun beskriver, og om forskningen tar utgangspunkt i den kulturelle gruppens egen forståelseshorisont. Min posisjon representerer hovedsakelig et innenfra-perspektiv. For det første er jeg som forsker bevisst min samiske bakgrunn. Som nordsamer kom jeg 'utenfra' når jeg gjorde feltarbeid blant sørsamer. Men min grunnkunnskap om det samiske ga meg en referanseramme for å vurdere inntrykkene fra feltarbeidet. Min samiske bakgrunn hadde også betydning for min relasjon til informantene. Det at jeg behersker nordsamisk muntlig og skriftlig gjorde at jeg lettere tilegnet meg de sørsamiske termer som anvendes i dagligtalen selv om man snakket norsk. I oppgaveteksten har jeg valgt å bruke de sørsamiske termene, slik de ble brukt i dagligtalen på sameskolen. For det andre har jeg hatt som hensikt å ta mine informanters virkelighetsforståelse på alvor (jf. Ingold). Dette perspektivet har vært avgjørende for mitt valg om å la informantenes utsagn stå som uttrykk for deres

oppfatning, og for mitt valg om å bruke de skriftlige kilder som mine informanter så som betydningsfulle for å forstå deres virkelighetsoppfatning.

### *Feltarbeidet*

I tidsrommet mars til juni 1998 bodde jeg på Gaske-Nørjen Saemienskovle, Sameskolen i Hattfjelldal. Sameskolen er et samlingssted for samer i området, og var derfor en innfallspport til å komme i kontakt med et sørsamisk miljø.

Både voksne og barn i miljøet rundt sameskolen var åpent interesserte i hvorfor jeg hadde kommet til deres område og hva jeg hadde tenkt å gjøre der. Jeg forklarte at jeg ville se på hvilke verdier som formidles i miljøet på og rundt skolen. Jeg klargjorde at jeg ikke skulle evaluere skolen, men at jeg ville bruke sameskolen som en innfallsvinkel for å komme i kontakt med et samisk fellesskap. I sørsamisk sammenheng regnes sameskolene som kulturinstitusjoner, og er nært knyttet opp mot de sørsamiske sentrene i Hattfjelldal og på Snåsa, hhv. Sijte Jarnge og Saemien Sijte. I motsetning til kulturinstitusjoner som bærer preg av å være en voksensfære, er sameskolen en plass hvor alle generasjoner kan delta. Her møtes alle: barn fra førskolealder, skoleelever, foreldre, slektninger, pensjonerte besteforeldre og personer med tilknytning til det samiske. Her foregår det reindriftspolitiske diskusjoner og foreldredugnad. Her kan man komme innom og ta en kopp kaffe, treffe kjentfolk og overnatte hvis man har behov for det. I tillegg er både ansatte og elever på skolen i stor grad beslektet, og internatet oppleves derfor som et 'hjem', ikke bare for ungene som bor der i skoletida, men også for de som kommer innom på besøk. Som kontekst for feltarbeid representerte sameskolen et spennende og interessant miljø hvor mange personer markerte seg og deltok i samtaler om alt fra oppvekstvilkår til religiøse spørsmål. Gjennom daglige aktiviteter og utflukter fikk jeg også et inntrykk av hvilke aktiviteter folk var engasjerte i, og hvilke holdninger og ferdigheter de formidlet gjennom disse aktivitetene.

### *Beskrivelse av området*

I Norge strekker det sørsamiske området seg fra Femunden i sør til Saltfjellet i nord. Området hvor jeg gjorde feltarbeid, og hvor de fleste av mine informanter hadde sin

tilhørighet, omfatter kommunene Hattfjelldal og Grane i indre Helgeland helt sør i Nordland fylke. Elevene som gikk på Sameskolen for Midt-Norge kom fra Saltfjellet i nord til grensen mellom Nordland og Trøndelag fylker i sør. I miljøet rundt sameskolen i Hattfjelldal var det både samer og nordmenn. De fleste av mine informanter var imidlertid fra reindriftsfamilier. I Aarborte reinbeitedistrikt (Hattfjelldal) var det ingen driftsenheter registrert<sup>3</sup>. De tilgrensende reinbeitedistriktene er Voengel-Njaarke (Kappfjell/Bindal/ Kolbotn), Byrkije (Børgefjell), Røssåga, Brurskanken og Brønnøy/Kvitfjell. I disse distriktene var det i 1996/1997 registrert til sammen 14 aktive driftsenheter med 85 personer. I disse fem distriktene var det i samme periode registrert ca. 5.000 rein på vinterbeite. De fleste driftsenhetene har i dag vinterbeite ute ved kysten, mens sommerbeitene er i fjellområdene i innlandet.

Området består i hovedsak av høyfjell med skogkledd daler. Hattfjelldal kommune grenser mot Sverige, hvor Tärnaby er det nærmeste tettstedet med samisk befolkning, der det også er en samisk internatskole. Før grensen mellom Norge og Sverige ble regulert i 1852, var det vanlig at reieneierne på norsk side flyttet med sine flokker til Sverige om vinteren, mens reindriftsamene på svensk side kom over til Norge med sine rein om sommeren. Det har vært mye trafikk over Kjølen, og de sørsamiske slektene går på tvers av landegrensene. Sørsamene i Vefsn er en av de nordligste gruppene innenfor det sørsamiske området. Hattfjelldal har lenge vært et knutepunkt i området. Det ble organisert skole for samer i området allerede i 1728. I enkelte perioder har skole for samene vært organisert andre steder, men i 1951 erstattet Sameskolen for Midt-Norge Finnemisjonens skole i Havika (Devik 1980). Siden 1975 har det vært gitt undervisning i sørsamisk språk og kultur ved skolen. Det sørsamiske kultursenteret Sijte Jarngje, som ble opprettet i 1984 og er base for den sørsamiske bokbussen, befester Hattfjelldals sentrale betydning for samene i Nordland. Jeg anså derfor Sameskolen i Hattfjelldal som en velegnet innfallsport til å komme i kontakt med et sørsamisk miljø.

---

<sup>3</sup> Opplysninger om reindriften i området er hentet fra *Ressursregnskap for reindriftnæringen* for reindriftsåret 1. april 1996 - 31. mars 1997 (trykt i januar 1998), en rapport som utgis årlig av Reindriftsforvaltningen i Alta, ved Reindriftsjef Jon Aarseth Meløy.

### *Forskningsetiske problemstillinger*

I forkant av feltarbeidet sendte jeg informasjon til skolen via rektor, hvor jeg informerte om formålet med prosjektet og fikk hans godkjenning. I begynnelsen av feltarbeidet fortalte jeg ansatte, elever og foreldre ved skolen hva jeg ville gjøre der, hvilke opplysninger jeg var ute etter og hvordan disse skulle brukes. Det er et velkjent problem at når man skal beskrive et relativt lite miljø, vil det være vanskelig å gjøre uttalelser og hendelser så anonyme at ikke de som kjenner feltet vet hvem det er man sikter til. I løpet av skriveprosessen har jeg imidlertid konferert med mine hovedinformanter, og kontrollert at de går god for det materialet jeg har brukt i hovedfagsoppgaven.

Jeg har i oppgaveteksten stor sett anonymisert mine informanter. I enkelte sammenhenger har jeg valgt å bruke egennavn, og disse er da fiktive. De to navnene som er mest brukt er *Søøfe* og *Næjla*. Disse representerer en kvinne og en mann i 40-årene som har vokst opp i brytningen mellom den tradisjonelle og den 'moderne' livsformen, og derfor er representative for den voksne generasjon sørsamer som har barn på sameskolen.

### *Kildebruk*

Denne oppgaven er basert på materiale fra feltarbeid samt skriftlig sekundærlitteratur fra det sørsamiske området. I oppgaveskrivingen er erfaringer fra feltarbeidet brukt som en *forståelseshorisont*. Oppgavens oppbygning og fokus er basert på det jeg har oppfattet som sentralt for mine informanternes selvforståelse. Feltarbeidet har derfor hatt en dobbelt funksjon i mitt prosjekt. Gjennom feltarbeidet har jeg fått tilgang på det materialet som danner grunnlaget for analysen, i tillegg har feltarbeidet gitt meg et fortolkningsperspektiv i lesingen av de sekundære, skriftlige kildene som finnes fra området. Jeg har bevisst valgt å la mine informanternes utsagn stå for seg selv. Der det er ulike meninger har jeg forsøkt å få begge syn med i framstillingen. Jeg ikke gått systematisk gjennom sekundærlitteraturen for å kontrollere kildegrunnlaget, men brukt kildene slik de har vært tilgjengelige for mine informanter. Min begrunnelse for dette er at jeg ikke har hatt som mål å gi en objektiv framstilling av sørsamers historie og tradisjoner. Mitt fokus har vært å formidle det jeg oppfattet som mine informanternes forståelseshorisont.

Hovedtyngden i samisk forskning har i senere tid vært på nordsamiske problemstillinger, og det vil derfor være relevant å si noe om forskjeller mellom det nord- og sørsamiske. Et eksempel er den religiøse fortiden. Læstadianismen<sup>4</sup> slo aldri rot blant sørsamene, og det gir seg i dag utslag i en generelt positiv holdning til den gamle samiske religionen og tradisjonene som er knyttet til den. Det nordsamiske forholdet til læstadianismen har stort sett vært oppfattet som det typisk samiske. Det er imidlertid store regionale forskjeller i det samiske samfunn. I denne oppgaven er det sørsamiske perspektiv i fokus. Det er imidlertid relativt lite forskning som tar for seg det sørsamiske området i moderne tid, og der det er relevant vil jeg derfor trekke inn forskning fra det nordsamiske området.

Jeg har i oppgaveskrivingen hatt stor nytte av både populærvitenskapelig og vitenskapelig litteratur skrevet av folk fra Vefsn-området. Det at de har brukt sin egen innsikt, erfaring og nettverk i tillegg til sekundærkilder i framstillingene, gjør denne litteraturen til gode kilder for dem som søker innsikt i sørsamiske forhold. Jeg har dessuten hatt gleden av å ha flere av dem som informanter, hvor jeg har kunnet diskutere de forhold de beskriver og knytte dem opp mot mine egne inntrykk. Jeg har også brukt litteratur av blant annet Louise Bäckman, Knut Bergsland og Håkan Rydving, som har skrevet sentrale verk innenfor sørsamisk forskning.

For det historiske perspektivet har jeg spesielt brukt to bøker som skildrer den gamle livsformen og overgangen til andre næringstilpasninger. Disse bøkene er i dag godt kjent i miljøet rundt sameskolen, og ansees som representative presentasjoner av den nære forhistorien i området. Václav Mareks skildring *Samene i Susendalen* (1992) er basert på samtaler og opplevelser med norske og samiske bønder og reindriftssamer i Susendalen. Václav Marek kom fra Tsjekkia til Susendalen i Hattfjelldal kommune første gangen i 1933, og var siden bosatt der i nesten 15 år. Han levde selv blant bøndene i bygda og hadde god kontakt med både samer og nordmenn. Hele tiden noterte han flittig det de gamle hadde å fortelle om livet i dalen i eldre tid. Marek anvendte også historiske kilder i sin framstilling, som for øvrig preges av at han hadde en sosialistisk interesse og derfor engasjerte seg spesielt i samenes vilkår som fortrent

---

<sup>4</sup> Læstadianismen er en protestantisk vekkelsesbevegelse som oppstod i den samiske menigheten i Karesuando i Sverige/Finland under ledelse av presten Lars Levi Læstadius (1800-1861).

minoritet. Marek gjengir samvittighetsfullt lange samtaler med sine sambygdingar, som gir et godt innblikk i tenkemåter blant samer og nordmenn i mellomkrigsårene.

Som korreksjon til Mareks framstilling har jeg brukt boken *Kristoffer Sjulssons minnen: Om Vapstenlapparna i början af 1800-talet, upptecknade af O. P. Pettersson* (Bäckman & Kjellström red., 1979). Denne boken omhandler folkeskolelæreren og folkelivsgranskeren O. P. Petterssons beskrivelse av livet blant de svenske samene i Vapstendistriktet som grenser opp mot Hattfjelldal og Susendal i Norge. Opplysningene som Pettersson baserer sin framstilling på er i hovedsak gitt av den svenske samens Kristoffer Sjulsson, som levde 1828-1908. Kristoffer Sjulsson levde i perioder av livet som reingjeter, men etablerte seg senere som nybygger og drev fiske på innlandssjøene i hjemtraktene i Tärna sokn. Sjulsson var en tid omreisende lærer, og hadde god kjennskap til skikker og tradisjoner blant samene i Vapstlandet.

I kapittelet om laahkoeh har jeg hovedsakelig basert den historiske framstillingen på Tom Kappfjells bok (1991) om laahkoeh-termene, og hans artikkel i Sørsamisk årbok (1998) hvor han går inn på de sosiale relasjonene knyttet til laahkoeh.

I kapittelet om landskap har jeg blant annet brukt Sigbjørn Dunfjelds artikkel om sørsamiske kulturminner og stedsnavn (1995).

I kapittelet om reindrift har jeg hatt nytte av Laila Granefjells oppgave *Reinmerkereglene* (1996). Basert på egen kunnskap og samtaler med andre innenfor det reindriftssamiske miljøet, har hun gitt en grundig framstilling av hvordan forvaltningen av reinmerkene knyttes til samisk identitet og kulturelt fellesskap, og bygger på en samisk sedvanerettslig forståelse. Georg Henriksen har på oppfordring fra samer på Helgeland skrevet en rapport om det han ser som en verdikonflikt mellom myndigheter og reindriftssamer (1986). Ettersom Henriksen baserer opplysninger i stor grad fra miljøet rundt sameskolen i Hattfjelldal, gir dette et viktig sammenligningsgrunnlag for mine egne observasjoner. Selv om rapporten kom ut i 1986, syntes situasjonen ikke å ha endret seg betraktelig da jeg var på feltarbeid i 1998.

I kapittelet om *duedtie* (handtverk<sup>5</sup>), har jeg hatt stor nytte av Maja Dunfjelds hovedfagsoppgave om *Symbolinnhold i Sørsamisk ornamentikk* (1989). På bakgrunn av

---

<sup>5</sup> Se første note i kap. 7 om *duedtie* som begrep.

egne erfaringer, kontaktnettverk og språkkunnskaper har hun kunnet innhente opplysninger om eldre sørsamers forhold til det sørsamiske symbolspråket som jeg ikke ville hatt tilgang til<sup>6</sup>. Det at hun sammenstiller den historiske kunnskapen om duedtie, med undersøkelser av hvordan duedtie-kunnskaper formidles i dag, har gjort oppgaven til en uvurderlig kilde i min framstilling.

### **Oppgavens oppbygning**

Gjennom mitt opphold på sameskolen i Hattfjelldal fikk jeg et inntrykk av hvordan formidlingen av sørsamiske verdier var knyttet til ulike kontekster. Oppgavens oppbygning er basert på de kontekster jeg oppfattet som grunnleggende for formidlingen av sørsamiske verdier, i den forstand at det ville være vanskelig å forestille seg en videreføring av sørsamiske verdier hvis ingen av disse kontekstene eksisterte. Man kan se disse kontekstene som bærekonstruksjonen i en gåetie, der de sammen skaper et 'rom', hvor sørsamer kan formidle sine verdier og selvforståelse innenfor kontekster som er spesifikt sørsamiske. Felles for alle kontekstene er at de knyttes til en historisk livsform som i dag er forandret betraktelig. I hvert kapittel presenteres derfor den historiske forståelsen av tradisjonene som en bakgrunn for å sammenligne den måten tradisjonene brukes av det sørsamiske miljøet i dag.

I det **første** kapittelet presenteres problemstillingen og jeg gir en kort introduksjon av de tre teoretiske perspektiver oppgaven bygger på. Hovedfokus er på formidlingsaspektet, hvor jeg vektlegger dialektikken mellom innskrevet (språklig overført) kunnskap og inkorporert (kroppslig erfart) praksis i formidlingen av kulturelle tradisjoner. Jeg gir også noen metodiske refleksjoner over bruk av feltarbeid som materialinnsamling, og det hermeneutiske perspektivet som vektlegger folks egen forståelseshorisont som det sentrale i forskningen. Til slutt beskrives i korthet feltarbeidet og det sørsamiske miljøet som oppgaven omhandler.

I **andre** kapittel gis en presentasjon av historien i denne delen av det sørsamiske området. Narrativitet brukes som begrep for å beskrive historiefortellingens betydning for folks selvforståelse og kulturelle identitet. I forlengelsen av dette ser jeg en analogi mellom historien som formidler av et sørsamisk ethos og den rolle mytene har hatt som bærere av en kulturell forståelseshorisont. Innflyttingen av nordmenn til området har

---

<sup>6</sup> Ibid.

hatt stor innvirkning på samers livsvilkår. Det gis eksempler på hvordan de norske innflytterne bar med seg en annen virkelighetsforståelse som gjenspeiles i samers og nordmenns forskjellige framstillinger av historien i området. Historien er i denne oppgaven viktig som et bakteppe for å forstå hvordan forholdene har blitt slik de er i dag, og hvorfor enkelte verdier står så sterkt i den sørsamiske kulturen.

I **tredje** kapittel presenteres laahkoeh-systemet slik det fungerte i den gamle livsformen. Det gis eksempler på verdier som har blitt og blir formidlet gjennom laahkoeh. Connertons teori om kollektiv hukommelse og 'tradisjonisme' trekkes inn for å belyse hvordan den nære kontakten mellom generasjonene virker bevarende på kontinuiteten i kulturelle tradisjoner. Her har også bruken av det sørsamiske språket spilt en viktig rolle som formidler av en sørsamisk uttrykksmåte og tenkesett. I den gamle livsformen var laahkoeh en forutsetning for å livnære seg i et område, og barna ble kollektivt oppdratt av alle voksne i omgivelsene. Sentrale verdier var respekt for de eldre, arbeidsdyktighet og en varsom framferd. I dag kan laahkoeh sees som en forutsetning for å videreføre et sørsamisk fellesskap. Sørsamer er ikke lenger avhengig av verken naturressursene eller laahkoeh for å klare seg, men slektskapet knytter individene til et kollektiv hvor de får bekreftet kulturelle verdier og selvforståelse.

I **fjerde** kapittel presenteres tradisjoner knyttet til bruk av gåetie. Connertons teori om den betydning kroppslig praksis har for kulturell kontinuitet brukes for å belyse hvordan skikkene knyttet til gåetie har nedfelt seg i den kollektive hukommelsen som inkorporert praksis. I forlengelsen av dette ser jeg en analogi mellom skikkene knyttet til gåetie og ritualer, som symbolske handlinger som retter oppmerksomheten mot grunnleggende verdier i personenes liv. Det å følge gåetie-tradisjonene ansees i det sørsamiske miljøet som et tegn på kontinuitet i verdisyn med tidligere generasjoner. De hellige stedene i gåetie fungerer derfor som symboler for kontakten med tidligere generasjoners religiøse forestillinger. Gjennom eksempel fra sørsamisk kirkeliv vil jeg vise hvordan overføring av disse symbolene til en ny kontekst kan sees som en måte å skape kontinuitet i sørsamers trosliv. Samtidig vil en slik endring av kontekst også forandre symbolets mening. Ifølge Ricoeurs tese om at individet tolker seg selv gjennom sin kulturs symboler, vil en slik endring av kontekst og mening kunne få konsekvenser både for den individuelle og den kollektive selvforståelsen.



I **femte** kapittel presenteres landskapets betydning i den gamle livsformen. Ingolds teori om hvordan mennesket integreres i et historisk landskap gjennom felles aktiviteter med andre mennesker, brukes for å belyse landskapets betydning som kontekst for formidling av en kulturspesifikk praktisk etikk. Den gamle samiske religionen var nært knyttet til landskapsforståelsen ettersom åndelige makter var tilstedeværende i omgivelsene og relasjonen mennesker hadde til disse maktene var avgjørende for den enkeltes lykke i jakt og fiske etc. Skikkene knyttet til kulthandlinger og tabuer har blitt en del av tradisjonene som formidles gjennom kroppslig praksis. Den historie som er nedfelt i landskapet skaper rammeverket for formidlingen av en felles fortid gjennom skikker og muntlig tradisjon.

I **sjette** kapittel presenteres eksempler på reindriftens tradisjonelle tilknytning til laahkoeh og sijte. I tradisjonene rundt reinmerkene uttrykkes kulturelle verdier i en praktisk etikk. Den tradisjonelle driftsformen basert på en sosial organisering gjennom laahkoeh og sijte, ansees av mange som en måte å bevare sørsamiske verdier i reindriften. Den tradisjonelle driftsformen settes opp som et ideal i kontrast til det konkurrerende verdisystemet som myndighetenes administrering av reindriften representerer. Ingolds teori om opplæring i oppmerksomhet som en måte å integreres i reindrift, brukes for å belyse betydningen av reindrift som kontekst for formidling av ulike verdisyn. Dette vises blant annet gjennom at reindrift fremdeles ansees som en livsstil mer enn et yrke.

I **syvende** kapittel vises det gjennom eksempler hvordan ornamentikk brukes symbolsk i duedtie som representasjoner av kulturspesifikke verdier. På samme måte som i reindriften er opplæring i duedtie basert på praktisk erfaring over tid. Det gis videre eksempler på kontinuitet i religiøse forestillinger gjennom symbolbruk. Symbolenes funksjon som formidlere av kulturell identitet er knyttet til symbolenes forankring i en felles fortid. Overføring av symboler til nye kontekster innebærer nye tolkningsmuligheter som utvider rammene for symbolspråket, og gir nye meninger til det kulturelle symbolspråket som individer fortolker seg gjennom.

I det **åttende** og siste kapittelet oppsummeres hvordan formidlingen av sørsamiske verdier er knyttet til ulike kontekster. I alle kontekstene er fortiden sentral

for forståelsen av nåtiden. De kontekster som før var basert på felles erfaringsbakgrunn formidles i dag i større grad gjennom muntlig tradisjon. Dette innebærer en vektlegging fra inkorporert praksis til innskrevet kunnskap, men det er fortsatt tilknytningen til en kollektiv historisk tradisjon som er fellesnevneren.

## Kapittel 2: DOVLETJE – FORTIDEN

*Det var kvelden før de eldste barna på sameskolen skulle dra til Ørjedalen og overnatte i gåetie. Søøfe satt og leste for barna fra boka Samene i Susendalen av Václav Marek. I boka skildres det hvordan de gamle boplassene og melkehagene som samene brukte var blitt tatt i bruk av norske nybyggere. Det er også fortellinger om en same som hadde havnet i slosskamp med bjørnen, og hadde blitt skalpert av bjørnekloa så hele hårmanken hang løs. Men kona hans fant fram senetråd og sydde fast skalpen til mannen, og så ble han så god som ny. Barnas reaksjoner på fortellingene var direkte og som forventet: laedtie var slemme og saemie var tøffe.*

I dette kapittelet tar jeg for meg den betydning historien om fortiden har som bakgrunn for sørsamers selvforståelse. Sørsamenes historie er nært knyttet til en livsform i gåetie, hvor man var selvberget med de ressurser naturen i området kunne tilby. Enhver livsform er knyttet til en måte å livnære seg på og representerer en egen rasjonalitet som også uttrykkes i holdninger og verdier (Sørhaug 1996). Samenes livsform har vært preget av en mentalitet<sup>7</sup> hvor det å innrette seg etter de naturgitte forholdene var grunnlaget. De norske nybyggerne som kom til området hadde en annen mentalitet. De var husmenn og leilendinger som kom fra innlandsbygder på Østlandet, hvor idealet for bønder var å 'legge jorden under seg' og forme den til jordbruksland.

Den gamle sørsamiske livsformen er i dag en del av fortiden, men den lever videre gjennom historiefortelling. Jeg vil hevde at sørsamenes historie i dag har betydning på to måter. På den ene siden utgjør historien en forklaring på sørsamenes eksistens og egenart. På den andre siden brukes historiefortelling til å idealisere fortiden. Gjennom fortellingene skapes det en forestilling om en sørsamisk 'gullalder'. Det var tiden før *laedtie* (ikke-samer) etablerte seg i området, og man var selvberget både når det gjaldt åndelig og legemlig føde. Det å kjenne historien og å ha en sterk forankring i tradisjonene gir derfor status blant sørsamer. På bakgrunn av dette ser jeg en analogi mellom den rolle historien har som formidlingskanal for en sørsamisk livsanskuelse, og den rolle myter hadde i et

---

<sup>7</sup> Med mentalitet menes det å ha en verdensanskuelse som vises i ord og handlinger.

før-kristent verdensbilde. Den form historien presenteres i er ifølge Ricoeur et resultat av en prosess hvor adskilte hendelser knyttes sammen til en helhet. Gjennom denne prosessen blir historien en fortolkningsramme som stadfester hva som er sørsamiske tenke- og handlemåter, og kan derfor sees som grunnleggende i formidlingen av en kulturelt spesifikk etikk.

Min presentasjon er et utdrag av skriftlige kilder som beskriver den nære fortid i Vefsn-området inn mot svenskegrensa i indre Helgeland. De livshistorier jeg presenterer er valgt fordi de kan sees som representative for den måten samiske slekter har levd på i området. Skildringene som her presenteres omhandler personer som mine informanter var kjent med, og som de ofte refererte til. Den sørsamiske historien formidles i dag både gjennom muntlig tradisjon og gjennom vitenskapelige og populærvitenskapelige tekster. Sørsamer er generelt godt kjent med litterære kilder og bruker disse aktivt for å underbygge sin selvforståelse. Jeg har derfor valgt å bruke de kilder som jeg ble henvist til av mine informanter, ettersom de hadde en bevisst holdning til at disse skriftene var sentrale for å forstå deres spesielle historiske situasjon. Kontakten mellom samer og nordmenn i området har hatt stor betydning for sørsamers selvforståelse. Møtet med de norske nybyggerne er derfor sentral i framstillingen. Hovedvekten ligger imidlertid på et sørsamisk perspektiv.

### **Njaarke-Næjla - den siste nåejtie?**

*Njaarke-Næjla* var en sentral person blant sørsamene i dette området både i sin levetid (1795-1869), men også i ettertid som 'stamfar' for mange av de sørsamiske slektene i området. I kirkebøkene var han skrevet inn som "Niels Joensen, Lapmand af Wefsens Vesterfjeld," og han hadde tilhold i fjellområdene sørvest i Vefsen, på norsk kjent som Vesterfjellene, på samisk som Njaarke, derav tilnavnet Njaarke-Næjla (Jacobsen 1987). Han var kjent som en velholden reindriftssame.

Njaarke-Næjla hadde bygselsbrev på "Mark nedenfor Fjeldene" fra Namdalsgrensa og nordover. Ettersom den daværende eier av Vefsn allmenninger, Alexander Holst, ikke selv hadde full oversikt over grensene for sin eiendom, fikk Njaarke-Næjla i 1826 i oppdrag sammen med tre bønder, som også var kjent med forholdene, å 'klargjøre' hvor langt sør Helgeland strakte seg i dette området. Man hadde altså en situasjon hvor det var store eiere som besatt områder de ikke hadde oversikt over. De

som brukte eller bygslet områdene, hadde imidlertid en klar formening om hvordan landskapet var inndelt. Den grensa som ble gått opp for Holst i 1826 viste seg å bli sammenfallende med fylkesgrensa mellom Nordland og Nord-Trøndelag, som ble vedtatt av Høyesterett i 1896.

Njaarke-Næjla hadde altså som hjemfjell området mellom svenskegrensen i øst og grensen til Nord-Trøndelag i sør. *Dåvnes* (Dunfjellet) på vestsida av Majavatnet var et av hans foretrukne beiteområder. Her holdt han til med reinflokkene om somrene. Om vinteren flyttet han ofte mot kysten til Bindalstraktene eller mot Velfjorden. Men hvis forholdene krevde det kunne han enkelte vintre flytte videre nordover langs kysten av Helgeland, eller han kunne bevege seg langt østover forbi svenskegrensa. På denne tida var samene ennå nesten alene om å bruke de store områdene fra Helgelandskysten og langt innover i Sverige. Men det var likevel en inndeling av områdene samene imellom, og det kunne oppstå stridigheter hvis man beveget seg inn på områder hvor andre drev med rein. En av Njaarke-Næjlas viktigste sommerboplasser var ved *Gierehtsejaevrie* (Kjerringvatnet) ved foten av *Gaebpie* (Kappfjellet). Kåteplassen lå i en rydning nede ved vannet, og i dag går E6 rett gjennom det som engang var ildstedet hans. På begynnelsen av 1850-årene ble denne boplassen fortrent av et rydningsbruk (Jacobsen 1987:14).

I sin levetid opplevde Njaarke-Næjla at både hans og andre samers boplasser ble omgjort til rydningsbruk, og at reinflokkene ble trent mer og mer bort fra dalførene og opp til fjellene.

Han [Njaarke-Næjla] var født så tidlig at hans barndom og ungdom falt i tida før 1800-tallets opphaking av det sammenhengende sørsamelandet på Helgeland var begynt. Han opplevde i sin vaksne alder at nybyggere fra fjerne strøk på Austlandet, i Sverige og Trøndelag – foruten vefsninger og ranværingar – kom til dalene på indre Helgeland, ryddet gardar og fortrente samene fra velbrukte køtaplasser, melkarplasser og reinhager (Jacobsen 1987:10).

Allerede i 1836 kom den første nybygger og slo seg ned i det landet Njaarke-Næjla hadde bygslet av sorenskriver Holst i 1827. I 1850-årene kom det fem nye gårder til innenfor samme område. Men den største forandringen kom i 1865 da godseier Holst sine enorme eiendommer i nåværende Vefsn, Grane og Hattfjelldal kommuner ble solgt til et engelsk selskap *The North of Europe Land and Mining Co. Ltd*, kjent som Engelskbruket. Skogbrukerne ble raskt satt i

arbeid i de skogrike dalførene. Hvordan dette har innvirket på reindriften kan man bare forestille seg. Njaarke-Næjla fikk ikke selv oppleve de store forandringene som driften av Engelskbruket medbrakte. Han døde forsommeren 1869, og ble begravd på kirkegården i Grane (Jakobsen 1987).

I 1826 ble Skul-Lars-Olso, eller Lars Olsen, født i Vesterfjellene. Han var sønn av Ole Jonsen Vesterfjell, bror til Njaarke-Næjla. Skul-Lars-Olso tok lærerutdanning ved Tromsø Seminar i 1853. Han var “finneskolelærer” på Dolstad i Vefsn, og fortsatte som lærer i Hattfjelldal fra 1859 etter at “Finneskolen”<sup>8</sup> ble flyttet dit. I 1870 overtok Lars den ordinære lærerposten for nordre Røsvatn, hvor han fikk overta gården Sundslia fra kommunen. I det samiske samfunnet på Helgeland blir Skul-Lars-Olso husket som en mann som forsvarte reineiere når de kom i konflikt med bøndene i området. En gang skal han ha gått helt til Stockholm for å klage til kong Carl XV over at reindriftsamene i Hattfjelldal ble nektet reinbeite av bøndene i området (Bjørklund 1997). Dette viser hvor fort situasjonen endret seg fra Njaarke-Næjla sin ungdomstid, da samene var omtrent enerådende i området, til Skul-Lars-Olso sin tid, da det allerede var kommet så mange nybyggere at det ble konflikt om bruken av landområdene.

Skul-Lars-Olso beskriver ei ‘spåtromme’ som onkelen hadde, og han hadde selv vært vitne til at tromma ble brukt. Lappologen Just Qvigstad intervjuet Skul-Lars-Olso om Njaarke-Næjlas bruk av runeomma, og ga senere ut dette materialet i en artikkel skrevet i 1885. Dette var over 150 år etter at Thomas won Westen startet sin intensive misjonering ovenfor samene. Et viktig middel i kristningen av samene var innsamling av *gievrieh* (runebommer), som ble brukt av *nåejtieh* (shamanene) (Rydving 1991, se kap. 7). Men i disse nordlige traktene av det sørsamiske området ble gievrie holdt i hevd helt til begynnelsen av 1900-tallet (Kalstad 1997). Dette kan forklares med at områdene lå langt utenfor allfarvei for norske og svenske myndigheter. I Njaarke-Næjlas barndom på begynnelsen av 1800-tallet var det gudstjenester i kapellet i Hattfjelldal kun en eller to helger i løpet av sommeren. I et brev til Just Qvigstad skriver sogneprest Schjelderup i Hattfjelldal i 1925:

Jeg har hat det indtryk at de egne, hvor Hattfjelldalen, Namdalen og Åsele lappmark i Sverige støter sammen, har været de egne hvor lapperne mest uforstyrret og avsides har kunnet fortsatte med sin gamle overtro (Schjelderup i Bjørklund 1997:3).

---

<sup>8</sup> Om de første ‘Finneskolene’ i distriktet se Pettersen 1994.

Skul-Lars-Olso har beskrevet hvordan hans onkel benyttet gievrie. Det er etter all sannsynlighet Njaarke-Næjla han forteller om<sup>9</sup>.

En høst i slutten av 1830-årene, var en reindriftssame i tvil om hvor han skulle flytte med reinen om vinteren og spurte runebomma om råd. Da han spurte hvordan det ville gå med han i Sverige, ga tromma svaret “meget dårlig”. Så spurte han om hvordan det ville gå sør i landet, og tromma svarte “meget dårlig”. “Hvordan vil det da gå hvis jeg drar til kysten?” “Meget bra,” svarte tromma, og lovet at han skulle klare seg like bra som skogen står imot vinterens kulde og de sterke stormene. Så samene flyttet med sine rein ut mot kysten, selv om han visste at fjellene der var stupbratte og han ante at det kunne gå dårlig. Da de hadde vært en stund ved kysten ble det vinterregn som frøs til is, og mange rein slo seg i hjel. Da ble samene redd og småskjente på runebomma som hadde narret han til å flytte med reinen til kysten. Men han unnskyldte tromma med at den kanskje var blitt gjort uren av en ugift kvinne, og derfor var blitt ute av stand til å snakke sant. Etter regnet og kulden kom det snø som skjulte isen. Da ble det aldeles ille for reinen. De falt utfor fjellskrentene, og lå ihjelslåtte som sekker ved foten av fjellet. Da gråt samene fordi han så sin undergang og spyttet litt på trommen sin. Ryktet om mannens uhell spredte seg vidt omkring, og det kom mange fattige samer til for å hjelpe den rike samene med å ta vare på de ihjelslåtte reinene. Det ble kjøtt i overflod, og det ble kokt så mye at enhver kunne spise så mye som han ønsket (Olsen 1997). Denne fortellingen viser at Njaarke-Næjla brukte gievrie som redskap for å velge riktig vei å flytte med reinflokken. Selv om denne historien endte ille var Njaarke-Næjla kjent som en velholden reineier, som vanligvis hadde større hell med reinflyttinga. I dag forteller hans etterkommere stolt om sin ‘stamfar’ som brukte gievrie.

Ti år senere var Skul-Lars-Olso igjen på besøk hos onkelen rett før høstflyttinga. Da la han merke til at onkelens kone passet seg vel for å gå rundt sekken hvor runebomma var lagt for at den ikke skulle bli uren og dermed ubrukbar (ibid.). Spesielt ugifte kvinner måtte passe på å ikke røre ved tromma, eller krysse dens veg under flytting med reinen, da den ville bli ubrukelig. Pyntegjenstandene som kvinnene

---

<sup>9</sup> Se note av redaktørene til Lars Olsens fortelling trykt i Ottar 4/97, s. 7.

festet til tromma, skulle tjene til å “løse runebommen fra fordervelsens bånd som hun eller andre kvinner har smittet den med,” eller til å forsone seg med tromma og oppmuntre den (ibid., s. 7).

Tromma som Lars Olsen beskriver var sannsynligvis laget av Njaarke-Næjlas bestefar. Njaarke-Næjlas sønn, som ble kalt ‘Gammel-Nils’ (1825-1908), overtok tromma etter far sin. En yngre sønn av Njaarke-Næjla, Nils Mathias Nilsen Vesterfjell (1858-1936), vokste opp hos Gammel-Nils, som var hans eldre halvbror. Nils Mathias overtok tromma etter halvbroren, og det var han som etter stort press fra konservator Paul Egede Nissen leverte inn tromma i 1925. Nils Mathias skal ha fortalt at tromma var laget av hans oldefar, og at den ikke hadde vært i bruk de siste 20 årene. Den siste tida hadde tromma ligget oppe i ei klippehule i Granbostadfjellet i Bindalen.

Nils Vesterfjell har etter eget sigende ikke selv brukt trommen, men han har dog temmelig hyppig været tilskuer til spådomsseancene. Sine kunnskaper om runebommen og dens bruk har han fått av sin eldre bror Lars. Denne Lars må etter alt hvad jeg kan dømme ha været ikke så lite av en virkelig noaide. Han hadde bl.a. ord på sig for å være meget flink til å kurere sykdommer, noget som jo sedvanligvis hørte med til noaidens bestilling (Nissen i Bjørklund 1997b:9).

Tradisjonen etter Njaarke-Næjla synes å ha vært ført videre til senere generasjoner, både som ferdigheter og fortellinger.

Det er mange skildringer av hvordan det enkelte familieoverhodet hadde en tromme, som ble brukt i det daglige for å ‘spørre’ om råd når det gjaldt for eksempel veivalg på reinflytting. Skul-Lars-Olso forteller om selve trommeseremonien, at når en same skal flytte med reinen til et fjerntliggende område, og vil vite hvordan det kommer til å gå, så tar han frem tromma si og setter seg i *båassjoe* (hellig plass innerst i gåetie). Han holder tromma mot bålet så trommeskinnet skal bli passelig stramt. Så legger han en viser på tromma og begynner å slå forsiktig med hammeren. Hvis viseren går rett til reinlandet og tilbake til utgangspunktet, er det et godt tegn. Hvis viseren derimot bare hopper hit og dit og overhode ikke går til reinlandet, så varslet det ulykke for samene og han må oppgi tanken på å dra til det reinbeitet og heller finne et annet sted å flytte med reinen (Olsen 1997). Denne tradisjonen var levende i det sørsamiske området helt til slutten av 1800-tallet. Og ennå mot slutten av det 20. århundret levde det folk som kunne berette om bruk av tromma.

Sommeren 1904 var den 19-årige reingjeteren Nils Larsen fra Vefsn i fjellet, og kom til de trakter hvor faren mange år tidligere hadde gjemt tromma si. Tromma var godt bevart, og



han tenkte det kunne være artig å prøve den. Av faren hadde han hørt historier om hvordan denne ble brukt. Han plasserte en ring midt på trommeskinnet, og gav seg til å tromme og joike. Han var matløs, men det var et lite vatn like i nærheten. Hadde han enda fått en fisk og kunne spise seg mett, tenkte han. Riktignok, ved joikens slutt stoppa ringen ved fisketegnet. Han leita frem snøre og angel, og fikk den største fjellørreten han noengang hadde sett. Etter at han hadde spist, gjemte han tromma igjen, og fortsatte vandringa. Denne historien fortalte Nils på sine eldre dager til den tidligere reineieren Lars Dunfjeld, som opprinnelig kom fra Majavatnområdet (Kalstad 1997:19).

(Kalstad 1997:19).

Kalstad trekker den konklusjon at tromma i den siste tida bare ble brukt som et instrument for å spå med, og at bruken av tromma da var mer eller mindre løsrevet fra den gamle religiøse sammenhengen (ibid.).

### *Vandrehistorier og spådommer*

Frem til slutten av 1700-tallet var det kun et fåtall nordmenn som hadde bosatt seg i områdene mellom Helgelandskysten og svenskegrensen. Området var stort sett befolket av sørsamer som levde av jakt, fangst, fiske og reindrif. Livet for nordmenn som forsøkte seg som nybyggere kunne være hardt og enkelte slo seg isteden på røverferd. Samene hadde sine forråd spredt på de ulike vår-, sommer- og høstboplassene. Det var derfor en enkel sak for den som var uærlig å ta for seg. En nordmann som ble kalt ”Store Jo” kom til Susendalen rundt 1815. På den tida var det ingen norske bønder i dalføret. Store Jo besøkte kåter og bur mens samene var på vinterflytting østover. Han spiste opp matforrådet og stjal sølv og andre verdisaker. Samene forstod snart hvem som måtte stå bak ugjerningene, og de var redde for å treffe på han. Den erfaring samer hadde hatt med nordmenn som kom til området var ofte forbundet med slike *tjuvrieh jih rapbmere* (tyver og røvere).

Gunhild Børgefjell (1868-1959) har formidlet fortellingen om da hennes bestemor Kirsten fikk anelser om hvilke omveltninger innflyttingen av nordmenn ville medføre for samenes livsforhold i området.

En gang, far min [Ole Paalsen, født 1812] var ganske liten, fulgte han bestemora mi [Kirsten Jonsdatter] fra fjelle og hit til dalen, å da plutselig flaug det opp en spurv under føttene på dom. Og da vart ho bestemor så veik og klar, så ho satt seg ned på en stein og begynte å jamre seg og til slut jojket ho en melodi som så:

Å, å, kyrne skal komma hit  
og beite i mine visten...  
reinflokkene mine

skal jeges og spredes, og  
så skal det komme det blinde ledd  
- båtet etja tjelemets buolava!  
Uá - uá - uá...

Å dette, veit du, det oppfattet man som en spådom.  
(Gunhild Børgefjell i Marek 1992:37)

Spådommen gikk ennå på folkemunne 150 år etter, og enkelte vil si at den har gått i oppfyllelse. Reindriften er trengt bort fra dalførene, gårdene ligger der det før var melkehager og boplasser, og det samiske språk høres ikke ofte i traktene.

”Store Jo” måtte til slutt bøte med livet for sine ugjerninger. Kirsten kom med en rekke spådommer der hun forbannet gjerningsmennene, hvorav to var hennes egne sønner. De fikk da også alle fire en brå død, to druknet, én døde av slag mens han kløyvde ved og den siste frøs i hjel på fjellet. Livet var strabasiøst og en brå død var for så vidt ikke uvanlig, men Kirstens reaksjon viser at selvtukt mot røvere ikke var en akseptert handling.

Ikke lenge etter, i 1820, kom det tre jemtendinger, mann, kone og en sønn, over til Susendalen. De var arbeidssomme, og fikk i løpet av få år bygd både stue og fjøs. I følge tradisjonen frøs de i hjel i Velfjordskaret nede ved kysten da de skulle besøke noen slektninger der. Men enkelte nordmenn trodde i ettertid at de hadde blitt drept av samene, som senere brente ned husene som jemtendingene hadde satt opp. Slike vandrehistorier har vært med på å bygge opp under mistroen mellom samer og nordmenn.

### **Ulike forståelseshorisonter**

Fra begynnelsen av 1800-tallet begynte for alvor nybyggingen i grensetraktene. Det var mest norske leilendinger og husmenn som kom sørfra for å skape seg en ny tilværelse i nord. De bar med seg en nasjonalromantisk arv, hvor en av parolene var at det er “bonden som bærer nasjonen”. I bygdehistorien heter det seg at i 1827 innvandret en ensom gammel mann fra Gudbrandsdalen, han Gammel-Ivar. Han hadde vært reinjeger på Dovrefjellet, og hadde etter sigende rømt derfra etter en dramatisk episode. Han dro da til Susendalen, hvor han slo seg ned. Det går mange sagn om konfliktene han hadde med samene i området. Men han klarte seg bra, og livnærte seg med en potetåker, noen kyr og litt jakt, fortelles det. I ettertid er han kjent som jegeren som jaktet ned nesten

hele elgstammen i området. Han bygde seg ei hytte på en svær stein hvor han anla en skytestilling. Ifølge samisk forteller-tradisjon var det ikke ville dyr han var redd for. Det var samene han måtte beskytte seg mot, ettersom han levde av å skyte deres rein. Av samene i dalen ble han sett som en *rabpmere* (røver).

Det var nok ein rabpmere, som satte seg ned her ved Haugen - han Gammel Ivarn. Og gammalfinna dom ville få'n bort herifrå - men så kom det bønder og det vart slutt med det (Gunhild Børgefjell i Marek 1992:200).

Av de norske i dalen er Gammel-Ivar i dag anerkjent som pionér og grunnlegger av beboelsen i området. Ivarstua er i dag vernet som kulturminne. Dette viser i et nøtteskall forskjellen i historieforståelse mellom samer og nordmenn i området.

Det kan synes som om samenes dårlige erfaringer med *staaloeh*<sup>10</sup>, *tjuvrieh* og *rabpmereh* gjorde dem skeptiske til alle laedtie.

I kvellinga når det begynte å mørkne måtte alle komme til ro, og det måtte være aldeles stilt rundt kåta. Barna fekk ikkje lenger leike i skogen - veden måtte være riktig opplagt mens det enno var lyst, og hunda måtte ligge rolig og ikkje gøy. Man satt bare inne ved elden me' småarbej'. Det var fordi at røvaran ikkje sku finne kåta og drepe folk, rane og stele (ibid., s. 200).

Bondebefolkninga var på sin side redde for samenes trolldomskunster. Det verserer mange historier om 'ganing'<sup>11</sup>, og av denne grunn pratet man ikke stygt om 'finnan' når de var i nærheten, og man tok dem inn på legd på gårdene når det var nødvendig.

Du veit, bøndern, dom kunne bli uforlikt me' finna om så mangt og mykje, men når dom kom til gårds, da torde dom itj' komme ut me' dette og da var dom snill mot dom. For dom var redd dom! Og dom torde ikke å gjøre dom noko ondt (Anne Petrine Værdalshaug i Marek 1992:177).

Det gikk også historier om samenes tradisjon med 'reinskyss'. Det skulle ha foregått slik at når de eldre ikke lenger kunne orke å være med på reinflyttinga så sa de farvel til slekta, la seg i en pulk og så ble de dyttet utfor et bratt stup. Slike legender har vært med

---

10 *Staaloe* (nordsamisk stallu) var i sagnene kjent som en trollkyndig kjempe av ikke-samisk opprinnelse. Han var sterk, men dum, og kunne bekjempes av samene ved hjelp av lureri.

11 En av samenes 'trolldomskunster', som er kjent helt tilbake fra vikingesagaene, var evnen til å sette forbannelser på folk, kjent som 'ganing'.

på å opprettholde et inntrykk blant nordmenn i bygda om at samene ikke hadde omsorg for sine egne. Det var vanlig at de som ikke lenger hadde helse til å være med på reinflyttinga, ble igjen i gåetie med nødvendige forsyninger og måtte klare seg selv. Ikke sjelden døde de gamle i ensomhet før resten av familien vendte tilbake (Bäckman & Kjellström 1979:179). Seinere, når fastboende bønder kom til dalførene, “gjekk gammelfinna i legd på fattigkassa gårdan imellom - og dæ va da ikke noko stort likere” (Værdalshaug i Marek 1992:176). Av slike beretninger kan man få et inntrykk av at reindriften i området var spredt og at hver familie holdt på for seg selv, og ikke hadde mulighet til å ta vare på de eldre. De som hadde slektninger som hadde blitt fastboende, kunne ta inn hos dem, ellers gikk de eldste på legd mellom de norske gårdene.

De nordmenn og svensker som kom til dalførene, møtte et differensiert samisk samfunn. Det var rike reineiere og de som levde som dreng og taus for disse. Det var også samer som levde hovedsaklig av fiske og jakt, samt noen såkalte ‘husmannslapper’ som forsøkte seg med litt gårdsdrift. Men i motsetning til de norske innvandrerne sørfra, hadde de samiske husmennene beskjedne bruk som ikke kom i konflikt med reindriften, og de drev ofte selv en kombinasjon av jordbruk og reindrift. Disse fastboende samene var spesielt utsatte for de påvirkninger utenfra som kom med de første kjøpmenn som etablerte seg, og da spesielt tilgangen til alkohol. Mens de mer velstående samene gjette sine flokker i skog og fjell, og derved hadde mer tilfeldig tilgang til alkohol, ble dette en stor byrde for de allerede prøvede ‘husmannslappene’. I løpet av 1830- og 40-årene økte antallet gårder betraktelig, og samene ble fortrent fra dalen og opp mot fjellet. De samene som forsøkte seg på nybyggervirksomhet ble også til en viss grad fortrent av de norske nybyggerne til mindre fruktbare områder. De bygselbrev som samene hadde på sine tradisjonelle områder viste seg å være lite verdt. Nordmennene overtok jorda og betalte skatt for den, så samene måtte ha sine kåter og bur på bondens nåde (Marek 1992:85).

Frem til 1930-tallet var reindriften i området for det meste basert på relativt små flokker. Det var vanlig å holde simlene samlet på gressbakker om sommeren for å melke dem. Melkehagene lå gjerne i nærheten av sommerboplassene, og disse boplassene var derfor viktige for å sikre vinterforrådet av ost og melk (se kap. 5). Marek påviser hvordan de samiske etternavnene som noteres i ligningsprotokoller og

kirkebøker i 1840-årene endres fra navn som ender på -dal; Susendal, Ørjedal, Pantdal til navn som ender på -fjell; Børgefjell, Nelliefjell, Ørjedalsfjell. Denne endringen skjer i takt med at nybyggergårder opptar de gamle kåteplassene, og at samene derfor får mer tilhold i fjellene istendenfor dalførene. Sedvaner hadde hatt større betydning for samenes bruk av området enn de formelle bygselsbrev som enkelte var innehavere av.

Fra gammelt av hadde samene bygselseddel på sitt land, men selv om disse papirlappene var utskrevet på et bestemt beiteområde var det slett ikke så nøye med grensene. Og selv om samene holdt orden på flokken, brydde de seg ikke så mye om grensene. De oppholdt seg i de traktene der de fra gammelt av hadde holdt til, men viktigere enn grenser var beiteforhold, slektskap til folk i nabosijten, vær og vind.[...] “Du veit”, sa samekonen Gunhild Børgefjell til meg en gang; “Vi hadde en slags grense her fra gammelt av mellom Børgefjell og Nelliefjell, og det var Sandskarbekken. Børgefjellfolket holdt seg sørafor bekken, og Nelliefolket nordafor den. Men reinen veit du, han bryr seg ikke om grenser, så det hendte nå og da at vi var på Nelliefjellet med alle våre simler, og andre gonger var dom igjen langt sør i Børgefjellet og beitet med sine reiner. Det var ingen tvister og tretter, og alt ordnet seg så det var fred og ro. Man fulgte stadig etter hver sin simleflokk - hele sommeren - for å melke, så det var aldri noen alvorlig fare for sammenblanding av reinflokkene.” [...] Men da de første bønder kom hit og bosatte seg langs elva, og senere - da den “engelske” tømmerdrift begynte (fra 1866), oppstod det store vanskeligheter for samene. Den naturlige inndeling av beiteområdene ble med ett en umulighet (Marek 1992:59).

De norske nybyggerne hadde imidlertid lite respekt for samenes sedvanerett til kåte-, melke- og beiteplasser.

Det dårlige forholdet mellom samer og nordmenn kan forklares på flere måter. Marek drar fram konkurrerende næringsinteresser som én forklaring. Både jordbruket og reindriften trengte store landområder for å klare seg. I tiden med Engelskbruket var det mange bønder som la gårdsdriften brakk for å tjene penger på skogsarbeid. I tillegg kom det et stort antall arbeidere utenfra. Reineierne hadde fram til da slaktet mest for eget bruk, men med store mannskaper i arbeid ble det en betydelig etterspørsel etter reinkjøtt. Reinkjøttet var imidlertid dårlig betalt og det gjorde at reineierne trengte større flokker for å livnære seg enn når de hadde sjølhusholdning, hvor bruk av reinmelk og andre produkter gjorde at flokkene ble utnyttet mer intensivt. Konflikten mellom reinbeitene og slåttemarkene fikk et økonomisk innhold ved lappeloven av 2.6.1883, § 10 og 11 “Om skade forvoldt av rein”. Retten til erstatning gjorde det viktig for bøndene å markere grensene for innmarka si (Marek 1992:69).

I 1870-årene var det mye uro på grunn av løsrein som kom over fra Sverige. De svenske samene hadde ikke lenger lov til å ha reinflokkene sine på sommerbeite i Norge, men om sommeren la de seg tett inn til norskegrensa med flokkene slik at oksereinen på egenhånd tok seg inn til de gressrike dalførene på norsk side. Det var snakk om store flokker, og det skapte også problemer for de norske samene som hadde sine sommerbeiter i disse grensetraktene. Men ettersom de norske samene var avhengige av vinterbeitene i Sverige, forsøkte de å unngå konfrontasjoner, og enkelte familier forlot området og slo seg ned med reinflokkene i andre trakter. Bøndene klagde over skaden som reinen fra svensk side gjorde på innmarka, og fikk sytingsrein som betaling for 'bevertning' når svensk-samene kom over til gårdene. Bøndene kjente reinmerkene til de samiske familiene i området. Erstatning for skade på innmarka forvoldt av rein ble taksert skjønnsmessig. Forholdet mellom bonde og takstmenn, som ofte var andre bønder i dalen, kunne innvirke på erstatningen.

En gang spurte jeg en bonde om det ikke ble mange klager på reinskadedetaksten. Han svarte følgende: "Å, du veit, de var lite peng på gårdan somme tider - og når bonden trengte litt til kaffe og tobakk var det bra å ta til erstatninga (ibid., s. 71).

Det forhold at mange bønder utnyttet erstatningsretten som en ekstrainntekt, skapte ofte misnøye hos reineierne.

Ligningsverdien på de enkelte reineiernes flokker ble på samme måte som reinskadeerstatninga vurdert skjønnsmessig av ei nemd. Marek sine studier av protokollene fra 1913 til 1943 viser at det i nemda var flere bønder samt en reineier representert. Reineieren fikk imidlertid ikke stort gjennomslag for sitt syn i nemda. Som alle andre forordninger fra myndighetene var også utregningen av ligningsverdien basert på norske erfaringer med landbruk. Reindriften var imidlertid basert på en annen dynamikk enn landbruket. For det første har det aldri har vært god skikk blant samer å telle sine rein, dette kunne blant annet gi dårlig reinlykke (Oskal 1995:147). For det andre vil det alltid være naturlige svingninger i reintall som følge av gode eller dårlige beitesesonger, klima, snømengde og rovdyr. Også reineierens alder og helse spiller inn. Selv de mest tallrike reinflokker desimeres fort hvis ikke reineieren kan vokte den. Det er mange historier om uheldige reineiere som kunne miste hele flokken i løpet av en natt, enten fordi den ble skremt utfor et stup i snøstorm, eller fordi rovdyr herjet i reinflokken så reinen ble skadet og spredt for alle vinder. Slike argumenter førte ikke

fram, men ble av myndighetene ansett som unnskyldninger, løgn eller forsøk på skattefusking. De offentlige myndigheters mangel på forståelse for reindriftens indre dynamikk og samisk sedvane ser ut til å ha styrket mistilliten mellom norske myndighetspersoner og samiske reineierne. Dette er en situasjon som har vedvart fram til i dag (se kap. 6).

### *Overgangen til nybyggerliv*

O. P. Pettersson (1859-1941) har gitt en redegjørelse for hvorfor mange samer fra midten av 1800-tallet forlot reindriften og slo seg ned som fastboende med små gårdsbruk. Pettersson beskriver forholdene i Vapsten-distriktet i Tärna i Sverige, som grenser mot Hattfjelldal i Norge. Ifølge Pettersson var det flere forhold som virket inn. Å ha tilgang til et godt vårbeiteland, der simlene i ro og fred kan beite under kalvingstiden (fra sent i april til tidlig i juni) er et livsvilkår for reindriften. Selv om nybyggerne var inneforstått med samenes rett til vårbeite, godtok de ikke at reinen beitet på slåttemarkene. Dessuten trives ikke reinen så godt der buskapen har gått og beitet. Den stadig større begrensningen på vårbeite ser Pettersson derfor som én årsak til at reindriften ble redusert betraktelig (Bäckman & Kjellström 1979:267).

En annen faktor er at samebarna måtte gå to år på skole under oppveksten. De var da innkvartert i nybyggerfamilier, og vente seg derfor til varme hus og bekvemmeligheter som ikke fantes i gåetie. Når de vendte tilbake fant de det ofte vanskelig å være ute i all slags vær både dag og natt, og kunne lengte tilbake til det bekvemme nybyggerlivet. Barn fra reindriftsfamilier vendte tilbake til nomadelivet og gled fort inn i det frie fjellivet. De samiske barn som kom fra fattige familier som hadde sluttet med reindrift, tok ofte tjeneste hos de bofaste etter skoletiden og gikk over til deres livsstil. Disse barna var populære som tjenestefolk siden de var oppdratt til å arbeide hardt og være lydige. Men også blant de oppvoksende reindriftssamene bygde det seg etter hvert opp en forestilling om at nybyggerlivet skulle være så lett og bekvemt. Når de så at nybyggere slo seg ned på de beste reinbeitelassene og ved de beste fiskeplassene ved sjøene, fikk de også lyst til å prøve nybyggerlivet, både for å få det mer bekvemt og for å få beholde sjøene og reinbeitelandet så ikke andre nybyggere skulle slå seg ned der. Selv samer som hadde store reinflokker, og ikke hadde

vanskelige kår, fikk seg en jordflekk og forsøkte å drive litt jordbruk og ha buskap i tillegg til å følge med reinflokken. En stor del av tiden gikk imidlertid bort til å reise til og fra flokken, og frakte nødvendige saker fra et sted til et annet (ibid., s. 270).

Når samene skulle slå seg ned som nybyggere så de først til at gården ble liggende ved en sjø hvor det var godt fiske, og at det var naturlige enger og myrer i nærheten hvor man kunne slå gress til buskapen. Der satt de opp en gåetie, som kunne forbedres ved å tømre et golv. Det meste av tiden brukte samene på å fiske i sjøene og reise til og fra reinflokkene<sup>12</sup>. Høyet som samene avså tid til å samle, var som regel ikke nok til å fø de få geitene eller kuene over vinteren, og de måtte derfor ofte spe på med bjørke- og vidjeris utover våren. Det ble derfor ikke så mye melk å hente fra buskapen. Men på grunn av det rike fisket i sjøene og tilgangen på vilt i skogen, led ikke nybyggerne noen nød. De fleste hadde ennå rein de kunne slakte, og hadde god kontakt med de samer som ennå fulgte reinflokkene året rundt (ibid., s. 274).

De som hadde hatt små flokker tok gjerne på seg ansvaret for å passe de fastboendes flokker. De bofaste samene passet på å få med seg slaktingen, da de tok ut slaktedyr for å betale for mel og kaffe og andre varer som de hadde vent seg til å bruke i større mengder enn før. Tilsynet med de store flokkene var lagt på færre hender, og flokkene ble etter hvert mindre tamme og blandet seg lettere sammen. De trampet ned store beiteområder og det ble vanskelig å merke kalvene. Man fikk mindre anledning til å ha tilsyn med simlene og de spede kalvene om våren, og kunne ikke følge flokken hele tiden for å vokte den mot rovdyrene. Når det kom dårlige vintre i tillegg, ble flokkene stadig mindre, og mange av de som var blitt bofaste mistet alle sine rein (ibid., s. 268). Det reduserte tilsynet med reinflokkene førte også til større konflikter med de svenske nybyggerne, som slo seg ned lengre og lengre oppover dalførene.

Samene hadde fra gammelt av vært skeptiske til *daatje* (inntrengere, brukt negativt om svensker og nordmenn), og forsvart seg med en fiendtlig innstilling når de møtte *daatje* på fjellet. Det ble sagt at de bare var ute etter det de kunne stjele. Det hendte også at nybyggerne forsynte seg av reinflokkene uten å gi erstatning (ibid., s.

---

12 Når samene gikk over til å ha gårdsbruk som hovednæring, var det mange av de eldste brukene som ble forlatt fordi jordsmonnet ga lite avkastning. Det fantes etter hvert mange veletablerte samiske nybyggere, slik som Kristoffer Sjulsson selv var et eksempel på.



277). Nybyggerne på sin side hadde fra begynnelsen en nedlatende holdning til samene. Utenom retten til høyfjellene, flytteveiene og vinterbeitet nede i skogene, var oppfatningen at samenes rettigheter var på svenskens nåde. Den avmålte og reserverte framferden som var en skikk blant samene ble oppfattet av svenskene som selvhøytidelighet og sluhet. Pettersson drar omtrent samme konklusjon som Marek om forholdet mellom svensker og samer: begge partene var mistroiske overfor hverandre, og dette skyldtes i hovedsak at de drev med uforenelige næringsinteresser. Grunnen til at det ikke oppstod større konflikter, var ifølge Pettersson at de ytre omstendighetene gjorde partene avhengige av hverandre. Samene hadde fordeler med å kunne oppbevaring hos de fastboende under flytting, så de var trygge mot tyveri. Dessuten var det en utstrakt byttehandel, for eksempel av reinkjøtt og reinost mot kaffe og mel (ibid., s. 283).

#### *Tømmerhogst og nybygging*

Aktiviteten rundt Engelskbruket i Hattfjelldal fra 1865 til 1886 skapte raskt en relativt høy velstand blant tømmerhoggere, kjørere, fløtere og sagbruksarbeidere. Engelskbruket virket derfor som en magnet, som trakk til seg ungdom både fra Trøndelag og Østlandet. Fra de svenske grensestrøkene (Storuman og Vilhelmina) kom det også skogsarbeidere fra samiske slekter. Én av disse var Per Klemetsen. Hans farfar, Pehr Henriksson var den første som slo seg ned som nybygger ved Tångvattnet i Tärnaby, og er bokført som 'nybyggarlapp'. Per Klemetsen kom over til Norge og begynte å jobbe for Engelskbruket som 17-åring. Han fant seg kjæreste som også var fra den andre siden av grensen, Anna Karoline Olausdotter, og de slo seg ned i ei skogstue som var ført opp av Engelskbruket på østsiden av Unkervatnet (Elsvatn 1996). Utsiktene til lettere inntekter i Engelskbruk-tiden gjorde at mange bønder forlot gårdene og gikk inn i skogsarbeidet. De som holdt seg til gårdsbruket hadde lite penger, for handelsmannen ville bare bytte i mat og andre naturalia. Elg var det lite av, den var blitt jaktet ned av de første nybyggerne. Kun reinkjøttet ga klingende mynt, samtidig som brennevinet ble lett tilgjengelig. Da det ble slutt på skogsdrifta var det bare elendighet for bøndene. Engelskbruket hadde i løpet av 23 år gjort slutt på all drivverdig skog i området. Det fantes ikke engang tømmer nok til å bøte takene med. De skogsarbeiderne som kom

utenbygds fra reiste sin veg. Mange av de norske bøndene, og noen av de samiske, forlot de skogløse gårdene og søkte lykken i Amerika (Marek 1992).

Anna og Per fikk etter hvert åtte barn, og da Engelskbruket la opp ble heimjorda for liten til å fø på alle. Per dro derfor sørover til Jemtland, hvor det var godt om skogsarbeid, mens Anna passet på garden og ungeflokken. Fra 1916 ble det igjen skoghogst i området, denne gangen var eieren Statens skoger. Siden Per hadde lang erfaring fra skogsarbeid, ble han satt til å kjøre tømmeret med hest om vinteren og lede fløterlag når våren kom. En god kjører hadde bedre betalt enn hoggerne, og hadde egen hest. Fløtebasen nøt stor respekt og det var han som valgte ut arbeidsgjengen. Per hadde derfor en viktig posisjon blant skogarbeiderne. Etter hvert som Per og Annas sønner vokste til ble de også opplært i gårdsarbeid, skogsarbeid og tømmerfløting. På sine eldre dager hjalp Per sønnene når de drev i skogen rundt Unkervatnet. Per Klemetsen døde i 1950 (Elsvatn 1996).

I tiden rundt første verdenskrig var det gode priser på tømmeret, men utover 1920-årene sank prisene dramatisk. På trettitallet var prisene så lave at de som jobbet som skogsarbeidere knapt tjente nok til å betale for maten. Samene måtte da ty til utmarksressursene som de hadde livnært seg på før. Bærplukking, jakt, fangst og fiske ble viktige attåtnæringer. Per Klemetsens eldste sønn, Olav Klemetsen, var på denne tiden blitt voksen. I 1938 giftet han seg med Matilde Fjellstad, og de flyttet inn i ei skogstue som Statens skoger hadde satt opp. Det var enkle forhold, med stall i den ene enden av hytta og oppholdsrom i den andre. Ekteparet drev litt jordbruk, i tillegg til Olavs arbeid i tømmerhogst- og fløting. Vinterfôret til dyrene slo de på myrer og elvenes langt inne i fjellområdet. Arbeidet med å kjøre høyet til gårds på vinteren var strevsomt og risikabelt. Som mange andre med beskjedne gårdsbruk, slet de hardt for å få endene til å møtes (ibid.).

Historiene om Per og Olav og deres familier er representative for mange samer i dette området, som ikke så reindrift som en alternativ livnæring. Som det vil komme fram i oppgaven har reindriften vært sentral i det sørsamiske område fordi den har samlet samer om felles erfaringer som ikke nordmenn og svensker har tatt del i. De samene som ble bofaste på 1800-tallet hadde ofte en livsform hvor jordbruk var nærmest en binæring, mens jakt, fangst og fiske ga dem et levebrød, ofte i kombinasjon

med reindrift. Etter en generasjon eller to gikk imidlertid de bofaste samene mer over til et levesett som ikke skilte seg betydelig fra de norske og svenske gårdbrukerne. De deltok ikke lenger i reindriften, og var derfor ikke med i de anledninger hvor kun samer var samlet, hvor det ble snakket samisk og hvor samiske sedvaner og verdier var relevante. Gjennom et par generasjoner gled de bofaste samene derfor inn i de norske og svenske bygdemiljøene. Denne situasjonen skiller seg betraktelig fra områder i indre Finnmark, og grunnen til dette kan være at helt frem til i dag har det der vært en samisk majoritet i mange bygder. I det sørsamiske området var innflyttingen av nordmenn og svensker større. Når samene begynte å etablere seg som nybyggere var det allerede etablert en norsk/svensk bondebefolkning, og samene ble raskt i mindretall. Man må også ta i betraktning den sterke assimileringspolitikken som myndighetene førte, hvor den samiske kulturen og språket ble sett som mindreverdige av den norske/svenske befolkning. Mens tilknytningen til reindrift har samlet individer i et arbeidsfellesskap basert på sørsamiske verdier, ble det vanskeligere for de bofaste samene å holde på det samiske språket og skikkene.

### **Narrativ identitet**

Ricoeur hevder at vi har en intuitiv forforståelse av at våre livshistorier har samme underliggende struktur som fiksjon og historie generelt. Han mener at vi i dagliglivet likestiller livet med de historier vi kan fortelle om det, og at vår identitet derfor har en narrativ form. I miljøet på sameskolen brukte folk fortellinger for å 'vise hvem de var'. Disse fortellingene synes å virke bekreftende på hvordan folk oppfattet seg selv og på hvordan andre i miljøet oppfattet dem. Jeg er derfor av samme oppfatning som Ricoeur, når han hevder at folks liv blir mer forståelige sett i lys av fortellingene de presenterer om sine liv (Ricoeur 1991:188).

Hvordan er så sammenhengen mellom samfunnets narrativer og personens narrative identitet? Ifølge Ricoeur er denne integrasjonsprosessen så total at vi ikke kan skille mellom en kulturell og en personlig identitet. Individet kan bare kjenne seg selv gjennom å tolke sine tanker, følelser og handlinger. Men alle våre tanker og handlinger er preget av den kulturelle forståelse vi er integrert i. Den eneste fortolkningsmodell individet har for å forstå seg selv er derfor kulturens symboler (Ricoeur 1991). Connerton hevder at hukommelsens forankring i en sosial kontekst gjør at samme

hendelse tolkes og huskes ulikt av ulike sosiale grupper. Den verdensoppfatning som er sentral i ulike kulturelle miljøer vil være avgjørende for hvordan fortellinger i det enkelte miljø er bygd opp. En lineær tidsforståelse er typisk for samfunn med makthierarkier, hvor det underbygger en oppfatning av at enkeltpersoner har stor betydning for og innflytelse på et historisk forløp. I motsetning til dette hevdes det gjerne at urfolk tradisjonelt har hatt en syklisk forståelse av tiden. Deres livshistorier har derfor en annen narrativ form hvor begynnelse og slutt er relative begreper, mens gjentagelse vil være viktig for tolkningen av hendelser (Connerton 1998).

Ricoeur hevder at folk bruker den narrative oppbygningen i den nedtegnede historien og skjønnlitteraturen som forbilder når de presenterer sine egne livshistorier (Ricoeur 1991:188). Han ser selv litteraturen som en fortolkningsmodell for mennesker (Ricoeur 1992). Dette er forståelig i lys av den kulturelle kontekst Ricoeur forholder seg til hvor fiksjon er en naturlig del av kulturens repertoar, og hvor enkelte 'klassiske' verk er allmennkunnskap og derved sentrale for kulturens selvforståelse. Det systematisk oppbygde aristoteliske handlingsforløpet, med en klar begynnelse, et høydepunkt og en slutt har vært dannende for den vestlige, akademiske tradisjon som Ricoeur befinner seg i. Selv om denne måten å strukturere fortellinger har blitt utfordret i moderne tid, ligger det likevel en lineær forståelse til grunn for den vestlige historietradisjonen. I motsetning til dette kan man sammenligne den samiske fortellertradisjonen med joiketradisjonen. Det er ikke alltid en klar begynnelse og slutt, og det er sjelden uttrykt i klartekst hva fortellingen handler om. Dette fungerer som et mønster for hvordan folk presenterer fortellinger om sitt eget liv.

Ettersom fortellinger er basert på en kulturelt spesifikk verdensforståelse, kan fortellinger brukes som en innfallsvinkel til å forklare både kontinuiteten i kulturelle verdier og formidlingen av dem. Dette gjelder både de fortellinger folk presenterer sine livserfaringer og minner gjennom, og samfunnets felles historie som nedfeller seg i en 'hovedfortelling' ('master narrative', Connerton 1998:3). Ved at enkelthendelser struktureres i et handlingsforløp konstruerer fortellingene en virkelighetsforståelse, samtidig som de springer ut av den samme virkelighetsforståelsen. Enhver beretning innordner seg i en fortellertradisjon, samtidig som den forsterker eller fornyer tradisjonen ved sitt bidrag. Fortellingene setter ulike hendelser inn i en kontekst, og gir

dem et perspektiv ved å antyde fortolkninger av sammenhenger og årsaksforklaringer mellom enkelthendelser. Dette er ifølge Ricoeur en grunnleggende aktivitet i menneskets tankevirksomhet, og springer ut fra et behov for å gjøre virkeligheten enhetlig og forståelig (Ricoeur 1991).

Med bakgrunn i de skildringer av forholdet mellom samer og nordmenn i Susendalen som er gjengitt av Marek, vil jeg hevde at man kan se en forskjell i tidsforståelse, som gjenspeiles i ulike måter å forholde seg til historien på. Nordmenns negative bilde av samer er ofte uttrykt gjennom stereotypier om at samene er ustrukturerte og ikke forholder seg til regler og tidsfrister. Den samiske forståelsen av tid er basert på en tilpasning til de naturgitte omstendighetene i reindriften og annen utmarksnæring, hvor fleksibilitet etter vær og føre er grunnleggende for å lykkes. Her vises tydelig hvordan ulike tidsforståelser har sammenheng med ulike mentaliteter. I møtet mellom en sørsamisk mentalitet hvor det å tilpasse seg naturressursene var grunnlaget, og en norsk nybyggermentalitet hvor det å forme landskapet i sitt bilde var en grunnholdning, kommer to ulike verdisyn til syne. Disse motstridende mentalitetene kan forklare mange av konfliktene mellom samer og nordmenn i området opp gjennom historien.

I den norske bygdehistorien er en lineær framstilling sentral. Det er viktig for dem å kartlegge hvilke nordmenn som var de første til å etablere seg i området, og hvilke historiske hendelser og årstall som er viktigst i bygdas utvikling. Den samiske befolkningen i området forholder seg mer til tematiske hendelser. Det er ikke så viktig for dem å fastslå om det var Gammel-Ivar eller Store-Jo som kom først. For samene tilhører de norske innflytterne én kategori: laedtie, som ofte brukes i negativ mening. Fortellingene om laedtie assosieres med alle konfliktene den norske etableringen i området har ført med seg. Dette gjenspeiles i måten samer snakker om historien på. De konflikter reiseiere i dag har med nordmenn om beiterettigheter sees som en parallell til de konflikter tidligere generasjoner av samer hadde med de første innflytterne (Henriksen 1986:86). På samme måte blir alle historiene om nåejtie og gievrie knyttet til en samisk 'gullalder', da samene var enerådende i området og kunne leve i tråd med sine egne skikker og sedvaner. At det har vært kontinuitet både i åndelige og næringsmessige tradisjoner helt fram til vår tid gjør at samene føler at de har en

forutsetning for å forstå hvordan tidligere generasjoner levde og tenkte. Hvis man vil 'gå tilbake i tid' for å få kontakt med fortiden er det bare å gå inn i gåetie og sette seg ned ved *dålle* (bålet), så kommer stemningen fra tidligere tider sigende.

### *Mytifisering av historien*

Jeg ser her en analogi mellom den rolle historien har som formidlingskanal for en sørsamisk verdensforståelse, og den rolle myter hadde i et førkristent verdensbilde. Myter kan sees som et uttrykk for kulturens verdisystem, som virker bekreftende på kulturens selvforståelse og integrerer enkeltindivider i kulturen. Mytene fungerer som mønstre til etterfølgelse, de foreviser handlinger og holdninger, og de forklarer hvorfor ting er som de er og hvorfor man må handle som man gjør (Geertz 1979, Turner 1969). Som en parallell til den rolle myter har spilt i ulike kulturer, vil jeg hevde at formidling av en sørsamisk hovedfortelling er viktig både i etableringen av sørsamers kulturelle identitet, og for å bevare en kollektiv selvforståelse. På samme måte som man i eldre tider ble sosialisert inn i en mytologisk fortolkning av hvorfor samer lever slik de gjør og verden er slik den er, så legges det i dag stor vekt på at barna skal lære seg den samiske forståelsen av historien i nærområdet slik at de vet hvem de selv er.

Jeg vil derfor hevde at i det sørsamiske området har fortellinger om fortiden i stor grad fungert i forlengelse av de gamle mytene. I dette legger jeg at mye av den filosofi og livsvisdom som tidligere har vært formidlet gjennom mytologien i dag lever videre i formidling av historien. Jeg tenker da spesielt på historien om slekten og det området slekten har hatt tilhørighet til. Henriksen sammenligner også helgelandssamenes bruk av historien med myter, hvor hendelser i dag fortolkes i lys av historiske forbilder.

Beretninger som dette er kjent av alle helgelandssamer, og de har en mytisk karakter ved at historiene også brukes til å utsi noe om forholdet mellom samene og det større norske samfunn som de er en del av; ikke bare slik dette forholdet har vært, men også slik det er i dag. Samtidig som de har denne mytiske karakteren, er de også virkelighetsnære ved at historiene er stedfestet, og ofte er også personene kjent ved navn og/eller slektskapsforhold til nålevende. Historiene fortetter mennesker og hendelser i tid og rom, og de skaper på en og samme tid en samisk historie og en kontinuitet i oppfatningen av hva det vil si å være same (Henriksen 1986:84).

Dette samsvarer med mitt inntrykk av at historiene om "gamle dager" gir de unge bevissthet om egen tilknytning og identitet. Historien lever videre som en idealtilstand

som krever visse ting av de nålevende. Den gir normer for hvordan man skal oppføre seg og hvordan man oppfatter ting, med andre ord - historien er grunnlaget for de kulturelle verdiene. Dette er i første rekke et krav om respekt for det forgangne og den visdom som er opparbeidet gjennom århundreders livserfaringer. Historien blir et ideal for hvordan man som sørsame bør leve, og det gir de unge et insitament til å føre tradisjonene videre. Ved at fortellingene ofte er tid og stedfestet, får de desto større relevans som konkrete forbilder for de unge som vokser opp i dag.

### *En sørsamisk hovedfortelling*

Dagens besteforeldre var den siste generasjon som vokste opp i gåetie, med reindrift, jakt, fiske og andre utmarksressurser som hovednæring. Helt fram til etterkrigsårene hadde denne livsformen gjennomgått relativt små forandringer fra generasjon til generasjon. De kulturelle verdier som folk i dag vil formidle til sine barn er i stor grad knyttet til denne livsformen. De som har opplevd å vokse opp på 'gammelmåten' nyter derfor stor respekt for sine kunnskaper. I dag er folk ikke like avhengige av naturressursene i området for å livnære seg. Samer kan, som andre, ta seg lønnet arbeid og skaffe seg det de trenger ved hjelp av penger. Jeg vil likevel hevde at det å ha et nært forhold til tradisjonene fra den gamle livsformen fortsatt er sentralt i sørsamers selvforståelse. Kunnskapen og bevisstheten om historien til slekten og slektens område føres videre med stolthet.

Ved å knytte historien til selvopplevde erfaringer, er de voksne med på å formidle en følelse av kontinuitet til den oppvoksende generasjon. På sameskolen ble fortellinger om historien fra området ofte knyttet til verdier som man kunne hente ut av fortellingene og som synliggjorde en sørsamisk mentalitet. Fortellingene blir ofte kommentert med 'der ser dere hvordan saemie har gjort det'. Både samer og nordmenn har fortellinger om hverandre som setter den andre part i et dårlig lys. Jeg vil hevde at historiefortelling og bevissthet omkring historiske hendelser har vært med på å forme og vedlikeholde en slik dikotomi. Det at de samme historiske hendelsene er opphav til ulike fortellinger og forklaringsmodeller, viser at historien på samme måte som mytene inneholder et latent meningspotensiale ('reservoir of meanings' jf. Ricoeur 1976). Historien er ikke gitt, den må tolkes og forstås. Denne prosessen er en kreativ handling hvor hver hendelse sees i lys av tidligere erfaringer. Historiefortolkning er en kollektiv

prosess hvor enkelthendelser knyttes opp mot en hovedfortelling. I fortolkningsprosessen opparbeider hver gruppe 'forforståelser' i Heideggers betydning, det vil si fortolkningsrammer som styrer oppfatningen av senere hendelser. Ifølge Gadamer gjør for-forståelsen av vi 'tilhører' historien, ettersom historiens etterlevninger fortsetter å forme oss. Han hevder videre at i møtet mellom historien og nåtiden skjer det en sammensmelting av samtidens og fortidens horisonter (Stiver 1996:92). Den historisk baserte forforståelsen er grunnlaget for tolkningen av hendelser, som vurderes normativt i forhold til gruppens verdisyn, slik det uttrykkes i den etablerte hovedfortellingen. Det å føre videre en sørsamisk hovedfortelling kan derfor sees som grunnleggende i formidlingen av sørsamiske verdier.

Grunnkomponenter i en sørsamisk hovedfortelling vil være bevissthet om historien knyttet til slekt og område, det å kjenne sin plass i laahkoeh (kap. 3), beherske gåetie-tradisjonene (kap. 4), ha tilhørighet til slektas område (kap. 5), være tilknyttet reindriften (kap. 6), og ha et forhold til de gamle samiske trosforestillingerne (kap. 7). Disse komponentene brukes adskilt eller i kombinasjon for å fremheve hva som kjennetegner sørsamer i motsetning til den norske befolkningen i området. I denne sammenhengen representerer Njaarke-Næjla et sørsamisk ideal. Han var en dyktig reineier, som brukte gievrie for å lykkes. Han fungerer også som en samlende figur, ettersom de fleste samer som kommer fra området er beslektede og gjerne oppgir Njaarke-Næjla som sin 'stamfar'.

#### *Fortelling og kontekst*

Jeg foretrekker begrepet 'muntlig tradisjon' som betegnelse for hvordan hendelser i fortid og samtid formidles. Dette er et videre begrep enn 'fortellertradisjon' som assosieres med en idé om én forteller og en gruppe tilhørere. Muntlig tradisjon innbefatter også den dagligdagse utvekslingen av synspunkter og uttrykksmåter, som er vel så sentral i konstitueringen av en felles forståelseshorisont. Den muntlige sørsamiske tradisjonen tar utgangspunkt i at ting forandrer seg over tid, samtidig som de samme hendelsene gjentar seg. Dette gjenspeiles i livsformen som ikke endret seg betraktelig fra én generasjon til en annen. Fortellingene som besteforeldre hentet fra sin barndom foregikk derfor innenfor en kontekst som var relativt lik tidligere generasjoners levevis.



En fortelling om ens tippoldeforeldre kunne derfor føles aktuell, siden den samme hendelsen kunne ha funnet sted også 150 år senere.

Det går imidlertid et tidsskille mellom den tid da man ennå levde i gåetie året rundt til da man gikk over til å bo i hus mesteparten av året. Dette skiftet skjedde for alvor i etterkrigsårene. Mange skikker og gjøremål var knyttet til den gamle livsformen, og lot seg ikke overføre ved overgangen til et liv i bolighus. Denne endringen av kontekst har betydning på to plan. Dagens besteforeldregenerasjon vokste opp omtrent på samme vis som sine besteforeldre, og de hadde derfor en felles erfaringsbakgrunn som fortellingene kunne knyttes til. Dagens unge sørsamer har imidlertid en levemåte som er svært forskjellig fra sine besteforeldres oppvekstmiljø. De unge har derfor ikke samme forutsetning for å relatere seg til det besteforeldrene forteller om. For det andre har selve konteksten rundt fortellersituasjonen endret seg. Dagens besteforeldre vokste opp sammen med sine besteforeldre i gåetie. Fortellinger ble formidlet innenfor hverdagslige situasjoner i og rundt gåetie. Jeg vil hevde at selve konteksten har stor betydning både for den som forteller og for den som lytter. Å høre *aajja* (bestefar) eller *aahka* (bestemor) fortelle om når de traff på skrømt mens man er på stedet der det foregikk, vil prege barnas forståelse på en annen måte enn hvis de hører den samme fortellingen rundt kjøkkenbordet i et hus. Stemningen rundt bålet i gåetie gir også en nærhet til fortellinger fra den tiden da slekta levde i gåetie året rundt. Det å ta fortellingen ut av den kontekst den har sitt opphav i skaper lett en avstandsfølelse. En fortelling fra besteforeldrenes barndom som tilhørte en kontekst barna ikke har erfaring med, vil derfor lett oppfattes av barna som et eventyr fra 'gamle dager'. Fortellinger om fortiden vil derfor ha en mer abstrakt relasjon til oppvoksende sørsamers hverdagsliv, men de vil likevel fungere som kilder til selvforståelse fordi de er knyttet til en kollektiv framstilling av historien som de unge identifiserer seg med. Ved at enkelthendelser både fra fortid og samtid knyttes opp mot hovedfortellingen, forblir den viktig som fortolkningsramme og normativt mønster for hva som er samiske tenke- og handlemåter. Dette beror på at en hovedfortelling, på samme måte som en myte, kan tolkes i nye kontekster, og på at hovedfortellingen i seg selv utvides til å innbefatte også sider ved det moderne samiske samfunn, som de unge kan kjenne seg igjen i.

## **Avslutning**

Jeg har i dette kapitlet forsøkt å belyse hvordan sørsamers selvforståelse i dag bygger på historiske hendelser i nær fortid. I presentasjonen av historien er tidsaksen nedtonet mens sammenhengen i tematikk fremheves, noe som kjennetegner et syklisk verdensbilde. Dette gir nærhet til fortiden, ved at historien stadig gjøres aktuell i nåtiden. Tradisjoner knyttet til den gamle livsformen utgjør grunnstammen i den sørsamiske hovedfortellingen. Gjennom hovedfortellingen uttrykkes holdninger om hvordan en saemie bør tenke og handle, og hvordan dette skiller seg fra laedtie sin væremåte. Fortiden representerer i så måte en idealtilstand som nåtiden vurderes opp mot. I den sørsamiske kulturen er *sijte* (arbeidsfellesskap) og *laahkoeh* sentrale symboler, som representerer samhold og fellesskap. *Laahkoeh* brukes for å binde historien sammen og knytte enkeltindividet til et større historisk slektsfellesskap. Sørsamers bruk av historien som bakgrunn for sin kulturelle selvforståelse synes derfor å være i tråd med Ricoeurs tese om at individet fortolker seg selv gjennom sin kulturs symboler.

## KAPITTEL 3: LAAHKOEH - SLEKTSKAP

*Barna var samlet ved middagsbordet på internatet på Sameskolen. Husmor fortalte om Njaarke-Næjla, som hadde brukt gievrie og var kjent for å være en dyktig reineier. "Han er jeg i slekt med", sa Laara. "Ja, han var aajja til din aajja", svarte husmor. "Er jeg også i slekt med han?" spurte Duomma. "Ja, både du og Laara er i slekt med han. Din aajja og Laara sin aajja var aajkohke. Så Njaarke-Næjla var aajja til din aajja også." Laara og Duomma så på hverandre og gliste. "Kult", sa de i kor.*

I dette kapittelet vil jeg ta for meg den betydning laahkoeh<sup>13</sup> har for formidlingen av sørsamiske verdier. Laahoeh var tidligere bestemmende for den enkelte sørsames posisjon i sijte. De gjensidige forpliktelser og rettigheter som var knyttet til laahkoeh gjenspeiles blant annet i en ordrik terminologi. Språket har betydning også for formidlingen av en kulturspesifikk uttrykksmåte og tenkesett mellom generasjonene. Enkelte verdier knyttes av sørsamer direkte til laahkoeh. Det klareste eksempelet er respekt for de eldre. I den gamle livsformen var de eldres oppsamlede kunnskaper og erfaringer en forutsetning for å klare seg, og det å respektfullt lytte til de eldre var derfor viktig for å få ta del i deres visdom. I dag brukes ikke laahkoeh på samme måte som før, men slektskapstilhørighet fungerer fortsatt integrerende for enkeltpersoner i et større kulturelt fellesskap. Connertons teori om kollektiv hukommelse kan forklare hvordan kulturell kontinuitet formidles gjennom at generasjonene deler en felles erfaringsverden. Sørsamers slektskapsforståelse har gitt en kontinuitet mellom generasjoner som 'binder' tiden sammen gjennom slektshistorie og fellesskap på tvers av generasjonene.

### **Laahkoeh-begrepene**

I følge Knut Bergslands språkstudier er begrepene for slektskap praktisk talt de samme i alle samiske dialekter. Det som er særegent for samiske slektskapstermer er at de skiller mellom hvem som er yngre og eldre innenfor én generasjon, mens det ikke gjøres forskjell på søsken og søskenbarn i samme alder. Fars brødre betegnes som *tjietsie* (hvis de er yngre) eller *jiekie* (hvis de er eldre). På samme

---

13 For presisering av laahkoeh-begrepene se Kappfjell (1991) på sørsamisk, og Bergsland & Magga (1993) for oversettelse fra sørsamisk til norsk.

måte skilles det mellom *muahra* (mors yngre søstre) og *gåeskie* (mors eldre søstre). Men fars søstre kalles alle for *seasa*, og mors brødre for *jyøne* uansett om de er eldre eller yngre enn far og mor. Foreldrenes *aajkohke* (søskenbarn) betegnes etter samme system som foreldrenes søsken. Den finske språkforskeren Uno Harva sin undersøkelse av østlige finsk-ugriske folk viser at slektskapsterminologien gjenspeiler sosiale regler, som foreskriver bestemte relasjoner mellom term-bærerne (Bergsland 1945:164). At det klassifikatoriske systemet for slektskap har paralleller i beslektede språk ser Bergsland som et tegn på at det har eksistert et meget gammelt ‘felles-uralsk’ slektskapssystem. Dette gjelder både terminologi og de sosiale reglene knyttet til terminologien (ibid., s.173). Det at de samiske benevnelsene for tanter og onkler er mer spesifikke enn på norsk, mener også flere av mine informanter har sammenheng med at den enkelte onkel eller tante har hatt særskilte gjensidige forpliktelser i forhold til sine nevøer og nieser. For eksempel har *jyøne* (mors bror eller fetter) hatt et særskilt ansvar for sine *neapede* (søsters eller kusiners barn).

Foreldrenes søsken og søskenbarn har hatt en sentral rolle i barnas oppvekst. I følge Tom Kappfjell var den kollektive oppdragelsen av barna en grunnsten i det samiske samfunnet. Et prinsipp var at både søsken og søskenbarn ble oppdratt som søsken. I tidligere tider, da man levde av jakt, fangst og fiske, var det ikke uvanlig at far var borte i lengre perioder. Hvis en *jiekie*, *tjietsie* eller *jyøne* var hjemme, kunne de trå inn som stedfortreder i farens fravær og hadde da hans myndighet til å treffe beslutninger. Hvis moren var utilgjengelig på grunn av barsel eller sykdom, kunne *gåeskie*, *muahra* eller *seasa* trå inn i mors sted. Hvis barnet selv var på besøk hos søskenbarn eller tremenninger, påtok tanter og onkler seg ansvaret for omsorg og oppdragelse av sine nevøer og nieser i mors og fars sted (Kappfjell 1998:42).

*Muahra* og *tjietsie* var ofte ugifte, ettersom de er yngre søsken (eller søskenbarn) av mor eller far. De hadde derfor et ekstra ansvar for å lære barna ting som trengte å forklares og innlæres, for eksempel reinmerkene. Som eldre søsken (eller søskenbarn) av mor og far, var *gåeskie* og *jiekie* foreldrenes støttespillere i barneoppdragelsen. De hadde ofte barn selv, og hadde myndighet i kraft av sin posisjon som eldre søsken. *Seasa* virket som megler mellom mor og far i ekteskapet, der det måtte bli nødvendig. Ettersom hun hadde vokst opp med far, men var kvinne selv, kjente hun

toleransegrensen hos begge ektefeller. Jyøne hadde et særskilt ansvar for å beskytte barna. Hvis et barn hadde problemer var det jyønes oppgave å ta det opp med andre jyøneh. Jyøne sin oppgave som 'barneombud' kan sees som en parallell til den samiske gudinnen Joeksaahka sin rolle som beskytter av barna (ibid., s. 43). Joeksaahka kunne gjøre fosteret om til guttebarn i mors liv, og har derfor vært spesielt assosiert med beskyttelsen av guttebarna.

*Aahka* og *aajja* kan oversettes til bestemor og bestefar, men brukes også som fellesbetegnelser for eldre kvinner og menn. Det at gudinner kalles *aahka* på samisk kan tolkes som at de har inngått som en del av *laahkoeh*, og at respekten for de eldre skal tilsvare respekten man har for gudene: hvis man er høflige og viser omsorg og takknemlighet mot dem så kan de beskytte deg mot farer og ubehageligheter. I gammel tid, da man satte sin lit til gudinnene, var det vanlig å søke råd hos dem når det var vanskelige avgjørelser som skulle tas. På alle livets områder kunne *gievrie* spørres til råds, det være seg om valg av ektemake, valg av flyttevei med reinflokken, valg av tid og sted for jakt og fiske osv. Vanskelige spørsmål som gjaldt forhold innenfor slekta kunne også avgjøres ved hjelp av *gievrie*. I siste instans var det *nåejtie* som hadde evnen til å kontakte ånde verdenen, og derfra få avklaring i problematiske situasjoner.

Ved avdekking av et forhold der et barn var misbrukt ville det rå tvil om hva en skulle foreta seg. Valget kunne være såpass vanskelig at *gievrie* måtte tas i bruk. Hvis tegnet for *juks-aahka* gjentatt ble oppsøkt av viseren, ville svaret være gitt. Man måtte sette i verk straffetiltak. Denne enkle formen for bruk av *gievrie* ble som oftest foretatt av overhodet i den enkelte *gamma*. Men skulle det dreie seg om vanskeligere spørsmål måtte *sjamanen* koples inn (Kappfjell 1998:46).

I dag er det ikke lenger vanlig å spørre *gievrie* til råds, men det er fortsatt tradisjon på å løse konflikter innenfor *laahkoeh*.

#### *Verdier knyttet til laahkoeh*

“Hvem er du sin datter?” Dette er et vanlig spørsmål i sammenhenger hvor eldre samer møter unge samer de ikke kjenner. Det å nøste opp slektskapsbånd er et populært og uuttømmelig emne i nær sagt enhver sammenheng. Som same blir man alltid plassert etter sin posisjon i *laahkoeh*. For et par generasjoner siden var det uvanlig med inngifte av norske menn eller kvinner i sørsamiske reindriftsslekter. Ekteskap kunne være motivert av å holde reinflokkene og

beiteområdene innenfor slekta for å unngå konflikter. Ekteskap mellom aajkokhe var derfor ikke uvanlig.

Bruken av laahkoeh-termene konstituerer forholdet mellom slektninger. I tilfeller hvor man er beslektet på flere måter, velges det begrep som viser nærmest tilknytning. På den andre siden kan slektskap også underkommuniseres. Det å være fra en 'dårlig' slekt er noe man drar med seg i generasjoner. Hvis man har andre slektsbånd fra en 'bedre' slekt som man kan knytte seg til vil man ofte vektlegge den siden av slekta.

Laahkoeh hadde tidligere stor betydning for den enkeltes den enkeltes muligheter til å livnære seg. Den gamle livsformen var basert på en inndeling i sijte, som kan defineres som et arbeidsfellesskap avgrenset til et fysisk område (Kappfjell 1998:39). Sijte var en institusjon hvor *maadtoe*, som er personens relasjoner til slektninger, inngifte og venner, var avgjørende for den enkeltes posisjon. Maadtoe representerte et sosialt nettverk, som ga den enkelte adgang til å utnytte ressursene innenfor et område og tilgang til gjensidig utveksling av tjenester. Betydningen av slektskap vises ved at den verst tenkelige sanksjonsmuligheten man hadde var å frata en person laahkoeh. Hvis vedkommende hadde forbrutt seg mot sijten's uskrevne regler, ble personen kun tiltalt ved navn. Det å utelate slektstermene fratok personen det sosiale nettverk han eller hun var født inn i, og uten disse relasjonene kunne det bli vanskelig å klare seg i området. I dag kan slektsrelasjoner være avgjørende i politiske sammenhenger, hvor laahkoeh kan fungere som en 'partipisk' og være avgjørende for opprettelsen av politiske konstellasjoner (ibid., s. 41).

I barnløse ekteskap var det vanlig at man adopterte barn fra søsken eller søskenbarn. På den måten gikk arven videre innenfor slekta, og de barnløse fikk personer som kunne hjelpe til og ta hånd om dem. Bruken av faddere var også en måte å sikre barna gode oppvektsvilkår ved å spre ansvaret for oppdragelse og forsørgelse på flest mulig. For barnløse faddere var det gunstig å ha mange fadderbarn, som kunne hjelpe dem i arbeidet og ta seg av dem i alderdommen. De gjensidige forpliktelsene innenfor laahkoeh gavnet både unge og eldre. Erik Solem's studier av samisk rettstenkning (1970) viser at adopsjon var svært vanlig i samiske slekter. Dette kan sees som en tilpasning til det norske arvesystemet hvor adopsjon gjorde det mulig å holde

gårder, reinflokker o.a. innenfor slekta. Ifølge samisk sedvane har det vært vanlig at den yngste, eller den som bodde lengst hjemme og tok på seg omsorgen for de gamle, overtok driften av foreldrenes gård eller reinflokk uten å måtte betale ut søsken (ibid.). Dette er et eksempel på at verdier knyttet til laahkoeh også har hatt rettslig betydning. I tillegg er det et klart eksempel på at samisk tankegang har vært fundert på andre prinsipper enn norsk rettstenking, hvor odelsretten tilfaller den eldste av barna.

Det sterke avhengighetsforholdet mellom slektninger, herunder også inngifte og fosterfamilier, har hatt en sterk etisk dimensjon ved at det dannet grunnlaget for normer og lojalitet innad i laahkoeh. Den sterke identifikasjonen med slekta forsterker kontinuiteten mellom generasjonenes livssyn og holdninger. I de sørsamiske slektene har det ofte vært sterke enkeltpersoner som har dominert med sine holdninger. Disse har preget både sin egen og påfølgende generasjoner, og blir ofte legendariske i ettertid. Njaarke-Næjla er et eksempel på en slik personlighet. Det var ofte som rike reineiere at noen bemerket seg, og nåejtie-kunnskaper kunne være årsak til at de hadde slik reinlykke. I dag er det også kunnskaper som kan gjøre at en person gjør seg bemerket i det sørsamiske samfunnsliv. Men nå for tiden er det gjerne duedtie-kyndighet eller kunnskaper av en mer akademisk karakter, for eksempel innen det sørsamiske språket eller den sørsamiske historien, som gjør at enkelte utmerker seg.

I større sifter, med flere familier, kunne den som hadde mest rein fungere som *åajvie* (formann). Det var gjerne fedrene i en av de store slektene som ble *åajvie*. Familiens *åajvie* hadde stor innflytelse når det gjaldt hvem som skulle gifte seg med hvem. Det å underordne seg de tradisjonelle mønstre var et krav (Marek 1992:87). Ved valg av ektefeller var det ikke kun velstående som var avgjørende. Både kvinner og menn var opptatt av at deres tilkommende skulle være arbeidssomme og ha et fredelig sinnelag (Bäckman & Kjellström 1979:166). Familieoverhodene har ikke like stor innflytelse i dag, og det er ikke lenger et krav at man skal holde seg til tradisjonene. De unge oppfordres til å ta utdanning, men det ansees også som viktig at de kjenner tradisjonene. Det har i tillegg stor status å drive med rein, eller andre næringer som baserer seg på tradisjonelle kunnskaper.

Da jeg spurte Søøfe hvilke verdier hun syntes man burde lære barna, svarte hun at det var vanskelig å sette ord på verdier. Som et kristent menneske tok hun sitt ansvar

som *krist-ietnie* (gudmor) på alvor. Det var spesielt tre ting hun syntes det var viktig å lære barna: ærlighet, kjærlighet og respekt. I brytningstida på 1970-tallet var det en ny oppdragelse som begynte å gjøre seg gjeldende. Den type respekt som hun selv hadde for *aahka jih aajja* var noe hun savnet hos mange unge i dag. Det var også mangelen på slik respekt som gjorde at aahka, som jobbet som husmor på internatet, begynte å føle seg for gammel til å klare med ungene. Det at barna ikke har like mye respekt for de eldre som forrige generasjon hadde, gir seg blant annet utslag i at barna ikke har tålmodighet til å sitte og lytte til det de eldre forteller, og at de eldre synes det er vanskelig å formidle sine kunnskaper til barna når de ikke hører etter. Det å ha respekt for de eldre viser seg derfor å være en verdi som har betydning for hva barna lærer av de eldres kunnskaper. Dette er noe som kan få konsekvenser for de unge senere i livet, spesielt hvis de søker en framtid innenfor tradisjonelle leveveier som reindrift, utmarksnæring og duedtie, hvor de eldres oppsamlede kunnskap og erfaring er forutsetninger for å klare seg.

#### *Slektskap på sameskolen*

Det å plasseres i en slektskapsrelasjon i forhold til andre syntes å ha stor betydning for selvforståelsen hos barna på sameskolen. Å si at barn og voksne på sameskolen var som en 'stor familie' er heller ikke et tomt begrep, de fleste var beslektet på et eller annet vis. Ettersom flere av de ansatte tilhørte samme slekt som barna, kunne de fortelle hvordan slektskapet var mellom de enkelte elever og voksne på skolen. I situasjoner hvor det ble snakket om noen utenfor skolen, kunne de voksne forklare for barna hvordan de var i slekt med den omtalte personen. Dette gjorde ofte at barna lyttet mer til det de voksne fortalte, siden de følte at det også angikk dem. Når det ble lest fortellinger fra området i eldre tider, for eksempel om Njaarke-Næjla, ville de voksne påpeke hvordan det enkelte barn var i slekt med personer i fortellingene. Selv om slektskapet kunne være over flere generasjonsledd, virket det som om det hadde betydning for barna at det de hørte om hadde skjedd med en som var bestefar til deres bestemor, og ikke med en hvilken som helst person for over hundre år siden.

Også når det gjaldt slektskapet mellom barna, syntes det å ha betydning for dem å vite at de var tremenninger eller firemenninger. I sørsamisk sammenheng er det å være firemenninger regnet som 'tjukkeste slekta'. For barna var for eksempel det å vite at



deres egne besteforeldrene var aajkokhe et tegn på at de hadde noe til felles. Dette var spesielt viktig for de barna som ikke var født og oppvokst i området. Gjennom bevisstheten om at de var i slekt med andre i området, fikk de selv en større tilhørighet til det området som slekten stammet fra.

Slektskapstilhørighet er altså en verdi som de voksne bevisst formidler til barna gjennom å gjøre slektskap relevant i dagligtalen. Videreføring av laahkoeh-tradisjonen kan sees som en måte å bruke slektstilhørighet og kunnskap om slektshistorien til å skape bevissthet og stolthet over det å være sørsame. Ved å knytte gjenlevende tradisjoner om laahkoeh til gudinnene i den gamle samiske religionen og tiden da slektens nåejtieh ennå levde, bevarer en følelse av kontinuitet i tradisjoner fra fortid til nåtid.

#### *Kunnskaper bevarer innenfor laahkoeh*

Slektskapsforhold kan være avgjørende for hvilke tradisjonelle kunnskaper man får opplæring i. Enkelte kunnskaper er forbeholdt ens nærmeste, og hvis det er andre tilstede vil man reservere seg og ikke fortelle bort det en mener ikke angår de fremmede. En kontekst hvor dette kommer til syne er i formidlingen av kunnskaper om duedtie. I sin hovedfagsoppgave *Symbolinnhold i sørsamisk ornamentikk* (1989) har Maja Dunfjeld blant annet tatt opp forholdet mellom læresituasjonen og hvilket idéinnhold duedtie-utøvere tillegger ornamentikk. Hennes undersøkelse viser at de som har lært duedtie av nære slektninger i en hjemmesituasjon også har fått formidlet en forståelse av at ornamentikken kan assosieres med verdier som styrke, samhold og refleksivitet, samt inneholder symboler fra den gamle religionen (se kap.7). De som har tilegnet seg duedtie-kunnskaper gjennom arrangerte kurs eller lignende har i større grad kunnskaper kun om det tekniske ved å tilvirke ornamentikken og i mindre grad om dens funksjon som uttrykk for verdier og forestillinger (ibid., s. 78) . Det er også en utbredt oppfatning blant sørsamer at man ikke skal lære opp 'hvem som helst', og særlig ikke lædte i duedtie, men at dette er en del av den sørsamiske kulturarven som er forbeholdt dem innenfor kulturen.

I dette spørsmålet er det en meningsforskjell mellom generasjonene. Den eldre generasjon ser det som viktig at opplæringen foregår innenfor et sørsamisk miljø hvor slektsrelasjoner er bestemmende for hvor mye og hva man lærer bort. De yngre er ofte

mer positive enn de eldre til å la laedtie få innsyn i tradisjonelle kunnskaper, for eksempel gjennom å delta på kurs i duedtie. Dette må sees i sammenheng med at den eldre generasjonen vokste opp med en opplærings situasjon hvor alt som var samisk ble formidlet innenfor hjemmet eller slekta, mens barn av den yngre generasjon som har gått på sameskole er vant til at det samiske er en del av skolens oppgave og ansvar. Skillet mellom hva man lærer hjemme og på skolen er derfor ikke like skarpt for den yngre generasjonen. Barna på sameskolen kan oppleve at det de får presentert som 'samisk' på skolen ikke blir godtatt som dette i hjemmet. De unge er dermed utsatt for ulike formidlingskanaler som 'konkurrerer' om å gi dem en sørsamisk identitet, mens den eldre generasjon hadde et ganske klart skille mellom hjemme/slekt og skolesituasjonen.

Duedtie-tradisjonene har vært knyttet til laahkoeh ved at hver familie og slekt hadde sine etablerte mønstre og stilarter. Det var også innenfor slekta at bruken av mønstre ble utvidet og overført til nye materialer. Ornamentikk og utforming på duedtie kan derfor være et tegn på identitet innenfor familien eller slekta, og det å lære bort familiens mønstre til utenforstående kan sees som et brudd på lojaliteten mot laahkoeh. Den eldre generasjonen har også hatt et forhold til kunnskap om sørsamiske ferdigheter og forestillinger som noe man ikke skal snakke så mye om. Dette må sees i sammenheng med den negative holdning samer har opplevd fra nordmenn opp gjennom historien, både på grunn av sine religiøse forestillinger og på grunn av sin livsstil. I dag er det ikke lenger 'farlig' å snakke høyt om de samiske tradisjonene knyttet til den gamle religionen. Men det synes å ha nedfelt seg en holdning om at det å lære bort kunnskaper til laedtie er å miste noe av sin kulturelle egenart. Dette henger sammen med at man fortsatt er tro mot den sørsamiske ornamentikken og har respekt for symbolene som meningsbærende elementer. Også de sørsamer som ikke har fått formidlet et reflektert idéinnhold i ornamentikken, vil likevel se ornamentikken som meningsbærende i den forstand at det ikke er tilfeldige sammensetninger, men en bevisst bruk av symboler som kan knyttes til laahkoeh og områdetilhørighet. Det å være 'konservativ' og følge mønstrene som har vært brukt innenfor slekta, kan derfor sees som en måte å vise respekt for det budskap som har nedfelt seg gjennom flere generasjoner i utviklingen av ornamenter. At ornamentikken har betydning utover det

rent dekorative, gjør derfor at man som sørsame kan kvie seg for at nordmenn skal lære seg duedtie-teknikker og kombinere mønstre og materiale etter eget forgodtbefinnende uten å ta hensyn til tradisjonene.

### **Kollektiv hukommelse**

Connerton fokuserer på hvordan erfaringer i fortiden ligger til grunn for vår opplevelse av nåtiden, og hvordan kollektiv hukommelse formidles og bevares. I tråd med Ricoeur hevder Connerton at det å huske er å forme meningsfulle narrative sekvenser, å integrere enkelthendelser i en helhetlig historie. Denne prosessen anses som grunnleggende for å bli et integrert individ. Hukommelse innebærer derfor ikke reproduksjon, men konstruksjon, av skjemaer (Connerton 1998:27). Slike skjemaer er kulturelt bestemte og hver kultur har sine 'mentale kart' som styrer hukommelsen. Dette er kollektive forestillinger som man tilegner seg som barn. Innenfor kulturen vil det være forskjeller mellom menns og kvinners minner, ettersom de har gjennomgått ulik sosialisering og livserfaringer. På samme måte vil det være forskjell mellom generasjonenes erfaringer ettersom de er oppvokst i ulike tidsperioder med ulike kontekster.

Connerton viser til Halbwachs (1950), som hevder at det er gjennom deltakelse i sosiale grupper, og da spesielt gjennom slektskap, religion og klassetilhørighet, at individer får sine minner og uttrykker disse. Det er ikke fordi tanker ligner hverandre at vi husker dem, men fordi vi tilhører grupper som har en felles interesse for slike minner. Den kollektive tolkningen av fortiden nedfelles i gruppens hovedfortelling, som fungerer som et 'mentalt kart', hvor nåtidens hendelser plasseres inn i et 'kjent terreng'. Halbwach hevder at våre minner er lokaliserte i de mentale og materielle 'steder' som gruppen bruker og at vår følelse av stabilitet og varighet beror på at det fysiske miljøet endres svært langsomt. Han mener derfor at det er meningsløst å skille mellom individuell og kollektiv hukommelse, ettersom alle minner er knyttet til gruppens fortid (Connerton 1998:37).

Ricoeur hevder at konstruksjonen av en livshistorie er nødvendig for å gi form og mening til individets eksistens. Det er gjennom å se enkelthendelser som en sammenhengende historie at individet får perspektiv på sitt liv. Men forutsetningen for at individer skal se sitt liv som et narrativ, er at de gjennom å utforske kulturens

fortellinger og symboler finner en identitet som integrerer dem i et felleskap (Wallace 1995:14). I denne prosessen fungerer kulturens hovedfortelling som et mentalt kart som former individets narrativ. Samtidig vil enkeltpersoners narrativ være med på å forme kulturens hovedfortelling. I relasjon til en kollektiv historietradisjon identifiserer enkeltpersoner verdier som de deler med andre innenfor et felleskap. I en sørsamisk forståelse er det derfor viktig at en persons individuelle livshistorie føyer seg inn i den kollektive historien om slekta og området. Den personlige livshistorien blir en brikke i det slektshistoriske puslespillet.

Det som gjør en historisk selvforståelse så avgjørende for sørsamer er at den er knyttet opp mot en sterk slektsbevissthet og områdetilhørighet. Personer defineres av andre og definerer seg selv i forhold til laahkoeh. Dette medfører at fortellinger om noen man er i slekt med vil angå en selv direkte, og at man identifiserer seg med de normer og verdier som uttrykkes gjennom slektshistorien. Når det fortelles om hvordan slektninger både i fortid og nåtid har handlet i ulike situasjoner, gir det de unge et mål for sin egen oppførsel.

### *Tradisjonisme*

Det at man lever samtidig med sine forgjengere og etterkommere, er grunnleggende både for individets og samfunnets hukommelse. Generasjonsskiftene skaper en 'ikke-samtidig samtidighet' ettersom man tilhører sin egen generasjon, men lever samtidig med yngre og eldre generasjoner (Ricoeur 1988). At besteforeldregenerasjonen i tidligere generasjoner har hatt nær kontakt med barnebarna uten at foreldrene var til stede kan i følge Connerton være medvirkende til å opprettholde en 'tradisjonisme' ved at kunnskaper og holdninger hopper over et generasjonsledd. Marc Bloch's studium av tradisjonelle bondesamfunn (1954), viser at det var bestemødrene som sto for formidlingen av gruppens historie og selvforståelse. Ved at den eldre generasjonen formet den mottakelige oppvoksende generasjon bevarte man tradisjonene (Connerton 1998:39). Kontakten mellom besteforeldre og barnebarn har vært grunnleggende i den sørsamiske sosialiseringen. I den gamle livsformen var det ikke et skille mellom de voksnes arbeidsplass og barnas opplæring. Barna deltok i daglige gjøremål, og det var forventet at barna skulle være tilstede når de voksne snakket sammen uten å forstyrre. I dag har barna på grunn av skolegang mindre anledning til å være med de voksne i

reindriften eller på andre gjøremål. Dette ansees av mange foreldre som et problem, da barna ikke får tilegnet seg de kunnskaper de trenger for å kunne drive med tradisjonelle næringer som reindrift, hvor det å delta over tid er en forutsetningen. De eldre er heller ikke like integrerte i reindriften som før. Det har derfor blitt færre anledninger hvor barnebarn og besteforeldre er sammen. Disse endringene vil kunne føre til en mindre grad av 'tradisjonalisme', ved at den yngste generasjonen i større grad blir påvirket av sine jevnaldrende og foreldregenerasjonen, og i mindre grad av besteforeldregenerasjonen.

### *Språk og verdiformidling*

Det sørsamiske språket gjenspeiler en sørsamiske tenkemåte i ord og vendinger. Verdier som ligger innbakt i termene, kan ikke bestandig uttrykkes på norsk. Et eksempel på dette er at laahkoeh-terminologien både er mer spesifikk og mer generell enn norske slektskapstermer ved at den skiller sterkere mellom aldersklasser, men likestiller innenfor samme aldersklasse. Dette gjenspeiler de sosiale relasjonene som er nedfelt i laahkoeh. En oversettelse av laahkoeh-termene til norsk vil derfor bryte med de assosiasjonene man har til dette differensierte slektskapssystemet.

Den kontakten barna i dag har med eldre slektninger, og da spesielt sine *aahkah jih aajjah*, er ofte preget av en tospråklighetssituasjon. Besteforeldrene har sørsamisk som morsmål, men behersker det norske språk. Barna har norsk som morsmål, men kan spredte ord og begreper på sørsamisk. Samtalen mellom besteforeldre og barnebarn vil derfor foregå verken på norsk eller på sørsamisk, men på norsk ispedd sørsamiske ord og vendinger. På denne måten får barna et naturlig forhold til enkelte ord som sørsamiske, det vil si ord som ikke oversettes fordi det kan være vanskelig å finne dekkende uttrykk på norsk. For mange er bruken av sørsamiske termer et tegn på at man er integrert i tradisjonene, selv om man ikke er fullstendig to-språklig. Det å ha innarbeidet mange sørsamiske termer i sitt norske ordforråd er imidlertid grunnleggende forskjellig fra det å beherske det sørsamisk språket. En situasjon hvor dette kan ha stor betydning er nettopp i forholdet mellom besteforeldre som har vokst opp med samisk som morsmål, og barnebarn som har vokst opp med norsk som morsmål. Professor i samisk språk, Nils Jernsletten, beskriver hvordan denne språksituasjonen har innvirket på videreføringen av muntlig tradisjon.

The linguistic generation gap has also resulted in a disintegration of cultural traditions. The experiences and adventures of the elderly's Sami past are related to their Sami mother tongue. Their Norwegian does not function well enough for rendering oral traditions, and the younger people do not understand Sami. Children of the traditional Sami community received their first and most important linguistic and cultural impulses from the family's elderly. Where linguistic changes occur in a home, it is easy for the cultural connection to break down, too (Jernsletten 1993:127).

Jernsletten hevder at selv om dagens besteforeldre har norsk som dagligspråk, får de ofte problemer med å fortelle minner og historier fra sin barndom uten å bruke det samiske språket. Som det gikk fram av forrige kapittel er historiefortelling grunnleggende for formidling av kulturens verdensforståelse. En sørsamisk hovedfortelling fungerer også på norsk, ettersom formen kan overføres til et annet språk. Men viktige nyanser i ordvalg blir likevel borte, når besteforeldre må formidle fortellinger de opplevde på samisk gjennom det norske språk. Den utstrakte bruken av sørsamiske termer når man snakker norsk, er én måte å bevare noen av de nyansene som ikke finnes i det norske språk.

Også blant nordmenn har den muntlige tradisjonen som ble overført fra besteforeldre til barnebarn smuldret opp, ettersom de eldre ikke lenger er en del av kjernefamilien. I norske lokalsamfunn har imidlertid skolen påtatt seg en rolle for å videreføre lokale tradisjoner. I mange bygder i det sørsamiske området sees imidlertid ikke det samiske som en integrert del av bygdehistorien og presenteres ofte som noe fremmed og eksotisk. I det sørsamiske området finnes det to sameskoler på norsk side og to på svensk side. En stor andel av sørsamiske barn går imidlertid på vanlige skoler i sitt lokalmiljø. Der opplever de ofte at deres bakgrunn, spesielt hvis de er fra en reindriftsfamilie, er noe som angår kun dem selv og som lærerne og de andre elevene har lite kunnskaper om. I formidlingen av muntlig tradisjon er derfor kontakten mellom barn og eldre viktig, selv om det ofte blir en språkbarriere.

Det kan synes utrolig at sørsamene har klart å bevare sitt språk fram til i dag. Mens sjøsamiske bygder langs kysten ble fornorsket i løpet av få generasjoner, har sørsamene klart å bevare språket på tross av at de gjennom flere generasjoner har levd i små, spredte familiegrupper omgitt av norske miljøer. I det nordsamiske området har man bosetninger hvor majoriteten er samisktalende. I det sørsamiske området er det

ingen slik bosetning hvor flertallet snakker samisk, og hvor man kan bruke samisk i dagligdagse situasjoner, som på butikken. I stedet har man ulike kontekster hvor sørsamer synes det er 'naturlig å snakke samisk'. Jernsletten vektlegger den rolle tradisjonelle næringer som reindrift, fjordfiske, småbruk, jakt, handtverk og utmarksnæringer har hatt for bevaringen av et språklig og kulturelt fellesskap. De tradisjonelle primærnæringene har gitt barna et oppvekstmiljø hvor de ble integrert i språk og kultur gjennom å delta i de voksnes aktiviteter. Mens samer langs kysten ble dratt inn i det norske arbeidsmarkedet, og derved mistet en hjemme/arbeidssfære hvor det samiske var relevant, har reindriftssamer bevart en slik sfære hvor hjemmespråk er knyttet til 'arbeidsspråk'(Jernsletten 1993).

Man regner i dag med at det er omkring fem hundre sørsamer i Norge og like mange i Sverige. Av disse er det kun et par hundre personer som har sørsamisk som morsmål<sup>14</sup>. Det sørsamiske språket knyttes i dag til reindriften, hvor det fortsatt er i bruk i dagligtalen. I reindriften har de eldres erfaring og kunnskap vært verdsatt, og det er de eldre som har hatt tid og anledning til å lære barna sine språklige, praktiske og etiske ferdigheter. Som det vil gå frem av kapittel 5 er reindrift nært knyttet til laahkoeh. Indirekte kan man derfor si at laahkoeh har stor betydning for bruken av det sørsamiske språket, både gjennom at det er knyttet terminologi direkte til laahkoeh, men også fordi det er gjennom kontakten med slekt at man bevarer situasjoner hvor det 'føles naturlig' å snakke sørsamisk. Det å kunne bruke sørsamiske ord og vendinger er i så måte noe som gir samhold og tilhørighet. Det å ha språkkunnskaper er også et middel for identifikasjon sørsamer imellom. Hilsninger og vanlige fraser uttales på sørsamisk når samer møter hverandre, mens resten av samtalen ofte foregår på norsk. Barna spør ofte direkte "er du saemie?" De voksne har en mer subtil måte. Ved å hilse fremmede på sørsamisk får de vist at de selv er samer. Hvis den fremmede hilser tilbake på samisk går man ut i fra at personen også er same, eller har tilknytning til et samisk miljø.

Selv om laahkoeh-termene ikke blir tillagt like store etiske forpliktelser som før, synes det å være viktig for både unge og eldre å bruke de riktige termene. Dette kan sees som et tegn på at man fortsatt har et forhold til termene som meningsbærende. Selv om

---

14 Harald Balto, personlig samtale.

man ikke vet hva som lå innbakt i relasjonen mellom jyøne og neapede, så føler man at det forsvinner noe viktig hvis man går over til å snakke om onkler, nevøer og nieser.

### **Avslutning**

Jeg har i dette kapitlet villet vise at laahkoeh representerer en egen sørsamisk mentalitet, som gjør at slektskap får en annen betydning for sørsamer enn for nordmenn. Denne mentaliteten springer ut fra den gamle sijte-ordningen, hvor hver person gjennom maadtoe var knyttet til laahkoeh og sijtens landområde. Maadtoe var bestemmende for individets rettigheter og plikter. Verdier som respekt for de eldre ble innlært gjennom en kollektiv oppdragelse hvor alle voksne slektinger hadde rett og plikt til å irettesette barna. Dyder som arbeidsomhet og et fredelig sinnelag ble vurdert høyt i valg av ektemake. Slekta hadde også sanksjonsmuligheter mot de som forbrøt seg på de uskrevne reglene. Ved å frata personen laahkoeh satt man personen utenfor slektsrelasjonene som utgjorde et sosialt og økonomisk nettverk. Laahkoeh har også hatt stor betydning for den kollektive hukommelsen og kulturelle kontinuiteten ved at eldre slektinger har bidratt til opplæringen av barna, noe Connerton ser som en forutsetning for en viss 'tradisjonalisme' i et samfunn.

I dag er folk ikke like avhengige av landområdene og hverandre for å overleve. Men relasjonene til slektinger synes fremdeles å ha stor betydning. Spesielt gjelder dette innenfor reindriften, hvor det fortsatt er en grad av arbeidsfellesskap basert på laahkoeh. Men også i andre næringer, så vel som i politikken og privatlivet, spiller laahkoeh en rolle som nettverk og rammeverk som den enkelte sørsame forholder seg til. Dette nettverket baserer seg på sørsamiske verdier, og representerer derved et fellesskap hvor sørsamer får bekreftet sitt verdisyn i ord og handlinger. Mens sijte-systemet var basert på et arbeidsfellesskap, kan man i dag si at laahkoeh i stor grad representerer et kulturelt fellesskap. Innenfor dette fellesskapet får de unge innføring i verdier som regnes som viktige i den sørsamiske kulturen. Hvordan enkeltpersoner forholder seg til laahkoeh vil derfor være avgjørende for deres kulturelle selvforståelse.



## Kapittel 4: GÅETIE - DET RITUELLE “ROM”

*Når jeg og klassen dro på tur til Ørjedal dro vi tilbake til 1800-tallet for å se for oss hvordan samer bodde i den tiden. Da så jeg for meg hvordan det måtte være. En tre til fire boplasser attmed hverandre. De hjalp hverandre med alt. Det var mye viktig som de voksne måtte lære barna i den tiden. For eksempel skikk inni kåta og skikk i skog og mark og jaktmetoder osv. Nå i tiden lærer man ikke disse skikkene før man er en 10 til 15 år. Det er fordi nå er det ikke fri jakt eller fiske, og folk bor ikke i kåter så mye som folk gjorde i den tiden. Jeg sier: ting forsvinner med tiden.<sup>15</sup>*

I dette kapittelet vil jeg fokusere på den betydning gåetie-tradisjonene har for kontinuiteten i formidling av kulturelle verdier. Jeg vil gi eksempler på hvordan forestillinger fra den gamle samiske religionen fortsatt er knyttet til “ritualiserte handlingsmønstre” i gåetie. Ritualiserte handlingsmønstre definerer jeg som normativt bestemt kroppslig praksis som er forankret i en kulturs kollektive verdisyn. Enkelte plasser i gåetie er tabu-belagte, slik som *aernie* (ildstedet) og *båassjoe*. Disse plassene kan sees som symboler, i betydningen at de står for noe utenom seg selv. Den symbolske mening knyttet til *båassjoe* og *aernie* kommer av deres funksjon som kontaktpunkt mellom mennesker og det hellige. Connertons tese (1998) er at inkorporerte kunnskaper er mer motstandsdyktige i endringsprosesser enn innskrevet kunnskap. Mens det innskrevne er reflektert og stadig er utsatt for diskurs, er det inkorporerte nedfelt i kroppslig praksis som er mindre tilgjengelig for kritikk og revisjon. Ut i fra dette hevder Connerton at ritualer, seremonier og kroppslig praksis skaper en stabil basis for en gruppes kollektive hukommelse. Ritualiserte handlingsmønstre i gåetie er én måte å videreføre en sørsamisk kollektiv hukommelse og kontinuitet i verdisyn.

Endringsprosesser i det sørsamiske samfunn har medført at symboler tas fra én kontekst og settes inn i en ny. Gjennom et eksempel fra det sørsamiske kirkelivet vil jeg belyse hvordan tradisjonelle symboler bevisst brukes i nye kontekster for å skape en kontinuitet i sørsamers selvforståelse og identitet.

---

<sup>15</sup> Rapport skrevet av elev på 13 år etter overnattingstur med Sameskolen til gåetie i Ørjedalen april 1998.

### **Gåetie-tradisjonene**

Fra 1950-tallet kom det ny teknologi som ble tatt i bruk i reindriften. Snøscooter erstattet reinraiden, biler ble vanlige som transportmidler, og campingvogner ble et alternativ til *lavdekgåetie* (teltkåte). På 1970- og 80-tallet ble campingvogner et vanlig syn ved reingjerdene, også i *Voengel-Njaarke sijte*, hvor mange av de sørsamer jeg var i kontakt med hadde sin tilhørighet. Bruken av campingvogner brøt med mange av skikkene som var knyttet til gåetie. Der man før hadde kokt ei stor gryte i lavdekgåetie med mat nok til alle, ble det vanlig at familiene laget middag hver for seg. I tillegg er en campingvogn mer lukket enn en lavdekgåetie, og mens en lavdekgåetie kan utvides eller innskrenkes etter behov har campingvognen fire vegger og størrelsen er forhåndsdefinert. I lavdekgåetie er aernie sentrum, og det er normer for hvor man sitter og hvor man oppbevarer mat og utstyr. Det har også vært tradisjon at lavdekgåetie, på samme måte som en *derhviegåetie* (torvkåte), skal være åpen for de som trenger den. Det er regionale forskjeller i oppføring av dervhiegåetie og lavdekgåetie, men de har samme grunnutforming. I motsetning til et hus, så vet man alltid før man kommer inn hvordan gåetie er organisert og hvor man kan sette seg. Slike skikker kan i tråd med Connerton sees som en måte å bevare kulturelle tradisjoner gjennom kollektiv kroppslig praksis. De tradisjonelle skikkene knyttet til aernie og båassjoe virker som påminnelser om den åndelighet som tidligere generasjoner var i besittelse av, og krever derfor respekt. Selv om den konkrete dervhiegåetie eller lavdekgåetie kan være nyoppsatt, er tradisjonene forbundet med dem et bindeledd mellom fortiden og nåtiden. Etter en periode på 1980-tallet hvor 'alle' hadde campingvogner, har det igjen blitt mer vanlig med lavdekgåetie.

Det å følge gåetie-tradisjonene kan sees som en måte å formidle sørsamiske verdier innenfor en lukket kontekst. Et eksempel fra felten: En person kommer til ei kåte, åpner døra, går inn og setter seg rett på andre siden av bålet. For en sørsame som er vant til å oppholde seg i gåetie vil dette virke uforskammet, og tydelig vise at denne personen er en fremmed med manglende kunnskap om de regler som omgir gåetie. For det første skal man som fremmed gi seg til kjenne før man går inn i gåetie, man skal vente på å bli invitert og tilbudt plass og man skal sette seg nærmest utgangen. Den plassen som ligger rett overfor døra, på andre siden av bålet, brukes aldri som sitteplass.

Den kalles båassjoe, og har fra gammelt av vært en hellig plass, innhyllet i tabuer. Denne type kunnskap er viktig å kunne som sørsame, både for å kunne oppføre seg som forventet og for å vise at man har lært tradisjonene å kjenne. Gaebpien Gåsta - Gustav Kappfjell bodde selv i gåetie fram til 1952 og mente at gåetie hadde en viktig funksjon som kontekst for videreføring av kulturelle tradisjoner. Laahkoeh var også mer brukt i den tida da man bodde i gåetie hele året.

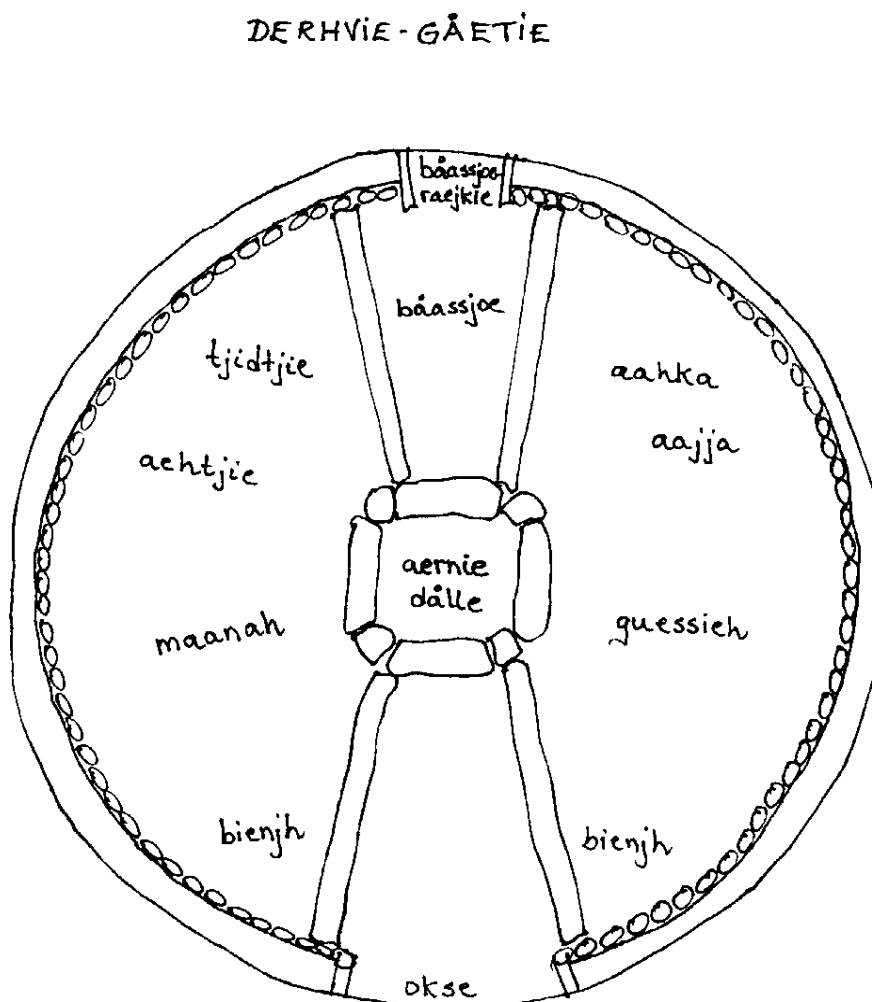
Kåta var på mange måter en kulturbevarende hustype. Historier ble fortalt rundt aernie - og der ble det joiket. Seder og skikker ble vedlikeholdt. I den tida var bruken av laakoe vanlig. Slektsforholdet til andre samer var det viktig å ha kjennskap til. Det representerte et veldig sterkt bindeledd mellom oss, og gav en atmosfære av trygghet og sjølkjensle (Gustav Kappfjell i Elsvatn 1988:95).

I gåetie har alle sin faste plass (se figur 1). På sameskolen var dette en del av undervisningen. Der lærte barna at *tjiddtjie* (mor) må ha god plass til å arbeide, hun sitter innerst ved båassjoe på venstre side. Der har hun tingene sine i *gistoe* (kiste) og *onnemaana* (lillebarnet) i *gierhkeme* (komse). *Aehtjie* (far) sitter ved siden av med de minste barna. *Aahka jih aajja* (bestemor og bestefar) sitter på motsatt side, og der har også drengen og gjestene sin plass. Hunden skal ligge ved veden. Man skal ikke leke med dålle, da kan man få blinde *miesieh* (reinkalver). Man skal ikke trø i eller over båassjoe. Barna på sameskolen mente det var fordi man har maten der, “og man sitter jo ikke på matbordet når man er i et hus.”

De samiske gudinnene hadde faste tilholdssteder i gåetie. *Madteraahka* (Urmoderen) holdt til under gulvet i gåetie. *Madteraahka* var ansvarlig både for skapelsen av mennesker og for beskyttelsen av dem. Gulvplassen langs veggen i gåetie kalles på sørsamisk *maadtere*. *Madteraahka* hadde tre døtre. To av disse, *Joeksaahka* og *Oksaahka*, var forbundet med inngangen til gåetie. Av *Madteraahkas* tre døtre var *Saaraahka* den som var nærmest knyttet til menneskenes velbefinnende. *Saaraahka* bodde under aernie, og har likhetstrekk med en skikkelse kjent fra det østlige arktiske område, omtalt som Moder Ild. I likhet med denne skikkelsen hadde *Saaraahka* rollen som beskytter av hjemmet og familien. *Saaraahka* mottok daglige ofringer i bålet, både av menn og kvinner. *Saaraahkas* rolle ble i møte med kristendommen forbundet med Jomfru Marias helgenrolle, og Maria-kulten blant samene kan sees som en fortsettelse

av den betydning Saaraahka hadde i folks daglige liv (Bäckman 1984). Den konkrete posisjoneringen av gudinnene i gåetie innebærer at folk levde sitt daglige liv 'omgitt' av åndelighet. Man ofret også til åndelige vesener i naturen for å få hjelp ved jakt og fiske m.m. (jf. kap. 5). I så måte kan man si at folk opplevde et fellesskap i sted og rom med sine guder og gudinner.

Figur 1: Gåetie



I april 1998 var de eldste barna på sameskolen sammen med lærer, fritidsleder og meg selv på en overnattingstur til en gammel samisk boplass i Ørjedalen. Under oppholdet

bodde vi i en restaurert gåetie. I gammel tid var det mange gåetie og reinhager i dalen. Det var også her noen av de første norske nybyggerne valgte å slå seg ned. Det er mange fortellinger om konfliktene mellom samer og nordmenn i dalen (jf. kap. 2). Søøfe, som selv levde sine første år i gåetie, fortalte barna hvordan hun hadde lært at man skulle oppføre seg i og rundt gåetie. Når man forlot gåetie skulle man passe på å gi litt i bålet til Saaraahka. Matrester kunne man levne utfor gåetie til småfuglene, reven og 'småfolket', "de må jo også ha sitt". Hvis det var hugget av de nærmeste trærne rundt gåetie, så visste man at det hadde vært laedtie der, "for det fikk vi aldri lov til - de trærne var hellige og skulle ikke røres." Hvis man vil finne gamle kåte-plasser skal man derfor se etter en ring av gamle trær. Ofte har det vært flere gåetie i et område. Besteforeldrene kan ha bodd i én gåetie, mens barna bodde med foreldrene i en annen gåetie, som var så langt unna at man kunne se hverandre, men ikke rope dit.

For Søøfe var gåetie et av de få steder hun fortsatt følte det naturlig å snakke sørsamisk.

Den eneste måten å lære seg samisk på er å delta i reindriften, krype inn i gåetie når folk sitter og snakker om reinen, for eksempel om høsten når bukkene skal gjeldes. Da samles man i gåetie om kvelden og snakker om hvilke rein man så, og hvor man så dem. Når man skal snakke om rein går det bare på samisk - andre språk duger ikke der (informant 1998).

Søøfe hevdet også at når man sitter i gåetie i dag, så føles det mer naturlig å fortelle historier fra den tiden da man levde i gåetie året rundt.

Da kunne aahka fortelle om Madteraahka, og Saaraahka som bodde i bålet. Det var konkurranse med aajhkohke om å få sitte nærmest når aahka begynte å fortelle. Hun snakket om hvor viktig det er å holde orden i gåetie. Hvis man forlater en plass i samme stand som den var når man kom dit, vil det ikke hende en noe, selv om det fins gjenferd der. Dette gjelder også ellers i livet. Det er mange opplevelser som ikke kan forklares, og som man bare må godta. Men så lenge man har orden på sine egne saker og ikke har noe uoppgjort eller uforlikt, så trenger man ikke å være redd for gjenferd eller annen skrømt (informant 1998).

En annen informant fortalte at på den tiden hun vokste opp visste man ikke mye om *dah golme aahka* (de tre gudinnene), men man hadde forskjellige skikker. På 1970-tallet var det en oppblomstringsperiode for sørsamisk kultur i området. Det ble arrangert kurs om samisk historie og andre tema, og folk ble kjent med bøker om samisk mytologi og

historie. Når det ble snakk om de tre aahka'ene, Saaraahka, Oksaahka og Joeksaahka, så syntes hun at hun kjente seg igjen. Det var som ei forklaring på ting. Som voksen har hun lært om den samiske mytologien, og hun kjenner igjen ting som de gjorde og som hun knytter til den. For eksempel å gi en dråpe til Saaraahka i bålet. Men også generelt det å dele litt. For eksempel skulle man skjære tuppen av reintunga og gi den til hunden. Resten av tunga ble ofte skavet opp i kaffen og servert til de gamle som en gest.

Mine informanter refererte ofte til 'det tause språk', som sørsamer kaller de symboler eller handlinger som bare de som er innenfor kulturen har forutsetninger for å forstå. Det å beherske 'det tause språk' gir status i det sørsamiske miljøet, og blir sett som et tegn på at man er integrert i den samiske kulturen. Gåetie-tradisjonene er en del av det 'tause språket', som viser for andre samer hvilket forhold man har til de gamle forestillingene.

#### *Kjønnsperspektiv i tradisjonsformidling*

Én ting som har forundret meg er at tradisjonene rundt gudinnene synes å ha holdt seg lenge i sørsamers bevissthet, mens tradisjoner knyttet til gudene synes å ha gått i glemmeboken. Bäckman viser til at på samme måte som kvinner og menn hadde sine adskilte arbeidsoppgaver i denne verden, var det en oppdeling i mannlige og kvinnelige doméner også i de mytologiske forestillingene. Dette vises ved at de kvinnelige aahka'ene er knyttet direkte til menneskets tilblivelse, hverdagsliv og bortgang, mens de mannlige åndeskikkelsene styrte over sfærer som lå utenfor hjemmet (Bäckman 1985).

Én forklaring på at tradisjoner knyttet til Saaraahka fortsatt er i folks bevissthet kan være at gåetie har vært i daglig bruk helt fram til i dag. Selv om man har gått mer over til bruk av lavdekgåetier som er flyttbare er, som nevnt ovenfor, romorienteringen og tradisjonene de samme som i en derhvie-gåetie. De skikker som kun mennene kjente og fikk delta i, var knyttet til jakt, fangst og andre aktiviteter som foregikk borte fra gåetie. Det å spørre gievrie til råds om valg av flyttevei med reinen, eller hell i jakt og fiske, var også mennenes doméne ettersom kvinner ble ansett å 'forurense' trommen så den mistet sin kraft (jf. kap. 2). Den jakttradisjonen som var mest omgitt med magi og mytologiske forestillinger, var bjørnejakten. Bjørnen var ansett som et hellig dyr, som ble høyt respektert. Når bjørnen ble felt og skulle tas inn i gåetie, ble *båassjoeraejkie*

benyttet. Dette er et hull i veggen bak båassjoe, som også ble benyttet når gievrie skulle tas inn og ut av gåetie. Som beskyttelse mot bjørnens magiske krefter måtte kvinnene tygge albark og spytte den røde saften på jegeren og byttet gjennom en messingring. Kvinnene skulle også gi jegerne *sjiele* (offring<sup>16</sup>) i form av messingringer og sølvsmykker (Bäckman & Kjellström 1979:134). Kvinnens forhold til magien var tvetydig. Unge, ugifte kvinner skulle gi sjiele som ble festet på gievrie eller på bjørnejegerens handledd. Disse ofringene ble ansett å styrke magien ved å 'smigre' trommen til å snakke sant, eller øke bjørnejegerens hell med sitt byttedyr. Men en kvinne kunne også ødelegge magien, for eksempel ved å trø over gievrie. Eller hun kunne hevne seg på en mann ved å ta fra han sjiele som han hadde mottatt for bjørnejakt, med det resultat at jegeren mistet sin jaktlykke (Olsen 1997:7). Ennå fram til slutten av 1800-tallet var det tilfeller av bjørnejakt, påfulgt av tradisjonell bjørnefest i gåetie (Marek 1992:211). Nedgangen i bjørnestammen, presset om å gi slipp på slike hedenske tradisjoner, samt senere totalforbud mot bjørnejakt har henvist denne tradisjonen til legendene.

Widén hevder at samenes motvilje mot å slutte med sine religiøse sedvaner hang sammen med at kristendommen var lite til hjelp i jegerens, fiskernes og reingjeternes levesett. Tvert i mot var det på midten av 1700-tallet konfrontasjoner mellom samer og misjonærer, hvor samene hevdet at folk hadde levd i velstand så lenge de ofret til offersteinene. Etter at man la fra seg de gamle skikkene og gikk over til kristendommen ble det bare armod. Men det er også fortellinger om det motsatte, hvor folk som hadde dårlig hell med sine offersteiner og fikk et bedre liv ved å bekjenne seg til kristendommen (Widén 1983). I dag har jakt og fangst liten betydning for livsoppholdet, og man kan ikke lenger velge å flytte reinflokken dit man vil. Tradisjonene knyttet til jakt- og fiskelykke og bruk av gievrie har derfor ikke den samme praktiske betydning i det daglige liv. Men gåetie brukes fremdeles, og gåetie-tradisjonene er fortsatt en levende praksis.

---

16 Sjiele brukes også om amuletter generelt på klær og i komse, og om bryllupsgaven som brud og brudgom ga til svigerforeldrene.

En annen forklaring på det inntrykk jeg fikk av at tradisjonene rundt de mannlige åndevesener ikke lenger var kjent, kan være at dette er noe som fortsatt ligger i den mannlige kulturen, men som jeg ikke fikk kontakt med ettersom jeg ferdedes i et kvinnedominert miljø. Ettersom kvinnene har hatt et nærmere forhold til aahka'ene som var knyttet til gåetie, er det også disse tradisjonene kvinnene i dag formidler til sine etterkommere. Skikken med å gi noe til Saaraahka i bålet, er knyttet til en oppfatning av at man kan trenge beskyttelse fra åndelige krefter for å verne om familien. Skikken knyttet til jakt og fiske, slik som å ofre noe på *Sjielegierkieh* (offersteiner), vil på samme måte være knyttet til en oppfatning av at man kan trenge hjelp for å være sikret et utkomme. Når man ikke lenger er avhengig av godt fiske eller vellykket jakt, så kan slike skikker tenkes å forsvinne. Det kan imidlertid også tenkes at skikkene videreføres på grunn av en holdning om at man bør ofre litt for sikkerhets skyld. Det er mange fortellinger om slike situasjoner, hvor jegeren har lovet offersteinen et offer hvis hans jakt blir vellykket. Men når byttet er berget glemmer jegeren fort løftet, og da hevner offersteinen seg ved å ødelegge byttet for jegeren (Marek 1992:199). Slike historier kan tenkes å ha bevart en holdning om at man bør ofre litt av fangsten "for sikkerhets skyld", eller i hvert fall vise respekt for offersteiner og de åndelige krefter som forbindes med den gamle religionen<sup>17</sup>.

### **Inkorporert praksis**

Connerton tar for seg hvordan kulturell kontinuitet hviler på den kollektive hukommelsen. Han hevder at tregheten, eller kontinuiteten, i kulturell tradisjon kan forklares ved at den formidles hovedsakelig gjennom inkorporert praksis (Connerton 1998:5). Med inkorporert menes det som formidles gjennom deltakelse i aktiviteter, imitasjon og praktisk instruksjon. Inkorporert praksis representerer kunnskap som er nedfelt i kroppen, som er ureflektert og som derfor kan være vanskelig å kommunisere

---

17 Jf. Mayvi B. Johansens prøveforelesning for Cand.Polit.graden i sosialantropologi ved UiTø våren 1998, hvor hun viser til Lofotfiskernes holdning til det de selv kaller 'overtro'. De har ingen klar overbevisning om at forhåndsreglene de tar er absolutt nødvendige, men de utfører dem 'for sikkerhets skyld'. Hvis noen skulle ha hatt dårlig fangst, så blir det knyttet til et brudd på forhåndsreglene (eller tabuene).



annet enn gjennom å gjøre ting sammen. Når et handlingsmønster er blitt en del av ens eget repertoar er det vanskelig å være kritisk til den. I motsetning til dette representerer det innskrevne, som formidles gjennom språk, en tekstlighet som åpner opp for ulike tolkninger. Diskurs omkring hva som er den 'riktige' tolkningen av forskjellige historiske hendelser innebærer en mulighet for revisjon og nytolkning (jf. kap. 2). Connerton hevder derfor at inkorporert praksis virker konserverende på tradisjoner fordi den eksisterer kun i det den utføres, derfor ikke åpner for refleksjon over hvordan eller hvorfor den utføres. Kunnskap som ligger i kroppen vil derfor holde seg lengre og være mer motstandsdyktig i endringsprosesser enn innskrevet kunnskap. Dette gjelder ifølge Connerton både uformelle handlingsmønstre eller skikker, som han kaller 'culturally specific bodily practices' og mer ritualiserte, formelle handlinger, som han kaller 'commemorative ceremonies'.

Both commemorative ceremonies and bodily practices therefore contain a measure of insurance against the process of cumulative questioning entailed in all discursive practices. This is the source of their importance and persistence as mnemonic systems. Every group, then, will entrust to bodily automatisms the values and categories which they are most anxious to conserve. They will know how well the past can be kept in mind by a habitual memory sedimented in the body (Connerton 1998:102).

Connertons ordvalg viser at han anser kulturelle skikker som bevisste valg en gruppe gjør for å bevare sine verdier. Jeg vil stille meg kritisk til et slikt utsagn, som synes å innebære en intensjonalitet i etableringen av ritualer. Connerton hevder selv at styrken i kulturelle skikker og ritualer ligger i at de er inkorporerte og ureflekterte. I sin teori tar han utgangspunkt i politiske kontekster i det moderne samfunn, hvor han hevder at grupper etablerer seremonier for å skape legitimitet for sitt makthierarki. I en sørsamisk sammenheng er det imidlertid snakk om videreføring av allerede eksisterende inkorporert praksis. Jeg vil derfor ikke spekulere i opphavet til skikker i den sørsamiske kulturen, selv om de i praksis kan fungere legitimerende for etablerte maktstrukturer. Blant sørsamer er det en sterk bevissthet om at det å bevare de tradisjonelle skikkene er viktig for videreføringen av verdier de ser som sentrale i den sørsamiske kulturen. Man kan derfor si at det er en intensjonalitet i videreføringen av skikker. Dette vises for eksempel i engasjementet rundt å lære barna gåetie-tradisjonene, og verdier knyttet til dem.

Connerton hevder at man i hermeneutikken har overvurdert den innskrevne kunnskapens betydning for en gruppes kollektive hukommelse. Dette begrunner han med at inkorporert praksis nedfeller seg i kroppen og bevares uten refleksjon, og derfor spiller en vel så stor rolle som formidler av tradisjonell kunnskap. Dette gjør ifølge Connerton at det inkorporerte er mer bestandig mot kritikk og revisjon. Jeg vil imidlertid hevde at tradisjonelle verdier som er inkorporert også vil være utsatt for endringsprosesser hvor de daglige aktivitetene forandres, nettopp fordi kroppslig praksis 'lever i det den utføres' og er direkte knyttet til bestemte aktiviteter. Spørsmålet er om ikke enkelte verdier 'går tapt' ved at enkelte aktiviteter opphører slik at konteksten for formidlingen blir borte.

Connerton taler for en utvidelse av hermeneutikken slik at den omfatter kroppslige erfaringer og uttrykk. Dette er også i tråd med Ricoeurs utvidelse av tekstbegrepet ved å se handling som tekst. Dette innebærer at handling må tolkes og settes inn i en større sammenheng. Jeg vil likevel hevde at det er en kvalitativ forskjell mellom det språklige og det kroppslig erfarte. Nettopp fordi det inkorporerte er ureflektert og innlæres gjennom deltakelse, vil den enkeltes egne kroppslige erfaringer være avgjørende for fortolkningen av andres kroppslige erfaringer og uttrykk. Inkorporert kunnskap er i liten grad overførbart til andre kontekster i og med at den er vanskelig å kommunisere på andre måter enn gjennom felles deltakelse i aktiviteter (jf. Ingold 1996, se kap. 5).

I kulturer hvor tradisjonell kunnskap i stor grad er inkorporert vil også den innskrevne kunnskapen ofte være nært knyttet til kroppslige erfaringer i spesifikke aktiviteter. Det å ha en felles erfaringsbakgrunn vil derfor være viktig for forståelsen av 'det tause språk'. Dette er selvfølgelig et generelt trekk ved hermeneutikken: enhver fortolker utifra sin personlige erfaringsbakgrunn. Men det er likevel en forskjell mellom det å dele en kroppslig erfaring og det å ha lest de samme litterære verkene. Innskrevet kunnskap om for eksempel åndelige forestillinger kan derfor ikke sees adskilt fra den praktiske erfaringsverden den er knyttet til. I så måte kan man si at all kulturell kunnskap er en form for 'innvidd' kunnskap, i betydningen av at den gir en annen mening for personer som er integrerte i konteksten kunnskapen springer ut fra enn den har for personer uten denne tilhørigheten.

### *Ritualiserte handlingsmønstre*

I kapittel to brukte jeg myte-begrepet som en analogi til den betydning historien har som formidlingskanal for sørsamisk filosofi og etikk. Jeg ser en tilsvarende parallell mellom ritual-begrepet og de skikker som sørsamer følger når de er i gåetie. Ritualer representerer en spesiell kategori av det inkorporerte ved at de har en klarere begrensning for handling enn annen kroppslig praksis.

Connerton definerer ritualer som

rule-governed activity of a symbolic character which draws the attention of its participants to objects of thought and feeling which they hold to be of special significance (Connerton 1998:44).

At en handling er symbolsk betyr at den viser til noe utenfor seg selv. I gåetie viser det å legge noe av mat eller drikke i bålet til forestillingen om at gjennom å ofre til Saaraahka vil man til gjengjeld motta hennes beskyttelse. Med henvisning til Geertz (1979) hevder Connerton at ritualer har evnen til å gi verdi og mening til de som utfører dem fordi de er knyttet til andre ikke-rituelle handlinger og til hele samfunnslivet. Ved at ritualer er repeterende, gir de implisitt en kontinuitet med fortiden (Connerton 1998:48).

Connerton viser til at det er en strukturell forskjell mellom myter og riter. En myte kan gjenfortelles av ulike personer i ulike situasjoner, fra resitering i en religiøs seremoni til en forelesning ved et universitet, og forutsetter ikke at folk tror på det de leser eller sier. Men i ritualer er det et sterkt forhold mellom det å delta i et rituale og det å tro på det, noe som Connerton kaller ritualets bestandighet (invariance), i motsetning til mytens variasjon med hensyn til bruk og fortolkning (ibid., s. 54). Ritualene har ved sitt formaliserte forhold mellom utøvere og det utøvde en stabil og forpliktende karakter, noe som har betydning for deres evne til å fastholde samfunnets symbolske materiale i en gitt form. Ritualene er derfor sentrale i bevaringen av samfunnets identitet, noe Connerton mener gjenspeiles i den konservativitet ritualer omhylles med i et samfunn.

Når det gjelder normer for oppførsel i gåetie, er det et spørsmål om det er riktig å bruke betegnelsen rituale, ettersom skikkene ikke er formaliserte med hensyn til

hvilke ord og handlinger man skal bruke. Men det å utføre handlinger, som å gi noe til Saaraahka i bålet, kan ansees som en symbolsk handling som retter personens oppmerksomhet mot ting som er av spesiell betydning for han eller henne, i dette tilfellet å bevare en kontakt med fortidens åndelighet. Sørsamer snakker selv om 'de gamle skikkene', og jeg vil bruke begrepet ritualiserte handlinger for å vise at dette er skikker som for dem har en dypere, symbolsk mening.

De mindre barna på sameskolen (mellom 6 og 10 år) forklarte at man ikke skulle sitte i båassjoe fordi man hadde maten der. De større barna hadde fått en forståelse av at man skulle respektere båassjoe fordi det var en plass som var hellig for deres forfedre. Det er her en klar utvikling i forståelsen av sammenhengen mellom handling og forestillingene knyttet til handlingen. Spørsmålet er om barnas forståelse har sammenheng med at foreldrene selv hadde et forhold til båassjoe kun som 'matbordet', eller om foreldrene valgte denne begrunnelsen fordi det var enklere å lære barna siden de allerede hadde en erfaring med hvordan man oppfører seg ved et matbord. Skikken om ikke å trø i båassjoe var uansett bevart, selv om barnas forståelse av skikkens symbolske mening var varierende. Dette er i tråd med Connertons påstand om at handlingsmønstre er mer stabile enn den språklige forståelsen av dem. Jeg vil hevde at det også er en grunnleggende dynamikk mellom det inkorporerte og det innskrevne som gjør at oppfatninger og forventninger knyttet til det å følge skikkene vil ha betydning for videreføring av skikkene. I sørsamisk sammenheng kan man si at det å følge skikkene i gåetie er sterkt knyttet til forestillingene om hvordan man tenker og handler som sørsame. Å følge gåetie-skikkene er en måte å vise at man er innenfor en sørsamisk erfaringstradisjon, som representerer en motvekt til den bokkunnskap om sørsamiske forhold som er tilgjengelig for alle interesserte.

I ritualiserte handlingsmønstre i gåetie kan man se relasjonen mellom abstraherte sørsamiske verdier og konkrete normer for skikk og bruk. Jeg vil hevde at det som er skikker, for eksempel å ikke trø i båassjoe eller leke med dålle, kan sees som praktiske uttrykk for verdier som det å ha respekt for tidligere generasjoners skikker, å respektere ilden som et hellig sted hvor man ofrer til Saaraahka og båassjoe som en hellig plass. Hvis man ikke følger de ritualiserte handlingsmønstrene i gåetie, viser man at man ikke er opplært i tradisjonene knyttet til gåetie. Indirekte kan dette tolkes av andre sørsamer

som at man ikke deler de samme verdier, og dermed har mindre til felles med dem som er opplært i gåetie-tradisjonene.

### *Spor fra fortiden*

Sporene fra fortiden representerer det forgangne og er en rest av fortiden som eksisterer i nåtiden. De er både merker som noen har levnet etter seg og tegn på det fraværende fortidige som bevares i nåtiden (Ricoeur 1988). De ritualiserte handlingsmønstrene knyttet til gåetie kan sees som en fortsettelse av tidligere generasjoners forhold til de ulike stedene i gåetie. Man kan derfor si at aernie og båassjoe fungerer som 'spor fra fortiden' som lever videre i dag. Aernie assosieres fortsatt med offring til Saaraahka. Tradisjonene rundt oppbevaring av gievrieh i båassjoe og innføring av byttet etter bjørnejakten gjennom båassjoeraejkie forbindes fortsatt med tabuet mot å trø i båassjoe. Selv i en nybygd gåetie vil den samme mening legges i disse stedene. Som mange andre elementer i den sørsamiske kulturen kan derfor aernie og båassjoe sees som symbolske uttrykk, det vil si fysiske tegn som har en kulturelt overført betydning. Slike uttrykk vil falle inn under et utvidet tekstbegrep. Ifølge Ricoeur både kan og må man tolke slike tekster som ligger åpne foran en. En slik tolkning vil skje i lys av nåtiden, men kunnskapen man har om den betydning 'tekstene' har vært tillagt i fortiden vil være en del av konteksten som begrenser og styrer potensielle tolkninger.

Pedersen viser til den materielle kulturens rolle som kommunikasjonsmedium i kulturell overlevering, og hevder at de fysiske omgivelsene danner relativt faste kulturelle systemer som gir muligheter for informasjonsoverføringer i tid over flere generasjoner. Denne overleveringen i tid er grunnleggende for at kulturen skal være felles, at den har en viss grad av permanens og kontinuitet (Pedersen 1988:65). Det er imidlertid generasjonenes felles aktiviteter i de fysiske omgivelsene som skaper kulturell kontinuitet. De fysiske omgivelsene har derfor betydning som kontekst for aktiviteter. Dette vises spesielt tydelig i gåetie ettersom ritualiserte handlinger knyttet til båassjoe og aernie inkorporeres gjennom kroppslig praksis, og derfor representerer tradisjoner som er spesifikt knyttet til sine omgivelser. Ved overgangen til bolighus har også tradisjonene knyttet til gåetie gått over fra å være en del av hverdagslivet til å bli en del av fjellivet, hvor man oppholder seg i gåetie i forbindelse med reindrift, på jakt

eller fiske, eller bare på tur. Respekten for tidligere generasjoners forestillinger om forholdet mellom menneske, dyr, landskap, naturkrefter og åndelige krefter blir i dag formidlet innenfor aktiviteter hvor man er i de samme omgivelsene som forfedrene. Jeg vil hevde at det er en nær kobling mellom kontekst og verdiformidling, som innebærer at ikke alle tradisjoner og verdier nødvendigvis lenger er felles for alle sørsamer, men kan være differensierte for eksempel etter hvilket forhold den enkelte familie har til bruk av gåetie. Men som ‘spor fra fortiden’ har tradisjonene knyttet til båassjoe og aernie betydning som en felles kulturarv for alle sørsamer, som er nedfelt i en felles historie.

### **‘Samifisering’ av sørsamisk kirkeliv**

Presten for det sørsamiske området, Bierna Bientie, er ledende i omformingen av den sørsamiske liturgien og med sin åpenhet i forhold til de gamle samiske trosforestillingene setter han et sterkt preg på det sørsamiske kirkelivet. I sin første gudstjeneste i Hattfjelldal etter at han ble ordinert som prest for det sørsamiske området (21.5.1998), holdt han en preken hvor han dro fram eksempler på hvordan symbolikken fra gåetie-tradisjonene kunne fortolkes innenfor en kristen referanseramme. Gudstjenesten ble holdt på det sørsamiske senteret Sijti Jarnge, hvor arkitekturen er inspirert av en sørsamisk kåte. Inngangspartiet leder inn til et sirkelformet amfi opplyst av et kjegleformet tak hvor lyset siver ned fra åpningen midt i taket. Direkte ovenfor inngangen er det et stort, golvfast glassmaleri som gir rommet et sakralt preg. Sentralt i amfiet er det bygd opp et ildsted som fungerer som kjernen i rommet. Assosiasjonene til ei kåte er altså mer enn antydning, og for samer som har et forhold til gåetie gjør likheten at man lett tar med seg normer for oppførsel i gåetie, slik som å ikke trø i båassjoe (her vil det si foran glassmaleriet) eller rote i aernie (det skulpturlignende ildstedet).

I sin preken på senteret tok Bientie opp de gamle forestillingene som er knyttet til de ulike plassene i gåetie. Han syntes rommet på Sijte Jarnge passet fint til å holde gudstjeneste, for han så en forbindelse mellom det gamle troslivet og dagens kristne sammenheng. Det viktige, hevdet han, var at symbolene var hellige og at de formidlet kontakt med en annen verden. Han syntes glassmaleriet i Sijte Jarnge var den fineste altertavlen i det samiske området. “Den står jo i båassjoe, som er et symbol for

åpenrommet inn til det hellige.” Dålle så han som et symbol for Jesus, som er flammen og lyset.

Etter gudstjenesten var det som alltid kirkekaffe. Ved enhver samisk sammenkomst er måltidet viktig. Det kan representere gleden over fellesskapet og er et forum for å oppdatere seg om nytt og diskutere ulike tema. Bientie ville gjerne ha reaksjoner på de tanker han presenterte i prekenen. Han la til at han så for seg bruk av både joik og tromme i gudstjenesten. “Kanskje vil noen reagere på dette,” mente han. Men så hadde også folk sagt når han begynte å bruke det sørsamiske språket i gudstjenesten at “er nå dette lovlig?” Bientie konkluderte med at holdningene endrer seg over tid. Da man begynte arbeidet med å oversette liturgien til sørsamisk, oppdaget man at melodiene ikke passet til det sørsamiske språket. Så det ble laget nye melodier. Nå mente han at tiden var moden for å forandre på selve liturgien, for å gjøre også den sørsamisk. Bientie foreslo videre at man kunne ha friluftsgudstjenester på gamle hellige samiske steder. Han så det også som naturlig å dra laahkoeh inn i kirkelivet. “Det nære forholdet til familien og slekta bør vises i dåp, konfirmasjon og begravelse. At man vektlegger familien er en verdi som gudstjenesten bør gjenspeile og bevare,” sa presten for det sørsamiske området.

Av det jeg kunne se fikk han ingen sterke motreaksjoner, men i ettertid fikk jeg høre at det var fordi folk ville bruke kirkekaffen til å prate med kjente som var kommet langveis fra istedenfor å diskutere. De som ikke likte tanken på å forandre på ting valgte heller å holde seg tause, mens enkelte var mer åpne for de nye idéene. Bientie var opptatt av at det var folk selv som måtte fortelle hvordan de ville ha det, og at ritualene skulle føles naturlige for dem. En av de som var til stede uttrykte i etterhånd sine refleksjoner over det Bientie hadde tatt opp.

Det er viktig at man ikke forandrer på ting for fort. Når man har forandret på språket og melodien, så må man la folk få tid til å venne seg til det. Man må tenke på de trofaste kirkegjengerne, skremmer man bort de gamle så har man ikke så mye igjen. For folk flest er den gamle religionen med Saaraahka og Oksaahka historie. Folk har heller ikke et forhold til kátene lengre. Hvis man streber etter å dra inn det historiske er det mange som vil føle seg fremmede, ikke nærmere, slik målet var. Men Bierna Bientie som prest får folk til å føle seg hjemme (informant 1998).

Selv om tradisjonene rundt gåetie er en felles kulturarv, har ikke alle sørsamer personlig erfaring med disse tradisjonene. Dette kan knyttes til at restene av 'levereglene' fra gammel tid hørte sammen med en livsform hvor det å være på fjellet og bo i gåetie var en del av hverdagen. Det å gi noe til Saaraahka vil være naturlig hvis man bruker bålet jevnlig, og spesielt hvis man er mye i gåetie eller lavdekgåetie. Men slike skikker går fort ut av bruk hvis man blir bofast på en gård eller går over til hytter med vedkomfyr. Hvorvidt folk i dag har et forhold til Saaraahka synes derfor å henge nært sammen med om de er sosialisert inn i gåetie-tradisjonene eller ikke. Gamle skikker har levd videre selv om folk anser seg som kristne mennesker. Men dette gjelder i hovedsak de som har vokst opp med den tradisjonelle livsformen. De som ikke har vokst opp med gåetie har heller ikke måttet forholde seg til gåetie-tradisjonene. For dem er tradisjonene blitt en del av en forhistorien, og å bruke båassjoe og aernie som symboler vil for dem oppleves som en gjenopplivning av 'døde' tradisjoner. De som har vokst opp i gåetie og ennå bruker gåetie, forholder seg til de tradisjonelle skikkene som er en del av historien som fortsatt er levende. De ser en kontinuitet mellom dagens tradisjoner og tradisjonene fra 'trommetiden'<sup>18</sup>.

Også når det gjelder forholdet til joik er det ulike oppfatninger knyttet til ulike erfaringer. En informant uttrykte seg slik:

Blant de gamle er det noen som forbinder joik og trommer med hedenskap. Det har de lært av Finnemisjonen. De utnyttet de som var godtroende. Derfor trenger man å få et eget samisk preg på gudstjenesten. Frode Fjellheim har gjort en bra jobb med å bruke joik som grunnlag for salmetoner (informant 1998).

Det er ikke tradisjonell joik man vil dra inn i kirken. Det er der salmetonene nærmer seg joiken, at det skapes gjenkjennelse i klang og tonevalg. Joiken følger ikke den klassiske skala eller rytme, men har et særpreg som gjør at sørsamer føler at det er deres egen musikkform. En informant mente at bruk av joiketoner til salmetekster kan gi sørsamer en annen nærhet til gudstjenesten.

---

18 Håkan Rydving (1991:28) viser at lulesamer refererte til tiden før den intensive kristne misjoneringen som *goabdesájgge* (lulesamisk: trommetiden).



Det å ta i bruk joik og trommer i gudstjenesten kan gjøre at man får et annet forhold til kirka, og går dit oftere. Nå går man mest av nødvendighet i forbindelse med dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse. Sån har det alltid vært. De gamle sier at inntil 50-tallet var det naturlig å ha egne ritualer hjemme i forbindelse med dåp og begravelse. Begravelsen begynte i hjemmet der man var samlet. Det var som ei minnestund. De som ville kunne si noen ord. Så fulgte man båra til kirka og gravfestelsen. Når barna fikk navn hadde man også et rituale hjemme. Barnet hadde ofte et bruks- eller kallenavn, som var et annet enn det som stod i kirkeboka. Derfor er det så vanskelig å gå tilbake i bøkene å finne slekt. Man må kjenne begge navnene - det samiske og det norske. Det var heller ikke nødvendig å konfirmere seg. De endringene som vistes i koftebruken - 'det tause språket' - var knyttet til puberteten. Forholdet til joik og tromming har vært et annet her enn blant nordsamer. De gamle sier at kristne symboler på trommene var noe man tok med for misjonærene sin del - for å vise at man visste om Gud og Jesus. Men man trodde ikke på det. Joiken har heller ikke hatt den samme bruken som nordpå. Man joiket når man var glad eller trist (informant 1998).

Egne ritualer i hjemmet i forbindelse med dåp, konfirmasjon og begravelse har vært sett som naturlig, og ikke i strid med det å være kristen. Dette kan sees som eksempler på skikker som er videreført, mens fortolkningen rundt dem gradvis endres. Dette bekrefter igjen de kroppslige skikkene 'seiglivethet' i forhold til språklige forklaringsmodeller. På tross av et sterkt press fra misjonærer og prester har sørsamene beholdt de gamle skikkene, om enn i en annen form. Dette vises ennå blant annet i gåetie-tradisjonene.

#### *Videreføring av åndelige symboler*

Når Bierna Bientie, som sørsame og prest for det sørsamiske området, vil føre kristendommens liturgi tilbake til en sørsamisk språk- og kulturtradisjon er det derfor ikke unaturlig for han å bruke sporene fra fortiden som aernie og båassjoe representerer. Man kan si at han forsøker å overvinne de historiske hendelser som har virket splittende på det sørsamiske tros livet, at han bevisst konstruerer en fortsettelse på historien hvor historiens splittede karakter harmoniseres. Motivasjonen for dette legger han ikke skjul på: å gi sørsamene et tros liv hvor de sørsamiske skikkene er integrert i en kristen tro. Målet er å gjøre kristendommen sørsamisk. At sørsamer skal kunne føle seg hjemme i

kristendommen med sine skikker i behold, og ikke på tross av dem<sup>19</sup>.

Hvis dette er en riktig framstilling, vil det være i overensstemmelse med Ricoeurs teori om at konstruksjonen av narrativer er en kreativ handling som skaper harmoni mellom motstridende historiske hendelser. Å følge sporet bakover er å bygge bro mellom fortid og nåtid, å formidle mellom det som ikke lengre er og det som fremdeles er bevart (Ricoeur 1988:219). Ricoeur hevder at sporene fra fortiden er som tekster; de er løsrevet fra den kontekst de springer ut fra og må derfor tolkes av nåtiden. Ricoeur bruker begrepet 'narrativ fantasi' for å beskrive den kreative tolkningsprosessen, som består i at man plasserer løsrevne fragmenter inn i en sammenhengende historie. Målet med en slik narrativ 'konstruksjon' av historien er, i tråd med Ricoeur, å gi personer en forståelse av seg selv som integrerte individer med en sammenhengende forhistorie.

Som nevnt ovenfor, har sørsamer tidligere integrert kristne symboler i sine trosforestillinger, slik som bruken av Jomfru Maria som en analogi til Saaraahka. Når presten for det sørsamiske området overfører symboler fra den gamle samiske religionen til en kristen, kirkelig kontekst innebærer dette en motsvarende prosess. Det å flytte et symbol over i en ny kontekst kan betegnes som en metaforisering (Grønhaug 1975:24). I den nye konteksten vil symbolet skape en 'kjedereaksjon' av nye hendelser og tolkninger, som kan betegnes som en metonymisering (ibid.). Parallellen som Bientie trekker mellom båassjoe som en dør til det hellige både i før-kristen og kristen kontekst, knyttes sammen med bruken av andre sørsamiske elementer i gudstjenesten; det sørsamiske språket, joikemelodier som inspirasjon til salmetoner; og den sørsamiske draktskikken som inspirasjon til utsmykning både på prestens bekledning og på alterduken. Metonymiseringsprosessen innebærer at det skapes nye fortolkningsrammer for disse sørsamiske symbolene. De nye fortolkningsrammene som symbolet settes inn i vil da kunne virke tilbake på symbolet og tilføre det ny mening. Det at Jomfru Maria ble identifisert med Saaraahka har sannsynligvis hatt innvirkning på folks forhold til det

---

<sup>19</sup> Det er imidlertid en del sørsamer som er kritiske til en slik 'harmonisering' av historien. De mener at man må akseptere de historiske endringer som har skjedd. På samme måte hevder de at tiden ikke kan skrues tilbake innenfor reindriften, til dengang sijte-systemet fungerte, og at man må innrette seg etter den moderniseringsprosess som har skjedd og utnytte de mulighetene dette innebærer.

kristne symbolspråket. På samme måte vil det å ta sørsamiske religiøse symboler inn i en kirkelig sammenheng, prege folks forhold til forestillinger fra den samiske religionen. Rammene for hva som er sørsamisk endres i takt med at kulturelle symboler tilføres ny mening. Hvis man tar til følge den betydning Ricoeur hevder at kulturelle symboler har for individets selvforståelse, vil en kreativ bruk av symboler i nye kontekster kunne forandre på sørsamers forståelse av seg selv og kulturen som helhet.

### **Avslutning**

Jeg har i framstillingen argumentert for at forestillingene knyttet til båassjoe og aernie har vært bevart inn i nåtiden fordi de har vært praktisert gjennom ritualiserte handlinger i gåetie. Båassjoe og aernie har fungert som påminnelser om de uskrevne regler som var knyttet til den samiske religionen. De ritualiserte handlingene kan derfor sees som utslag av en sørsamisk etikk som kommuniseres gjennom 'det tause språk'. Den religiøse betydning som ble tillagt båassjoe og aernie ble formidlet både gjennom inkorporert praksis (ritualiserte handlingsmønstre) og innskrevet kunnskap (språklig formidlede forestillinger). Når båassjoe brukes som et abstrahert symbol i en ny, religiøs kontekst innebærer dette en metaforisering som vektlegger den innskrevne betydningen av symbolet. Symbolet adskilles derved fra den inkorporerte praksis som var knyttet til det. Slike prosesser er tydelige i dag i det sørsamiske samfunn, hvor enkeltpersoner er innovatører i å utvide bruken av sørsamiske symboler ved å føre dem inn i nye sammenhenger hvor de får nye meninger. På den andre siden er det en sterk bevissthet om at 'de gamle skikkene' er viktige i formidlingen av tradisjonelle verdier. Ifølge Connerton er inkorporert praksis grunnleggende for bevaring av kollektive tradisjoner, noe som innebærer at kontinuitet i kulturelle verdier forutsetter kontinuitet i kroppslig praksis. Det å fortsatt praktisere skikkene i gåetie er i så måte en forutsetning for videreføring av gåetie-tradisjonene.



## KAPITTEL 5: EATNEME - LANDSKAPET

*Det var kalvingsmåned, suehpede<sup>20</sup>, og barna på sameskolen skulle tegne det de forbandt med våren. Barna tegnet gåetie som lå i ei åpning i skogen med et fjell i bakgrunnen. Det var barn og voksne utenfor gåetie, og det kom røyk opp av riehpene<sup>21</sup>. Utenfor gåetie var det et buvie<sup>22</sup> og en hoggstabbe. Det var et fjellvann og noen som fisket på isen. I fjellsiden gikk en flokk aaltoeh jih miesieh<sup>23</sup>. Læreren klagde på at barna tegnet det samme uansett hva som var temaet: et landskap med gåetie, saemie og krievvie<sup>24</sup>.*

I dette kapittelet tar jeg for meg landskapets betydning som kontekst for verdiformidling. Den sørsamiske kulturen springer ut av en livsform som var nært knyttet til bruken av landskapet. Dynamikken mellom praktisk erfaring og historisk bevissthet er derfor viktig for å forstå sammenhengen mellom tilhørighet til et landskap og formidling av verdier knyttet til områdetilhørigheten. Det sørsamiske landskapet har betydning både som fysiske omgivelser for å formidle tradisjonelle kunnskaper gjennom deltakelse i felles aktiviteter, og som en historisk fortolkningsramme hvor tidligere slekter har innskrevet seg gjennom sine aktiviteter og forestillinger. Dette vises i dag i kulturminner, stedsnavn, skikker og muntlig tradisjon. Ifølge Ingold viser de erfarne sine kunnskaper til de yngre gjennom praktiske ferdigheter, slik tilegner de unge seg forståelse av dynamikken mellom mennesker, dyr og landskap. Gjennom å videreføre aktiviteter som reindrift, fiske, jakt og høsting av andre utmarksressurser blir den enkelte integrert i landskapet. Den sørsamiske måten å forholde seg til landskapet har vært å fare fram uten å sette tydelige spor etter seg. Dette innebærer at man må kjenne landskapets historie for å kunne 'lese' tegnene etter tidligere generasjoners tilstedeværelse.

---

<sup>20</sup> Mai måned, kalvingsmåned

<sup>21</sup> Røykhullet i gåetie

<sup>22</sup> Stabbur

<sup>23</sup> Simler og reinkalver

<sup>24</sup> Reinflokk

### **Et sørsamisk kulturlandskap**

Da Kalvvatnene sørvest for Majavatn ble oppdemmet i 1987 var det ikke bare verdifullt reinbeiteland som gikk tapt for alltid. Området rundt Kalvvatnene har som navnet tilsier vært et viktig kalvingsland for *Voengel-Njaarke sijte*. Her hadde man boplasser, fiskeplasser og melkeplasser; her hadde folk levd, dødd og blitt begravet før de kristne kirkegårdenes tid. Det var hva man kan kalle et sørsamisk kulturlandskap. Det vil si et område hvor mennesker og deres aktiviteter har preget landskapet i form av kåteplasser o.l., hvor reinen har formet vegetasjonen med sine beitevaner, og hvor ressurser som fisk, sennagress, brensel, bær o.l. har vært høstet.

Når områder slik som det rundt Kalvvatnene går tapt er det derfor en hel erfaringsverden som forsvinner. De unge kan ikke lenger være med og oppleve hvorfor dette var et velegnet kalvingsland, like lite som de kan vandre gjennom landskapet med de eldre og få fortalt de historier som har 'innskrevet' seg i landskapet og som vises i stedsnavn og kulturminner. I boka *Samisk barneoppdragelse i endring* (1997) tar Asta Balto opp den betydning det å klare seg godt i naturen har for samers selvforståelse, spesielt blant menn. Denne holdningen var utbredt på sameskolen. De voksne fortalte historier om hvor dårlige laedtie er til å klare seg på fjellet, mens saemie er vant til å innrette seg etter vær og føre. Slike kunnskaper forutsetter at man har et forhold til naturen. Et nært forhold til naturen får man gjerne gjennom at man blir tatt med som barn til områder som ens voksne slektninger har tilknytning til. I slike områder får man lære ikke bare hvordan man skal overleve, men hvordan tidligere generasjoner har levd i disse områdene. Henriksen viser til at også for de som ikke er aktive i reindriften, er forholdet til naturen og utmarksnæring viktig for identiteten. Den eldre generasjon kan gjøre rede for gamle boplasser, der det har stått gåetie og buvie, og steder hvor de selv eller deres søsken ble født i gåetie eller noen ganger i friluft. Slik er landskapet fylt av hendelser og fortellinger (Henriksen 1986:81). Det å ferdes i et kjent område blir én måte å holde historiene om tidligere tider levende. Dette har igjen stor betydning for identitet og tilhørighet.

For den generasjonen som vokste opp mens det ennå var en uttalt assimileringpolitikk ovenfor samene, ble fjellet sett som en friplass. Der var det de samiske skikkene som gjaldt. Næjla forteller fra sin barndom:

Når man var til fjells som barn, så lærte man at man skulle være stille når man gikk forbi hellige steder. Dette var steder hvor folk hadde vært begravd. Når prester som var saemie kom til fjells, så gikk alt på samisk unntatt gudstjenesten, den var på svensk. Når man kom ned i byen var man liksom svensk, men til fjells var det fritt frem for alle samer (Informant 1998).

Forholdet til fjellet som en friplass er interessant ettersom mange i dag bevarer det som et barndomsminne, og formidler det til barna omtrent som et eventyr. Isteden for “Det var en gang...”, begynner man med “Da jeg var liten...”. Det sørsamiske landskapet er i så måte direkte innskrevet i disse personenes livshistorie, og utgjør en betydelig del av den kulturelle symbolikken som sørsamer i dag knytter sin identitet til (jf. Ricoeur). Bevisstheten om de verdier som tilhørte livsformen på fjellet står fremdeles sentralt i den kollektive hukommelsen, selv om de fleste i dag henter sitt livsgrunnlag i en annen livsform.

Henriksen understreker hvordan reinens forhold til et område også knytter reingjeteren til landskapet. Reinen vil søke til det beitelandet den kjenner, og den representerer derfor et stabilt element i landskapet. Dette gir en kontinuitet over generasjoner i forholdet mellom menneske, dyr og landskap. Han hevder videre at det å gjete en reinflokk over lengre tid betyr at man i tillegg til å erverve seg kunnskaper om dynamikken mellom rein og landskap, også blir del av et sosialt system hvor reinflokken er et samlende element. Både mennesker og dyr etablerer et forhold til landskapet gjennom felles erfaringer (Henriksen 1986:68). Reineierens forhold til landskapet vil derfor være preget av reinflokkens forhold til landskapet.

Barn i reindriftsfamilier er i dag mindre på fjellet enn deres foreldre var i barndommen. Dette har flere årsaker. Motoriserte kjøretøy som scooter, bil og firehjulssykkel har gjort at reingjeterne kommer seg raskere til og fra reinflokkene. Det gjør at de ikke er avhengig av å overnatte i hytter eller gåetie, og da er det upraktisk å ha med barna. Det er få familier som har sommerbeiter så langt fra veien at de må være der over lengre tid. Dessuten er reineiere ofte avhengig av lønnsinntekter fra sesongarbeid, og må derfor pendle mellom arbeidet, hjemmet og reinflokken. Ofte er det kvinnene som har arbeid i sommersesongen, og da blir barna gjerne hos dem mens mennene ser til reinflokken. Den motoriserte ferdselen gjør også sitt til at selv om ungene er med, for eksempel når reinen er samlet i *giedtie* (reingjerdet) til kalvmerking, skilning eller

slakting, så får de ikke den samme nærhet til områdene. Flere informanter uttrykte en bekymring i forhold til dette. De mente at folk forflytter seg så raskt i dag, og ikke tar seg tid til å stoppe opp og vise barna ting og lære dem det de trenger. I dette ligger en oppfatning av at selv om man skal forflytte seg fra a til b, så er det viktig å få med seg det som ligger imellom også. Med snøscooter forsvinner avstandene, alt blir nært og tilgjengelig. For den generasjon som vokste opp med å gå til fots eller på ski blir det vanskelig å forklare opplevelsen av å bruke tre dager på en tur, overnatte i gåetie underveis og bevege seg i terreng hvor man kunne treffe på både rovdyr og skrømt.

Enkelte foreldre er bevisste på å stanse opp og vise barna steder de passerer, slik at barna skal ha kunnskaper om landskapets historie. Men jeg vil i tråd med Ingold hevde at stedkunnskap i stor grad er en form for inkorporert praksis som erverves ved å bevege seg gjennom et landskap i et tempo som gjør at man får tid til å ta til seg inntrykkene. Et sted er ikke en isolert 'øy' men en integrert del av landskapet. Det som kjennetegner et sted er at det på en eller annen måte skiller seg ut fra omgivelsene. Opplevelsen av stedet formes derfor mye av måten man kommer til stedet, samt aktivitetene man knytter til stedet.

Eldre sørsamer vil gjerne formidle til de unge en respekt for naturen som uttrykkes gjennom holdningen om at man må kjenne landskapet man lever i, ikke bare de deler av det man kan ha nytte av. Det å kjenne et landskap krever imidlertid at man bruker mye av sin tid på aktiviteter som gjør at man integreres i landskapet. For at de unge skal få forståelse for den historien som har innskrevet seg i landskapet, må de også ha muligheten til å dele erfaringer med noen som kjenner landskapets historie. Ettersom den sørsamiske livsformen har vært basert på selvhusholdning av naturressurser, er historien om det nære forholdet til landskapet viktig i dag for den kollektive selvforståelsen blant sørsamer, og det er derfor et sentralt tema i hovedfortellingen.

### *Landskap og religiøs forståelse*

Religionsforskere med et kultur-økologisk perspektiv har argumentert for at ytre naturbetingelser og klimatiske forhold er avgjørende for hvilken livsform ulike folkegrupper utvikler, og at ulike folkegrupper livsform og sosiale organisering er bestemmende for utformingen av gruppens trosforestillinger og religiøse liv (se f.eks.



Hultkrantz 1975). De fysiske forholdene som er bestemmende for livsgrunnlaget er relativt like over hele det arktiske område. Begrepet arktisk betegner nettopp de nordlige områdenes klimatiske egenart. Denne likheten i klima har vært sett som en forklaring på at man finner nært relaterte forestillinger om forholdet mellom folk, natur og åndelige vesener blant alle urfolk i det arktiske området. Ifølge Hultkrantz har samene i likhet med andre arktiske folk hatt en utpreget jegerreligion som kjennetegnes blant annet av forestillinger om at naturen er innhyllet i åndelighet (Hultkrantz 1975). For eksempel kan en stein være hellig i den forstand at den som Sjielegierkie representerer ett eller flere åndelige vesener, som har innflytelse på dyr og fisk, og som derfor kan gi både jakt-, fiske- og reinlykke hvis man gir et passende offer (Mebius 1972).

Hellige steder er i samisk tradisjon ofte hellige i den forstand at de har vært eller er knyttet til åndelige vesener, og som steder representerer de en mulighet for kontakt med en åndelig virkelighet. Det være seg et fjell, en innsjø eller en enkelt stein. Ofringen ved steder i naturen må sees i sammenheng med *saajva*-tradisjonene. Hans Skanke var medhjelper til Thomas von Westen, og skrev et utdrag av de opplysninger von Westen hadde samlet gjennom sin misjonsvirksomhet 1716-1727. Av Skankes beskrivelse framgår det at *saajva* er avdøde forfedre som opptrer som hjelpeånder, men at *saajva* også betegner fjellene som er *saajva*folkets oppholdssted (Skanke 1943). Forholdet mellom *Jaemiehaajmoe* (Dødsriket) og *Saajveaajmoe* er uklart, og begrepene synes å være overlappende ved at begge betegner de avdødes verden. Man hadde et ambivalent forhold til de avdøde, som hadde makt til å bringe både hell og ulykke til de levende. Sykdom kunne forklares med at de døde ville hente til seg de levende. Gjennom en 'reise' til *Jaemiehaajmoe* kunne *næjtie* forhandle seg frem til et offer slik at den døde lot den levende i fred. Hver familie hadde en gruppe hjelpeånder som de kunne henvende seg til og som gikk i arv (Bäckman 1975:147). Dette kan sees som en tradisjonen som integrerte levende og avdøde i slekta i et fellesskap.

Schanche viser til at tradisjonen med å begrave de døde i urer, bergsprekker eller huler kan knyttes til en forestilling om at det lettet adgangen til *Japmeaimo*. Åpninger i fjellet representerte også en passasje som *næjtie* kunne benytte på sine 'reiser' til de dødes verden. De samiske urgravene var ikke forseglet, noe Schanche hevder

muliggjorde en fortsatt kontakt mellom de levende og de avdøde (Schanche 1994:86). Et gravsted kan derfor tenkes å bli et tilholdssted for saajvafolket. Skillet mellom de avdødes og de levendes verden var ikke absolutt, noe som gjenspeiles i alle fortellingene om møter med saajvafolk (se f.eks. Marek 1992:194ff). Tradisjonen tilsier at steder hvor folk er begravd skal aktes og behandles med forsiktighet. Den samiske gravskikken med å legge avdøde i naturen var med på å tilføre landskapet stadig nye steder som skulle omhandles med respekt. Erfaringer med slike *gaelmie* (gravsted i naturen) er nedfelt i den kollektive hukommelsen, som formidles både gjennom kroppslig erfaring med å ferdes i landskapet og gjennom muntlig tradisjon samt stedsnavn knyttet til slike plasser<sup>25</sup>.

Kristoffer Sjulsson fortalte om forholdet til de døde:

... fastän den döde var död, trodde de kvarlevande, att han både hörde och såg, och man tog sig väl till vara, att säga något, som kunde oroa eller störa honom. Han var död till kroppen, men han lefde midt i b[il]and de lefvande, fast osynlig, såsom *såivon*, och han var nu i besittning af övermänsklig kraft till både ondt och godt. Han kunde låta sig både ses och höras, men det var ej någon, som önskade en sådan uppenbarelse. Många voro de, hvilka kunna *soedattet* den döde, det är samtala med den döde och därigenom utröna hans önskningar och de ärenden, han var i, då han uppenbarade sig eller lät höra sig. Genom att då rätta sig efter hans vilja eller fullgöra hans önskningar, kunde man förmå honom att hålla sig lugn i sitt *aimo* eller hem.

När Stor-Nilas fader uppenbarade sig såsom *såivon* och störde de kvarlevandes lugn, sade Nila<sup>26</sup>, att han såg sig nödsakad att *soedattet* gubben, på det att han måtte få komma til ro (Bäckman & Kjellström 1979:182, mine kursiveringar).

Kristoffer Sjulsson levde 1828 til 1908, og hadde gjennom personlig erfaring god kjennskap til samisk skikk og bruk. Ifølge hans beretninger var det vanlig å gi den avdøde sjiele, det vil si at man la messingringer eller andre biter av metall ved den dødets kiste mens de 'sto lik' ( var lagt i en kiste på en holme i påvente av å føres til vigd

---

25 Se for eksempel Elsvatn 1988.

26 Stor-Nila Nils Nilsson "Njajta", 1822-1899, renägare i Tärnatrakten. Dömd för dråp av Sven Sjulsson til 2 års fängelse. Han avtjänade sitt straff på Långholmen i Stockholm. Sedan han återvänt till sin hembygd synes han ha blivit utesluten ur den sociala gemenskapen och betraktad som stortjuv och brottsling. Han och hans hustru, som han kallade "Dockan", frös ihjäl nordost om Oxtinderne i Norge. (original fotnote)

jord når føret gjorde ferden ned fra fjellet mulig). I samisk tradisjon har metaller, og da spesielt messingringer vært brukt som beskyttelse både på gievrie, ved bjørnejakt og ved helbredelse av sykdom (Fjällström 1986:445). Skikken med å gi sjiele kan i denne tradisjonen tolkes som et magisk rituale for å verne seg mot at den døde skulle skade de levende. Det synes som at på Kristoffer Sjulssons tid var saajva-tradisjonen knyttet til avdøde forforeldre, som hadde tilhold i Saajvaaimo. Om dette tilsvarer saajvafjell går ikke fram av beretningen. Her må det imidlertid kommenteres at såivon som Sjulsson beskriver også kan tolkes som *soåjvöe*, i betydningen skyggebilde eller hildring. Aimo, eller *aajmoe* har bibetydningen sinnsstemning. Begge begrepene knyttes til det 'overnaturlige' (Bäckman & Kjellström 1979:334).

I miljøet på sameskolen ble det ofte fortalt om folk som hadde møtt på skrømt i fjellene. Det kunne være avdøde som 'gikk igjen' på et bestemt sted, og fortellingene ga ofte som forklaring at det var folk som hadde dødd i ufred. Hvis man visste å behandle de avdøde på riktig måte kunne man gi dem fred, slik at de sluttet å vise seg for menneskene. Det var også en oppfatning av at hvis man selv for fram på fredelig vis og ikke hadde noe uforrettet med noen, så ville man ikke bli plaget av skrømt. Erfaringene med skrømt på fjellet og fortellingene om disse møtene kan sees som en måte å formidle historien om tidligere generasjoners strabasiose liv. Tradisjonen med å soedattet eller gi de avdøde fred kan sees som et uttrykk for at det å være forlikt med omgivelsene har vært et sørsamisk imperativ. Ved å gjøre seg forlikt med de døde opprettet man en balanse, som gjorde at man kunne ferdes i landskapet med de dødes velvilje.

Som nevnt i kapittel fire vedvarte troen på offersteinenes kraft lenge, og formidles ennå gjennom muntlig tradisjon. I *Kristoffer Sjulssons minnen* er det en fortelling fra 1800-tallet om en som ikke ville være overtroisk, og derfor hadde bestemt seg for å slutte å ofre til offersteinen når han passerte.

När han en gång skulle gå förbi en verogerke [offerstein], satte han sig före, att ej offra åt honom, ty att så göra, tänkte han, var endast deire ja påitjako, d.ä. gammaldags bruk och vantro. Han offrade intet. Men han hade ej hunnit långt stycke, förrän han fick häftig värk i ena foten, och det kändes, som om foten vridas baklänges. Lappen trodde sedan fullt och fast, att han hade fått det onda, därför att han icke offrade åt verogerke (Bäckman & Kjellström 1979:64).

Respekten for offersteiner kan sees som et aspekt av den mer generelle holdningen om at man skal respektere landskapet og forholde seg til det som en motpart. Nils Oskal beskriver hvordan det var vanlig å formulere ønsker til reinbeitelandet. Det var også forventet at man skulle spørre om tillatelse om å få oppholde seg på en sted hvis man skulle slå opp lavdekgåetie, eller overnatte i friluft. “Man ønsker at man ikke måtte forstyrre noen og at man selv får være i fred.” (Oskal 1995:145). Dette er i samsvar med mine informanters uttalelser om at man kan ferdes trygt, selv i områder der det er døde begravet, så lenge man har fred i sinnet og forholder seg respektfullt til stedet. Dette kan sees som en fortsettelse av forestillingen om at naturen er innhyllet i åndelighet, og har sammenheng med folks erfaringer med sin avhengighet av landskapets velvilje i dagliglivet.

### *Stedsnavn*

Det å fare fram uten å sette spor etter seg har vært en norm for hvordan man skulle oppføre seg i naturen

Eldre mennesker forteller hvordan de som barn ble innprentet at de skulle velge en ny vei hver gang de kom hjem til boplassen, og ikke følge samme rute hver gang slik at det ble slitt en synlig sti. [...] Det å buse rett frem uten tanke for hva slags spor man satte etter seg, det var *laedtie* (bumannen) sin ferd. Og det at man selv kunne fare fint frem, gjøre tingene “riktig”, og ikke sette spor etter seg, ble i seg selv en bekræftelse på at man var en skikkelig *same* (Pareli 1983:48).

Slike normer har medført at det er relativt få synlige spor selv etter flere generasjoners tilstedeværelse i et landskap.

Kulturminner omfatter fysiske spor som mennesker har levnet i et landskap, men også steder som har vært knyttet til forestillinger om historiske hendelser og hellige plasser (NOU 1983:43). Stedsnavn fungerer som veivisere til slike steder, men de kan også defineres som kulturminner i seg selv ettersom de er ‘spor’ etter tidligere generasjoners bruk av landskapet. I artikkelen *Steder* diskuterer filosofen Jakob Meløe (1995) hvordan en plass i naturen blir et sted gjennom den bruk mennesket ser det egnet til. For eksempel blir ei vik i båtlaia hvor det er ly for vær og vind, til ei havn hvor det er trygt å legge båten. Men ikke alle steder og stedsnavn er knyttet direkte til en

spesifikk bruk av et sted. Forskjeller i topografi kan utmerke seg som kjennemerker man kan navigere etter. På samisk er det en rik terminologi for å skille mellom forskjeller i landskapet som det er verdt å legge merke til. Stedsnavnene fungerer da som middel for å kommunisere om landskapets særpreg og egenskaper.

Det var nødvendig å vite om fjellet var bratt, gangbart, bevokst, forblåst eller lå lunt til, osv. Med noen få stedsnavn kunne man gjøre rede for lange strekninger for en annen person. En flyttvei, for eksempel, kunne bare med stedsnavnene bli visualisert som kart i lytterens forestilling (Mathisen 1997).

De samiske landskapstermene er svært nøyaktige. Et eksempel er *gaejsie*, som er en bratt tind hvor det om vinteren danner seg spiraler av vind og snø som står til værs som en fontene. Andre steder har fått navn etter dyr eller fugler som er mye sett i terrenget. Mange fjell heter for eksempel *Bååjme* (fjellvåk) ettersom det er rikelig med fjellvåk der. Når det gjelder reindrift og utmarksnæring er landskapet fullstendig avgjørende for hvilke aktiviteter mennesket kan bruke det til, noe som gjenspeiles i stedsnavnene. Av slike navn kan man få vite hvor folk tidligere har bodd, hvor de har fisket og jaktet, hvor reinen har holdt til i de forskjellige årstidene, samt hvor de døde har blitt begravd. Ved Kalvvatnene er det et *Gaelmienjaevrie* (Gravstedsvannet), og nedenfor der ligger *Sjielevaia* (Offerdalen). Stedsnavnene forteller om hva tidligere generasjoner har assosiert med stedene. Stedsnavn med bissie- (hellig-) knyttes spesifikt til det religiøse, for eksempel *Bissiedurrie* (Helligskaret) og *Bissietjahke* (Helligfjellet), som er fornorsket til Besseggen.

Stedsnavn som inneholder sijte indikerer at stedet har vært en viktig boplass for den sijte som har benyttet området. Et eksempel på dette er *Sijdurrie* (sijte-skaret) som på norsk kalles Simskaret. I dette skaret finner man ennå i dag tegnene etter samisk kultivering av landskapet. Dette vises både gjennom kulturminner som rester etter gåetie og buvrie, samt i vegetasjonen. Der reinen har beitet intensivt vil bakken bli opptrampet og gjødslet, og dette skaper gunstige forhold for vekster som syregress, engsoleie og geitrams (Sigbjørn Dunfjeld 1995). Grøt kokt av syregress med reinmelk til var tidligere en delikatesse. I dag er slike 'reinvoller' mindre brukt siden man ikke lenger melker reinen, noe som medfører at vollene gror igjen og det blir mindre forekomster av arter som syregress. Dette eksemplifiserer hvordan menneskers livsform former landskapet. Etter hvert som livsformen endres, endres bruken av et område, og på sikt vil enkelte

steder knyttet til livsformen forsvinne. Stedsnavn og muntlig tradisjon vil da være en måte å synliggjøre dette kulturlandskapet for senere generasjoner.

Jeg vil hevde at stedsnavn gir folk en nærhet til landskapet de oppholder seg i. Mange av navnene har aldri blitt nedtegnet på et kart, i hver fall ikke i samisk språkdrakt, men er en del av den muntlige tradisjonen som formidles gjennom tilstedeværelse og deltagelse i de aktiviteter som er knyttet til området. For at den yngre generasjon skal få ta del i slike tradisjoner og kunne bære dem videre vil det være en forutsetning at man kan fortsette å bruke landskapet.

### *Norsk etablering i et sørsamisk landskap*

Frem til midten av 1800-tallet var det få nordmenn som hadde bosatt seg i indre Helgeland. Etter hvert som de norske nybyggerne etablerte seg, utviklet de et eget forhold til dette landskapet. Det å navngi kan sees som en måte å gjøre et område til sitt eget, å befestе sin bruk av et område. De ulike historieforståelsene hos samer og nordmenn gjenspeiles i dag blant annet i forståelsen av stedsnavn. Blant de norske bøndene har det vært en oppfatning at mange stedsnavn har norsk opprinnelse. Et eksempel er Ørjedalen i Hattfjelldal kommune. Ifølge bygde-tradisjonen skal navnet stamme fra nybyggeren Ørjan Gregussen, som var en av de første nordmenn som etablerte seg som nybygger i området. Blant samene i dalføret ansees Ørjedalen som en fornorsket uttale av det samiske stedsnavnet Orrevuemie.

Vi kaller den Orrevuemie og sjøen Orrejaevrie. Benevningen kommer fra årrodh - bu, oppholde seg - og navnet skal fra gammelt bety en dal, der det bur mange folk, altså en tett befolka dal (Marek 1992:64).

Det var tidligere mange kåte- og melkeplasser i dalen, noe som gjorde det lett for nybyggerne å etablere seg der, med gode gressbeiter for buskapen. Et annet eksempel på sammenblandingen av norske og samiske stedsnavn er Marta Valla eller Martavarra.

“Her på Vollan var det slike moer overalt - med tynn skog og med masse gras. Og det var det på sletter og hauger i liene og. Gran trives ikke på slike steder, og der det var mjølkehauger og gåetie vart det ingen skog. Du kan skjønne, sånne plasser, de var som skapt for bønder. Og denne plassen der oppe, der begynte ho Marta - datter hans Gammel Ivar - å bruke som skogsslåtte. Der dreiv ho breing for å tørke høyet. - Og det er derfor man kalte det Marta Valla...” Andre igjen kaller stedet Martavarra og slik står det oppført også i ligningsprotokoller fra den seinere tid. Det ser altså ut som om navnet er av samisk opprinnelse. “Det sku va rester av ei finnkåte der, “

tilføyet Anne-Petrine til sist (Marek 1992:81).

De ulike oppfatningene av stedsnavnenes opprinnelse kan sees som et uttrykk for den betydning stedsnavnene har for folks tilhørighet til et område. Stedsnavnene kan sees som historiske dokumenter hvor det framgår hvem som har brukt et område. I så måte kan stedsnavnene ha en legitimerende funksjon, som stadfestelse av opprinnelige rettigheter til å bruke et sted. Å forandre på stedsnavn, eller forståelsen av dem, kan derfor påvirke folks oppfatning av hvem som har hatt tilhørighet til stedet. En parallell til dette ser man i endringen av de sørsamiske etternavnene. Etter hvert som nybyggerne slo seg ned på de samiske boplassene og tok i bruk reinhagene som gressbeiter til kyrne, måtte samene trekke seg tilsvarende tilbake til fjellheimen og etablere nye boplasser der. Dette gjenspeiles i endring av etternavn i ligningsprotokollene. For eksempel er en familie oppgitt som Ørjedal i begynnelsen av 1800-tallet, mens de i slutten av århundret oppgis som Ørjedalsfjell. I sørsamisk navneskikk settes etternavnet i genitivs form foran personnavnet. Den kjente dikteren og kunstneren Gustav Kappfjell, het på samisk Gaebpien Gåsta. Oversatt til norsk betyr det Kappfjellets Gustav. Man kan derfor si at etternavnet gir klart uttrykk for en persons tilhørighet til et sted.

### **Mening nedfelt i landskapet**

Ingold vektlegger betydningen de fysiske omgivelsene har som miljø for mennesker, og da spesielt for folk som lever i nærkontakt med naturen. Ingold mener selv at begrepet "natur" innebærer en objektiv avstandstagen, han har derfor erstattet det med landskap eller omgivelser ('landscape' eller 'environment', Ingold 1996). Han argumenterer for at mennesker inkorporerer landskapets egenskaper gjennom dagliglivets aktiviteter. Dette innebærer at mennesker innskriver seg selv i landskapet, på samme tid som landskapet innskriver seg i dem. Ingold mener derfor at landskapet har betydning for kontinuiteten mellom fortid og samtid.

As such, the landscape is visible and durable testimony to the lives of previous generations of people who, in traversing it, have in a sense inscribed themselves into it. It follows that to sever the links that bind people to their environment is to cut them off from the historical past that has made them who they are (Ingold 1996:116).

Ingold tar for seg den betydning dette perspektivet har for overføring av kulturell kunnskap fra en generasjon til en annen. Han spør: er den kunnskap som de eldre har et sett av sammenhengende overbevisninger og forventninger som ligger inni hodene deres? Er det gjennom overføringen av slike overbevisninger og forventninger fra en generasjon til en annen at vi lærer å oppfatte verden slik vi gjør? Hvis det er slik at all kunnskap ligger inni hodene våre, hvorfor vektlegger de eldre da at de unge skal se eller på annen måte erfare selv den fysiske verdens objekter og fenomener? Disse objektene må i så fall sees som 'bærere' av mening, som konstituerer en spesifikk kulturell verdensanskuelse eller kosmologi. På samme måten som begreper i språket representeres av lyder, vil da kulturelle meninger være nedfelt (encoded) i landskapet. Ingold spør:

Do Aboriginal elders transmit ancestral wisdom by encoding it in hills and waterholes?  
(Ingold 1996:18).

Ingold hevder at de eldre formidler informasjon gjennom å vise de yngre steder og objekter. Men informasjon er ikke det samme som kunnskap. Kunnskap er å plassere informasjonen i sin rette kontekst, og dette er noe vi lærer gjennom å få det vist for oss, ved at noen løfter sløret av ting så vi kan forstå dem direkte. Denne prosessen kaller Ingold 'opplæring i oppmerksomhet' ('education of attention', *ibid.*, s. 19). Ingold hevder at man opplæres til å legge merke til meninger som ligger i miljøet, det vil si relasjoner mellom en selv og miljøet i bestemte kontekster. Ingold bruker metaforen 'nøkler til forståelse' (clues), for å beskrive hva det er de unge lærer av de eldre. Nøklene har som egenskap at de 'åpner' en verden av forståelse som ligger skjult under overflaten. Gjennom å tilegne seg nøkler lærer folk å oppfatte verden rundt seg (*ibid.*, s. 20).

I Ingolds terminologi synes begrepet 'nøkler' å ha samme funksjon som begrepet 'plot', som ifølge Ricoeur er den 'røde tråden' som holder en fortelling sammen slik at den blir en meningsfull sekvens av handlinger. I motsetning til Ricoeur forholder Ingold seg til kunnskaper nedfelt i erfaring og ikke i tekst. Hos Ingold er det å opparbeide seg 'nøkler' en metafor for å øke sine kunnskaper gjennom praktisk erfaring. Ricoeur snakker om en 'verden foran teksten', som innebærer anvendelsen av teksten i det praktiske liv (Vanhooser 1990:88). Hvis man skal se handling som tekst,



slik Ricoeur foreslår, er det nærliggende å se også det sørsamiske landskapet som en 'tekst'. I denne teksten ligger historier fra tidligere generasjoner nedfelt. Å forstå teksten og anvende den i det praktiske liv vil imidlertid kreve at man har tilgang til de 'nøkler' som Ingold refererer til. Dette representerer i så måte en form for kunnskap som er erfaringsbasert og kontekstspesifikk.

Ingold refererer til David Andersons (1995) begrep 'sentient ecology'. Dette er kunnskap basert på følelser og ferdigheter som utvikles gjennom å leve i et spesifikt fysisk miljø.

... it is knowledge based on feeling, consisting in the skills, sensitivities and orientations that have developed through long experience of conducting one's life in a particular environment (Ingold 1996:25).

Slik kunnskap kan ikke overføres til andre kontekster enn der den anvendes i praksis. Eller med Connertons ord, det er kunnskap som 'lever' i det den anvendes. Et annet ord for kunnskap basert på følsomhet og mottakelighet er intuitiv forståelse. I følge Ingold danner den intuitive forståelsen et pre-objektivt og pre-etisk grunnlag for etiske prinsipper (ibid., s. 27). Men etiske prinsipper som springer ut av en slik forståelse, vil i likhet med annen erfaringsbasert forståelse være nært knyttet til kontekst, og kan derfor ikke uten videre generaliseres.

Anderson og Ingold vektlegger begge den rolle et spesifikt miljø har for individets utvikling av kunnskaper og forståelser. Dette kan sees som en parallell til Ricoeurs tese om at individer forstår og tolker seg selv gjennom kulturens symboler. I Ingolds teori er imidlertid hovedvekten på inkorporert kunnskap som bakgrunn for forståelse. Dette kan knyttes til Ingolds bruk av (nat)urfolk som empirisk bakgrunn. Den sensitivitet og kyndighet som utvikles av jegere, reingjetere og andre som henter sitt livsgrunnlag i naturen, er direkte knyttet til deres intensive tilstedeværelse i et landskap. Dette er i tråd med Hultkrantz' tese om at de fysiske omgivelsene er avgjørende for folks livsgrunnlag og former forestillingene om relasjoner mellom menneske, dyr, landskap, naturkrefter og åndelige krefter (Hultkrantz 1975).

Hvis det er slik som Ingold og Anderson hevder, at man utvikler en intuitiv forståelse gjennom erfaringer med å leve i et spesifikt fysisk miljø, og at denne intuisjonen er avgjørende for etiske vurderinger, så vil sørsamers integrasjon i et

landskap, for eksempel gjennom reindrift, ha betydning ikke bare for enkeltindivider men for hele den sørsamiske kulturen. Det sørsamiske landskapet representerer et kart over sørsamenes kollektive fortid. Samtidig er landskapet forutsetningen for den livsform sørsamer har ført, basert på utmarksnæring, reindrift og fiske. Denne livsformen gjenspeiles i et mentalt landskap, hvor etiske prinsipper er knyttet til tenke- og handlemåter. I dette landskapet er det antallet 'nøkler' du har som er avgjørende for hvordan du klarer å orientere deg. Tilegnelsen av disse nøklene er ifølge Ingold avhengig av tilstedeværelse i det landskap hvor tidligere generasjoner har levd sine liv. Det å bryte båndene som knytter folk til landskapet er å kutte båndene til den historiske fortiden som har gjort dem til det de er (Ingold 1996:116). Det å ha en aktiv tilstedeværelse i et landskap kan i så måte sees som en forutsetning for å ta del i de meninger som har nedfelt seg gjennom andre generasjoners tilstedeværelse i det samme spesifikke, historiske landskapet.

### **Avslutning**

Jeg vil hevde at spor som tidligere generasjoner har levnet i form av kulturminner og stedsnavn har fungert som kontekst for formidling av verdier gjennom muntlig tradisjon og skikker knyttet til disse stedene. Som Ingold og Anderson understreker er det spesielt blant urfolk og andre folk som har en livsform basert på utnyttning av utmarksressurser, en nær kobling mellom kroppslig praksis og tilegnelse av den mentalitet og de verdier som er knyttet til deres spesifikke, historiske livsform. Det å ha tilknytning til et område gjennom egne erfaringer kan derfor sees som en måte å inkorporere verdier. Samtidig formidles en historisk bevissthet gjennom muntlig tradisjon knyttet til stedsnavn, kulturminner og stedfestede hendelser. Selv om sørsamers livsform har endret seg til å bli mer lik den jevne nordmann, har det derfor stor betydning for mange sørsamer å kjenne det område som slekten stammer fra.

## KAPITTEL 6: BÅATSOE-JIELEME - REINDRIFTEN

Gaavalohke av Gaebpien Gåsta<sup>27</sup>

*Båetieh mov gaavalohke  
dagkoe jea vaalje  
vuelelen njåjte lea  
åvtelisnie stoerre-vaegkie*

*Skodth mov gaavalohke  
såevmie lea daajroes  
gåadtome jaksoes lea  
jijne-vaerie åvtelisnie*

*Båetieh mov joyje-råtnoe  
båetieh mov aaltoeh  
miesieh sarvah  
båetieh mov gaavelhgrievie*

*Skodth mov gaavalohke  
eajtoehte vualka  
gajvelidie gaejvede  
Skodth mov gaavalohke*

Følgerein<sup>28</sup>

*Kom min følgerein  
her er en glenne  
nedenfor er det unnabakke  
foran ligger store myrer*

*Skynd deg min følgerein  
det er fint beite under snøen  
beitet er innen rekkevidde  
storfjellet er foran oss*

*Kom min lyse kalvløse simle  
kom min voksne simle  
kalver reinokser  
kom min håndtamme flokk*

*Skynd deg min følgerein  
det bærer i gal retning  
streifdyrene stikker av  
Skynd deg min følgerein*

I dette kapittelet vil jeg ta for meg reindriften som kontekst for formidling av sørsamiske verdier. Jeg vil vise hvordan sørsamer i dag ser verdier knyttet til den tradisjonelle reindriften som et ideal for hvordan reindriften kan fungere som en bærebjelke i den sørsamiske kulturen, samtidig som den drives både økologisk og økonomisk.

Jeg vil ikke gi en redegjørelse for sørsamisk reindrift, verken historisk eller i nåtiden. Gjennom en presentasjon av hvordan reindriftssamer har forholdt seg til reinmerker og flokkstruktur, vil jeg eksemplifisere hvordan reindriften har representert en livsform med et eget verdisyn, og hvordan reineiere i området opplever at reindriften i dag er styrt av næringsmessige hensyn som representerer et annet verdisyn. Også når

---

<sup>27</sup> Diktet er gjengitt fra *Åarjel-saemieh. Samer i sør*. 1983:86. Gaebpien Gåsta, Gustav Kappfjell, er en kjent kulturpersonlighet i det sørsamiske samfunn. Diktet om Gaavalohke handler i følge ham selv både om reinflokken og om det sørsamiske samfunnet.

<sup>28</sup> Fritt oversatt av Lena Kappfjell.

det gjelder opplæring i reindrift har den tradisjonelle måten å integrere barna i de voksnes aktiviteter blitt utfordret av moderne pedagogikk med en annen grunnholdning. Den lange skolegangen gjør at barn i reindriftsmiljøer ikke har like stor mulighet som før til å inkorporere kunnskaper gjennom praktisk erfaring. Samtidig er det en konflikt mellom det å formidle tradisjonelle verdier gjennom reindrift og det å følge administrative krav til hvordan reindriften skal organiseres. Den kontekst som tidligere var grunnlaget for integrering i reindriften, er i dag endret, og dette har direkte konsekvenser på barnas muligheter til å inkorporere tradisjonell praksis, som av mange ansees som grunnlaget for sørsamiske sedvaner og verdisyn.

### **Bovtsen mierhkh - Reinmerkene**

En innfallsvinkel til å forstå betydningen reindriften har for mange sørsamers individuelle og kollektive identitet, er å se på skikkene og verdiene knyttet til reinmerkene. Reinmerkereglene uttrykker en praktisk etikk, og illustrerer laahkoehs betydning.

Merking av kalvene danner selve eksistensgrunnlaget for reieneieren. Det er gjennom kalvmerkingen at han eller hun sikrer seg eiendomsretten til kalvene. På samme måte som bøndene må sørge for å få avlingen i hus, kan kalvene sees på som reieneierens 'avling' som han må merke for å sikre driften. Kalvmerkingen skjer på sommeren, vanligvis i juli og august. Da har kalvene fått nok bruske i øret til at merket fester seg. Når man skal merke kalvene samler man reinflokkene i giedtie. De som skal merke kalvene må se hvilken simle kalven springer sammen med, og kjenne igjen merket i øret på simla. Så må kalven kastes fast med lasso, og holdes fast mens merket til simla blir skjært inn i øret på kalven med kniv. Kalvene bør være merket før brunsten, som begynner i midten av september, for da slutter kalven å die og følger ikke lenger etter simla hele tiden.

Hvis man får fremmede kalver i flokken som ikke er merket, har man plikt til å merke den med eierens merke. Hele systemet med reinmerking bygger på tillit. "Hjelper du meg denne gang, så er det min tur å hjelpe deg ved neste korsvei." Hvis kalven ikke følger ei simle kan man vente og se om simla dukker opp. Hvis kalven forblir umerket tilfaller den flokkens eier. Her er det imidlertid forskjell mellom samisk sedvane og

reglene i Reindrifftsloven. Ifølge reindrifftsloven tilfaller umerket rein, såkalte 'heiløringer', staten. Men det har vært, og er, en utbredt oppfatning blant reindrifftssamer at staten ikke eier rein, og at slike rein tilhører reineierne. Selv om inntektene fra heiløringer ifølge loven skal tilfalle Reindrifftsfondet, som er en felleskasse for reineiere innen hvert reinbeiteområde, så blir det å slakte umerket rein til dette formålet nærmest ansett som tyveri fra reineiernes side (Granefjell 1996:15). Av en flokk med hundre simler kan man i gode år regne med å få ca. 80 kalver. Av disse vil enkelte ikke overleve vinteren. Det å berge 'avlingen' ved å holde kalvene merket er derfor veldig viktig.

Forvaltningen av reinmerker har vært knyttet til laahkoeh.

På denne tiden [rundt 1900] var det slik at var du født i en reindriffts familie, så var du født til reindrifft. Alle skulle ha merker, og hadde ikke foreldrene flere registrerte merker, så kunne barna få merker av besteforeldre, tanter, onkler og andre slektninger som gjerne så at deres merker ble holdt i hevd, selv om de ikke lenger selv klarte å drive med rein. Reinmerket var en del av personligheten. Barnløse slektninger gav bort merket sitt til nieser og nevøer eller andre, og på denne måten ble noe av deres livsgjerning ført videre (Granefjell 1996:16).

Fra gammelt av har reinmerkene vært ansett som en eiendom man kunne gi bort eller erverve seg. En reineier kunne derfor ha flere merker i bruk. Ved Reindrifftsloven av 1933 ble det fastlagt at hver reineier skulle ha kun ett merke i bruk, mann, kone og barn kan imidlertid ha hver sine merker i samme flokk. I tillegg kan en reineier når han registrerer eget merke, forbeholde tre merker til senere bruk for sine barn. Det kan være nedarvede merker som vedkommende ønsker å beholde i familien. Hvis det går ti år uten at merket er registrert for bruk, kan hvem som helst søke om å få bruke merket. Gammel sedvane står imidlertid også her sterkere enn lovteksten.

Blant de reineiere jeg har snakket med hersker det fremdeles en ærbødighet overfor familiemerkene, slik at de ikke blir tatt i bruk av andre familier, selv om eieren har vært død i 30 år. Eierne av dette merket kan ha etterkommere som ikke driver med rein. Men hvem vet. Kanskje en dag ønsker noen av barnebarna å begynne med rein, og da skal familiemerket stå der klart til deres disposisjon. Dette sier en god del om merket som privat eiendom. Å ta i bruk ansmanns merke føltes og føles fremdeles som å tilrane en annens eiendom og identitet (ibid., s. 21).

Reindrifften er i Norge en beskyttet næring. For å begynne med reindrifft, må man være same og ha foreldre eller besteforeldre som drev med reindrifft. De unge som tar opp

reindriften og får registrert sine besteforeldres reinmerker som sine merker, føler seg som en del av en lang og sterk tradisjon. For disse unge har det vært viktig å føre familiemerket videre. Andre har aldri fått anledning til å prøve seg i reindriften, men bevarer likevel en idé om det fellesskapet som reindriften representerer.

Mange som fikk merke som barn, fikk aldri anledning til å bruke det. Enten så gikk reindrifutsutøveren bort, og reindriften opphørte, eller at foreldrene sluttet av andre grunner. Disse barna føler ofte savn etter noe som de aldri har fått prøvd, men likevel føler seg som en del av. Sjansene til å få begynne med rein i dag for disse unge er små, men fantasien derom holdes i live, om det som kunne ha vært. Identiteten som same er så sterkt knyttet til livet med reindrift. Derfor hadde det sikkert vært et ønske for noen å kunne drive litt med reindrift og litt med ei anna næring. Bare for å få føle det spesielle fellesskapet som er der under merking, skilling og slakting (Granefjell 1996:23).

Den som driver med tradisjonell utmarksnæring må kontinuerlig holde sin rett i hevd, hvis ikke kan den svekkes eller gå tapt. For mange sørsamer i området er kampen for å bevare flest mulig i reindriften ikke bare en kamp for et næringsgrunnlag, men like mye en kamp for å bevare den samiske kulturen og fellesskapsfølelsen.

Reindriften har fungert som et arbeidsfellesskap gjennom institusjoner som sijte og laahkoeh. Var man av reindriftslekt fikk man ei simle med sitt eget merke ved fødsel eller dåp. Kalvene fikk samme merke som simla, og slik vokste 'arvegodset' til man en dag kunne begynne med egen flokk. Et reinmerke utledes av slektens grunnmerke med tilleggsteget. Av reinmerket kan man derfor se hvilken reindriftslekt man 'nedstammer' fra. Næjla mente det var gjennom å få et eget reinmerke at ungene ble engasjerte i reindriften.

Reindrift er noe man lærer av å delta, det er viktig at ungene blir motivert til å være med. Det var når man fikk eget merke at man ble dratt inn i det. Da var man med på å merke kalvene, og fikk lære seg ting rundt det. Og så var man til fjells hele sommeren (informant 1998).

Tradisjonen med at alle familiemedlemmer hadde eget merke, gjorde at de som hadde merker også hadde rettigheter selv om de ikke hadde egen flokk. På den andre siden var det forventet at man skulle hjelpe til ved samling, skilning, merking og slakting hvis

man hadde rein med sitt merke i en flokk. Etter hvert som flere har sluttet i reindriften og gått ut i annet arbeid, har tradisjonen med å ha rein i slektas flokker fungert integrerende. Det å delta når reinen skal samles i giedtie til kalvmerking eller slakting, har gjort at de som ikke har egen reinflokk likevel kan beholde tilknytningen til reindriften som et arbeidsfellesskap. Hvis man har sitt eget merke kan man delta på en annen måte enn som en vanlig tilskuer. Man har et eiendomsforhold til reinen, som gir en både rettigheter og plikter. Dagens reindriftslovgivning tillater imidlertid ikke at reineiere har rein i sin flokk som tilhører andre enn familien, det vil si mor, far og barn. Dette så mine informanter som et eksempel på hvordan den sentralstyrte reindriftsorganiseringen bryter med samiske sedvaner, og gjør det vanskelig å videreføre de kollektive tradisjoner som har vært knyttet til reindriften.

### **Flokkstruktur**

En livsform basert på høsting av naturens ressurser forutsetter kunnskap om landskapets muligheter og begrensninger. Et beiteland er i utgangspunktet en begrenset ressurs. Det samme gjelder andre 'fornybare' ressurser som fisk og bær. Tilgangen på beite er om vinteren svært avhengig av snø- og is-forholdene. I tillegg kan reinen bli tatt av snøras eller gå utfor bergskrenter i dårlig vær. Rovdyrene kan også ta godt for seg i reinflokken. Disse begrensningene har reineierne måttet innrette seg etter. Én tilpasningsmetode har vært å forme reinflokken etter beitelandets beskaffenhet. En flokk med et stort innslag av uerfarne simler kan gjøre kalvene til et lett bytte for rovdyr. Om vinteren er det også de unge og uerfarne dyrene som først stryker med hvis værforholdene blir vanskelige. Har man derimot for mange eldre erfarne, men 'uproduktive' dyr, blir det lite avkastning av flokken. Gjennom slaktingen har man mulighet til å sortere dyrene og bygge opp en flokkstruktur som harmonerer med beitelandet.

Men det er ikke bare alder og helse hos reinen som er avgjørende. For at reineieren skal kunne styre flokken og ha oversikt over den, har også estetiske kvaliteter praktisk betydning. Nils Oskal beskriver hvordan reinens utseende kan være nyttig for reineieren.

Fargerik rein er ikke bare vakker, men det er den også. Fargerik rein er også nyttig i mange

sammenhenger. Den typen rein er spesiell, som eieren er spesielt bundet til. Enhver i siidaen vil huske den, og straks oppdage hvis den skulle mangle og på den måten oppdage annen rein som kanskje mangler og som man ikke hadde oppdaget før lenge etterpå. Om sommeren, når det kan være vanskelig å oppdage reinflokker, er det også lettere å oppdage reinflokker, hvis det i flokken er fargerik og lysaktig rein (Oskal 1995:129).

Det er også andre egenskaper hos en rein som kan gjøre det enklere for reineieren å holde flokken samlet. Arne Appfjell forteller:

Noen rein holder seg helst i kanten av flokken. Disse benevnes for *raedtehke*. De som holder seg fremst kalles *njuenehke*. De som vanligvis går bakerst kalles *minnehke*. Kunnskapen om dyras ulike egenskaper er viktig for reineieren. Ved å betrakte flokken vil han med en gang se om det er dyr som mangler, og han vil være i stand til å leite dem opp. Sakner han rein som han vet er *njuenehke* må han leite lenger framme i landskapet. *Raedtehke* vil en vanligvis finne i ytterkanten av flokken, mens *minnehke* vanligvis er blitt hengende etter (Elsvatn 1988:66, mine kursiveringer).

Selv om ei simle ikke får kalv kan man derfor velge å la være å slakte henne hvis hun er en *njuenehke*, ettersom slike rein gjør det lettere å holde rede på flokken. Det at reinen har individuelle egenskaper og utseende gjør det enklere for reineieren å holde rede på flokken sin. Men det gjør også at reineieren verdsetter reinen som individ, og ikke bare som en potensiell steik eller pesk. Ifølge Oskal er det etiske prinsipper som ligger til grunn for reindrift, og som regulerer måten mennesket handler, taler og tenker i forhold til reinflokken.

Reinflokken bør man ikke forstå eller behandle kun som et middel. Reinflokken har en verdi i seg selv. Det ble ansett for svært stygt å peke ut en rein som feit eller mager, eller peke ut en rein kun som et middel i forhold til et bestemt formål, som f.eks. niesterein, eller kun som materiale for klær, f.eks. huden som materiale for pesk, eller leggskind som materiale for bellinger eller skaller. Da krenket man reinen. Huden og leggskind hører til reinen, mens pesk, bellinger og skaller hører til mennesket. Disse bør holdes adskilt og ikke blandes sammen, og i det hele tatt bør man ikke omtale reinen kun som et middel og bruksting i forhold til menneskenes behov. Det er å krenke reinen (Oskal 1995:137).

Søefe uttrykte sin forståelse av forholdet mellom mennesker og dyr som en gjensidig avhengighet, som bygger på respekt og tillit.

Når man har *aaltoe* så har man en avtale med ho om at man får høste av det ho bærer mot at man passer på ho. Enkelte gode *aaltoe* og andre dyr som utmerker seg, skal man la dø på en naturlig måte (informant 1998).



Hun fortalte også en historie som hun mente illustrerte forholdet mellom reineier og reinen. Det var hennes bestefar som hadde en så flott gaavalohke. En gaavalohke er en rein som er så tam og folkekjær at den følger deg når du kaller på den. Det å ha en god gaavalohke som man kan stole på er av stor verdi. Hvis man kaller på en gaavalohke kan man lettere få andre rein til å følge etter når man skal flytte flokken. En slik rein vil man ikke slakte, og den kan derfor bli svært gammel. Bestefaren hadde hatt en gaavalohke i flokken sin i mange år, den ble sist sett på 50-tallet. I 1975 da barnebarnet holdt på å bygge opp en flokk, så kjøpte hun en *aaltoe-miesehke* (simle med kalv). Denne *urriesmiesie* (hannkalv) viste seg å ha gode egenskaper som gaavalohke. Dette var ikke så lenge etter at bestefarens gaavalohke døde og den nye gaavalohke minnet mye om sin forgjenger. Både bestefaren og barnebarnet mente at det nok var den gamle gaavalohke som fortsatt ledet slektas reinflokk.

Ingold hevder at det å bli en god reindrifutøver i stor grad handler om å ha evnen til å legge merke til det som er viktig. Dette er en evne som øves opp gjennom tilstedeværelse i det landskap reinen ferdes i, ved at man er sammen med andre som driver med rein og får en teft for hva de andre er oppmerksomme på (Ingold 1996, jf. kap. 5). Det man legger merke til er ofte tilstander ved landskapet, været, reinens oppførsel, med andre ord dynamikken mellom reinen og dens omgivelser. Ved å benytte denne kunnskapen kan man forme flokkstrukturen slik at den passer omgivelsene. Som vist ovenfor representerer dette en estetisk vel så mye som en praktisk sans. Det å skjytte reinen slik at det å se på flokken gir en følelse av harmoni, blir også uttrykt av enkelte som en verdi i seg selv.

I dag er storbukkene borte og *beallohke* (bjellerein) sparer man ikke lengre på. "Isteden har man mange simler som springer hit og dit," mente Søøfe, og la til at det var nok fordi Joeksaahka hadde forlatt dem at det gikk så dårlig med reindriften. Slike utsagn med henvisning til den gamle religionen ble ofte brukt i samtaler. Dette kan sees som en måte å kommunisere en holdning om at man fortsatt er knyttet til de gamle skikkene, og at forsømmelse av disse kan være årsak til at ting blir i uorden. I så måte fungerer det som en påminnelse om behovet for å tenke igjennom hvilke verdier som er grunnleggende i den samiske kulturen, og hvordan dette samsvarer med virkeligheten i dag.

### *Idealisering av tradisjonell reindrift*

Dagens besteforeldrene vokste opp i en tidsalder hvor århundregamle tradisjoner preget hverdagslivet. I takt med utviklingen av moderne hjelpemidler er den gamle livsformen forandret. Det er likevel en bevissthet blant sørsamer om at en historisk forståelse av hvordan man gjennom generasjoner har opparbeidet kunnskap om reindrift, er grunnlaget for den rolle reindriften har i dag i videreføringen av den sørsamiske kulturen. Det at man fortsatt gjør enkelte ting slik ens forfedre gjorde skaper en følelse av kontinuitet. Dette gjelder ikke bare reindriften i seg selv, men inkluderer det som assosieres med en tradisjonelle livsformen: å bo i gåetie, snakke samisk, utnytte ressurser som fisk, bær og sopp, lage mat av innlandsfisk og reinkjøtt, drive med duedtie, og ha et folhold til laahkoeh og slektas område. Det å følge skikkene i gåetie og giedtie blir sett som et tegn på at man er integrert i tradisjonene.

Selv om livet i gåetie minnes som et voldsomt slit, føler de eldre både savn og frustrasjon i møte med de endringer som har skjedd. Som en informant uttrykte det: “man har ikke lenger gleden av å nyte synet av en flott reinflokk”, eller med andre ord, det estetiske aspektet ved den gamle formen for reindrift er borte. Det å ha en flott reinflokk var et uttrykk for at både mennesker og dyr var i harmoni med landskapet. Samme informant savnet også gleden over enkle goder, som kjøpt brød med kaviar og majones etter en hel dags vasking av slakteboden. I dag er slike goder blitt hverdagskost, mens det som før var den vanligste føden ikke lenger er å oppdrive. Saltet, tørket og røkt kjøtt er det mangel på. Ingen tar seg råd til å slakte på gammelmåten til eget forbruk. Om høsten skulle kjøttet legges i tønner med salt. På våren, før det ble varmt i været og fluene klekkes, skulle kjøttet tas opp og røykes. Til slutt ble kjøttet tørket til ‘sekkemat’ for å ha med på fjellet om sommeren.

Aehtjie [far] tok minst ti rein om høsten og la ned i tønner til salting. Han hadde jo så masse unga. Og det var jo det man levde på om sommeren. Det blir liksom ikkje vår før æ får en orntlig kopp kjøttkaffe (informant 1998).

Dette var et godt barndomsminne. Når man tok kjøttet opp av tønna for å røyke det, fikk barna ete så mye de ville stekt over varmen. Slike goder er ikke lenger selvsagte i reindriften.

De verdier som har vært knyttet til den tradisjonelle reindriften kan være vanskelige å kombinere når reindriften skal tilpasses reguleringer utenfra, både i form av naturinngrep og i form av eksterne bestemmelser om slakteuttak og flokksammensetning. Enkelte av den eldre generasjon uttrykker en sterk bekymring for at det de ser som grunnleggende innenfor reindriften - å ha en harmonisk flokk - blir umulig å gjennomføre hvis man skal følge det sentralstyrte regelverket som er betingelsen for å få slaktetilskudd. Mangel på beiteland øker presset om større effektivitet i næringen. Det å kjenne de ulike dyrenes egenskaper, og hvilken betydning dette har for flokkstrukturen, blir da mindre viktig enn dyrets slaktevekt, og 'uproduktive' dyr renskes ut av flokken.

En slik endring i måten å vurdere reinen bringer med seg et annet verdisyn enn det som før har vært gjeldende. Den tradisjonelle måten å slakte på ivaretok alle produkter av reinen slik at de kunne brukes i matlaging eller duedtie. I dag setter regelverket strenge krav til driften - det er ikke opp til hver enkelt å vurdere hvilke rein som skal slaktes og til hvilket formål. Omleggingen av flokkstruktur for å skape større produksjon har medført at flokkene nå består av en stor andel simler og årskalver. Det sees ikke som lønnsomt å spare på bukkene til de blir fullvokste. Dette gjør at det i dag er vanskelig å oppdrive nok horn til sløyding av kniver, skjeier og andre duedtie-gjenstander. Man får heller ikke tak i riktig tykke skinn etter storbukkene. Hvis man ser på den totale utnyttelsen av reinens produkter, er det derfor ikke bare kjøttet på reinen som kan skape inntekt for reieneieren. I tillegg er skinn, sener, horn og bein fra reinen en forutsetning for å drive tradisjonell duedtie, både til eget bruk og for salg. Det var også vanlig å ta vare på innvollene og blodet, som ble brukt i matlaging. Dette representerer i dag en lite utnyttet ressurs.

Slakterienes måte å slakte på ødelegger sener og bellinger som brukes for eksempel til å sy sko. Skal man ivareta disse produktene fra reinen må man derfor slakte på den gamle måten. Dette innebærer at man mister slaktetilskuddet, ettersom tilskudd gis kun til reglementert slakting i slakteri. Å slakte til eget bruk vil derfor medføre et tap av inntekt for reieneieren. Hvis han har valgt å slakte selv, kan han heller ikke selge kjøttet til andre ettersom kjøtt som skal selges må være stemplet av slakteriet. Det er i tillegg et minstekrav for antall kilo slakt som må leveres for å motta tilskudd. Dette gjør

det vanskelig for folk å velge flokkstruktur etter egne verdier ettersom de må produsere nok dyr til slakting. Enkelte reineiere føler seg derfor bundet til en organisering av reindriften som de mener bryter med deres egne verdier for vurdering av hvilke dyr som skal slaktes og hvordan reinslaktet skal behandles.

Vi burde ha takket nei til tilskuddene, det er de som har gjort at vi er bundet på hender og føtter. Det begynte med billig ost og smør, for da var vi under Landbruksdepartementet. Så ble det tilskudd til scooter, og driftstilskudd. Nå som vi er avhengige av slaktetilskudd, så må vi bare rette oss etter de krav som settes til slakting. Vi skulle hatt vett til å si nei. Skal man drive slik som man selv syns er forsvarlig så må man klare seg uten tilskudd. Kravene myndighetene har satt for å få tilskudd gjør at man får en flokk som er voldsomt utsatt for rovdyr, ettersom det skal være mest aaltoe og miesie. Man hva gjør du hvis miesie blir tatt av jerv? Da må du begynne å slakte av produksjonsdyr eller så mister du tilskuddet (informant 1998).

For å oppfylle slaktekravet har man enkelte år ikke sett seg råd til å slakte av flokken til eget bruk. Enkelte har kjøpt reinkjøtt i Sverige istedenfor å slakte av egen flokk, noe de selv mener er en falitterklæring. De hevder at reindriften har fjernet seg så langt fra tradisjonene, at det ikke lenger er snakk om en samisk reindrift. Noen reineiere mener derfor at man bør gå tilbake til den gamle driftsformen og gjenopprette sijte'ne.

Det ideelle er små flokker som går spredt, hvor man kan se på vær og føre når og hvor man skal flytte. Før i tida brukte man trommene for å få svar på hvor det beste vinterbeitet kunne finnes. I dag har man ikke samme mulighet til å velge å flytte flokken dit det er best beite. Men hvis man ikke kan drive økologisk, det vil si etter de kunnskaper som gamle folk har lært seg gjennom erfaring, så blir det heller ikke økonomisk.

Barna må bli kjent med både beiteområdene og reindriften fra de er små. De unge må læres opp fra starten slik at de får den rette holdninga til reindrift. De må være klar over at reindrift er en livsstil som ikke kan regnes i årsverk. Hvis man skal ha ferie og andre goder, så må man ta inn dreng og bruke tekniske hjelpemidler, og da forsvinner den reindriften som er tilpasset beite, værforhold og flokkstruktur.

I dag er reinflokkene så ville fordi man ikke strukturerer dem skikkelig. Det er ingen som har, eller bruker, kunnskapen om hvilke dyr det er verdt å samle på og hvilke dyr man bør slakte. Før var flokkene så tamme at barna kunne settes til å passe flokken i flyttinga. Og hver mann hadde en hund til hjelper som gjorde at han kunne flytte hele flokken alene (informant 1998).

Her er et eksempel på at man vil bruke fortiden som forbilde for nåtiden og gjenopplive historiske tradisjoner. Det interessante er at begrunnelsen ikke er en romantisering av

fortiden, men at den gamle driftsformen var mer økonomisk bærekraftig samtidig som den ivaretok samiske verdier.

Det ville være latterlig å tro at vi kunne oppfinne alt på nytt gjennom forskning på foring og slakteuttak, når det har tatt våre forfedre generasjoner av oppsamlet erfaring å finne ut av hvilken driftsform som er best egnet i dette området (informant 1998).

Andre mener at man ikke kan gå tilbake til de gamle tradisjonene, men må innrette seg etter de forholdene som er i dag.

De som vil tilbake til det gamle nekter å se at forholdene har endret seg. Det er ikke lenger mulig å drive slik som man gjorde før. Det er dessuten mulig å drive både fornuftig og økonomisk hvis man innretter seg etter forholdene (informant 1998).

Uansett hvor ulike syn samer selv har på fremtiden innenfor reindriften, så er det enighet om at den tradisjonelle driftsformen er grunnleggende i formidlingen av sørsamisk språk og kultur. Å ivareta hele reinen til matlaging og duedtie, og følge skikkene som er knyttet til bruken og fordelingen av reinens ulike deler, ansees som viktige verdier som barna kun kan lære gjennom den tradisjonelle slaktemetoden.

### *Organisering av reindriften*

Mine informanter mente at den offisielle reindriftsadministrasjonen tar lite hensyn til de tradisjonelle verdier som knyttes til den gamle driftsformen. De påpekte at verken bønder eller myndigheter har forståelse for den interne dynamikken i reindriften, og derfor ikke forholder seg til denne.

Det å følge en sørsamisk etikk er fortsatt sentralt i sørsamers selvforståelse. Men det oppleves ofte som en konflikt med de administrative krav som storsamfunnet og myndighetene stiller. Dette vises tydeligst i reindriften, hvor fleksibilitet er et grunnleggende ideal. Denne fleksibiliteten vises i en tidsforståelse hvor det for eksempel er faste mønstre for flytting med reinflokkene, men hvor det eksakte tidspunkt for flyttingen er avhengig av vær og føreforhold som er utenfor reieneierens kontroll. Av norske myndigheter blir den samiske fleksibiliteten ansett som vilkårlig og ustrukturert, og myndighetene ser det derfor som sin hovedoppgave å skape strukturerte og

forutsigelige forhold i reindriften. Dette oppleves som arroganse og manglende respekt for samenes nedarvede kunnskaper og erfaringsbaserte forståelse av sin egen virkelighet. Henriksen viser til at myndighetene ofte neglisjerer reineiernes sedvanerettslige oppfatninger. Helgelandssamene opplever derfor at administrasjonen bruker støtteordningene som et sanksjonsmiddel for å få reineierne til å føye seg etter administrasjonens beslutninger vedrørende forvaltning av dyr og beiter, selv der hvor det strider mot reineierens tradisjoner og beste skjønn (Henriksen 1986:57). Som det gikk fram av kapittel to har det vært mistro mellom myndigheter og reineiere langt tilbake i tid.

For reineiere som driver med marginale beiter er dette en kilde til frustrasjon. Problemene i reindriften anses av mange å være skapt av administrasjon og regelverk som ikke har tatt utgangspunkt i laahkoeh og sijte, men baserer seg på økonomiske modeller hentet fra landbruket. Det er her snakk om to svært forskjellige mentaliteter som springer ut av erfaringer med ulike livsformer. Mens den samiske mentaliteten er grunnlagt på en holdning om å tilpasse seg naturressursene og naturkreftene, er den norske landbruksmentaliteten preget av en holdning om at naturen skal tilpasses menneskets behov. Dette vises blant annet i ulike strategier for å maksimere slakteuttaket for å øke kjøttproduksjonen. Selv om den samiske mentaliteten kan oppfattes som mer passiv enn den norske landbruks-mentaliteten, innebærer tilpasning til naturgrunlaget også en måte å maksimalisere utbyttet i forhold til forutsetningene. Dette vises for eksempel i at man tidligere kunne livnære seg på relativt små flokker ved å utnytte hvert dyr maksimalt. Omleggingen til en drift hvor kjøttproduksjon blir det sentrale målet på effektivitet innebærer i så måte ikke nødvendigvis en større økonomisk gevinst, hvis man tar i betraktning de begrensninger som ligger i tilgangen på beiteland.

Et problematisk tema er at administrasjonen skal fastsette antall rein som er tillatt innenfor hvert distrikt og i hver driftsenhet. Det kan være en praktisk utfordring å holde rede på reintallet ettersom det endres fort på grunn av tap til rovdyr, ulykker og dårlige beiteforhold, og fordi man sjelden har hele flokken samlet på én gang. Men innenfor reindriften er det også tradisjon på å ikke skulle telle reinen. Reintallet ble ansett som mindre viktig i forhold til om man var en god reingjeter (Oskal 1994:167).

Det å ha en harmonisk reinflokk er ikke knyttet til hvor mange rein man har og hvor mange dyr man kan slakte. Som nevnt var det tidligere vanlig å ha flere eldre og erfarne dyr i flokken fordi de hadde bestemte egenskaper, mens det i dag blir sett som et poeng å ha en mest mulig produktiv flokk. Dette oppleves som et tveegget sverd av mange reineiere. Fokuseringen på slakteuttak gjør at reindriften blir løsrevet fra den kulturelle konteksten, og innebærer en fremmedgjøring i forhold til det gamle natursynet hvor dyr og mennesker var integrert i landskapet.

Reindriftsadministrasjonen har som mål at hver driftsenhet skal tilsvare en årsinntekt på linje med vanlige lønsmottakere. Dette henger sammen med den norske byråkratiske sektorinndelingen, hvor hver næring skilles ut som en administrativ enhet (Nilsen & Mosli 1994). Tanken på at reindrift skal være et yrke, innebærer en rolledeling og spesialisering som skaper distanse mellom det man gjør og det man er. For de fleste reineiere er reindrift fortsatt en livsstil, som er nært knyttet til deres kulturelle identitet. Det er derfor andre forhold enn ren fortjeneste som teller. Fleksibilitet og mulighet til å selv avgjøre hvor mange og til hvilket formål man skal slakte reinen, er fortsatt viktig for mange reineiere. I tillegg kan det å være aktiv i reindriften være et mål i seg selv, både fordi det gir tilgang til å utnytte ressurser som fiske i innsjøer, men vel så mye fordi det integrerer en i et kulturelt fellesskap. Innenfor dette fellesskapet har det vært en norm å forholde seg til landskapet som en motpart. I dette ligger det et etisk aspekt som kan knyttes til den gamle religionen hvor åndelige krefter var aktive i landskapet, og den enkeltes fremgang var avhengig av å holde et godt forhold til saajva gjennom ofring og ærbødighet. Tradisjoner med saajva og sjiele er elementer som lever videre i muntlig tradisjon, og den gamle religionen er derfor fortsatt grunnleggende for å forstå sørsamers forhold til landskap og utnyttelse av naturressursene.

### **Taus læring - taus kunnskap**

Opplæring i reindrift har mer form av integrasjon, enn av instruksjon. Det forventes at man skal se, lytte, kjenne og prøve. Man skal ikke spørre i tide og utide. Man skal heller observere og lytte til det de eldre sier. Slik øker man sin kunnskap om begreper og ferdigheter. Man lærer å skille mellom vesentlige og uvesentlige detaljer. Men fremfor alt skal man delta. Man må prøve og feile. Man må tåle å bli ertet og kritisert når man

gjør feil. For å bli god må man ha stor interesse og være svært tålmodig. Dette er det inntrykk jeg fikk av barnas introduksjon til reindriften.

Det ble lagt vekt på at man ikke skulle spørre om noe når man var i giedtie. Hvis det var noe man måtte vite, så skulle man spørre den som er nærmest i familien, eller eldst i slekta. Ellers ble det forventet at man skulle lære ting av 'sine egne'. Når barna er med i giedtie får de ofte beskjed om å være stille og ikke gå i veien. Barna er sjelden med på de voksnes aktiviteter, som oftest leker barna for seg selv på utsiden av gjerdet. De voksne er bekymret for at barna skal skade seg i giedtie. Tidligere var det en annen holdning. Da deltok barna over tid i gjeting av reinen, merking, slakting, og skilling. Barna fikk innøvd motoriske ferdigheter gjennom gradvis integrasjon i de voksnes aktiviteter. "Man fikk vel en del skraper av klover og horn, men det er jo sånn man lærer å passe seg," sa en informant. Den tradisjonelle kunnskapsformidlingen hvor man fikk lite instruksjon og måtte lære av egne erfaringer, kan ha vært viktig for å gjøre barna selvstendige i arbeidet. I utmarksnæringer er man ofte alene, og i perioder kan man være langt fra andre folk. Det å ha erfaring med å løse problemer på egenhånd kan i slike situasjoner være livsviktig for å klare seg. En opplæring som utfordrer barna til å bli selvstendige kan derfor sees som et av prinsippene i den gamle livsformen, hvor man måtte kunne stole på seg selv og sine egne evner.

I dag blir ungene beskyttet mot situasjoner hvor de kan skade seg, samtidig som det ikke forventes at de skal være til hjelp. Et resultat av dette er at barna har lite utholdenhet og tålmodighet, de gir fort opp og går lei når noe ikke er spennende og morsomt. De har ikke følelse av at man må delta og anstrenge seg for å få til noe. Som Maja Dunfjeld understreker (se kap. 7) var nettopp følelsen av å være til nytte og bidra med noe til familien viktig for barnas selvfølelse da hun vokste opp.

Det har også vært tradisjon innenfor reindriften at barna får beskjed om hva de skal gjøre, uten å få forklaring på hvorfor de skal gjøre det.

Det er en del av læringa at man må finne ut sjøl hvorfor man gjør ting sånn og sånn. Man må bare være med så lærer man etterhvert. Noen ting skjønner man først når man har holdt på sjøl i reindriften ei stund (informant 1998).



Noen foreldre er i dag kritiske til denne måten å lære på, ikke blir man forklart og ikke kan man spørre. Den tradisjonelle kunnskapsformidlingen er grunnleggende forskjellig fra de pedagogiske idealer barna møter på skolen. Der får de inngående forklaringer på alt de behøver å vite, og i tillegg blir de oppmuntret til å spørre hvis det er noe de ikke forstår.

I møtet med en tradisjonell holdning til opplæring i reindrift blir barna derfor fort utålmodige, de kjeder seg og mister interessen når de ikke forstår hva som foregår. Fordi barna tilbringer mye tid på skolen, får de heller ikke anledning til å være med så mye i reindriften. Foreldrene bekymrer seg over at barna ikke får anledning til å være med før reinen er samlet i gjerdet. Tidligere var det vanlig at barna var sammen med de eldre mens de ventet på at reinflokken skulle samles og drives inn i gjerdet. Da hadde man tid til å snakke sammen og lære av de eldre. Selv om ventinga kunne bli lang, så brukte man tida til noe positivt. Nå er mødrene i arbeid og kommer med ungene når reinen er i gjerder som ligger ved veien. Og de er de første til å dra før reinen slippes løs. Barna får ikke forståelse av hvor reinen kommer fra eller hvor den skal videre. Foreldrene bekymrer seg over at barna ikke får oppleve det de selv har gode minner om fra barndommen.

Alt det sosiale med fjellivet blir borte. Fortellingene, matlagingen, kunnskapen om reinen og beiteområdene. Når man bare slipper reinen og raser av gårde i bil så vet man ikke hvor den blir av, hvordan flokken tilpasser seg. Og hva lærer ungene av dette? (informant 1998).

Foreldrene er opptatt av at barna bør være mer i reingjerdet for å lære seg reindrift. Samtidig klager de større barna på at de får være for lite med på reinslaktingen. Men for de unge er det vel så mye det å treffe andre unge som er poenget med reinslakten. Selv om de voksne synes slaktinga ikke lenger egner seg til å lære ungene de tradisjonelle skikkene, så er den fortsatt viktig som møtested for samer, og da spesielt for de unge som ikke har så mange muligheter til å treffe andre samiske barn. Samling av reinen i giedtie har i så måte en dobbelt rolle: den fungerer både som kontekst for opplæring i reindrift og som kontekst for sosialisering av de unge inn i et sørsamisk fellesskap.

### *Lek som integrasjon*

Å leke giedtie var en utbredt aktivitet på sameskolen. Her hermet man reinens oppførsel når den er i gjerdet. Hvordan den springer og grynter. Man samlet reinen, og holdt den i gjerdet. Man kastet lasso og slaktet reinen. Bukkene ble kastret, og kalvene merket. Man skiftet på å være miesie, aaltoa eller *sarva* (reinbukk). Og så måtte jo noen være saemie, i denne sammenhengen var det ensbetydende med reineiere.

Inne på sameskolen var det en lavdekgåetie til å leke i. Den var spesielt småjentene opptatt av. De visste hvor alt skulle være. De kokte kaffe, kjøttsuppe og lagde babygrøt til babyen. Om 'natten' kledde de på seg scooterdressen for å dra i giedtie'n. Der kastet de fast en rein, som ble slaktet. Så dro de tilbake til lavdekgåetie. Der kokte de te og spiste litt før de sov. Neste dag måtte de dra og handle. Det var blitt fritt for kaffe og babygrøt. Så de tok scooteren til butikken. Hele tiden passet de på bålet - at det var slokt når ingen var i lavdekgåetie. Og så måtte det hentes ved og vann i bekken. Hvis guttene kom innom, lekte de mannfolk. Da fikk de servert kaffe og mat. Så dro de ut på scooter for å hente ved, eller se til reinflokken.

Jeg vil hevde at det å leke lavdekgåetie og giedtie var barnas måte å befeste den kunnskap de hadde om 'voksne' arbeidsoppgaver. Det var også en anledning til å øve opp motoriske ferdigheter, som å kaste fast rein. Leken kan derfor sees som sentral for de minste barnas forståelse av det de har opplevd når de har vært sammen med de voksne i gåetie og giedtie. Gjennom leken fikk man inkorporert praksis gjennom aktiviteter i gåetie og giedtie. I leken oppstod det ofte diskusjoner om hvordan man skulle oppføre seg. Leken fungerte derfor også som en diskursiv arena hvor inkorporert praksis ble omsatt til innskrevet kunnskap på et abstrahert og reflektert nivå. Ved at barnas faktiske oppførsel kunne diskuteres og forandres, fikk de harmonisert forholdet mellom det de hadde sett og vært med på, og det de hadde hørt eller visste fra før. Man kan si at de gjorde mening av de ulike brokkene de hadde av kroppslig praksis og språklig kunnskap ved å flette disse sammen til en, for dem, logisk enhet. Det å leke reinmerking og -skilning i giedtie er en gammel tradisjon, og kan derfor sees som en del av den tradisjonelle opplæringen i reindrif. Det at barna får høre hvordan tidligere generasjoner lekte på samme vis som dem selv er med på å bevare følelsen av kontinuitet med fortiden.

### *Endring av kontekst*

Spesialiseringen av reindriften som en i hovedsak kjøttproduserende næring har redusert anledningene hvor slekten var samlet, og hvor det var en kontekst som ga grunnlag for et bredt spekter av deltakelse, observasjon, imitasjon og instruksjon, prosesser som alle er aktive i inkorporering av kunnskap. I dag har motoriserte kjøretøy som scooter, bil og firehjuling skapt nye muligheter innenfor reindriften. Men reinflytting med scooter og lastebil gir et helt annet perspektiv på både landskap og tid, enn det å forflytte seg til fots. Det å ha hele slekta samlet rundt giedtie gir en kvalitativt annen kontekst for overføring av verdisyn mellom generasjonene enn et møte med slaktebilen et sted langs E6.

Et forhold som har spesiell betydning for formidling av verdier, er den kontinuiteten som lå innbakt i den gamle sosiale strukturen hvor de eldres kunnskap hadde praktisk betydning. For å beholde rettigheter til å drive reindrift, som også innebærer rett til å bruke utmarksressurser og motta støtte til snøscooter m.m., krever myndighetene at man skal være en aktiv reindriftsutøver. Administrasjonen har satt et tak for hvor mange driftsenheter det kan være i et distrikt, og hvis de unge skal kunne etablere seg må de eldre gi opp sin driftsenhet. Hvis man ikke lenger blir regnet som egnet til å ha en driftsenhet, mister man også sitt medlemskap i reinbeitedistriktet. Ved at de eldre ifølge myndighetene ikke lenger er aktive utøvere, minster de både økonomiske og sosiale rettigheter. Eldre reineiere som har hatt tilknytning til et distrikt hele livet, føler det ofte som et tap av identitet når de ikke lenger blir regnet som fullverdige medlemmer av distriktet (Henriksen 1986:51).

At de eldre 'presses ut' av reindriften vil ha betydning for overføring av verdier som er nedfelt i erfaringsbaserte kunnskaper. Ifølge Ingold er slike kunnskaper nært knyttet til kontekst og kan vanskelig overføres til andre kontekster (jf. kap. 5). Innenfor reindriftsmiljøet blir de eldres oppsamlede kunnskap ansett som en kapital som de yngre bør ha tilgang til. For at de yngre skal kunne kommunisere med de eldre må de imidlertid ha opparbeidet seg en viss erfaringsbakgrunn, slik at man kan utveksle erfaringer innenfor samme kontekst. Den kunnskap de eldre har om sijte-systemet og sedvaner knyttet til den gamle driftsformen, blir av mine informanter sett som

grunnlaget for at reindriften skal fortsette å være en bærer av samisk kultur - og ikke ende opp som en næring styrt av bedriftsøkonomiske hensyn. I dag er kunnskapsformidlingen mellom eldre og yngre reindriftsutøvere begrenset ettersom de yngre har mindre erfaring med reindrift gjennom oppveksten, og fordi de eldre ikke deltar 'aktivt' i reindriften like lenge som før.

Spørsmålet er om de verdier som lå forankret i den gamle livsformens mentalitet kan overføres til en moderne livsform. Dette handler om kontekstens betydning for integrering av verdier. Én ting er om verdiene føres videre i den sørsamiske kulturen som et ideal; en annen ting er om sørsamer har mulighet til å praktisere de verdier som var sentrale i den gamle livsformen. Kommunikasjon om inkorporert kunnskap baserer seg på felles erfaringsbakgrunn og deltakelse i felles aktiviteter. Som inkorporert praksis vil skikker knyttet til en livsform ikke uten videre la seg overføre til en annen livsform. De som har vokst opp i den gamle livsformen vil bære med seg verdier nedfelt i kroppen. Den yngre generasjon som vokser opp med en annen livsform vil ikke ha samme anledning til å inkorporere disse verdiene gjennom egne erfaringer ettersom konteksten endres. Et viktig spørsmål er derfor om eldre og yngre reindriftsutøvere har tilstrekkelig felles erfaringer til å kommunisere om sine kunnskaper, slik at verdier kan integreres og formidles i en ny kontekst.

### **Reindriften sentrale rolle i selvforståelsen**

Det er en utbredt oppfatning blant sørsamer at reindriften har fungert som 'øyere' hvor det sørsamiske har vært dominerende og selvsagt. Mens sørsamer i nesten alle andre sammenhenger er en minoritet i den norske befolkningen i området, er reindriften en klart uttalt samisk kontekst. Dette vises blant annet ved at det sørsamiske språket fortsatt brukes i forbindelse med reindriften. Tidligere ble det ofte satt et likhetstegn mellom det å ha blitt fastboende på en gård og det å slutte og snakke, for ikke å si være, saemie.

For barna på sameskolen var det viktig å være en del av reindriftsmiljøet. Men de hadde et ambivalent forhold til reindriften. Det å ha kunnskaper om reindrift ble tillagt stor vekt både av voksne og barn. Men når det kom til det å praktisk delta i reindriften, å være med i giedtie, på flytting og vokting av reinen, hadde barna en mer reservert holdning. De syntes det var slitsomt og kjedelig. De forstod lite av hva de

voksne snakket om, både fordi det ble brukt sørsamiske ord og fordi de ikke skjønnte hva som foregikk. Men når barna skulle leke i friminutter og i fritiden, var førstevalget ofte å leke i gåetie eller giedtie. I leken spilte barna en mer sentral rolle enn i det virkelige liv. Da fikk de selv koke kaffe og lage mat, kjøre scooter og slakte rein. I den konteksten var de alle aktive deltakere i stedet for passive tilskuere.

Jeg vil hevde at reindriftens status i den sørsamiske kulturen har stor betydning for barnas selvforståelse. Barna defineres av andre i forhold til sin tilhørighet til reindriften. Slektskap er den naturlige måten å regne slik tilhørighet. Har man rein i slekta, er man definert innenfor det reindriftssamiske, selv om familien ikke lever av reindrift. Også for de voksne er reindriften et bærende element i selvforståelsen. Dette gjelder både de som lever av reindrift, og de som har tilknytning til reindriften gjennom laahkoeh. Som en informant sa det:

Det ligger i blodet og det kommer man ikke bort fra. Slaktinga må jeg ha med. Den vekker gamle minner (informant 1998).

Tidligere var det et sterkt press om å holde seg i reindriften. Mange opplevde det som et svik hvis man valgte et annet yrke, og de unge var redde for å bli avvist av slekta hvis de valgte å ta utdanning. I 1970-årene hadde utdanning lav status i reindriftsmiljøene. Man så ikke noen praktisk nytte av den, og mente at de som kom med sin innleste bokkunnskap ikke hadde noen bedre løsninger på de problemer man stod ovenfor. Det som hadde status var praktisk erfaring og kunnskap. I dag er forholdene endret ettersom det ikke er plass til alle i reindriften. Men det har fortsatt stor status å drive med rein. Kanskje er det noe av forklaringen på at så pass mange fortsatt holder ut i reindriften på tross av alle problemene de møter i den daglige driften.

De som ikke er tilknyttet reindriften har færre kontekster hvor sørsamiske verdier er relevante. Selv om alle sørsamer gjennom laahkoeh er del av et fellesskap, og føler en kontinuitet gjennom den kollektive historieførståelsen, er de fleste yrkesaktive i næringer hvor de stort sett må forholde seg til ikke-samiske kontekster. De som jobber i reindriften har i motsetning til dette hele sin tilværelse knyttet til et sørsamisk miljø, og de må gjennom det daglige arbeidet praktisere de erfaringer de har fått overlevert. De

som jobber med duectie eller utmarksnæring kan også bruke nedarvede kunnskaper i sitt daglige virke.

I tillegg til disse tradisjonelle næringene, er det mange som arbeider innenfor skoleverk eller kultursektor, og som der har sitt virke innenfor en samisk kontekst. Men i slike kontekster er ikke skikker og sedvaner like relevante, og verdier blir mer abstrakte. Den sørsamiske hovedfortellingen kan imidlertid fungere som en norm for tenke- og handlemåter, også utenfor tradisjonelle kontekster. En informant mente at skikken med å gi noe til Saaraahka kan sees som et bilde for verdien av å dele av sitt eget. Det å respektere de eldre er en verdi som også har relevans i en moderne livsform. Slike generelle verdier identifiseres som sørsamiske på grunn av sin relasjon til den gamle livsformen, hvor reindriften var en bærebjelke.

### **Avslutning**

Jeg har forsøkt å illustrere hvordan kontinuitet i verdiformidling henger nært sammen med konteksten rundt formidlingssituasjonen. Når reindriftnæringen gjennomgår fundamentale forandringer i organisering og målsetning har dette dyptgripende konsekvenser på de verdier som formidles. Enkelte verdier, som å ha en harmonisk flokkstruktur blir erstattet av konkurrerende verdier, som å oppnå et maksimalt slakteuttak. Verdier knyttet til den gamle livsformen mister også en kontekst de kan formidles innenfor. Opplæring i reindrift har tradisjonelt vært formidlet hovedsakelig som inkorporert praksis, noe som representerer en annen formidlingsform enn det den norske skolen er basert på. Barna på sameskolen uttrykte en ambivalent holdning til reindriften. På den ene siden ligger deres identitet forankret i reindriften, noe som vises blant annet i stoltheten over å ha et eget reinmerke. På den andre siden er det få unge i dag som engasjerer seg i reindriften og ser det som en framtidig levevei. Dette kan forklares med at barna ikke blir like integrerte i reindriften som før, og at de derfor føler seg overflødige og utilstrekkelige.

På tross av de store endringer reindriften i dette området har gjennomgått siden andre verdenskrig, og på tross av at stadig færre henter sitt livsgrunnlag i reindriften, har reindriften fortsatt en sentral betydning for sørsamers identitet. Den gamle livsformen knyttet til reindrift, idealiseres i dag. Verdiene knyttet til denne livsformen lever derfor

videre som en korreks til dagens moderne forbruksmentalitet. Mange reieiere føler seg dratt mellom å få en akseptabel inntekt fra reindriften og hensynet til de tradisjoner som har gjort reindriften sentral i formidlingen av sørsamiske verdier. Kunnskaper om de tradisjonelle næringene har høy status og representerer et alternativ til karriere i det norske samfunn. Og selv om man etablerer seg i det norske samfunn gir det å ha en tilknytning til reindriften fotfeste i et miljø hvor det er bevissthet rundt sørsamiske verdier og tradisjoner.





## KAPITTEL 7: DUEDTIE SOM KOMMUNIKASJON

*Jeg husker episoden godt fordi min arbeidsplass var oppe i mors store avfallskasse for reinsdyrhår og skinnavklipp. Jeg hadde det flott, mjukt og varmt. For å få en god form på skoene var det viktig hvordan en klippet og formet hælen. Jeg hadde funnet et emne og låntatt saksa til mor. Hælen klippet jeg slik jeg hadde sett mor gjøre, og prøvde å forme nøyaktig som henne. Mor oppdaget dette og ga meg ros.<sup>29</sup>*

Slik beskriver Maja Dunfjeld sitt første forsøk på å forme et duedtieprodukt. Det var en *gaamege* (sko), og hun var i treårsalderen.

I dette kapitlet vil jeg ta for meg hvordan symbolbruk i duedtie<sup>30</sup> har fungert som kontekst for videreføring av sørsamiske verdier. Kontinuiteten mellom den historiske tradisjonen og nåtiden vises blant annet i at symboler som var brukt på gievrie fremdeles anvendes i ornamenter på *boengeskuvmie* (bringeledet). Det å stå i en historisk tradisjon er i sørsamisk forståelse en verdi i seg selv, fordi det integrerer enkeltindivider i et kulturelt fellesskap. *Tjaalehtjimmie*<sup>31</sup> (ornamentikk med symbolinnhold) på duedtie representerer i så måte kulturelle symboler som individet kan tolke seg selv gjennom (jf. Ricoeur). *Tjaalehtjimmie* kan knyttes til den gamle samiske religionen, men viser også sitt opphav i en spesifikk livsform hvor båndene mellom menneske, natur og åndelige krefter var sterke og refleksive.

I endringen til et moderne samfunn har det som tidligere var kollektive erfaringer knyttet til den gamle livsformen blitt mer yrkesrelatert til de som driver med reindrift eller andre tradisjonelle næringer. Symbolbruken som var knyttet til en spesifikk livsform, kan i overføringen til nye kontekster gi kontinuitet mellom fortid og nåtid. Symbolenes betydningen vil endres gradvis, men for sørsamer flest er den historiske bevisstheten om symbolenes opphav i den gamle livsformen det som gir symbolene en spesiell verdi, fordi de representerer en felles kulturarv.

---

<sup>29</sup> Maja Dunfjeld 1989, s. 15.

<sup>30</sup> Dunfjeld skiller mellom det nordsamiske begrepet *duodji* som innbefatter alle typer handtverk, men spesielt de tradisjonelle samiske bruksgjenstandene og det sørsamiske begrepet *duedtie*, som betegner handtverk som støttenæring. *Duedtie* kan også bety tillegg eller støtte.

<sup>31</sup> Om begrepet *tjaalehtjimmie* se Dunfjeld 1989, s. 34.

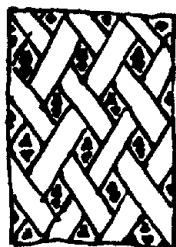
### Tjaalehtjimmie som symbolspråk

Å formidle kunnskaper om duedtie innebærer ikke kun instruksjon i tekniske ferdigheter. Som Dunfjeld understreker er øvelser som trener opp motorikken grunnleggende for å tilegne seg et håndlag. Man lærer materialet å kjenne gjennom å føle på dets egenskaper når man drar og strekker, klipper og syr, skjærer og risser. Dette er en inkorporering av ferdigheter som også fungerer som et grunnlag for å forstå det symbolske innholdet i ornamentikken. Et eksempel er *provnieltdimmie* - reimer tvunnet av to eller tre skinnstrimler (figur 2). Disse har den egenskap at når de først har vært tvunnet vil de lett tvinne seg sammen igjen selv om de løses opp. I tillegg er en tvunnet skinnreim adskillig sterkere enn sine adskilte deler. Stilisering av skinnreimer som mønster i ornamentikk kan derfor assosieres med verdier som evne og vilje til å holde sammen som et folk (Dunfjeld 1989:139). Forskjellige flettemønstre har ulike egenskaper. Rombisk rutete mønstre gir en dynamisk tøyelighet (figur 4), mens kvadratisk rutete mønstre gir stabilitet og fasthet (figur 5). Mønstrenes symbolske betydning ligger i relasjonen mellom dem. Sett i sammenligning med hverandre vil disse mønstrene kunne brukes symbolsk for å uttrykke fasthet i motsetning til fleksibilitet (ibid., s. 90).

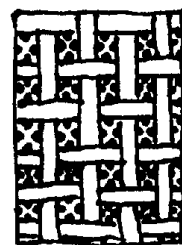
Figur 2



Figur 4



Figur 5



Figur 3



For å kunne tolke og forstå det budskap som kan uttrykkes gjennom sørsamisk ornamentikk er det derfor viktig å ha erfaring med skinnets egenskaper. Men hvis man skal tolke ornamentikkens budskap inn i en samfunnsammenheng må man også ha kunnskap om den kulturelle forståelse som duedtie er knyttet til. Man må kjenne til en samisk økologisk tankegang, forestillinger om forholdet mellom menneske og natur, tradisjoner for fordeling av ansvar og rettigheter, og normer for oppførsel. Den sørsamiske ornamentikken representerer i så måte en form for 'innvidd kunnskap', det er ikke gitt for hvem som helst å tolke betydningen av de ulike ornamentene.

I den gamle livsformen var reinen viktig som matkilde, men også som ressurs til duedtie, hvor de ulike produktene av reinen var en betingelse for å overleve i det kalde klimaet. Uberedte skinn med det tykke hårlaget fra reinen var velegnet både som dyne og madrass. Av garvet skinn, som var mykt og tøyelig, kunne man sy klær og sko som holdt kulden ute, så det ikke var noen krise om man måtte overnatte ute i tredve minusgrader. Hornet ble brukt til knivhandtak og slirer, skjeer og runeboommehammer. Snodde skinnreimer brukte man til taumer og lasso. Med sener sydde man klær, sko, knivslirer, ja til og med båter. Senetråden tvinnes av sener og har den egenskap at den føyer seg med materialet slik at den ikke graver seg inn og lager revner, eller slakkes så det oppstår mellomrom i sømmen. Som et stilisert symbol assosieres derfor søm av senetråd med noe solid som man kan stole på (figur 3) (Dunfjeld 1989:126). Denne typen mønsterbundet ornamentikk som gjenspeiler menneskers erfaringer med materialenes egenskaper, kan assosieres med generelle verdibegreper som var viktige i relasjonen mellom mennesker, dyr og landskap.

Ornamentikken var differensiert etter gjenstandens form og funksjon. Valget av ornamentikk kunne derfor fungere som et budskap myntet direkte til brukeren av gjenstanden.

Den påminner han om leveregler som har gått i arv innen samekulturen. Hvert symboltegn var små lovtekster, leveregler for det gamle samiske samfunnet, imperativer for god skikk og bruk (Dunfjeld 1989:113).



Figur 6



Figur 7



Figur 8

I ornamentikken på kniver finner man gjerne et siksak mønster, med mindre trekanter inni større siksak linjer. Dette er likt med det symbolet på gievrie som symboliserer sijte (figur 6). Når dette er brukt på kniven til en jeger, sammen med symbolet for refleksivitet (figur 7) og jegerens symbol (figur 8), kan det virke som en påminnelse for jegeren om hans plass i samfunnet, hans ansvar for å holde likevekt i naturen og det gjensidige avhengighetsforholdet mellom han selv og det fellesskap han var en del av (Dunfjeld 1989:117). Men *vytnesjæjja* (handtverkeren) stod likevel fritt til å kombinere de ulike mønsterbordene etter hva hun eller han ville uttrykke. Dunfjeld trekker derfor den konklusjon at ornamentikken er en bevisst bruk av symboler som er satt sammen for å uttrykke *vytnesjæjja* sitt personlige verdisyn og estetiske sans, og som kommuniseres innenfor et sosio-kulturelt miljø hvor andre personer vil kunne tolke og respondere på det budskap som ornamentikken uttrykker (ibid., s. 123).

### Religiøs symbolikk

I tillegg til disse eksemplene på at ornamentikken kan tolkes symbolsk ut i fra den erfaring man har med skinnets og senenes egenskaper, er det en annen kategori av ornamentikk som har en klarere tilknytning til religiøse forestillinger. Dette er symboler som man finner på gievrie. I sin framstilling kan tegnene på trommene minne om kart, men da med flere dimensjoner hvor både den fysiske og den åndelige verden er innrisset i samme kosmos<sup>32</sup>. Som symbolsk formspråk har trommetegnene en billedlikhet med helleristninger fra komsakulturen, og kan derfor knyttes til en flere tusen år gammel tradisjon. Symbolene på trommene vitner om en livsform hvor jakt og fiske stod sentralt. Det er mange tegn som viser forskjellige dyrearter, fra bjørn og elg til fisk og

---

32 Om tromme-tegnene som kart over en samisk forståelseshorisont, se blant annet Juha Pentikäinen 1987.

sel, alt etter hvilket område trommen stammer fra. Det er også et eget symbol for jegeren - to piler i kryss - som brukes ennå i dag som ornament på kniver og boengeskuvmie, og sees som et lykketegn (figur 8). Med overgangen fra veidekultur til reinnomadisme, mistet jakt og fangst noe av sin betydning som livsopphold. Dette hadde også forbindelse med at den store etterspørselen etter skinn til det europeiske markedet hadde desimert bestanden av pelsdyr på Nordkalotten på 1500- og 1600-tallet. Mange samer var derfor nødt til å finne en annen måte å livberge seg på. Noen fulgte reinflokkene i dens flyttinger, slik at de hadde tilgang på kjøtt og skinn hele året. Andre flyttet til kysten hvor det allerede var en etablert samisk befolkning som livnærte seg av havfiske og husdyrhold (Vorren & Manker 1976). Disse utviklingene i næringstilpasninger gjenspeiles i bruken av symboler på trommene. Nåejtie fungerte som formidler mellom menneskene og de overnaturlige maktene. Ved å gå i ekstase kunne han utrede årsakene til sykdom, og hvilke ofre som krevdes for at de avdøde skulle la de levende i fred. Han skulle også hjelpe folk i det daglige liv. Kildene viser at nåejtie's virksomhetsområde var differensiert etter personlige egenskaper og sosial status. Enkelte nåejtie 'arvet' statusen av eldre slektninger, andre ble 'kallet' gjennom personlige erfaringer med åndelige makter (Bäckmann og Hultkrantz 1978).

Det interessante er at verken blant de trommer som eksisterer i dag, ei heller blant de som er avtegnet i kildematerialet, finner man to eksemplarer som er like. Dette kan sees som et tegn på at det ikke var et fastlagt mønster som avgjorde hvordan trommene skulle utformes. Hver nåejtie innrisset på trommen de fysiske og åndelige 'objekter' som var sentrale i hans virkelighet. Symbolene var med på å anskueliggjøre menneskets plass i relasjon til disse to verdenene. Dette viser en fleksibilitet i den religiøse tradisjonen som man ser en parallell til i bruken av ornamentikk på duedtie generelt. Den enkelte nåejtie, eller vytnesjæjja, har hatt en frihet til å uttrykke sin personlige fortolkning og estetiske sans, noe som har gjort at symbol-tradisjonen har kunnet endre seg i takt med endringer i samfunnslivet.

Når det gjelder tolkningen av de enkelte symboler, gjorde de norske misjonærene i begynnelsen av 1700-tallet under ledelse av Thomas von Westen, en stor innsats for å få nåejtie til å beskrive gievrieh som ble beslaglagt. Disse beskrivelsene har forskere som Manker og Reuterskiöld m.fl. vært skeptiske til. Når nåejtie har

forklart at de hadde symboler for Maria, Anna og Jesus på sine trommer, er dette tolket av forskere som et forsøk på å lure misjonærene. Disse forskerne var skeptiske til at samene hadde integrert kristne skikkelser i sin hedenske tro, og valgte derfor å tolke symbolene som 'forkledte' samiske guddommer (Rydving 1991:37). Rydving hevder at under misjonærenes bekjempelse av samenes 'hedenskap' ble gievrieh symboler for de tradisjonelle verdiene som samene ville forsvare.

For the Saamis, the drums represented their threatened culture, the resistance against the Christian claim to exclusiveness, and a striving to preserve traditional values - i.e. "the good" that had to be saved. For the Church authorities, on the other hand, the drums symbolized the explicit nucleus of the elusive Saami "paganism" - i.e. "the evil" that had to be annihilated (Rydving 1991:29).

Det vil derfor ikke være usannsynlig at samene forsøkte å skjerme sine trosforestillinger mot misjonærenes innsikt. Man møter her på et kildekritisk spørsmål. I ettertid er det vanskelig å ha noen formening om hvorvidt samene på begynnelsen av 1700-tallet hadde tatt til seg kristne symboler og integrert dem i sine forestillinger, eller om dette var en avledningsmanøver for å få holde på med sitt eget i det skjulte. Den 'frivillige' integreringen av symbolene for St. Anna og St. Maria fra 1200-tallet, kan imidlertid tolkes som at samene allerede på dette tidspunkt hadde integrert kristne skikkelser i sine trosforestillinger. Skal man tro på nåejtie når de sier at jomfru Maria er avbildet på trommen? Eller var det kun et forsøk på å slippe unna prestens straff? Kanskje er det enda mer komplisert. I urfolks- og stammereligioner er det sjelden noe overordnet hierarkisk system av guder og helgener. Tvert imot kan den enkelte guddom ha ulik status i forskjellige områder innenfor samme kultur. En parallell til dette ser man i dyrkingen av de ulike helgener innenfor kristendommen, hvor ulike yrkesgrupper eller geografiske områder kan ha sine skytshelgener som de setter sin lit til.

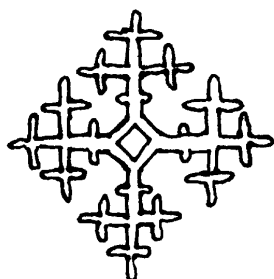
Så vidt meg bekjent er det ikke gjort forsøk på å systematisere det materialet man har av samiske trommer i forhold til regionale forskjeller i bruk av symboler, utover en inndeling i nord-, lule- og sør-samiske modeller. Hvis man tar utgangspunkt i at nåejtieh var ærlige når de fortalte at de hadde symboler på gievrie som representerte kristne helgener, så vil dette være forenlig med hypotesen om at det var viktig for nåejtieh å ha med symboler som gjenspeilte den virkelighet han måtte forholde seg til.

Rydvings tolkning antyder også at allerede på 1700-tallet hadde symbolene på gievrie fått betydning som markører av en samiske verdier i motsetning til norske. I dette kan man se en parallell til dagens samiske samfunn hvor man bevisst bruker symboler fra den samiske religionen for å markere kulturell identitet. På samme måte som gievrie i misjonsstriden representerte det 'gode' i samisk forståelse som måtte reddes, kan man si at sørsamer i dag ser egne kulturelle symboler som uttrykk for samiske verdier som må vernes.

#### *Ambivalent symbolspråk*

Den største forskjellen mellom den nordsamiske og den sørsamiske trommesymbolikken er at *biejje* (soltegnet) er mer sentralt i den sørsamiske varianten. Her er solen stilisert som en rombe med fire *biejje-laemtjie* (soltaumer) som strekker seg ut fra hvert hjørne. Soltaumene har vært tolket som et symbol for solens kraft som strekker seg ut over de fire himmelretningene (Dunfjeld 1989:40). Dette motivet finner man også på de samiske horn- og sølvskjeene, samt som ornamentikk av tinntråd på boengeskuvmie. I sørsamisk drakttradisjon er det to hovedtyper av boengeskuvmie som brukes av kvinner. I noen slekter er det tradisjon med et rombeformet korsmotiv brodert på rutete underlag (figur 9). I andre slekter bruker man dekor formet som en halvmåne med mønsterrader, hvor ett motiv er tre stiliserte kors (figur 10).

*Figur 9*



*Figur 10*



Begge disse ornament-tradisjonene kan tilbakeføres til motiver på gievrie. Det rombeformede korset assosieres med *biejje*, mens de stiliserte korsene assosieres med

de tre aahkaene. I midten av det rombeformede korset er det på gievrie ofte et løkkeformet kors. Dette motivet er videreført på boengeskuvmie, og har vært tolket som et magisk tegn (ibid., s. 54).

På trommene framstilles ofte Madteraahkas døtre i en gruppe på tre: Joeksaahka, Saaraahka og Oksaahka. Symbolene kan være utformet som menneskefigurer med attributter: Joeksaahka med pilbuen, Saaraahka med en stav med kløft i enden og Oksaahka med en skovle. Men de kan også være stiliserte som 'strekmennt', eller forenklet i form av kors uten attributter. I overgangen til framstilling i tjaalehtjimmie, og da spesielt på boengeskuvmie, gjør denne stiliseringen at det er mulig å identifisere mønsteret *gulmien giertsh tsaahsh* både som de tre samiske gudinnene og som kristne symboler; for eksempel 'Anna selvtredje' med Anna, Maria og Jesusbarnet eller 'treenigheten'. Mønsteret med tre stiliserte kors er imidlertid identisk med ornamentikken på en runeboommehammer, og viser i så fall enten at den kristne symbolikken var integrert i nåejtie's praksis, eller at symbolene tilhørte den samiske religionen, og at de senere har vært tillagt en kristen tolkning (se fig. 13 og 14 i Dunfjeld 1989:105).

Fjellström har i sin utredning *Lapskt silver* (1962) vist at det var forbindelser mellom samer og handelsmenn gjennom hele middelalderen hvor produkter i skinn og horn ble byttet i sølvprodukter. Hornskjeer med ornamentikk ble levert som mønster for kopiering i sølv. Men samene tok også til seg kristne symboler. Spesielt var kulten rundt Maria og Anna noe som ble integrert i samisk symbolikk. I en samisk forestillingsverden kan man lett se en parallell mellom Saaraahka og hennes mor Maadteraahka, og Jomfru Maria og hennes mor Santa Anna (Bäckman 1984). Dyrkelsen av Jomfru Maria preget det religiøse livet i cistercienserklostrene, som ble utbredt i middelalderen. Fra 1207 til 1533 var Tautra kloster i Trondheimsfjorden et maktsenter (Dunfjeld 1995:22). Den gotiske M-minuskelen var et symbol for Jomfru Maria som ble tilvirket på klosteret. I klostrene ble det også omsatt amuletter, rosenkranser og små sølvkuler som kom fra Mellom-Europa. De ble tatt i bruk av samene, som anvendte *båeloeh* (kuler) og M-minuskler i sølv på koftekragen som beskyttelse. Båeloeh ble også hengt opp i komsa som beskyttelse for barnet (Dunfjeld 1989:106). Metaller har en lang tradisjon, som lykkebringende, beskyttende og



helbredende. Messing, sølv og stål har vært brukt for å holde onde makter borte. Maria- og Anna-symbolene brukes fortsatt i dag som anheng på komsekuler, eller som øredobber og smykker. Ettersom symboler for St. Anna og Jomfru Maria ble brukt som amuletter, er det ikke usannsynlig at kristne symboler ble brukt også på gievrie. Spørsmålet er om St. Anna og Jomfru Maria erstattet Madteraahka og Saaraahka, eller om forestillingene har eksistert parallelt. Den uklarhet som vises i kildene fra gammel tid, kan sees som et tegn på at det har vært en variasjon i fortolkning avhengig av kontekst.

Tradisjonene rundt bruk av gievrie synes å vise at det i hvert fall i det 19. århundret var noe de fleste samer hadde kjennskap til<sup>33</sup>. Det synes å være en kontinuitet mellom trommesymbolene og ornamentikken i draktskikk både med hensyn til form og innhold. Ornamentikken representerer i symbolsk form de åndelige verdier som springer ut av de naturgitte betingelser som sørsamene har levd under. For å overleve var man avhengig av å ha sterke bånd til laahkoeh og sijte, men også til de åndelige maktene. Symbolene på gievrie ble brukt for å kommunisere med disse maktene. Men hvordan skal man tolke det at de samme symbolene ble brukt også på boengeskuvmie? Man kan se symbolene som en fortsettelse av sjiele-tradisjonene, som innbefattet både ofring og amuletter. Amuletter av metall ble brukt blant annet i gierhkeme og på *gåptoe* (den sørsamiske drakten). Ornamentikken på boengeskuvmie var brodert i tinntråd, og ved bruken av metall kan det tenkes at ornamentikken fikk en beskyttende funksjon gjennom valg av material og symbol. Selv om man i dag ikke legger den samme betydning, verken i bruk av metall eller ornamentikk, er det en bevissthet om at symbolbruken er *båeries saemien malle* (et gammelt samisk mønster, Dunfjeld 1989:140). Dette viser til at det har vært brukt på samme måte av tidligere generasjoner, og at man ved å fortsette og bruke de samme mønstrene skriver seg inn i en historisk tradisjon og verdier fra den gamle religionen som ligger innbakt i denne tradisjonen.

Den aggressive misjoneringen på 1700-tallet overfor samene førte til at kunnskaper om den gamle religionen måtte holdes skjult, og ble formidlet kun til de man visste kunne handtere denne kunnskapen. Bruken av gievrie ble holdt hemmelig,

---

33 Se bl.a. Bäckman & Kjellström 1979, Olsen 1997, Kalstad 1997.

ikke bare for nordmenn, men også for samer som hadde uttalte kristne sympatier (Kalstad 1997). Symbolspråket ble videreført gjennom duedtie, og assosiasjonene til den gamle religionen kan være én forklaring på den restriktive linje som spesielt eldre duedtie-utøvere har i forhold til å innvie andre i sine kunnskaper. En holdning som før var et vern mot forfølgelse, har nå blitt et vern for å beholde kulturelle kunnskaper innenfor en krets av 'innvidde'.

### **Endring av kontekst - kontinuitet i tradisjoner?**

I den gamle sørsamiske livsformen var laahkoeh avgjørende for hva man lærte av duedtie. Barna deltok i de voksnes arbeidssfære. For barnet ga det å skape noe selv økt status og selvfølelse. Ved å bidra til familiens økonomi fikk barnet respekt fra de voksne. Barna ble integrert i tradisjonene, og de som var spesielt *tjehpies* (dyktige) fikk en dypere innføring i håndverk og forestillinger. Tjaalehtjimmie var et uttrykk for disse forestillingene (Dunfjeld 1989:153). Duedtie kan derfor sees som en måte å lære barn å uttrykke seg innenfor sin kulturs symboler og derved bekrefte sin identitet som sørsamer (jf. Ricoeur).

Etter hvert som behovet for klær og redskaper o.a. duedtie-gjenstander endret seg i takt med endringene i livsform, ble tjaalehtjimmie overført fra gamle til nye materialer samtidig som man fant nye uttrykksformer. Familien og regionale miljøer var konteksten hvor symbolspråket utviklet seg. Spørsmålet er hva som skjer når man overfører duedtie fra en kontekst der familie og slekt var betingelsen for læring til andre institusjoner hvor opplæringen skal være lik for alle? Dunfjeld viser til at formaliseringen av duedtie i kursvirksomhet eller skoleopplæring, har ført til en mer statisk bruk av form og ornamentikk. Elevene lærer seg å kopiere istedenfor å komponere.

Forståelsen av ornamentikken som symbol ligger på to plan. Som en markering av sørsamisk identitet er ornamentikken på lik linje med det sørsamiske språket og reindrift en måte å signalisere kulturell tilhørighet. På et dypere plan er ornamentikken en kommunikasjon mellom mennesker innenfor et miljø som har en felles erfaringsbakgrunn og forståelseshorisont (jf. Dunfjeld 1989:154). I takt med at samfunnet endres kreves det en stadig nytolkning av symbolene som knyttes til den

aktuelle situasjonen. Dunfjeld hevder at den sørsamiske ornamentikken har beholdt sitt særpreg frem til i dag fordi symbolene uttrykker verdier som har betydning for de som skaper og anvender gjenstandene. En videreutvikling av sørsamisk ornamentikk vil derfor være viktig for at ornamentikkens symbolinnhold skal fortsette å virke som et bindeledd mellom fortid og nåtid (ibid., s.155).

I dagens samiske samfunn har enkeltpersoner ofte spesialisert seg på én form for duedtie, og gjort dette til et kunsthåndverk. Duedtie har gått fra å være en støttenæring til et fulltids yrke. For eksempel har Ellen Kitok Andersen blitt en mester på tægerarbeid, og hun utvider stadig grensene for gjenstandenes form og funksjon. Materialet setter imidlertid grenser for symbolspråket, som må være enkelt i formen. Dette gir både en kontinuitet med tradisjonelle mønstre, og en nøkkel til tolkning av nye symboler.

#### *Formidling gjennom praksis*

Jeg vil trekke en parallell mellom formidling duedtie-kunnskaper og den tradisjonelle opplæringen i reindrift. Forståelsen av både reindrift og duedtie formidles hovedsakelig gjennom aktiv deltakelse, og representerer i stor grad inkorporert praksis. Gjennom å vise interesse og være tjehepies, får man ta del i den kunnskap de eldre besitter. Selv om man gjerne ville er det umulig å lære noen duedtie eller reindrift ved å sette seg ved et bord og forklare. Det er gjennom egne erfaringer man får innsikt i de verdier som er nedfelt i ornamentikkens symbolspråk. Dette er en stor utfordring i dag, hvor mange unge har liten erfaringsbakgrunn i slike praktiske ferdigheter. For de eldre blir det derfor vanskelig å formidle sine kunnskaper. Barna forstår rett og slett ikke hva de snakker om ettersom de aldri har tvunnet en skinnreim med egne hender. I så måte kan man si at inkorporert praksis er en forutsetning for å integrere i de verdier som ligger 'nedfelt' i selve aktiviteten hvor duedtie blir til og brukes. Dette medfører at kunnskaper knyttet til duedtie nødvendigvis må bli for de 'innvidde', i betydningen de som har egne erfaringer.

På den andre siden er det viktig å understreke at duedtie også er en måte å kommunisere på innenfor et bestemt miljø. I så måte kan man si at tjaalehtjimmie er en tekst som tolkes innenfor en kulturspesifikk kontekst, og derved representerer en

språklig, eller innskrevet, kunnskap. Men hvis man ikke har kunnskaper om den livsform duedtie springer ut fra, vil man heller ikke forstå hvilken betydning tjaalehtjimmie har som budbringer av kulturelle verdier. Det er altså dynamikken mellom inkorporerte ferdigheter og innskrevet kunnskap som gjør en person i stand til å tolke det budskap som ligger i tjaalehtjimmie.

### *Kreativ symbolbruk*

I dag brukes ofte symboler fra gievrie i nye kontekster, noe som medfører en metaforisering (Grønhaug 1975, jf. kap. 4). Symbolet blir i sin nye kontekst en metafor over den betydning det hadde i den opprinnelige konteksten. Ved at det ikke er noen tradisjon for måten symbolene brukes på i nye kontekster, vil det heller ikke være en kulturelt spesifikk tolkning av hva som uttrykkes gjennom en slik bruk av symbolene. Symbolet vil i sin nye kontekst derfor skape en kjede av nye assosiasjoner og forståelser. Man kan også sammenligne dagens bruk av trommesymbolene med Ricoeurs syn på myter som inneholder en 'overflod av mening'. Ved at symbolene løsriveres fra sin tradisjonelle kontekst og føres over i en ny vil det åpne seg nye muligheter for å tolke symbolenes iboende meningsinnhold. Men på samme måte som myter og historie, vil symbolene kommuniseres innenfor spesifikke kontekster og det er kontekstene som avgjør tolkningen av symbolenes meningsinnhold. I det norske samfunn brukes trommesymbolene blant annet som logo for naturserien "Ut i naturen" på NRK 1. I en slik sammenheng vil symbolet fungere som en generell metafor for urfolks nære forhold til naturen.

De samer som bruker trommesymbolene på en kreativ måte forholder seg imidlertid først og fremst til et samisk publikum. Tolkningen av symbolet vil da preges av tidligere assosiasjoner til symbolet. Ofte vil symbolet være løsrevet fra en lokal kontekst og i større grad innebære en kommunikasjon innenfor det samiske samfunn som helhet. Over tid kan det utvikle seg nye kollektive fortolkninger av symbolene knyttet til en ny samisk kulturkontekst. For eksempel vil det at Saaraahka brukes som symbol for en samisk kvinneorganisasjon føre til nye tolkninger ettersom symbolet ikke lenger knyttes til kult og ofring, men abstraheres som et begrep hvor innholdet blir bestemt av diskursen i den moderne samiske konteksten symbolet settes inn i.

### **Avslutning**

I framstillingen har jeg eksemplifisert hvordan det sørsamiske symbolspråket på duedtie kan deles inn i ornamentikk som følger faste mønstre, og ornamentikk som representerer skikkelser, dyr eller gjenstander i en stilisert form. Ornamentikk som fastlagte mønstre vil innenfor sin kulturelle kontekst assosieres med generelle begreper som fellesskap og et gjensidig ansvar ovenfor andre mennesker og dyr. Ornamentikk som representerer skikkelser, dyr eller gjenstander i stilisert form har vært brukt både i helleristninger og på gievrie, og er av forskere ansett som å ha virket som formidlere mellom menneskenes verden og en åndelig verden<sup>34</sup>. Når de stiliserte symbolene for gudinner som Saaraahka i dag brukes som emblem for en organisasjon, innebærer det at symbolet går fra å ha hatt en funksjonell betydning, hvor det var knyttet både kulthandlinger og forestillinger til symbolet, til å få en mer abstrakt betydning, som et verdiladet begrep på linje med den mønsterbundne ornamentikken. Men både i og utenfor det samiske samfunn vil symbolenes betydning alltid være knyttet til deres opphav i den gamle religiøse konteksten, og denne historiske bevisstheten vil prege den mening symbolene tillegges også i nye kontekster.

---

34 Se for eksempel Pentikäinen 1987, Rydving 1991 m.fl.



## KAPITTEL 8: JIRREDE - MORGENDAGEN

*Sent en ettermiddag i mars kom jeg til sameskolen etter en lang reise med buss, tog og fly. Jeg ble møtt av husmor, som serverte kaffe og introduserte meg for barn og voksne. Barna fikk alle beskjed om å hilse pent og ta meg i handa. Den eldste av jentene spurte "er du saemie?" Også de voksne lurte på hvem jeg var. Én av de ansatte sa rett ut at hun ble forbannet når hun hørte at det skulle komme enda en akademiker og studere dem. Men etter at jeg fortalte hvem jeg var, ble jeg definert som same først og fremst, og da var min rolle som akademiker underordnet.*

Ettersom jeg har arbeidet meg gjennom erfaringene fra miljøet rundt sameskolen, og litteratur skrevet av og om folk fra området, satt jeg igjen med en sterk følelse av at fortiden var svært levende for både barn og voksne. I nær sagt enhver sammenheng ble historien gjort relevant. Kontinuiteten mellom generasjonene ble forsterket ved at de eldste hadde størst kunnskap og ikke minst flest erfaringer med tradisjonene fra den gamle livsformen, som de unge higet etter å bli integrert i. Måten folk snakket om fortid og nåtid forvirret meg først, fordi folk selv knyttet ting sammen så det var vanskelig å skille hva som hadde hendt for lenge siden og hva som hendte i går. På mange måter kan man si at det var fortiden som holdt nåtiden sammen. Fortiden gjorde enkelthendelser i personers liv til noe meningsfylt siden de kunne knyttes til en levende historietradisjon. Ved å legge fortiden til grunn for hvordan man skal tenke og handle i dag, skriver den enkelte sin livshistorie inn i den kollektive hovedfortellingen. Dette vises i alle de kontekster jeg har beskrevet. Fortiden fungerer som et speil som nåtiden vurderes i forhold til. Man lever ikke i fortiden, men man bruker den som korrektiv for å holde seg innenfor en kollektiv kulturtradisjon.

Den historiske forståelsen av de gjensidige forpliktelser laahkoeh representerte er i dag et forbilde for den gjensidige avhengigheten folk føler i videreføringen av kollektive tradisjoner. Den nære kontakten mellom generasjonene er grunnlaget for formidling av tradisjoner. Det er også slektsbåndene som har vært, og til dels fortsatt er, avgjørende for hvilke kunnskaper den enkelte har tilgang til. Skoleverk og andre institusjoner har ikke forutsetning for å erstatte laahkoeh som formidlingskanal, ettersom det å lære av sine egne har vært et kriterium både i reindrift og duedtie. Det å gjøre ting slik

som aahka eller aajja gjorde er å følge tradisjonene, for det er de eldre slektninger som har kontakt med fortiden gjennom sin erfaringsbakgrunn i den gamle livsformen.

I gåetie er fortiden i høyeste grad til stede gjennom levende praksis. Ritualiserte handlingsmønstre i gåetie er en del av det 'tause språket' som representerer en intern kommunikasjon av verdier gjennom et symbolspråk uttrykt i tegn, handlinger og talemåter. De kunnskaper barn og voksne får tilgang til gjennom litteratur om samisk historie oppfattes som en bekreftelse og utdypning av det folk selv har hørt og erfart. I gåetie-tradisjonene vises det tydelig at kontinuitet i verdiene fra den gamle livsformen forutsetter kontinuitet i kroppslig praksis. Gåetie bygges på samme måte som før, og folk oppfører seg i gåetie på samme måte som før, og derved har man fortiden med seg i alt man gjør.

Landskapet fungerer som et historisk dokument over fortiden. Fortellinger, stedsnavn og kulturminner gir uavlatelig påminnelser om det liv tidligere generasjoner har levd. Samtidig er landskapet kontekst for opplæring i kulturelle ferdigheter knyttet til utmarksnæring. Det er derfor en dynamikk mellom inkorporert erfaring gjennom bruk av landskapet og muntlig tradisjon knyttet til landskapet. Landskapet er innskrevet i den enkeltes livshistorie gjennom egne opplevelser, og i en kollektiv hovedfortelling gjennom den historiske bruken av landskapet.

I reindriftslivet er man i dag utsatt for konkurrerende verdier. Verdiene fra fortiden har ikke relevans i forhold til en økonomisk modell hvor kjøttproduksjon er et overskyggende motiv. De verdier man anser som grunnlaget for en kulturell selvforståelse er knyttet til den gamle livsformen, som i dag idealiseres som en 'gullalder' hvor samiske verdier gjennomsyret hverdagslivet og var avgjørende for beslutninger. Gjennom å bevisstgjøre barna om skikker og sedvaner videreføres disse verdiene gjennom muntlig tradisjon.

Gjennom ornamentikk og utforming av duedtie bindes fortid og nåtid sammen. De nedarvede mønstrene er grunnlaget, men omformingen etter moderne behov og estetiske krav gjør duedtie til en levende tradisjon. Den betydning som har vært knyttet til symbolene gjennom historien er et bakteppe for en kreativ bruk av symboler i dag, og gjennom forankringen i fortiden formidler symbolene en kulturell selvforståelse.



Jeg har valgt tre teoretikere som belyser hvordan fortiden er aktiv i menneskers selvforståelse. Ricoeur, Ingold og Connerton har forskjellige perspektiver som utfyller hverandre. Ricoeur vektlegger det tekstlige, kunnskap som er oppsamlet og strukturert i narrativer. Han tar utgangspunkt i et kulturelt miljø hvor litteratur er viktig for den kollektive identiteten. Ingold vektlegger det kroppslig erfarte, som kommuniseres gjennom felles praksis. Han baserer seg på erfaringer med urfolk som formidler kunnskap gjennom daglige aktiviteter i et landskap som deres forfedre også har livnært seg i. Connerton diskuterer hvordan det innskrevne og det inkorporerte representerer to ulike kunnskapstyper, som formidles i ulike kontekster. Han viser hvordan det i moderne samfunn etableres ritualer som sørger for en kollektiv forståelse av fortiden. For å få en helhetlig, teoretisk utdypning av min problemstilling: hvordan tradisjoner fungerer som kontekst for formidlingen av kulturelle verdier i et sørsamerisk miljø, har det vært viktig å bruke alle disse perspektivene. Sørsamer er ikke lenger totalt avhengige av landskapet, de bruker aktivt litteratur for å bekrefte en sin selvforståelse, og de opprettholder ritualiserte handlingsmønstre for å videreføre en kontinuitet med fortiden.

Gjennom livsløpet sosialiseres individet inn i en kollektiv virkelighetsforståelse. Et kollektivt perspektiv på historien konstrueres ifølge Ricoeur gjennom at enkelthendelser i gruppens fortid settes inn i en større sammenheng som utgjør gruppens hovedfortelling. Hovedfortellingen fungerer som et bakgrunnsteppe hvor nye hendelser innfelles i et eksisterende mønster, slik at mønsteret utvides uten å miste sin grunnform. Individet gjennomgår en tilsvarende prosess hvor han eller hun setter sitt eget livs hendelser inn i en personlig livshistorie. Individets personlige narrativ vil ifølge Ricoeur reflektere gruppens hovedfortelling ettersom kollektivets symbolspråk er det redskap individet har til å tolke seg selv.

Spørsmålet er i hvilken grad utviklingen av personlig og kollektiv identitet er en konstruerende eller en konstituerende prosess. Bruk av begreper henger nært sammen med konteksten de springer ut av. For Ricoeur som forholder seg til en litterær tradisjon er begrepet konstruksjon uproblematisk. For Ingold, som tar utgangspunkt i grupper med en livsform basert på utnyttelse av naturressurser, innebærer konstruksjon en form for objektivisering og dikotomisering mellom det kulturelle og det naturgitte.

Differansen i begrepsbruk mellom Ricoeur og Ingold ligger altså i at Ricoeur tar utgangspunkt i den innskrevne kunnskapen, mens Ingold ser inkorporert praksis som det grunnleggende. Når det gjelder en sørsamisk kollektiv identitet er denne nært knyttet til den livsform Ingold baserer sin teori på. I stedet for litterære verker har det vært en sterk muntlig tradisjon basert på historiske hendelser tilknyttet slekt og område, så vel som mytologiske forestillinger. En livsform knyttet til naturressurser innebærer derfor ikke et fravær av innskrevet, objektivisert kunnskap. Det er heller slik at den innskrevne kunnskapen i slike samfunn er basert på en kroppslig erfaringskunnskap. En kollektiv erfaringsbakgrunn er grunnlaget for den muntlige tradisjonen. Det vil derfor være enkelte kontekster hvor kroppslig erfaring hos individet er avgjørende for forståelse, mens det i andre kontekster er språklig kunnskap som er redskapet for å oppnå forståelse. Det er derfor dynamikken mellom det kroppslige og det språklige som gjør at en kollektiv virkelighetsforståelse nedfeller seg i individet.

Den inkorporerte praksis har vært grunnleggende for formidling av kunnskaper og verdier i den gamle livsformen. Men endringer i livsform har også endret formidlingssituasjon ved at noen aktiviteter ikke lenger er vanlige, og at verdiene som tidligere ble formidlet gjennom disse kontekstene ikke lenger har en naturlig ramme å formidles i. Dette gjelder spesielt den gamle måten å slakte rein og bygge opp flokkstrukturen, men også bruk av gåetie, kunnskap om landskapet og opplæring i duedtie. Ingold hevder at erfaringsbaserte verdier som formidles innenfor én spesifikk kontekst, ikke lar seg kommunisere utenfor konteksten. Dette vil i så fall innebære at verdiene endres i takt med at konteksten endres. Jeg vil imidlertid hevde at verdier som springer ut av en praktisk erfaringsverden, også kan uttrykkes som generelle verdier. Eksempler på dette finner man i ornamentikkens symbolspråk i duedtie. Slike generelle verdier kan den enkelte identifisere seg med uten å ha direkte erfaring med konteksten verdiene tidligere var knyttet til. Som idealer er slike verdier i dag innskrevet i den kollektive hovedfortellingen, som formidler forståelse av fortiden. Connerton hevder at det innskrevne innebærer en objektivisert tekstlighet som gjør at det kan kritiseres og revideres i større grad enn det inkorporerte. Jeg vil hevde at som kulturelt symbolspråk 'lever' den muntlige tradisjonen i det den anvendes, på lik linje med inkorporert praksis, og er i så måte innskrevet i den enkelte uten at de nødvendigvis er seg bevisst de

kulturelle fortolkningsrammene de daglig forholder seg til. I den grad hovedfortellingen er bevisstgjort slik at den kan kritiseres og revideres, vil dette styrke dens evne til å fange opp i seg folks livserfaringer i samtiden og være relevant også i nye kontekster. Dette er spesielt viktig i dag siden det er færre som er integrert i en kollektiv praksis, mens det fortsatt er mange som deler en kollektiv historieforståelse og slektsbevissthet.

Bevisstheten om at tradisjonene fra fortiden har verdi i seg selv er ikke et nytt fenomen. Av kildene fremgår det at en av nåetjies oppgaver var å se til at folk oppførte seg som saemie, det vil si fulgte samisk sedvane (Bäckman 1988:62). I møtet med kristne misjonærer uttrykte mange sin misnøye mot å forlate den gamle rituelle praksis, da det ville gå dårlig med jakt, fiske, reindrift etc. (Rydving 1991:31). De ritualiserte handlingsmønstrene ble sett som en forutsetning for at man fortsatt skulle kunne lykkes, og hadde derfor pragmatisk verdi. Ved å opprettholde skikkene sikret man seg beskyttelse, velvilje og hjelp fra åndelige krefter i omgivelsene. Ettersom den moderne livsformen gir muligheter til å fritt velge yrke, bosted, partner etc., kan det være vanskeligere å praktisere tradisjonelle skikker i hverdagen, samtidig som det har mindre relevans. De gamle tradisjonene formidles derfor i større grad enn før som muntlig tradisjon, gjennom fortellinger i hverdagen, og dette gjør at unge og eldre beholder et forhold til tradisjonene som noe levende de kan identifisere seg med. De tradisjonelle skikkene har derfor verdi som bevarere av kulturelle symboler som folk kan fortolke seg gjennom. Men det legges også vekt på at de unge skal opparbeide seg praktiske ferdigheter i reindrift, duedtie, gåetie etc. Kroppslig praksis og muntlig tradisjon fungerer derfor fortsatt som utfyllende elementer i formidlingen av kulturelle verdier.

## **Åarjelsaemien - daaroen – Sørsamisk – norsk ordliste:**

Sørsamisk rettskrivning se Bergsland og Magga 1993

For laahkoeh-termer se Kappfjell 1991

På substantiv står en -h i slutten av ordet for flertall.

*aahka* - bestemor

*aajja* - bestefar

*aajkohke* - søskenbarn

*aajmoe* - den andre verden, dødsriket, forsynet, sinnstemning

*aaltoe* - simle som har båret kalv

*aaltoe-miesehke* - simle som bærer kalv

*aehtjie* - far

*aernie* - ildstedet

*beallohke* - bjellerein

*biejjie* - sola, dagen

*biejjie-laemtjie* - 'soltaumer', strålene som går ut av sola i ornamentikk

*bissie* - hellig

*boengeskuvmie* - bringeklede brukt til gåptoe

*buvrie* - stabbur

*båaries* - gammel

*båassjoe* - den hellige plassen innerst i gåetie

*båassjoeraejkie* - hull i båassjoe hvor bjørneslakt og gievrie ble tatt inn

*båeloeh* - kuler

*bååjme* - fjellvåk

*dah* - de, dem

*daatje* - inntrengere, brukt nedsettende om svensker og nordmenn

*daervhie-gåetie* - torvkåte, bygd med rammeverk av tre, kledd med never og torv

*dovletje* - fordums, fortiden

*duedtie* - handtverk, på sørsamisk brukt om handtverk som støttenæring

*duodji* - handtverk på nordsamisk, brukt generelt om det man skaper med hendene

*durrie* - skar (som topografisk term)

*dålle* - ilden

*gaamege* - sko  
*gaavalohke* - følgerein, som er så tam at den kommer når du lokker  
*gaelmie* - gravsted i landskapet  
*gaejsie* - bratt tind hvor vinden lager spiraler av snø  
*giedtie* - reingjerdet  
*gierhkeme* - komse  
*gierkie* - stein  
*gievrie* - runeemme, tromme med innrissede symboler  
*gistoe* - kiste  
*gulmien giertsh tsahtsh* - ornament med tre stiliserte korsfigurer  
*golme* - tre (3)  
*gåeskie* - mors eldre søster eller kusine  
*gåetie* - kåte/gamme  
*gåptoe* - den sørsamiske drakten  
*Jaemiehaajmoe* - Dødsriket  
*jaevrie* - fjellvann, innsjø  
*jiekie* - fars eldre bror eller fetter  
*jih* - og  
*jirrede* - morgendagen  
*Joeksaahka* - “Buegudinnen”  
*gyøne* - mors bror eller fetter  
*krievvie* - reinflokk  
*krist-ietnie* - gudmor  
*laahkoeh* - slektsbenevnelser  
*laedtie* - norsk (ikke-same)  
*lavdek-gåetie* - teltekåte, består av stenger i tre eller metall, og en teltduk  
*Maadteraahka* - ‘Stammoderen’, samisk gudinne; oldermor  
*maadtere* - gulvplassen langs veggen i gåetie  
*maadtoe* - personens relasjon til slektninger, inngifte og venner  
*miesie* - reinkalv  
*minnjehke* - rein som holder seg bakerst i reinflokken

*muahra* - mors yngre søster eller kusine  
*neapede* - en manns søsters eller kusines sønn eller datter  
*njuenehke* - rein som holder seg fremst i reinflokken  
*nåejtie* - shaman  
*onnemaana* - lillebarnet/babyen  
*provnieldimmie* - reimer tvunnet av skinnstrimler  
*rabpmere* - røver  
*raedtehke* - rein som holder seg i sidekantene av reinflokken  
*riehpene* - røykhullet i gåetie  
*saemie* - same  
*saajva* - 'underjordiske' vesener, også brukt om hellige sjøer og fjell  
*Saaraahka* - Gudinne som beskyttet familien og hjemmet, mottok ofringer i ilden  
*sarva* - reinbukk/okse, hannrein  
*seasa* - fars søster eller kusine  
*sijte* - arbeidsfellesskap innenfor et landområde, samegruppe, reindistrikt  
*sjiele* - offer, også brukt om amuletter og gave fra brud og brudgom til svigerforeldre  
*sjielegierkie* - offerstein  
*soedattet* - snakke med de døde  
*soåjvvoe* - skyggebilde, hildring, overnaturlig fenomen  
*staaloe* - stallo, sagn-vesen  
*suehpede* - kalvingstiden/måneden mai  
*tjaalehtjimmie* - sørsamisk ornamentikk med symbolinnhold  
*tjehpies* - dyktig, flink med hendene  
*tjietsie* - fars yngre bror eller fetter  
*tjidtjie* - mor  
*tjuvrie* - tyv  
*Oksaahka* - "Dør-gudinnen", hun som vokter døren inn til kåta  
*urriesmiesie* - hannkalv  
*vaia* - dal  
*vytnesjæjja* - arbeider, sløyder/handtverker  
*åajvie* - formann

## LITTERATURLISTE

Anderson, David (1995): Hunters, Herders, and Heavy Metals in Arctic Siberia. *Cambridge Anthropology*, Vol. 18, No.2, p.35-46.

Balto, Asta (1997): *Samisk barneoppdragelse i endring*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Bergsland, Knut (1945): Det samiske slektskaps- og svogerskaps-ordsystem. *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*. Bind XIII, s. 148-198. Oslo: Aschehoug & Co.

Bergsland, Knut og Magga, Lajla Mattsson (1993): *Áarjelsaemien - daaroen baakoegærja*. Indre Billefjord: Idut.

Bjørklund, Ivar (1997): Om Lars Olsen og hans beretning. *Ottar 4/97*. Tromsø Museum.

(1997b): Bindalstromma. *Ottar 4/97*. Tromsø Museum.

Bloch, Marc (1954): *The Historian's Craft*. Manchester: R. Putnam.

Bäckman, Louise & Hultkrantz, Åke (1978): *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm Studies in Comparative Religion. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Bäckman, Louise & Kjellström, Rolf (red.) (1979): *Kristoffer Sjulssons minnen: Om Vapstenlapparna i början af 1800-talet. Upptecknade af O. P. Pettersson*. Acta Lapponica no. 20. Stockholm: Nordiska Museet.

Bäckman, Louise (1975): *Sajva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll blant samerna*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion, No. 13. Stockholm.

(1984): The akkas. A Study of four Goddesses in the Religion of the Saamis (Lapps). *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*. W. Tyloch (red.). Warszawa.

(1985): Kvinnan i traditionell samisk miljø. *Kvinnenes kulturhistorie*. Bind 2. Oslo: Universitetsforlaget.

(1988): Noajdens initiation. *Samisk Shamanism*. J. I. Eriksson (red.). Stockholm.

Connerton, Paul (1998): *How Societies Remember*. Cambridge University Press.

Devik, Bjørn Arnfinn (1980): *Sameskolen i Havika 1910-1951: Et tidskifte i sørsamenes kulturreising*. Tromsø Museums Skrifter no. 16.

Dunfjeld, Sigbjørn (1995): Sijdurrie. *Áarjel-saemieh - Samer i sør: Árbok nr. 5.* s. 111-126. Snåsa: Saemien Sijte.

Dunfjeld Aagård, Maja (1989): *Symbolinnhold i Sørsamisk ornamentikk.* Hovedfag i duodji. Oslo: Statens Lærerhøgskole i forming.

(1995): Sola og Saaraahka. *Áarjel-saemieh - Samer i sør: Árbok nr. 5.* s. 17-26. Snåsa: Saemien Sijte.

Elsvatn, Leif (1988): *Sørsamer forteller.* Hattfjelldal: Sijti Jarnge.

(1996): *Samisk skogsarbeidergard: Heggneset i Hattfjelldal.* Hattfjelldal: Sijte Jarnge.

Fjellström, Phebe (1962): *Lapskt Silver.* Uppsala: Landsmål- och Folkeminnearkivet.

(1986): *Samernas samhälle i tradition och nutid.* Stockholm: Norstedts Förlag.

Geertz, Clifford (1979): Religion as a Cultural System. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach.* William A. Lessa & Evon Z. Vogt (red). New York: Harper Collins Publishers.

(1983): *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books.

(1993): *The Interpretation of Cultures.* London: Fontana Press.

Granefjell, Laila (1996): *Reinmerkereglene.* Semesteroppgave i Samfunnsfag med vekt på samiske forhold. Hattfjelldal.

Grønhaug, Reidar (1975): *Transaction and Signification: An Analytical Distinction in The Study of Social Interaction.* Manuskript. Bergen: Universitetet i Bergen.

Halbwachs, Maurice (1959): *La mémoire collective.* Paris.

Uno Harva: Der bau des verwandtschaftsnamensystems und die verwandtschaftsverhältnisse bei den finno-ugriern. FUF, XXVI, s. 91-120.

Henriksen, Georg (1986): *Statlig kontroll og samisk reaksjon: En rapport fra Helgeland.* Universitetet i Bergen: Sosialantropologisk Institutt.

Hultkranz, Åke (1975): Ekologiska perspektiv på arktiska och subarktiska jägarreligioner. *Jakt och Fiske.*

Ingold, Tim (1996): Culture, Nature, Environment: Steps to an Ecology of Life. Paper presented at University of Tromsø.



Jacobsen, Kjell (1987): Njaarke-Næjle: Nils Jonson, Vesterfjella, 1795-1869. *Årbok for Helgeland*, 18. årg. Øyvind Jenssen (red). Mosjøen: Helgeland historielag, Rønnes Trykk.

Jernsletten, Nils (1993): Sami language communities and the conflict between Sami and Norwegian. *Trends in Linguistics. Studies and Monographs 72: Language Conflict and Language Planning*. Ernst Håkon Jahr (red). Berlin: Mouton de Gruyter.

Kalstad, Johan Albert (1997): Slutten på trommetida - og tida etter. *Ottar 4/97*. Tromsø Museum.

Kappfjell, Gustav (1983): Gaavalohke. *Åarjel-saemieh. Samer i sør*. Sørsamisk årbok 1982/83. Snåsa: Saemien Sijte.

Kappfjell, Tom (1991): *Laahkoeh*. Kristiansund: Th. Blaasværs Forlag.

(1998): Slechtsbenevnelser - Laahkoeh. *Åarjel-saemieh - Samer i sør* nr.6. Snåsa: Saemien Sijte.

Lindbeck, Georg (1984): *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press.

Marek, Václav (1992): *Samene i Susendalen*. Utgitt av Hattfjelldal kommune.

Mathisen, Hans Ragnar (1997): Tanker om kart. *Filosofi i et nordlig landskap: Jakob Meløe 70 år*. A. Greve & S. Nesset (red). Tromsø: Universitetet i Tromsøs skriftserie Ravnetrykk nr. 12.

Mebius, Hans (1972): *Sjiele. Samiska traditioner om offer*. Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen i Uppsala. Lund: Carl Bloms Boktrykkeri.

Meløe, Jakob (1995): Steder. *Hammarn* nr. 3.

Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke...: Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.

Nilsen, Ragnar og Mosli, Jens Halvdan (1994): *Inn fra vidda: Hushold og økonomisk tilpasning i reindriften i Guovdageaidnu 1960-1993*. Tromsø: NORUT Samfunnsforskning rapport SF 17/94.

NOU (Norges offentlige utredninger) 1983:43 *Kulturminner og vassdragsvern*.

Olsen, Lars (1997): Om runeboemen (1885). *Ottar 4/97*. Tromsø Museum.

Oskal, Nils A. (1995): *Det rette, det gode og reinlykken*. Avhandling til dr.Art.-graden i filosofi. Tromsø: Institutt for samfunnsvitenskap, Filosofiseksjonen.

Pareli, Leif (1983): Sørsamiske kulturminner. *Áarjel-Saemieh - samer i sør*. Sørsamisk årbok 1982/83. Snåsa: Saemien Sijte.

Pedersen, Ragnar (1988): Etnologiske perspektiver på sosialiseringprosessen. *Dugnad* 2/3-1988, s.63-85.

Pentikäinen, Juha (1978): Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History. Helsinki.

(1987): The Shamanic Drum as Cognitive Map. The Historical and Semiotic Study of The Saami Drum in Rome. *Studia Fennica*, Review of Finnish Linguistics and Ethnology, no. 32. Helsinki.

Pettersen, Ove (1994): *Sameskolen i Vefsn 1728 - 1733: Undervisning, språk og bøker*. B-uppsats, Samisk kultur och historia, Umeå Universitet.

Meløy, Jon Aarseth (1998): *Ressursregnskap for reindriftnæringen: For reindriftsåret 1. april 1996 - 31. mars 1997*. Alta: Reindriftsforvaltningen.

Ricoeur, Paul (1976): *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Forth Worth.

(1988): *Från text till handling: En antologi om Hermeneutik*. P. Kemp & B. Kristensson (red.). Stockholm: Symposion Forlag.

(1991): Narrative Identity. *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, s. 188-199. David Wood (red). London: Routledge.

(1992): *Oneself as Another*. Chicago: Chicago University Press.

Rydving, Håkan (1991): The Saami Drums and the Religious Encounter in the 17th and 18th Centuries. *The Saami Shaman Drum*. Tore Ahlbäck & Jan Bergman (red.). Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

Schanche, Audhild (1994): Samiske urbegravelser. *Festskrift til Ørnulv Vorren*. Tromsø Museums skrifter XXV, s. 75-89. Universitetet i Tromsø.

Skanke, Hans (1943): *Epitomes Historiae Missionis Lapponicae Pars Prima: Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner*. Red. O. Solberg. *Nordland og Troms finner i eldre håndskrifter. Nordnorske Samlinger*, vol. V.

Solem, Erik (1970[1933]): *Lappiske rettsstudier*. Oslo: Universitetsforlaget.

Stiver, Dan (1998): *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol & Story*. Oxford: Blackwell Publishers.

Sørhaug, Tian (1996): *Fornuftens fantasier: Antropologiske essays om moderne livsformer*. Oslo: Universitetsforlaget.

Turner, Victor (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: de Gruyter.

Uggla, Bengt Kristensson (1994): *Kommunikation på bristningsgränsen: En studie i Ricoeurs projekt*. Stockholm: Brutus Östlings Forlag Symposion AB.

Vanhoozer, Kevin J. (1990): *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press.

Vorren, Ø. & Manker, E. (1976): *Samekulturen*. Oslo.

Wadel, Cato (1991): *Feltarbeid i egen kultur*. Flekkefjord: SEEK A/S.

Wallace, Mark I: (1995): Introduction. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. By Paul Ricoeur. Minneapolis: Fortress Press.

Widén, Bill (1983): Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Skandinavien. Sandnes, Kjelland og Østerlie (red.): *Folk og ressurser i nord. Foredrag fra Symposium om midt- og nordskandinavisk kultur*. Trondheim.