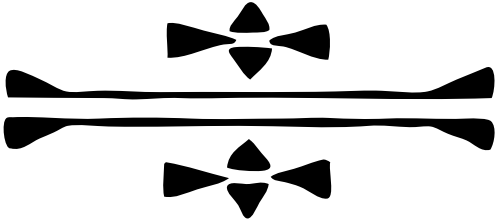


Bissie dajve



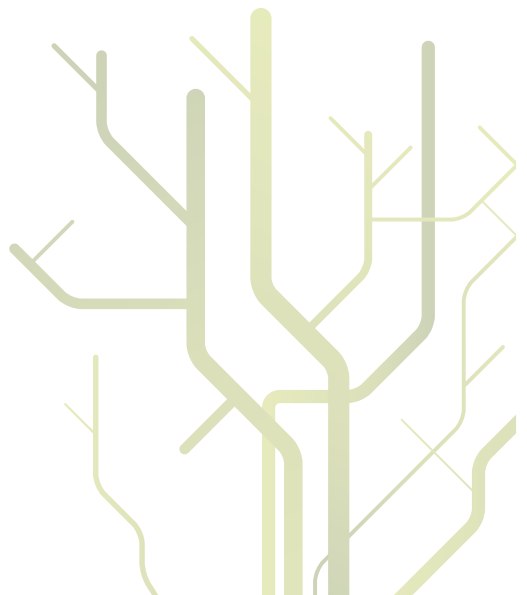
Relasjoner mellom folk og landskap i

Voengel-Njaarke sįjte

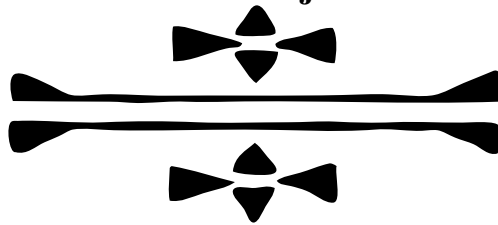
Jorunn L. Jernsletten

Avhandling levert for graden
Philosophiae Doctor

2009



Bissie dajve



**Relasjoner mellom folk og landskap i
Voengel-Njaarke sijte**

Jorunn L. Jernsletten

Avhandling levert for graden philosophiae doctor

**UNIVERSITETET I TROMSØ
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærarutdanning
Institutt for historie og religionsvitenskap**

2009

Om ornamentet på forsida:

Ornamentikken er en gjengivelse av *guelmiedahke* (speilbildet). I sørsamisk sløyd kan dette symbolisere gjensidighet i forholdet til omgivelsene, «slik du bærer deg ad, slik blir det» (2001). Alle ornamentene brukt i avhandlingen er hentet fra *Mönsterbok för samisk hemslöjd i Västerbottens Län* (Wiklund et al 1991[1920]), og bearbeidet av Bjørn Hatteng, Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø.

Om «Bissie dajve» i tittelen:

Tittelen er inspirert av Gæpbi'e'n Næi'la, Nils Olav Kappfjells dikt «Sæ'miei Vuelie» (Samenes melodi), hvor en strofe lyder:

Ai gav'noes Dash'ts – mah ai vue'selh suelht barkedch bæi'ese bessie daivide.
Og enda finns tegnet som viser grodde stier opp til helligstedene (Kappfjell 1983:34).

Áhččasán Joho-Niillasii

Til min far Nils Jernsletten

Forord

Takk til alle som gjorde dette prosjektet mulig! Først og fremst til alle i Voengel-Njaarke sǵite som har stilt opp på feltarbeid og intervju, samt kommentert på del II og III i avhandlingen. Spesielt takk til Anna Kappfjell som har vist et stort engasjement. Takk til Lena Kappfjell for velvillig hjelp med oversettelser og sørsamisk rettskriving. Takk til Maja Lisa Kappfjell for grundig gjennomlesing av del II og III. Takk til Ingrid Sommerseth og Marianne Skandfer for nyttige kommentarer til kapittel 7 og 9. Takk til min søster Kikki Jernsletten for mange gode diskusjoner underveis og grundig korrekturlesing på slutten. Takk til min mann Johnny-Leo Ludviksen Jernsletten for gode kommentarer på hele avhandlingen og praktisk bistand. Takk til Bjørn Hatteng på Senter for samiske studier ved Universitetet i Tromsø for hjelp med redigering av avhandlingen og tilrettelegging av ornamentikken. Takk til Velfjord historielag for kopi av Strompdals upubliserte manuskript. Takk til min veileder Roald E. Kristiansen som entusiastisk har støttet mine valg av perspektiver. Takk til Arne Bugge Amundsen for meget nyttige og konstruktive innspill som biveileder i slutfasen. Takk til min nåværende arbeidsgiver Kirkelig utdanningscenter i nord som har stilt tid til rådighet for at jeg skulle få fullført prosjektet. Og sist, men absolutt ikke minst, takk til Norges Forskningsråd for finansiering av doktorgradsprosjektet.

Tromsø

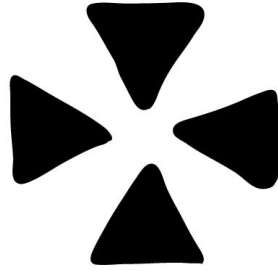
Jorunn Ludviksen Jernsletten

Innhold

Del I: JORTEHDIDH: Samiske fortellinger og vitenskapelige diskurser	v
Kart over de samiske språkområdene	vi
Kapittel 1: INTRODUKSJON	1
Avhandlingens oppbygging	3
Kapittel 2: NARRATIVE PERSPEKTIVER	5
Kildekritiske fortolkningsrammer	5
Den lappologiske forskningstradisjonen	10
Samiske skriftlige beretninger	13
Tradisjoner og ekthet	17
Folkloristiske sjangre	20
Akademiske sjangre	24
Hermeneutiske perspektiver	26
Landskap som tekst	27
Avrunding	29
Del II: SÏJTE: Folk og landskap	31
Satelittbilde over Voengel-Njaarke sijtes sommerbeiteområde	32
Kapittel 3: ET HERMENEUTISK FELTARBEID	33
Feltarbeidskonteksten	35
Den «usynlige» bruken av landskapet	37
Kjønnsperspektiv	40
Språk	42
Emic og etic	44
Intervju	46
Dialogiske perspektiver på forskning	48
Anonymisering	51
Analytiske perspektiver	52
Opplæring i oppmerksomhet	53
Sosial hukommelse	54
Språkets symbolske kraft	55
Å se landskapet med reinens øyne	56
Narrativ identitet	57
Fornemmelse for spesielle steder	59
Relasjonell epistemologi	60
Ritualiserte handlingsmønstre	62
Forholdet til spesielle steder	63
Varsomhet ved gravfunn	64
Slektshistorie	66
Avrunding	67

Kapittel 4: EN VANDRING I NJAARKE - VESTERFJELLENE	69
Vandringen vestover	69
Fjellgudstjeneste ved Såålejaevrie	74
Videre østover	77
Avrunding.....	78
 Kapittel 5: FORTOLKNING AV STEDSNAVN	79
Stedsnavn som innfallsvinkel.....	79
Tolking av stedsnavn i Voengel-Njaarke sijte	80
Njaarke	80
Bissietjahke	81
Jitneme	83
Saajve-tjahke	84
Sjiele- eller Skijlevaajja?.....	85
Gaelmieh eller Gaelpie?	86
Biehtege.....	86
Såaloehmaehkienjaevrie.....	88
Avrunding.....	89
 Del III: HIEVNIE: Tråder mellom fortid og nåtid	91
 Kapittel 6: SAAJVH.....	93
Bebodde landskap – beskrivelser av saajvh i dag	94
Saajvh i skriftlige beretninger	99
Saajve-dajve	100
Saajvh som forpaktere	102
Møter med saajvh og saajve-bovtsh	103
Dødsvarsel.....	108
Giftemål med saajvh.....	109
Avrunding.....	112
 Kapittel 7: SJIELE	115
Gave eller offer?.....	116
Moenesje	117
Gaaltije	118
Å samle bein er å samle reinlykke	119
Sjielegierkie ved Dåammajaevrie.....	121
Bjørnejakt.....	121
Tseegkuve og sjiele	123
Offentlige og private offerplasser	126
Tjäckuålma.....	128
Saajvh krever offer	131
Vero.....	132
Ofring en privatsak i hverdagen	132
Moralske økonomier gjennom gaverelasjoner	133
Stoerre-aajmoe	134

Flytende overganger	137
Avrunding	138
Kapittel 8: NÅEJTIE OG GIEVRIE	141
Sørsamisk begrepsforståelse	141
Gievrie viser ulv	147
Tromma som kompass	148
Avrunding	150
Kapittel 9: GAELMIEH	153
Soejvengeelle	154
De dødes aajmoe	156
Endringsprosesser	159
Avrunding	162
Kapittel 10: RELASJONELLE LANDSKAPS-FORSTÅELSER.....	165
Appendiks: Åarjelsaemien-daaroen, sørsamisk-norsk ordliste	169
Litteratur.....	173

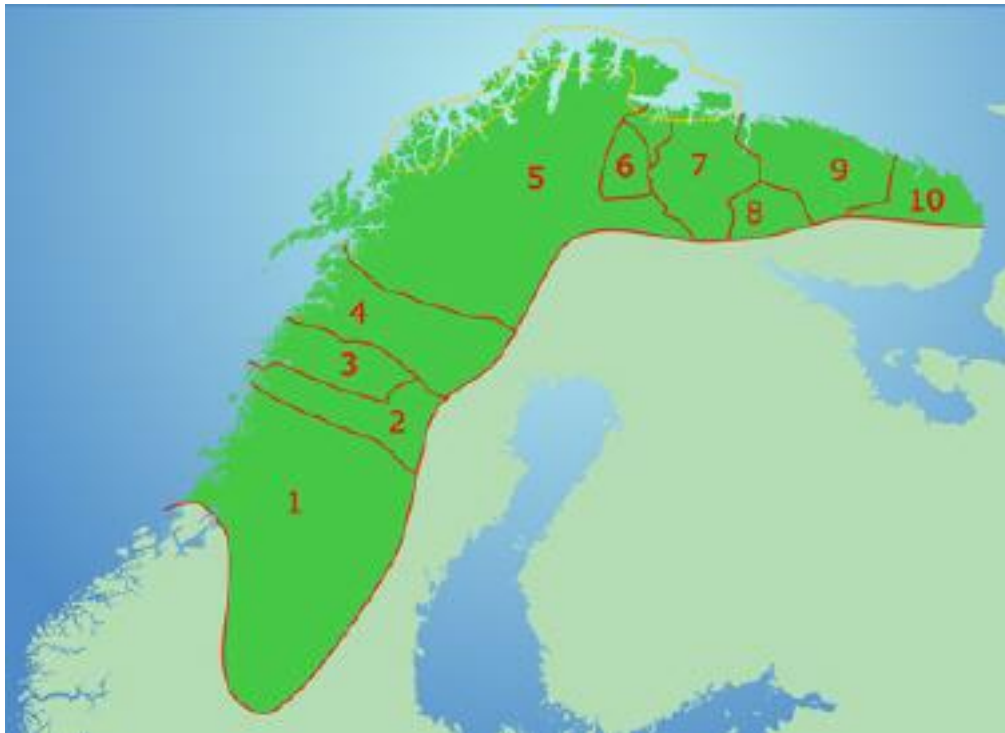


Del I: JORTEHDIDH: Samiske fortellinger og vitenskapelige diskurser

Ornamentet *Åssjalommes* symboliserer tanke og fornuft (Dunfjeld 2001:118).

Jortehtidh betyr å tale billedlig.

Kart over de samiske språkområdene



1. Sørsamisk
2. Umesamisk
3. Pitesamisk
4. Lulesamisk
5. Nordsamisk
6. Enaresamisk
7. Skoltesamsik
8. Akkalasamisk
9. Kildinsamisk
10. Tersamisk

Hentet fra det norske Sametingets hjemmeside, 4.2.2008:

<http://www.samediggi.no/artikkel.aspx?AId=56&MIId1=3&MIId2=11&MIId3=123&back=1>

Kapittel 1: INTRODUKSJON

Formålet med dette prosjektet har vært å analysere hvilken forståelse av relasjoner til landskapet sørsamer uttrykker. Et spesifikt fokus rettes mot hvorvidt sørsamers relasjoner til landskapet er knyttet til religiøse fortolkningsrammer. Har hellige steder betydning for sørsamers forhold til landskapet i dag? Hvilken betydning har fortolkninger av fortiden for forståelser i dag? Analysen er basert på eget feltarbeid og intervjuer, samt skriftlige beretninger fra 1800- og 1900-tallet. Geografisk er hovedvekten på Voengel-Njaarke¹ *sijte*² (Kappfjell/Bindal reinbeitedistrikt) helt sør i Nordland fylke. Det skriftlige materialet er avgrenset til gamle Vaapste *sijte* og tilgrensende områder, det vil si fra Helgelandskysten og Namdalen i Norge over til Tärna og Frostviken i Sverige. Dette utgjør en dialektgruppe og nordgrensen for det sørsamiske språkområdet (Bergsland 1999:1).

Doktorgradsprosjektet tar utgangspunkt i analysen fra min hovedfagsoppgave i religionsvitenskap *Dovletje jirreden: Kontekstuell verdiformidling i et sørsamisk miljø* (Jernsletten 2000) og bygger spesielt videre på kapittel fem som omhandler *eatneme* (landskapet). I hovedfagsoppgaven analyseres hvordan tradisjoner som var knyttet til den gamle livsformen, basert på høsting av naturressurser, i dag fungerer som kontekster for formidling av kulturelle verdier og identitet. En viktig bærebjelke i sørsamers selvforståelse er, ifølge mine informanter, forholdet til landskapet som deres slektninger har livnært seg i. Dette landskapet representerer for dem en kilde til å forstå slektas historie, som er nedfelt i stedsnavn, kulturminner og muntlig tradisjon. Landskapet representerer også en kontekst for formidling av ferdigheter og forståelser av dynamikken mellom mennesker, dyr og natur, som var grunnleggende for den gamle

¹ Jeg har valgt å bruke sørsamiske begreper i stort omfang. Dette gjenspeiler i hovedsak informantenes etnolekt - hvordan de bruker sørsamiske ord når de snakker norsk. Oversettelse eller norsk ekvivalent oppgis i parantes første gang. Endelsen -h betyr flertall. Sørsamiske ord fremheves i teksten gjennom kursivering første gang. Der ikke annet er nevnt følges moderne sørsamisk rettskriving etter Bergsland og Magga (1993). En ordliste med sørsamiske begreper er vedlagt som appendiks. Ettersom store deler av avhandlingen dreier seg om ulike tolkninger av sørsamiske begreper er ordlisten ment som en lesehjelp, og ordforklaringene må ikke tolkes som utfyllende. I sitater fra informanter eller skrevne tekster brukes original transkribering. Enkeltord i sitater som er oversatt i teksten er ikke i ordlista. Jeg har fulgt original tegnsætning i alle sitater.

² *Sijte* er et begrep som innbefatter både folk og landskap innenfor et avgrenset område.

livsformen. Gjennom bruk av slektens område i dag videreføres ferdigheter og fortellinger. Selv om livsformen er betydelig endret bevares dermed en kontinuitet med tidligere generasjoners livsverden.

Ved å bruke begrepet landskap viser jeg til sammenhengen mellom mennesker, kultur og natur, og hvordan disse samvirker (Ingold 1993). Innenfor samisk forskning har det vært fokusert på sedvanemessig ressursutnyttelse i sørsamiske områder (Fjellheim 1999), men i mindre grad direkte på forståelse av landskapet (Áhrén 1988). Et slikt perspektiv er tydeligst i Nils Oskals filosofiske doktorgradsavhandling fra et nordsamisk miljø. Han viser hvordan folk har forholdt seg til landskapet som et subjekt, blant annet ved å spørre om lov til å slå leir. Slike skikker beskrives som en måte å komme overens med omgivelsene på (Oskal 1995).

Mine informanter hevder til en viss grad at det er landskapet og relasjonen til de andre som ferdes der som former mennesket. Det handler om å gjøre seg kjent med landskapet og tilpasse seg landskapets karakter på ulike steder. I deres forståelse er det landet som gir premissene, som skaper muligheter og begrensninger for folk. Jeg vil hevde, i tråd med Bird-David (1999), at en slik forståelse kan omtales som en relasjonell epistemologi; en måte å bli kjent med omgivelsene på gjennom en subjektiv erfaring med andre subjekter. Dette innebærer en forståelse av at både synlige og usynlige skikkelser kan være 'personer' med intensjon og vilje som man må forholde seg til i et subjekt-til-subjekt-forhold.

Det gjennomgående teoretiske perspektivet i avhandlingen er hermeneutisk. Hvordan fortellinger - narrative strukturer - former forståelsen av egne og andres erfaringer. Spesielt de ulike narrativers bundethet til den livsverden de springer ut av; hvordan erfaringer fortolkes innenfor kollektive rammer og hvordan dette virker inn på folks selvforståelse og identitet (Ricoeur 1991c). Dette ses i sammenheng med formidling av inkorporert praksis (Connerton 1989), ritualiserte handlingsmønstre og opplæring i oppmerksomhet (Ingold 2000a).

Ethvert forskningsprosjekt bør, som Oskal (2007a) påpeker, innebære en forhandling mellom forskeren og de som forskningen angår. Jeg har derfor gått flere runder med mine informanter og samiske forskere som har lest teksten, for å diskutere både innhold og måten det formidles på i teksten.

Avhandlingens oppbygging

Avhandlingen er delt i tre deler.

Del I omhandler teoretiske og metodiske spørsmål spesielt knyttet til kildekritikk, begrepsbruk, ulike fagtradisjoner, narrativitet og analytiske konstruksjoner.

I kapittel 2: *Narrativer* diskuterer jeg hvordan valg av narrativ vinkling preger lesernes oppfatning av teksters formidlingsevne, troverdighet og vitenskapelighet. Dette knyttes til endringer i synet på kilder og sjangre innen kulturforskningen. Jeg presenterer et hermeneutisk perspektiv på identitet og landskapstolkning.

Del II er en presentasjon av det empiriske materialet fra feltarbeid og intervju, samt analytiske perspektiver.

I kapittel 3: *Et hermeneutisk feltarbeid* får leseren et innblikk i informantenes livsverden. Knyttet til dette diskuterer jeg metodiske spørsmål rundt feltarbeid, intervju, forskerrollen og den kontekst min forskning inngår i. Jeg presenterer de analytiske perspektivene som avhandlingen bygger på; sammenhengen mellom det som formidles språklig gjennom muntlig tradisjon og det som formidles kroppslig gjennom inkorporert praksis og hvordan dette sammen konstituerer fortolkningsrammer.

I kapittel 4: *En vandring i Njaarke - Vesterfjellene* illustreres det hvordan kunnskap inkorporeres gjennom å ferdes i landskapet. Kapitlet inneholder også en kort diskusjon om forholdet mellom samisk religionshistorie og kristne perspektiver i en sørsamisk kontekst i dag.

I kapittel 5: *Voengel-Njaarke sijte* illustreres hvordan stedsnavn og muntlig tradisjon stadig er gjenstand for fortolkning, der ulike sider av relasjonen til landskap vektlegges.

Del III er en grundigere gjennomgang av sentrale begreper knyttet til informantenes relasjoner til landskapet. Disse belyses gjennom materiale fra feltarbeid og nedskrevne beretninger fra 1800- og 1900-tallet.

I kapittel 6: *Saajvh* er det tilstedeværelse av andre skikkelser enn mennesker og hvordan man forholder seg til disse som er i fokus.

I kapittel 7: *Sjiele* diskuterer jeg den vide anvendelsen av dette begrepet både som gave og ofring avhengig av kontekst. Begge betydninger viser til sjiele som et middel til kommunikasjon både mennesker imellom og mellom mennesker og andre skikkelser.

I kapittel 8: *Nåejtie og gievrie* presenterer jeg sørsamiske tradisjoner om hva det vil

si å være nåejtie og om bruken av tromma.

I kapittel 9: *Gaelmieh* presenterer jeg forholdet til utmarksgraver og forståelsen av de dødes tilstedeværelse i landskapet og diskuterer hvilken betydning dette har for informantenes relasjon til landskapet.

I kapittel 10: *Relasjonelle landskapsforståelser* oppsummeres hovedfunn og problemstillingen konkluderes.

Kapittel 2: NARRATIVE PERSPEKTIVER

I dette kapittelet vil jeg diskutere vurderingen av nedskrevne tekster og innsamlet muntlig tradisjon som kildemateriale, og jeg vil reflektere rundt produksjonen av min egen tekst. Dette vil jeg knytte opp mot perspektiver på forholdet mellom narrative sjangre og vitenskapelighet. Jeg vil til slutt presentere hermeneutiske perspektiver på selvfølgelig og fortolkning av landskap ved en utvidet bruk av tekstbegrepet. Som kilder til denne avhandlingen regner jeg mine informanternes fortellinger som jeg har hatt tilgang til gjennom feltarbeid og intervju, mine egne erfaringer på feltarbeid, samt skriftlig materiale som spenner fra skjønnlitteratur til faglitteratur. Avgrensningen i tid og rom er spesifisert i introduksjonen. For feltarbeid og intervju er det avgrenset til mitt eget opphold i Voengel-Njaarke sjetje (Kappfjell/Bindal reinbeitedistrikt) helt sør i Nordland fylke i 2003 og mine informanternes hukommelse. Det skriftlige materialet er avgrenset til gamle Vaapste sjetje og tilgrensende områder, det vil si fra Helgelandskysten og Namdalen i Norge over til Tärna og Frostviken i Sverige fra 1800-tallet til i dag.

Kildekritiske fortolkningsrammer

I artikkelen «Kva er gale med det historiske kjeldeomgrepet?» stiller historiker Narve Fulsås (2001) spørsmålet om ikke begrepene kilde og kildekritikk trenger en grundig gjennomtenkning. Gjennom historiske eksempler viser han at det sentrale er å klargjøre hvilke spørsmål vi forventer at kildene skal svare på. Hvilken troverdighet en kilde har avhenger direkte av hva man forventer å skulle bruke den som kilde til.

Her er det forskjell på å bruke skriftlige og muntlige kilder. Kulturforskerne Anne Eriksen og Torunn Selberg (2006) beskriver hvordan dette skillet vises innen forskningen på muntlig historie eller «oral history» fra 1970-tallet og fremover. Muntlig historie ble sett som en måte å få tak i andre perspektiver og aktører enn de som vanligvis var beskrevet. Spesielt de tause og undertrykte gruppene skulle få komme til orde. Slik ble muntlig historie også ansett som en måte å *skrive historie nedenfra*. Perspektivet var fra aktørenes ståsted, og tilnærmingen var derfor innenfra-orientert.

Det oppstod et skille mellom de som var historisk orientert, spesielt etnologene, og kulturforskerne, representert ved folkloristene. For etnologene var et sentralt metodisk spørsmål om de muntlige kildene var pålitelige. Var det folk fortalte om fortida sant? Husket de riktig eller var hukommelsen forvrengt av deres seinere erfaringer? For å skrive historien nedenfra riktig ville man at den skulle være like sann og uangripelig som om den skulle vært basert på skriftlige kilder som historikere ellers fester størst lit til. Kulturforskerne derimot var mer opptatt av å *skrive historien innenfra*. De var ute etter hvordan folk hadde opplevd hendelser. Hvis hendelsene var omtolket ble dette sett som et middel til å forstå informantenes tenkemåte og vurderinger. Hendelser blir tolket i lys av kollektive normer og holdninger, og minnefortellinger formes av dette. Slik vil også enkeltmenneskers opplevelser reflektere kulturelle mønstre og vurderinger. Det muntlige ble derfor sett som uttrykk for et kollektivt fellesgods (Eriksen & Selberg 2006:163f). Denne avhandlingen er ment som et bidrag til å skrive samisk historie innenfra, tilsvarende en kulturforskers tilnærming der informantenes fortolkninger vektlegges, og ikke hvorvidt de redegjør utførlig for verifiserbare hendelser.

I denne avhandlingen har fortellinger stor plass fordi fortellingene som tekster inneholder mye ekstra informasjon. Det viktigste er ikke hva de sier om saksforhold. Når det er snakk om forståelse av relasjoner til landskap er det mest interessante hva fortellingene formidler av oppfatninger. I min vurdering av kildene er det først og fremst dette aspektet jeg har forholdt meg til. Når mange av informantene og de samiske forfatterne oppgir sine egne foreldre som opphav til fortellinger gjør ikke dette nødvendigvis fortellingene mer «sanne» i forhold til saksforholdet som belyses. Men det viser informantenes nærhet til de tradisjoner det fortelles om som har vært en del av deres sosialisering i oppveksten. Bredden i det de har hørt fra forskjellige personer i omgivelsene har vært en del av de kollektive fortolkningsrammene som informantene forholder seg til. I mange tilfeller uttrykker informantene en ambivalent eller kritisk holdning til disse kollektive fortolkningsrammene. Men de er like fullt en del av deres bakgrunnsforståelse, som de i ulik grad identifiserer seg med eller tar avstand fra.

Innen forskning på samisk religionshistorie har vekten vært på kildenes pålitelighet som historiske data. Det har vært diskutert hva som skal regnes som førstehånds (primær) og andrehånds (sekundær) kilde. Diskusjonen går på hvilken befatning

forfatteren av tekstene – kildeskriftene - har hatt med det de beskriver. Men vurderingen av kildene som primære eller sekundære går også på om informantene refererer til en «levende virkelighet» og «noe de faktisk tror på», eller om de refererer til noe de har hørt om «forgagne tider». Det har vært en stor diskusjon rundt kildebegrepet generelt (Porsanger 2005). Når noen forteller om hendelser de selv har erfart, anser jeg dette som primære kilder. Spørsmålet er hva de er førstehåndskilder til. Jeg anser informantenes fortellinger som kilder til hvordan fenomener de beskriver blir forstått i deres egen samtid. Når Jonas Åhrén (1963) skriver om egne og andres opplevelser av *saajvh* (de underjordiske), så er han en kilde til hvordan han oppfattet *saajvh* i Frostviken på midten av 1900-tallet. Når han beskriver det han har hørt om hvordan man begravde de døde eller ofret, så er han en kilde til hvordan slike skikker ble formidlet i hans levetid. Jeg vil altså ikke hevde at personer som beskriver hendelser i ett århundre er kilder verken til historiske hendelser eller hvordan disse ble oppfattet ett eller flere århundre tidligere.

Innen forskning på samisk religionshistorie har det vært et hovedfokus på tiden 1680-1730, fordi man innenfor dette tidsrommet mener å ha de beste kildene til en genuin samisk førkristen religion. Jeg vil hevde at det er problematisk å snakke om en genuin førkristen samisk religion før 1730, all den tid mye av det som beskrives i misjonsberetningene³ synes å være kristne skikker integrert i en samisk forståelse. Det er også vanskelig å vurdere om de er kilder til samenes oppfatninger, eller om de kun er egnet til å si noe om misjonærenes egne oppfatninger. Samers kontakt med personer som har formidlet kristne skikker og tankegods går tilbake til tiden da den norrøne befolkningen tok til seg kristne tradisjoner og gjorde dem til sine egne. Under hekseprosessene og misjoneringen av samene på 1600-tallet var det i stor grad tidligere tiders katolske skikker som samer hadde integrert i sin egen forståelse som ble slått ned

³ Når det gjelder 1700-tallskildene har jeg hovedsaklig forholdt meg til skrifter som kom til i forbindelse med misjoneringen ovenfor samene underlagt Misjonskollegiet i København fra 1716. Thomas von Westen ble da ansatt som lektor i teologi ved katedralskolen i Trondheim og fungerte som leder for den dansk-norske misjonen rettet mot samene på 1720-tallet. Som fellesbetegnelse omtaler jeg disse som misjonsberetningene, og på grunn av den geografiske avgrensningen for prosjektet har jeg konsentrert meg om forfatterne som skrev direkte om det sørsamiske området: Hans Skanke, Thomas von Westen og Johan Randulf. For en grundig gjennomgang av 1600- og 1700-talls forfatterene se: Rydving H. 1995b. *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

på av de protestantiske myndighetene. Papismen ble etter reformasjonen sett på som en stor trussel mot den sanne lutherske kristendommen (Hagen & Solbakk 2005). Det er altså grunn til å stille spørsmål ved om det fantes en ikke-kristen samisk religion før 1730. På den andre siden er det også grunn til å stille spørsmål ved hvor enerådende kristne forestillinger var etter 1730.

Min påstand er at fagtradisjonen har forsøkt å isolere en enhet i tid og rom som kan avgrenses som «samisk førkristen religion». Man har spesielt fokusert på det man mente var den religiøse mesteren: *nåejtie*, og hans bruk av tromma: *gievrie*. I tillegg har man fokusert på offentlige offerplasser, spesielt steiner eller steinformasjoner. Grunnlaget for å hevde at et religionsskifte fant sted midt på 1700-tallet var at runeblommer ble samlet inn og at man derfor antok at nåejtieh ikke lenger hadde sitt nødvendige hjelpemiddel. Også en rekke offersteiner ble ødelagte eller i likhet med *gievrie* fraktet til europeiske museer og samlinger. Verken trommer eller offersteder kunne brukes offentlig. Det som kom i stedet var bygging av kirker og kapeller på strategiske plasser i den samiske delen av Skandinavia, og påbud om å begrave slektninger på vigslede gravplasser. På denne måten hevdes det at samers forståelse av tid og rom ble endret i tråd med et kristent verdensbilde (Rydving 1995a). Tiårene rundt 1700 var ifølge religionshistoriker Håkan Rydving: «the end of the era of the indigenous religion» (ibid. s. 1). Fortellinger og opplysninger fra tida etter 1730 kalles «senere tradisjonsmateriale», og brukes som andrehånds, sekundære, verbale, ikke-skriftlige kilder til samisk religion før 1730 (Rydving 1995b:12f). Dette «tradisjonsmaterialet» er først og fremst tilgjengelig gjennom arkiver og publiserte skrifter, men Rydving hevder likevel at siden det dreier seg om muntlige beretninger som er skevet ned bør materialet karakteriseres som ikke-skriftlig (ibid.).

I sitt oversiktsverk *Bissie. Studier i samisk religionshistoria* (2003) tar religionshistoriker Hans Mebius opp spørsmålet om «sena samiska traditioner kan användas som en relevant och egentlig källa till förkristen samisk religion» (ibid. s. 39). Han viser til diskusjonen som har vært ført om dette, og konkluderer med at rent prinsipielt er det ikke noe som motsier at de folkloristiske utsagnene kan være nyttige for tolkningen av «förkristet» material. Det som da er interessant er å kartlegge hva som savnes i den sene tradisjonen sammenlignet med eldre kilder (ibid.). Innen forskningen

har dermed misjonærenes framstilling vært ansett som en «kanon» når det gjelder samisk førkristen religion, som opplysninger fra 1800- og 1900-tallet skal veies opp mot. Mebius advarer imidlertid mot å anvende de senere tradisjonene som kompletterende opplysninger til eldre kilder. Dette materialets største verdi er at det viser at

kunnskapen om den førkristna religionen i olika utsträckning bevarats långt efter religionsskiftet och att man därmed kan konstatera en traditionens kontinuitet mellan det förflutna och nutiden trots det yttre tvång och övrig påverkan den samiska kulturen varit föremål för (Mebius 2003:39).

Også i sin gjennomgang av sjiele-begrepet vektla Mebius at tradisjonene ikke kan betraktes som en kilde til en 250 år eldre religion, men at de samiske offertradisjonene først og fremst er en kilde til tradisjonsbærernes egen kjennskap til de eldre forholdene (Mebius 1972).

Religionshistoriker Louise Bäckman påpekte i 1975 i sin avhandling *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* at det nedtegnede materialet er sprikende, fra memorat via sagn til folketro. Hun hadde ambisjoner om å gjøre en sammenlignende analyse av materialet fra 1600- og 1700-tallet med de tradisjoner som er nedtegnet fra 1800-tallet til dags dato. Men hun skriver at hun måtte erkjenne at dette ikke lot seg gjøre. Begrunnelsen hun oppgir er at prestene og misjonærene fram til 1700-tallet hadde en

ännu levande, konkret främmande religion att avslöja för en okunnig allmänhet, att bemöta och att utplåna, medan senare nedtecknare endast har spår, ofta mycket vaga, av andras trosföreställningar (Bäckman 1975:46).

Bäckman forholdt seg derfor kun til misjonsberetningene i sin framstilling av saajve. De dominerende motivene i fortellinger om saajve fra 1800-tallet til vår tid er ifølge Bäckman de samme som fins om de underjordiske i den øvrige norsk/svenske befolkning, selv om detaljene har samiske drag. De kan derfor ikke regnes som kilder til en genuin samisk tradisjon (Bäckman 1975:46).

De skriftene forskningstradisjonen er basert på er produsert av misjonærer eller prester som hadde som misjon å omvende samene til kristendommen. I tråd med samtidens oppfatning definerte de alt de ikke identifiserte med datidens lutherske

kristendom som hedensk. Hedenske skikker var ikke bare i strid med kristendommen, det var djevelens verk. Ved å unnlate å legge fra seg sine hedenske skikker var samene ikke bare dårlige kristne, de var avgudsdyrkere. Og de skikkelsene samene ofret til ble oppfattet som djevelen i forkledning. Denne ideologiske, demoniserende grunnholdningen preger tekstene, og skiller dem markant fra det nedskrevne materialet fra 1800-tallet av, hvor forfatterne i større grad har forsøkt å skille mellom sine egne ideologiske oppfatninger og gjengivelsen av informantenes utsagn.

Misjonsberetningenes bevisste sammenblanding av opplysninger og fortolkningsrammene de settes inn i er spesielt problematisk. Samtidig er de ærlige om sitt ståsted og hvilket publikum de henvender seg til – andre med interesse for å utrydde hedenske skikker. Det som ble nedtegnet på 1800-tallet er vanskeligere å vurdere i forhold til hvilke holdninger nedtegneren selv hadde, og hvordan dette styrte deres utvalg og gjengivelse.

Den lappologiske forskningstradisjonen

Det nedskrevne materialet fra 1800- og 1900-tallet er i stor grad frambrakt i tilknytning til lappologien. Ifølge historikerne Lars Ivar Hansen og Einar Niemi (2001) kan lappologien defineres som en nordisk forskningsretning fra midten av 1800- til midten av 1900-tallet innrettet mot studier av samisk samfunn, kultur og språk. Den ble preget av ulike ideologiske strømninger i samtiden som evolusjonisme, tanken om at menneskeheten beveger seg fra lavere til mer fullkomne former; og diffusjonisme, tanken om at kun enkelte kulturer kunne være innovative. Det ble derfor viktig å kartlegge hvordan kulturimpulser hadde spredt seg som kulturlån fra en kulturkrets til en annen. I tråd med denne tankegangen ble det også trukket et skille mellom folk med og uten historie. De primitive folkeslagene ble med sitt «frosne» kultursjikt ansett som ute av stand til å skape historiske endringer og høyverdig kultur på egen hånd. Begge disse teoriene var knyttet til raseteorier, der personlige og kollektive egenskaper ble ansett som arvelige. Parallelt med disse ideologiene ble tanker fra 1700-tallets klassisisme videreført, hvor samene ble betraktet som et ubesudlet naturfolk med kultur og verdier som også kunne verdsettes av siviliserte samfunn. Disse tankene ble forsterket med romantikken på begynnelsen av 1800-tallet. Fra århundreskiftet fram til

mellomkrigstiden ble lappologien sterkt preget av det positivistiske vitenskapsidealet. Det var hovedfokus på etymologi og kulturlånsteorier (Hansen & Niemi 2001). En av de mest sentrale lappologene i Norge var Just Qvigstad. Han betonet den samiske kulturens betydning som et tidslaboratorium.

Samene er på samme tid både et mottakelig og et konservativt folk. Bortsett fra reindrifts-kulturen har de levd på lån fra sine naboer, både hva ordforråd, religion, overtro og materiell kultur angår; og hva de har lånt, har de bevart med seig konservatisme, slik at man i det som samene har lånt inn, finner bevart mye som nabofolkene forlengst har glemt eller lagt vekk (Qvigstad 1925:131)⁴.

Gjennom en systematisk sammenlikning med andre folkeslag skulle forskerne avdekke hva som var opprinnelig samisk og hva som var tilført senere (Hansen 1991:14). Mange av de etablerte forskerne innenfor lappologien var ledende også i utformingen av myndighetenes politikk overfor samene. Karl Bernhard Wiklund var den mest sentrale lappologen på svensk side. Han var en av bakgrunnsfigurene i utformingen av det som ble kjent som «lapp-ska-vara-lapp»-politikken i Sverige. Kun de som eide rein ble definert som samer og disse ble atskilt fra lokalsamfunnene gjennom krav om å fortsette det nomadiske livet myndighetene hadde definert som samisk. Samer ble framstilt som fremmede i det svenske samfunnet og sammenlignet med innvandrere. De ble holdt utenfor skattesystemet siden de ikke hadde privat eiendomsrett, og fikk derfor ikke de samme demokratiske rettighetene i lokalsamfunnene som den øvrige befolkningen. Tvert imot ble de oppfattet som en byrde som staten måtte ta ansvaret for (Lundmark 2002).

I en artikkel i Nordisk Tidsskrift i 1895 framførte Wiklund mange av motivene som ble rådende i svenske myndigheters samepolitikk. For det første støttet Wiklund den norske historikeren Yngvar Nielsens framrykningsteori, som var toneangivende for norsk politikk ovenfor samene ved århundreskiftet. Nielsen hevdet at samene relativt sent i historisk tid hadde innvandret nordfra mot sørlige Skandinavia (Nielsen 1891). Dette ble brukt som rettslig argument mot samiske landrettigheter sør for Snåsa. I forlengelsen av dette hevdet Wiklund at samene ikke var fortrent fra Sør-Sverige, kun

⁴ Alle sitater fra Qvigstad (1925) er oversatt fra tysk av Lars Ivar Hansen, se: Hansen LI. 1991. Kulturforskeren Just Qvigstad. Prøveforelesning til den filosofiske doktorgraden. s. Universitetet i Tromsø.

fra kystområdene i øvre Norrland, og det i ganske sen tid. De få samene som fortsatt befant seg i skogslandet hele året ville ganske snart forsvinne, hevdet han. Samenes styrke var at de gjennom reindrift kunne nyttiggjøre seg områder der ingen nybyggere kunne forsørge seg. Wiklund var sterkt imot misjonsskolene for samiske barn med innkvartering i hus med ordentlige senger, svensk mat, tallerker og kniv og gaffel. Å la barna venne seg til slike goder ville bare gjøre det vanskeligere for dem å vende tilbake til sine «kalla, dragiga kåtor, hårda renhuds bäddar, illasmakende köttmat» (Wiklund 1895:376). Wiklund var bare 27 år da artikkelen ble publisert. Ett år senere ble han filosofie doktor og docent i finsk-ugriske språk, og fra 1906 var han professor i Uppsala. Dette professoratet ble opprettet med et uttalt mål om å fylle myndighetenes behov for en sakkyndig i samiske spørsmål. Fram til han døde i 1933 var Wiklund den svenske regjeringens ledende ekspert innen samiske spørsmål. På denne måten fikk Wiklund som representant for vitenskapen en sterk innflytelse over samepolitikken i et trettitals år, der holdningen var at samene skulle holdes i sin opprinnelige tilstand atskilt fra utviklingen i det svenske samfunnet (Lundmark 2002:67).

På norsk side anla myndighetene en assimilerende fornorskningsspolitikk, som innebar innskrenking av samiske rettigheter og en aggressiv tvang om bruk av norsk språk i skole, kirke og annen offentlig virksomhet. Det ble innført lover for å begrense skaden av reindrift på markene som nå skulle brukes av det store antallet nybyggere som ble oppfordret til å bosette seg innover dalene. Både forskernes teorier og de politisk motiverte lovene hadde et klart uttalt sosialdarwinistisk grunnlag. Samene ble ansett som et ukultivert folkeslag som trengte hjelp til å nå opp på samme sivilisasjonsnivå som den norske befolkning (Hansen & Niemi 2001).

Hvordan de skiftende ideologiske strømningene fra romantikk til positivisme preget forskningen vises i vurderingen av Anders Fjellner (1795-1876), som var sørsame og prest i Jukkasjärvi og Sorsele. Han skrev ned de episk-poetiske sangene om Solsønnen og Soldatteren, som er blant de best bevarte skildringene av samisk mytologi på denne tiden (Lundmark 1979). På grunn av sin livserfaring ble Fjellner av samtidens lappologer regnet som en unik kilde til samenes historie. Gjennom Gustaf von Dübens bok *Om Lappland och lapparne, företrädesvis de svenske* (1873) ble Fjellner allment kjent. Ettersom den var i takt med tidens romantiske strømninger fikk Fjellners diktning

mye oppmerksomhet, og i etterdønningene av den finske Kalevaladiktningen ble «Solsönerna» og flere av Fjellners dikt framstilt som «lapska nationaleposet» (Lundmark 1979).

Den samtiden som Anders Fjellner forholdt seg til var preget av problemer rundt forvaltning av reinbeitene i det sørsamiske området. Den utstrakte svenske nybyggingen hadde skapt problemer for reindriftssamene siden lovgivningen ga reieneierne ansvaret for å holde reinflokkene unna bøndenes slåttemark, som strakte seg langt innover dalførene og gjorde det vanskelig å flytte med rein mellom vinter- og sommerbeiter. Fjellner var overbevist om at samene var Nordens opprinnelige befolkning. Dette sluttet han ut fra diktene, joikene og sagnene som han hadde samlet (ibid.). Rundt århundreskiftet overtok de positivistiske strømningene, med Qvigstad og Wiklund i spissen. De hevdet at diktene var skrevet på et konstruert samisk fordi Fjellner ville gi dem et felles ursamisk preg. Dette mente de var et bevis på at han ikke baserte seg på innsamlet materiale, men hadde forfattet dem selv. Denne språkvitenskapelige «avsløringen» medførte at Fjellner falt i unåde og ble stemplet som en litterær forfalsker. Torkel Tomasson, selv sørsame og folkeminnesamler, gjorde et seriøst forsøk på å gjenopprette tilliten til Fjellner da han i 1938 hevdet at Fjellner stod på tradisjonens grunn, selv om han ikke brukte eksakte vitenskapelige metoder i sitt innsamlingsarbeid. Også Ernst Manker sluttet seg til Tomassons karakteristikk av Fjellner og hevdet at kanskje lå Fjellners kvalitet i at han var en dikter mer enn en nøyaktig forsker, og at når alt kommer til alt kunne diktningen være et strå kvassere (ibid.). Manker publiserte selv både strengt vitenskapelige og mer populærvitenskapelige og skjønnlitterære bøker og derfor så han kanskje en egen verdi i Fjellners forfatterskap. Den positivistiske strømmingen var altså ikke enerådende innen lappologien, selv om Qvigstad og Wiklund innehadde de to mest betydelige posisjonene. I senere tid har det som er bevart av Fjellners diktning igjen blitt anerkjent som fullverdige samiske epos, spesielt innen litteraturvitenskapen (Fjellner et al 2003[1873]).

Samiske skriftlige beretninger

Framveksten av beretninger skrevet av samer fra et samisk perspektiv henger nært sammen med framveksten av den organiserte samebevegelsen (Gaski 1993). Selv om

det er mange fortellinger om samer som dro til kongen for å klage på urettmessig behandling var det først på slutten av 1800-tallet at samer for alvor begynte å organisere seg. I dette arbeidet var Elsa Laula (gift Renberg) fra Vaapste sentral. Hun var initiativtaker bak den første store samekonferansen som ble holdt i Trondhjem 6. februar 1917⁵. Begrunnelsen for samiske rettigheter og nødvendigheten av å organisere seg uttrykte hun i skriftet *Inför lif eller död? Sanningsord i de lappska förhållanderna* (1904). Her går hun hardt ut mot fordommer i det svenske samfunnet om at samer er alkoholisererte, fattigslige og underutviklede. Hennes hovedanliggende er samenes muligheter til å livnære seg av primærnæring i konkurranse med svenske og norske bønder. Den største utfordringen mente hun var at samene ikke hadde noen form for representasjon hvor de kunne fremme sitt syn og bli hørt. Hun manet derfor samer til i hver bygd å organisere seg i en forening, som så skulle samles i en landsorganisasjon. Hun avslutter sin oppfordring med et ønske om at samefolket må bli løftet opp «til ett intelligent och framåtsträfvande kulturfolk» (Laula 2003[1904]:30). Selv om skriftet er rettet mot samiske brødre og søstre er retorikken helt klart tilpasset samtidens evolusjonistiske klima.

De mytologiske fortellingene som Fjellner 40 år tidligere mente underbygde samers rettigheter som Nordens urbefolkning synes ikke å ha vært ansett som relevante i denne sammenheng. Det er derfor interessant å sammenligne Elsa Laulas egen tekst med det hun fortalte lokalhistorikeren Knut Strompdal (1954) i Vefsn. Knut Strompdal var småbruker på familiens avsidesliggende gård i Velfjord. Han reiste rundt og samlet inn folkeminner på Helgeland og i Namdalen. Fra 1926 av sendte han inn årsmelding til Norsk Folkeminnelag. I hans manuskript fremstår Elsa Laula som en sterk tradisjonsbærer. Dette har selvfølgelig å gjøre med hva Strompdal selv var interessert i og spurte henne om. Men det illustrerer hvordan valg av narrative sjangre avhenger av kontekst og hvilket budskap man vil formidle. Det synes som at Laulas argumentasjon var nært tilpasset strømningene i storsamfunnet fra romantikk til positivisme. Der Fjellner på midten av 1800-tallet brukte mytologien som argument for samiske rettighetsspørsmål var det ved overgangen til 1900-tallet ikke lenger regnet som

⁵ Dette er årsaken til at 6. februar siden 1993 har blitt feiret som samefolkets dag.

relevant. Mens episk diktning var måten å få gehør i den romantiske perioden, var økonomiske og sosiale livsvilkår agendaen ved århundreskiftet, og språket som ble brukt for å formidle dette var saklig og deskriptivt. Dette preger mange av beskrivelsene fra slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet.

Et eksempel er Torkel Tomassons (1988[1917]) manuskript, basert på samtaler med samer i Åsele- og Lycksele Lappmark samt Herjedalen sommeren 1917. Tomasson brukte sin egen far som en sentral informant. Han oppgir nøye informantenes alder og hjemsted, og i noen tilfeller deres bakgrunn. Hans egne foreldre var reindriftssamer som tilhørte Vilhelmina södra lappby. På sommeren flyttet de inn til norskegrensen ved Jadmeströs, og noen ganger helt over til Kvigtind på norsk side. På høsten flyttet de igjen østover til vinterbeitene i Ångermanland. Tomasson ble engasjert i samepolitikk som 23-åring. I 1916-17 utførte han en spesialutredning om svenske samers sedvanerett til reinbeite på norsk side av grensetraktene i Vilhelmina. Tomassons beskrivelse er svært deskriptiv i framstillingen (Tomasson 1988[1917]).

Det virker som det skjer en endring i etterkrigstida. 1950-tallet var en blomstringsperiode for samisk organisasjonsliv. En ny generasjon samer begynner selv å skrive om samiske forhold. I forhold til min tematikk utmerker Jonas Åhrén (1963) seg som en eminent forteller som evnet å sette det han hadde hørt fra andre inn i et samtidig perspektiv. Det Torkel Tomasson (1988[1917]) gjengir i korte anekdoter og bruddstykker, gjenkjenner man hos Åhrén som hele fortellinger. Hans Mebius (1972) bemerket at Åhréns beskrivelser av offertradisjoner var mye mer detaljrike enn de gjort av Tomasson og Kristoffer Sjulsson henholdsvis én og to generasjoner tidligere. På 1880-tallet nedtegnet folkeskolelæreren O. P. Pettersson folkeminner fra Vapstensamene. En vesentlig del av materialet er berettet av Kristoffer Sjulsson, derav tittelen på boka: *Kristoffer Sjulssons minnen. Om Vapstenlapparna i början af 1800-talet upptecknade af O. P. Pettersson*. Kristoffer Sjulsson (1828-1908) var en samisk nybygger av reindriftsslekt. Han arbeidet som kateket fra 1848 til 1853 (Pettersson et al 1979).

I motsetning til Tomasson og Sjulsson har Åhréns beretning ikke vært tillagt vekt i forskningen. Dette kan skyldes den frie stilen og at han kommer med kommentarer på misjon og kristning sett ut i fra eget ståsted. Som hovedregel oppgir han hvem han har

fått ulike fortellinger eller opplysninger fra. Dette er stort sett personer i hans slekt eller nærmiljø. Áhrén omtales som en av de mer framtreddene samene i sin generasjon når det gjaldt kontakter utad i samfunnet. Han ble valgt til å delta i «1919 års lappkomité» og var sentral i svensk samepolitikk i en mannsalder. For øvrig var han mest kjent for å gi samene en stemme i svensk rovdyrpolitikk (Thomasson 1998).

Et av problemene som er felles for tekstene jeg har sett på i denne avhandlingen er at de ikke er skrevet av samer for andre samer. De er altså ikke uttrykk for formidling innenfor en felles forståelsesramme. Tvert i mot er alle skriftene produsert for å si noe om samisk virkelighet for utenforstående, også de få skriftene som er skrevet av samer selv. Det har derfor skjedd en utvelgelsesprosess både i hva folk formidler og hvordan det uttrykkes.

Som sosialantropolog Kirsten Hastrup (1990) har påpekt er det folk i samtiden som avgjør hva som registreres fordi det anses som betydningsfullt for framtidens historie. Dette gjelder både det som velges ut som arkivmateriale og den kollektive hukommelsen som formidles muntlig fra generasjon til generasjon. Selv om historie skrives og fortelles med et tilbakeskuende blikk er den preget av fortidens vektlegging av hendelser, hva de som levde før oss mente var verdt å formidle til ettertiden (Hastrup 1990:17). Dette er en kjent problemstilling innen nyere folkloristikk; at muntlig kultur ikke blir overført mekanisk fra en generasjon til en annen, men at det som føres videre må oppleves som interessant og relevant for at noen skal høre etter, lære seg det og lære det videre (Eriksen & Selberg 2006:161). I et maktperspektiv betyr dette at folkeminnesamlere, myndigheter og den norske allmuen har formidlet egne oppfatninger om hva som var betydningsfulle hendelser. Når dette sammenlignes med samisk fortellertradisjon vises ofte motstridende oppfatninger av fortida (Jernsletten 2000:28f).

I så måte gjenspeiler landskapene i større grad samers dagligliv. Bosteder, offerplasser og graver er eksempler på spor etter meningsfylte hendelser som er innskrevet i landskapet. Disse sporene er imidlertid svært lite synlige. For mine informanter - som er opplærte i å se etter slike spor - er ikke landskapet en lukket tekst. De har «nøkler» (Ingold 2000a) til å låse opp mening som tidligere generasjoner har knyttet til landskapet. Fortellertradisjon er den muntlige formidlingen av historien.

Fortellinger og landskap henger nært sammen, men erfaringer med landskapet er i stor grad inkorporerte – de har nedfelt seg i kroppen, i sansene. De er derfor vanskelige å formidle med ord. Lytterens egen erfaring med landskapet utdyper derfor forståelsen av fortellingene. Dette var årsaken til at jeg brukte mye tid på å bli kjent med landskapet på feltarbeid. Jeg regner derfor egne erfaringer med landskapet, alene og sammen med informantene, som en del av kildegrunnlaget for avhandlingen.

Tradisjoner og ekthet

Mebius skilte i sin gjennomgang av *Sjiele. Samiska traditioner om offer* (1972) mellom en vid og en spesifikk bruk av begrepet tradisjon. Den vide betydningen viser til «berättelser om en gången tid som traderats till sagesmännen» (Mebius 1972:55). I en slik bruk fremstår begrepet som synonymt med det svenske «folkeminne». I en mer spesifikk betydning kan tradisjon forstås som et utsagn der det som formidles for tradisjonsbæreren selv «fortfarande har en funktionell uppgift i hans egen livssituasjon» (ibid.). Mebius slår fast at for det meste dreier materialet fra 1800- og 1900-tallet seg om tradisjon i vid betydning, som «erindringar om en gången tids trosvärld», men det er også utsagn som hører innunder en mer spesifikk anvendelse av tradisjonsbegrepet, «en levande tradition, som inte bara är en erinran om något i tiden avlägset, utan något som varit en tillämpad «folklig sed» av meddelaren» (ibid.).

Jeg har ikke vurdert hvorvidt det mine informanter forteller er noe de selv tror på eller ikke. Noen ganger gir de selv sterkt uttrykk for at deres fortellinger bygger på erfaringer og at det derfor ikke handler om hvorvidt man tror eller ikke. Jeg har forholdt meg til informantenes fortellinger som formidling av hva de har hørt av slektninger eller andre nære bekjente. Når disse fortellingene anses som relevante for mine informanter, forutsetter jeg at det er fordi det formidler deres eget eller andre sørsamers forhold til fenomener knyttet til landskapet.

Det lappologiske fokuset på at samisk kultur på 1800- og 1900-tallet kun bestod av fragmenterte biter og lån fra nabokulturene har vært ledende. Diskusjoner rundt rekonstruksjon versus revitalisering har vært et tema innen forskning, så vel som innenfor samiske miljøer. Det at man i dag har større stolthet i forhold til egne tradisjoner og tør å vise dem frem offentlig har også vært møtt med skepsis og påstander om strategisk bruk av tradisjoner, og om rekonstruksjon av tradisjoner som kun har

symbolsk verdi. Mange skeptikere har ment at det ikke er genuine tradisjoner man i dag fører videre, kun noe man har lest seg til. Dette var et tema mine informanter hadde et reflektert forhold til. De var svært bevisste på å påpeke hva de hadde lært i oppveksten, og hva de hadde lest seg til. Når jeg selv bruker tradisjonsbegrepet i denne avhandlingen er det ment å omtale traderinger som språklige overføringer, for eksempel fortellinger og stedsnavn, og som kroppslig inkorporering av skikker og normer for oppførsel, for eksempel hvordan man oppfører seg i kåta eller nær offersteder og gravsteder.

Fra et videre kulturforskningsspektiv viser Stein R. Mathisen (2000) at forskerens innstilling til tradisjoner som konstruerte eller overleverte også må ses i et større samfunnsspektiv. Han påpeker at det er gulle eksempler på «konstruktivistiske» kulturforskeres rolle i forhold til minoriteters rettigheter.

Det finnes eksempler på at kulturforskeres påvisning av at tradisjoner er konstruerte, også har ført til at urbefolkninger ikke har vunnet fram i rettsaker om retten til landområder. Dette viser at forholdet mellom tradisjon og konstruksjon slett ikke er ukomplisert, og at det kan være farlig å komme med for enkle løsninger på denne forbindelsen (Mathisen 2000:20).

Eriksen og Selberg (2006) beskriver et vannskille innen folkloristikken på 1960- og 70-tallet. Før denne tid var studiet av folkeliv diakront orientert. Man drev rekonstruksjonsforskning, og forsøkte å sy i hop fragmenter av det man mente hadde vært større helheter i fortida. Filologien stod sentralt i arbeidet med å tilbakeføre elementer til en antatt opprinnelig form. Fra 1960-tallet av vokste en interesse for synkrone studier fram. De var samtidsorienterte og dreide seg mer om oppfatningen av tradisjoner (Eriksen & Selberg 2006:26). Denne endringen i forskningsfokus har også endret forståelsen av tradisjonsbegrepet. I rekonstruksjonsparadigmet hersket det en forfallstanke, der tradisjoner ble sett som en kulturell arv med en primær kvalitet som forvitrer ved overføring fra slektsledd til slektsledd slik at vi i dag kun sitter igjen med rester og fragmenter av fortiden. Det diakrone perspektivet gjorde at man opererte med store tidsspenn og geografiske avstander. Man studerte først og fremst nedskrevne tekster, relativt løsrevet fra deres kontekst. I dag oppfattes tradisjonsformidling innen folkloristikken som en symbolsk aktivitet hvor fortiden aktualiseres i nåtiden. Det synkrone fokuset har ført til at studier i større grad forholder seg til avgrensede sosiale

og geografiske områder. Ettersom man nå er opptatt av hvordan informanter og tilhørere selv fortolker fortellingene, er konteksten rundt selve formidlingen også sentral (Eriksen & Selberg 2006:27).

I forskningen på samisk religionshistorie har spørsmålet om ulike termer, skikker og forestillingers opphav vært sentralt. Dette henger igjen sammen med kulturlånsteorier og diffusjonisme, som var sentralt i lappologien. Mye av forskningen har dreid seg om å redegjøre for hva man mener er innlånt fra de skandinaviske nabofolkene og hva som er felles med andre euroasiatiske folkeslag, og som derfor regnes som mer genuint samisk.

Jeg ser det som svært problematisk at en hel forskningstradisjon ble bygd på forestillinger om hva som er genuint samisk. Det er spesielt problematisk at man har satt opp tidsskille for når man kan regne samisk kultur som genuin, og når den er for utvannet til å regnes som særegent samisk. De som leser denne avhandlingen med bakgrunnskunnskap om norsk folketro vil sannsynligvis kjenne igjen mye av det som presenteres som samiske tradisjoner i denne framstillingen. Jeg har selv sett mange likhetstrekk. Spesielt når man leser om folkeminner fra Nord-Norge er det slående likheter. I nordnorsk sammenheng er dette kun å forvente, ettersom blandingen av norsk, samisk, kvensk og finsk kultur er umulig å rede ut. Det har ikke vært min hensikt å gjennomføre en komparativ redegjørelse for likheter og ulikheter mellom samiske og norske elementer. Hele grunntanken i denne avhandlingen er å presentere de ulike tradisjonene fra mine informanters perspektiv. Skulle jeg ha gjort en reell komparasjon av norske og samiske tradisjoner knyttet til landskap, måtte jeg ha gjort feltarbeid og intervjuer også i et norsk miljø. Det kunne vært interessant, men ligger utenfor dette prosjektet.

Jeg stiller meg kritisk til tankegangen om at likhetstrekk med norske tradisjoner skulle gjøre det mine informanter forteller mindre samisk. For å ta en paralell som kan illustrere hva jeg mener. I forbindelse med Lillehammer-OL i 1994 ble debatten om hvem som oppfant skiene igjen aktualisert. Det har hatt stor betydning for den norske selvfølelsen at skigåing har vært ansett som å ha norsk opphav. Fra samisk hold har det med grunnlag i språklige og arkeologiske bevis lenge blitt hevdet at samer må ha oppfunnet skiene (Birkely 1994). Er skigåing mindre norsk som tradisjon hvis den er lånt fra samene? Her har det selvsagt mye å si hvor langt tilbake et slikt kulturlån har

foregått, noe som har vært vanskelig å kartlegge. Skiens betydning for den norske selvfølelsen ble reddet da man kunne slå fast at det å bruke ski til å utøve sportslige aktiviteter var noe som begynte i Telemark. Dermed hadde man igjen fått festet skisporten til den norske nasjonalfølelsen, og glemt var alle kulturlån fra samene en gang i fortiden. Eksempelet er ment å illustrere betydningen som ligger i bruk av ord som opphav og kulturlån. I tråd med synkrone perspektiver vil jeg hevde at det ikke er opphavet til ulike tradisjoner som er det mest interessante, men hvordan tradisjonene oppleves av de som tar dem til seg og fører dem videre. Mitt poeng er at skal man nærme seg en samisk virkelighetsforståelse i dag, kan man ikke begynne med å skrelle vekk alt som kan føres tilbake til andre folkeslags kulturtradisjoner. En slik måte å forstå kultur på er for det første svært statisk, for det andre legger den sterke normative vurderinger på hva som er ekte, genuint og eksklusivt.

Folkloristiske sjangre

Kildekritisk har vurderingen av fortellinger i stor grad vært basert på kategorisering i ulike sjangertyper. Ettersom denne avhandlingen i hovedsak er basert på det som har vært folkloristikkens domene, har jeg forholdt meg til diskusjoner om sjangre innenfor dette fagfeltet.

Den norske nasjonale oppvåkningen på 1800-tallet førte til en stadig sterkere interesse for folkelivet og det som ble ansett som folkets diktning: eventyr, sagn og ballader. Her mente man å finne det som var ekte norsk. Tekstene som ble samlet inn var ment å skulle øke kunnskapen om det norske språket og inspirere til fornyelse av de lærdes litteratur. Mange av de store innsamlerne var filologer eller hadde en sterk interesse for språk. På 1900-tallet spredte denne interessen seg utover i de ulike landsdelene, og det ble innsamlet mye lokalt tradisjonsmateriale. Norsk Folkemminnesamling ble etablert i 1914 og utover 1920-tallet kom en landsomfattende innsamling igang. Ett av kriteriene for innsamlingen til Norsk Folkemminnesamling var at materialet ikke skulle være bearbeidet av innsamleren. Det skulle være kildemateriale som kunne brukes av forskere til å kartlegge varianter av eventyr, sagn og ballader for å øke kunnskapen om den folkelige kulturtradisjonen på lokalt, regionalt og nasjonalt plan (Hauan & Skjelbred 1995:12). I samisk sammenheng var Qvigstad den mest

sentrale i dette arbeidet. Han samlet fortellinger fra hele det samiske området på norsk side (Pollan 2005).

Da studiet av folketradisjoner ble et tema for forskning tidlig på 1800-tallet, var utviklingen av sjangersystemet sentralt. Identifisering og klassifisering etter sjanger ble ansett som viktige redskaper for kildekritikk. Folkediktingen ble av Jacob Grimm delt inn i kategoriene myte, sagn og eventyr. Grunnlaget var hvilket forhold til sannhet og virkelighet han mente fortellingene formidlet. Den religiøse myten ble trodd på, sagnet gjør krav på historisk sannhet, mens eventyret oppfattes som fiksjon. Denne tredelingen har blitt stående som en grunnleggende kategorisering av muntlig litteratur. Klassifisering av en fortelling som eventyr, myte eller sagn sier mye om forskernes egne forståelser, og hvordan disse har blitt nedfelt i fortolkningskategorier. Som Arne Bugge Amundsen påpeker er for eksempel sagnbegrepet skapt for et vitenskapelig formål. Sagn finnes ikke i fortellertradisjonen. Det er forskerens definisjon som utskiller enkelte fortellinger som sagn (Amundsen 2002). Sjangerdefinisjonene endres, noen faller bort og andre kommer til. Inndelingene forteller mye om folkloristenes egne interesser og prioriteringer til ulike tider (Eriksen & Selberg 2006:171).

Memorat-begrepet ble lansert som en ny kategori av Carl Wilhelm von Sydow i 1934. Han definerte memoratet som folkets beretninger om egne personlige, overnaturlige opplevelser. Memorater formidles i jeg-form siden de er selvopplevde hendelser. Kravet om at et memorat skal være en personlig opplevelse har vært diskutert, og Linda Dégh har hevdet at det ikke er et absolutt krav at det er egenhendige erfaringer det berettes om (Dégh 2001). Også fortellinger man har hørt av nære slektninger eller personer i nærmiljøet kan klassifiseres som memorater. Memorater er som regel løst oppbygde men kan inneholde tid, sted og omstendighetene rundt hendelsen. Memorater regnes som en verdifull kilde til studiet av folketro fordi de avdekker konteksten hendelser utspilles i. Memorater er i utgangspunktet ikke del av en kollektiv fortellertradisjon, men de kan bli innlemmet i den kollektive fortellertradisjonen og får da ofte mer sagnpreg (Gaup 2005:31).

Sagnene formes av de som formidler sagnet videre. Det gjennomgår en omformingsprosess der de tilpasses det lokale miljøet gjennom familiarisering og lokalisering. På denne måten blir sagnet å omtale noe som er knyttet til kjente steder og

kontekster. Sagn som er kjent i lignede versjoner fra ulike steder og ulike tidsperioder, kan være betydningsfulle kilder til hvordan folks oppfatninger og holdninger har variert (Hauan & Skjelbred 1995). De fleste sagn er både tid- og stedfestet. De følger gjerne samme struktur som andre og tredjehåndsmemorater, for eksempel noe man har hørt fra én bekjent om en annen bekjent. Dette kan gjøre det vanskelig å skille sagn fra memorat, både for de som har samlet fortellingene og for informantene selv (Gaup 2005).

Mange av fortellingene som presenteres i denne avhandlingen omtales som eventyr, enten av informanten selv eller av den som har skrevet dem ned. Det å betegne fortellinger som eventyr kan fra informantenes side ha vært en måte å relativisere sitt forhold til det som fortelles. Når noe presenteres som eventyr betyr det at man ikke behøver å tro på det eller ta det bokstavelig. Det blir derfor ufarlig å fortelle til utenforstående som ikke deler de samme fortolkningsrammene. Enkelte av mine informanter hadde denne innstillingen.

Men det e' klart, det her oppfatta du jo på en måte som et eventyr, du gjør jo det. Hvis du ikkje har veldi' sterke opplevsa rundt det som slår fast at sånn og sånn kunne det kanskje være (Intervju 2003).

Som denne informanten bemerket er det først når folk har egne opplevelser at det blir vanskelig å omtale hendelsene som eventyr. Nettopp det at saajvh ble erfart i hverdagen var noe som skilte dem fra eventyrskikkelser. Skillet mellom hva som oppfattes som eventyr og hva som regnes som virkelige hendelser er ofte flytende i fortellertradisjonen. Qvigstad nedtegnet noen fortellinger i Hattfjelldal i 1884 og 1887. De ble først utgitt på sørsamisk med tysk oversettelse i 1924. I 1996 ble de 28 fortellingene trykt på nytt med moderne sørsamisk rettskrivning omarbeidet av Lajla Mattson Magga. Halvparten av de 28 fortellingene har også blitt utgitt gjenfortalt på norsk (Birkeland & Vekterli 2002). Fortellingene inneholder ofte de samme momentene som øyenvitneskildringer fra 1900-tallet, memorater der folk forteller om egne møter med saajvh, til forveksling lik fortellinger som i dag utgis som eventyr. De samme beretningene har blitt publisert både som fortellinger (Qvigstad & Magga 1996) og eventyr (Birkeland & Vekterli 2002). Selv sorterte Qvigstad fortellingene i eventyr og sagn, men han hadde problemer med å få kategoriene til å stemme med materialet.

Ifølge Brita Pollan bygger klassifiseringen av eventyr og sagn på en jødisk/kristen dualistisk tenkning, hvor trosbegrepet er knyttet til åpenbaringer som er sanne i alle situasjoner og for alle mennesker. Seinere har historiekritiske og psykologiske perspektiver tydeliggjort at det folk tror på er kontekstuellet betinget og foranderlig. Det folk tror på er derfor et dårlig kriterium for å vurdere fortellinger. Spesielt gjelder dette de nedskrevne fortellingen, der konteksten rundt mangler (Pollan 1996:25).

Mange av fortellingene jeg har gjengitt har samme narrative struktur som eventyr. Dette er som forventet, ifølge Hayden Whites (2003) og Paul Ricoeurs teorier om vår evne og trang til å tilpasse hendelser de narrative sjangre som er vanlige innen vår kultur (Ricoeur 1991a; c; 1998). Fortellertradisjon følger den samme konfigurative prosessen som historieskriving, hvor hendelser må settes inn i et kjent plot⁶ for å kunne formidle mening. Plotet er det som gjør adskilte hendelser til en vel oppbygd fortelling (Ricoeur 1980:171). I sitt metaperspektiv på historieskriving vektlegger Hayden White (2003) at historiske narrativer konstrueres med ønsket om å sette hendelser inn i et moralsk perspektiv. I valg av plot ligger også nøkkelen til hvordan fortellinger skal forstås. Om en fortelling presenteres som tragedie eller komedie vil være avgjørende for leserens/lytterens oppfatning. Heri ligger fortellerens/forfatterens mulighet til å formidle sin fortolkning av hendelser. Ved at leseren kjenner igjen sjangeren som stoffet formidles i, vil de også forstå hvilken mening hendelsene skal tillegges (White 2003:83).

Også personlige fortellinger kan følge samme struktur som kollektive sjangre. Et kjent mønster gjør det lettere å minnes en nytt innhold (Eriksen & Selberg 2006:163). Mange av fortellingene jeg har gjengitt følger et mønster hvor samme hendelse gjentas tre ganger før det skjer en forløsning. At eventyrsjangeren var kjent i samiske miljøer viser blant annet alle fortellingene Qvigstad og Friis samlet på 1800-tallet. Ifølge Pollan (1998) følger samiske fortellinger ofte samme narrative struktur og kan ha samme innhold som skandinaviske eventyr, men har ofte en annen type avslutning. Det er en

⁶ Ofte oversatt til 'intrige' på norsk, men ettersom 'plot' er et kjent begrep på norsk foretrekker jeg å bruke dette. Ricoeur bruker selv 'intrigue' på fransk, som assosieres med sammensvergelse og komplott. Han mener derfor at det engelske begrepet 'plot' har et videre innhold, som er mer i tråd med hans narrative teori, se: Kvalsvik BN. 1985. Forteljinga, kulturen, historia. Paul Ricoeur i samtale med Bjørn Nic. Kvalsvik. *Samtiden*. 4, s. 22-32.

tendens i samiske eventyr at muligheten for rikdom er en sterkere motivasjon enn utsikten til giftemål med en prinsesse. Fortellinger om den samiske Askeladden ender ofte med at han tar med seg sekken med sølvpengene hjem, og takker nei til prinsessa og halve kongeriket (Pollan 1998:150ff). Dette tyder på at selv om man brukte en narrativ sjanger som er allment kjent i europeisk fortellertradisjon formidlet man en mening tilpasset en samisk forståelse av hva som var verdt å ha eller ikke ha.

Jeg har i teksten oppgitt de opplysninger som har vært tilgjengelige om fortellingenes opphav, og hvordan de blir vurdert av informant eller innsamler. Som Káren Elle Gaup beskriver kan fortellingene appellere til oss selv om de ikke kan verifiseres.

I samisk tradisjon i enkelte områder er det å være åpen for at ulike overnaturlige fenomener finnes, også en måte å verne seg mot å møte dem på. Å fornekte disse fenomenenes eksistens er analogt med å utfordre dem til å vise seg for deg, som er en respektløs handling som kan straffe seg (Gaup 2005:81).

Gaups beskrivelse gjelder fortellinger om Silisávži mellom Alta og Guovdageaidnu i nordsamisk område, men jeg har registrert den samme holdningen i sørsamisk område. Fortellingene kan gi deg nødvendig kunnskap om hvordan du bør forholde deg til omgivelsene – for sikkerhets skyld. Om fortellingene formidles som memorater, sagn eller eventyr er underordnet i en slik sammenheng. Når jeg i denne avhandlingen har valgt å bruke alt tilgjengelig materiale i ulike sjangre, så er det ut i fra en grunnleggende forståelse av at fortellinger reflekterer menneskelig erfaring. Fortellinger inngår i forhandlinger om mening og fortolkning av steder, hendelser og prosesser (Amundsen 2002:22). Fortellingene formidler opplevelser av virkeligheten og er samtidig med på å definere hva som er virkelig i konteksten de fortelles i. I et slikt perspektiv er ikke sjanger avgjørende for en fortellings verdi som kilde, selv om det har vært avgjørende for den vitenskapelige vurderingen av ulike fortellinger.

Akademiske sjangre

Når det gjelder akademiske tekster er det også mulig å definere ulike sjangre. Spesielt innen etnografi og antropologi har det vært rettet fokus mot valg av sjanger i formidlingen av erfaringer fra feltarbeid. Hovedutfordringen har vært å gjøre det

fremmede og eksotiske tilsynelatende kjent og forståelig gjennom å sette det inn i forfatterens egen kulturelle formidlingstradisjon. Antropologen John van Maanen har i boka *Tales of the Field* (1988) tatt for seg ulike sjangre som er vanlige i etnografien og sett på hvordan disse får fram ulike aspekter. I ulike kapitler presenterer han det samme forskningsmaterialet ved hjelp av ulike sjangre. Derved illustrerer han sitt hovedpoeng: at hvilken sjanger man velger for å presentere sitt materiale har grunnleggende betydning for hvordan leseren oppfatter det som skildres og hvordan teksten blir mottatt i vitenskapelige miljøer. I den realistiske fortellingen er forfatteren en utenforstående, som presenterer de «innfødtes» livsverden. I bekjennelsesfortellingen er forfatteren selv sentrum i teksten, som skildrer hvilke erfaringer hun har opparbeidet seg på feltarbeid. I den impresjonistiske fortellingen forsøker forfatteren å få med både forskningsobjektet og forskeren samtidig, som i impresjonistisk malekunst formidles malerens ståsted i tid og rom (van Maanen 1988:101). Når van Maanen identifiserer det han oppfatter som tre typer etnografiske sjangre vektlegger han forfatterens synlighet i teksten, fra dagbokform via et impresjonistisk dybdeblick til en distansert skildring. Dess synligere forfatteren er i teksten, dess mindre vitenskapelig anses den å være. Dess mer distansert og usynlig forfatteren er i teksten, dess mer objektiv og vitenskapelig oppfattes teksten (ibid.). I avhandlingen veksler jeg mellom de tre sjangrene avhengig av tema, men etterstreber hovedsaklig et impresjonistisk ståsted, spesielt i presentasjonen av materiale fra eget feltarbeid.

En annen tilnæringsmåte til dette finner vi hos Hastrup, som skiller mellom to typer forfattere: «The writer», som fjerner seg selv fra teksten og behandler språket som om det var et gjennomsliktig middel til forklaring og «The author», som skaper en tekst hvor det kommer tydelig fram at hans egen relasjon til den verden han beskriver er infiltrert i den tekstlige presentasjonen. «The author exploits this presence in the alien world; the writer denies it through his disappearing from the text» (Hastrup 1990:292). For å unngå at en tekst blir kun underholdning om «de andre», og utgjør en reell utfordring for egne fordommer er det viktig at virkeligheten finnes i teksten og ikke bare skimtes gjennom teksten. Dette er ifølge Hastrup den eneste måten vi kan unngå at liv reduseres til sjanger. Heri ligger et virkemiddel til å kunne skildre informantenes livsverden som realiteter.

There is a great stylistic difference between a narrative of Icelandic sheep-rearers which relates their 'belief' in 'hidden people' living in the mountains, and another which states that the Icelandic rocks are populated by huldufólk. The analytic result, for instance a classification of these beings as 'metaphorical beings', may be the same, but the style is different. The first distances itself from life, the other admits its reality and expresses the momentaneous conjunction of conceptual universes which is an integral part of the experience of coevalness in the field (Hastrup 1990:292).

I min framstilling av Voengel-Njaarke sǫjta har jeg vektlagt betydningen av å være en «author», (jf. dialogiske perspektiver på forskning i neste kapittel). Sammen med informantene har jeg utdypet hvordan ulike begreper, stedsnavn, fortellinger og erfaringer kan fortolkes.

Hermeneutiske perspektiver

Som feltarbeider bruker man uomtvistelig sine egne erfaringer i fortolkningen av konteksten man er i (Hastrup 1994). Når man forholder seg til nedskrevet materiale er det lettere å ha et distansert forhold til det man forsker på. Da er utfordringen ofte å komme nær nok den virkelighet som skildres på grunn av avstand i tid og rom. At forskeren bør engasjere seg i forskningsprosessen også når det gjelder tekststudier er en tematikk hermeneutikeren Paul Ricoeur tar for seg. Jeg ser Ricoeurs begrep om «en verden foran teksten» som en brobygger mellom den distanserte, objektiviserte teksten og den erfaringsnære, subjektive leseren. Ricoeur kritiserte et mekanisk syn på fortolkning. Som et kritisk perspektiv utvidet han den hermeneutiske sirkel til den hermeneutiske buen som beveger seg gjennom tre faser.

Første fase er den intuitive forståelsen av symboler, metaforer og tvetydige utsagn som vekker nysgjerrighet og skaper et behov for å fortolke teksten. Ricoeur kalte dette den «første naivitet». Andre fase er forklaringsprosessen hvor man forsøker å trenge inn i materialet ved hjelp av kritiske metoder for å få fram de latente, gjerne motstridende meningene en tekst kan ha. Tredje fase er den post-kritiske forståelsen hvor man ser fremover til mulige implikasjoner av ulike tolkninger og hvilke nye forståelser de åpner for. Ricoeur har kalt dette den «andre naivitet». Det er i denne fasen at man også må vurdere hvordan teksten angår en selv, noe Ricoeur omtaler som en «verden foran

teksten» (Ricoeur 1991[1971]).

Det er spesielt den siste, avgjørende fasen i Ricoeurs bue som skiller han fra tidligere teoretikere. Dette var hans svar på den kritikk han rettet mot andre metoder som han mente hadde fokusert for mye på tekstens forhistorie, «verden bak teksten», i stedet for teksten selv og «verden foran teksten». Spesielt kritiserte han strukturalismen og den historisk-kritiske metoden for at de stoppet opp på forklaringsnivået og ikke gikk videre til forståelse og anvendelse. Han hevdet at fortolkning ikke kan stoppe før man har anvendt teksten på et eksistensielt nivå, hvor man tolker seg selv i lys av den verden som teksten åpner foran seg.

I should prefer to say that the reader understands himself in front of the text, in front of the world of the work. To understand oneself in front of a text is quite the contrary of projecting oneself and one's own beliefs and prejudices; it is to let the work and its world enlarge the horizon of the understanding which I have of myself (Ricoeur 1981:178).

Det å forstå seg selv «foran teksten» er altså ikke en projeksjon av egne fordommer inn i teksten, men tvert imot å la teksten korrigere og utvide den forståelsen man har av seg selv. Dette kaller Ricoeur «the final act of commitment» og det er ifølge han det som forhindrer at fortolkning blir en ond sirkel hvor alt er like riktig eller galt. Ricoeur motsetter seg at dette resulterer i et subjektivistisk føleri – tvert imot hevder han at det er en dynamisk mening som springer ut av den metodiske forklaringen. Enhver som leser en historisk eller skjønnlitterær tekst kan få en «åpenbaring», som Ricoeur definerer som en ny mening som oppstår mellom tekst og fortolker. Dette innebærer til syvende og sist en personlig tolkning av tekstens betydning i ens eget liv. Men Ricoeur mener også at en slik tolkning kan ha en allmenn anvendelse i tråd med Heideggers begrep om «væren-i-verden», som noe allmennmenneskelig som transcenderer en fullstendig subjektivitet (Ricoeur 1991b).

Landskap som tekst

Ricoeurs teori aktualiserer spørsmålet om hva man legger i begrepet «tekst». Skrift muliggjør at ord løsrives fra sin kontekst i tid og rom, samtidig som meninger bevares og kan overføres til andre kontekster. I dette ligger skriftens intersubjektivitet, den blir et offentlig objekt som kan fortolkes. Handling har også en slik dobbel dimensjon. Den er knyttet til tid og rom, men utvendiggjøres til tekst ved at den setter spor etter seg i

historien. Handlingen må derfor på samme måte som teksten tolkes for å forstås. En handling blir et sosialt fenomen ettersom vi ikke har kontroll på dens konsekvenser, på samme måte som en forfatter mister kontroll over sin tekst. Det åpner seg nye verdener foran den, nye kontekster gir ny relevans til en tekst/handling, nye fortolkninger avgjør deres mening (Ricoeur 1991b).

Jeg følger Ricoeurs utvidede forståelse av tekst-begrepet, der alt som kan fortolkes i prinsippet kan betegnes som en tekst. Derfor omtaler jeg også landskapet som tekst (Jernsletten 2004). Mine informanter leser landskapet. De tolker det ut i fra hva de har hørt av andre eller erfart selv. Landskapet er derfor både en konkret fysisk størrelse og en tekst som gir mening. Som tekst har landskap en dobbel dimensjon. De er tilgjengelige, «lesbare» for alle som oppsøker dem. Men meningen som hentes ut av dem er avhengig av leserens egen forkunnskap og bakgrunnsforståelse, deres erfaringer med andre «landskapstekster». Det er denne formen for «intertekstualitet» som avgjør hvordan leserens egen erfaring med landskapet fortolkes. Det fins flere lag av mening, og ordene man bruker på ulike språk gir ulike konnotasjoner.

En måte å tilnærme seg dette på er å se landskapers mening som uendelige lag, på samme måte som den post-koloniale forskeren Trinh T. Minh-ha hevder at en persons identitet består av utallige lag. Hun kritiserer en forståelse av identitet som bygger på et karthesiansk subjekt, der man antar at det finnes en hard kjerne dekket med mange lag som kan skrelles av så man ser subjektets «sanne jeg» (Minh-ha 1989). I tråd med dette vil jeg hevde at et landskap ikke har én riktig fortolkning, men et uendelig antall lag av meninger skapt i relasjon mellom folk og landskap.

I dette prosjektet har jeg først og fremst fokusert på mine informanternes fortolkninger av landskap. Hvilke verdener ser de for seg når de snakker om sjiens landskap? Hvilken betydning har landskapsteksten for deres liv? Min lesning av deres sjiens landskap er preget både av egne erfaringer fra et nordsamisk miljø og av at jeg gjennom utdanningen som religionsviter har satt meg inn i beretninger om samisk religionshistorie tilbake til 1600-tallet, samt forskning som er bygd på dette. Jeg hadde med andre ord en ganske annen faglig og personlig bakgrunn for å fortolke og forstå Voengel-Njaarke sjiens landskap enn mine informanter. Et viktig skille her er imidlertid at jeg som forsker hele tiden har forsøkt å se hvilke mulige verdener som åpnes opp

foran tekstene – ikke for meg selv – men for de sørsamer som har levd i landskapene som beskrives. Jeg har altså ikke direkte anvendt teksten i mitt eget liv, slik Ricoeur omtaler, men forsøkt å anvende den som et virkemiddel til å fortolke fortellinger og erfaringer inn i konkrete landskap. Jeg har derfor lagt stor vekt på å få informantenes synspunkt på mine fortolkninger.

Mine informanter leser «en verden foran teksten». Det vil si at landskapet utvider deres forståelse av seg selv. I analogien mellom landskap og tekst er «verden bak teksten» kulturminner og andre synlige og usynlige spor, hvor det kan redegjøres for hvem som har erfart hva og formidlet det videre. Landskapet er selv teksten. Verden foran teksten handler om hva landskapet betyr for informantene i dag. Materialet i avhandlingen viser at mange sørsamer er opptatt av hvilken betydning ulike steder i landskapet skal ha i deres liv i dag. Dette berører derfor eksistensielle spørsmål som angår deres identitet.

Avrundning

Jeg har i dette kapittelet fokusert på vurdering av kilder, framstilling av tekster og fortolkning. Jeg har satt fokus på hvordan presentasjonen av materiale i ulike sjangre har vekslet gjennom ulike strømninger, og hvordan vurdering av materialet har vekslet ettersom pendelen har svingt mellom romantikk og positivisme, essensialisme og konstruktivisme.

Jeg anser mine informanter som primærkilder til egne erfaringer og fortellinger, og sekundærkilder til det de har hørt av andre. Jeg har lagt vekt på å vise hva informantene oppgir som egne erfaringer eller hvem de har hørt fortellinger fra. I følge folkloristiske kategorier spenner materialet fra memorater, personlige beretninger om egne erfaringer, via eventyr, beretninger om hendelser som ikke regnes for å ha hendt, til sagn, beretninger om hendelser som kan ha hendt en gang uten at det er bekreftet historisk. Hensikten med mitt prosjekt har vært å analysere hvilken forståelse av relasjoner til landskapet informantene uttrykker. Ettersom det er forståelse jeg er ute etter anser jeg alle fortellinger som relevante kilder i denne sammenhengen, uavhengig av om de viser til hendelser som kan bekreftes historisk. Fortellinger er måter informantene uttrykker sin forståelse på narrativt; de er fortolkninger. Slike fortolkninger kan ikke verifiseres

eller falsifiseres etter vitenskapelige metoder. Fortolkninger kan være individuelle eller kollektive. Det er først og fremst fortellinger knyttet til kollektive fortolkningsrammer som videreformidles i teksten. Men jeg har også tatt med individuelle fortolkninger av ulike fenomener for å vise bredde og mangfold. Ettersom de fleste skriftlige kilder som brukes er publiserte, har disse også vært tilgjengelige for informantene. Informantene var imidlertid svært tydelige på hva de selv hadde hørt eller erfart, og hva de eventuelt hadde lest seg til.

I gjennomgangen av det folkloristiske materialet og tidligere forskning har jeg hatt fokus på det som er relevant i forhold til tradisjoner som mine informanter kjenner. Ved å sette nåtiden inn i et historisk perspektiv aktualiseres de historiske beretningene. Det å skrive fra nye vinkler er å åpne opp for nye fortolkninger. I dette ligger også en etisk utfordring med å skildre menneskers livsverdener, og gjøre dem om til tekster. Dette er spesielt en utfordring med bruk av feltarbeid og intervju som metode, noe som drøftes i neste kapittel.

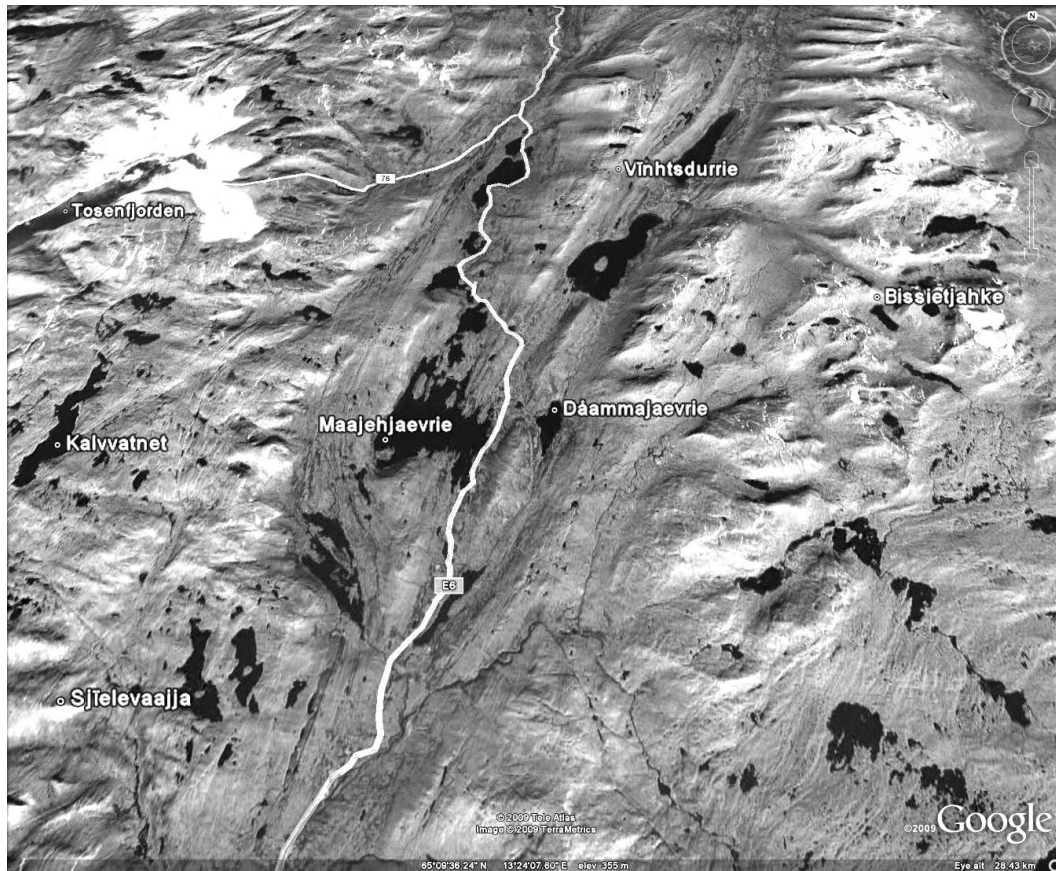


Del II: SĪJTE: Folk og landskap

I denne delen av avhandlingen presenterer jeg Voengel-Njaarke sĳte. Sĳte er et begrep som omfatter både folk og landskap, og forholdet mellom dem, innenfor et avgrenset område. Dette vises gjennom å knytte sammen fortellinger, hendelser og refleksjoner rundt ulike steders betydning. Informantenes fortolkninger av landskapet kan ses som et uttrykk for hvordan landskapet, med dets spor etter tidligere hendelser, er en tekst som åpner opp mulige verdener som folk ser sine liv i lys av. Det er sterke etiske utfordringer knyttet til å skulle markere hellige steder og kulturminner på kart, noe som ville gjøre dem lettere tilgjengelig for uvedkommende. På dette grunnlag har jeg valgt å bruke satellittbilder som illustrasjon i stedet for kart og kun angi steder omtrentlig for bedre å ivareta hensynet til vern av kulturminner⁷. Ornametet *gātieh* (kåtene) symboliserer samfunnet (Dunfjeld 2001:117).

⁷ Ifølge Kulturminnelovens § 4 er samiske kulturminner eldre enn 100 år automatisk fredet. Definisjonen av samiske kulturminner omfatter også ikke-materielle levninger.

Satellitbilde over Voengel-Njaarke sijtes sommerbeiteområde



Kapittel 3: ET HERMENEUTISK FELTARBEID

Det har vært vesentlig for prosjektet å prøve å beskrive hvordan mine informanter fortolker landskapet når de beveger seg i det og når de visualiserer det i minnet. Fokuset er ikke på fysiske avstander og karakteristikk, men hvilke følelser, minner og fortellinger som knyttes til de enkelte stedene. Tydeligst var dette på turene Anna og jeg gikk for å oppsøke steder som hun hadde hørt om. På disse turene ble opplevelser fra Annas oppvekst aktualisert når vi var på stedene som minnene var knyttet til. I dette kapittelet vil jeg illustrere denne prosessen. Dette knyttes opp til metodiske perspektiver på feltarbeid og intervju og analytiske perspektiver på landskapsforståelse og fortolkning.

Feltdagbok, Maajehjaevrie, 1. Oktober 2003

I dag sto Anna og jeg opp samtidig. Ho var veldig energisk. På fem minutter var kaffen kokt og vaffelrøra klar. Det var overskya vær, men lysere i nord over Kappfjellet. Vi møtte på snø når vi parkerte i slaktegjerdet, og Anna var litt skeptisk til å «skli rundt på dettan føre». Men når vi no først var der, så skulle vi no gå. Det var jo ikke så langt til Soehpenjebáarhke (Bæråsen) Anna gikk ganske fort, så det var bare å henge på. Ho stoppa når landskapet åpna seg. «Det her er en god plass», sa ho, og lente seg på vandrestaven. Først viste ho meg teltkåtaplassen ved Soehpenjbáarhkenjaevrie (vannet) som de hadde brukt når ho vokste opp. Ved sida hadde gapahuken til matforrådet stått. Gropa etter *boerne* (matlageret) vistes ennå. De hadde brukt å legge bregner og stein oppå. Men det var ingen steiner igjen nå. All stein fra *aernie* (ildstedet) så også ut til å være flytta. Ho mente kanskje de hadde tatt dem med når de flytta teltkåteplassen til nordsida av vannet.

Anna hadde masse gode minner fra Bæråsen. På høsten brukte ungene å bli satt til å holde reinen på nordsida av Kappfjellet, så de ikke trakk for tidlig sørover. Mens foreldrene dro hjem til Villmoen, var de igjen aleine. Ofte måtte de hoppe rett i støvlene på morran uten å rekke å ta på sokkene engang, hvis noen oppdaga at reinen var på vei sørover. Da var det bare å legge på sprang helt opp i fjellsida for å snu flokken.

Anna viste meg *máaroekrogke* (beingropa) som de hadde brukt. Den lå i den bratte lia, omtrent 60 meter ovenfor kåtaplassen. På vei opp skråninga passerte vi ei djup grop, kanskje halvanna meter dyp. Anna titta nedi. Ho lurte på hvorfor de ikke hadde brukt den, siden den lå nærmere kåtaplassen. Den gropa de ble sendt til var 4 meter djup med en sildrende bekk i. En skummel plass! De større ungene

passa på at de minste ikke datt nedi. Der kasta de alt av bein, skinn og anna avfall. Etter hvert som det ble vanlig med hermetikkboks og anna metallskrot ble det også kasta dit. Det er fullt av slike skumle groper på Kappfjellet som både folk og dyr kan forsvinne i.

Rett ovenfor måaroekrogge ligger et lite vann. Anna fortalte at her brukte de å stupe uti når det var varmt. På sørsida av vatnet har det vært *derhviegåetie* (torvkåte) fra gammelt av. Kanskje fra Njaarke-Næjlas tid. Annas mor hadde vist henne kåtapplassen da hun var yngre, men allerede da var den falt sammen. Siden det hadde snødd klarte vi ikke å finne plassen. Ved vannene lenger nord i Kappfjellet, Gåetiebealanjaevrieh, var det også *derhviegåetie* som generasjonen før Anna brukte. Men da ho vokste opp brukte alle *låavthgåetie* (teltkåte).

Vi gikk ned fra bergknausen og drakk kaffe på en snølaus bakke. Der det var trær hadde ikke snøen lagt seg siden det ennå var løv på trærne. Vi snakka om at man skulle ha kunnet reist i tid. Anna ville ha snakka med folk og notert måten de snakka samisk på. Ho mener de gamle hadde et finere språk, det gled så lett og hadde så fine vendinger.

Etter kaffepausen gikk vi for å leite etter *gaelmie* (utmarksgrava) i Vínhtsdurrie (Båtskardet) som Annas eldre bror Harry hadde fortalt om. Han hadde vært der med far sin da han var ung, en gang de kom gående langs stien fra Svenningdalen. Han sa den hadde vært under et overheng, og de hadde bare løfta litt på torva, til de så plankene. De hadde latt alt på plass og gått videre. Harry hadde seinere forsøkt å finne tilbake til plassen uten å lykkes. Det er forståelig, for det er uendelig mange bergknauser i området.

Anna og jeg så etter *gaelmie* under hver en knaus. Ved en spesiell *raame* (flog) lå det en steinhelle. Det var et hulrom under helleren, og når vi tittet inn lå det never der! Vi ble veldig oppskjørtet begge to. Jeg tok noen bilder med blitzen før vi forsiktig forsøkte å løfte vekk noen steiner. Det merkelige var at nevera lå helt flatt med innsida ned rett på en stein. Bare litt hadde krøllet seg sammen. Det var tydelig at den var flekket og lagt dit av folk. Men den lå altså oppå steinen. Vi løftet unna litt mer stein, men så ikke antydning til noe mer under steinene.

Anna kommenterte at det var tydelig at helleren hadde vært brukt til å oppbevare noe, men at det hadde blitt fjerna, for steinene som sannsynligvis hadde dekket åpninga lå ved siden av. Anna sa også at det var ingen typisk plass å ha en boerne. Og dessuten brukte man ikke never i en boerne. Anna og jeg resonerte oss fram til at det kunne ha vært ei sommergrav. At den døde hadde blitt lagt dit i påvente av vinterføre så det var mulig å frakte i pulk til kirkegården. Eller en vanlig *gaelmie*, men at personen som lå der, sannsynligvis en unge etter størrelsen å dømme, seinere var blitt flytta.

Vi får vel aldri vite hvordan det hang sammen. Og ikke kan vi være sikre på om det har vært ei grav der heller. For alt vi vet kan de ha oppbevart never der mens de forberedte å bygge ei kåte, for da holdt den seg jo tørr. Men Anna var uansett

fornøyd med at vi hadde funnet noe! Og det var en fin og spesiell plass. Utsikt rett mot øst. Ifølge Annas bror Jan var det et kriterium når man valgte gravplass: «de skulle ha morrasola midt imot». Det er nok flere gaelmie i området. Vi vet jo om den som Jan viste oss. Og sannsynligvis var det en annen som Harry hadde sett.

Tromsø, 8. Oktober 2003

Feltarbeidet er visst ikke slutt selv om jeg har kommet hjem! Snakket med Anna på telefonen i dag. Hun hadde snakket med broren Knut om at ho ikke visste navn på noen som var lagt i gaelmie. Knut hadde svart at han visste i hvert fall at deres tippoldefar på farssida, Kristen Anderse, ble levnet i kåta i Vihhtsdurrie når han var for gammel til å flytte med. Kanskje han også var gravlagt der. En *maadteraahka* (oldermor) på morssiden skulle ifølge Harry ligge i gaelmie under Guvsehke.

Feltarbeidskonteksten

Under feltarbeidet sommeren og høsten 2003 bodde jeg sammen med Anna Sofie Kappfjell i Nissehuset, ei hytte midt i Majavassbygda som Annas niese Lena eide. Første gang jeg traff Anna var da jeg kom som spent hovedfagsstudent til Sameskolen i Hattfjelldal 9. mars 1998. Anna var på den tiden aktivitetsleder for ungene på internatet, og under vårt første møte gjorde hun et ganske direkte og bastant inntrykk. Hun uttrykte klart sin skepsis til å få enda en forsker innpå livet. Men vi fant ganske snart tonen, og hun erklærte at nå var jeg «bare Jorunn», det vil si ikke en fremmed forsker som beveget seg inn på hennes grunn. Vi fant ut at vi hadde en felles interesse i å finne ut mer om historien knyttet til hennes slekts landskap.

Nær sagt alle samer som jobbet på sameskolen var i slekt, tilhørte Voengel-Njaarke sǽjte og hadde sitt hjemsted på Maajehjaevrie (Majavatn). Maajehjaevrie ble base for videre feltarbeid på doktorgraden. Maajehjaevrie er ei lita bygd i Grane kommune rett nord for fylkesgrensa mellom Nordland og Nord-Trøndelag, med en ganske konsentrert sørsamisk befolkning. I september 2000 holdt Bierna Bientie⁸ gudstjeneste ved offersteinen på Tjåhkere (Gudfjelløya) i Røyrvik kommune i Nord-Trøndelag. Dette hadde skapt en del debatt i det sørsamiske miljøet. Utvalgene for sørsamisk kirkeliv i Norge og Sverige arrangerte et seminar for å få frem forskjellige synspunkter på bruken av samiske kulturelementer i gudstjenestesammenheng. Jeg ble invitert for å snakke om

⁸ I mai 1998 ble Bierna Bientie under en seremoni i Snåsa kirke ordinert til prest for hele det sørsamiske området på norsk side.

samiske hellige steder i et religionsvitenskapelig perspektiv. Dette ga faglig inspirasjon til å jobbe videre og anledning til å være ei uke på Maajehjaevrie for å snakke med informantene fra hovedfaget om mitt nye prosjekt. Det å snakke om hellige steder i samiske miljøer kan være et ømtålig tema som det tar tid å komme inn på, men ettersom det allerede var etablert en debatt rundt gudstjenesten på Tjåhkere var det et takknemlig tema å ta opp. Flere uttrykte at når det først var begynt å skje ting så ville de gjerne være med og få uttrykt sine synspunkt. Andre var mer avventende. Ingen av mine tidligere informanter hadde negative innvendinger og jeg fikk det klarsignalet jeg trengte for å gå videre.

Når vi dro på turer var det Anna som ledet an. Det var hennes steder vi oppsøkte og hun var like mye på oppdagelsesjakt som jeg. Når jeg spurte om offersteiner og gravplasser begynte hun å lete etter steder som hun hadde hørt om, men aldri før tenkt på å oppsøke. Det var skikk og bruk å la *gaelmieh* (graver) ligge i fred. Det samme gjaldt *sjielegierhkieh* (offersteiner). De hadde hun ikke hørt et ord om. Hun ble sint når hun tenkte på alt hun ikke var blitt fortalt. Hun følte at hun hadde mistet en del av arven hun skulle ha fått. Man hadde slått seg til ro med at det var samisk tradisjon «å ikke snakke om sånt». Men Anna ble sint. Det var hennes historie som gikk tapt. Derfor ville hun gjerne være med på å grave den fram og gjøre den mer synlig.

Til å begynne med var jeg novisen. Jeg forsøkte å lære meg flest mulig sørsamiske termer for landskap og fenomener knyttet til sørsamisk landskapsforståelse. Det var mange ord jeg kjente igjen fra nordsamiske landskapsbenevnelser, som jeg lett kunne memorere. Det var imidlertid viktig å få informantenes tolkninger av stedsnavn, for ikke å ta for gitt forklaringene på referansene i ordboka. Jeg var svært heldig med været da jeg dro til Maajehjaevrie. Jeg startet opp feltarbeidet 13. juli 2003. Om morgenen brukte jeg å sitte utenfor stua som Anna og jeg bodde i. Jeg bredde kartene ut over campingbordet som stod i oppkjørselen. Der kunne jeg sitte og følge med trafikken på E6 som gikk rett forbi, høre bekken som klukket bak meg, og humlene som suste (heldigvis var det ekstremt lite mygg den sommeren). Jeg kunne løfte blikket og se fjellene rundt Maajehjaevrie. Dette var en god ramme for å studere kart. Jeg hadde notatboka klar og når Anna stod opp kom hun ut med en kopp kaffe og satte seg ned for å diskutere alt fra stedsnavn og slekt til skikk og bruk og minner fra oppveksten. Jeg

gikk også mer systematisk til verks, og spurte andre informanter om deres tolkning av de sørsamiske stedsnavnene som var ført opp på kartet. De kom også med mange stedsnavn som ikke var nedskrevet, og de var til dels kritiske til oppføringene som var med på kartverket. Slik opparbeidet jeg meg en forståelse av hvilke ord sørsamer bruker for å uttrykke sin fortolkning av landskapet gjennom stedsnavn.

Den første helga jeg var på Maajehjaevrie var det kalvmerking. Vi fikk beskjed om at gjeterne hadde begynt å samle reinen til merkegjerdet så det var bare å pakke sekken for noen dager og gi seg iveri. Anna og jeg kjørte bil inn til enden av veien ved det oppdemmede Kalvvatnet. Der ventet vi på Annas nevø som skysset folk i båt det siste stykket inn til leirplassen. Jeg hadde tatt med et vanlig turtelt til Anna og meg selv, andre hadde teltkåter, i tillegg har distriktet ei hytte med tre soverom. Det var etter hvert fem-seks familier samlet. Det var utrolig varmt, oppimot tretti grader. Så noen benyttet sjansen til å bade i det iskalde fjellvannet, mens andre gikk opp på fjelltoppene for å avkjøle seg og speide etter de som skulle bringe reinen inn til gjerdet. Siden det var så varmt ville gjeterne vente og se om det ble kjøligere i været så reinen skulle slippe å lide unødig i gjerdet. Etter et par dagers venting ble det klart at finværet ville holde seg og det var best å komme i gang. Når det er varmt bruker man natta til å gjennomføre merkingen. Så i kveldingen pakket vi en liten nistesekk og la avgårde mot gjerdet. Merkegjerdet lå en halvtimes gange fra teltleiren. Alle i familien var med, fra besteforeldre til det minste barnebarnet som ennå lå i komse. Kalvmerking er en av aktivitetene i reindriften som samler folk til sosialt samvær. Men det viktigste er selvfølgelig spenningen med å se hvilke simler som har fått kalv. Jeg hadde vært inne i området rundt Kalvvatnet høsten før. Da var det nettopp falt nysnø og det var ganske hustrig. Harry, Annas eldre bror, skulle vise meg området og forklare om stedsnavn han kjente til. I løpet av feltarbeidet i 2003 ble det etter hvert mange turer inn til dette området, som var svært sentralt både i beliggenhet og i folks bevissthet i Voengel-Njaarke sǿjte.

Den «usynlige» bruken av landskapet

Anna omtalte Soehpenjbáarhke (Bæråsen) som «barndommens paradys». Fra dette området av Kappfjellet har hun mange minner og erfaringer som har skapt tilhørighet.

Det er hennes plass. En gang vi hadde vært i Hattfjelldal og kjørte sørover mot Maajehjaevrie spurte jeg henne når hun følte at hun var kommet hjem. Vi hadde krysset Vaapstenjeano (Vefsnelva) og klatret de bratte, svingete bakkene opp lia fra elvefaret. Akkurat når man kommer over bakketoppen åpner landskapet seg så man ser utover Fijhpelogkoe (Fiplingvatnene) mot Maajehjaevrie (Majavatn) i det fjerne, med Gaebpie (Kappfjellet) på vestsida og Bissietjahke (Biseggen) på østsida. Hun stoppet bilen. «Her må jeg alltid stoppe og ta en røyk» sa hun, og pekte mot Kappfjellet. «Dette er mitt fjell, og bakom her ligger slektningene mine». Hun tok en røyk før vi kjørte videre.

De samiske kulturminnene er ikke preget av det monumentale, men sporene er der for dem som vet hva de skal se etter. Først og fremst må man kjenne landskapet og bruken av det, så kan man se etter en sannsynlig plass for *gåtiesijjie* (boplass), *gaelmie* (grav) eller *sjïelesijjie* (offerplass). Mange ganger hadde Anna gått stien østover fra Svenningdal over Vinhtsdurrie (Båtskardet). Faren hadde fortalt at det var gaelmie i området, men han hadde aldri vist henne hvor. På en av turene traff vi Annas eldre bror Jan, som viste oss en gaelmie som han selv hadde funnet. Anna ble overrasket over hvor nær stien den var. «Tenk alle de gangene jeg har gått forbi her og aldri visst at gaelmie lå så nær!» Stien over Vinhtsdurrie er en naturlig ferdselsåre mellom øst og vest. Informantene forteller at gaelmie har blitt lagt nær steder der folk og dyr ferdes fordi de døde ville høre lyden av reinflokkene når den dro forbi så de skulle føle seg mindre ensomme.

Da Anna skulle vise meg kåta i Loekte (Mellingsbukta) hvor hun var født rett etter krigen og bodde til hun var fem år, ble hun selv overrasket over hvor nedfallent og overgrodd alt var. Kåta som foreldrene reiste etter at de hadde fått sitt andre barn hadde ikke vært jevnlig i bruk siden de selv flyttet til bygda på andre siden av Maajehjaevrie tidlig på 1950-tallet. Det hadde vært ei forholdsvis stor og avansert kåte med vedovn og tregolv, potetkjeller og *kåava* (forstue, bislag) hvor det var innredet kjøkken. Det var også bygd et stabbur ved siden av, hvor man oppbevarte skinn og matvarer. Kåava og stabburet var bygd av kjøpt trevirke og var ennå synlige selv om de var nedrast, mens selve kåta var bygd av selvhogd virke fra nærområdet og hadde smuldret til jord. Da jeg spurte Anna hvorfor de hadde bygd kåta midt i tjukkeste skogen, forklarte hun at for 50 år siden var det nesten ikke skog der. Da lå kåta fint til på en liten høyde ovenfor de

andre kåtene, og de hadde utsikt over sjøen. Det var flere nedraste kåter i nærheten. Den tsietsie Jávva (onkel John) hadde bodd i stod ennå oppreist. Vi lurte på om den kunne være bygd av gran, og at det gjorde den mer bestandig der den stod innimellom grantrærne.

Hele plassen virket veldig forlatt. Det var reist ei ny kåte der *aahka jih aajja* (besteforeldrene) hadde bodd *vueliegåetesne* (i nederste kåta). Rundt århundreskiftet ble det vanlig å sette vedovn i kåta eller i kåavaen. Aahka jih aajja brukte den gamle kåta med åpen aernie som soverom. Annas *seasa* (tante) Sofie Kappfjell fortalte meg at da hun ble født i 1921 bodde familien i Bindalen, hvor foreldrene hadde kjøpt en fjellgård på yttersida av Tosenfjorden. Da hun var omtrent et år flyttet de til stevneplassen i Majavassbygda. Da hun var syv år flyttet de over vannet, til Mellingsbukta. I bukta hadde både faren og onkelen kåter fra gammelt av, så til å begynne med hadde de åpen varme og aernie. Etter hvert bygde broren Gustav Kappfjell ei stor kåte med tregulv, vedovn og kåava. I Mellingsbukta drev de kombinasjonsnæring med husdyr, reindrift, jakt og fiske. Til kyrne bygde de et vanlig fjøs. Dette hadde emmisærene fra Samemisjonen reagert på. De syntes det var skammelig at kyrne bodde bedre enn folket selv. Til meg sa Sofie at «vi trodde jo vi hadde det bra vi!» Anna mente også at emmisærene i så fall hadde misforstått. De hadde ikke skjønt hvor komfortabelt og praktisk det kunne være å bo i ei torvkåte. Anna fortalte:

Æ syns det e' et kjempehus å bo i! Advokaten, han Per Sørum, han flira sånn til aehtjie (far), det va no en gang aehtjie satt med alt han sku gjør, han va jo vokst opp i ei kåte, så dreiv han å bøtt garn og selvfølgeli så foregikk det jo på golvet. Så kom no han Per Sørum og snubla over de der garnan, og da kosta aehtjie garnan inn i ei krå og så sukka han «huff, det e' no tungt å bo i hus!» Det syns han Sørum va så artig (Intervju 21.1.2004).

Anna fortalte at de hadde både tregulv og vedovn i kåta, så jeg spurte om ikke det ble ganske likt et vanlig bolighus. Hun svarte: «nei, men det va jo'kje bord og benka og sånt. Det foregikk no på golvet! Som garnebøting, og når du sku sy sko eller uansett. Eting og sånt det va no vel kanskje på bordet.» De hadde ei «kjøkkenøy» med ovn og bord midt i rommet. Anna var litt kry over at dette var noe de hadde hatt lenge før det ble moderne i Bonytt-katalogen.

De kåtene som er restaurert er alle bygd med aernie, ettersom det åpne ildstedet

anses som mer tradisjonelt riktig. Hvis man skal ligge i ei kåte i dag vil man kose seg med å fyre åpent bål. Først på 1950-tallet ble det lafta et bolighus i Mellingsbukta som Gustav Kappfjell bodde i og hvor alle overnattet ved behov. Han var den siste som bodde der fast. Huset og området er nå overført til en stiftelse som skal ivareta det til sørsamiske kulturformål.

Kjønnspektiv

På Kappfjellet hadde Anna hatt ansvaret for å vokte reinflokken sammen med brødrene. Dette gjorde henne selvstendig og stolt. Hun hadde også et spesielt forhold til området rundt Kalvvatnet, hvor simlene holder seg i kalvingstida. I mai bruker hun å kjøre ut dit og sitte et stykke unna flokken og høre på de spede gryntene fra de nyfødte kalvene som kaller på mødrene sine. Som en del av vannkraftutbygginga i Åbjøravassdraget ble det på 1970-tallet bygd vei inn til sommerbeiteområdet. Før veien kom var det ifølge Anna ei ordentlig villmark. Da var det bare de som kunne bære med seg det de trengte som klarte seg. Selv var hun konfirmert første gangen hun fikk være med de eldre brødrene inn i fjellet. Hun var så kry. Hun hadde fått seg egen kaffekjel og kaffepose, og bar selv det hun trengte. Etter å ha sprunget en time stoppet de, og brødrene ville se hva hun hadde pakket med seg i sekken. Da de så at hun bare hadde med seg vanlig regnjakke fikk hun beskjed om å snu. På fjellet måtte man ha med seg *skopmehke* (vadmelsponcho) hvis man skulle klare seg. Skuffelsen var stor, men brødrene var nådeløse. Hun måtte bare snu og gå tilbake.

I informantenes presentasjon av Voengel-Njaarke sijte var reindriften det sentrale. Stedsnavn, skikker, måter å ferdes på, relasjoner til steder, alt er formet av at folk har sett landskapet i relasjon til reinflokken. Det som har vært viktig er hvor reinen trives på beite, hvor simlene kalver, hvor oksereinen søker saftig vårgress. Flyttingen sammen med reinflokken mellom sommerbeite i fjellområdene på innlandet og vinterbeite på kysten har formet folks erfaringer. Flyttingen med reinen har vært avgjørende for hvor kåter ble bygd, hvor de døde ble gravlagt og hvor barna ble født. Selvsagt har aktiviteter som fiske, jakt, bærplukking og skjæring av sennagress til skohøy også formet folks oppfatning av landskapet, men for de som er knyttet til reindriften inngår dette i deres bevissthet som en del av det å tilhøre en reindriftssijte. Her kommer til en viss grad

kjønnsforskjeller til syne, ved at det i de to siste generasjonene i hovedsak har vært menn som har voktet flokkene, mens kvinnene har vært nærmere knyttet til bostedene. Men selv om kvinnenens radius kanskje er mer begrenset enn mennenes, har kvinnene en inngående kunnskap om landskapet gjennom erfaringer i sine nærområder i tillegg til alle fortellinger de selv har hørt og bidrar til å formidle videre.

I dag er det mest vanlig at bare mannfolk flytter med reinen til kysten om vinteren. Noen ganger er hele familien med. Reinflokken holdes i området fra Åbjøravatnet ned til Tosenfjorden og ut mot Rørvik fra juletider til slutten av april. Det er viktig å komme seg tilbake til sommerbeitet på innlandet før kalvinga starter. Da jeg spurte mannfolkene som dreiv med rein hvor de følte seg mest hjemme, på innlandet eller ved kysten, svarte alle at de følte seg like hjemme overalt. De fulgte reinen der den beitet, og i det landskapet var de kjent. Kvinnfolkene hadde i større grad en hjemfølelse knyttet til bostedene i området rundt Maajehjaevrie.

Eli vokste opp ved kysten. De hadde vinterkåta ved Heimsnes ved fjorden, det var hovedboplassen. Vinterbeitet var hele halvøya vest for Kolbotn samt Vikna, Leka og andre velegnede øyer. Sommerbeiteene lå lenger østover inn mot fjellene ved Teplingan. Der hadde de flere kåter som de brukte ettersom hvor reinen beitet. Fra Åbygda i Bindalen i nord til Joevejællatjahke (Nonsfjellet) i øst, hvor de brukte å sette opp et telt mot en steinhelle. Dette var et eget distrikt – Kolbotn – som nå er innlemmet i Voengel-Njaarke sįjte. Familien sluttet med reindriften da Eli var fem år, men de beholdt rein og ble boende ved Foldafjorden. Hun føler derfor ikke at hun forlot området da hun i 1966 giftet seg inn i Voengel-Njaarke sįjte og flyttet til Maajehjaevrie. Idag har hennes to sønner, søstersønner og svogere vinterbeite i dette området.

Reindriften har ofte blitt drevet i kombinasjon med småbruk, og da var husdyrholdet ofte regnet som kvinnfolkarbeid, mens mannfolkene var mest involvert i reindriften. Når folk fortalte om dette var det tydelig at kvinnenens husdyrhold ikke hadde samme status som mennenes reindriften. «Når karan kom ned fra fjellet så var det bare å stå på pinne for dem, da va dem som helta å regne,» kunne de gamle konene fnyse. Selv om de var enige i at reindriften var sentral i forhold til den samiske selvforståelsen, følte det urettferdig at deres arbeid ble nedvurdert.

De roller som var mulige for meg å innta på feltarbeid var i stor grad definert ut i fra

kjønn. Min mann Johnny-Leo Jernsletten, som parallelt med mitt prosjekt har gjennomført sitt doktorgradsprosjekt om konsesjonsreindriften i Tornedalen, hadde med seg egen snøskuter på feltarbeid og arbeidet tidvis som en av reingjeterne (Jernsletten 2007). For min egen del så jeg aldri det å være reingjeter på feltarbeid som et reelt alternativ. Det er svært fysisk anstrengende, noe jeg var i tvil om at jeg ville klare. Som ung reingjeter forventes det at man på sommeren skal kjøre cross-sykkel i fjellet. Da skjer det ofte uhell og man må kunne skru på både motor og sykkel for å komme seg tilbake til bygda. Selv om det finnes kvinner som er aktive reingjeterne, er de få. Fordelen med å delta i kvinnesfæren var at jeg fikk kontakt med kvinnenenes hverdagsliv, noe som ellers i stor grad er mangelvare i skriftlige beretninger. Hovedsaklig fordi nedtegnerne selv har vært menn som i hovedsak har intervjuet andre mannfolk. På den andre siden var det selvsagt en begrensning at jeg som kvinne fikk best innsikt i kvinnenenes hverdag og mindre tilgang til mennenes daglige aktiviteter.

Jeg gjennomførte intervju med 10 av informantene i alderen 45-92 år. De var jevnt fordelt med kjønn og alder. Den eldste jeg intervjuet var født i 1911. Hovedvekten lå i den eldste aldersgruppen født fra 1920- til midt på 1940-tallet. Slektenskap hadde betydning for mitt utvalg av informanter. Jeg oppsøkte de jeg fikk vite var samer fra området, og disse var alle i slekt. Mange hadde funnet ektefeller innenfor samme sijte eller nabo-sijten. Derfor var det både kvinner og menn som hadde tilknytning til området fra oppvektsten. Den yngre generasjonen har søkt partnere lengre bort, og kvinnene har flyttet til mennenes sijte. Dette innebærer at alle kvinnene i sijten under 45 år var inngiftet utenfra bygda, mens kvinnene som var vokst opp i bygda hadde flyttet vekk. Ettersom jeg gjorde feltarbeid delvis midt i sommerferien, fikk jeg også kontakt med noen av disse.

Språk

Når vi snakket om skikker de hadde vokst opp med, uttrykte informantene en generell oppfatning av at den samiske kulturen var mer livskraftig for hundre år siden. Da snakket alle samisk og de manglet ikke ord og vendinger for å uttrykke seg i en livsverden hvor jakt, fangst, fiske og reindrift var sentralt. Men samtidig er det ingen som ønsker seg tilbake. Det var ei tid med mye strev og stor fattigdom. Bevaring og

fornyelse har vært en vanskelig prosess i sørsamiske samfunn. Det trengs nye ord for å kunne uttrykke seg i en moderne hverdag, og dette er en strevsom prosess. Enkelte har tatt til orde for å la språket «dø vakkert» istedenfor å endre det. Men den yngre generasjonen, som er i ferd med å bli mødre og fedre, har tatt til motverge og hevder at det er bedre at det sørsamiske språket endres enn at det forsvinner. Slik jeg har oppfattet det er sørsamers tospråklighet svært kontekstuell. Med det mener jeg at folk ikke nødvendigvis kan alle begreper og uttrykk på begge språk. Mange norske uttrykk har de ikke samiske ord for, mens de fleste uttrykk knyttet til landskap, slekt og reindrift har de ikke norske ord å oversette direkte til. Dette gjør at mange føler at de ikke kan snakke sørsamisk utenfor det som har med reindrift og slekt å gjøre, og motsatt at det blir vanskelig å snakke om slekt og reindrift med bare norske uttrykk.

I doktorgradsprosjektet kunne jeg i prinsippet ha gjennomført store deler av feltarbeidet og intervjuene på sørsamisk. Dette kom som en overraskelse siden jeg under arbeidet med hovedfaget hadde fått en oppfatning av at sørsamisk var et sovende språk, hvor heller ikke de som hadde lært sørsamisk i oppveksten brukte det aktivt. Det viste seg å være en betydelig forskjell i kontekst mellom Hattfjelldal og Maajehjaevrie som gjorde at jeg hørte mer sørsamisk under doktorgradsprosjektet. Da var jeg også mer til stede under aktiviteter knyttet til reindriften og fikk oppleve det folk ofte snakket om; at reindriften er ei lomme for sørsamisk språk og kultur.

Siden samtalene gikk på norsk på Sameskolen oppdaget jeg ikke før jeg startet opp feltarbeidet i Maajehjaevrie hvor levende det sørsamiske språket er. I motsetning til i nordsamisk område var den eldste generasjonen sørsamer fullt ut tospråklige, noe som medførte at de ikke hadde problemer med å uttrykke seg på norsk. Riktignok snakker sørsamer i området en etnolekt hvor mange sørsamiske ord brukes også i samtaler på norsk. Det å kunne slektskapstermer, stedsnavn og andre ord og uttrykk på sørsamisk er derfor nødvendig for å skjønne sammenhengen. Dette har jeg forsøkt å vise i teksten. Det ville vært en stor fordel om jeg hadde behersket sørsamisk flytende, og jeg ville fått med andre nyanser hvis jeg kunne ha gjennomført intervjuene på sørsamisk. Fordelen med å ikke kunne språket inngående, var at jeg måtte få informantene til å utdype hvordan de forstod ulike begreper i ulike sammenhenger, siden jeg ikke kunne legge egne fortolkninger til grunn.

Emic og etic

Da jeg kom til Sameskolen i 1998 ble jeg fort oppmerksom på at de fleste snakket kun norsk, men at alle brukte samiske termer. Dette gjaldt spesielt *laahkoeh* (slektsbenevnelser) og stedsnavn. Slektstermene er imidlertid så like de nordsamiske at jeg lærte dem fort, og mange stedsnavn kunne jeg gjette meg fram til betydningen av. På en måte har jeg gjort feltarbeid i egen kultur, i og med at jeg er samisk, men både som privatperson og forsker vil jeg hevde at sørsamiske og nordsamiske tradisjoner er så forskjellige at det åpnet seg en ny verden som jeg måtte bli kjent med. Betydningen av hva det vil si å leve med reindriften er ikke noe jeg selv har vokst opp med, og det var derfor noe jeg måtte sette meg inn i.

Det å ha et perspektiv innenfra eller utenfra er en problemstilling som går langt tilbake i samfunnsforskningen. I sin artikkel fra 1967 brukte Kenneth Pike emic og etic som begreper for to ulike innstillinger fra forskerens side, hvorvidt hun var innstilt på å bruke folks egne fortolkninger av fenomener eller allerede etablerte forskningskategorier. Det Pike rettet fokus mot var graden av generalisering. En emic-beskrivelse av et språk eller en kultur innebærer at alle enheter ses i forhold til hverandre innenfor kulturen. En etic-beskrivelse ser enhetene som generaliserte eksempler på universelle kategorier. For Pike innebar dette to metodiske vinklinger som ikke var dikotomiske, men tvert imot burde utfylle hverandre. Han brukte stereoskop-eksempelet: ved å se fra to ulike perspektiver samtidig, får man et tredimensjonalt dybdesyn, som er mye rikere enn et flatt endimensjonalt syn (Pike 1999[1967]).

I dag kreves også en bevissthet om at vitenskapelige begreper tas opp i hverdagspråket, og kan påvirke innenforforståelsen av fenomener. Et eksempel er bruken av begrepet sjaman, som stammer fra tungisisk, hvor det var et begrep for en «som ser». Ved etableringen av «sjaman» og «sjamanisme» som vitenskapelige kategorier ble dimensjonene knyttet til ekstase og transereiser sterkt vektlagt (Eliade 1964). I sammenligningen med det samiske nåejtie-begrepet lette man derfor bevisst etter slike kjennetegn. Det ble satt et likhetstegn mellom sjaman og nåejtie som har virket inn på den generelle forståelsen av nåejtie-begrepet, både i forskningen (Bäckman 1986:83) og i dagligspråket. Forståelsen av nåejtie-begrepet har altså blitt påvirket av en etic-forståelse av sjaman-begrepet formidlet gjennom forskningen

(Jernsletten 2006).

Innen samfunnsvitenskapen har diskusjonen om innenfra- versus utenfra-perspektiv i stor grad vært knyttet til hvilken bakgrunn forskeren selv har, og hvorvidt det er mulig eller ønskelig å forstå forskningsobjektene virkelighet hvis man ikke har samme virkelighetsoppfatning (McCutcheon 1999). Innenfor den hermeneutiske antropologien har Clifford Geertz fremhevet at istedenfor å se innenfra- og utenfra-perspektivene som to motpoler, er det mer snakk om gradforskjeller. Han skiller mellom experience-near (erfaringsnær) og experience-distant (erfaringsfjern). Disse begrepene viser til om man er nært eller fjernt fra informantenes virkelighet (Geertz 1999).

Innenfor sosialantropologien har diskusjonen om innenfra- eller utenfraperspektiv i stor grad vært konsentrert rundt temaet «doing anthropology at home», det vil si å gjøre feltarbeid i en hjemlig kontekst. Sosialantropolog Vigdis Stordahl (1998) beskriver hvordan hun stod midt i denne diskursen da hun valgte å gjøre feltarbeid i hjembygda Karasjok. Særlig siden hun var aktiv i den samepolitiske bevegelsen havnet hun mellom to polariserte forståelser av forskerens ståsted. Blant antropologkollegaer ble hun advart mot at det å gjøre feltarbeid hjemme var for vanskelig. Hun risikerte å bli et offer for kulturblindhet, siden hun kunne ha internalisert tenkemåten i kulturen hun var vokst opp i. Hun viser til Kirsten Hastrups uttalelse om at «den komparative bevissthet næres bedst av mangelen på selvfølgelighet i de lokale kategorier, og det kan være umådelig vanskelig at lære et ny sprog på sitt eget modersmål» (Hastrup 1991:13). Fra samisk hold, spesielt samepolitisk, ble hun møtt med en insistering på fortrinnene ved kulturfortrolighet når man skal jobbe eller forske innenfor samiske områder eller problemstillinger. Stordahl opplevde begge disse kravene som ensidig enten-eller-tenkning, basert på et absolutt skille mellom «vi» og «de andre». Selv opplevde hun feltarbeidet som en proffesjonaliseringsprosess. Gjennom å bruke begreper og modeller som utdannelsen hadde gitt henne som redskap så hun kompleksiteten og nyansene i eget samfunn (Stordahl 1998:15).

Mitt materiale er en sammenstilling av egne feltnotater og intervjuer og andre forfatteres skriftlige beretninger. Nesten alt det skriftlige materialet jeg har brukt er publisert og lett tilgjengelig for forskning. Som ung, kvinnelig, nordsamisk forsker har jeg en annen forståelsesbakgrunn enn mine forgjengere, og har følgelig stilt andre

spørsmål enn de gjorde. I framstillingen har jeg vektlagt mine informanternes tolkninger, det vil si en emisk tilnærming. På grunn av min egen bakgrunn og det hermeneutiske perspektivet har jeg lagt meg på en relativt erfaringsnær beskrivelse. Jeg har ikke gjort feltarbeid i eget lokalsamfunn og det vil si at jeg måtte sette meg inn i en ny kontekst, selv om det å fordype meg i sørsamiske tradisjoner om landskap har vært en oppdagelsesreise inn i en virkelighetsforståelse som ligger nær min egen kulturelle kontekst.

Intervju

Da jeg mot slutten av feltarbeidet skulle gjennomføre intervjuer opplevdes dette ganske unaturlig både for Anna og meg. Dette gjaldt også de andre informantene, men omveltningen var størst i forhold til de jeg hadde tilbrakt mye tid sammen med. Noen fikk jeg rett og slett ikke til å stille opp til intervju. Deres oppfatning var at jeg var til stede hele tiden og at vi diskuterte kontinuerlig. Et intervju syntes de var overflødig. Også de som stilte opp til intervju kommenterte at det var vanskelig å svare på mine spørsmål siden situasjonen var knyttet til feil tid og sted. Jan Kappfjell kommenterte:

JKl: Æ skjønna du har aller intervjua han onkel Lars du, han Lars Dunfjeld, for å få han til å prat, det va 'kje før imot midnattstidern! Når det va helt stilt i huset, da raus det utor han! Æ tenkt på det igår når du va der borte, det e' tønger å prat når det e' lyst!

JJ: Nei, egentli så skulle man vel sothe gåetesne (i kåta), rundt bålet og prata, det hadde vel vært det ideelle.

JK: Ja, det har allti vørre sånn (Intervju 25.9.2003).

Informanten opplevde altså at intervjuet foregikk i feil kontekst. Fra min side var det å legge avtaler til et tidspunkt på dagtid bevisst valgt. Mange av informantene hadde jeg allerede truffet rundt bålet i kåta. Det å gjennomføre intervjuene hjemme hos informantene på dagtid ble valgt som en måte å tydeliggjøre både for dem og meg selv at de samtalene jeg tok opp på bånd skulle brukes utenfor den konteksten de ble tatt opp i. Jeg forsøkte å minske overgangen ved å sitte rundt kaffebordet, slik vi ofte gjorde, og begynne litt forsiktig med ting som vi allerede hadde snakket om. Men likevel var det klart både for meg og de jeg intervjuet at i denne spesifikke situasjonen var jeg utvetydig en representant for Universitetet som skulle registrere deres kunnskaper. Jeg

har derfor valgt å holde fast ved begrepet informant selv om mange av dem jeg kom i kontakt med gjennom prosjektet etter hvert ble venner. I likhet med sosialantropolog Finn-Sivert Nielsen opplever jeg informant-begrepet som objektiviserende, og nettopp derfor tydeliggjør det at konteksten for mine møter med folk er forskning, og at relasjonen mellom meg og informantene er en relasjon mellom forsker og forskningsobjekter (Nielsen 1996).

Sosialantropolog Britt Kramvik har noen av de samme erfaringene med feltarbeid og intervju som meg. Hun beskriver hvordan språklige ytringer er handlinger som skaper nye sammenhenger og omformer virkeligheten. Dette blir spesielt tydelig i intervjusituasjoner. Intervjuer er som andre samtaler dialogiske kontekster hvor det forhandles om mening og genereres kunnskap. Hvis man gjør en serie intervju om samme tema vil det første intervjuet etablere konteksten for det neste. Det påvirker og endrer måten man stiller spørsmål på og problemstillingene man søker å belyse. Hvis forskeren er åpen om denne prosessen ovenfor intervjuobjektene gir man fra seg noe av kontrollen over forskningsprosessen. Men samtidig gjør man forskeren synlig i samtalen. Hvis man inviterer intervjuobjektene inn i refleksjonen over perspektivene man legger på et materiale kan man oppleve at den man intervjuer kommer med innsigelser til analysen og selv tilbyr alternative fortolkninger. Denne metoden tydeliggjør at den analytiske prosessen ikke foregår kun i etterkant, men også under feltarbeid og intervjuer (Kramvik 2007).

De fleste av intervjuene jeg gjorde utviklet seg til samtaler. Dette skyldtes i stor grad at informantene kjente min bakgrunn på forhånd. Alle visste at min far, Nils Jernsletten, var professor i samisk språk og å være hans datter skapte forventninger. De ville at jeg skulle fortelle om nordsamiske begreper og tradisjoner. De ville at jeg skulle komme med egne erfaringer og kommentere deres erfaringer. Slik kunne vi havne i en diskusjon om forskjeller mellom nord- og sørsamiske skikker og forståelser.

Innen folkloristikken har man også rettet oppmerksomhet mot selve innsamlingssituasjonen. Når man bruker intervju styrer man en samtale. Ofte er det ikke de konkrete saksopplysningene som vektlegges men informantenes egne tolkninger og refleksjoner. Dette innebærer at kunnskap innhentet gjennom kvalitative forskningsintervju i stor grad er resultat av dialogen mellom forsker og informant.

Kunnskap blir til i intervjusituasjonen. De hendelser og erfaringer som informanten forteller om husker hun selvfølgelig fra tidligere, men for å svare på forskerens spørsmål må hun sette ord på dette. Da må hun reflektere mer bevisst over forholdene. Intervjuene blir i seg selv en arena for refleksjon og innsikt i forhold som informanten kanskje ikke hadde tenkt så mye over. Hvordan forskeren stiller spørsmål har selvsagt stor betydning for denne dialogen. I formidlingen av intervjumaterialet blir det derfor viktig å få frem ikke bare hva informantene sier, men også hvordan de uttrykker seg (Eriksen & Selberg 2006:160f).

Samtidig med forskningsprosjektet mitt foregikk det minst to intervju-undersøkelser der mange av mine informanter deltok. Jeg ble derfor ekstra oppmerksom på forskjellen mellom feltarbeid og rene intervju-undersøkelser. Selv hadde jeg vært på feltarbeid i tre måneder før jeg syntes at jeg hadde opparbeidet meg et tilstrekkelig grunnlag for å intervju folk, og det forundret meg at andre forskere kunne få noe ut av å møte informantene kun en time eller to. Men da jeg gjennomførte intervjuene innså jeg at nettopp det at jeg kjente folk såpass godt bød på egne utfordringer. For det første skjønnte de ikke poenget med å gjøre et intervju når vi allerede hadde snakket sammen om de samme temaene mange ganger før. Hadde jeg ennå ikke forstått hva de mente? Og nettopp fordi vi hadde snakket om de samme temaene i helt andre kontekster tidligere – i hytta på fjellet, i teltkåta under kalvmerking, i bilen på vei fra kyst til innland, rundt kaffebålet på moltemyra – følte det ekstra merkelig å skulle ta det opp på bånd. Det ble med engang offisielt og jeg så at de strevde med å finne den rette måten å uttrykke seg på der vi tidligere hadde snakket uanstrengt sammen.

Jeg innså at kanskje fikk de forskerne som bare var innom en times tid lettere svar på sine spørsmål enn det jeg gjorde. De som kom utenfra kunne stille opplagte spørsmål og få forklaringer som de samme informantene gikk ut i fra at jeg ikke hadde behov for. Samtidig var jeg klar over at min egen kunnskap om den lokale konteksten ga meg forutsetninger til å stille helt andre spørsmål.

Dialogiske perspektiver på forskning

Religionsforskeren Gavin Flood (1999) fremhever hvordan et fokus på språk og tegn medfører at forskeren ses som et subjekt i relasjon til andre subjekter. I tråd med

Rosaldo (1993:19) hevder han at forskeren er et posisjonert subjekt, med alt det impliserer av kompleksitet og relasjoner.

Rather than the disengaged reason of the social scientist observing, recording and theorizing data, we have a situation in which research is imaged as 'conversation', or more accurately 'critical conversation', in which the interactive nature of research is recognized (Flood 1999:143).

Det er ikke bare forskeren som undersøker, kommenterer og tilbyr kritiske forklaringer basert på sin forståelse. Forskeren blir også forhørt av sine forskningsobjekter (Flood 1999:145). Dette er en beskrivelse av feltarbeidssituasjonen som jeg kjenner meg godt igjen i. Innen post-strukturalismen har forskere som Donna Haraway opponert direkte mot et dualistisk syn som gjør forskningsobjektet til en passiv ressurs forskeren kan anvende. Hun fremhever at kunnskapsobjektet bør framstilles som medspiller og aktør. På denne måten blir beretninger om verden ikke avhengig av en «opdagelses» logikk, men av en maktladet «samtale» relasjon (Haraway 1995:62).

Der Flood til en viss grad beskriver den faktiske situasjonen slik mange feltarbeidere opplever det, gjør Haraway det til et imperativ at forsknings-objektene skal inn i forsknings-dialogen. Dette innebærer at forskningsobjektene også legger premisser for den kritiske konversasjonen. Denne samtalen går begge veier, og både forskeren og de som utsettes for forskning påvirkes, slik religionsforskeren Graham Harvey oppsummerer i sin ukontroversielle, men nødvendige presisering:

Science is now clear that the act of observation changes that which is observed. It has long been the understanding of the human sciences and arts that observers are changed by what they observe (Harvey 2000:19).

I likhet med Haraway gjør han det til et metodisk poeng at det å dele egen forståelse med informantene ikke forkludrer forskerrollen, men tvert imot utdyper den ettersom det tydeliggjør at vi aldri kan være nøytrale tilskuere som «ser alt fra allesteds». Haraway (1991) kaller dette «Gudetrikset», og hevder at det gis et falskt inntrykk av at forskeren kan være utenfor og distansert fra forskningsobjektene. Objektivitetsdebatten i samfunnsforskningen har i stor grad dreid seg rundt nettopp dette. Min dialog med informantene brøt med en objektivistisk forståelse av kunnskap, ettersom jeg gjennom samtalen hadde innvirkning på informantenes svar på mine spørsmål. I motsetning til den relativisme som kan være konsekvensen av en post-moderne subjektivisme, fant jeg

mer gjenklang i Haraways situerte perspektiv fordi det gir håp om en kontekstuell betinget objektivitet. Også som forsker er man deltaker i større politiske og historiske prosesser. Vi ser alltid fra vårt eget ståsted og kan derfor aldri skrive den hele og fulle sannhet om et tema, fra alle perspektiver. Men vi kan redegjøre for hvordan denne tematikken ser ut, fra en begrenset synsvinkel. I følge Haraway er dette det nærmeste vi kommer objektivitet. Hun setter derfor større lit til forskning som er bevisst sitt delvise perspektiv fremfor perspektiver som gir seg ut for å være totale forklaringer (Haraway 1991). Dette representerer en forflytning fra universelle utsagn til spesifikke perspektiver på spesifikke kontekster, der både forskerens og forskningsobjektens fortid preger fortolkningene. Dette er noe også Flood har vektlagt.

The situated observer inevitably brings to the ethnographic situation, not only methods of her analysis but also a personal biography which influences research. This is not so much an obstacle to objectivity but can be a resource which facilitates understanding (Flood 1999:147).

Som nevnt har min nordsamiske erfaringsbakgrunn vært et premiss for egen forskning. Dette kom tydelig fram i møte med informantene. Vi kunne anerkjenne enkelte fellestrekk i forståelsesbakgrunn. Gjennom dette var det også mulig å se nyansene i forskjellene mellom nord- og sørsamiske kontekster.

Det grunnleggende i den dialogiske tenkningen er at kommunikasjon og relasjoner til andre er grunnleggende for all forståelse. Å forstå «den andre» innebærer derfor å utvide sin selvforståelse, ikke som et transcendentalt ego, men som et historisk betinget subjekt (Flood 1999:151). Dette innebærer en forskningsetisk utfordring. At min selvforståelse endres av min relasjon til de jeg møtte på feltarbeid er noe jeg selv må ta konsekvensene av. Men at min forskning også kan endre informantens selvforståelse var et perspektiv som gjorde meg bevisst i forhold til det ansvar man har som forsker, både i selve feltsituasjonen og i ettertid, når man skriver om andres virkelighet.

Filosofen Nils Oskal (2007b) vektlegger at forskning bør være en forhandling mellom forskersamfunnet og de man forsker på, og at verdisyn og verdensforståelse alltid vil være innbakt i slike forhandlinger. Oskal viser til Charles Tylor (1985) og fremhever at all humanistisk og samfunnsvitenskapelig forskning må legge til grunn tre forutsetninger. For det første at samfunnsvitenskapelige teorier forklarer fenomener i samfunnet samtidig som de tilbyr samfunnet en form for selvforståelse gjennom de

samme teoriene. Disse to aktivitetene kan ikke atskilles. For det andre framholder han at hvordan vi vurderer samfunnsvitenskapelig teori er knyttet til hvordan vi vurderer selvforståelsen som teorien tilbyr. Den tredje forusetningen omhandler hvorvidt konkret humanistisk eller samfunnsvitenskapelig forskning er holdbar eller ei. Dette er et spørsmål som må besvares og valideres gjennom begrunnelse og argumentasjon, hvor både forskningssamfunnet og forskningsobjektene samfunn kommer til orde (Oskal 2007a:176).

Kravet om en objektiv sannhet er forlatt ettersom det fungerer dårlig som valideringsbegrep i humanistisk forskning. Men dette fristiller ikke forskeren. Det sentrale begrepet her er ansvarlighet. Som Haraway poengterer er problemet med ulike former for ulokaliserbare, generaliserte kunnskaputsagn at de er umulige å stille til ansvar (Haraway 1995:51). I dette prosjektet har jeg involvert mine informanter også i vurderingen av den teksten jeg selv har produsert. De har vurdert og kommentert min framstilling. Dette gjelder ikke bare faktiske opplysninger, men også måten jeg har beskrevet ulike fenomener, hvordan jeg omtaler personer og steder. Balansegangen har bestått i å holde klart for meg hva som er mine og hva som er informantenes motiver. Som Haraway påpeker ligger det en alvorlig fare for å romantisere de mindre mektiges syn idet man hevder å se tingene fra deres ståsted (Haraway 1995).

Anonymisering

Avveining av anonymitet har vært en utfordring. Maajehjaevrie er ei lita bygd. Alle sørsamer i området er i slekt og kjenner hverandre. Antallet personer i miljøet er så lite at det ville vært vanskelig å fortelle en sammenhengende historie uten å avsløre folk. Anonymisering kan også ses som en måte for forskeren å beholde kontrollen over teksten på, og med det kan forskningens frie uavhengighet misbrukes. Når folks utsagn anonymiseres er det vanskeligere for dem å gi tilbakemeldinger og motforestillinger, ettersom eiendomsretten til stemmene holdes skjult. Man kan risikere at anonymitet blir en sovepute, hvor man slipper å ta stilling til informantenes meninger om hvordan man bruker deres ytringer i den vitenskapelige framstillingen. Det å gi forskningsobjektene stemme handler også om å gi dem tekster de kan identifisere sin stemme i. Mine informanter er generelt stolte av sin historie og vil gjerne få den fram i lyset.

Utfordringen for meg som forsker, har vært å gi en framstilling som ivaretar deres integritet samtidig som jeg kritisk vurderte ulike framstillinger.

For å forholde meg aktivt til anonymisering som en prosess har jeg gradvis gjennomgått teksten med informantene. Først dro jeg tilbake til Maajehjaevrie og gjennomgikk med hver av informantene hvert enkelt sted i teksten jeg hadde sitert dem. Slik fikk jeg tilbakemelding om hvilke steder i teksten de ønsket å stå fram med navn, hvilke sitater jeg kunne bruke, samt hvor de ville være anonyme. Det var ingen opplysninger jeg ikke fikk lov til å bruke, men de hadde endel rettinger og tilleggsopplysninger som var oppklarende. Neste steg var å omskrive teksten i forhold til informantenes tilbakemeldinger. Selv om de generelt var svært villige til å stå fram med navn, har jeg enkelte steder likevel valgt å anonymisere eller bruke mer generelle vendinger. Dette fordi det er mitt ansvar å vurdere konsekvensen av at andre kan sitere fra min avhandling og hente utsagn ut av sammenhengen jeg har satt dem inn i. Gjennomgangen med informantene har likefullt ivaretatt det jeg anser som et krav – at informantene skal kunne gjenfinne sine stemmer i teksten og kunne komme med eventuelle motforestillinger. Som en siste gjennomgang sendte jeg teksten i posten til informantene for gjennomlesing. Jeg fikk generelt sett positiv tilbakemelding, men også da noen oppklarende rettelsler og nyanseringer. Jeg håper derfor at denne avhandlingen gjenspeiler den dynamiske prosessen som anonymisering av forskningstekster bør være.

Analytiske perspektiver

Feltarbeidet var på mange måter som å være med informantene på jakt etter ei levd erfaring som var blitt usynlig, men nå var nedfelt i landskapet i form av spor. Da Anna fant never under en *raame* (steinhelle) var det et slikt spor. Det skilte seg ut. Det var lagt dit av en menneskehånd. For en som ikke har kjennskap til samiske tradisjoner kan det være vanskelig å oppfatte spor etter handlinger som er innskrevet i landskapet over tid. Gaelmieh ruver ikke i landskapet. De kan se ut som tilfeldige steinrøyser eller små forhøyninger i terrenget. Man brukte de materialer man hadde. Det har vært skikk å ikke markere gaelmie. Den eneste måten å vite om det er en grav er derfor å løfte på steinene. Oppdager man planker eller never kan det være tegn på en grav. For de som ikke er oppmerksomme på dette «laget» av landskapet forblir denne dimensjonen

usynlig. Mine informanter kjente denne dimensjonen gjennom muntlig tradisjon og gjennom erfaringer i landskapet sammen med eldre slektninger. De hadde derfor et trenet øye for landskapet der også det som var usynlig for meg formidlet en historie for dem.

Opplæring i oppmerksomhet

Hvis man er opplært i en slik oppmerksomhet vil man også ha erfaring med hvor i terrenget slike steder ligger så man vet hvor man skal se og hva man skal se etter. Jeg spurte Jan hvordan han visste hvor han skulle se etter gaelmie. Han fortalte hva han hadde hørt av faren, Nils O. Kappfjell. Den skulle ligge litt høyt i terrenget, så den lå tørt. Den skulle ligge nær reintrekket. Den skulle vende mot øst, så man fikk morgensola rett i mot. Han fant en gang en gaelmie ved Vínhtsdurrie. Han hadde hørt at det skulle være flere gaelmie der, og fulgte farens anvisning. Da han kom til stedet skjønnte han med en gang at det var en gaelmie. Han kunne se at det var steiner som var lagt på plass av folk. Han løftet bort noen steiner til han kom ned til never og treplanker. Da var han sikker, og ville ikke forstyrre mer. Så la han steinene på plass. Jan viste Anna og meg plassen en gang vi treftes tilfeldig på stien nedenfor.

Den britiske sosialantropologen Tim Ingold hevder at for å forstå fortellinger må man kjenne landskapet det fortelles om. Historien ligger i selve landskapet, og gjennom erfaringer og engasjement framstår landskapet som meningsbærende (Ingold 2000b). Med bakgrunn i feltarbeid blant reingjetere i Finland og reinjegere i Canada hevder han at disses forståelse av dynamikken mellom menneske, rein og landskap springer ut av og videreføres gjennom folks felles erfaringer med landskapet. Denne kunnskapen nedfelles i kroppen, den inkorporeres, og Ingold hevder derfor at slik kunnskap ikke uten videre kan kommuniseres utenfor den erfaringskontekst den er knyttet til (Ingold 2000a). Han bruker Gibsons begrep «education of attention» for å forklare hvordan kunnskap formidles ved at de eldre viser de yngre hva de bør være oppmerksomme på i landskapet. Slik tilegner de seg «nøkler» til å låse opp meninger som ligger i landskapet (Ingold 2000a).

Sosial hukommelse

Mens Ingolds perspektiv er individuelt orientert mot den konkrete overføringen av kunnskap fra person til person, tar antropologen Paul Connerton for seg hvordan kulturell kontinuitet hviler på den kollektive hukommelsen. I boka «How societies remember» hevder Connerton (1989) at man i hermeneutikken har overvurdert den språklige, innskrevne kunnskapens betydning. Han hevder at tregheten, eller kontinuiteten, i kulturelle tradisjoner kan forklares ved at de formidles hovedsakelig gjennom kroppslig, inkorporert praksis (Connerton 1989:5). 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 annet enn gjennom å gjøre ting sammen. Connerton hevder at inkorporert praksis virker konserverende på tradisjoner fordi den eksisterer kun i det den utføres og 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. Når et handlingsmønster er blitt en del av ens eget repertoar er det vanskelig å være kritisk til den. I motsetning til dette representerer den innskrevne kunnskapen, som formidles gjennom språk, en tekstlighet som åpner opp for ulike tolkninger (ibid.). Et eksempel i denne avhandlingen er hvordan diskursen omkring hva som er den «riktige» tolkningen av forskjellige stedsnavn innebærer en mulighet for revisjon og nytolkning (jf. Kap.5).

I materialet til denne avhandlingen er det imidlertid tydelig at skikker som er inkorporert også vil være utsatt for endringsprosesser der hvor de daglige aktivitetene forandres, nettopp fordi kroppslig praksis «lever i det den utføres» og er direkte knyttet til bestemte aktiviteter. Connerton vektlegger betydningen av 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 1989:102).

Connertons ordvalg antyder at etablering av kulturelle skikker velges av en gruppe for å bevare deres verdier. Utsagnet synes å innebære en bevisst intensjonalitet i etableringen av ritualer. Dette står i kontrast til Connertons vektlegging av at styrken i kulturelle skikker og ritualer ligger i at de er inkorporerte og ureflekterte. Med utgangspunkt i politiske kontekster i det moderne samfunn hevder han at grupper etablerer seremonier for å legitimere makthierarkier. I en sørsamisk sammenheng vil det mer være snakk om videreføring av en 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 bevaring av tradisjoner er viktig for formidlingen av verdier de anser som sentrale for sørsamisk kultur. Man kan derfor si at det er en intensjonalitet i videreføringen av skikker, og at kompetanse på dette feltet gir status.

Språkets symbolske kraft

I denne avhandlingen har jeg lagt stor vekt på hvordan informantene forteller om sine opplevelser. Gjennom sitater og beskrivelser har jeg forsøkt å formidle hvordan de ordlegger seg.

Språkets betydning for hvordan folk oppfatter steder er et tema kulturgeografen Yi-Fu Tuan vektlegger. Måten man omtaler et sted på, positivt eller negativt, påvirker hvordan man oppfatter stedet. Han hevder at språklige endringer i omtalen av omgivelsene kan omskape et miljø mer markant enn om det blir fysisk forandret. Tuan bruker som eksempel fortellinga om muldvarpen som skjemtes over sitt rotete, trange og mørke hjem. Men rotta som kom på besøk skrøt over hvor hjemmekoselig, intimt og romantisk det var. Språkets evne til å bygge opp under eller forandre oppfatninger av steder har altså en moralsk dimensjon. Ord har konsekvenser. De fokuserer på noe og setter noe annet i skyggen. Steders kvaliteter – deres «personlighet» og «karakter» – avhenger både av deres fysiske utseende og av språkets metaforiske og symbolske kraft (Tuan 1991:694). Som jeg redegjør for i kapittel 5 vekker stedsnavn ulike assosiasjoner, som igjen gir ulike tolkningsmuligheter.

Ifølge Ricoeurs narrative perspektiv tilbyr vår kulturelle kontekst et forråd av

symboler som vi kan bruke til å uttrykke vår selvforståelse. Ved å knytte egne erfaringer opp til symboler hentet fra vår kultur, lærer vi hvordan vi kan presentere våre erfaringer på en måte som gir mening både for oss selv og for folk rundt oss (Ricoeur 1991c). Dette utgjør kollektive fortolkningsrammer som er svært kontekststahengige og kulturelt betingede. I sin hovedfagsoppgave i folkloristikk tar Karen Elle Gaup (2005) for seg hvordan området Silisávži oppleves ulikt av reindriftssamer fra Guovdageidnu/Kautokeino og hyttefolk fra Alta. Dette utleder hun av de ulike gruppenes erfaringer og fortellinger om slike erfaringer. Dette har med stedets kvaliteter å gjøre. Et *ávži* (skar) er i nordsamisk tradisjon et utrygt sted som knyttes til fare. Det er et sted som det kan være vanskelig å komme seg gjennom med reinflokken, og som man helst vil tilbakelegge så fort som mulig. Det norske hyttefolket oppfatter området, med sine bratte skråninger og dramatiske formasjoner, som vill og vakker natur. Det er mange fortellinger om møter med skikkelser langs veien mellom Alta og Guovdageidnu. Skikkelser som dukker opp av intet og forsvinner i intet. Som Gaup viser til kan slike fortellinger knyttes til globale fortellinger om haikere og varslere, ofte omtalt som vandresagn. Men disse fortellingene og hendelsene får en stedegen forankring ved at de er sted og tidfestet, og erfart av navngitte personer i nærmiljøet (Gaup 2005). Fortellingene gjør noe med folks forhold til området. Relasjonene til landskapet blir fortolket gjennom fortellinger om slike hendelser, og fortellingene inngår i kollektive referanserammer.

Å se landskapet med reinens øyne

For mine informanter er reindriftingslandskapet ikke bare et næringslandskap, hvor man må ha oversikt over de tilgjengelige ressursene til enhver tid. Reindriftingslandskapet er nøkkelen til å forstå de spor forgjengerne har etterlatt. Kjenner du reinens vaner og luner vet du også hva dine forgjengere hadde å forholde seg til. Selv om driftsformen er svært endret de siste hundre år, med overgang fra små flokker som ble holdt samlet for melking om sommeren til store flokker som går fritt bortsett fra kalvmerking, reinskillinger og slakting, så er det fortsatt kontinuitet i bruken av beitelandet. Også da man melket simlene, gikk

bukkene fri. Og bukkene søker seg dit det er saftigst gress til enhver tid. Dess seinere på sommeren, dess lenger opp mot snøkantene. Du finner dem *tsoevtsesne* (ved snøfleckene).

Denne måten å se landskapet på «med reinens øyne», beskrives av Ingvar Åhrén i artikkelen «Det samiska rummet» (1988). Han hevder at som reindriftssame foretrekker man enkelte steder framfor andre med bakgrunn i hvor reinen trives. Dette mener han vises i stedsnavn. Ofte gjenspeiles det i navnet en vurdering av hvilke egenskaper stedet eller området tillegges. Dette er ofte egenskaper som har betydning for reinen, og følgelig også for mennesker. Som eksempel nevner Åhrén sjøen Baulan i Frostviken som han selv kommer fra. Sjøen har fått navn etter områdets karakter. Åhrén viser til Kristoffer Sjulssons forklaring av *baula* som brede, åpne daler med svakt hellende sider der det vokser bjørkeskog. Dette er et ypperlig reinbeiteterreng. Åhrén viser til egen erfaring fra Frostviken hvordan enkelte områder kan betegnes som kraftsentre. Dette er områder reinen trekkes mot, og hvor den finner ro. Han viser hvordan gamle boplasser ofte er å finne i utkanten av slike «kraftsentre», noe som tyder på at hvor reinen trives i landskapet har hatt betydning også for hvor mennesker kan finne ro (ibid.). Som reingjeter må man også i dag kjenne til hvilke områder reinen søker seg mot, avhengig av været og årstida. Når man beveger seg gjennom landskapet ser man etter spor som kan fortelle hvilke dyr som har vært på vandring og i hvilken retning. Det å se etter slike spor er en del av «opplæringen i oppmerksomhet», som preger måten reingjeterne «leser» landskapet på.

Narrativ identitet

Vår selvforståelse er ifølge Ricoeur basert på måten vi presenterer oss ovenfor andre. Vi kan aldri forstå oss selv direkte. I sin utlegning om narrativ identitet vektlegger Ricoeur at jeg'et kjennetegnes av evnen til å sette spørsmålsteget ved seg selv, ved sine relasjoner til omgivelsene og sin væren-i-verden. Identitet ses som et resultat av en fortolkningsprosess. Han hevder at uten et narrativt plot vil en persons liv fortone seg som en rekke tilfeldige hendelser uten sammenheng. Ricoeurs argument for å snakke om narrativ identitet er at han mener vi har en intuitiv forforståelse av at våre livshistorier har samme underliggende struktur som

framstillinger av historie og skjønnlitteratur (Ricoeur 1991c:198). Veien mot selverkjennelse innebærer altså en utforskning av kulturens fortellinger og symboler i søken etter en identitet som integrerer en i samfunnet og plasserer en i relasjon til de andre omkring en. Ricoeur er kritisk til en isolering av selvet, fordi dette bryter med rammene for menneskets historiske bundethet, hvor man alltid er knyttet opp mot andre og hvor samhandling er et konstituerende element (Ricoeur 1991c). Selvforståelse får man ikke gjennom å trenge innover i seg selv, men ved å tolke hvordan man har kommunisert seg selv til andre gjennom de kulturelle symboler som er felles meningsbærende. Kollektive narrativer er også etiske modeller ettersom man via fortellingen møter en anskuelse av verden, og man må ta stilling til hvordan denne verdensanskuelsen angår en selv (Nerheim 1996).

Ricoeur hevder at vi kan se hendelseforløp i livene våre som ufortalte fortellinger. Hvis andre kun kjente til biter av vår historie, som de satte sammen utfra egne forventninger, ville vi sannsynligvis ikke kjent oss igjen i deres framstilling. Ricoeur bruker psykoterapi og rettsaker som eksempler. Hvis klienten eller den tiltalte ikke makter å skape en sammenhengende, troverdig historie av enkelthendelser, vil psykologen eller advokaten gjøre det for henne. Det å selv sette sammen bitene i livene våre betyr derfor ikke bare å ta kontroll over fortolkningen av enkelthendelser, men også å ta kontroll over hvordan vi som personer skal oppfattes av andre. Vi er innfiltret i fortellinger, og må streve med selv å bli fortellere av våre egne liv. Vi slutter aldri å gjenfortolke vår egen narrative identitet. De roller og plot som vi prøver ut i våre egne liv påvirker vår selvforståelse. En narrativ identitet er altså en dynamikk mellom avleiring og nyskaping, mellom stabilitet og forandring (Ricoeur 1991a:435ff).

I det sørsamiske miljøet på Maajehjaevrie var det kunnskap om reindrifta og landskapet som ga status, den type kunnskap som det kreves egen erfaring for å opparbeide seg, kunnskap man ikke kan lese seg til. Man ønsket å identifisere seg med personer i slekta som hadde utmerket seg. Det var fra det virkelige livet man hentet rollemodellene.

I forhold til en epistemologisk diskurs som omhandler hvordan vi opparbeider og formidler kunnskap om vår egen livsverden, vil jeg vektlegge dynamikken

mellom det språklige og det kroppslige, og mellom det kollektive og det individuelle. Det å oppføre seg riktig i kåta, i reingjerdet eller i nærheten av gaelmie er en del av den inkorporerte sosiale hukommelsen som man lærer gjennom å være på disse stedene sammen med andre. Men muntlig tradisjon er også sentral i samisk epistemologi. Gjennom å snakke om gaelmie og hvordan man skal forholde seg til dem plasserte Anna sine personlige erfaringer inn i en kollektiv sørsamisk fortolkningsramme. Fortellingene er basert på mange generasjoners erfaring i et felles landskap, på egen hånd eller sammen med andre. Erfaringene bekreftes og befestes som en kollektiv tradisjon ved at handlinger utføres sammen, eller ved å sette ord på dem gjennom et felles forråd av ord og uttrykk.

Fornemmelse for spesielle steder

Annas eldre bror Jan hadde ord på seg som en erfaren kjentmann. Han hadde selv jobbet aktivt i reindriften, både med sin far Nils O. Kappfjell og sammen med brødrene, eller på egen hånd. Etter at han ble plaget med astma måtte han gi opp reingjetinga og spesialiserte seg på *duedtie* (sløyd). Der hadde han lært mye av onkelen, Lars Dunfjeld, som var en anerkjent sløyder.⁹ Jan fortalte meg om et offersted han hadde funnet. Egentlig var han på leting etter stedet der en slektning skulle være gravlagt. Denne aahka skulle ligge under Guvsehke øst for Dåammajaevrie (Tomasvatnet), i området nært Jengelvass-stien som fører inn til Tjohkele¹⁰.

Jan hadde en følelse for slikt. Han visste hva han skulle se etter, og han kunne kjenne på seg om det var noe spesielt ved et sted. Han hadde gjennomgått det Ingold og Gibson omtaler som «opplæring i oppmerksomhet» (Ingold 2000a), og opparbeidet seg en fornemmelse av det David Anderson kaller «sentient ecology» – en intuisjon for å tolke forholdet mellom menneske og omgivelser (Anderson 2000:116f). Jan hadde både interesse og personlige egenskaper som gjorde at han

⁹ Lars Dunfjeld er far til Maja Dunfjeld og er hovedinformant i hennes doktorgrads-avhandling om sørsamisk ornamentikk (Dunfjeld 2001).

¹⁰ Fram til 1991 var området øst for Tomasvatnet inn i Børgfjell nasjonalpark en del av Voengel-Njaarke reinbeitedistrikt. Ved en gjennomgang av reindriftsmyndighetene ble dette omregulert til nabo-sijten i øst. Men i mine eldre informanternes bevissthet er dette området fortsatt en del av deres sijtes landskap, og slektskapet går på tvers av både de gamle og de nye sijte-grensene.

hadde tilegnet seg en inkorporert forståelse også av landskapets usynlige dimensjon. Derfor ble han brukt som kjentmann i registrering av kulturminner (Fjellheim 1998), og derfor festet jeg lit til hans fornemmelse for spesielle steder.¹¹ Jan reflekterte selv over hvordan denne sansen var noe han hadde utviklet som godt voksen. Han mente at i ungdomsårene og når man har små barn, så har man det så travelt. Da er man opptatt av å komme seg fort fram og stopper ikke mer enn nødvendig. Men etter hvert som han ble eldre og fikk bedre tid, har han grepet muligheten til å «bli kjent med» landskapet, slik at han i dag har mer fornemmelse for spesielle steder. Dette kan betegnes som en form for relasjonell epistemologi.

Relasjonell epistemologi

Antropologen Nurit Bird-David (1999) har gjennomført feltarbeid hos nayaka-folket, som lever av jakt- og fangst sør i India. Bird-David utvider Ingolds perspektiv om «opplæring i oppmerksomhet». Hun hevder at folk blir kjent med sine omgivelser på samme måte som de blir kjent med mennesker: ved å bruke tid sammen, være mottakelig og lytte til dem. Dette er konstituerende for forholdet mellom folk og deres omgivelser. Bird-David viser hvordan nayaka-folket opparbeider seg kunnskap gjennom en felles væren-i-verden, der de inngår i relasjoner med mennesker så vel som andre «personer». Ettersom man ikke oppfatter et grunnleggende skille mellom mennesker og natur, kan nayaka forholde seg til dyr, trær, planter, stein og jorda som «personer». Ofte omtales disse som «far», «mor», «bestefar» eller «bestemor». Ifølge Bird-David er ikke dette å oppfatte som en metafor, der man ser likhetstrekk, men en synekdoke som uttrykker den faktiske relasjonen man har for eksempel til skogen. Skogen *er* mor eller far, fordi man mener å ha samme type gjensidige relasjon til den som til foreldrene. Slike betegnelser er derfor ikke brukt fordi de er «gode å tenke med», slik det ofte omtales i antropologien, men fordi de uttrykker faktiske relasjoner. Bird-David hevder derfor at nayaka-folkets måte å forholde seg til omgivelsene på kan betegnes som en relasjonell epistemologi.

¹¹ Bruken av begrepet fornemmelse har jeg hentet fra Høeg P. 1993. *Frøken Smillas fornemmelse for snø*. Oslo: Aschehoug. Denne romanen har en god beskrivelse av inkorporert kunnskap.

This epistemology is about knowing the world by focusing primarily on relatednesses, from a related point of view, within the shifting horizons of the related viewer. The knowing grows from and is the knower's skills of maintaining relatedness with the known. This epistemology is regarded by Nayaka (and probably other indigenous peoples we call hunter-gatherers) as authoritative against other ways of knowing the world (Bird-David 1999:69).

Slik relasjonell epistemologi er en måte å bli kjent med omgivelsene på gjennom en subjektiv erfaring med andre subjekter (ibid.).

Bierna Bientie (2001) hevder at i samisk tenkning er det folket som tilhører landet. Relasjonen til landskapet er dermed motsatt av vestlig tenking om at mennesker eier landet. Det er en grunntanke at alt og alle konstitueres av sine relasjoner, og at relasjonene er viktigere enn enkeltelementene. Man blir født inn i en sǽjte. Som menneske tilhører man landet og folket – dette er de to hovedrelasjonene. De døde regnes også med, selv om de er usynlige. De åndelige veseners nærvær i naturen formidles gjennom eventyr og historier, hvor man oppfordres til å vise respekt for offersteder, hellige fjell osv. Det å ta livet av et dyr ble tidligere ansett som en hellig handling, gjort etter bestemte regler og med stor respekt. Tungespissen til reinen skulle ikke spises, men legges ut som offer, et tegn på taknemlighet der mennesker viser sin avhengighet av giveren av gavene (Bientie 2001).

Selv om filosofen Nils Oskal (1995) skriver fra et læstadianskpreget nordsamisk miljø er hans utsagn om «å komme overens med omgivelsene» også dekkende for sørsamers relasjon til landskapet. Et viktig aspekt ved reinlykke er ifølge Oskal å komme overens med beitelandet, flyttleiene, kalvingslandet og omgivelsene generelt. Alle slike steder har sine beskyttelsesånder. De kalles ved mange navn *háldi*, *ulda*, *eatnanvulos* eller *máddu* (ibid. s. 96). «*Lobiid jearrat ja sivdnidit*» er måter å komme overens med beitelandet og dets beskyttelsesånder. «*Lobiid jearrat*» er å spørre om lov. «*Sivdnidit*» brukes vanligvis om Guds skaperevne og det å gi velsignelse. I denne sammenheng er *sivdnidit* å formulere ønsker. Det å dyrke en *sieidi* (offerstein) anses som å dyrke en avgud, og det er derfor en synd. Men selv om man ikke skal tjene og dyrke en *sieidi*, skal man heller ikke krenke den. Å opptre respektfullt ovenfor en *sieidi* er ikke det samme som å dyrke den som

avgud (ibid. s. 140). Man dyrker ikke reinbeitelandet, men man forsøker å komme overens med de ulike reinbeiteområdene (Oskal 1995).

Ritualiserte handlingsmønstre

De praktiske skikkene som mine informanter kjente fra sin oppvekst samsvarte i stor grad med skikker som er beskrevet i det skriftlige kildematerialet. I dagliglivet er det flytende overganger mellom hva som av informantene regnes som praktiske gjøremål og religiøse handlinger. Jeg har valgt å omtale dem som ritualiserte handlingsmønstre, som jeg definerer som normativt bestemte kroppslige praksiser forankret i en kulturs kollektive verdisyn (Jernsletten 2000:69f).

Til en viss grad ble alle skikker omtalt som praktiske av informantene. Som religionsviter så jeg paralleller til en religiøs forståelse. Det å ta vare på beinene etter at man hadde spist reinkjøtt var en skikk alle var kjent med, og noe deres foreldre hadde vært svært nøye med. De hadde forskjellige praktiske forklaringer på dette: at ikke kyrne skulle gnage på beinene, at ikke det skulle se så stygt og rotete ut. Men ikke langt tilbake i tid ble denne skikken ansett for å være en rituell handling. Spesielt ble dette knyttet til reinlykke. Tidlig på 1900-tallet ble det sagt at reinens bein skulle samles og legges ved en klippe, eller i en sjø eller kilde, for kilden ble ansett som livgivende (Demant-Hatt 1928). Slike skikker holdt seg lenge fordi de hadde en praktisk betydning i folks daglige liv. Det var noe man lærte å gjøre gjennom dagligdagse handlinger som ble inkorporert, lagret i den kroppslige hukommelsen og ikke stilt spørsmål med. De ble en del av samfunnets kollektive hukommelse (Connerton 1989).

Spørsmålet om religiøsitet handler om grenser for definisjoner. Flere av mine informanter uttrykte at når de som voksne leste eller hørte om samisk religionshistorie fikk de en følelse av gjenkjennelse. Det som stod skrevet om tidligere tider ble en forklaring på skikker de var opplært i, men aldri hadde hørt noen fortellinger om. Det var ritualiserte handlingsmønstre uten ord. I fortolkningen av hva som regnes som religiøst eller hellig, og hvilken betydning dette har for den enkelte, forholder jeg meg til spenningen mellom informantenes oppfatninger i dag og hvordan dette har vært definert i forskningstradisjonen samisk religionshistorie

og i lappologien.

Forholdet til spesielle steder

Reindriftas bruk av ulike områder etter årstidene hadde knyttet Anna til ulike steder. Så lenge søsknene var små holdt de seg i Mellingsbukta også om sommeren. Men da familien bygde seg hus i bygda på nordøstsida av vannet, begynte de å flytte til Holmvatnet om sommeren. Der bodde de i ei kåte under kalvmerkinga. For å komme seg fra bygda til Holmvatnet måtte de gå fra Mellingsbukta over Dunfjelllandet. På veien passerte de en *gaaltije* (kilde), som har en spesiell betydning for Anna.

Anna Kappfjell: Vi fikk skyss med han Gustav over vatnet, så gikk vi fra Mellingsbukta. Det e' ei fin lei der, den må vi gå en sommer! Ska æ vis dæ Jijhtuvejælla, Vaajesgaaltije, der e' det en gaaltije som e' bare utrolig godt vatn i. Det e' jo ei sånn kalksteingrotte der. Og der brukt vi å overnatt, for det va jo tunge sekka. Vi bar jo all maten med. Så det va en orntlig marsj, med tunge sekka. Ja det e' en fin plass. Når æ ska mediter så tenke æ på den. Ja, det e' den fineste plassen æ vet om! Og den kilda vet du, den kjem rett ut av bakken, du ser at den kjem opp, av berre sånn grus, kjempestor kilde. Æ trur det e' det beste vatnet, beire enn det her på Majavatn, det her grunnbora. Æ har løst å ta med en prøve av det.

JJ: Ja, det e' sikkert mye mer næringsrikt. Det har jo vært mykje skikka knytta til sånn her kilda.

AK: Ja, det e' jo et hellig sted, det e' jo det. Ei sånn spesiell kilde e' et hellig sted, det trur no æ, uten at æ vesst det da, idag trur æ det (Intervju 21.1.2004).

Kunnskapen om tradisjoner fra fortida var et savn Anna stadig kom tilbake til. Hun ville så gjerne ha visst mer, men de gamle hadde ikke vært så meddelsomme. Det skulle ikke snakkes høyt om slikt. Etter hvert som hun fikk vite mer og satte egne erfaringer inn i et større perspektiv, påvirket det hennes fortolkning av sitt forhold til slike steder.

Det mine informanter omtalte som hellige steder, var steder som de mente hadde en spesiell kraft. Noen av informantene hadde sterkere fornemmelser for dette enn andre. Jan fortalte at da han stod foran *gaelmie*, så følte han en underlig fred. Han

undret selv på om det var nærværet til ånden etter den som var gravlagt der. Ikke alle kjente et slikt nærvær. Men alle var opplært til å vise respekt for gaelmieh. Det samme gjaldt offerplasser, i den grad de visste om slike. Respekten for å holde det ryddig i gåetie generelt og rundt aernie spesielt var hos noen begrunnet med respekt for «den som bodde under varmen». Det vil si et nærvær av en kraft fra noen man ikke var helt sikker på hvem var. Det å tenke seg om hva man sa og hvordan man oppførte seg ovenfor andre ble sett i sammenheng med respekten for en større kraft, Stoorre-aajmoe (se kapittel 7). Dette kan uttrykkes på andre måter, for eksempel slik Maja Dunfjeld forklarer betydningen av ornamentet *guelmiedahke* (speilbildet). På sørsamisk sløyd kan dette symbolisere gjensidighet i forholdet til omgivelsene, «slik du bærer deg ad, slik blir det» (Dunfjeld 2001). Dine egne handlinger ovenfor omgivelsene vil gjenspeiles og reflekteres tilbake til deg på godt og ondt.

Varsomhet ved gravfunn

Alle mine informanter fortalte at gaelmieh ikke skulle markeres. Man fikk bare vite omtrent hvor de var for å ikke forstyrre i vanvare. Vår bevisste leting etter gaelmieh aktiviserte etiske refleksjoner rundt det å forstyrre graver. Audhild Schanche har i sin arkeologiske avhandling tatt opp det problematiske ved å forske på graver med tilbørlig respekt (Schanche 2000). Mange samiske lokalsamfunn har erfaring med å bli frarøvet offersteiner, trebilder, trommer og levninger etter døde av landeveisfarende, misjonærer og forskere. Dette har skapt en grunnleggende skepsis mot å avsløre mulige funnsteder. Debatten rundt tilbakeføring av levninger fra samiske graver var høyst aktuell i det sørsamiske området ettersom en seremoni med dette formål ble arrangert ved Abuvatten i Tärna den 11. oktober 2002. Da ble skjelettet av Soejvengeelle begravd etter 52 år i museets arkiver (Stångberg 2005).

Jeg har forholdt meg til de opplysninger som mine informanter oppga, og de registreringer som allerede var gjort av andre forskere (Dunfjeld-Aagård 2005; Fjellheim 1998; Pareli 1985). Alle samiske kulturminner vil være beskyttet av Kulturminnelovens § 4, som legger klare begrensninger på inngrep. Hensikten med mitt prosjekt har ikke vært å bevise tradisjoner gjennom materielle funn. Det interessante fra mitt perspektiv var hvordan informantene forholdt seg til det de

mente var gaelmie, ikke hvorvidt det faktisk lå et menneske gravlagt der. I et etisk perspektiv er det interessant at informantene selv trakk grensen ved å søke bekreftelse for at det var gaelmie. Hvis de fant tydelig arrangerte steiner, planker eller never tok de det som en bekreftelse på det de hadde hørt; at deres slektninger var gravlagt i området. Så lot de det ligge i fred.

Gjennom kontakt med Kjell-Åke Lundström på Sijte Jarne sørsamisk senter i Hattfjelldal har jeg forsøkt å sjekke opplysninger om navngitte personer. Lundström har gransket kirkebøker og annet materiale om slektene i det gamle Vaapste-området både på norsk og svensk side. Han fant ut at jordpåkastelse ofte er oppført i kirkebøkene uten at det oppgis nøyaktig begravelsessted. Man kan derfor ikke med full sikkerhet fastslå om personer oppført i kirkeboka er gravlagt på kirkegård eller om jordpåkastelsen ble foretatt uten kirkegårdsbegravelse. Ifølge Lundström har man på svensk side oppføringer i kirkebøkene om folk som er gravlagt til fjells, men disse er fra 1700-tallet. Han har ikke sett slike opplysninger på norsk side. Å knytte navngitte personer til gaelmie vekket endel diskusjon blant informantene. Det å fastslå at man har navngitte slektninger gravlagt i landskapet ville være et argument som kunne brukes for å hevde både tilhørighet og juridiske rettigheter. Opplysninger om gravlagte personer som ikke kan bekreftes skal derfor brukes med stor varsomhet, og det finnes som sagt ikke grunnlag i kirkebøkene verken til å bekrefte eller avkrefte slike utsagn. En annen sak er at det ifølge fortellertradisjonen kan ha vært personer som ble lagt i såkalte sommergraver i påvente av vinterføre, så man kunne få fraktet den døde til kirkegården. I enkelte tilfeller kan slike sommergraver ha blitt permanente. I Ministerialbok for Vefsn står det oppført at Kristen Andersé, Annas tippolderfar, døde 1. oktober 1878 og ble gravlagt den 6. oktober. Annas bror Knut hadde hørt fortalt at Kristen Anderse var blitt for dårlig til å følge med på flyttinga. Han ble derfor levnet i kåta, og da hans datter kom tilbake for å se til han fant hun han død. Det er ikke noe som tilsier at han ikke ble fraktet til kirkegården for å gravlegges der. Men at det var gaelmie i Vinhtsdurrie området var det mange av informantene som hadde hørt.

Slektshistorie

Anna husket kåteplassen som mora hadde fortalt henne om fordi vi var på «jakt» sammen. Ved å være i landskapet med informantene fikk jeg høre andre fortellinger enn det de kom på ved kjøkkenbenken. Kåta på Kappfjellet hadde stått der fra gammelt av, kanskje fra Njaarke-Næjla's tid. Bevisstheten om dette knyttet tidsperspektiv til slektshistorien. Njaarke-Næjla (1795-1869) var en markant skikkelse i sin samtid. Han bygslet reinbeitland hos sorenskriver Holst og var kjent som en velholden reineier (Jacobsen 1987). Njaarke-Næjla er i ettertid også kjent som en av de siste som brukte gievrie (Olsen 1997[1885]). Informantene kom med egne fortellinger om hvordan man hadde fått tromma til å vise ulv også etter at Njaarke-Næjla var død. Det var deres *aajja* (bestefar) som hadde fortalt om engang han hadde vært med og prøvd gievrie, som de antok var den Njaarke-Næjla hadde brukt. På sitt vis lever altså fortellingene om Njaarke-Næjla videre gjennom tromma, som nå er utstilt på Norsk Folkemuseum i Oslo. Fortellingene lever videre også i sporene etter boplassene på Kappfjellet, som etter hvert var blitt usynlige og nå derfor kun er kjent gjennom det som ble fortalt fra mor til datter.

Man lærer å forholde seg til landskap ved å være sammen med slektninger på steder som bærer preg av mange generasjoners tilstedeværelse. Man husker ulike steder ut i fra hva som har skjedd i slektas historie. Sammen med sine foreldre hadde Harry hørt *aajja* Isak Andersen Granefjell på sine eldre dager i Graneskogen fortelle at hans *maadteraahka* (oldemor) Bjuonka lå gravlagt under fjellet Guvsehke. Eli, Harrys kone, hadde også hørt det samme fra sin svigermor Ivara ved en seinere anledning. I det samme området var *aahka* Anna Kristina Marsfjell født en høstdag i 1883. Hennes foreldre hadde kåte ovenfor Dåammajaevrie, og *buvrie* (stabbur) som seinere ble flyttet til stevneplassen ved Maajehjaevrie (Pareli 1985:20). En annen *aahka* ble født ved Kalvvatnet under en stein, som i dag er neddemt. Slike hendelser knytter slekta fysisk til landskapet og preger den enkeltes forhold til ulike steder, alt etter hvilken relasjon de har til de omtalte personene og hva de selv har opplevd. Det er stor bevissthet rundt slektskap, og når det fortelles om hendelser utredes ofte slektskapet mellom dem det fortelles om og lytterne.

På sørsamisk er begrepet *maadtoe* en betegnelse på personens relasjon til

fødested, slektinger og sijte (Kappfjell 1998). Når samer som ikke kjenner hverandre møtes er det vanlig at de eldre spør de yngre «hvem sin datter/sønn er du?» Informantene fortalte hvordan de i oppveksten hadde fått innprentet hvor viktig det var å *laahkoestidh*, å hilse en slekting med riktig slektsbenevnelse. En persons slektstilhørighet kan være avgjørende for hvordan hun oppfattes av andre, og hvilke relasjoner hun inngår i. Blodslinjer knyttet til slektssteder er ofte grunnleggende for hvilke relasjoner personer inngår i, hvilke deler av et landskap de har tilgang til og hvilken annen kunnskap de introduseres for.

Avrundning

Det hermeneutiske perspektivet legges her til grunn for å se på forskning som en dialog, der forskningsobjektene har egne perspektiver på hvordan deres virkelighet skal fortolkes. Ricoeurs perspektiver på fortolkning av en «verden foran teksten» og narrativ identitet er sentralt for denne framstillingen av sørsamers forståelse av sine relasjoner til landskap. Men vektleggingen av det kroppslig inkorporerte får også fram betydningen av ritualiserte handlingsmønstre, skikker og sedvaner som folk ikke nødvendigvis har fortolket. I dialog med informantene ble forskningsprosjektet en arena for å fortolke også slike inkorporerte og ufortolkede hendelser og praksiser.

I dette kapittelet har jeg vist eksempler på hvordan informantene fortolker steder i landskapet. Det å skrive om folks forhold til steder som *gaelmieh* krever bevissthet om at forskning er en hermeneutisk prosess ikke bare for forskeren, men også for forskningsobjektene. Jeg har derfor anvendt perspektiver på forskning som dialog, med spesielt fokus på ansvarliggjøring i forskningsprosessen i forhold til hvordan det å beskrive andre kan endre folks fortolkning av de tema som belyses.

Mitt prosjekt inngikk i en pågående diskurs i det sørsamiske samfunnet som gjaldt bruken av offersteder under gudstjenester. Siden jeg valgte å ta utgangspunkt i én sijte var det avgjørende å sette seg inn i hvilke steder som var viktige akkurat for disse personene. For å forstå dette måtte jeg søke innsikt i betydningen av muntlige tradisjon og inkorporerte erfaringer og skikker, og hvordan disse utfyller hverandre.

I min jakt etter spesielle steder i landskapet sammen med Anna ble det en dynamikk mellom de forkunnskapene jeg hadde fra nordsamisk miljø, fra forskning og nedskrevne beretninger og hennes forkunnskaper om slektas landskap og tradisjoner. Denne prosessen innebar en endring i perspektiv for oss begge, hvor vi så andre ting enn det vi hadde sett før. Hun så med andre øyne på landskapet hun hadde kjent siden barndommen, hvor så mye av fortida lå skjult og fortiet. Jeg fikk et annet syn på spesielle steder som gaelmieh på grunn av deres betydning i dette konkrete landskapet. Foreningen av Annas og mitt blikk ga bedre dybdesyn for oss begge.

Kapittel 4: EN VANDRING I NJAARKE - VESTERFJELLENE

Det å ha egne erfaringer med landskapet har som sagt betydning for hvordan man forholder seg til fortellinger om andres erfaringer. I dette kapittelet vil jeg ved hjelp av et eksempel illustrere hvordan jeg som en fremmed nærmet meg en inkorporert forståelse av Voengel-Njaarke sijtes landskap. Ettersom informantenes fortellinger i stor grad var knyttet til erfaringer i ett spesifikt landskap, kunne jeg bedre fortolke deres utsagn ved å tilegne meg en viss kroppslig forståelse. En slik forståelse av landskapet tilnærmet jeg meg gjennom turer sammen med informantene og alene. I dette kapittelet vil jeg fortelle om en slik tur. Sammen med Maja Lisa Kappfjell, Annas niese, gikk jeg inn til sommerbeiteområdet langs stiene informantene hadde gått. Målet for turen var en fjellgudstjeneste med presten Bierna Bientie. Dette leder fram mot en diskusjon om informantenes forhold til kirkas integrasjon av samiske elementer i gudstjenestesammenheng.

Vandringen vestover

Stiene og reinens trekkveier går i hovedsak øst - vest. De krysser fjellene og forserer elvene. De binder sammen sommerbeitet i fjellene på innlandet og vinterbeitene på Helgelandskysten. Bilveiene ble bygd i retning nord - sør. De binder dalførene mellom fjellene sammen, der gårdsbrukene ligger. Skal man kjøre bil til vinterbeitet på kysten må man kjøre flere timer omvei, først sørover så nordover, gjennom to fylker og flere kommuner. Dette gjør det vanskelig å få begrep om avstandene. Det som før var nært virker nå langt unna. En av hovedrutene over fjellet som informantene ofte fortalte om var strekningen fra Maajehjaevrie til Kalvvatnet.

De gamle ville ikke gå over fjellet nå som det var mulig å kjøre rundt. Men en av de yngre, Maja Lisa, ville gjerne gå sammen med meg. Hun er født midt på

1970-tallet, da anleggsveien inn til sommerbeitene ved Kalvvatnet var tatt i bruk.¹² Hun hadde hørt alle historiene om når foreldrene gikk fra Maajehjaevrie vestover til Kalvvatnet og hadde alltid lurt på hvordan det var å gå der selv. En fredag i juli la vi i vei. De gamle hadde tegnet ruta inn på kartet og ga oss råd om hvor det var best å gå. Området kalles *Sjaareguevtele*, «steinvidda», og mange fotturister som har prøvd å gå fra Maajehjaevrie til Tosenfjorden på kysten har gitt opp og kommet tilbake. Anna var ganske stolt av dette; at området hun kjente som sin egen bukselomme var ugjennomtrengelig for fremmede. Når dere har kommet opp Streehpege, må dere se etter Partapuoli-steinen, sa Anna. Når man passerer foten av det majestetiske Maajehtjahke kan man se en spesiell stein, som på avstand ligner en reingjeter som har krøpet sammen under *skopmehke* (vadmelsponchoen). Annas far Nils O. Kappfjell ga den navn etter en legendarisk gjeter som dro til Sør-Norge og ble sjefsgjeter for et tamreinlag.

I tillegg til rådene fra de eldre var vi utstyrt med GPS, kart og kompass, så vi følte oss ganske trygge. Men vi fikk en dramatisk start. Det var blitt ettermiddag før vi kom avgårde, og finværskyene hadde trukket sammen til tordenskyer. Akkurat da vi skulle over den første myra smalt det rett over hodet på oss og lynet flerret himmelen. Så begynte det å styrtregne. Jeg ble litt betenkt og lurte på om det var et tegn fra oven. Kanskje ville de gamle tatt det som et varsel og utsatt avreisen? Men vi hadde GPS og fortsatte. Det var ikke så mange ruter opp Streehpege, det første skaret. Bratte svaberg lutet mot elva, så det var bare å leite en sti uten å gå seg fast. Stier synes ikke godt på berg, og det var ikke mange som hadde tråkket dem opp de siste årene. Vi så at elgen hadde gått foran oss, og da vi kom opp den første fjellsida stod en stor reinokse der og så ned på oss. Den vandret rolig langs horisonten før den forsvant. Seinere fikk jeg høre at det finnes mange fortellinger om slike reinokser som viser seg for folk og så forsvinner. Vi gikk til fjellsida flatet ut, da var vi kommet over det verste, trodde vi. Langt der nede kunne vi se bygda. Vi hadde full mobildekning, og benyttet siste sjanse til å ringe hjem. Ifølge kartet var vi nå på oversida av Sealmanjaevrie. Maja Lisa ringte sin far Harry. Han sa vi måtte

¹² Kalvvatnet ble oppdemmet på slutten av 1970-tallet. Veien er i dag stengt med bom, men alle i reindriftsdistriktet, en privat grunneier og enkelte i kommuneadministrasjonen har nøkkel.

gå på sørsida av vannet. Det hadde vi allerede gjort, så vi følte at vi var på riktig vei og var ved godt mot. Da bygda forsvant ut av syne var det også slutt på mobildekninga, så resten av turen ville vi være uten kontakt med omverdenen. Ingen av oss var urolige av den grunn. Vi skulle gå fra hytte til hytte og ville treffe andre til gudstjeneste ved Såålejaevrie om et par dager. Og det hadde tross alt gått folk i mange generasjoner her før oss.

Ved den første store *garhpe* (bergkløfta) ble vi litt usikre. Det var ei dyp kløft med et vatn i, med bratte flåg på alle kanter. De gamle hadde sagt at vi skulle gå over helt på den innerste enden i nord, det var eneste måten å krysse den på. Men vi så ikke hvor flåget som gikk ned i *garhpe* sluttet, og det var ganske sleipt siden det hadde styrtregnet i flere timer. Det var midt på natta og overskyet, og ganske mørkt. Vi hadde jo *soehpenje* (lasso), så i verste fall fikk vi fire oss ned. Vi tok den sikreste ruta, med en liten omvei over ei snøbru og ned langs en bekk. Veien videre var litt omtrentlig tegnet inn på kartet. De gamle hadde vel tenkt at dette punktet var det vanskeligste, og når vi var forbi der så var det ikke så farlig hvor vi gikk. Det viste seg at Anna og brødrene hadde tegnet inn korteste vei til Såålejaevrie, hvor gudstjenesten skulle være på søndag. Siden det var blitt seint på natta styrte vi oss heller inn mot Brienedurrie-hytta for å overnatte der, og veien dit hadde ingen tenkt på å markere på kartet. De tenkte vel at det var lett å finne fram dit. Men siden det var skjømt og vi var usikre tok det lang tid å forsere alle *garhph*.

Maja Lisa fortalte at når hun nærmet seg Brienedurrie-hytta tenkte hun på en *tjeakohke* (utbor) hun hadde hørt foreldrene snakke om. Det var ei jente som hadde drept ungen sin og lagt den igjen der. En *aajja* hadde siden hørt den skrike. Langt om lenge krysset vi Brienedurrienjohke (Brennelva). Etter mye småklatring opp og ned kom vi til hytta. Den var lett å finne og lå idyllisk til ved ei myr og noen små vatn. Det var deilig å komme ned fra det steinete, ugjestmilde Sjaareguevtele til det irrgrønne dalføret. Det var blitt langt ut på nattmorgenen og det hadde sluttet å regne. Sola kom fram, og vi tok ut alle madrassene i hytta for å riste vekk museskiten som hadde samlet seg over vinteren. Så kokte vi te på yttersida av hytta og spiste litt før vi gikk inn og la oss.

Da vi våknet var det fortsatt kjempefint vær. Vi kokte middag før vi gikk videre.

Vi åt ferskt reinkjøtt surret i fløte og purre, med makaroni til. Slik mat hadde nok ikke generasjonen før oss når de sprang i fjellet! Anna hadde fortalt at faren hennes slaktet mange halvkastrater i november, som ble saltet og lagt i tønner. Så ble kjøttet røkt og tørket rundt påsketider, før fluene begynner å legge egg. De var mange ungdommer som trengte mat å ha i sekken når de skulle på fjellet. Der kunne de være i opptil ei uke av gangen før de måtte ned og hente ny matforsyning. Når de skulle fra Brienedurrienhytta ned til Mellingsbukta kunne de springe på under en time! Det var litt flaut å tenke på når vi hadde brukt halve natta på å finne fram. Men så kjente de jo hver en stein, og hver hadde sine snarveier.

Vi spiste lenge og drakk kaffe og pratet før vi pakket sammen og fortsatte vestover. Terrenget på vestsiden av Brienedurrienjohke var mye lettere å gå i enn Sjaareguevtele. Det var kledd med gress og mose, og garhph var ikke større enn at man lett klarte å forsere dem. På Sjaareguevtele følte jeg meg liten og sårbar. Vestsida var lunere og mer gjestmild. Vi gikk forbi Pinnienaallijenjaevrie. Det var lett å se at det var en *njuana* (tange) som hadde vært brukt som gjerde til kalvmerking. Maja Lisa hadde vært med hit flere ganger. Da kjørte de bil til enden av veien og dro med båt over Kalvvatnet. Derfra gikk det fort å springe opp til merketangen. Vi orket ikke å lete etter Pinnienaallije (Pinnien-berghelleren). Den skulle ligge på østsida av vannet, og ble mest brukt før Brienedurrienhytta ble bygd i 1968, som den første hytta i området. Siden dette er over tregrensa er det ingen derhviegåetie her fra gammelt av, de ligger lenger ned i dalføret. I en *aallije* (bergheller) ved Kalvvatnet hadde de hatt en teltduk liggende som de brukte å sette opp som ekstra ly. Der ble Elle Westerfjell født. Stedet ligger nå under vann.

Maja Lisas bror fortalte at han hadde sovet under Pinnienaallije også etter at hytta ble bygd, men den var kald og trekkfull. Jeg spurte hvorfor han ikke hadde gått til hytta når han likevel var så nær. For de som er vant til å gå i fjellet kan det ikke være mer enn en halvtime til hytta. Han var så sliten, fortalte han, at han orket ikke å gå dit. Å leite etter reinen i fjellet tar på. Det som er nært i solskinn og finvær kan virke langt unna når stormkastene river over fjellet. Da søker man ly der det er nærmest.

Fra Pinnienaallijenjaevrie ble vi usikre på hvilken side av berget vi skulle velge.

Knut hadde tegnet inn ruta på sørsida av noen bergknauser, mens John hadde tegnet veien på nordsida av de samme knausene. Det ble til at vi gikk rett over. Det ble litt mer opp og ned, men så fikk vi utsyn både nordover og sørover. Heldigvis var det avrundede garhph så det var lett å komme seg over. Nå begynte vi å nærme oss Såålejaevrie. Der ligger det ei ganske stor hytte, og mange setter opp teltkåter ved vannet i kalvmerkingstida om sommeren. Vi krysset elva Kruenesbaahkoenjohke og rundet den siste knausen.

Når man kommer østfra ser man en liten tagg som stikker opp på enden av et lite rundt fjell. Det er en markant formasjon sett fra øst eller vest. Slik den ligger i landskapet, midt i trekket mellom sommer- og høstbeite, kunne det vært en naturlig plass å ha en offerstein. Men de jeg spurte sa at de ikke kjente til noen tradisjon omkring steinen. Også presten Bierna Bientie fortalte at han hadde fått den samme assosiasjonen da han kom opp dit første gang. Han fikk heller ingen bekreftelse på antakelsen.

Det var en spesiell følelse å komme gående over fjellet. Jeg hadde vært der ei uke tidligere på kalvmerking, men da hadde vi hatt bil- og båtskyss. Denne gangen skilte vi oss ut ved å komme til fots. Dagen etter skulle det være gudstjeneste ved hytta for første gang. Det var som om vi hadde gjennomført en pilgrimsreise. Vi hadde gått gjennom området hvor Maja Lisas foreldre og slektninger hadde gått mange ganger før. Men det var ingen opptråkket sti. Alle gikk der det passet dem, eller der de måtte gå for å se etter reinen. Enkelte punkter er felles, som Partapuolisteinen, og den vanskelige garhpe. Når man går opp Streehpege er det ikke mange alternativer, men når man kommer oppå fjellet kan man velge en nordlig eller sørlig rute. Maja Lisas onkler hadde tegnet inn den som gikk på nordsida av garhpe, siden vi hadde spurt om veien til Såålejaevrie, der gudstjenesten skulle være. Men ettersom vi overnattet underveis i Brienedurrienhytta, som ligger lenger sør, ville det ha vært lettere å gå på sørsida av vannet, så hadde vi sluppet hele den vanskelige garhpe! Det fikk vi vite av Maja Lisas far da vi traff han på hytta. Men vi hadde jo fått erfare Sjaareguevtele. Og nå forstod vi hvorfor stedsnavnet ofte ble uttalt som et skjellsord.

Fjellgudstjeneste ved Såålejaevrie

Søndag 31. juli 2003 ble det arrangert gudstjeneste ved Såålejaevrie. Bierna Bientie var kommet til fjells sammen med kona Anne-Grete. Bierna har selv slekt fra området på farssiden, og det ble mye slektsprat. Gudstjenesten ble holdt på bakken utenfor hytta. Det blåste friskt, men var oppholdsvær, så man kunne se fjellene i alle retninger, noe som utgjorde en fin ramme rundt sammenkomsten og det var god stemning. Seinere fikk jeg høre at dette ikke var første gang Guds ord ble talt i disse fjellene. En onkel av Annas far, Peder Jonsen Vesterfjell, var kjent for å være en svært religiøs mann. Sommerstid bodde han med familien under en aallije på vestsida av Tjoeltenjaevrie, som er det øverste av de oppdemmede vannene. Pe-Jonsa, som han ble kalt, holdt andakt hver morgen før barna slapp ut for å se til reinflokken, og også om kvelden når de kom hjem.

Da Bierna holdt gudstjeneste ved offersteinen på Tjåhkere høsten 2000 utløste det en debatt som viste folks ulike holdninger til offersteiner, og hvordan man bør forholde seg til dem i dag. Generelt var de fleste enige om at ifølge samisk skikk skulle man vise dem respekt. Det hadde man hittil gjort ved å holde avstand og ikke snakke høyt om dem. Bierna mente at det måtte være mulig å ta et oppgjør med kirkas demonisering av samisk religion ved å bruke gamle samiske offersteder som kontaktpunkter med det hellige. Som same og prest opplevde han at han var splittet mellom teologisk skoloring og samisk forståelse. Han husket hvordan besteforeldrene hadde snakket om Tjåhkere. Det var en plass man skulle holde seg unna, siden den tilhørte hedenskapen, samtidig som man skulle respektere den. For Bierna ble denne dobbeltheten vanskelig å forholde seg til som utdannet prest. Han søkte mot nordamerikansk indiansk teologi for å finne løsninger på hvordan det kristne og det samiske kunne forenes uten fordømmelse av den samiske fortida. Løsningen ble å se på samenes offersteder som kontaktpunkter med det hellige og dermed som en positiv kraft. Dette forklarte han nærmere under et foredrag på seminaret *Bruk av samiske kulturelementer i gudstjenestesammenheng* i Undersåker 23.3.2001, som ble arrangert for å gi sørsamer mulighet for å drøfte ulike reaksjoner og holdninger etter Tjåhkere-gudstjenesten (Jernsletten 2009).

De som hadde deltatt på gudstjenesten på Tjåhkere fortalte at de opplevde det

som en fin og verdig opplevelse på en spesiell plass hvor det kjentes naturlig å søke kontakt med det hellige. Men noen av dem som ikke var der, begrunnet sitt valg med at det ble for vanskelig å delta. Magefølelsen fortalte dem at dette ikke var riktig, og derfor dro de ikke. I flere hundre år levde samiske religiøse skikker utenfor kirka, som to atskilte sfærer. Å skulle forene to så ulike sfærer ble av noen oppfattet som et forsøk på å «fullføre det von Westen ikke hadde klart» på sine misjonsreiser for snart tre hundre år siden. Det var med en viss stolthet de viste til at misjonen på 1700-tallet ikke helt hadde klart å utrydde skikker fra den gamle troen i dette vanskelig tilgjengelig området. Andre igjen mente at offerstedene fortsatt var hedenske plasser som man som kristen burde holde seg unna. På grunn av alle de ulike følelsene som ble vekket unngikk Bierna å holde gudstjenester på samiske helligsteder. Han fortsatte heller som før med å oppsøke samer der de holder til, da han mener monumentale norske kirkebygg ofte får samer til å føle seg som fremmede. Så han tok gladelig imot innbydelsen om å komme til Såålejaevrie. Spesielt siden han har slekt fra området, som han gjerne ville vite mer om.

Tilstede på gudstjenesten var stort sett de samme folkene som jeg hadde truffet ti dager tidligere under kalvmerking. Noen av dem hadde vært til fjells i flere uker. Andre var kommet for anledningen fra nabodistriktet i sør. I tolvtida begynte folk å samles utenfor hytta og leite etter en passende plass i ly for vinden. Det endte med at vi satt på baksida av hytta, rett på marka. Bierna kledde på seg prestekjolen og stolaen, som var vevd i Sør-Amerika i klare farger. Den var bedre å ha med siden den var vevd, sa han. Den sørsamiske stolaen som Maja Dunfjeld hadde tinnbrodert ville lett gå i stykker om den skulle pakkes til fjellbruk.

Dagens bibeltekst var om Kain og Abel. Under prekenen snakket Bierna om hvordan de gamle fortellingene i bibelen tilbyr lærdom i dag. Han spurte om ikke samiske fortellinger og tradisjoner fra gammel tid også kunne brukes på samme måte som gamle bibeltekster, og svarte selv at det var minst like mye visdom å hente der som i Det Gamle testamentet. De gamles erfaringer med hvordan man måtte forberede seg til ofring og være ydmyke når man nærmet seg offersteinen kunne være et eksempel for oss i dag om at det kan ha en egen verdi å bruke tid og energi på å nærme seg det hellige. Bierna snakket også om at kontakt med den

usynlige verden og Stoerre-aajmoe ikke kunne være av det onde, men at det var en positiv kraft. I motsetning til gudstjenesten på Tjåhkere ble det ingen diskusjoner etter gudstjenesten ved Såålejaevrie. Tvert imot var det påfallende stille. Jeg hørte senere at noen hadde opplevd det som litt påtrengende at man ikke kunne være på fjellet i fred uten å havne i en gudstjeneste. Men det sosiale ved gudstjenesten, «kirkekaffen» på bakken utenfor hytta, satte alle pris på.

Det er få spor av kristen innflytelse i dette sørsamiske landskapet. En sjelden gang kunne det være en spesifikk hendelse knyttet til et sted. Arne Appfjell fortalte meg om en stein ved Geittindskaret i nabodistriktet i nord, der han var fra. Det var ei bygdejente som hadde blitt gravid med en reindriftssame. Dette ble ikke godt mottatt på hjemgården og hun måtte forlate hjemmet og slå følge med kjæresten. Når fødselen meldte seg var hun høyt til fjells, og hadde ikke annet ly enn en stein hun krøp innunder for å føde. Hun ba til Gud om hjelp. Siden fødselen gikk bra ble denne steinen husket som en plass hvor Gud hadde latt sitt åsyn skinne over jenta. Enkelte oppfattet derfor denne steinen som et hellig sted.

Jeg har ikke klart å finne tegn til kristen innflytelse på sørsamiske stedsnavn. Unntaket er kanskje stedet ved Maajehjaevries bredder der Samemisjonen arrangerte sine årlige stevner. Stedet kalles i dag Stevneplassen, men det var kjent som en samisk boplass før den tid. På Kappfjellet er det en steinformasjon som kalles Preikestolen. Men dette skal være humoristisk ment og viser i likhet med Partapuoli-steinen til dens ytre form. Det kristne kommer til uttrykk mer som holdninger, for eksempel som da Anna og jeg var på moltemyra.

Idag har Anna og jeg vært å plukka molter. Anna har sitt spesielle sted. Ho fant en blå plasttermos på myra i fjor. Den lå der fortsatt i år. Så no har ho døpt stedet «termosmyra»! Det var skikkelig idyllisk. Vi plukka i flere timer rundt myra. Så kokte jeg kaffe, og Anna kom sigende når ho kjente bállukta. Vi var enige om at det var den beste kaffen vi hadde drukket i sommer. Vi spiste brød med molter og sukker på og hadde det godt!

På tilbaketuren prøvde vi å unngå å finne mer multer så vi skulle slippe å stoppe. Men når Anna likevel fant noen sa ho «vi må vel plukke litt for syns skyld så Vårherre ser at vi ikke forsmår – det sitt dypt planta». Det var aahka i Mellingsbukta som hadde lært ho det (Feltdagboka 13.8.03).

På denne måten var den kristne forståelsen knyttet direkte til handlingen, men også til den generelle forståelsen av at man burde verdsette de gavene man får.

Videre østover

Utover søndagsettermiddagen begynte folk å pakke sammen, og de fleste dro. Maja Lisa og jeg ble igjen, sammen med hennes foreldre, Bierna og kona, og Maja Lisas bror med familie. På kvelden satte mannfolkene garn og mandagsmorgen dro de opp nok til å fylle en hel kjølebag med fisk. Det ble masse kokt ørret som vi spiste med brød og smør til. Det var tjukk tåke og regn hele dagen, men utpå ettermiddagen letnet det og de som var igjen pakket sammen for å dra. Maja Lisa og jeg hadde bestemt oss for å bli igjen. Siden vi hadde gått til Såålejaevrie, kunne vi like godt gå den andre leden tilbake til Maajehjaevrie. Det var litt rart å se båten dra av gårde og vite at vi ikke hadde andre muligheter til å komme oss tilbake enn å gå selv over fjellet. Men det var spennende også. Første dagen skulle vi gå til hytta ved Såaloehmaehkienjaevrie. Maja Lisa var opprømt for hun hadde vært der før, men da hadde de kjørt snøscooter fra Maajehjaevrie. Vi var heldige med været. Tirsdag morgen klarnet det opp til strålende solskinn. Det var lett å pakke sekken nå som vi skulle ha med alt. Det eneste vi ikke tok med var kokfisken fra dagen før. Vi spiste så mye vi klarte til frokost, og resten ble mat til reven og fuglene.

Vi fulgte stien til merkegjerdet et stykke nordover. Den var hardtrampet og oppkjørt av terrengsykler. Det hadde vært kalvmerking to ganger i gjerdet i juli. Siden det hadde vært varmt så lenge hadde det vært vanskelig å samle reinen. De vil bare stå tsoevtsesne for å kjøle seg ned og slippe unna insektene. Så neste merkegjerde ble satt opp på en tsoevtse ved Ringkenguevtelenjaevrie.

Vi stoppet litt og nøt utsikten over Kruenesbaahkoenjaevrie. Da visste vi at vi nærmet oss Stoorregierkie (storsteinen). Det var en mengde store kampesteiner i området, men én pekte seg ut med en spesiell bautaform. I le av den hadde noen lagt en medbrakt vedkubbe og noe opptenningsved. Denne steinen ble brukt som ly i uvær, når man var langt unna de andre aallijh eller hyttene. Seinere fortalte Harry om en gang han var der med far sin, Nils O.

Harry Kappfjell: Ja, du har jo kryssa av den der steinen som vi bruka å hold tell, det va en sommer mens æ va bare gutunge, det va tett etter

krigen det her, æ va ilag med aehtjie og sprang. Og da vart det jo et kolossalt torevær, og vi tenkte vi sku komme oss attåt den der steinen der og komme i ly for regnet, men før vi kom dit da hadd' lynet slått ned på den og slått løs en svær del av steinen, og spønt opp ei grøft bortigjenna bakken ifra steinen og ut! (Intervju 25.9.03)

Jeg hadde selv lagt merke til at det var mye tordenvær i dette området. Det er et fjellområde som stikker ganske bratt opp fra kysten, og kalde havvinder møter oppvarmet luft fra steinviddene i øst. Området kalles Raerienguevtele, men det var ingen som kunne fortelle meg hva navnet skulle bety. På sørsamisk kalles torden *raejrie*. Ulike tolkninger av stedsnavn er tema for neste kapittel.

Avrunding

Hensikten med dette kapittelet har vært å vise hvordan selvopplevde erfaringer i landskapet gir dybde når man lytter til andres fortellinger om deres erfaringer. Når jeg snakket med informanter som jeg ikke hadde gått i terrenget med, var min kunnskap om steder i landskapet relevant. Harry og de andre ville sannsynligvis ikke fortalt meg om de ulike stedene langs vandringsleden mellom Maajehjaevrie og Kalvatnet hvis ikke jeg hadde vært der selv og kunne gå stien sammen med dem i hukommelsen. Det gjorde at deres fortellinger ga gjenklang i forhold til det jeg selv hadde opplevd. Denne prosessen er sentral i formidling av kunnskap om landskapet – at hver enkelt opparbeider seg egne erfaringer, minner og bilder som kan hentes fram i andre situasjoner. Landskapet blir bakgrunnsteksten som fortellinger knyttes til.

Integreringen av elementer fra samisk religionshistorie i en kristen sammenheng har vakt ulike reaksjoner. Da Bierna Bientie høsten 2000 holdt gudstjeneste ved offersteinen på Tjåehkere var alle deltakerne enige om at det hadde vært en fin opplevelse. Men det vakte så mange ulike reaksjoner fra de som av ulike årsaker ikke var der at Bientie siden har holdt seg til gudstjenester der folk er samlet til fjells. Ingen av mine informanter var til stede på Tjåehkere. De hadde enten ikke noe forhold til slike offersteder, eller de mente at man fortsatt burde vise dem respekt ved å la dem være i fred. Det kristne budskapet ble ikke knyttet til bestemte steder i landskapet. Det lå mer i skikker, som å ta imot de gavene Vårherre gir.

Kapittel 5: FORTOLKNING AV STEDSNAVN

I dette kapittelet presenterer jeg hvordan Voengel-Njaarke sjetes landskap kan fortolkes ved hjelp av stedsnavn. Det viste seg at mine informanter hadde ulike fortolkninger knyttet til bruken av landskapet. Etter hvert som jeg mer systematisk gjennomgikk informantenes tolkninger av ulike stedsnavn trådte det fram et mønster hvor noen vektla landskapsterminologi, mens andre baserte seg på muntlig fortellertradisjon i sine tolkninger. Jeg har lagt vekt på å vise mangfoldet i tolkninger av stedsnavn, som avdekket ulike lag av landskapsforståelse blant informantene.

Stedsnavn som innfallsvinkel

Samiske stedsnavn omtales ofte som presise og beskrivende. Dette har gjort det lett å snakke om landskapet, orientere seg i det og lage seg mentale kart over områder basert på den informasjon som ligger i begrepene (Mathisen 1997). Stedsnavn var sentralt i den lappologiske forskningstradisjonen, spesielt representert ved Qvigstad, Manker, Collinder og Bergsland (Rydving 1995c). Ernst Mankers praktbok *Lapparnas heliga ställen* (1957) er utstyrt med flotte bilder, og har bidratt sterkt til å befeste bildet av de monumentale stedenes betydning. På norsk side har Qvigstad bidratt med en omfattende oversikt, men gir dessverre veldig kortfattede ordforklaringer (Qvigstad 1938).

Ifølge språkforsker Knut Bergsland (1991) kommer detaljerte stedsnavn frem i skriftlige kilder og på kart omkring 1600, og da mest på svensk side. Først med misjonen i 1720-årene dokumenteres samiske stedsnavn på norsk side. Den grundigste gjennomgangen presenteres av Peter Schnitlers grenseeksaminasjoner i 1740-årene i forbindelse med oppgangen av riksgrensa mellom Danmark-Norge og Sverige-Finland. Grenseoppgjøret og røysleggingen i 1751 medførte de første detaljerte kart. De norske rektangel- og gradteigskartene utgitt mellom 1883 og 1902 bærer sterkt preg av tidens harde fornorskningsspolitikk. Man gikk bevisst inn

for å unngå samiske stedsnavn, enten ved å oversette til norsk eller utelate å sette navn på kartene. På det nyeste kartverket er samiske navn tatt med så langt de er kjent (Bergsland 1991).

Hvis man tenker at stedsnavn på det tidspunkt de går inn i språkbruken har fanget opp et særtrekk ved stedet sett fra navngiverens ståsted, så kan stedsnavn ses som en «innkapsling» av stedets mening på et gitt tidspunkt. Informasjonen om stedet kan føres videre, selv om særtrekkene ved stedet endres over tid (Helleland 1993). Som eksemplene i dette kapitlet illustrerer, synes det å være en vekselvirkning mellom endring i selve navnet, hvilken betydning som legges i navnet og hvordan stedet oppfattes. Mine informanter forholdt seg til stedsnavn som muntlige overleveringer av forgjengernes kunnskap om bruk av landskapet. De var beskjeder som kunne tolkes, og denne tolkningen var en kontinuerlig prosess. Jeg vil understreke at dette ikke er et forsøk på en språkhistorisk gjennomgang. Min framstilling er ment som en hermeneutisk gjennomgang basert først og fremst på mine informanters utsagn, som jeg har sjekket opp mot tidligere forskeres oppføringer. Det er ikke min intensjon å fastslå hvilke tolkninger som er riktige, men å skissere et bilde av ulike tolkninger.

Tolking av stedsnavn i Voengel-Njaarke sįjte

Selv om turkartene som dekker Voengel-Njaarke sįjte har mange sørsamiske stedsnavn, er det også mange «hvite flekker» på kartene. Både fjell og innsjøer er uten navn. Blant de navnene som er oppført mente mine informanter at det også var endel feil. Spesielt gjaldt dette rettskrivningen, som innvirket på fortolkningen av ordenes betydning. Selv om mange sørsamiske stedsnavn var tatt med på kart, var informantene ikke alltid enige om hvordan de skulle tolkes. Mange stedsnavn har doble konnotasjoner, som åpner for flere mulige tolkninger. Det er spesielt disse jeg vil fokusere på i denne framstillingen.

Njaarke

Som nordsame gikk jeg ut i fra at njaarke i Voengel-Njaarke sįjte kom av samme grunnstamme som det nordsamiske *njįrga*, som betyr nes eller halvøy. Ifølge den

moderne sørsamiske ordboka (Bergsland & Magga 1993) er *njaarke* ei halvøy eller en større utløper av et fjellparti. Generelt kalles hele området fra Mosjøen og Vefsnfjorden i nord til Salsvatnet sør for Folda-fjorden og Namsos i sør, ut til øyene på kysten og inn til Byrkije (Børgefjell) på innlandet for Njaarke – på norsk omtalt som Vesterfjell-halvøya. Ifølge Harry og Jan kunne *njaarka* også ha betydningen skrint og vegetasjonsfattig, noe som beskrivelser områdets beskaffenhet som reinbeiteland. Spesielt i forhold til de frodige dalene i sør og nord kan Vesterfjellene virke vegetasjonsfattige. Men de understreket at på grunn av de fine skarene hvor nytt gress stadig kom fram etterhvert som snøen smeltet var det også velegnet til sommerbeite, spesielt for reinoksene.

Bissietjahke

Harry mente at hvis det skulle være en offerstein i sijtens område, så måtte det være på Bissietjahke (Biseggen). *Tjahke* er betgnelsen for en fjelltopp eller tind. *Bissie* betyr ifølge den moderne ordboka hellig. Dette var også de fleste av mine informanter enige om. Ifølge Bergsland kan Bissietjahke på 1700-tallet ha vært ansett som Børgefjellets aller helligste fjell (Bergsland 1994:197). Selv hadde Harry aldri vært oppe på selve fjelltoppen, for reinen gikk aldri dit opp og derfor hadde han aldri hatt noe ærend der heller. Vi hadde planer om å ta oss en tur dit, men det ble dessverre ikke anledning til det.

Harry Kappfjell: Ja, det va synd, den der turen opp til Bissiedurrie den har æ hatt løst tell, å vørre oppi der og virkeli leita og sett om man fann no.

JJ: Du hadde snakka med far din om at det sku vær no der?

HK: Ja, likedan han gamle Nikolai Larsa.

JJ: Han mente også at det va nåkka oppi der? Det ligg vel litt i navnet også, bissie durrie.

HK: Bissie... ja det va jo fjellformasjonen det, bissie, sånne store høge toppa, juolloe bissie tjahka...

JJ: Så du mene at det hadde ikkje nødvendigvis nåkka å gjøre med at det va hellig?

HK: Nei det trur æ ikkje. Nei, men alle navn, det e' som regel betegnelsen på terrenget, terrengbenevnelse (Intervju 25.9.2003).

Harrys tolkning ga klare assosiasjoner til reindriftsterminologien. *Bisseme-tjåervie* er betegnelsen på rein med rake horn uten spirer, som ser ut som et steikespidd. *Bisseme* er å steke noe over bål. Hos Qvigstad er det oppført «Bissega jfr. Bisset – steke. Fjellet er spisst som et stekespidd» (Qvigstad 1938:233).

Harry er eldst i søskenflokket. Under oppveksten i Mellingsbukta fikk han ofte være med sin far og onklene i fjellet. Som eldste barn hadde han ørene på stilk og sneik seg ofte etter de voksne også når han ikke fikk lov. På den måten fikk han god kjennskap til landskapet, og siden samisk var dagligspråket fikk han også god innsikt i både stedsnavn og termer for reindrift, beite og snøforhold. I miljøet på Maajehjaevrie ble han derfor regnet som en kjentmann som de andre informantene ofte henviste meg til. Jeg fortalte Harry at jeg hadde hørt at det var en sjeielegierkie nært Kalvvatnet. Det stilte han seg mer tvilende til. Han hadde hørt at det skulle være flere graver der, det hadde Jon Westerfjell fortalt. Men Harry mente at offersteiner ikke skulle ligge sånn midt i allfarvei. Da mente han det var mer naturlig at de lå litt utilgjengelig til, som oppå Bissietjahke.

Harry mente at vi måtte gå fra veienden i Sijtdurrie (Simskaret) inn til Bissietjahke. Ifølge Sigbjørn Dunfjeld kommer navnet Sijtdurrie av sijte-durrie (sijte-skaret), og viser til at området har vært sentralt i sijtens bruksområde på sommerstid (Dunfjeld 1995). I Sijtdurrie skal Jon Torchelsen Fiplings-Skov ha holdt til i 1720-årene, da han leverte fra seg tromma til en misjonær (Bergsland 1994:200). Dette er rett over åsen fra Skearoesjaevrie (Kjerringvatn) hvor Njaarke-Næjla, som også brukte gievrie, hadde sin hovedboplass hundre år seinere (Jacobsen 1987). «Flere bruksområder møttes her, og bl.a. svenske samer brukte området om sommeren. Det har stått et stabbur her, som det nå er bare rester igjen av» (Pareli 1985:19). Det skal også ha vært både gætie og gaelmie i området.

På Jensneset ved Øvre Fiplingvatn skal det under veibygging før krigen ha blitt funnet en gravplass. Beinrestene ble visstnok samlet i en sekk og kjørt på kirkegården. Ved elva mellom de to Fiplingvatna var det boplass, og en informant husket at tuftene var synlige ennå ca. 1935. Området kalles ennå «Køtmoen» (=Kåte-moen). I Simskaret

sørøst for vatnet har det også vært boplass, blant annet med stabbur (Pareli 1985:12).

Fra Bissietjahke kunne vi gå videre innover til Jengelvass-hytta. Stien fra Bissietjahke til Tjohkele går mellom Bissiejaevrie og Voenjelensjurhtjie (Kvigtind). Dette fjellet har ifølge Qvigstad vært oppført som et saajve-fjell (Qvigstad 1926:354), men Harry hadde ikke hørt noe om det. Navnet derimot mente han viste til at det lå sentralt i fjellverdenen.

JJ: Æ har hørt den der Kvigtinden også at det kunne være nåkka. Han Knut mente at det ikkje va Voenjel, kvige det kom av...

HK: Nei, dihte voenga.

JJ: Og det e' det som ligg midt inni.

HK: Midt inni fjellverdenen! Eatneme voengesne. Voenge det e' midtpunktet inni et landskapsområde. Jaevrien voerna, uti et vatten, da e' det voerna (Intervju 25.9.2003).

Knut mente det kanskje kunne være en offerplass på Kvigtind, men jeg fikk ikke anledning til å undersøke disse stedene nærmere. Videre går man gjennom skaret Bissiedurrie, langsetter vatnet Vuelie Bissiejaevrie, som renner ut i elva Bissiejohke. Denne elva renner nedover mot småtjønnene nedenfor Tjohkele, forbi vadestedet Jaemiegaaloe. *Jaemie* betyr død. Som stedsnavn viser det sannsynligvis til at noen har dødd, men ikke er gravlagt, da brukes begrepet *gaelmie*.

Jitneme

Et annet interessant stedsnavn midt i Børgfjell-massivet er Jitneme og Jitnemensjurhtjie. Den første assosiasjonen jeg fikk, i likhet med mange av informantene, var *jeetnje* (vanntrollet, skrives og uttales på mange måter). En av informantene fortalte en historie som illustrerer hvordan *jeetnje* ble brukt i barneoppdragelsen.

Eli Kappfjell: Æ veit no det at, en historie, da va ho mor lita, dem va to støkka, og da va det bestemora deres, oldermora våres, som sku pass på dem, og det va ei sånn elv som gikk langs, så va dem like utom. Så ho hadde skremt dem, at jietna bøøti, ja vøølti jus dan joehkese vuelkin, jaha, sånn der sku dem ikkje leke. Og du veit ho mor ho va ilag med et søskenbarn da, og så oppdaga dem da plutseli at det stod et par store, svære ski der atmed elva. Og da va han på tur og sku

hiv de der skian i elva, for han va så sekker på at det va dan jietnan treauga, at det va hans ski, så han sku... men da kom ho oldermor akkurat da, å nei, og nei det mått dem ikkje finn på å gjera for det va laedtien treaugka, det va dem som hadde komme rennan der og sett dem fra sæ! (Intervju 27.9.2003).

Bestemora forsøkte å holde styr på barna ved å skremme dem og si «jetten kommer og tar deg hvis du går til elva». Da gutten så de store skiene ved elvebredden trodde han det var jettens ski og ville kaste dem i elva. Men da stoppet bestemora han og sa at det var jo norsken sine ski, så det måtte han ikke gjøre!

I Anders Fjellners (1795-1876) poetiske gjengivelse av myten om Solsønnens frieri i Jettens land, knyttes jettene og samene sammen gjennom ekteskap (Fjellner et al 2003[1873]). Et slikt stedsnavn kunne altså gi mange assosiasjoner. Men også her ble jeg dratt ned på jorda av Harry, som mente at stedsnavnet egentlig kom av jietnah, som er knyttet til snøforholdene. *Jietnah* betyr ifølge Harry at snøen går seint i dette området, og at det derfor vil være velegnet for bukkene sensommers ettersom det stadig vokser til nytt gras der snøen smelter. Dette ga han som forklaring på stedsnavnet Jitneguevtele ute mot kysten, som han mener er feilstavet på kartet. Nils O. Kappfjell har i sine notater oppført «Jetnje-guevtele – jetnje – vanntrollet». Hos Qvigstad er det oppført Jietnjan-guowtele mellom Tosbotn og Holmvatn, uten forslag til oversettelse (Qvigstad 1938:235). Det ligger da også rett vest for Årrahguevtele (Reinoksevidda), og kan derfor vise til at dette er populære beiteområder for okserein. Det var altså flere mulige tolkninger av disse stedsnavnene, og forskjellige uttalemåter og rettskrivning gjør tolkningsrommet enda mer åpent.

Saajve-tjahke

Rett nord for Jitnemesnjurhtjie, forbi Bovtsetjahke og Raajnese finner man to små tvillingtopper på 1052 og 1045 moh. De er oppført på turkartet som Sæjnoetjahke, i Qvigstads rettskrivning fra 1938 Saino-čahke. Ifølge Qvigstad har de på tidligere kart vært oppført som Saivoen-čokka (Qvigstad 1938:233), ifølge moderne rettskrivning Saajve-tjahke (Saajve-tinden). *Sæjnoe* er en type fint, næringsrikt gress. Hvordan Saivoen eventuelt har blitt til Sæjnoe sier Qvigstad ingenting om,

hans oppteignelser er generelt i telegramstil. Jeg har tatt med dette siden det er den eneste oppføringen av stedsnavn med assosiasjoner til saajve som Qvigstad har oppført i Nordland fylke. Som det fremgår av kapittel 6 har mange områder vært kjent som saajve-land hvor de underjordiske holdt til. Men det er relativt få tilfeller hvor saajve er brukt i stedsnavn. Endring av stedsnavn fra Saajvetjahke til Sæjnoetjahke er interessant når man sammenligner med diskusjonen rundt Sjiele- eller Skijle-vaajja nedenfor.

Sjiele- eller Skijlevaajja?

Allerede da jeg var på feltarbeid våren 1998 fikk jeg høre om Sjielevaajja, som er en liten dal vest av Freavna (Frøyningdalen). Begrepet *sjiele* er knyttet til offer (se kapittel 7) og *vaajja* er betegnelsen for en dal. Manker gir flere eksempler på stedsnavn med *sjiele* som hovedledd, for eksempel Sjielaselma på Marsfjället, Sjiele-båarhke og Sjiele-jaevrie i Dærgafjellene (Manker 1957). Kombinasjonene Sjiele-båarhke og Sjiele-selma er interessante fordi *båarhke* betegner et fjellpass og *selma* en terskel, begge viktige steder å ha en offerplass ettersom det markerer fysisk utfordrende områder når man flytter med reinflokken. Fra Frostviken opplyser Jonas Åhrén om en dalgang med en offerplass som kalles «Sjile-Vajja» (Åhrén 1963:51).

Jan mente han hadde funnet en sjielegierkie i Sjielevaajja. Men da jeg senere spurte om han ville vise meg plassen fortalte han at han hadde vært tilbake der og at han ikke lenger hadde den samme fornemmelsen. Så han mente at han hadde tatt feil. Anna og jeg dro til Sjielevaajja for å lete. Vi mente at vi fant den steinen Jan hadde beskrevet for oss. Vi fant dessuten en annen karakteristisk stein litt lenger bort fra veien. Dette var en kløyvd stein, med ei dyp grop under hvor det var plass til en hel rein. Anna stakk hodet inn for å undersøke, men slo fast at det bare var gammel mold og sand der. Det kan ha vært brukt som ly av rev eller andre dyr. Sjielevaajja er en spesielt trivelig, lun liten dal, med lav bjørkeskog og en sildrende elv. Anna pleier å kjøre opp dit under kalvinga og sette seg på ei tue og følge med simlene og kalvene som er spredt rundt i hele dalen.

På dagens veikart er fjellet ved dalen oppført som Čele-vajačokka, men på det nyeste turkartet står det Skijlevaajjantjahke. Harry mente at navnet viste til en

beskrivelse av snøforholdene: «Dihte Skijlevaaja det va jo at tidlig om våren så tina det fort oppi der, at isen tina, jienga skjiledh, tina laus ifra bakken». Begrepet er direkte knyttet til reindriftsterminologien og området er kjent som et godt kalvingsland siden det blir tidlig barflekker i snøen. I dagligtalen brukes både Sjiele- og Skijlevaaja. Ifølge den moderne ordboka er *skijledh* også når løvet gulner og visner, og når reinsimla får utslett på jurene. Hos Qvigstad er det oppført som «Škile-vaajja-čahke, jfr. Škilet, få utslett (om juret på ei reinsimle)» (Qvigstad 1938:236).

Det var altså ikke enighet om hvordan stedsnavnet skulle uttales, og dermed heller ikke om hvilken betydning det hadde. Noen mente det var Sjielevaaja, som kan tolkes som offerdalen, og følgelig skulle indikere at det hadde vært en offerplass der. Andre mente det rette var Skijlevaaja, som kan vise til at det er et velegnet kalvingsområde fordi isen tiner så det kommer tidlig barflekker om våren.

Gaelmieh eller Gaelpie?

I området ved Kalvvatnet er det noen småvann. Mine informanter mente at Gaelmiehjaevrieh kan være navnet også for de små vannene som i dag kalles Nilsine-tjønnene på norsk, og er oppført som Gaelpientjonneh på turkartet. Gaelpie betyr kukalv, men det er ikke kjent at det har vært seterdrift i dette området. Her mente mine informanter at det måtte være snakk om en misforståelse, og at det rette var gaelmieh. «Aehtjie og båeries Jovva og jiekie Pøøvle, dem sa det va gaelmieh, det va i fleirtall». Faren og onklene hadde ment at det skulle være gaelmieh, flertallsformen av gaelmie. Det var kjent at det var mange graver der fra gammelt av. Området har vært brukt både på våren og høsten. I gammel tid hendte det at de gamle ble satt igjen på slike steder, hvis de ikke klarte å følge med til vinterbeitelandet. Selv om det var mange gaelmieh på et konsentrert område var det ikke kjent som en urolig plass (Elsvatn 1988:28).

Biehtege

I det området som i dagligtalen på norsk omtales som Kalvvatnet, var det tidligere tre mellomstore vann som nå er oppdemmet til en svær innsjø. Westerfjell-familien hadde ei torvkåte ved elva som rant fra sørenden av det nederste vannet

Gaelmiengaaloenjaevrie (gravstedsvadevannet). Kåta ble lagt under vann sammen med gaelmie. Da Nils O. Kappfjell så resultatet av oppdemmingen, kalte han den nye innsjøen *Biehtege*, «Falskhetens vann». Nils O. Kappfjell er far til Anna, Jan, Harry, Knut og flere av mine informanter. Han ble brukt som kjentmann og språkressurs av forskere som Knut Bergsland. Nils O. skrev egne notater om betydningen av sørsamiske begreper og stedsnavn, som hans etterkommere refererer til. Når han betegnet innsjøen som *Biehtege* ble det derfor lagt merke til.

Hva gjør slike fysiske forandringer, som oppdemminga av Kalvvatnet, med holdninger til stedet? På hvilken måte påvirker det den muntlige formidlingstradisjonen, både ved at deler av landskapet er borte under vann og dermed bare kan ses på bilder og ved at man får negative assosiasjoner til stedet? Steder som gaelmieh er deler av landskapets historie. Når slike steder går tapt, for eksempel ved oppdemming, endres også en del av det fysiske holdepunktet for folks minner og følelser. I stor grad ser det ut til at fordelene ved at anleggsveien lettet tilgjengeligheten til området har oppveid mange av de negative assosiasjonene. Men demningen er så ruvende at det er umulig å glemme hva som har skjedd. Stadig pekte folk ut for meg hvor gaelmie, gåetie og aallije hadde ligget. For reindrifta hadde også de klimatiske forholdene endret bruken av området. De fine vårbeitene langs vannene var borte, og det store åpne vannet skapte mer tåke og ising på høsten. Stranda har fortsatt et sammenrast preg, og båtene må tåle hard medfart.

Å kalle en oppdemmet innsjø for *Biehtege* er et sterkt signal om hvordan man opplever den endringen som har skjedd i landskapet gjennom inngrep fra storsamfunnet. Samtidig er det å bruke dette begrepet istedenfor Kalvvatnet noe som formidler og forsterker en negativ assosiasjon til stedet (jf. Tuan 1991). *Biehtege* har blitt en del av ordforrådet, som kan brukes når man vil vise til overgrep fra storsamfunnet. Til daglig er Kalvvatnet den mest brukte fellesbetegnelsen på området. Kanskje fordi området er mest brukt i kalvingstida og assosieres med kalvmerkinga som er årets høydepunkt.

Såaloehmaehkienjaevrie

Ved Såaloehmaehkienjaevrie var det flere kåter. Det er et relativt stort vann, med en markert holme midt på sørsida. Det går fint å vade dit, så den har vært brukt til å samle reinflokken for skilling og øremerking. På kartet står det Såålejaevrie. Men Holmvatnet er også en av mange feiloversettelser, ifølge Harry. Det skal være Såaloehmaehkienjaevrie, som viser til at det er et tyvaktig terreng hvor det er mange sidedaler som gjør at reinen kan skjule seg. Det er derfor vanskelig å holde oversikt over flokken når man har sluppet den i dette området, uansett hvor man strever finner man aldri hele flokken igjen når man skal videre. I så måte kan stedsnavnet fungere som en advarsel for de som skjønner betydningen.

Briennedurrienjohke kommer ned rett ved kåtene som ligger ved vannet. Det var ved denne elva en av gammelgubbene hadde hørt *tjeakohke* (utbor). De kalles også *eahpere* (jf. nordsamisk *eahpáraš*). Det var kjent at ei ung ugift mor hadde levna ungen sin der, og *båeries Jovva* (Gammel-Jon) fortalte en gang at han hadde hørt den skrike.

Harry Kappfjell: Ja tjeakohke. Og dem vesst jo kem det va også, det va ei som hadd født der inne og lemna. Og båeries Jovva sa han hadde hørt det der barnskriket der, men ikkje sånn at det vart no mer snakka om det.

JJ: Det va 'kje sånn at han hadde døpt det for at det sku bli stilt?

HK: Nei, og han va jo en fåmælt mann, og han satt jo aldri og fabulerte om han hadde hørt nåkka. Så han va no truverdig og!

JJ: Ja, han prata ikkje i tide og utide. Da må det jo ha gjort sterkt inntrykk på han sia han fortalte om det.

HK: Æ minns det ennå det va der oppe med Holmvatten vi satt, i kåta, og praten gikk ... og han sa det så veldig lågt, det va 'kje nå...

JJ: Syntes han det va ubehageli?

HK: Nei det veit æ ikkje han sa... nei det vart aldri sagt no meir heller (Intervju 25.9.03).

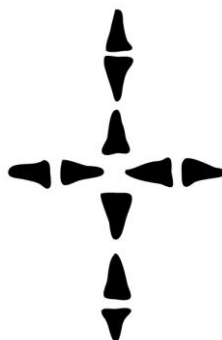
Når de flyttet med reinen fra Holmvatnet dro de etter Dunfjellet helt til Skearoesjaevrie (Kjerringvatnet), som ifølge Harry viser til at vannet er «*vuemien bijjie skearoes*» – øverst i dalen. Stedet har også vært omtalt som *Gierehtse-jaevrie*.

Gierehtse er pulk, og kan vise til at det var her man satt fra seg pulkene etter vinterflytting på vei mot sommerlandet. Fram til veien ble lagt rett forbi vannet var dette hovedboplassen for Westerfjell-Kappfjell-familien, ihvertfall tilbake til Njaarke-Næjlas tid (1800-tallet) og muligens enda lenger. Her er det i dag vanlig å krysse veien og jernbanen med reinflokken når den skal over til Kappfjellia.

Avrunding

Det interessante med å gå nærmere inn på stedsnavn i Voengel-Njaarke sijte var de ulike meningene om hva som var riktig uttale av stedsnavnene og hva de kunne bety. Som Tuan (1991) påpeker vil ordene man velger for å beskrive et sted gi ulike assosiasjoner som vil være med på å prege forståelsen av stedet og følelser knyttet til stedet. Det er forskjell på Sjöleuvaajja og Skijleuvaajja. Sjöleuvaajja setter området inn i en rituell sammenheng, hvor man har ofret, kanskje for å beskytte simlene og de nyfødte reinkalvene mot skade. Skijleuvaajja gir en mer konkret beskrivelse av snøforholdene, som gjør området egnet til kalvingsland. På samme måte gir bissie ulike assosiasjoner. Om man tolker betydningen som hellig gir det assosiasjoner til forgjengernes religiøse forståelse av stedet, mens bissie som en karakteristikk av noe som står rett opp gir en representasjon av fjellets fysiske form. Når man står ved gaelmie i Vinhtsdurrie og ser østover der morrasola stiger opp, vekker det ulike følelser om man har lært at fjellet man ser på kalles 'den hellige tinden' eller om det kalles 'den store, høye toppen'. Ved å vektlegge begreper knyttet til fysiske karakteristikk leses andre sider inn i landskapsteksten enn når begreper som ofring og hellig legges til grunn for landskapstolkningen.

Maajehjaevrie ligger ved foten av fjellet Maajehtjahke. *Maajeh* betyr ifølge mine informanter et sted der man har vidsyn og ser langt utover. Det passer bra som metafor ved overgangen til neste del av avhandlingen, der jeg utvider perspektivet med skriftlige beretninger for å belyse hvordan begrepene saajve, sjöle, nåejtie, gievrje og gaelmieh kan være innfallsvinkler til å fortolke sørsamers relasjoner til landskapet.



Del III: HIEVNIE: Tråder mellom fortid og nåtid

Hievnie (edderkoppen) er et symbol for en lykkebringer, som også finnes i sørsamisk ornamentikk. «Hievnie var hellig for samene. Den var en venn som man ikke fikk slå ihjel. Hvis den var i veien kunne man forsiktig flytte den» (Jan Kappfjell, intervju 2003). Fortid, nåtid og framtid henger sammen som trådene i et edderkoppnett. I denne delen av avhandlingen vil jeg vise hvordan fortolkningen av de sørsamiske begrepene *saajve*, *sjiele*, *nåejtie*, *gievrie* og *gaelmieh* gjenspeiler forståelser av relasjoner til landskapet. Temaene er valgt ut i fra hva mine informanter hadde størst bevissthet i forhold til. I tråd med det dialogiske, hermeneutiske perspektivet som ligger til grunn for denne avhandlingen har jeg valgt å presentere materialet i den bredde og variasjon det har vært tilgjengelig igjennom feltarbeid, intervju og litteratur. Hensikten er å gi leseren mulighet til å gjøre egne tolkninger i møte med teksten. Siden de eldre beretningene fra 1800- og 1900-tallet er fra samme slektsområde utgjør de et bakteppe i forhold til mine informanternes beretninger. I analysen av materialet har jeg vektlagt forholdet mellom språk og handling, mellom det fortalte og det inkorporerte, mellom kollektive fortolkningsrammer og individuelle fortolknninger.

Kapittel 6: SAAJVH

Saajve niejtetje

Sijth dåeriedidh Silverpevaajjan gâajkoe –
manne øøhpehtidh åadtjoem maam manne
vuejnestim
biejjie mij goeki aeredshalveh deehkehti
jih biegeke rapke vaevriem laavkohti

Dan aereden bætiej tjelmiej åvtem
såemies
faavroes tjaebpies, gåalmejes niejtetje
Vaarjoen ohtsesne guedtien silpe haelsiem
giesien riesh giete-låaposne guedtiemin

Åssjoe sjaevehts sjædta ij dam maehth
buajhkedh
ahte gaavnoes lea, maam ij sjåahkah
Gie maahta boejhkelidh mij dej saajvi lea
mah jijtjh guejmiem almetjidi
vuesiehtieh

Måevie mejtie åådtje bieljie govledh
tjaebpies gielene niejtetje båkosti.
Baajeh aellieh beltieh!
Gæjhtoe jis lij dagkere niejtetje gaavnoes.

Gaebpien Gåsta¹³

Den lille saajve-jenta

Vil du slå følge med meg til
Silverpevaajja –
så får jeg fortelle hva jeg kom til å se
der en gang
solskinnet rørte ved morgenskyene
og et vindkast vekte den døsig
vandrerer

Den morgenen dukket hun opp i
synsfeltet
en vakker, fager liten jente
I koftebarmen bar hun sølvkrage
sommerens blomster bar hun i neven

Tankene i hodet forstummer, det er
uforståelig
at det finnes, det man ikke er bevisst
For hvem kan begripe hva saajvh
tenker
når de viser seg som en følgesvenn for
mennesket

Det er usikkert om vi får høre denne
gangen
den lille jentestemmen som lo så
vakkert
Men du må ikke være redd!
Det er en velsignelse om hun virkelig
finnes.¹⁴

¹³ Gjengitt fra Kappfjell G. 1987. *Gaaltije*. Kárášjohka: DAT OS. s. 29.

¹⁴ Gjendiktet av Gustav Kappfjells brors barnebarn, Lena Kappfjell, for denne avhandlingen i 2007.

Dette diktet av Gaebpien Gåsta, Gustav Kappfjell, uttrykker svært presist folks forhold til saajvh slik jeg oppfattet det i det sørsamiske miljøet på Maajehjaevrie. Saajvh omtales på norsk som de underjordiske. De har spesielle krefter og er vanligvis usynlige, men kan vise seg hvis de vil. De oppfattes som hjelpende skikkelser. Mine informanter betegner dem som gode, men skøyeraktige. Få har sett dem, men alle har hørt fortellinger om dem. Saajvh-tradisjonen får stadig påfyll og omformes etter hvert som folk fortolker egne eller andres erfaringer. «Har man saajvh og Stoerre-aajmoe med seg er man trygg!» var et typisk utsagn fra en av informantene. Saajvh og Stoerre-aajmoe er de skikkelsene folk snakker mest om i dag. Stoerre-aajmoe er en gåte ettersom jeg har få andre referanser på dette (se neste kapittel). Med saajvh er det motsatte tilfellet. De er så omfattende beskrevet at det er et nesten uoverkommelig material i alle sjangre. I dette kapittelet vil jeg presentere hva informantene fortalte om saajvh og hvordan saajvh skildres i skriftlige beretninger fra 1800- og 1900-tallet. Jeg vil drøfte hvordan kollektive fortellertradisjoner innvirker på hvordan enkeltpersoner fortolker egne erfaringer.

Bebodde landskap – beskrivelser av saajvh i dag

Det gjennomgående i informantenes beskrivelser er at landskapet ikke er tomt. Det er bebodd. Informanter kjenner det som en arena der man kan møte andre skikkelser. Som en av informantene uttrykte seg: «Det var jo de vi omgikk med, vi hadde de rundt oss til stadighet. Og vi ble opplært til å ta hensyn til *saajvuo*¹⁵ når vi skulle gjøre noenting, ikke slå varmvatten ut uten å varsku ifra at nå kom det noe, og alt mulig sånt». Hun knyttet saajvh til dagliglivet. «Det har jeg fundert på, det er mange som går med det at saajvuo var åndevesener. Det var noen fra Sverige som mente at saajvuo det var jo farlig og den onde sjøl! Men da hadde vi jo måttet lært det av de eldre som vi fikk høre av hva saajvuo var?» Hun hadde oppfattet dem mer som lik oss mennesker, på godt og ondt. «De kunne gjøre fark hvis de ville! Det gjør jo mennesker og til hverandre!» Og hvis folk ikke tok hensyn til dem så varskudde de ifra at de var der, og forlangte respekt. Da de vokste opp hadde det

¹⁵ Saajvuo er dialektform av saajve.

vært vanlig å sy inn noe stål, enten spissen av en gammel kniv eller noe annet metall til små barn som lå i komsa. Da var man sikret at ungen ikke skulle forsvinne. For saajvh kunne ta menneskebarn, og legge sine egne istedet. Også større barn kunne bli tatt av saajvh, men det var spesielt spedbarn som var utsatt og måtte vernes med stål før de ble døpt.

Det var ikke bare barn som kunne forsvinne. To av de eldste kvinnelige informantene fortalte at gammelkarene pleide å flire hvis de mistet noe, da sa de at «det var sikkert saajvuo som hadde behøvd det og vært og tatt det», og så var det ikke mer snakk om det. Men så kunne de få det tilbake på det underligste vis. Da ble man ettertenksom. En gang var kosten og støvbrettet forsvunnet. Det hadde vært borte ei uke, så de måtte sope med papp og annet, noe som var veldig tungvint. Fetteren var kjent for å kunne snakke med saajvh. De var alle samlet i kåta etter middag og noen sa til han «nu får du prøve å skaffe kosten og støvbrettet tilbake». Han begynte å gjøre fakter og mumla for seg selv. Alle flirte og lo. Etter ei stund sa han «åpne no døra og se om ikkje dem har kommet til rette». Og der var både kost og støvbrett! De lå rett utenfor døra, så det var umulig at de kunne ha ligget der hele uka uten at noen hadde snublet i dem.

En annen gang holdt de på å sette poteter. Da begynte det å regne så forferdelig at de måtte gå inn i kåta og vente. Mens de satt der og ventet på at regnet skulle slutte, sa en av dem til fetteren at han måtte se til å skaffe dem fint vær så de fikk satt potetene. Han mumlet litt for seg selv og det sluttet å regne, men begynte å snø istedet! «Nei, no vart det visst feil» sa han, og så mumla han noe på nytt – og da skein sola.

Det var et dypt og smalt lite vatn ikke så langt fra det større vatnet som alle brukte å fiske i. Men det lå litt mer bortgjemt og inneklemt mellom berg og skog. Dit gikk fetteren og fisket alene. En gang kom han hjem med en fisk som var så stor at hele familien kunne spise seg mett på den, selv om det var søndag og mange slektninger hadde kommet innom. «Daellie dihte saajve-guelie» («det var nok en saajve-fisk»), ble det sagt.

Slike hendelser knyttet informantene til saajvh. De inngikk som en del av den kollektive fortellertradisjonen om saajvh. De føyde seg inn i rekken av hendelser

som formidlet erfaringer med saajvh, samtidig som de utvidet forventningene til hvordan saajvh kunne innvirke på dagliglivet. For å følge Ricoeur kan man si at utvalget av «tekster» om saajvh ble stadig fornyet, og med dem ble grunnlaget for å se nye «verdener foran tekstene» utvidet.

Ebba Westerfjell mente at hun hadde hørt saajvh når hun var på slåttemarka i Mellingsdalen. Hun fortalte om en gang hun hadde strevd med å få kyrne tilbake til melkinga. Det var akkurat som om det var noe som stod i veien for dem så de nektet å følge stien og vek til sides så de ikke kom seg forbi et visst punkt. Da sa hun høyt «nei, nå må noen hjelpe til». Da var det akkurat som om blokkeringen ble borte, og kyrne gikk føyelige hjem. Hun tolket dette slik at saajvh kom når hun ba om hjelp og ryddet veien for henne så hun kom seg hjem med kyrne.

Hun fortalte også at svigermoren hadde sett noe som de trodde måtte være saajvh. Det var vest for Kalvvatnet. Folk brukte ikke å fortelle nøyaktig hvor ting hadde skjedd. Hun var aktiv i reindriften og var derfor mye ute. En dag så hun to småbarn som lå på bakken. De var kledd som *saemieh* (samer). Hun var sikker på at det måtte være folk i nærheten, som hadde lagt dem der. Men det viste seg at det ikke var andre folk i området. Da hadde de lurt på om det kunne være saajvh hun hadde sett. Etter dette fikk svigermora tvillinger, så folk mente det kunne ha vært et varsel. Man forventet at saajvh var tilstede selv om man sjelden så dem.

Ebba Westerfjell: Man fikk inntrykk av at de var rundt oss, men vi så dem jo ikke. Men av og til kunne man få et skimt. Nei, jeg har ikke tenkt på det der med saajvuo. Å, vi får sikkert hjelp av saajvuo når den tida kom... Så var det liksom det retta seg opp igjen, hvis det var noe som var skjeivt. Så noe annet vet ikke jeg å formidle enn at de var vesener som vi måtte ta hensyn til, og liksom leve ilag med. Det var liksom den moralske opplæringa vi samer hadde (Intervju 18.8.2003).

Jeg spurte om ikke det var en spesiell følelse når man var ute og visste at man hadde noen rundt seg som man ikke så? Hun svarte «ja det hadde jo vært aldeles forferdelig hvis man ikke hadde visst at de var der!» Tilstedeværelsen av saajvh var ikke skremmende for informantene. Men de visste at man burde ta hensyn til dem, for å være på den sikre siden. Man måtte derfor være oppmerksom. Ofte kunne man være i tvil om det var saajvh eller vanlige folk man hadde møtt. Men saajves evne til å bryte naturlovene avgjorde hvordan hendelser ble fortolket, som det å plutselig

dukke opp fra intet eller forflytte seg uten å sette spor. Dette gjaldt ikke bare saajve-folket, men også saajves rein.

Selv om alle informantene hadde hørt om saajvh, var det ingen som hadde møtt dem ansikt til ansikt. Hendelser som de ellers ikke fant noen rasjonell forklaring på kunne tolkes som tilstedeværelsen av saajvh. Jeg spurte et av mannfolkene om ikke de som hadde vært så mye på fjellet hadde opplevd ett og annet som kunne være vanskelig å forklare? Han fortalte at det var en gang de var ved Árrahgvevtele. De hadde vært nordover og samlet reinflokken. Midt i et område hvor det er ganske høge fjell, er det et fint skar med gress hvor de slapp flokken. Det var tidlig i august, bukkene hadde begynt å feie det myke pelslaget av hornene. Det var fint vær så gjeterne lå rett på bakken i soveposen. Tidlig på morgenen da han våknet tok han kikkerten og begynte å se etter hvor reinflokken var. Da fikk han se fire svære okserein som lå på ei hylle på siden av hovedflokken. Én hadde et spesielt horn, *klaahkatjåervie*, det ene hornet hadde vokst aldeles beint. De andre var også lett gjenkjennelige. Så han lå lenge og kikket på dem, de reiste seg opp og gikk der og beitet. Han så at det var noen nye som de ikke hadde hatt i flokken før. Han kokte seg kaffe, og tenkte at det blir spennende når vi tar ihop flokken å få se hva det er slags rein. Men når de skulle ta ihop flokken var de borte vekk! Han kikket i kikkerten og leitet, og gikk rundt der og så om de kanskje lå mellom noen steiner. Men ikke om han fant dem, nei. Da tenkte han «det måtte no være saajvuo-rein!» Etter at jeg hadde intervjuet han og spurte om jeg kunne bruke dette eksempelet i avhandlingen, begynte han å resonnerer at det kunne jo ha vært strørein fra svensk side. Bukkene går vidt omkring og finner veien tilbake dit de kom fra. Men mønsteret med å dukke opp av intet og forsvinne i intet gjorde at han fikk assosiasjoner til saajve-rein. Han lot det derfor stå åpent om det faktisk var et møte med saajve-rein eller ei.

De eldste mente at det nok var flere som hadde sett og hørt saajvh, men det var ikke noe folk snakket om. Alt skulle være så hemmelig. Man hadde mange skikker som man måtte følge, for å være sikker på at man tok hensyn til dem som var rundt en men som man ikke så. Det kunne være småting i hverdagen. Anna fortalte at aahka alltid sa «*baataridtie!*» (flytt dere!) når hun slo ut varmt vann på bakken. Et

annet tilfelle var når man skulle bygge gåetie. Hvis man ikke først undersøkte om plassen var tilholdssted for saajve, kunne man oppleve ubehageligheter. Derfor var det viktig å «søke byggeløyve».

Eli Kappfjell: Når du sett opp kåta eller teltkåta, så heitte det jo dét at du sku spør om byggelov, byggeløyve som vi sei idag! Og det kunne bestå bare i at du låg på bakken ei natt der, for å kjenn om det va godt å sova (intervju 2003).

Ifølge fortellertradisjonen ble en mann som giftet seg med en saajve-jente velsignet med god reinlykke. Hvis man kunne snike seg innpå saajvh eller reinflokken deres og fikk kastet stål over dem, kunne man få beholde både saajvh og reinflokken, men da måtte man følge deres råd. Noen fortellinger ble oppfattet som eventyr eller vandlesagn.

Eli Kappfjell: Ja, dem va jo så utrulig sterk! Æ huska jo ett sånn der eventyr som va' forteld med saajvuo, og ja ho gifta sæ jo med en saemie-baernie, men ho tok ei varm glo i fra aernie og to den i hendern sine og sa det åt han at «hvis ikkje du e' snill no, så kan æ gjøra sånn med dæ og», sa ho. Og så gnudd ho den der! Tok ho den der gloa og vist 'n! (intervju 27.9.03).

Slike fortellinger åpnet for muligheten av at det finnes en parallell verden. Ett av mannfolkene sukket: «Ja, ja. Va' man no i en frøkteli vanskele situasjon, at man va' både trøtt og klar og langt inn i fjellverdenen, da ønska man vel kanskje at man hadde møtt på ei saajveniejte som hadde åpna døra i berget, og man hadd' fått krøpe inn i varmen!»¹⁶

Generelt virket kvinnenenes fortellinger om saajvh mest knyttet til boplassen, mens mennenes fortellinger var mer knyttet til gjetinga av reinen på fjellet. Det er sannsynligvis mange fortellinger jeg ikke fikk høre, og jeg vil anta at jeg som yngre kvinne fikk mindre tilgang til de eldre mennenes fortellinger. Mine eldste informanter hadde ulike typer fortellinger som ble presentert som egne erfaringer (memorater), andres erfaringer (andrehånds memorater), eventyr og sagn. Men så vidt jeg klarte å forhøre meg om blant den yngre generasjon (de under 45 år), hadde

¹⁶ Kanskje hadde mannfolkene flere historier som de hadde hørt av gammelkarene, men som de ikke ville fortelle meg. Hvis det var mannfolk-historier syntes de kanskje at de var for grove for mine ører?

de ingen direkte erfaringer eller fortellinger som de kom på. De var kjent med at saajvh var der. De avviste ikke at saajvh eksisterte, de hadde bare ikke hørt så mye om dem. Dette ble kommentert av den eldre generasjonen også, at det var noe man ikke snakket så mye om, man bare godtok at de var der.

Saajvh i skriftlige beretninger

Gjennom feltarbeid og intervju formidlet informantene sine erfaringer, fortellinger og tanker om saajvh. For å sette dette inn i et større perspektiv vil jeg presentere skriftlig materiale fra 1800- og 1900-tallet som gir et mangeartet inntrykk av saajvh. Denne tidsperioden kan sies å tilsvare «manns minne», det vil si det mine informanternes besteforeldre kan ha hørt fortalt av sine besteforeldre. I tråd med det hermeneutiske hovedperspektivet er det hvilke forståelser som uttrykkes gjennom de ulike fortellingene om saajvh som er hovedmålet med framstillingen.

At saajvh bodde og levde som mennesker er et gjennomgående tema i 1900-tallsbeskrivelsene. Hvis man ser eller hører reinflokker som plutselig forsvinner antar man at det er saajvh på flyttefot. Av og til kan man høre at de hugger ved. «Die sih aaj dajhtah, vājnoesh seammaleejne go mijjieh, biejjien-nööles-almetjh»¹⁷ (Lagercrantz 1957:116). Oversatt: «De arbeider og sysler, ser det ut til, med de samme arbeidsoppgaver som vi, folket under sola».

Eliel Lagercrantz var en finsk språkforsker som gjorde feltarbeid blant sørsamer i Helgeland sommeren 1921. Han var dosent i samisk språk ved universitetet i Helsinki fra 1937 til 1964 (Elsvatn 1991). Sigrid Christensen fortalte Lagercrantz at det brukte å være saajvh på Kappfjellet. Hun hadde selv hørt bjellene og flokken som var i drift oppover de bratte flogene. Man måtte ikke komme nær en slik flokk, «die tjelmiehtovvieh» (da blir man blind). Også på den andre siden av Vefsn-elva, på Appfjellet, hadde både hun selv og andre hørt saajvh (Lagercrantz 1963:91). Ole Anderssen Granefjell fortalte Lagercrantz at en sommer de holdt på med melkinga og hadde flokken i gjerdet, fikk mora plutselig øye på en reinflokk utenfor gjerdet. Han tittet selv, men så ikke noe. Seinere forsøkte han å leite etter flokken, men fant

¹⁷ Sitater fra Lagercrantz er omskrevet til moderne sørsamisk rettskrivning og oversatt til norsk av Lena Kappfjell i 2007 for denne avhandlingen.

ikke spor etter den. Til slutt gikk han hjem og fortalte mora at han ikke kunne finne spor etter reinflokken hun hadde sett. Da svarte mora «så var det bare saajvebovtsh» (Lagercrantz 1963:95).

Saajve-dajve

Noen områder var kjent som *saajve-dajve* (saajve-område). Jonas Åhrén (1963) skriver i sin beretning at da han som nygift skulle bygge sin første kåte sammen med kona i Frostvikens södra lappby, der svigerforeldrene bodde, opplevde han en uforklarlig frykt. Han hadde sett seg ut en høvelig plass, men fikk en fornemmelse av at han ikke var alene. Kona hadde det på samme måten. Da Jonas fortalte svigerfaren om dette fikk han vite at svigerfaren også hadde opplevd det samme. Da spurte Jonas hvorfor svigerfaren ikke hadde advart han, og fikk til svar at de unge bruker å ha vanskelig for å tro på de eldre når de forteller om slike uforklarlige ting.

«Från äldre har jag hört berättas och även upplevt det själv», fortsatte min svärfar, «att sajvoandarna inte tillåter, att man uppför kåtor på vissa platser och bor där. Envisas man trots varning, följer av detta olycka för människor. Samma sak gäller om man bygger ett rengärde på en plats, som de osynliga vill ha i fred. Det är svårt att få in renarna i ett sådant gärde, ty det synes som om någon motar djuren från gårdet. Och lyckas man få in renhjorden, står renarna där inne som på nålar och vid minsta anledning blir de rädda och rusar blint mot den stängda ingången och bryter sig ut, med påföljd att en del renar trampas ihjäl och andra skadas allvarligt» (Åhrén 1963:50).

En tilsvarende forståelse av at saajvh har tilhold på bestemte steder, uttrykkes tydelig i Ole Samuel Elsvatns fortelling som Qvigstad skrev ned i Hattfjelldal i 1887. En gubbe er alene igjen ved reingjerdet etter at de andre har gått inn i kåta. Da kommer en blåkledd mann han i møte. Han sier «jeg hadde tenkt å be deg som gjest, vil du ikke slå følge med meg?» Mannen svarer «jeg har ikke lyst». «Det er ikke farlig, jeg følger deg tilbake, heng deg på ryggen min!» sier saajve. Da stoler mannen på han og blir med. Saajve tar mannen på ryggen og dukker ned i en *gaaltije* (vasskilde). De kommer til en bakke hvor det er et stort hus og mange folk. Mannen håndhilser på dem og de ber han til bords. «Om du tegner kors på alt du tar i dine hender mens du er her, da vil du ikke komme i noen fare», sier de. Og mannen gjorde alt slik saajvh sa. De fortalte at de hadde bedt han til seg for å si at

de hadde tenkt å *nåajtodh* (spå) stor ulykke over reinflokken hans, «for den skiter og pisser over hodene på oss. Men vi tenkte at hvis vi først hentet deg hit og snakket med deg om hva som vil skje, så kanskje du ville flytte reingjerdet ditt. Hvis du vil gjøre det kan vi spå deg stor lykke med reinflokken og alt annet. Men hvis du ikke vil gjøre det, vil du fra nå av bare oppleve ulykke». Mannen svarte «jeg skal nok flytte reingjerdet». Da ga saajvh han en pose full med penger, og minte mannen på at han måtte sette korstegnet på den. Saajve bar mannen tilbake gjennom kilden. Mannen gikk hjem og fortalte de andre at de måtte flytte gjerdet. Etter den dagen vokste reinflokken kraftig, og mannen ble en stor reineier. Han hadde det godt alle sine dager og gikk ofte til kilden og tenkte på den opplevelsen han hadde hatt (Qvigstad & Magga 1996:31ff).

Saajvh holder til under reingjerdet. Saajve fører mannen gjennom kilden. Steder i landskapet blir kontaktpunkter med saajve. Saajve oppsøker et menneske for å gi gode råd og tilbyr rikdom i bytte mot respekt. Det er tydelig at saajvh i denne fortellingen oppfattes positivt for dem som visste å verdsette deres hjelp. Men saajvh kunne også gjøre stor skade hvis de ville. Slike fortellinger kunne derfor oppfattes som en generell advarsel om hvordan man burde oppføre seg. Slik sett fungerte de som en mer utførlig forklaring på enkle skikker i dagliglivet, som å si «baataridtie!» når man skulle slå ut varmt vann på bakken.

Gunhild Børgefjell (1868-1959) fortalte til den tsjekkiske folkloristen Václav Marek at «Eldre samer i Susendalen pleiet ofte med glede å prate om «saivofolket» – det va' skogsfolket – eller de underjordiske. Det sku være det samme som huldra eller vitra» (Marek 1992:195). Marek levde som bonde i Susendalen fra 1933 til 1948. Han har til sammen skrevet 4000 sider notater fra samtaler med norske og samiske bønder, skogsarbeidere og reineier i området. Gunhild fortalte videre:

I gamle dager var de mange folk som har sett skogsfolket – på en bakke – ved en bekk eller en sjø, på fjellet sammen med reinan sine. Gammal-kallen her har sett saajve ikke så langt herfrå under fjellet, og det sku ikke vara så få her – i vår tid – som har sett saajve, og snakke me'n (Marek 1992:195).

Møter med saajvh skildres med andre ord som hendelser i hverdagen. Det er mange som har sett og snakket med dem. Disse møtene oppfattes ikke som negative eller

truende, men kontakten med saajvh er tvetydig. Eller kanskje man heller skulle betegne forholdet til saajvh som gjensidig (refleksivt). I så måte er det en parallell til måten man omtaler Stoerre-aajmoe på (se neste kapittel). Hvis man oppfører seg respektløst ovenfor andre kan det slå tilbake på en selv. I en sørsamisk forståelse vil ikke dette bare gjelde mellom mennesker, men også i forholdet til andre skapninger som rein, hunder og saajvh.

Saajvh som forpaktere

I skriftene fra 1800- og 1900-tallet framstår saajvh også som forpaktere over spesifikke steder eller områder. Wiklund skriver i sine notater fra Frostviken på begynnelsen av 1900-tallet at

saiwen-bakte kallas klippbranter, i hvilka dylika andeväsen bo, och saiwen-jaure sjöar med svårfångad fisk, där de underjordiske «ha fiskerätten» och där «de göra efter behag», om de vilja låta människorna få någon fisk eller icke (Wiklund 1916:57).

Dette sitatet er spesielt interessant på grunn av ordbruken. Hos andre forskere kalles saajve ofte «fiskeråderen», eller «sjö Rå» (Collinder 1964:187). I denne konteksten er det interessant at saajvh tilskrives *fiskeretten*, og dermed fremstår som forpaktere av naturressurser. I forhold til vår tids terminologi kan man spørre om det var en oppfatning av at saajve hadde eiendomsretten over spesifikke landområder og sjøer, mens folk måtte forhandle seg fram til bruksrett? Kristoffer Sjulssons mest direkte henvisningen til saajvh kan tolkes i denne retning.

Uti många småtjärnar har saiva sitt tillhåll och råder där öfver fiskarna. Vissa tider jagar hon bort dem, så att de äro omöjliga att fånga, andra tider jagar hon åter fram dem (Pettersson et al 1979:110).

Her framstilles saajve som «råderen over fisken», den som bestemmer hvem som skal få fisk.

Gunhild Børgefjell gjenga på 1930-tallet ei fortelling om hvordan man skulle oppføre seg ved fiske i saajvesjøer. Det var en gubbe som hadde med seg en unggutt og skulle fiske, men de fikk ingen fisk. Da sa gubben at han visste om en saajve-sjø. Der kunne de få mye stor og feit fisk, men da måtte gutten love å oppføre seg helt stille for i den sjøen var det bare saajve-fisk. Det lovte gutten, og

de gikk til vannet og kastet nota. De dro den sakte mot land, og den var full av fisk. Fangsten var allerede på grunna og nota var ny og sterk, så gutten klarte ikke å holde seg lenger og ropte ut. Med det samme ble fisken borte, og nota stod tom. Gubben ble forarget, og ville gå tilbake til kåta. «Det er ingen mening i å fiske ilag med små barn som ikke kan holde kjeft!» Men gutten ba tynt og lovte at han skulle være stille. Igjen fikk de masse fisk i nota, en del var alt dratt på land og gutten måtte teste trollmakta igjen. Så han sa et ord, og fisken forsvant med ett. «Det er da ingen råd med slik hjelp som ikke vet å holde munn!» sa gubben forarget og ville straks dra hjem. Men gutten fikk overtalt han til å forsøke en siste gang. Denne gangen klarte gutten å tie stille, så de fikk masse fin, feit fisk. Og gubben sa «her ser du, hva slags fisk det er i saajvesjøen. Men den som vil ta'n, må veta å tie» (Marek 1992:196).

Denne versjonen er omtrent identisk med fortellingen Qvigstad skrev ned hos Ole Samuel Elsvatn i 1887 (Qvigstad & Magga 1996:29ff). Den er også kjent fra andre områder, og kan betegnes som et vandresagn. Som fortelling ble den av mine informanter vurdert som et eksempel på den generelle normen som går på å vite når man skal være stille, noe som har overføringsverdi til mange sammenhenger. Men det å være stille var spesifikt knyttet til fiske i saajve-sjøer, og er en måte å rette oppmerksomheten mot det spesielle ved slike sjøer. Det spesielle var som Sjulsson antyder knyttet til at saajvh for eget forgodtbefinnende kunne velge å la fisken bli fanget eller ei. For å sikre seg fiskelykke kunne man forsøke å forhandle med saajvh gjennom å gi sjiele (jf. neste kapittel).

Møter med saajvh og saajve-bovtsh

I de nedskrevne fortellingene fra 1900-tallet er det mange skildringer av møter med saajvh. Axel Gabriel Vardo i Raukasjön hadde to ganger møtt saajvh i sin ungdom i 1880-årene hjemme i Vilhelmina.

En bit på norra sidan om landskapsgränsen här borta på Burgfjället är ett litet område, som i alla tider ansetts vara saivoland. Det är på nordsluttningen av Autjoaxeln efter vägen till Klimpen. Där ser mycket egendomligt ut, genom att ett flertal låga men skarpryggade små åsbackar eller remmar gå fram jämnslöpande med varandra. En gång i min ungdom kom jag vandrande den vägen fram en halvmulen men i övrigt vacker höstdag. Jag hade varit där många gånger förr, så

att jag visste så väl, huru där såg ut över allt. Det förekom aldrig, att lappar där tältade, för det var, som sagt, saivoland. Men gissa, vad jag nu fick se! Jo, där stod mellan ett par av backremmarna två stycken stora, vackra tältkåtor, och ur dem kom det både folk och hundar och ställde sig att nyfiket titta på mig. Med detsamma hade jag klart för mig, att detta måtte vara saivo, men jag blev inte rädd utan tänkte, att jag skulle gå så nära som möjligt för att få se dem riktigt. Jag kom så inpå dem, att jag kunde se, huru de var klädda och såg ut i ansiktet. Särskilt fäste jag mig vid en neita, en flicka, för hon var så obeskrivligt vacker, att jag varken förr eller senare sett maken. Jag minns så väl, att jag tänkte, att den där skulle jag velat ha till fästmö. Jag var i de åren, då man börjar fundera på sånt. Hon hade långa hårflätor med nya granna hårpiskor. Då hon kom ut, hade hon flätorna hängande på bröstet, men då hon märkte, att jag betraktade henne, slängde hon dem över huvudet och på ryggen. Det såg ut, som var hon blyg för mig för de stora flätornas skull. Alltsammans var riktigt vackert att betrakta, men – så med ens var hela synen borta, och då kändes det nästen "sakensamt" inom mig. Hur det verkligen hängde ihop med den där saken, kan jag inte veta. Kanske var det bara mina egna fantasier, för jag kommer tydligen ihåg, att jag strax förut gick och begrundade den egendomliga landskapsformen och erindrade mig allt vad jag hört om det oknyttta på denna platsen. I alla fall har det berättats mycket bland de gamla om sådana där osynliga saker, huru de ha både sett och hört sådant, som icke hör vårt släkte till, och nog måtte det väl ha varit något de farit efter (Johansson 1946:71f).

Vardo forteller videre at han som fjortenåring (ca. 1884) gjette rein i farens skatteland på Lillnarsofjället nord for Kultsjön. Det var en vakker måneskinnsnatt i slutten av oktober, og det var så klart og opplyst at han kunne se langt bortover fjellviddene. Da fikk han høre en stor reinflokk fra Storgämonfjället som kom rett mot han. Det hørtes mange bjeller, simlene lokket og kalvene svarte. Snart kunne han se en stor reinflokk i det svake lyset mot den hvite snøen. Han visste at hans egen lille flokk ville forsvinne i den veldige massen hvis han ikke rakk å komme seg til siden, så han begynte å drive hardt på sine egne rein. Men snart innså han at det var nytteløst, og hadde ikke annet å gjøre enn å stå stille og se slutten på det hele. Den store reinflokken var nå så nær at han tydelig kunne se fargene på de ulike dyrene og taggene i hornkronene. Han la merke til at det var uvanlig mange *klovse* (hvite rein). Larmen fra flokken økte i styrke for hvert sekund, til den

forsvant like plutselig som når man blåser ut et lys. Etterpå ble det besynderlig stille.

Da han kom hjem og fortalte faren hva han hadde opplevd, sa faren at det var sin egen framtid han hadde sett, og den så lovende ut. Siden saajvereinflokken kom mot han, brakte den reinlykken med seg, så han skulle få eie like mange rein en dag. Om den derimot hadde beveget seg fra han, ville den tatt reinlykken bort. Vardo mente at forutsigelsen hadde gått i oppfyllelse. Riktignok hadde han aldri vært eier av en så stor flokk på éngang, men i løpet av livet hadde han sikkert rådd over like mange dyr, for det gikk virkelig bra for han etter at han startet opp for seg selv (Johansson 1946:71f).

Det er tydelig at både faren og Axel selv knytter denne opplevelsen til saajvh, som var kjent for å kunne varsle god eller dårlig reinlykke. Dette skjedde før Axel så saajvefolket. Det er interessant hvordan han selv funderer over om han virkelig så saajvh eller om det bare var noe han hadde fantasert om. Det første møtet med saajvereinflokken fortalte han straks faren om og farens forklaring blir en bekreftelse på at dette er en hendelse som kan forstås ut i fra den kollektive fortolkningsstradisjonen. Det andre møtet med saajvefolket knytter Axel til fortellinger han hadde hørt hos de gamle, men opplyser ikke om han har fortalt dette til noen før, heller ikke hvordan hendelsen eventuelt ville blitt fortolket.

Møter med saajve-rein kunne også være en felles opplevelse for flere. Åhrén forteller om en hendelse han selv var med på. De var mange fra Frostviken samlet i grensefjellene nord for Ankarvatnet, hvor de skulle holde reinsking for å sortere ut de sammenblandede flokkene før de skiltes med mindre flokker på sommerbeitet. En gruppe var dratt for å samle sammen reinen mens Jonas og seks andre skulle gjøre i stand reingjerdet i løpet av natta. Men allerede i tretida på morgenen så de at reinflokken kom nede fra dalen og mot reingjerdet 300 meter unna. De hørte hundene skjelle, bjellene fra simlene og kalvene. De ble forarget over at de andre gjeterne hadde brakt flokken til gjerdet for tidlig, før de var ferdige med å reparere det og fikk det travelt med å hugge til virke og tette de største hullene. Etter en stund begynte de å lure på hvor flokken hadde tatt vegen. Ingen hadde hatt tid til å se etter hvor den ble av. De samlet seg på det høyeste punktet og så til alle kanter.

Først en stund senere så de på nytt reinflokkene komme flere kilometer unna.

Det kunde då inte ha varit vår renhjord, som vi för en stund sedan sett invid rengärdet. Men någån annan renhjord fanns inte i närheten. Alltså hade vi sett en sajevohjord och vi undrade vad det kunde betyda. Vi hade hört talas om sådana hjordar, men ingen av oss hade tidigare sett någon dylik.

När vi senare på morgonen hade fört in renhjorden, kom min släkting, gamle Anders Andersson, tillstädes. När han fick höra att vi sett en sajevohjord, ville han veta, om den kom nedifrån eller uppifrån. «Jo, den kom nedifrån», upplyste vi. «Det var bra», menade gamle Andersson, «ty hade den kommit uppifrån höjderna och dragit nedåt, hade det betytt, att dåliga renbetesår med rovdjur och rensjukdomar var i annalkande. Men då sajevohjorden kom nedifrån dalsänkan och var på väg upåt, betydde det, enligt de gamlas utsago, att goda renår var att vänta ett tiotal år framåt. Renhjordarna skulle komma att växa i dessa och angränsande trakter och det skulle bli ett allmänt välstånd bland samerna», slutade den gamle (Åhrén 1963:135).

Ifølge Åhrén gikk forutsigelsen i oppfyllelse. Fra århundreskiftet, da hendelsen fant sted, og fram til 1911 var det gode år med lite rovdyr. Flokkene vokste slik at mange reineiere flyttet ut til andre samebyer, og likevel klagde de bofaste på at Frostvikreinen «oversvømmet» markene i fjellområdet (ibid.). I motsetning til hendelsen som Axel Vardo skildrer, tolkes den forutstående reinlykken her til å gjelde hele samebyen. Dette var en opplevelse som flere i samebyen delte og forutsigelsen ble derfor oppfattet som å gjelde kollektivt. Axel hadde møtt saajveflokkene alene og varselet ble derfor tolket slik at det kun gjaldt han. I begge tilfellene antok man først at det var vanlige rein man så. Når de forsvant sporløst hentet man fram andre forklaringer, og kom fram til at det måtte ha vært de usynliges reinflokk.

Axel beskriver sin reaksjon i møtet med saajvefolket som fylt av nysgjerrighet. Hans antydning om at «allt vad jag hört om det oknytt på denna platsen» kan tolkes som at saajve-daajve har vært forbundet med noe farlig. Dette henger også sammen med hans utsagn om at stedet der han møtte saajveflokkene ikke kunne være et ulykkesområde, for da ville han ikke latt flokkene beite der. Det virker som det har vært formidlet motstridende fortolkninger av saajvh. På den ene siden varsler de

god eller dårlig reinlykke og møtet med dem oppleves som vakkert, på den andre siden har Axel tydeligvis hørt fortellinger om at saajveland er ulykkessteder som man bør passe seg for.

I sin beretning har Åhrén mange referanser til et skille mellom gode og onde saajvh. «De goda bevarar och beskyddar, de onda förföljer och förintar» (Åhrén 1963:10). Det kan virke som at saajvh i Johanssons framstilling er forbundet med frykt for reinens helse, og i hovedsak står for en negativ kraft. Dette står i kontrast til det norske materialet fra tiden før og etter. Vardo forteller at viddeområdet Dajman-japp var kjent som et «saivo-daivie». Der dro man bare gjennom med reinen uten å stoppe opp, siden reinen ikke trivdes der og ble syk etter en stund på plassen (Johansson 1946:60).

Johansson skriver i sin artikkel at visse landområder har vært ansett som «saivo-ettname» (saivoland) i betydningen mark som disponeres av de underjordiske. Slike områder har man forsøkt å unngå, for de har vært «märrkiesettname», som ikke er bra for reinen å beite på. Man kunne flytte igjennom slike områder men passet seg vel for å overnatte der (Johansson 1946). Dette er interessant hvis man sammenligner med fortellingen Qvigstad skrev ned, om saajve-mannen som ville fortelle reineieren at de hadde tenkt å spå stor ulykke over reinflokken hans siden den skeit og pisset over hodene deres. Saajve advarte folk om at de ikke burde ha reingjerder på visse plasser og hvis de tok imot saajves råd og flyttet, ville de få reinlykke. Dette formidler et inntrykk av at det på norsk side ikke ble snakket om gode eller onde saajvh, men at dersom mennesker viser respekt for saajvh blir de belønnet, hvis ikke blir de straffet. De gamle kunne se ut i fra landskapets beskaffenhet om det var saajveland, dermed visste de hvilke steder saajve holdt til. Slike steder burde man respektere ved å holde seg unna. Ifølge opplysninger som folkeminnesamleren Emilie Demant-Hatt skrev ned i 1917 var det en vanlig oppfatning blant de eldre at saajvh krevde sine offer, og hvis man ikke ga dem dette frivillig ville man straffes gjennom sykdom hos rein og folk (Demant-Hatt 1928). Begrepet «saajve» kan også betegne klovsyke eller klubbesyke, som gjør at reinen halter. Johansson skriver at de yngre ikke lenger godtar de eldres oppfatningen at sykdom kan skyldes at man har vært med reinen i saajveområder og pådratt seg de

underjordiskes hevn (Johansson 1946).

På norsk side var det en generell oppfatning at saajvh flyttet med reinen på samme måte som mennesker, og møter kunne derfor bli oppfattet som tilfeldige møter eller som varsler, avhengig av sammenhengen (Lagercrantz 1957:115). Det samme synes å være tilfelle i en fortelling Knut Strompdal gjengir fra Helgeland. En reingjeter fortalte at det hadde kommet noen kvinnfolk med en reinflokk og ville ha skyss over elva. Men da han hadde fått roet sin egen flokk og kommet seg over elva for å hente dem var det ikke spor etter verken folk eller dyr (Strompdal 1954:52). Strompdal gir ingen tolkning av hendelsen.

Når saajvh dukker opp i spesifikke situasjoner kan det tolkes som et tydelig varsel. Margrete Vashaug fortalte Qvigstad om en far og hans sønn som bodde på Jitnies-klimhpe. En dag tenkte de at de skulle dra på frierferd, og finne ei jente til gutten. Da de kom fram ble det lagt ut skinn til gjestene, som skikk var. Frierfølget satte seg ned og betraktet jenta. Plutselig sier guttens far: «Det er ikke verdt, denne jenta er en utuktig kvinne. Det er best vi drar tilbake.» Som de sitter der, ser de at saajve viser seg i røykhullet. «Nå går vi,» sier faren henvendt til sønnen. «Dette er et dårlig tegn, til og med saajve følger med». Begge to forlater kåta. Seinere får de høre at jenta som gutten skulle fri til allerede var gravid. Hun hadde skjult graviditeten og satt ut barnet under ei bru. Der var det blitt en *tjeakohke* (utbor) som plagde alle som gikk forbi (Qvigstad & Magga 1996:34ff). Saajves tilstedeværelse ble her tolket som et varsel, som mannen tok til følge.

Dødsvarsel

Saajvh kunne også varsle dødsfall. Åhrén beskriver det som dødsrop. «I äldre tider var det vanligt i fjälltrakterna, att man hörde rop av de osynliga. Dessa rop hördes endast två gånger i följd, och då fick man inte besvara dem, ty de var dödsrop, som bebådade dödsfall inom dens familj eller släkt, som hörde ropen» (Åhrén 1963:136). Han hadde selv hørt dette flere ganger. En gang mens han var barn. Det var kveld og familien satt i kåta. Ved skumringen hørtes noen rope to ganger. Barna trodde det var en som ikke fant fram, og ville rope tilbake. «Men mor skakade på huvudet och sade lågt, att ropet inte kom från någon levande människa, utan det var

de osynliga, «sajvo», som ropat. När vi hörde det, vågade vi den kvällen inte ensamma gå ut ur kåtan» (ibid. s. 136). Dödsvarslene kunne også høres som enslige rop. «Kjem det berre eit rop, så kan det vera overnaturlege makter som er ute og dei er det farlegt å svare på tilrop» (Strompdal 1954:34). De som roper for å gi seg til kjenne vet om denne skikken, og roper alltid tre ganger (ibid.).

Giftemål med saajvh

At valg av ektefelle var en av de viktigste avgjørelsene man tok kommer tydelig frem i fortellinger der tromma brukes til rådspørring (se kapittel 8). Det finnes også historier om giftemål mellom saemieh og saajvh. En interessant fortelling om dette står å lese hos Åhrén. Den er fortalt i et malerisk språk og inneholder så mange detaljer at jeg her velger å gjengi den i sin helhet.

Det hände en gång, säger sagan, att en sameyngling vaktade sin faders renhjord på fjället och under det hjorden vilade sig fick ynglingen se en främmande renhjord, som passerade förbi ett stycke ifrån honom och hans renhjord. I spetsen för hjorden gick en man och efter hjorden kom en vacker sameflicka gående med en hund i band. Ynglingen förstod genast att det var sajvofolk och deras renar han såg. Somliga renar var helvita, andra bläsiga och största delen av renarna var mörka till färgen. Av äldre samer hade ynglingen hört talas om, att när man såg sajvorenar skulle man inte taga blicken ifrån dem, utan smyga sig nära dem och kasta stål över renarna som då blev verkliga och den som kastat stålet blev ägare till dem.

Ynglingen släppte inte blicken ifrån flickan och renhjorden men han måste vänta en stund till dess sajvo-mannen hunnit avlägsna sig längre bort, ty honom ville han inte ha. Sedan smög han sig närmare och kastade sin kniv över flickan och renhjorden, vilka genast förvandlades till verkliga renar och sajvoflickan kom genast fram till ynglingen, räckte fram sin hand som han tog i sin och de hälsade på varandra med ett glatt leende. Bekantskapen mellan de unga var därmed inledd och de fick tycke för varandra.

Efter att ha varit tillsammans med sajvoflickan någon dag frågade han henne om hon ville bli hans hustru. Hon svarade ja och därmed blev de man och hustru och kärleken var ömsesidig. De var mycket lyckliga tillsammans och blev ägare till en stor renhjord.

Sajvoflickan som blivit hustru åt en vanlig man berättade om sina fränder sajvofolket, som idkade renskötsel som vanliga samer och ägde stora renjordar, som dock var osynliga för vanliga människor

annat än någon enstaka gång, såsom det hänt att hon och hennes renhjord blivit synliga för hennes blivande make. Hon var glad över att få vara en vanlig människa och hon skulle älska och bli sin make trogen i deras äktenskap men hon ville förbehålla sig rätten att ensam få bestämma och ordna med flyttningen av hjorden och åkraidan från en trakt till en annan. Motsade sig hennes man denna vilja, upplöstes deras äktenskap och hon måste lämna honom och återvända till sitt sajevfolk.

Mannen lovade, att han under alla förhållanden skulle rätta sig efter hennes vilja och alltid låta henne ordna och styra renhjorden under deras flyttningar mellan betestrakterna.

När vintern kom och de skulle flytta med renhjorden från fjällen sade hon till mannen, att hon skulle åka i främsta akjan då hon själv ensam skulle styra renhjorden under färden.

Flyttningen med renar och akjor gick i hastigt tempo över den oländiga marken, över berg och genom dalar och mannen hade svårt att hålla sig kvar i akjan när den gick över stora stenar och branta stup och han var rädd för att körrenarna skulle bryta benen och han själv bli ihjälkörd. Mannen blev till slut så rasande på hustrun för att hon inte begrep att när man flyttar med akjor och renhjordar måste man fara from på folkavis. Han ropade högt till hustrun, att minska farten på den vådliga färden som kunde sluta olyckligt. I samma stund som mannen ropade till hustrun tvärstannade renhjorden och åkraidan. Hustrun kom fram till mannen och sade till honom:

«Nu är min makt bruten, därför att du inte kunde vara tyst utan hojtade fastän du högtidligen lovat mig att inte ropa eller hojta vad du än fick se. Jag är sorggsen över att jag nu måste lämna dig och återvända till mitt sajevfolk, varifrån jag kommit. Jag inbillade mig att vi skulle kunna leva tillsammans och bli lyckliga men jag förstår nu att vi två passade inte för varandra, ty vi tillhör två olika grupper samer – de synliga och de osynliga.

Innan jag lämnar dig skall jag skänka dig mina vackra skoband, som ett minne av mig. Dessa mina skoband skall du dagligen ha lindade över skoskaften runt benen. Skobanden är alltid nya och den vackra färgen på banden varar hela ditt liv. Så länge du använder mina skoband på dina ben, skall lyckan följa dig och du skall vara en förmögen man och äga en stor vacker renhjord. Men den dag du förkastar mina skoband, skall lyckan vända sig ifrån dig och du skall bli fattig och utarmad».

Under tystnad hade mannen åhört hustruns tal och han ångrade djupt att han brutit sitt givna löfte till sin sajevustru. Han skyndade sig upp

ur akjan, sprang fram för att omfamna hustrun och förmå henne att stanna kvar hos honom, men hon vek undan som en skugga och han hörde henne säga:

«Du har ingen rätt att behålla mig längre. Vårt äktenskap är upplöst därför att du bröt ditt löfte. Farvel min man och tack för den tid vi varit tillsammans» (Åhrén 1963:79-82).

Nå følger en tid hvor mannen sørger over sin saajve-hustru som over en død. Det var skikk at når en av ektefellene døde skulle den etterlevende bruke den dødes skoband i minst et halvt år. Etter noen år brukte han fremdeles skobandene, som så like nye og fine ut på tross av daglig bruk. Reinflokken økte slik at han måtte leie inn drenger til hjelp. Slekt og naboer gjorde narr av han som fortsatt brukte saajve-hustruens skoband. Dette forhindret at han kunne gifte seg på nytt med en av samejentene, som gjerne ville ha slik en formuende reiner. Men mannen var redd for å bli fattig og turde ikke å kaste skobandene. Da sa en slektning at saajvekvinnen sikkert bare var sjalu og ville hindre han i å gifte seg på nytt. Da mannen fikk høre at andre syntes han ikke var riktig klok, ble han forarget og kastet skobandene i ilden så de brant opp. Noen dager senere forsvant reinflokken sporløst. Mannen ble fattig og utarmet resten av sin levetid (ibid.).

Denne fortellingen føyer seg inn i bildet av saajve-kvinnfolkene som mektige og egenrådige. Det er mange slike fortellinger om giftemål, men når det er motsatt vei – at en samejente gifter seg med en saajve-gutt – er det hun som må flytte til saajve-folket (Lagercrantz 1957:117). Det er altså kvinnen som flytter til mannens hjem, i likhet med samisk tradisjon. En interessant detalj er saajve-hustruens utsagn om at «vi tilhør två olika grupper samer – de synliga och de osynliga». Her er slektskapet mellom saemieh og saajvh fastslått, men også den uoverkommerlige forskjellen mellom dem. Saajvh kan være usynlige for folk, men folk er alltid synlige for saajve. Saajvh vil kunne observere våre handlinger uten at vi er det bevisst.

At stillhet kunne være nødvendig kjenner vi igjen i fortellingene om å fiske saajve-guelie. Her er det direkte knyttet til et spørsmål om tillit, å stole på det man ser, og ikke utfordre de råd som saajve gir. Når mannen ikke klarer å tie får det skjebnesvangre konsekvenser. Ekteskapet oppløses fordi han bryter løftet om å stole på sin hustru uansett hva han måtte få se. Skobandene kan tolkes som en form for

sjjele, i betydningen lykkebringende amulett (jf. neste kapittel). Denne fortellingen ble av mine informanter oppfattet som et interessant sagn, hvor mange av elementene de hadde hørt om saajvh er med. Det at den involverer kjente tradisjoner fra deres barndom, som at den gjenlevende ektefellen skulle gå med den dødes skoband, gjør fortellingen interessant ikke bare på grunn av saajvh, men også formidling av andre samiske tradisjoner.

I fortellingene om saajvh fra 1800- og 1900-tallet er det to ting som dominerer. Det første aspektet er at saajvh lever som mennesker, flytter med reinen og har tilhold på bestemte steder i landskapet. Landskapene oppleves som bebodde, og den som vet å oppføre seg riktig belønnes. Dette formidles i fortellingene om mennesker som har inngått avtaler eller ekteskap med saajvh. Saajvh framstilles som «rådere» over fisk i spesielle innsjøer og det kreves en stille og respektfull oppførsel for at saajvh skal gi av fisken sin. Saajve-dajve er områder hvor man må være spesielt varsom for å unngå at reinen påføres skade. Det andre aspektet er at møter med saajvh ofte tolkes som varsler eller forutsigelser. Det synes å være en positiv oppfatning av slike møter i materialet fra norsk side, mens det svenske materialet antyder en mer negativ oppfatning av saajvh.

Avrunding

Saajvh er for mine informanter sentrale skikkelser som de forholdt seg til i dagliglivet. De oppgir at saajvh er der fremdeles, selv om folk ikke har like mye kontakt med dem som før. Det er en felles oppfatningen av at de ulike fortellingene; memorater, eventyr og sagn, bekrefter det man vet er der, og som man må ta hensyn til. Fortellingene påminner om at man aldri er alene hvor enn man ferdes. Saajve-folk eller saajve-rein kan dukke opp hvor som helst, når som helst. Saajvh er vesener som lever sine liv i landskapet på samme måte som mennesker. De kan være til hjelp hvis man ber om det. De kan låne redskaper de trenger og gjøre sprell. Når man beveger seg i landskapet blir man påmint fortellinger som er knyttet til slike steder eller områder der noen har hatt erfaringer med saajvh. Det å forholde seg til landskapet som bebodd er en del av de felles fortolkningsrammene som

erfaringer knyttes til. Tidligere ble dette opprettholdt gjennom ritualiserte handlingsmønstre, som å si «baataridtie!» når man slo ut varmt vann på bakken.

Også de som ikke hadde egne erfaringer aksepterte fortellinger om saajvh som en del av kunnskapen om landskapet. Informantenes ulike vurderinger av fortellinger som egne minner, sagn eller eventyr er måter de uttrykker hvor nært forhold de har til hendelsene det fortelles om. Når enkelte hendelser fra egne erfaringer tolkes inn i rammen av saajvh-fortellinger, knytter man seg til den kollektive tradisjonen. På denne måten blir de kollektive fortolkningsrammene retningsgivende for tolkningen av egne erfaringer, samtidig som de ulike individuelle fortellingene bidrar til å endre den kollektive forståelsen av saajvh. Slik endres og utvides forståelsen over tid og mellom ulike områder. Det som gjelder som en gyldig forståelse på norsk side behøver ikke å være identisk med forståelsen på svensk side. Mine informanter hadde generelt et positivt forhold til saajvh, men hadde hørt negative tolkninger fra slektninger på svensk side, som mente at saajvh var av det onde. Sett fra en samisk synsvinkel skyldes slike ulike tolkninger også at saajvh er forskjellige, at vår måte å handle på blir besvart av dem, og at deres væren i vår verden er uforståelig for oss mennesker. Som Gustav Kappfjell uttrykte det:

*Tankene i hodet forstummer, det er uforståelig
at det finnes, det man ikke er bevisst
For hvem kan begripe hva saajvh tenker
når de viser seg som en følgesvenn for mennesket¹⁸*

¹⁸ Gjengitt fra Kappfjell G. 1987. *Gaaltije*. Kárášjohka: DAT OS. s. 29. Gjendiktet av Gustav Kappfjells brors barnebarn, Lena Kappfjell for denne avhandling i 2007.

Kapittel 7: SJIELE

I dette kapitlet vil jeg presentere mulige tolkninger av begrepene sjiele og sjieledidh. De brukes i mange sammenhenger; fra det å gi messingringer til sjielegierkie eller en dråpe drikke til ildstedet, til å gi gaver ved frieri eller penger ved ofringen i kirka. Jeg vil diskutere forskjellen mellom sjiele og *tseegkuve*, et begrep som har vært mer direkte knyttet til dyreoffer. Disse to begrepene var imidlertid ofte brukt om skikker knyttet til samme kontekst. I tråd med den mangfoldige bruken av begrepet sjiele, vil dette kapitlet ikke kun handle om ofring, men også om mer generelle forståelser av hvordan man kommer overens med omgivelsene.

Da jeg bodde på sameskolen i Hattfjelldal besøkte jeg en eldre mann som var kjent for sin flotte sløyd. Spesielt lagde han fine *guksieh* (trekopper). Det var en slik jeg var kommet for å kjøpe, som gave til min mann som ventet hjemme mens jeg var på feltarbeid. Da jeg kom inn bydde han meg på kaffe, og i kaffen fikk jeg tørket kjøtt som skikk er. Han unnskyldte seg for at han ikke hadde reinkjøtt å gi meg. Han hadde ikke egne rein, og hadde vennet seg til å bruke tørket fårekjøtt i kaffen. Jeg forsikret at det smakte godt, det også. Vi pratet litt laust og fast, og jeg forsøkte å pense samtalen inn på hans forhold til naturen. Jeg syntes det var interessant å høre hans meninger, ettersom han hadde holdt mye på i skogen med sauedrift, og ikke reindrif, som de fleste andre jeg hadde snakket med. Som sløyder var han opptatt av at man skulle respektere de verdiene som lå i skogen. Når man felte et tre skulle man gjøre det med omhu, og man skulle ikke felle stygt eller unødvendig. Da jeg spurte han direkte om det var fordi han mente skogen var hellig, svarte han at «Hele naturen er jo hellig!» Alt som lever var etter hans syn noe man måtte vise respekt, og å vise respekt gjør man for eksempel gjennom å hugge veden fint. Hans moralske forståelse ble etterlevd gjennom et estetisk uttrykk. Å vise respekt ovenfor omgivelsene uttrykkes gjennom måten man utfører dagligdagse handlinger på.

Gave eller offer?

Da jeg spurte informantene om begrepene sjiele og sjieledidh ble det tydelig at ofring var kun én av mange betydninger. Det kunne brukes om når man gir penger til ofring i kirka, men også i andre sammenhenger hvor man gir bort penger. En informant fortalte at da huset deres brant ned, var det ei som sa til de andre at «manne edtjem dejtie sjieledidh», hun skulle gi litt penger til de som hadde mistet alt de eide.

Maja Dunfjeld nevner sjieledidh i forbindelse med melking av simlene og ysting. «Samene fortsatte med ritualet sjieledidh 'å gi offergave' til biejjie 'sola' for å kunne utføre melkingen av reinsimla og lage ost langt utover på 1800-tallet» (Dunfjeld 2001:264). Elsa Laula Renberg fortalte Strompdal at kâtene, osteformene og koppene skulle være runde til ære for sola (Strompdal 1954:29). Ifølge Mebius er det få opplysninger om offer i forbindelse med reinmelking i beskrivelsene fra 1800-tallet (Mebius 2003:149). I Voengel-Njaarke sïjte og nabo-sïjtene melket man simler til innpå 1960-tallet (Vorren 2002). Dette kan forklare hvorfor skikker knyttet til melking var relativt godt kjent også på 1900-tallet i dette området. En av informantene fortalte at den første gangen man skulle melke ei simle, så skulle man ta en *juhkesdahka*, en liten skvett av melka i munnen og svelge.

Sjieledidh ble også knyttet til skikken med å velsigne eller å tegne et kors. Den samme informanten fortalte at før man merket en kalv skulle man tegne et kors i lufta og velsigne kniven. Gaver gitt i forbindelse med frieri eller barsel ble omtalt som sjiele. Hvis man returnerte friergaven, var det et tegn på at forlovelsen var brutt. Det var skikk at første gang man kom til et sted der det var et nyfødt barn skulle man gi det en gave i sølv (Strompdal 1954:33). Til ofring i forbifarten når man passerte kjente *sjielesijjeh* (offerplasser) var messingringer det vanligste. Peder Kvittfjell fortalte Strompdal at

Alle samene hadde knivslire med kniv i på beltet. Nest på knivsliren hadde dei fleire masingringar festa. Desse masingringane var brukte til offer. Kom samene ut for noko han ikkje kunne skjøna kva det var, men ottast det kunn vera noko overnaturleg, så ofra han ein masingring av dei han hadde festa til knivsliren. At han bar dei der var vel sagtens for at dei skulle vera lette å ha for handa om det vart

spurnad etter dei. Denne offergåva kalla dei sjiala. Handlinga eller ofringa kalla dei sjialadit (Strompdal 1954:42).

Maja Dunfjeld oppgir en lignende opplysning. Det var en hendelse som fant sted i 1920.

Da informanten var 12 år gammel, kom han over fjellet fra Sverige til Norge sammen med jimmie 'tanten sin' som var hans læremester under flyttingen med reinen. Da de skulle til å passere et spesielt pass, Libgneskovrie, kom hun og tok kniven ut av lærsliren hans og skar av en messingring som hang på sliren. Gutten begynte å gråte, hun roet gutten og sa at det skulle gjøres slik. Messingringen ble gitt som sjiele 'offergave' (Dunfjeld 2001:201).

Dunfjeld knytter dette til etiske leveregler og holdninger til naturen. «En måtte akte seg vel for ikke å forulempe balansen i naturen, og når en passerte hellige steder skulle en derfor *sjieledidh* 'gi en offergave' for å berolige naturen» (ibid.).

Mine informanter kjente til at når man tok en dram så skulle man «gi varmen en dråpe», dette ble også beskrevet som *sjieledidh*. Det var mest brennevin det var snakk om. De sterke dråpene var dyre og sjeldne, men aernie måtte få en skvett. Det å holde det reint rundt aernie var som en husregel å regne. Når man skulle legge ved på varmen skulle det ikke være hulter til bulter, men i fin orden. Man skulle ikke brenne mat eller annet avfall, spesielt ikke reinhår.

Moenesje

Ole Børgefjell fortalte på 1930-tallet til Marek om

Mounessa – det var eit kvinnelig vesen som verna om kåta og varmen, eller oska på arran. Kvar gong man skulle skåle fekk man slå ein liten skvett i elden på arran – det var for Mounessa. Ei anna sådan kjerring – eller ånde – det var ho Uksaahka, ho skjulte seg ved døra og vokta døra og kåta. Man fekk alltid passe seg for ikke å krenke desse to, eller få dom sint (Marek 1992:227).

Uksaahka er omtalt i misjonsberetningene som en av «gudinnene» knyttet til kåta. Hans Skanke skriver at hun holder til ved døra, hvor de stadig øser eller setter noe ned til henne av det de har mellom hendene (Skanke 1945[1728-31]:189). Mounessa synes å samsvare med *Saaraahka* (kvinnelig beskytterskikkelse) slik hun framstilles i misjonsberetningene. Skanke skriver at *Saaraahka* holder til ved ildstedet, der det skjenkes en del av alt som drikkes ettersom hun er deres sterkeste

beskytter, som de alltid har i tankene (Skanke 1945[1728-31]:190). Selve navnet ligner på *moenesje* som ifølge den moderne ordboka betyr «forvarsel, vardøger; noe unaturlig, for eksempel et gjenferd som varsler sykdom eller død; eller sykdom brakt av ond ånd» (Bergsland & Magga 1993). Karin Ren fra Härjedalen fortalte Lagercrantz at hennes far var på farten med noen andre da de traff en *laedtie* (bonde) som kjørte en svart hest. Han ropte: «Man blir aldri fri fra de fandens lappene!» Mannen ble stående i veien i en evighet, så ingen kom forbi. Til slutt måtte de bare vende om. Ingen andre kjørende hadde truffet på han. Etter det ble samene i trakten rammet av sykdom. Denne *laedtie* ble omtalt som en *moenesje*, et ondt varsel (Lagercrantz 1963:107).

Ifølge mine informanter er *moenesje* et vanlig uttrykk for gjenferd, eller om folk som er ugangskråker. Begrepet har også vært knyttet til de underjordiske (Wiklund 1916:48). Dette står i kontrast til den vernende skikkelsen Saaraahka har vært framstilt som i forskningslitteraturen. Men spørsmålet er om ikke hun som andre skikkelser ble oppfattet mer ambivalent. Hun hadde evnen til å gjøre både godt og ondt og denne tvetydigheten har nedfelt seg i advarsler, slik som: «Brente ein noko det hadde vore mjølk på, så vart reinen turr» (Strompdal 1954:26). Eller formaninger som: «Ikke lek med ilden – da får du blinde reinkalver!» Dette tyder på en forståelse av at den som ble identifisert med ilden også hadde makt til å påføre skade.

Gaaltije

Begrepet *sjiele* er også knyttet til vannkilder. Åhrén gir en utførlig beskrivelse av hvordan man brukte å *sjieledidh* til en spesiell *gaaltije*.

Min framlidna svärmor Sigrid Larsson har berättat att hon i sin ungdom hört talas om att vid Buere-Bvune ett par mil nordost från Gäddede inom Frostvikens södra lappbyområde fanns i äldre tider en stor kopparkittel i vilken samerna lade ned sina offergåvor när de offrade till sajvoandarna. Det tillgick så, att man tog upp kitteln ur vattenkällan var gång man offrade till sina sajvogudar och sedan ceremonien var verkställd, sänkte man kitteln med offergåvorna ned i källans botten. Dessa offerceremonier har fortgått i flera århundraden, så att den stora kopparkitteln var till brädden fylld av offergåvor til sajvogudarna. När kristendomen vann insteg bland samerna, upphörde även gudaoffrandet och kitteln med dess innehåll

fick ligga kvar i vattenkällans botten och ingen same vågade ta upp kitteln och tillägna sig dess innehåll. En nybyggare som fått reda på källan där skatterna fanns dolda, lyckades dra upp kitteln til vattenbrynet, men så med ens sjönk kitteln ned igen och nybyggaren följde med ned i den djupa vattenkällan och var nära att drunkna, men efter förtivlade ansträngningar lyckades han kravla sig upp ur vattenkällan på det torra. Han blev rädd och var övertygad om att samernas forna sajevogudar ämnade dränka honom i offerkällan. Ingen vågade sig sedan dit och ta skatten ur källan (Åhrén 1963:55).

At slike skatter bør få ligge i fred er det mange fortellinger om. Gaaltije kunne være en inngang til *saajve-aajmoe* (saajve-riket), som i fortellingen i forrige kapittel om mannen som ble båret på saajves rygg gjennom gaaltije til saajve-boligen på den andre siden (Qvigstad & Magga 1996:31). Johansson (1946) forteller at kilder med vakker sandbunn, hvor det er tydelig at vannet pipler opp, kalles «galltie» og regnes for hellig. Vannet fra galltije har vært brukt til å lege sykdom. Olof Olofsson i Ankarvattnet var vel ansett som «doktor», og reddet foten til en tiårig gutt med å bade foten i en kilde hver soloppgang hele sommeren igjennom (Johansson 1946). Også mine informanter hadde hørt om slikt, men mest fra svensk side. Anna Kristina Marsfjell, mor til Ebba og Sofie, hadde fortalt dem om en dreng som la mynt i gaaltije. Selv kjente de til skikken, men gjorde ikke sånt. Hos Demant-Hatt skildres en lignende skikk som ble utført julemorgenen; man kastet messingringer eller sølvløv i kilden for å «kjøpe vannet» (Demant-Hatt 1928:53).

Å samle bein er å samle reinlykke

Etter måltider var det viktig å samle beinene og frakte dem til en plass der de fikk ligge i fred. Skikken med å holde orden på beinene var noe alle informantene kjente til. Anna kalte beingjemmeplassen *måaroekrogke* (beingrop). Det var spesielt den skumle plassen på Kappfjellet hun viste meg. Det var ei flere meter dyp grotte med en sildrende bekk i (jf. kapittel 3). Et annet ord for beingjemmeplassen er *aareske* (steinur). Der ble beinene lagt så ikke hundene eller andre dyr skulle dra dem utover. Informantene fortalte at «du sku'kje held på der og sleng ifra dæ heile bein, du sku slå dem av og så sammel dem opp og gjøm dem fint». Grunnen til at man ikke skulle legge fra seg hele bein var at «man sku sjå det på beinan om det va folk

som hadde lemna de eller om det var rovdyr, eller det kan ha skjedd på nå anna vis».

Ved boplassen i Mellingsbukta hadde informantene brukt å grave ned alle beinene eller samlet dem sammen, og så tok de dem med i båt og kastet i Maajehjaevrie. Noen sa det var fordi ikke kyrne skulle gå og gnage på dem. Andre knyttet det mer til renslighet. Ved å holde det rent i og rundt kåta gjorde man det enklere når man skulle slakte bakom kåta og ta inn kjøttet gjennom *båassjoeraejkie* (hull i kåta tvers over fra inngangen). Men det lå også i skikkene at det var andre man skulle ta hensyn til. For de som hadde elg som en del av livnæringa, som Kristen Jonsen, var også elgbein noe man samlet. Han hadde ei kåte i Oksdalen og i nærheten var det ei grop full av elgbein (Elsvatn 1988:22). Kanskje kan det ha vært knyttet jaktlykke til det å samle beinene.

Det er en flytende overgang mellom hva som kan betegnes som religiøse ritualer og hva som er ritualiserte handlingsmønstre i dagliglivet (Jernsletten 2000:69f). Men i noen tilfeller er det tegn som tyder på at bein ble lagt bort ikke bare for å holde det ryddig. En informant fortalte meg at hun en gang hadde funnet noen bein under en stein rett ved der de hadde hatt kafferast. De hadde vært på moltemyra, og der hun satt ved bålet hadde hun fått sånne frysninger på ryggen enda det var en varm sommerdag. Hun hadde reist seg for å strekke litt på kroppen, og tittet litt rundt steinen bak dem. Da så hun et bein, som hun plukket opp. Beinnet var helt og hun hadde vist det til mannen sin for å høre hans mening. Han ba henne bryskt om å legge det på plass igjen, «man sku'kje fær å røre på sånt som var lagt under steiner». Hun mente at dette måtte være den *sjielegierkie* hun hadde hørt andre snakke om.

Demant-Hatt skrev på 1920-tallet at «Lapperne har endnu en vis frygt for de gamle offersteder; man kan høre ældre folk udtale, at det ikke er underligt det gaar tilbage med «laplivet», der gives intet til de gamle hellige steder mere, og de hævner sig derfor. «Magten» er der stadig, selv om den ikke bliver dyrket» (Demant-Hatt 1928:57). Det var viktig å ta vare på alle reinens bein, selv etter vanlig slakt. De skulle samles og legges i en klippe, en sjø eller en vannkilde, for «kilden er livgivende». For gamle folk var reinlykken selve livets verdi, og for å

sikre den ofret man den beste reinen og fulgte skikkene nøye (ibid.). Demant-Hatts informanter knyttet altså problemer i reindriften direkte til det at man hadde sluttet å overholde tidligere generasjoners skikker.

Sjielegierkie ved Dåammajaevrie

Under mitt første feltarbeid i 1998 fikk jeg høre om Sjielevaajja. Da jeg kom tilbake i 2003 mente Jan at han hadde funnet det som kunne ha vært offersteinen. Men da jeg spurte om han kunne vise meg den, ble han i tvil. Han hadde vært tilbake seinere, og da hadde han ikke kjent noen ting. Men sjielegierkie ved Dåammajaevrie var han ikke i tvil om. Både Jan og Anna var enige om at dette ikke var en vanlig beingjemme plass. Jan hadde ikke anledning til å vise meg plassen, men Anna hadde vært med han dit tidligere, så vi to dro sammen. Den lå inne i et lite skogholt og var vanskelig å finne selv om den lå ganske nær stien.

Jan fortalte at det første han hadde lagt merke til var steinen, og at det var en spesiell stemning der. Så han var ikke i tvil om at det var en sjielegierkie. Beinene lå nedgravd i ei ur et par meter fra steinen. Under stablede steiner var det groveste reinhornet han noen gang hadde sett. Det var like tykt som hans eget håndledd. Jan mente at det hadde vært helt, men at det var forvitret, så det bare var *voenahka ovdanaemasta* (den groveste delen) som var igjen. Så lunt som det lå der mellom steinene må det ha tatt lang tid å forvitre slik. Neste gang han kom tilbake var det borte. Jan hadde tatt med seg et av beina som han så at ikke tilhørte reinen og vist det til en lege som tilfeldigvis var på visitt i bygda. Legen hadde ment at det ikke kunne være et menneskebein, men at det sannsynligvis var et bein fra en bjørn.

Bjørnejakt

I Njaarke og over på svensk side av Vaapste hadde bjørnejegerne på midten av 1800-tallet så godt som utryddet bjørnen. Men beretninger fra 1800-tallet tyder på at så lenge det var bjørn å jakte på i området, ble tradisjonen med å holde bjørnefest videreført. Mange av de kjente bjørnejegerne var samer og de fortalte gjerne om jakten, men selve festen sa de aldri noe om. Marek (1992) gjengir en fortelling om en tømmerhogger i Susendalen som var i beit for bolig og fikk leid seg inn i kåta til familien Skott. De var for det meste på fjellet med reinflokken om sommeren, så det

var godt om plass. Julius Larsa, som tømmerhoggeren het, hadde selv fortalt om hendelsen til Mareks informanter. Han hadde vært alene i kåta da to ungjenter kom styrtende inn i ei fart. De hadde med seg en stamme og noen kvister av oldertre som de tok til å gnage på, så de ble røde i ansiktet av all safta fra barken. Så kom gammelgubben, Nils Larsen Skott også inn, sverta i ansiktet med kull og sot. I handa hadde han en stav som var kløyvd på toppen, som han begynte å stikke om seg med til alle kanter inne i kåta mens han harka og murra som en bjørn. På samme tid begynte jentene å spytte det røde skummet på faren og rundt i kåta. Så stakk de plutselig ut igjen, og det hørtes banking og skraping i trestammer og i kåteveggen. Så kom det andre til, de dro et lass med en bjørn på.

Han Nils Larsen hadde fått ein bjønn, forstår dokk. Og je bynte å fatte va som var på ferde – fortalte han Julius. Det sku være som en slags fest her. Kåta måste ryddes og stelles. Ein gjest kom til huse... men så bynte dom å flå bjørnen ute – attmed bakdøra. Så drog dom inn gjennom det vesle holet store kjøttbita – og så koka dom bjønnekjøtt og holdt fest. Men da reiste je nedover til skogstua – og der ble je de par daga som festen varte (Marek 1992:212).

Det var bonden Ole Johan Børresen som fortalte dette til Marek i 1934, etter hva han hadde hørt av sin far og farfar. Dette skjedde på 1870-tallet. Det er tydelig at tømmerhoggeren følte seg utenfor og flyktet ned til sine egne. Selv om Nils Larsen Skott ofte var på gården til Børresen og fortalte om jakt, så holdt han tett om bjørnefesten. «Han flira åt slikt noe – men alle visste jo at han sjøl hadde det i beste omhu» (Marek 1992:213).

På 1800-tallet var et av kallenavnene for bjørnen «sjeäle»-øre (Drake 1979[1918]:308). Kristoffer Sjulsson fortalte at bjørnejakt hadde den største anseelse i Vapsten og at dyktige bjørnejegere var høyt respektert. «Och den, som hade sin handled prydd med många björnskela, han ärades av alla» (Pettersson et al 1979:128). Denne sjiele bestod av messingringer og sølvsmykker som kvinnene måtte gi jegerne, som festet dem på venstre handledd. Kvinnene bestemte selv hvem de ville gi sjiele til, og hvor verdifull den skulle være. Kjøttet ble fordelt med de øverste ryggstykkene til de eldste jegerne, de midterste til de yngre jegerne og halestykkene til kvinnene. Kun kvinner fikk ete beinene som hadde hull. Når de hadde spist kjøttet av disse beinene, bandt de fast sølvløv eller sølvkuler fra

koftekragen og dette fulgte beinene når de ble lagt i «jårtesie» (beingjemmeplassen) (Pettersson et al 1979:135).

Eldre beretninger og arkeologiske funn tyder på at man la bjørnen i en egen grav. Den sørligste bjørnegraven som hittil er registrert i Norge ligger ved Trivatn i Salsfjellet i Overhalla (Myrstad 1996:46), rett på sørsida av Njaarke. Jakob Nursfjeld rapporterte funnet i 1937. Han opplyste at reinen ikke ville være på tangen nedenfor bjørnegrava fordi det skulle være gaelmieh i nærheten (Petersen 1940). Det er store likheter mellom menneske- og bjørnegraver både i beliggenhet (ofte i ur) og i form (innpakket i never). Det er funnet metall kun i én bjørnegrav på svensk side og én på norsk side. Den ene er den Nursfjell fant i Salsfjellet, den andre på svensk side i Jämtland (Zachrisson & Iregren 1974:33). I begge tilfeller var det festet et messingkjede til kjevebeinet (Myrstad 1996:46, 53). Det er funnet både hele bjørneskjeletter nedgravd og hodeskaller som er lagt i grotter (Dunfjeld-Aagård 2005:95). Det er vanlig å finne flere typer bein på samme sted, eller i samme område. Bein fra rein, ku og sau er funnet sammen med bjørnelevninger. Også menneskebein er funnet i samme ur som bjørnekranier (Myrstad 1996:50). Både på svensk og norsk side er bjørnegravene i likhet med gaelmieh ofte lagt nær innsjøer (Manker 1961). I sin arkeologiske avhandling hevder Birgitta Fossum (2006) at bjørnegraver i det sørsamiske området er et relativt seint fenomen som kan dateres fra slutten av 1500-tallet. Hun påpeker at det før den tid kan ha vært andre måter å behandle bjørnebein rituellet på som er vanskelig å dokumentere arkeologisk. Tradisjonen knyttet til bjørnen fortsetter i visse deler av Nordland helt inn på 1900-tallet, men det finnes få dokumenterte levninger etter gravlegging så seint (Fossum 2006:196).

Tseegkuve og sjiele

I boka *Sjiele: samiska traditioner om offer* tar Mebius (1972) for seg tradisjoner om ofring på 1800- og 1900-tallet. Han konkluderer med at sjiele er offergjenstander av metall, sølv, messing, stål, horn og bein. I motsetning til dette er tseegkuve et begrep for ofring av hele eller deler av rein eller andre dyr (Mebius 1972:109). I praksis var imidlertid begge offertypene ofte knyttet sammen. Den nære

sammenhengen mellom sjiele og tseegkuve gjenspeiles i begrepet *sjieledæjja* (Lagercrantz 1957:101). Avledningsendelsen -dæjja viser til personen som utfører handlingen. Dette ble brukt av en informant fra Vefsn som skulle forklare Lagercrantz hva en tseegkuve var. Lagercrantz fikk forklart at man slaktet en rein og spiste kjøttet, men tok vare på hvert eneste bein. Så bandt man sjiele til hornene, bar dette et stykke unna og laget en grav på en høyde. Der la man beinene og hornene i graven. Videre forklares det at den syke da blir frisk, og ikke lenger står i fare for å dø (Lagercrantz 1957:101). Dette minner om beskrivelsen Demant-Hatt (1928) fikk av hvordan et foreldrepar hadde ofret for å bedre helsen til barnet sitt. Barnet som det hadde blitt ofret for kaltes da «tsæggeme-manna» (tseegkuve-barnet).

Et eksempel fra Kristoffer Sjulsson som er mye referert i forskningslitteraturen er fortellingen om Rauna som fikk et langt liv takket være nåejtie Gukkesgersa. Det var Raunas foreldre som hadde tilkalt alle nåejtieh i trakten for å finne ut av hennes framtid, for hun var svært sykelig og foreldrene engstet seg for å miste henne. De var godt oppi årene og hadde bare ett barn. Ingen nåejtieh i trakten kunne helbrede henne, så de tilkalte Gukkesgersa som bodde sør i Vilhelmina-fjellene. Den beryktede nåejtie kom som oppfordret og gikk alene inn i skogen med sin gievrie. Da han kom tilbake forklarte han at Rauna skulle få leve hvis foreldrene stelte til et stort offer. Det skulle bestå av ei ku, en reinokse og en *staajna* (naturlig steril simle). Naboer fra hele trakten skulle inviteres til offermåltidet. Faren drøyde ikke med å etterkomme kravet og tok den besværlige turen over fjellet til Lerskalet i Norge for å kjøpe ei ku. Da offermåltidet var spist og beinene fra de ofrede dyrene lagt i jorden, sa Gukkesgersa at nå skulle Rauna få leve i to mannsaldre, så hennes slektninger kom til å bli trøtt av henne. Det gikk slik som Gukkesgersa hadde forutsagt. Rauna ble så gammel at hun til slutt var bare skinn og bein, og man fryktet at hun aldri skulle dø (Pettersson et al 1979:80f).

Nils Vesterfjell (f. 1881) fra Velfjord kunne fortelle Strompdal at:

Samene brukte å ofre i gamal tid. Det var rein dei ofra, og på offerdyret måtte ikkje bein brytast. På offerstaden gjorde dei opp ein stor eld. Dei åt det beste av dyret og resten vart brent. Reinhovudet vart sett på ein stake slik at augo vende mot aust (Strompdal 1954:30).

Det er verdt å legge merke til at Vesterfjell sier *offerstaden* – ikke *offersteinen* – og at reinhodet ble satt på en stake. Dette minner om «vero»-offer, slik det beskrives av Sjulsson nedenfor. At Vesterfjell holdt til på nordsida av Njaarke kan bety at han har hatt mer kontakt med samer fra det nordlige Vapsten på svensk side, hvor Sjulsson var fra. Ifølge Åhrén var brenning vanlig ved tseegkuve-offer (Åhrén 1963:57).

Både i misjonsberetningene på 1700-tallet og senere er det vektlagt hvor nøye man var med å samle alle beinene. Som arkeologen Audhild Schanche har vist stemmer dette dårlig overens med det eldre arkeologiske materialet, hvor det ofte er bare enkelte bein som er lagt i en grav eller offergrøp. Hun foreslår at hodeskaller og større knokler kan ha hatt en spesiell betydning, kanskje som bærere av kroppssjelen (Schanche 2003:12). I arkeolog Lisa Dunfjeld-Aagårds materiale fra ytre Namdalen er det flere enslige hodeskaller av bjørn (Dunfjeld-Aagård 2005:95).

Et annet avvik mellom det historiske og det arkeologiske materialet er opplysningene om at offerdyrets knokler måtte bevares hele. Undersøkelser av offerplasser, bjørnegraver og dyrebein i menneskegraver viser at store knokler som regel er kløyvd for å få ut margen (Schanche 2003:13). I Skankes beretning er det imidlertid presisert at ved offer til «Sarakka – Jamike – Saiwo eller hvad anden Gud de ofrer til» spises også margen av beina. Det viktige er at de er kløyvd på langs, ikke på tvers (Skanke 1945[1728-31]:203). Som så mye annet er det ikke entydige opplysninger som gis i misjonsberetningene, og det er vanskelig å vurdere deres verdi som kilder til praktisert offerskikk. Det kan også være snakk om regionale variasjoner som forfatterne ikke var bevisste på. Zachrisson kritiserer Mebius' påstand om at tverrkuttede bein ikke kan ha vært ofret, eller at dette er tegn på endringer i en grunnleggende forståelse innen samisk førkristen religion. Dette er ett av de få tilfellene hvor arkeologiske undersøkelser ikke er overensstemmende med de skriftlige kildene fra samme tid, med unntak av Skankes spesifisering (Zachrisson 1985:87), noe som kan tolkes dithen at fortellingene om hvordan man skulle ofre i stor grad formidler ideal-tilstander. Ideelt sett skulle ingen bein brytes og alle bein samles. I praksis var man mer pragmatisk. Man tok deler av offerdyret med hjem som vanlig føde, noe også Skanke beskriver. Slike tradisjoner har

selvfølgelig blitt endret over tid.

Offentlige og private offerplasser

Åhrén (1963) gir en meget utførlig beskrivelse av offertradisjoner fra Frostviken. Han skiller mellom «tjækku» som en privat offerplass og «sjile» som allmenne offerplasser, der hvem som helst kunne bære frem sitt offer til saajve.

I äldre tider brukade samerna offra renar eller andra värdeföremål till de osynliga Sajvo-andarna, som man trodde hade makt att skydda dem från sjukdom och nöd, och från olyckor som kunde drabba deras renhjordar (Åhrén 1963:51).

Offergavene var av ulikt slag, for eksempel smykker av sølv og messing, tinnbroderier, sløyd av reinhorn og bein, glassperler, sølvmynter og vakre reinkroner. De små gjenstandene puttet man under offersteinen, de større ble lagt ved siden av. Åhrén beskriver «Tjækku» som en plass der en enkeltperson oppførte et lavt alter av flate steiner, ovalt og så pass stort at en rein kunne stå innenfor.

de s. k. nåjderna och de mera förmögna bland samerna hade enskilda offerplatser där de i hemlighet offrade åt sajvogudarna. Dessa enskilda offerplatser kallades Tjækku, vilket betyder att vädja till de osynliga gudarna att vidmakthålla renlyckan under hela tjækku-mannens livstid, men efter hans död fick hans barn inte mycket att ära av hans en gång så stora tjækku-renhjord (Åhrén 1963:51).

Åhrén omtaler den som utførte offeret som «tjækku-ålma». I moderne rettskrivning vil det være tseegkuve-ålma. Dette synes å tilsvare det man på norsk side har omtalt som sjeledæjja. Til offer velges de beste reinene i flokken, helst en staajna. Dette er simler som aldri bærer kalv. De blir store og kraftige som okserein, og var høyt verdsatte som trekkdyr. Ifølge Demant-Hatt ble staajna «altid betraktet som et slags overnaturligt dyr, der bragte lykke» (Demant-Hatt 1928:57). Åhrén forteller at offerdyret ble avlivet og stykket opp. Så gjorde man opp ild på alteret og brente opp mindre partier av det beste kjøttet. Første gangen alteret ble brukt ble offerdyrets skalle gravd ned slik at hornkronen stakk opp over jordflaten. På hornene festet man så jevnlig sølvsmykker for å opprettholde god reinlykke. Neste gang det skulle ofres rein til saajve samlet man først sammen sølvet fra alteret så det ikke ble skadet av ilden. Den nye offerreins hode ble plassert på samme måte som tidligere, og på den nye reinkrona ble nye sølvgenstander hengt opp sammen med de gamle.

Under årenes løp kunne det på denne måten samles en betydelig mengde sølv der, og omkring offerplassen kunne det ligge mengder av bein, horn og reinskaller.

Ingen vågade närma sig eller ta något av detta silver, ty man var övertygad om att de osynliga andarna uppehöll sig där och att de då kom att hämnas på ett eller annat sätt, om man stal det som hörde dem till (Åhrén 1963:58).

Torkel Andersson fortalte Johansson (1946) at hans hustrus morbror Klemet Andersson en gang hadde støtt på en tseegkuve. Han var på den tiden på frierfötter, og tenkte at her kunne han finne gratis friersølv. Han tok ikke hele skatten, men nøyde seg med et par *krukie* (store kragesmykker). Han kom seg hjem til kåta uten problemer men utpå natta fikk han et illebefinnende som han aldri hadde kjent noe liknende til før. Han skjønte med en gang at dette skjedde fordi han hadde stjålet fra tseegkuve, og gikk derfor tilbake morgenen etter med det han hadde tatt. Han fant reinhornene og hengte smykkene på plass, og i det samme slapp anfaller. Torkel ville gjerne at Klemet skulle vise han tseegkuve. Dette var på vinteren og Klemet lofte å vise han plassen så fort det ble bar mark. Men før våren kom døde Klemet, selv om han ikke var mer enn omkring 40 år. Torkel syntes å mene at Klemet fikk et så kort liv fordi han hadde bestemt seg for å forråde tseegkuve. Klemet hadde nøyde beskrevet plassen så Torkel dro for å lete den opp selv, men kunne ikke finne den. Torkels svigerfar og flere andre hadde støtt på den uforvarende, men de hadde latt offergavene i fred og derfor sluppet ifra uten ubehag (Johansson 1946:63). Slike fortellinger er det mange av. Jeg tolker dem som måter å formidle at også de som ikke tror på saajvh kan få erfare deres makt hvis de setter seg imot dem. Det er derfor ikke et spørsmål om å tro eller ikke, men hvilke erfaringer man gjør seg. Slike fortellinger blir derfor en bekreftelse på at saajvhs tilstedeværelse erfares også av de som ikke respekterer dem.

Ved at Johanssons hovedinformant Torkel Andersson fremhevet sin rolle som kristen predikant, kan han ha vært innstilt på å gi Johansson inntrykk av at han var mer negativ til saajvh enn han i praksis var. For eksempel sier Torkel at han ikke kjente til dyreoffer, for senere å beskrive en nedgravd reinokse han hadde sett. Han mente også at det ville være galt å ta av offersølvet, og det hadde hendt at han ofret en slant selv.

Fastän Torkel var allvarligt kristligt religiös, stämpade han det som helgerån att [...] stjäla de föremål fäderna givit sina gudar. Den gången han besökte denna tjekku och gjorde sin undersökning, var han i sällskap med lappfogden, och så predikant han än var, kunde han inte avhålla sig från att smussla in en slant under förfädernas offersten (Johansson 1946:58).

Respekten for offergavene og skikken med å ofre litt for sikkerhets skyld er noe som går igjen hos flere fortellere (Tomasson 1988[1917]). Det var tydelig en utfordring for Torkel å håndtere motsetningen mellom det inkorporerte, rituelle handlingsmønster som han er sosialisert til og de forventninger som svenske embetsfolk har til en kristen predikant. Den sosiale hukommelsen sitter dypt i enkeltpersoner og de forvalter kollektive tradisjoner gjennom sine handlingsmønstre, selv om dette noen ganger kan synes å være heller motvillig. Dette underbygger Connertons (1989) påstand om at det språklig innskrevne er lettere å endre enn det inkorporerte. Det er vanskelig å endre et handlingsmønster som ligger i kroppens hukommelse. Man kan la være å fortelle, men det er verre å unnlate å ofre når situasjonen tilsier at det er den «riktige» handlemåten. Samtidig er alle fortellingene om at det kan gå ille hvis man unnlater å ofre med på å opprettholde skikken. Det språklige og det inkorporerte forsterker hverandre i konkrete situasjoner.

Tjäkkuålma

Åhrén forteller om hvordan hans farfar, Mate (på svensk registrert som Mats Larsson), som ung kom til Frostviken, hvor han jobbet som dreng for reindriftssamer. Han var en dyktig reingjeter og fikk selv livrein i årslønn. Snart eide han sin egen flokk. Han giftet seg med Mäkle (på svensk Magdalena), og ble gjennom giftemålet skattelapp i Orrnäsfjell. Etter noen gode år, hvor reinflokken økte jevnt, snudde plutselig reinlykken seg for Mate og Mäkle, og de mistet rein på grunn av sykdom og rovdyr. Mate måtte derfor på nytt jobbe som dreng for større reineiere, og han begynte å fundere på hvordan han kunne få opp reintallet så de skulle slippe å være avhengige av andre.

”Jag har hört av flera samer, säger Mate till hustrun, att förr i tiden hade en och annan renägare en s. k. Tjäkku, vilket betyder att man

offrar till de osynliga saivo. Dette för att upprätthålla och vidmakthålla lyckan. I så fall det ges något tillfälle bör även vi försöka denna metod för att renhjorden skall växa i antal". Men hur detta skulle gå till, visste ingen av dem (Åhrén 1963:65).

En stund senere kom det en ettermiddag to fremmede, en mann og en kvinne, til dem i kåta. Mate og Mäkle hadde nettopp kommet hjem fra reinskogen og var veldig trøtte. De ble derfor ikke så glade for å få fremmede på besøk. De kunne ikke se om det var samer eller ei, for de snakket svensk og de hadde fargerike klær på. Mate spurte hvem de var, men de fremmede svarte at det var ikke så viktig.

"Men vi ønsker veta, sade den främmande mannen, om ni inte vill bli rika och ägare till en stor renhjord?"

"Jo, svarar Mate, det är självklart att vi vill bli förmögna, men hur skall det gå till?"

"Det är enkelt, svarar främlingen. Vi har kommit för att erbjuda er renlycka under hela er livstid. Detta under förutsättning att du Mate ger oss ditt dyrbara silverbälte med vidhängande silverkulor och av din hustru vill vi ha hennes silverkrage med smyckena och det tennbroderade bältet jämte hennes vackra päls av renkalvskinn. Dessutom skall ni årligen offra några av edra vackraste renar som finns i renhjorden. Detta offrande skall verkställas på ett Tjäcku-altare till osynliga saivos i andevärlden. Detta för at renlyckan skall bli god och bestående under hela eder livstid" (Åhrén 1963:65).

Både Mate og Mäkle var selvfølgelig skeptiske til å gi fra seg de eneste eiendelene av verdi som de hadde, endatil bryllupsgaver de hadde fått av foreldrene. Mate spurte hvordan han kunne vite at dette ikke var bedrageri. Da svarte den fremmede mannen at han sikkert hadde hørt om forfedrene som hadde ofret til saajve og fått reinlykke. Dette var det eneste tilfellet de ville få til å bli formuende med et så lite offer. Sølvsmykkene kom ikke til å formere seg, men i bytte med dem ville de få tilbake en reinflokk på tusentals dyr og overflod av mat og penger. Etter lange funderinger besluttet Mate og Mäkle at de skulle ta sjansen, og ga sølvbeltet, sølvkragen og den fine pesken til de fremmede, som tok imot uten å si takk. Etter dette følte de seg enda fattigere, og angret seg. Så fulgte en tid med tvil og forventning.

Våren etter kunne Mate med undring konstatere at alle hans simler hadde fått

pigge kalver, og at ingen rovdyr hadde tatt hans dyr. En dag får han høre at ulven har herjet i naboens flokk og tatt mange rein. Han spenner på seg skiene, tar spydstaven i handa og skynder seg til fjellet der flokken beiter spredt utover barflekke. Der setter han seg på vakt bak en stor stein. «Nå har jeg anledning til å se om de fremmede virkelig var bedragere eller ei» tenker han. Det går noen timer av natten før han ser noen lange grå skygger som nærmer seg. Når de oppdager reinflokken sprer de seg hurtig ut i bred front for å anfalle. Men så plutselig, som på et gitt tegn, tverrstopper ulvene og stirrer på reinen. Så blir ulvene redde og i vill flukt springer de tilbake som om noen forfølger dem. «Var det osynliga sajoandar som skrämde vargarna på flykten?» undret Mate (ibid. s. 68). Etter dette vokste reinflokken og ble til tusentalls rein. Men en sommer brøt det ut en vanskelig sykdom som mange rein døde av. Mate var selv bortreist, men da han kom hjem og fikk høre om sykdommen tok han med en dreng og fanget en stor, staselig staajne med vakker hornkrone. Denne staajne tok Mate med seg bort fra flokken. Drengen visste ikke hvor, «men den var nog avsedd som offer att blidka sajoandarna med». Etter noen dager opphørte den forferdelige sykdommen, og man trodde at det var offeret som var årsaken. Mate foretok sine offer i hemmelighet, ikke engang barna visste når han gjorde sine offer eller hvor offerplassen lå (ibid. s. 71).

Når Åhrén oppgir sin egen farfar som den siste «Tjäkkuålman» i Frostviken er det en interessant beretning om hvordan ofring ble forstått i brytningen mellom ny og gammel tid. Gjennomgående er det en gryende skepsis til de gamle offertradisjonene, men også en vilje til å la saajvh få bevise for seg selv om de fortsatt er virksomme. Slik blir det ikke snakk om å være troende eller ei, men om en prøv-og-feil-metode for å se om ofringen har effekt.

Det fortelles at også kvinner kunne utføre tseegkuve-offer. Torkel Larsson Kroik (født 1873) fortalte om sin farmor:

Min farmor hade mycket att göra med sajoö. För varje gång hon fick en sup brännvin, slog hon några droppar på stenarna kring elden i kojan. Då hon åt, kastade hon alltid ett par matbitar i närheten av eldstaden som offer åt sajoö. Under den tid hon stod för renarna,

offrade hon varje år en renko at sajvoä. Hon grävde ned den i en stenrös¹⁹.

Her ser vi at dagligdagse skikker i kåta og mer omfattende offeret, som av hel rein for reinlykkens skyld knyttes sammen ettersom de har samme mottaker, saajvh.

Saajvh krever offer

Ifølge Torkel Tomassons nedtegninger fra Tärna- og Vilhelmina-traktene sommeren 1917 kunne noen personer få nøyaktige beskrivelser i drømmer av hvilke rein som burde ofres. Det å unnlate å ofre hvis man hadde fått oppfordring til det i drømme eller på annet vis kunne føre til tap av reinlykke og i verste fall dødsfall. Det var saajvh som som krevde reinoffer (Tomasson 1988[1917]:63). Ved et tilfelle drømte Stempe Kriste at «forutsigerne» sa til henne i drømme at hun skulle slakte en bestemt stajna til tseegkuve. Hun fortalte dette til sønnen Nils, men ettersom han var preget av den nye tida vegret han seg for å slakte den spesielle simla, som hadde utmerket seg i flokken. Senere, en gang Stempe Kriste var alene i kåta, så hun plutselig en middelaldrende mann på den andre siden av bålet. Hun skjønnte da at siden sønnen hadde nektet å slakte den utpekte reinen til tseegkuve kom han heller ikke til å leve lenge. Nils døde senere rundt 40-års alder (ibid. s.49).

Det fortelles at man alltid skulle ofre rein som kom av seg selv til slakteplassen bak kåta, selv om det var en verdifull rein som man ellers ikke under noen omstendigheter ville slaktet. Det var *saajve-baernie* (saajve-gutten) eller *saajve-niejte* (saajve-jenta) som valgte ut og førte reinen til slakteplassen (Demant-Hatt 1928:50). Tomassons informanter fortalte at det også var viktig med de små ofrene og skikkene gjort i forbifarten, som for eksempel når man kom forbi en sjelegierkie under flytting. Tomasson ble selv formant av faren at han aldri måtte gå forbi en offerplass uten å legge igjen en messingring, sølvknapp eller lignende. Dette for å sikre at ferden skulle forløpe uten problemer, og for å unngå storm og uvær. Hvis man ikke overholdt skikkene og det senere kom sykdom eller uhell, ble dette ofte forklart med at saajvh hevnet seg fordi man hadde unnlatt å sjeledidh (Tomasson

¹⁹ Gjengitt i Mebius H. 2003. *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel. etter Eriksson (1943) ULMA 18923:195, Lappland, Vilhelmina.

1988[1917]:57).

Elisabeth Stinnerbom fortalte Gustav Hasselbrink i 1943 om Nähkuorgörnje, kjent som den store nåejtie på Marsfjället. Han pleide å ofre mange rein samtidig, og da inviterte han slektninger og venner. Kjøttet åt man, men hvert ben skulle graves ned og man strøk blod på «gudebildet». En gang han hadde holdt en slik stor offerfest ble det så dårlig vær at vinden holdt på å rive teltdukene bort. Da mistenkte Nähkuorgörnje at noe hadde gått galt. Han dro tilbake til offerplassen for å undersøke, og det viste seg at noen små bein mellom kløvene hadde kommet bort. Han slaktet da en ny rein, tok ut akkurat de små beinene som manglet og la dem ned sammen med reinofferet. Etter det roet vinden seg (Bergsland & Hasselbrink 1957:48).

Vero

Kristoffer Sjulsson forteller fra Vapsten at i hans barndom på midten av 1800-tallet var det mange kjente «vero»-sijjeh, men bare et fåtall «vero»-gierkieh. Begrepet «vero» har vært tolket å tilsvare det nordsamiske *vearru* (skatt) (Mebius 1968). Skikker som av Sjulsson i Vapsten knyttes til «vero» tilsvarer begrepet «tsikku» eller «tjäkku» i Vilhelmina. I likhet med Åhrén skiller Sjulsson mellom offerplasser og offersteiner, og han beskriver offerplassene som runde steinsettinger hvor det stakk opp horn etter nedgravde rein som hadde vært ofret. Offeret var til «Duotteraimo» («viddas ånd») og anledningen var at «lekko galka tjåtjot ko tjuolt» (reinlykken skulle stå fast som en påle) (Pettersson et al 1979:64). Begrepet «Duotteraimo» knytter Sjulsson både til det omfattende reinofferet og til den mer dagligdagse ofringen av mat og drikke i aernie (ibid. s. 216). Begrepet «duotter» tilsvarer i moderne rettskrivning *doedterge* (nordsamisk duottar), som kan oversettes med vidde eller skogløst område i fjellet. Mine informanter brukte begrepet *guevtele*.

Ofring en privatsak i hverdagen

Bildet som trer fram etter gjennomgangen av skriftlige beretninger fra 1800- og 1900-tallet og mine informanters opplysninger er at det er få store, offentlige sjeielegierkieh i denne delen av sørsamisk område. Private offerplasser, kjent som

sjielesijjieh, tseggkuve eller vero, har det vært desto flere av. Disse var lagd av enkeltpersoner og lå godt skjult så de var vanskelige å finne fram til. Men når de først var der var det flere som søkte lykke gjennom å sjieledidh ved disse plassene.

Når det gjelder sjieledidh i gåetie oppgis ulike opplysninger. Mine informanter omtalte dette som «å gi en dråpe til varmen», og mente det ble gjort i respekt for «den som bodde under varmen». På 1930-tallet ble denne skikkelsen omtalt som «Mounessa», et kvinnelig vesen som verna om kåta og varmen. På svensk side knyttes skikken til saajvh eller «Duotteraimo». Det er altså ulike forståelser av hvem man henvender seg til, mens skikken er den samme. Dette kan tolkes som at inkorporerte, ritualiserte handlingsmønstre kan ha kontinuitet, selv om de språklige fortolkningene av handlingen endres, jf. Connerton (1989). De mest vanlige motivene som oppgis for ofring er menneskers helse og beskyttelse av reinflokken. Dette kunne skje både gjennom omfattende offer av hele reinslakt og gjennom bruk av sjiele i hverdagslivet. Ved å ha messingringer lett tilgjengelig på knivslira var man alltid forberedt om det skulle bli nødvendig å sjieledidh.

Moralske økonomier gjennom gaverelasjoner

Da jeg spurte informantene om deres oppfatning av sjiele, uttrykte en av dem seg slik: «sjieledidh, ja da gir du jo en ting, ja, de' må jo bli nåkka du oppfatte som en gave». Ut i fra gjennomgangen ovenfor er gave kanskje et mer dekkende norsk begrep for sjiele enn offer. Begrepet gave knytter an til sosialantropologiske teorier. Marilyn Strathern har foreslått begrepet «moral economy» for å betegne det fellesskapet som oppstår gjennom gaverelasjoner.

But my interest is not in the relative moralities of exchanges. It is in whether melanesian gifting can illuminate the very idea of there being part-societies ('moral economies') that typically consist of small worlds of personal relationships that are the emotional core of every individual's social experiences (Strathern 2002).

Begrepet moralsk økonomi kan også brukes på den form for gaveutveksling mellom folk, land og saajvh som her er beskrevet. Når man skal gi en gave i forbindelse med dåp er det vanlig å merke en simle-kalv i dåpsbarnets merke. Dette kan være starten på barnets egen flokk, som vil forøkes når kalven blir simle. Det var vanlig

før at faddere og andre nære slektninger ga en rein i dåpsgave. Slik kunne barnet etter dåpen allerede ha en god begynnelse på en egen flokk. Men for at kalvene som kom skulle få rett merke, voktes mot rovdyr og i sin tid formere seg var barnet avhengig av sin *maadtoe* – plassering i fellesskapet. Nettverket av foreldre, andre slektninger og faddere inngikk i en moralsk økonomi av gjensidige forpliktelser som strakte seg langt utenfor sijten. Denne moralske økonomien inkluderte også de usynlige skikkelsene i landskapet.

Når man skulle gi rein i gave til saajvh var det ifølge beskrivelsene fra 1800- og 1900-tallet staajna som ble foretrukket. Det er kanskje ikke så merkelig at et dyr som allerede har krysset grensene mellom kjente kategorier velges til å formidle fellesskap med folk i Saajve-aajmoe. Hvis ikke sjiele-bovts ble gitt frivillig, forsynte saajve seg selv av sin andel. De som viste respekt ved å gi sjiele kunne oppnå beskyttelse. Slik inngikk saajvh i den moralske økonomien som sikret folk et godt liv.

Det er mange fortellinger om merkelige ulykker og sykdommer som vederfares de som har vist forakt for hellige plasser. Frykten for å forstyrre de usynlige kan holde folk borte fra steder i landskapet, og i så måte kan man si at stedene voktes. Disse fortellingene virker både som advarsler som forhindrer overgrep mot landskapets integritet, og som en aktualisering av at det fortsatt er usynlige 'personer' i landskapet som krever respekt, og som kan være til hjelp og berikelse for de som viser aktelse for dem. Dette betyr at man forholder seg til landskapet med en forventning om at det er andre 'personer' der enn mennesker, som man må forholde seg til. Noen har man hatt et bytteforhold til, en gaverelasjon, slik sjielebegrepet antyder. Andre har man bare vist respekt for gjennom være- og talemåter.

Stoerre-aajmoe

Stoerre-aajmoe er et fenomen som er vanskelig å beskrive. Det framstår som en sørsamisk betegnelse på en abstrakt kraft, i motsetning til andre skikkelser som ble regnet som 'personer' som kunne vise seg og var knyttet til bestemte steder. «Stoerre-aajmoe govledh!» var et vanlig uttrykk blant mine informanter. Det kan oversettes med «Den store ånd lytter!» Du skulle ikke prate slik at Stoerre-aajmoe

grep inn og irettesatte og straffet. Stoerre-aajmoe kunne slå tilbake hvis du pratet stygt om en annen. Men hvis du passet munnbruken og oppførselen din hadde du beskyttelse. En av informantene ga meg ei fortelling for å illustrere hvordan Stoerre-aajmoe kunne merkes i det praktiske liv.

Stoerre-aajmoe følger med alt og kan straffe hvis man ikkje følge skikken. Man ska ikkje «Stoerre-aajmoem neerredh!» En eldre reineier sku slutt med reindriften. Han hadde solgt flokken, men levna fem storbukka til han som skulle overta. Etter ett års tid tok han som hadde tatt over kontakt med gubben, og spurte om han kunne få kjøpe de fem bukkane, eller ka gubben hadde tenkt å gjøre med dem. Men da tråkka han i baret! Gubben hadde jo levna bukkane sammen med beitelande, for at dem sku hjelp etterfølgern. Det sku den yngre reineiern ha forstått. Bukkan sku ikkje selges eller kjøpes, det sku ikkje penga inn i bilde. Gubben hadde levna dem som en gest, og det burde etterfølgern ha forstått. Ved at han ikkje forsto det, hadde han «Stoerre-aajmoem neerreime». Neste år forsvant alle bukkane samtidig (intervju 23.9.03).

Den som fortalte dette mente at slike skikker er en del av det tause språket, ting man bør forstå uten at man får det forklart – slik som å verdsette en gave. Stoerre-aajmoe var ikke bare knyttet til å lykkes i reindriften, men til å lykkes i livet generelt, til selve livslykka.

Noen av informantene knyttet Stoerre-aajmoe til en kristen forståelse. «Du veit det der med Stoerre-aajmoe det ser jo æ på som den største, om du kan sammenligne med Gud eller ka du gjør ellers, men den sku du jo ha respekt for, i væremåte og talemåte og alt». Andre knyttet det til en guddommelig kraft som alle søker mot. De eldste informantene hadde fortalt meg hvordan de ble oppdratt med at man ikke skulle «iedtien birrede» – snakke stygt om andre med bannskap og slikt. Dette knyttet de til *Sjeavehts-aajmoe* (stillhetens ånd), som hørte hvis man omtalte andre på nedsettende vis. Da kunne det slå tilbake på en selv.

Stoerre-aajmoe det var jo Gud sjøl det. Sjeavehts-aajmoe det var og en ting som slo tilbake på folk. Jeg vet ikke hva som er saajvuo og hva som er... jeg tror det var ting som man måtte ta hensyn til for at ikke folk skulle bare seie åt hva som helst. En oppdragelsesform kanskje, for meg har det no vært det ihvertfall. Nei, vi har så mye bevis på at den der Sjeavehts-aajmoe den var noe som man måtte ta hensyn til. Men «daale leh dihte Sjeavehts-aajmoe govleedtje». Det var noe et menneske hadde sagt, og så etter en stund så snudde situasjonen seg så det slo tilbake på en selv (Intervju 18.8.2003).

Da jeg spurte om forholdet mellom Sjeavehts-aajmoe og Stoerre-aajmoe, fikk jeg som svar at Sjeavehts-aajmoe var som en gren av Stoerre-aajmoe, som var mer å regne som «Alt-et». Det å passe munnbruken sin var viktig i forhold til begge. Hvordan man skal tolke stillhet er et godt eksempel på kontekstuellet betinget forståelse. Som det illustreres i fortellingene om fiske i saajve-sjøer og giftemål med saajvh, så regnes det som en dyd å vite når man skal være stille. I uttrykket «Sjeavehts-aajmoe govleledtje» ligger en formaning om at alt man sier kan slå tilbake på en selv. Man skal derfor akte seg vel for å uttrykke misnøye eller kritikk av andres oppførsel. I sørsamiske kontekster tolkes ofte taushet som uenighet, i motsetning til det norske uttrykket «den som sier samtykker».

Bortsett fra mine informanternes utsagn har jeg funnet lite informasjon om Stoerre-aajmoe. Åhrén nevner «Store Ajmo» ett sted, og da i forbindelse med sjiele.

På de allmänna offerplatserna hade varje same däremot rätt att frambära sina offergåvor till sajvogudarna. Dessa offerplatser kallas "Sjile-Sijeh". I översta Gransjödalen grenar sig en liten dalgång nordost om fjället "Store Kruete". Mitt i dalgången finns en s. k. offersten, som samerna kallar "Sjiele-Girke". Dalgången där offerplatsen är belägen kallas Sjile-Vajja, Offerdalen. På nämnda Sjile-Girke har samerna under tidernas lopp framburit och lämnat sina offergåvor på stenen eller under densamma till Sajvo Jubmel eller Store Ajmo d.v.s. till det högsta andeväsendet i andevärlden och anropat honom om skydd mot onda andar som man trodde svävade omkring i rymden och ämnade tillfoga dem skada och fördärv (Åhrén 1963:53).

Ifølge Åhrén er altså Stoerre-aajmoe det høyeste åndevesenet i ånde verden som kunne verne folk mot onde ånder. Åhrén synes å knytte Stoerre-aajmoe til saajvh. Ellers trekker han et skille mellom de gode og de onde «sajvoandar». Stoerre-aajmoe knyttes til de gode kreftene. I sammenheng med sjielegierkie bruker Åhrén begrepet «Sajvo Jubmel». Ellers i framstillingen bruker han nesten konsekvent «Sajvoandarna». Begrepet Jupmele brukes vanligvis som egennavn for de kristnes Gud, mer sjeldent om guder generelt. Koblingen mellom «Sajvo Jubmel» og Stoerre-aajmoe åpner for en tolkning av en overføring mellom saajvh og de kristnes Gud eller den hellige ånd. Kanskje ligger betydningen av Stoerre-aajmoe nettopp i

tvetydigheten, at den motsetter seg klare definisjoner som låser den fast til en bestemt tolkning.

Flytende overganger

Etter å ha gjennomgått både publisert og upublisert materiale om samiske offertradisjoner fra 1600- til 1900-tallet konkluderer Mebius med at

Det traditionsstoff rörande samiskt offer, som här redovisats, överensstämmer på ett mycket påtagligt sätt med det omkring 250 år äldre materialet. På nästan varje punkt i offerriterna kan vi se, hur troget en sen tids muntliga traditioner återger förhållanden i en gången tids samiska kultur (Mebius 1972:110).

Mebius vektlegger imidlertid at det her er snakk om kjennskap til ofring gjennom muntlig tradisjon og ikke videreføring av selve ofringen. Han ser også en dreining fra de mer omfattende dyreofrene, som går under betegnelsen «värro» eller «tjäkku», til mindre gjenstandsoffer, som rommes av betegnelsen sjiele, og som ikke krever så mye forberedelse men kan utføres hurtig og i forbifarten. Ifølge Mebius kan sjiele oppfattes som et språklig symbol for denne endringen. At det står lite om slike gjenstandsoffer i 1600- og 1700-tallskildene mener han kan bero på at misjonærer og andre utenforstående interesserte seg mest for de mer spektakulære dyreofrene med sine blodige detaljer (ibid. s. 110).

Slakting av vanlig *niestie* (slakterein til mat) har i likhet med offerslakt vært omgitt av ritualiserte handlingsmønstre, som å samle sammen beinene. Når man hadde slaktet nisterein og ikke klarte å spise opp alt var det vanlig å legge restene under steiner for å hindre at dyr fikk tilgang til det. Spesielt gjaldt dette hodet og klauvene, som må kokes lenge for å nyttiggjøres. Her vises den flytende overgangen mellom skikker knyttet til ofring og praktiske skikker i hverdagslivet, som i ettertid gjør det vanskelig å vite om funn av bein og horn er rester av ofring eller av vanlig slakt.

Som eksemplene i dette kapittelet illustrerer var sjiele-begrepet knyttet både til offersteiner og til mer dagligdags gaveutveksling. Hvilken betydning har det at sjiele-begrepet ikke kun betyr offer? Én tolkning er at folk ikke har oppfattet offergaver gitt til saajvh eller andre skikkelser som vesensforskjellige fra gaver man

utveksler folk imellom. For å bruke Stratherns begrep; man har alle inngått i samme moralske økonomi, hvor fellesskapet bygges gjennom å knytte relasjoner ved felles måltider og gaveutveksling. Offermåltidene omtales som gjestebud. De var sosiale begivenheter hvor folk samlet seg til et festmåltid. Bjørnefesten er et særskilt eksempel på dette, hvor bjørnen ble omtalt som hedersgjesten i måltidet der han selv ble spist (Bäckman 2000:221). I mine informanters levetid var det vanlig å «gi varmen en dråpe», spesielt når man tok seg en dram. De kjente til at andre hadde ofret messing, for eksempel i gaaltije, men hadde ikke gjort det selv.

Jeg vil på bakgrunn av fortellingene som er gjengitt ovenfor foreslå at begrepene sjiele og tseegkuve viser til en forståelse av at offer til saajvh eller andre skikkelser ikke har vært oppfattet som diametralt forskjellig fra gaver man ga vanlige folk. Hensikten med å gi en gave eller å delta i et felles måltid var å knytte forpliktende relasjoner med de andre personene som deltok. Det er derfor mer snakk om en gradforskjell mellom gaver og offermåltider som inkluderer mennesker og andre 'personer'.

Avrundning

Hovedproblemstillingen for dette prosjektet har vært å analysere hvilken forståelse av relasjoner til landskapet sørsamer uttrykker. Jeg har derfor vært interessert i måtene folk omgås skikkelser i landskapet på. I et slikt perspektiv er det de glidende overgangene mellom offer og gave som er iøynefallende. Det er likheter mellom det å gi penger ved kollekten i kirka eller til en venn i nød og det å gi sjiele til en gaaltije, tseegkuve eller sjielegierkie. Når man gir en gave til en venn forventer man seg ikke nødvendigvis noe tilbake, men man styrker relasjonen man har til mottakeren. I forhold til ofring er forventningen om en motytelse klart uttalt. Ved å ofre en rein som tseegkuve forventet man reinlykke eller god helse, ved å kaste en messingring til sjielegierkie forventet man beskyttelse på reisen. Men på samme måte som i et vennskapsforhold mellom mennesker er det ikke bare gaven som skaper bånd, det er alt det andre man gjør i tillegg. I gåetie var det å gi en dråpe til varmen en gest for å vise respekt for «den som bodde under varmen». Men det var ikke nok å gi litt til bålet. Man måtte passe på å holde det reint og ryddig. Veden

skulle hugges pent og tas inn riktig vei. Alt hadde sin plass. Sjieledidh var en måte å uttrykke relasjonen til både synlige og usynlige 'personer' i landskapet på.

Mine informanter har ikke et aktivt forhold til saajvh, men anerkjenner deres eksistens som skikkelser som kan innvirke på folks hverdag, for eksempel når de låner ting. I mine informanters forståelse er offerpraksisen nedtonet. Vekten er på hvordan man forholder seg til «det tause språket». Dette er en form for kommunikasjon der handlinger tolkes som moralske utsagn. Dette formidles i konkrete situasjoner som de ritualiserte handlingsmønstrene i kåta, ikke leke med bålet eller sette seg i båassjoe, og det formidles gjennom muntlig tradisjon som fortellinga om mannen som ikke visste å verdsette gaven han fikk.

Stoerre-aajmoe fremstår som et fenomen som binder sammen en samisk forståelse av god livsførsel med kristne forståelser av nestekjærlighet og takknemlighet. «Aellieh Stoerre-aajmoem govlejtælh» (Ikke påkall Stoerre-aajmoe!) sies som en advarsel mot å snakke, tenke og handle stygt ovenfor andre, og er et påbud om å verdsette de gaver man får. Dette samsvarer med en forståelse av sjieledidh som gaveutveksling, der folk, landskap og andre 'personer' i landskapet bindes sammen i en moralsk økonomi.

Kapittel 8: NÅEJTIE OG GIEVRIE

I dette kapittelet vil jeg presentere tradisjoner om nåejtie og gievrie. Alle fortellingene i dette kapittelet er hentet fra navngitte personer fra det gamle Vaapste-området. Slik inngår kunnskapen om nåejtie og gievrie som en del av slektshistorien i denne delen av det sørsamiske området. Mine informanter kjente til få fortellinger om nåejtie og bruk av gievrie. Men de fortellingene de hadde hørt var om personer som stod dem nær. Deres egen aajja hadde prøvd gievrie, mest for å teste om den fortsatt virket. Slik de fikk det fortalt er måten han brukte den på og resultatet det frambragte helt i tråd med tradisjoner for trommebruk slik de er beskrevet på 1800- og 1900-tallet. At informantene hadde lite å fortelle om nåejtie og gievrie skyldes ikke nødvendigvis mangel på kunnskap om disse tradisjonene. Det er mer et uttrykk for at de ikke var så sentrale i deres forståelse. De var to av mange tradisjoner som de kjente til. For å vise variasjonen i hvordan disse tradisjonene ble oppfattet har jeg valgt å gjengi flere fortellinger selv om de har mange likhetstrekk.

Sørsamisk begrepsforståelse

Da jeg spurte informantene om bruk av tromma fortalte to av dem om en hendelse som skjedde på begynnelsen av 1900-tallet. Det var aajja selv som fortalte om det. De hadde flyttet utover mot kysten med reinen for vinteren og skulle hjem en tur til Maajehjaevrie, Nils Johan og båeries Jovva (gammel-Jon). De kom forbi kåta til Nils Matias, som de brukte sommerstid. Der hadde de funnet *gievrie maedterisnie* (tromma innved veggen). Aajja hadde lagt ringen på og satt der og slo med *galkoe* (ifølge mine informanter benevnelsen på runebommehammeren som var laget av horn). Så oppdaget han at ringen hoppet rundt tegnet for ulven.

Jan Kappfjell: Og dem prøva no den da og ringen han dansa no og stoppa på vargen, og dem prøva no en gång tell og det va på samma viset, og... Nei da vart dem no... da pakka dem den no tilbake og gikk videre. Og da dem kom dit til Sjaareguevtele som du vet ... da møtt dem vargen!

Så det e' no en historie fra seinere tid det, og den runeomma den ligg på folkemuseet i Oslo. Det er bare et lite kikarhåll du får sjå den igjennom. Æ har vørre å sett den (Intervju 24.9.2003).

Dette ble tolket som at tromma hadde gitt dem et forvarsel om hva de kom til å møte. De hadde brukt tromma slik de hadde hørt at den skulle brukes. Da viseren gikk til tegnet for ulv, og de senere møtte ulven ved Sjaareguevtele, oppfylte dette forventningene fra fortellinger om hvordan tromma kunne varsle om rovdyr.

Gustaf Hallström begynner sin redegjørelse av tromma basert på egne opptegnelser i Frostviken 1907-09 med å proklamere «Jag tror att så godt som hvarje gammal lapp i den sydligaste lappmarken (Vilhelmina, Frostviken) själf sett en spåtrumma, kanske äfven sett den i bruk» (Hallström 1910a:81). At tradisjoner om bruk av gievrie var godt kjent blant sørsamer på begynnelsen av 1900-tallet kommenteres også av Demant-Hatt:

Det synes som om trolldrommen er senere forsvundet i de sydlige lapmarker end i de nordlige. Blandt Torne- og Karesuandolapper er erindringen om trommen kun vag og uklar, medens nedenstaaende viser, at den og dens brug erindres ret skarpt hos Sydlapperne endnu (Demant-Hatt 1928:53).

Flere av hennes sørsamiske informanter hadde selv sett gievrie, og visste hvordan man brukte den. En av dem fortalte at hans farbror, Clement Larsson, var nåejtie og brukte gievrie. Men han gikk ikke til den med småsaker, kun når det var noe alvorlig; for å få vite hvor det var godt beite, eller når man måtte flykte fra ulven (ibid. s. 54).

Nils Johan Johannessen (1819-1871) var kjent for å ha brukt tromma. Han drev med reindrift på nordsida av Njaarke, samtidig med sin navnebror og slektning Nils Jonson (1795-1869), kjent som Njaarke-Næjla, som holdt til på sørsida. Begge hadde trommer og brukte dem. Nils Johans barnebarn, Nils Andersen Vesterfjell og hans søsterdatter, Kristine Andersen Vesterfjell, fortalte utførlig om tromma til folkeminnesamler Harald Strøm i 1965. Under et besøk spurte han om de hadde hørt noe om runeommer. Da svarte Kristine «ja, sist gang jeg så den, lå den under en stein i Henrikdalen. Det var i 1929». Dette kom overraskende på Strøm, som i likhet med de fleste andre trodde at tradisjonene om tromma tok slutt på 1700-tallet.

Kristine og Nils kunne fortelle inngående om tromma, både hvordan den så ut og hvordan den ble brukt. Kristine tegnet en skisse av tromma og forklarte.

Når den samiske spåmannen skulle tromme, la han runebomben på marka med trommeskinnet opp. Så satte han seg ved tromma, midt for der hvor «himmelbrua» begynte. Den «lyse siden» fikk han da til høyre for seg, den «mørke siden» til venstre (Vonheim 1997:12).

Figurene på den lyse siden var to menneskefigurer, en rein og ei kåte. Figurene på den mørke siden var ei kirke og en gravhaug. Midt mellom disse var det et langsgående felt kalt himmelbrua og i dette var ringen markert hvor viseren skulle legges (ibid. s. 11).

Til trommingen hørte også en terning, laget av reinhorn eller bein. Det kunne også brukes en ring av metall. I sirkelen på himmelbrua ble denne terningen plassert. Så begynte spåingen ved å tromme med hammeren mot trommeskinnet. Hammeren ble alltid brukt på den enden av himmelbrua som var nærmest spåmannen. Det ble aldri slått ute på høyre eller venstre side – det ville være fusk, som kunne straffes av høyere makter. Under trommingen begynte terningen å røre på seg, hoppe og sprette etter hvor hardt det ble slått, og terningen vandret hit og dit på skinnet. Vandret den over på den lyse siden, var det et godt tegn; gikk den til venstre, spådde det dårlig. Ja, nærmet den seg gravhaugen, eller stanset opp ved den, varslet det bare død og elendighet. Nærmet den seg kirken, kunne det bety både godt og ondt.

Det var ikke uvanlig å spå om kjærlighet og giftemål. Vandret da terningen først til den nærmeste menneskefiguren på den lyse siden, varslet det at gifting var nær forestående; men vandret den først til den menneskefiguren som var lengst unna ringen, ble det lang tid å vente på bryllup. Gjorde terningen merkbart opphold ved reinen og kåta, spådde det velstand for paret. Gjorde terningen en sving henimot kirken på venstre side, var dette for en gangs skyld ikke så galt. Det var jo der paret skulle vies.

Hendte det at terningen begynte å snurre rundt seg selv – uten å flytte seg eller vandre, så var dette et av de verste spådomstegnene. Det kunne varsle vondt av alle tenkelige slag. Påtenkt flyttreise med reinen: ja all reise i det hele tatt, og hva der ellers måtte være planlagt av viktige gjøremål, ble utsatt eller innstilt – i hvert fall inntil fornyet spåmannstromming hadde gitt bedre varsel (Vonheim 1997:12f).

Disse opplysningene ble skrevet ned av Harald Strøm under samtalen med Nils og Kristine i 1965. Tromma i Henriksdalen ble funnet i 1969, men da var skinnet

ødelagt. Den er nå oppbevart på Velfjord Bygdemuseum. Slik som Kristine beskriver tromma var den svært lik Njaarke-Næjlas tromme, som i dag er på Norsk Folkemuseum. Njaarke-Næjlas tromme har et trettitalls figurerer og mange av motivene er lett gjenkjennelige hvis man sammenligner dem med eldre trommer bevart fra 1700-tallet (Bjørklund 1997:8). Hvilken tromme Kristine faktisk hadde sett, og i hvilken grad hennes beskrivelse er en korrekt gjengiving av hvordan tromma faktisk så ut og ble brukt er ikke mulig å etterprøve i dag. I denne avhandlingen er det imidlertid detaljrikdommen i det Kristine forteller som er interessant. Det viser at Kristine hadde klare formeninger om trommas utseende og bruk, og at dette var en tradisjon som lå nær i tid og bevissthet.

Ole Samuel Elsvatn (født 1866) fortalte Qvigstad at gievrie var et middel for å nåajtodh. Fra gievrie fikk man kjennskap til hvor lenge man skulle leve i denne verden og hvordan man kunne berge reinen mot farer. Når man skulle fiske eller jakte bjørn måtte man først spørre gievrie og få svar på om turen ville lykkes. Gievrie svarte på det den ble spurt om. En gang var det et lite barn som var blitt borte. Alle i området var med på letingen, men ingen av dem klarte å finne den lille gutten. Da dro de for å hente en *nåejties* (spåkyndig) mann. Alle samlet seg rundt *nåejtie*, som brukte gievrie (*nåajtoji*). Etterpå forklarte han hvordan den lille gutten hadde ramlet i elva og druknet, og hvor de skulle lete. De fant gutten der *nåejtie* hadde forklart. Man hadde stor tiltro til gievrie (Qvigstad & Magga 1996:38).²⁰

Gunhild Børgefjell (1868-1959) understreket ovenfor Marek at det ikke var så mye hun hadde å fortelle om «spåtromma – eller gievrie som vi kalte den på lappisk». Far hennes, Ole Pålsen (født 1812), hadde fortalt at den var litt avlang og omtrent 40 cm i lengden «etter som den kunne jo stappes i ein sekk».

Tromma – gievrie – var i gammel tid ganske utbredt og vart ofte brukt. Og det va' mange, som benytta den – før i tida. Ikke bare kara, men kem som helst som bare kunne me' det, ung eller gammel – og av og til med gamle kjerringan – har je hørt. Men som mest, så var det ein orntli nåajtie, ein eldre mann og ofte ganske gamle gubber. Og dom kunne spå også uten spåtromma. Den behøvdas ikkje til det. Nåajtie – det var altså som ein slags vismann – ein som hadde

²⁰ Oversatt fra sørsamisk til norsk av Lena Kappfjell for denne avhandlingen i 2007.

klarsyn. Skulle du ha sagt noe idag, og je fekk sjå i morra at det hadde hendt – så ville je ha sagt at, ja dellie dihte nåajtie – ja han kunne seie det forut. Han Ole Bentsen her på Nilliffjellet (fråflyttet i 1850), han var kjent som nåajtie og som ein lege for de sjuke – men je har aldri hørt at han har gievrie (Marek 1992:218).

Gunhild fortalte at en gang hun var sammen med faren i skogen kom de til en plass der det sto et rart furutre. Det hadde vokst flatt et stykke langs marka før det bøyde seg oppover. Da sa faren: «Nei og nei, ser du her, her har man ved å lage gievrie tå». Det var også en bra plass. Ei slik furu måtte hugges på et sted der sola aldri kommer til. Tromma skulle være trekt med skinnet av ei reinsimle. På skinnet var det tegnet bilder av rein, hund, ulv, jerv, bjørn og andre ting. De brukte en slags viser, kalt «veikie», som de la på trommeskinnet, og så begynte de å slå med hammeren og spå. De spådde på alt; når de skulle ut på reise, eller til fjells, til reinflokken, på jakt, når de skulle fri og mye annet. Nåajtie fikk aldri betaling for hjelpa. Det var ingen fast takst for det. Men han fikk mange slags gaver, «det er sikkert nok, at gammallappen – dom var ikke småle». Gunhild sa at Marek skulle ha snakket med Jon Eliassen i Bindal, «han hadde ei spåtromme for ikke så lenge siden og visste alt – men no er han borte» (Marek 1992:218). Ifølge Mareks norske informanter var Ol-Pålsa, som Gunhilds far ble kalt, kjent som «den siste nåajtie – trollgubbe – her i trakten». Det ble fortalt at han også brukte tromma (ibid.). Men ifølge Gunhild trengte man ikke å ha ei tromme for å bli kalt nåejtie. Mange personer hadde spesielle evner og kunne nåajtodh uten gievrie.

Siri Kristensdatter (1844-1932) var en markant person. Hun ble enke to ganger, men ga likevel ikke opp reindrifta. Sammen med barna dreiv hun sin egen flokk. En gang skulle de levere ei simle til slakt for et bryllup og omstendighetene gjorde at Siri måtte levne sine to gutter alene i kåta. Dette gjorde henne urolig og ei i bryllupsfølget, Zakrine Jonsdatter, tilbød seg å finne ut hvordan det stod til med guttene hjemme i kåta.

hun skulle noaidet, sa hun. Derpå skar hun til to bjørkekvister i en bestemt lengde, laget så noen hakk i dem, og lot Siri trekke den ene av kvistene. Siri trakk en kvist og leverte den tilbake til Zakrine, som studerte den nøye. Etter en stund fortalte hun følgende: «Du trenger ikke være redd for guttene. Han Per, eldstegutten, har kokt graut som

de har ett, og de har lagt seg til å sove. Du skal bare ta det med ro til i morgen» (Elsvatn 1988:82).

Neste dag var Siri og dattera Gunhild tidlig oppe og skyndte seg tilbake til Arenjuane. Der var alt som Zakrine hadde sagt (ibid.). Denne bruken av nåajtodh henspeler på at noen kan bruke sine evner for å gi andre råd uten at det er noe spesielt dramatisk ved det.

Fra svensk side skriver Åhrén (1963) hvordan Mårten Mårtensson hadde fortalt at man skulle gå frem for å lage en riktig gievrie. Man lette i skogen etter en furu, et hardt emne, som man teljet til passe tykkelse. Så høvlet man emnet jevnt og varmet det sakte over ilden, bøyde det forsiktig til den ovale formen og størrelsen man ønsket. Så stakk man to hull i endene og dro rotteiger gjennom for å snøre sammen rammen. Så semsket man et fint skinn, som spentes over. Man tok litt vann i munnen sammen med olderbark for å lage fargeemne. Så tegnet man figurer og tegn med en trepinne dyppet i rødfargen.

Man föreställde sig himlavalvet och delade upp det i två eller fyra delar, där sol, måne och stjärnor tecknades. Sedan ritades bilder av människor, djur och fåglar, såsom renar, älg, björn, varg, lodjur, järv och räv samt örn, hök, korp, ripa m. fl. En bild föreställde "jämkelserätte" de onda andarnas hemvist. En annan bild föreställde "boures aijmä", de goda, hjälpsamma andarnas hemvist. Sedermera fanns också en kyrka och en helgonbild tecknad på trumskinnnet (Åhrén 1963:91).

Når man skulle brukte tromma la man på skinnet en viser, kalt «baijjo», av horn med sirlige ornamenter og små runde sølvkuler med dinglende løvblad festet til. Så slo man forsiktig med en liten hammer av reinhorn et bestemt antall ganger med visse mellomrom.

Trumslagaren måste då ha i minnet alla de bilder, figurer och tecken, som de små dansande silverföremålen hamnat på, utvisat eller snuddat vid för varje gång han hamrat på trumskinnnet för att sedan kunna göra en sammanfattning av de olika bildernas och tecknens betydelse om vad som framdeles komme att ske (ibid. s. 92).

Mårten Mårtensson hadde selv hatt en gievrie helt til 1920. Da var hans søster og hennes mann på besøk, og svogeren ble så interessert at han bad om å få låne den. Mårten var uvillig, men søsteren overtalte han. De skulle komme tilbake med

tromma neste år. Men Mårten så verken tromma eller slektingene mer, for begge døde før det var gått ett år (ibid. s. 88).

Gievrie viser ulv

Jonas Borgström fortalte Åhrén om en hendelse som hadde skjedd i 1880-årene, mens han var dreng i Vilhelmina. De holdt på å flytte reinflokken ned fra fjellene på høsten og skulle slå seg til ro for natta. Flokken var plassert på en furuås og de hadde satt opp teltkåta ved myra nedenfor. Da ilden var tent tok husbonden fram gievrie og varmet den ved flammene. Så tok han den lille hammeren og trommet på skinnen så de små gjenstandene hoppet blant figurene til de stoppet. Dette gjentok seg et par ganger, til husbonden utbrøt: «Oj, vargarna är i antågande från väster och de kommer efter oss. Fort, pojkar, på skidorna!» Husbonden med sine to sønner og Jonas som dreng rant i all hast til reinflokken som beitet fredelig. Jonas begynte å tro at husbonden dreiv gjøn med dem. Men så kom det plutselig tre mørke skygger over myra og styrte rett mot reinflokken. Gjeterne ropte alt de kunne og skremte ulvene vekk. De dro et lettelsens sukk.

Men jag kände mig skamsen, sade Borgström, över att jag talat så nedsättande om trummans egenskaper. Jag fick då bevis för att utan denna tingest hade odjuret fått ett gott tillfälle att riva ihjäl en del renar och skingra renhjorden och åsamka oss flera dagars extra arbete. Det var nog något märkvärdigt med dessa gievrie, som vi inte kunde förstå (Åhrén 1963:96).

Dette er en av mange beretninger om hvordan en som tvilte på trommas kraft ble overbevist av egen erfaring.

Åhrén skriver også om Jon, som ungdommene brukte å komme til for å be han rådføre tromma om framtida, spesielt om de skulle bli gift, og med hvem. Jon var selv ungar og bodde alene. Det var mest på skjemt at de oppsøkte han. Iblant stemte forutsigelsene, men for det meste slo de feil. En dag, da Jon hadde vært hele dagen med de andre på reinmelking, hadde noen vært i kåta og tatt alt sølvet som hang på tromma. Jon ble ulykkelig over tyveriet, men heldigvis hadde han både tromma, hammeren og «baijjo». Ved hjelp av dem fant han ut hvem som hadde stjålet det dyrebare sølvet. Av tegnene «baijjo» viste, forsto han at det var ei jente i neste sjetje som hadde tatt sølvet. Han oppsøkte familien og i foreldrenes nærvær sa

han til jenta at han ville ha tilbake sølvsmykkene. Foreldrene ble overrasket, for de hadde ikke hørt at det hadde vært noe frieri på gang. Mora sa til dattera «Lämna du tillbaka gåvorna, ty han är ingenting för dig!» (ibid. s. 93). Jon fikk sølvet sitt tilbake og gikk lykkelig hjem. I denne fortellingen spilles det på den doble betydningen av sjiele, slik jeg gjennomgikk i forrige kapittel. Jon hadde sjiele på gievrie for å gi den kraft. Men da han krevde sølvet tilbakelevert trodde jentas foreldre at han hadde brukt sjiele som friergave, som skulle returneres hvis forlovelsen ble brutt.

Tromma som kompass

Njaarke-Næjla (1795-1869) er i ettertid kjent som en av de siste som brukte tromma i det sørsamiske området. Han pleide å ha reinflokken på sommerbeite i områdene rundt Maajehjaevrie, med hovedboplass ved Skearoesjaevrie. Hans nevø, Skul-Lars-Also, fortalte i 1885 til Qvigstad om en gang onkelen hadde brukt tromma for å rådføre seg om hvor det var best å flytte på vinterbeite, over til de svenske skogene eller ut til Helgelandskysten. Tromma svarte at han burde dra til kysten, så Næjla og familien flyttet dit med reinflokken, 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. Etter regnet og kulden kom det snø som skjulte isen. Da skled reinen i hele flokker utfor fjellskrentene, og lå ihjelslåtte ved foten av fjellet. Næjla ble redd og småskjente på tromma som hadde narret han. Men han unnskyldte tromma med at den sannsynligvis hadde vært i berøring med et kvinnfolk, og derfor mistet sin evne til å snakke sant. Ryktet om hans uhell spredte seg vidt omkring, og det kom mange fattige samer til for å hjelpe den rike reineieren med å spise opp de ihjelslåtte dyrene. Selv om denne historien endte ille var Njaarke-Næjla kjent som en velholden reineier, som vanligvis hadde større hell med reinflyttinga. Da Skul-Lars-Also noen år senere var på besøk hos onkelen rett før høstflyttinga la han merke til at onkelens kone passet seg vel for å gå rundt sekken hvor tromma lå (Olsen 1997[1885]).

På 1800-tallet beskrives tromma som et hjelpemiddel i hverdagen. Valg av flyttevei og varsel om ulv i flokken omtales ofte. Begge forhold som endret seg

drastisk på midten av 1800-tallet. Da var ulvestammen nesten utryddet og mulighetene for å flytte på vinterbeite over til svensk side ble innstrammet etter grensedragningen mellom Norge og Sverige i 1751 (Bergsland 1999). Etter stengningen av grensa mot Finland i 1851 ble mange nordsamiske reineiere tvangsforflyttet til det sørsamiske området. De hadde et driftsmønster med større flokker. Noen av de små sørsamiske familiegruppene som hadde beiteland nær grensen mistet så mange rein i sammenblanding med de større flokkene at de så seg nødt til å slutte. Den ekspansive nordsamiske reindriften begrenset også norske reindriftssamers mulighet til å flytte med reinen på vinterbeite over til svensk side av det gamle stor-Vaapste (Jacobsen 1987). Det praktiske behovet for å rådspørre tromma om veivalg ble derfor mindre, i takt med at de reelle valgmulighetene ble innskrenket.

Fra 1850-årene av økte trykket fra nybyggere inn mot grenseområdene. Med nybyggerne kom skolevesenet nærmere, og med det ble risikoen for å avsløres større. Märta Marie Nilsson, født i Frostviken, fortalte i 1917:

Gammel-Olav hørte op med at bruke trommen, da hans børn begyndte at gaa i skole. De kom hjem og sagde, at det var trolldom han bedrev. Far gemte da trommen i en bjærgkløft, og ingen ved hvor den findes (Demant-Hatt 1928:55).

Etter at trommene ikke kunne brukes offentlig, var det mange som gjemte dem i fjellet. Etter noen år går skinnet i stykker og kun treverket er igjen. Det siste rapporterte funnet i Njaarke er ei tromme-ramme ved Røyrjtjønnna i Nærøy i 1993 (Dunfjeld-Aagård 2005:100).

I 1904 fant Nils Larsen, som da var 19 år, tromma som faren hans mange år tidligere hadde gjemt i fjellet. Tromma var godt bevart og han tenkte at det kunne være artig å prøve den. Av faren hadde han hørt mange fortellinger om hvordan den ble brukt. Han plasserte en ring midt på trommeskinnet og ga seg til å tromme og joike. Han var matlaus, men det var et lite vatn i nærheten. Han tenkte «om jeg enda hadde fått en fisk og kunne spist meg mett». Ved joikens slutt stoppet ringen på fisketegnet. Han leitet frem snøre og angel, og fikk den største fjellørreten han noengang hadde sett. Da han hadde spist, gjemte han tromma igjen. Siden har den ligget der. Det var Nils selv som fortalte dette til Lars Dunfjeld (Kalstad 1997:19).

Det var en generell oppfatning rundt århundreskiftet at evnen til å spå ved hjelp av tromma gikk i arv innenfor enkelte slekter (Hallström 1910b:37). Maja Dunfjeld skriver at hennes far Lars (1916-1980) hadde fått lære om bruken av gievrie fra sin *aehtjh-aahka* (farmor) Sofie, som var datter av Njaarke-Næjla. Hun brukte *bearka-máaro*e (bogbeinet) til reinen når hun skulle vise barnebarna hvordan tromma ble anvendt (Dunfjeld 2001:41).

Avrunding

I dette kapitlet har jeg presentert fortellinger som viser forståelser av begrepene gievrie og nåejtie i dag og i nær fortid. Det gjennomgående er at folk har oppfattet gievrie som et redskap for å ta varsel om forhold i omgivelsene, og at nåejtie er et begrep for personer som ser mer enn andre. Det var ikke et en-til-en forhold mellom gievrie og nåejtie. Man trengte ikke å ha gievrie for å nåajtohd. Man kunne spå uten tromme, og man kunne bruke gievrie uten å regnes som nåejtie. I Voengel-Njaarke sijte var man stolte over å ha Njaarke-Næjla som stamfar. Det å være i slekt med en nåejtie var en del av deres narrative identitet (jf. Ricoeur 1991c). Det var noe de gjerne trakk fram for å understreke sin sørsamiske tilhørighet. Slik de kjente til bruken av gievrie, framsto tromma som et symbol på en særegen sørsamisk kunnskapstradisjon.

Det å bruke gievrie stod ikke i kontrast til å være kristen. Som Åhrén uttrykte det; tromma kunne gi råd om forhold som også kristne mennesker har bruk for «i sitt dagliga liv i renskogen» (Åhrén 1963:88). I enkelte fortellinger tematiseres forholdet mellom det kristne og det samiske. Som en avsluttende anekdote vil jeg gjengi en fortelling om en tilsynelatende vellykket integrering av gammel tradisjon og ny tro.

Elisabeth Stinnerbom fortalte i 1943 Gustav Hasselbrink om hvordan Nähkuorgörnjes slektninger bekymret seg for hvordan det skulle gå med hans sjel da han skulle dø. De ønsket at han skulle be «dan Stuore Jubmielisse» (til den Store Gud). Nähkuorgörnje sa: «Jeg vet ikke hvordan jeg skal be, men jeg kan godt joike «dan Stuore Jubmielisse». «Du kan da ikke joike til Gud!» mente slektningene hans. Men Nähkuorgörnje joiket «Jubm'elen vuölieb» (Guds joik). Mens han joiket,

begynte teltduken å flagre. Man kunne se at himmelen åpnet seg og en hvit fugl steg opp fra kåta i det Nähkuorgörnje dro sitt siste åndedrag. Da fikk slektningene se at Gud likevel hadde hørt Nähkuorgörnjes bønn, selv om det bare var en joik (Bergsland & Hasselbrink 1957:50).

Kapittel 9: GAELMIEH

I dette kapittelet vil jeg presentere tradisjoner om gaelmieh, graver i utmark, og forståelsen av de dødes tilstedeværelse i landskapet og diskutere hvilken betydning dette har for informantenes relasjon til landskapet.

Jan visste hvor han skulle se etter gaelmieh. Han hadde hørt av faren, Nils O. Kappfjell at de skulle ligge høyt i terrenget, så de lå tørt. De skulle ligge nær reintrekket. De skulle vende mot øst, så morgensolen stod rett i mot. Det var slik han hadde resonert da han fant en gaelmie ved Vinhtsdurrie. Da jeg spurte Jan om han syntes det var ubehagelig å være nær gaelmie svarte han tvert i mot at han kjente stor fred og stolthet siden han visste at det var hans forgjengere som lå gravlagt der.

Jan Kappfjell: Ja, den gången da vi fann den der grava, den følelsen æ hadd da den e' helt obeskriveli! Da va æ verdens rikeste! Om det va ånda til den som låg der som æ følt så innover mæ eller ka det va, det vet ikkje æ, men æ har aller kjent en sånn fred. Ja det va en stor opplevelse (intervju 24.9.2003).

Harry fortalte om en gang han var med faren sin og onkelen Lars Dunfjeld. De visste at det var gaelmieh i området og hadde hørt hvor de skulle ligge. Harry var bare en liten guttunge. På den tida var det vanlig når de skulle til Kappfjellet på sommeren, at de gikk opp skaret fra Svenningdal, kjent som Vinhtsdurrie, og ned på andre siden av Kappfjellet. De bar svære bører fordi de skulle sette opp teltkåta. Et sted la de ifra seg de store børenene, og så gikk de og leitet under berghellerene. De løftet på torv, og det var tydelig at stein var stablet under berghelleren. I ettertid, etter at Harry ble voksen, har han flere ganger forsøkt å finne tilbake til den samme plassen, men ikke tale om han finner den. Han husker godt hvordan de brøt vekk litt torv med gåstaven til de så planker med flate steiner over som var stablet, før de la torva på plass igjen. Utfra det Harry fortalte høres dette ut som en annen gaelmie enn den Jan hadde vist oss. Det fortelles at gravene lå konsentrert i ett område, slik det også fortelles om området rundt Gaelmiehjaevrieh ved Kalvvatnet. Paul Vesterfjell fortalte i et intervju på 1980-tallet til Leif Elsvatn:

I Kalvfjellet er det en gravplass der sju samer ligger gravlagt. Jeg vet ikke akkurat hvor denne plassen ligger, jeg har bare hørt den omtalt. Sagnet forteller at jordpåkastelsen ble foretatt fra Vassås kirke. Presten ville ikke gå den lange vegen, derfor tok han jord og kastet i den retninga hvor gravene lå.

I den tida da farfar til Margrete Vesterfjell var ung skulle det være bryllup i Brennelvdalen. Brudeparet ble vigd i Røyrvik, men bryllupet holdt de i fjellet. Min madteraajja bodde på den tida i nærheten av Høylandet. Det var seint på kveld da han kom til Kalvfjellet, og han bestemte seg for å overnatte der – et sted i nærheten av Nilsinetjønnene. Skikken var slik blant samene i den tida at en ikke skulle gå fram til folk om natta, men heller vente til det ble morgen. Det var skumt da han kom fram til plassen der han hadde bestemt seg for å overnatte, så han så ikke så mye av landskapet rundt seg. Han fant en høvelig plass mellom to tuer, la seg ned og sov godt hele natta. Da det lysnet av dag våknet han og kikket seg rundt. Til sin store forundring oppdaget han at han hadde ligget og sovet midt mellom to av gravene der (Elsvatn 1988:28).

Ingen av informantene kunne vise meg gravene som Paul Vesterfjells *maadteraajja* (olderfar) sovnet mellom. Men de var kjent med at de var der, og Jan mente det skulle være flere opp mot Brienedurrie. Det skulle også være en eller flere graver ovenfor Dåammajaevrie. Harry hadde hørt aajja Isak Andersen Granefjell på sine eldre dager i Graneskogen fortelle at hans *maadteraahka* Bjuonka lå gravlagt under fjellet Guvsehke.

Soejvengelle

Arkeolog Andreas Stångberg presenterer i artikkelen «Soejvengelle, en samisk grav i Vapsten» (2005) ulike typer samisk gravskikk. De eldste er branngraver datert til 500-tallet e.Kr. Fra perioden 1400-1600 e.Kr. er det funnet ganske mange graver i grotter hvor fronten er dekt eller oppbygd av steinheller (Stångberg 2005). Denne typen gravskikk var ganske markert og er derfor relativt lett å finne spor av. Soejvengelles grav er av den sistnevnte typen, med en oval oppbygd steinsetting der de største steinene er så store at de krever to personer for å løftes. Graven har lenge vært kjent blant den samiske befolkningen i Vapsten. I omgivelsene rundt graven er det flere gamle kåteplasser og helt i nærheten av graven er det rester etter et *boerne* (forråd).

Aatoeklimpoe (Atoklimpen), hvor Soejvengeelle ligger gravlagt, er et spesielt fjell. Aatoe betyr «den der», man fikk ikke nevne fjellet med dets rette navn. Ifølge muntlig tradisjon har man ofret der langt tilbake i tid. Aatoeklimpoe ble ifølge forskerne ansett som «en virkelig gudaboning», der man bar fram offer. De som var i nød og fare kunne komme dit og be om hjelp. Dette var spesielt knyttet til en avsats kalt Saivalapte (Saivapallen) (Arbman 1961:130). Ved denne Saivalapte hadde Anna-Brita av Lorvat-slekten sett saajve-kvinnene sitte kledd i samisk høytidsskrud i fint klede med sølvbeslag. Hun fortalte i 1907 at hennes forgjengere brukte å ofre til Aatoeklimpoe, og at hennes far hadde gjemt penger der. En av disse forgjengerne var Anders Jonsson Lorvat som brukte å ofre for sine tre næringer - reindrift, jakt og fiske - et stykke reinkjøtt, en fugl og en fisk. Han var kjent som nåejtie og levde på begynnelsen av 1800-tallet (Manker 1957:248).

Nils Axelsson, som var kjentmann for Ernst Manker da han oppsøkte gravplassen ved Aatoeklimpoe i 1950 fortalte:

Denne 'Suoivengelle' ansågs vara en tillförlitlig vakt. Men han skyddade inte endast deras kött utan ansågs på flera sätt som en tillgång. Om de t. ex. offrade pengar åt den döde, trodde lapparna att 'skuggen' av Suoivengelle följde dem på deras olika vegar och förde med sig lycka. Detta gällde särskild renskötseln och fisket... Även sedan kristendomen börjat genomsyra det religiösa tänkandet, var det mycket vanlig att en nomad på väg förbi graven kastade dit en silverslant. Man kunde ju aldrig veta... Och ännu händer det att 'Suoivengelle' får ta emot silvermynt av vägfärande (Manker 1957:249).

I en undersøkelse av graven i 2001 ble det funnet mange mynter. Alle var fra 1900-tallet, de yngste fra 1980-tallet. Det skal ha vært to offersteiner på toppen av Aatoeklimpoe, men de er ikke identifiserte (ibid.). Manker undersøkte Soejvengeelles grav i 1950 i forbindelse med Nordiska Museets lappmarksundersøkelser. Etter undersøkelsen på stedet tok Manker deler av skjelettet til Nordiska Museet i Stockholm for ytterligere analyser. Dette gjorde han med løfte om at skjelettet skulle tilbakeføres, noe som ikke ble innfridd. Sønnensønnen til Mankers veiviser begynte i samarbeid med sameforeningen Vadtejen Saemiej Sijte arbeidet for igjen å få gravlagt Soejvengeelle. Etter arkeologiske undersøkelser av gravstedet ble skjelettet av Soejvengeelle ført tilbake

til Aatoeklimpoe og 11. oktober 2002 ble han gravlagt i henhold til de spor man hadde funnet av den opprinnelige graven og Mankers beskrivelser. Skjelettet ble lagt på et reinskinn i en pulk, denne ble lagt på en seng av bjørkeris og never, så ble pulken dekt av never og skiferheller, og til sist med jord og torv. Etter 52 år på museum kom Soejvengeelle tilbake til sin opprinnelige gravplass (Stångberg 2005).

De dødes aajmoe

Arkeolog Audhild Schanche foreslår to tolkninger av hvorfor tørre og luftige steinrom ble foretrukket som graver. Begge har å gjøre med kroppens skjebne etter døden. Den ene tolkningen er at stedet utgjorde et beskyttet oppholdsrom for levningene, eller for det fysisk-åndelige elementet som fortsatt var til stede i menneskenes verden. En annen tolkning er at urer, bergsprekker og huler kan ha fremstått som passasjer til en underjordisk dødsverden (Schanche 2003:13). Materialet Schanche bygger sin analyse på ligger langt tilbake i tid, og det er interessant at man kan se antydning til begge tolkningene i materialet jeg har gjennomgått fra 1800-tallet. Kristoffer Sjulsson fortalte på slutten av 1800-tallet at folk hadde stor respekt for de døde. Man antok at de levde midt iblant folk som «såivon» og var i besittelse av en overmenneskelig kraft både til godt og ondt.

Efter döden lefver människan kvar på jorden, fast osynlig i vanliga fall för människor, och tager befattning med de jordiska tingen såsom i lifstiden, men hon är då i vökelaimusne, hon är då i den ställning, at hon förmår oändligt mycket mera än i lifstiden, antingen det gäller att göra godt eller att göra ondt. Hon uppenbarar sig då ofta för människor såsom såivon och är vejelesaimo (Pettersson et al 1979:97).

Soejvene (såivon i moderne rettskrivning) har betydningen skyggebilde av en person, dyr eller gjenstand og mer spesifikt den dødes skygge. Begrepet soejvene brukes som vi har sett av Kristoffer Sjulsson på de døde som ikke har funnet hvile. Det ble også kallenavnet for Soejvengeelle («skyggemannen»), som man trodde kunne vokte eiendeler, gi hell på reise og i reindrif, jakt og fiske. Noen mennesker kunne kommunisere med de døde.

En märkvärdig förmåga hade många, nämligen att soedattet, det betyder att kunde tala med en död människa, så att denne hörde och

svarade på det man frågade henne om. Mången afliden, hvilken oroade de kvarlevande, kunde bringas till ro, därigenom att man samtalade med dem och utrönte deras önskningsar (Pettersson et al 1979:95).

Gjennom å ta rede på den dødes ønsker og rette seg etter dennes vilje eller fullføre dennes ønsker kunne man få den døde til å holde seg i ro i sin aajmoe (ibid. s. 182). Aajmoe er en betegnelse for «den andre verden», men brukes også om menneskers sinnstilstand. Aajmoe kan derfor betegne en annen tilværelse som ikke er fysisk atskilt fra denne verden. Det at enkelte kunne snakke med de døde så de fant fram til de dødes aajmoe kan tolkes som en oppfatning av et eget dødsrike atskilt fra vår verden. De døde som fortsatt befant seg i vår verden som soejevne var «villfarne sjeler» som enda ikke hadde funnet sitt rette «hjem». Begrepet aajmoe er imidlertid tvetydig. Kanskje kan det vise til at de døde var tilstede i vår verden, men i en annen tilstand.

Det finnes fortellinger som kan tolkes i retning av at graven ble oppfattet som de dødes permanente oppholdssted. Paul Vesterfjell fortalte Elsvatn (1988) om en familie som hadde fått et tragisk endelikt. De holdt til i Bindalen, og var svært fattige. De hadde kun en liten reinflokk, som druknet da reinen iset inne på en holme og forsøkte å svømme i land. Familien hadde tre sønner som alle druknet; én som dreng for en bonde og én under fisking. Begge falt i strie elver og omkom. Den tredje var reingjeter hos en familie i Vefsn. På våren skulle han sanke reinoksene fra Åbygda til Kappfjell-området. Ved Kalvvatnet var det før oppdemminga et stryk man måtte passere når man skulle videre østover. Når elva hadde liten vannføring, gikk det fint å vade over. Men gutten skulle over om våren, midt i snøsmeltinga da elva var flomstor og stri.

Han tok bjøllebukken i bandet og forsøkte å va elva. Men strømmen ble for sterk – gutten druknet og ble ført ut i vatnet. Der – på botnet av Kalvvatnet – ble liket seinere funnet. Etter det som sies ble liket gravlagt på nedre enden av Kalvvatnet. Gutten hadde nemlig en gang uttrykt ønske om å få sitt siste hvilested på en plass der han kunne høre reinkalvene om våren.

Etter vassdragsreguleringa ble gravplassen dessverre lagt under vatn. Familien hadde som tidligere nevnt reinen igjen. Disse ble gjevt av kona. Men hun gikk svanger, og en dag hun var i fjellet ble hun

barselsjuk. Men fødselen ble så hard at både hun og barnet døde. Der – under en helle – ble de gravlagt, mor og barn. Jeg har sjøl sett stedet. De som gravla dem har murt stein rundt de døde for at ikke rovdyr skulle komme til (Elsvatn 1988:25).

Dette skal ha skjedd på 1800-tallet og illustrerer én årsak til at man fortsatte å gravlegge folk i fjellet. Når så mange omkommer i ulendt terreng er det ikke overkommelig å frakte alle til kirkegården flere dagsmarsjer unna. At gutten ville blir gravlagt så han kunne høre reinkalvene om våren tyder på en oppfatning av at de døde oppholdt seg i graven.

Det er relativt få historier om gjengangere i forhold til hvor mange som har vært gravlagt til fjells. De fortellingene jeg har hørt om uro var knyttet til noen som hadde blitt tatt av dage. På Sætermoen i Bindalen ble det funnet et nedgravd menneskeskjelett. Dette var i forbindelse med at Vesterfjell-familien begynte å holde geiter som attåtnering og satt opp et lite fjøs. Men dyra likte seg ikke der. Hunden gjødde om natta og geitene slet seg og gikk ut. Til slutt rev de deler av fjøset og gravde i bakken, der et skjelett kom til syne. Ikke langt fra Sætermoen ligger Blindelvdalen, og der hadde de hørt menneskerop. Paul Vesterfjell forteller:

Ropinga begynte øverst i dalen, og dro liksom nedover langs elva, forbi Sætermoen og døde bort i et ekko nederst i dalen. Jeg har sjøl hørt denne ropinga, men vi fant aldri ut hva det var som lå bak dette fenomenet. Det merkelige er at etter at far hadde funnet dette skjelettet ble det stilt, og vi hørte det aldri mer.

Den dag i dag er jeg ikke i stand til å forklare dette på annen måte enn at den døde ikke hadde fått fred i sin grav. At det var en ugjerning som hadde blitt begått tror jeg sikkert. På Skarstadbakkene har det vært kirkegård, der de døde ble gravlagt. Ettersom dette mennesket ikke var blitt lagt der, tyder alt på at noen hadde tatt vedkommende av dage og begravd liket på Sætermoen for å skjule ugjerningen (Elsvatn 1988:51).

Paul oppfattet døde som ga lyd fra seg eller skapte uro som spesielle tilfeller, der en ugjerning hadde blitt begått. Det er også tydelig at han mente vedkommende skulle vært gravlagt på kirkegården. Bortsett fra hvis man ville skjule en ugjerning, var det å begrave noen utenfor kirkegårder noe man gjorde i nødsfall. I slike tilfeller var det viktig å si ifra til presten så han kunne lese jordfestelsesordene og kaste jord i riktig retning. Utsagnet fra gutten som hadde «uttrykt ønske om å få sitt siste hvilested på

en plass der han kunne høre reinkalvene om våren» (Elsvatn 1988:25) viser imidlertid til en oppfatning av at å bli gravlagt langs reintrekket av enkelte ble foretrukket. Åhrén har en fortelling som godt illustrerer dette.

Från min tidigaste barndom minns jag en gammal gumma, som efter sin död önskade bli begravnen på fjället. När hon fick veta, att det numera inte var brukligt att begrava de döda på fjällen, tyckte hon detta var märkvärdigt och undrade, varför man inte kunde bära vigd jord till hennes grav på fjället. Hon berättade, att det förr var vanligt, att man sände någon för att hämta de tre skovlarna mull från någon kyrkogård nere i landet. Och sedan prästen läst begravningsritualen över mullen, bar sändebudet den vigda mullen till graven på fjället och upprepade för den döde de ord han hört prästen säga. Men då vägen ofta varit lång och besvärlig, hade sändebudet ibland glömt bort en del av de ord han skulle säga vid graven. Det kunde då gå som för det sändebud, som efter en lång vandring glömt bort det mesta och därför vid framkomsten till graven yttrade till den döde under det han lade ned den vigda jorden:

”När du ser att andra stigar upp ur sina gravar, skall även du skynda dig upp, så att du inte blir efter i uppståndelsen – och största osten har jag fått för mitt besvär. Amen” (Åhrén 1963:103).

Enkelte hadde altså forventninger om å kunne gravlegges til fjells uten at dette var i nødsfall. I graven ville man gjerne være nær de levende, så man ikke følte seg så ensom mens man ventet på oppstandelsen. Det man trengte fra kirka var at presten kastet tre skovler med jord og leste jordfestelsesordene, eller at en budbringer tok med seg de tre skovlene som presten hadde lest over og gjentok ordene over gravstedet, så godt som hukommelsen holdt.

Endringsprosesser

I sin gjennomgang av samiske offerplasser og gravplasser i Namdalen foreslo historiker Peter Jæger-Leirvik (1964) en utvikling «frå rein heidenskap til tydeleg kristen påverknad». I den eldste gravtypen ble den døde satt i en pulk og gravlagt under en berghelle. Man kjenner til en slik grav i Namdalen og en i Susendalen. Den nest eldste gravtypen kjennetegnes ved at den døde ble lagt i ei kiste av grovt tilhogde planker som det ble stablet steiner over i ei ur. Jæger-Leirvik ser dette som den første påvirkning fra kristen gravskikk. To slike er kjent i Namdalen. Den yngste gravtypen kjennetegnes ved at den døde ble lagt i kiste som ble gravd ned i

jorda. Dette mener Jæger-Leirvik var påvirket av hvordan man så det gjort på kirkegårdene, men uten annen kristen innflytelse. Et unntak var når den døde ikke kunne føres til kristen gravplass fordi de naturlige hindringene var for store. I slike tilfeller kan det ha vært kristne samer som likevel ble gravlagt til fjells, ifølge Jæger-Leirvik (1964:115).

Jæger-Leirvik lister opp omkring 40 samiske jordgraver i Namdalen. Margrethe Vesterfjell (født 1880) fortalte Jæger-Leirvik om ei grav som lå på et nes i Rotvatnet. Hun hadde rein der sammen med Per Jåma og han fortalte at han hadde hørt av Elias Johnsen Boere at kona til Månka Tanne var gravlagt der. Månka var i 60-årsalderen da Elias (født 1816) var bare ungdommen. Graven var dekket av stablede steiner under en berghelle. Elias fortalte at hans egen far, Jo Antha Johnsen Boere, var gravlagt ved Skarsvatnet. En Anders, som døde i Steinfjellet omkring 1860, hadde selv gravd seg ei grav på et nes i Langtjønnå sør for Namsvatnet. Der ville han bli gravlagt for å kunne høre når reinen kom ut på tangen. Men han døde på vei mellom Gjersvik og Namsskogan og ble gravlagt på kirkegården ved Trones kapell. Det fortelles også om en «same-lensmann» som ble gravlagt i kåta si i Namsskogan. Ingen brukte kåta etterpå, den fikk stå til den råtnet ned. Det var alment kjent blant Jæger-Leirviks informanter at man brukte å legge ned ting sammen med den døde, som pyntegenstander og redskaper. Messing, spesielt ringer, skulle ha magisk makt mot onde ånder, derfor ble de lagt i gravene (Jæger-Leirvik 1964:118ff).

Schanche hevder i sin arkeologiske avhandling *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid* (2000) at urgravskikken ble holdt lengst i hevd og er seinest påvist i det sørsamiske området. Schanche knytter dette til en etnisk konsolideringsprosess i forlengelse av den som startet allerede i årtusenet f.Kr. i nord. Hun viser til at i yngre steinalder ble de døde gravlagt på boplassen, gjerne under gulvet i boligen eller rett utenfor. De døde var sånn sett nært forbundet med hjemmet og de levende. Schanche hevder at det med etableringen av gravlegging i steinur trer frem et kollektivt og løsrevet dødsrike der det legges sterkere vekt på rituell utveksling med døde slektninger som gruppe. De døde fikk gravplasser atskilt fra boplassen, i et terreng som var ubeboelig for folk.

Samtidig skjedde sannsynligvis endringer i bosetning fra en stor grad av bofasthet til et mer nomadisk mønster (Schanche 2003).

Urgravene i sørsamisk område tolkes her som en motreaksjon på kristen innflytelse fra 1000-tallet e.Kr. I motsetning til kyststrekningene var de sørsamiske innlandsområdene utilgjengelige for skandinavisk bosetning. I disse områdene kom urgravskikken under press først med den intensive misjoneringen på 1700-tallet. Med henvisning til O. P. Pettersson (1912) knytter Schanche dette til en religiøs motstand mot kristne begravelsskikker i det sørsamiske området, også nærmere vår tid (Schanche 2000:336f).

Schanche tar utgangspunkt i Finnmark, spesielt Varanger. Det er derfor vanskelig å vite hvor dekkende analysen er for det sørsamiske området, der hun baserer seg på registrert materiale i tilgjengelige arkiver. Fokus er på graver i ur, hun kommenterer kun i korthet gravskikk i jord. Schanche understreker at urgraver aldri var enerådende som gravform blant samene, men hevder at misjonen på 1700-tallet var avgjørende for at urgravskikken opphørte. Hun viser til Rydving (1995a), som hevder at etter 1750 ble religiøse elementer mindre avgjørende som uttrykk for samisk identitet, mens andre kulturelementer som språk, klær og reindrift overtok rollen som viktige identitetsmarkører. Med religionsskiftet opphørte de handlingene som skapte og bekreftet nære forbindelser med slektingene i de døde verden. De døde hadde ikke lenger noen direkte innflytelse på de levendes betingelser, og de levende hadde ikke innvirkning på de dodes velferd (Rydving 1995a:136). Samtidig viser hun til at «elementer av samenes gamle religion har overlevd som tradisjoner og tenkemåter» (Schanche 2000:343) ved at det ble skapt en grense mellom en intern samisk kulturell og religiøs sfære, og en sfære der samer samhandlet med skandinaver og tok del i deres skikker (ibid. s. 351).

Det er sannsynligvis flere lag med gravskikk i Voengel-Njaarke. Ifølge Schanches forskning representerer gravene i ur slik som i Vinhtsdurrie en eldre type, mens jordgravene ved Gaelmiehjaevrieh muligens er yngre. Ingen av disse er undersøkt, så det er ikke mulig å konkludere. Som Schanche sier, kan ur- og jordgraver ha eksistert parallelt. Arkeolog Inger Zachrisson har i sin undersøkelse av gravfeltene i Vivallen i Sverige datert flatmarksgraver tilbake til vikingetiden

(Zachrisson 1985). I sørsamisk område på norsk side har det ikke blitt foretatt undersøkelser av denne gravtypen. Dunfjeld-Aagård (2005) mener det er fordi gravene har vært ansett som så nye at det ville være uetisk å åpne dem for forskning. Flertallet av slike graver er kjent gjennom muntlig tradisjon. Når det gjelder urgraver kan det være vanskelig å vite om de var ment som midlertidige sommergraver. Det var en utstrakt bruk av sommergraver i tida etter at det ble vanlig å frakte de døde til kirkegårder. Liket ble lagt på en holme eller et annet utilgjengelig sted til det var pulkføre og man kunne frakte det fra fjellet og ned til kirkestedet. Sjulsson forteller at «Innan man där lämnade den döde skulle hans närmaste alltid gifva honom sjela. Denne bestod i vanligaste fall af några mässingringar eller någon annan sak av metall» (Pettersson et al 1979:181). Det hendte at disse sommergravene ble permanente. Graver som var midlertidige kunne være dekket av stein for lettere å avdekke når vinterføret kom. De kan derfor ligne på eldre urgraver. Arkeolog Birgitta Fossum tolker «sommargravskicket som en kvarleva från urgravskicket» (Fossum 2006:196). Schanche har ikke tatt med sommergraver som gravkategori og Dunfjeld-Aagård er derfor kritisk til Schanches konklusjon om at urgravskikken varte lengst i det sørsamiske området (Dunfjeld-Aagård 2005:91ff). Det synes å være vanskelig å fastslå et klart skille mellom kristen og ikke-kristen innflytelse på gravskikk ved hjelp av arkeologiske metoder, og dette samsvarer med integreringen av samisk tradisjon og kristne ritualer som formidles gjennom muntlig tradisjon, der gravlegging i gaelmieh ikke fremstår som et strategisk valg for å unndra seg kirkas innflytelse.

Avrunding

Informantene så det som naturlig at det var mange gaelmieh i Vinhtsdurrie og ved Gaelmiehjaevrieh.

Harry Kappfjell: ja, men dah gaelmieh de va jo i det området her, for det ligg jo midt i flyttleia. Og dem sku jo ligg begravd sånn at dem hørte reinklauvan under fløttinga.

Uttalelsene om at man ville ligge nært flyttleia stemmer godt overens med plasseringene av gaelmieh ved Gaelmiehjaevrieh som er midt i kalvingslandet, også

i dag. Vínhtsdurrie og Dáammajaevrie forbindes i dag mer med høstbeite, men på 1800-tallet var det sommerbeiteland for sǫjtene som kom over fra svensk side. Det er påfallende at gaelmieh ligger så nært allfarvei at man kan risikere å snuble over dem. Skal man knytte dette til Schanches tolkning er gravleggingen så nær de levendes ferdsel et tegn på at man anså at de døde var tilstede i landskapet. Slik gravleggingen i landskapet beskrives i fortellertradisjonen er det ikke noe som tyder på at det var en bevisst opposisjon til kirkas innflytelse. Tvert imot var man nøye med å si ifra til presten. Informantene mente det var deres slektninger som var gravlagt der. Dette ga dem en dyp følelse av tilhørighet. Men man forsøkte ikke å oppnå kontakt med de døde. Kunnskapen om gaelmieh ble formidlet gjennom at man ble formant om å holde avstand til gravstedene, der de døde skulle få ligge i fred. Denne avstanden var et uttrykk for respekt og ærbødighet ovenfor dem som levde sine liv i dette landskapet.

Kapittel 10: RELASJONELLE LANDSKAPS- FORSTÅELSER

I dette prosjektet har jeg analysert hvilken forståelse av relasjoner til landskapet sørsamer uttrykker. Jeg har stilt spørsmål ved i hvilken grad sørsamers relasjoner til landskapet er knyttet til religiøse fortolkningsrammer.

Utgangspunktet har vært feltarbeid og intervju med sørsamer i Voengel-Njaarke sijke. I tillegg til deres fortellinger og erfaringer har jeg i del III forsøkt å belyse hvordan tradisjoner knyttet til saajve, sjiele, gievrie, nåejtie og gaelmieh er kjent gjennom skriftlige kilder fra den nordlige delen av det sørsamiske området på 1800- og 1900-tallet, som tilsvarer «manns minne», det vil si hva mine informantere besteforeldre kunne ha hørt fortalt av sine besteforeldre.

Saajvh var skikkelser som kunne dukke opp når som helst og hvor som helst. De kunne også få ting til å forsvinne og dukke opp igjen. Deres nærvær ble generelt tolket positivt. De kunne gi varsler og hjelpe til i vanskelige situasjoner. Til gjengjeld krevde de respekt.

Sjiele og sjieledidh er begreper som viser til både gaver og ofring i ulike situasjoner. Forholdet til gåetie er preget av bevissthet om at dette er «vår» boligform. Gjennom å bruke gåetie formidler vi «våre» tradisjoner i kontinuitet med tidligere generasjoner. Båassjoe og dålla respekteres gjennom å ikke trø i dem, å holde rent og lære barna å ikke leke med ilden. Man trenger ikke sjieledidh i form av å «gi en dråpe til varmen» for å uttrykke dette, selv om alle informantene var oppmerksomme på at dette var en skikk for å hedre «den som bor under varmen». Sjielegierkieh var det ikke så mange som kjente til. Men det mente de kunne skyldes at det var uvanlig med offerplasser som alle kjente til. Offertradisjonen hadde vært mer privat. Hver kunne ha hatt sin egen plass, som bare han selv eller noen få andre hadde kjent til.

Nåejtie er et begrep for personer som ser litt mer enn andre, og gievrie ble brukt som et redskap for å få rede på forhold som rovdyr, uvær, giftemål og lignende.

Dette hadde informantene hørt fortellinger om, men ikke opplevd selv. De var stolte av å ha Njaarke-Næjla som stamfar, siden han var kjent som en av de siste som brukte gievrie.

Bevisstheten om gaelmieh i landskapet er en del av den kollektive, sosiale hukommelsen som alle mine informanter er oppvokst med. «Her ligger *mine* slektninger» sa Anna, og pekte utover mot Kappfjellet. De døde er til stede i landskapet, i gaelmieh. Dette er deres slektninger. De skal respekteres ved å holde en viss avstand, og derfor har man fått vite hvor gaelmieh lå. For noen har disse stedene en spesiell betydning. Jan undret på om det var ånden til den som lå der han kjente, når han stod ved grava og kjente en stor fred. For de fleste er gaelmieh mer generelt en del av mange kulturminner i landskapet som viser at de ikke er de første, og heller ikke de eneste med tilhørighet til dette landskapet. Gaelmieh representerer en kollektiv slektstilhørighet.

Alle skikkene informantene hadde vokst opp med, alle fortellingene og deres egne erfaringer med landskapet var lag av deres identitet knyttet til det å tilhøre Voengel-Njaarke sįjte. Som moderne mennesker har de selvfølgelig mange lag i sin identitet knyttet til ulike kontekster. I tråd med Ricoeurs perspektiv på narrativ identitet har jeg spesielt sett på hvordan informantene knytter egne erfaringer sammen med kollektive sørsamiske fortolkningsrammer. Jeg intervjuet de eldste generasjonene, som spesielt mintes tradisjoner fra barndommen. Det var i stor grad ritualiserte handlingsmønstre, inkorporerte skikker som det ikke ble stilt spørsmål ved og som de derfor kunne ha ulik oppfatning av når de nå skulle reflektere over det. Tradisjonene som de hadde vokst opp med var i stor grad knyttet til en livsform basert på selvhusholdning. Det var knyttet til å bo i gåetie og vandre til fots. Sove under aallije, klare seg alene og være ute i all slags vær. Tilstedeværelsen av saajvh i landskapet var på samme måte som gaelmieh en selvfølgelighet. Fellesnevneren var at landskapet var bebodd. Man kunne forvente å møte andre enn mennesker, og måten man forholdt seg til disse på kunne slå tilbake på en selv. En informant uttrykte at dette var en del av barnelærdommen: «saajvh var vesener som vi måtte ta hensyn til og liksom leve ilag med». Mennesker har sin plass i tilværelsen som alle andre synlige og usynlige skapninger og må vite å innrette seg deretter. Stoerre-

aajmoe kan straffe hvis man ikke viser tilbørlig hensyn til andre medskapninger. Alle inngår i samme «moralske økonomi».

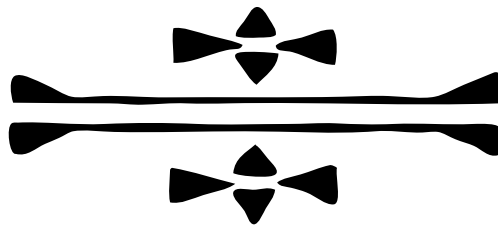
Utfra samisk fortellertradisjon framstår steder og landskaper på et vis som subjekter med egne historier. De har noe å fortelle uavhengig av om vi er der for å lytte. Men om vi mennesker skal oppfatte det særegne ved stedet må vi være oppmerksom. Denne opplæringen i oppmerksomhet har i samisk sammenheng ikke bare vært forstått som å legge merke til fysiske egenskaper ved landskapet, men også kunnskap om hvilke andre skikkelser man kunne forvente å treffe og hvordan man skulle forholde seg til disse. Dette kan omtales som en relasjonell epistemologi der det handler om å bli kjent med og komme overens med omgivelsene.

Tradisjoner knyttet til landskap har for enkelte av informantene en religiøs eller åndelig betydning. Noen har en sterk fornemmelse av en kraft, og vil definere enkelte steder som hellige. Andre har ikke opplevd eller fornemmet noe spesielt. Muntlige og inkorporerte tradisjoner viderefremmes gjennom fortellinger og handlinger. Hver enkelt står fritt til å fortolke hendelser som de selv vil. Det kan også være individuelle endringer gjennom livsløpet. Jan fortalte hvordan det å bli eldre og ha bedre tid til å kjenne etter ga han en annen opplevelse av landskapet.

Det har også vært en endring i den kollektive måten å forholde seg til tradisjoner på. Før skulle man ikke snakke høyt om slikt. Informantene har mange fortellinger om hendelser som «det ikke ble snakket noe mer om». I dag undervises det i samisk religionshistorie på skolen. Det er en dynamikk mellom økt kunnskap og økt åpenhet rundt samiske tradisjoner. Men også dette er kontekstavhengig. Da jeg var på sameskolen i 1998 hørte jeg lite om gaelmieh og saajvh. Men på Maajehjaevrie i 2003 fikk jeg mer inngående kjennskap til disse tradisjonene. Hendelser som gudstjenesten på Tjåhkere har gitt økt bevissthet om samiske hellige steder, og satt i gang refleksjon rundt hva slike steder betyr for hver enkelt i dag. Anna funderte over hvordan Vaajesgaaltije alltid hadde vært en spesiell plass, som hun nå anser som hellig. På Maajehjaevrie opplevde jeg en overveiende positiv holdning til at historien ble løftet fram igjen. De var stolte over sine egne tradisjoner. Ved å vektlegge informantenes tolkninger av landskapet og fenomener knyttet til deres livsverden, og sette dette inn i rammen av utsagn og tolkninger fra 1800- og 1900-

tallet håper jeg å gi et bidrag til å skrive sørsamisk historie innenfra.

«Med saajvh og Stoerre-aajmoe på sin side er man trygg!» Dette kan stå som en oppsummering av den tryggheten mine informanter følte ved å vite at de ikke var alene i landskapet. Man er alltid innvevd i relasjoner. Betydningen av dette kan også uttrykkes gjennom ornamentikken, for eksempel guelmiedahke (figur nedenfor). På sørsamisk sløyd kan det symbolisere gjensidighet i forholdet til omgivelsene, «slik du bærer deg ad, slik blir det». Dette kan oppfattes som en sørsamisk forståelse av det refleksive i folks relasjon til omgivelsene. Man kan ikke velge om man vil inngå i relasjoner eller ikke. Maadtoe, relasjonen til andre i omgivelsene, er noe man fødes inn i. Slektstilhørigheten binder deg til Voengel-Njaarke sijte uansett hva du velger selv. Men hva du gjør ut av denne relasjonen er opp til deg.



Appendiks: Åarjelsaemien-daaroen, sørsamisk-norsk ordliste

Sørsamisk rettskrivning se Knut Bergsland og Lajla Mattsson Magga *Åarjelsaemien-daaroen baakoegærja. Sydsamisk-norsk ordbok* (1993). På substantiv står -h i slutten av ordet for flertall.

aahka – bestemor, gammel kone

aajja – bestefar, gammel gubbe

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

aallije – berg heller

aareske – steinur, gjemme plass for bein

aehtjie - far

aernie – ildstedet

biejje - sola, dagen

bisseme - å steke noe over bål

bissie – hellig

Bissietjahke - Biseggen

boerne – grop i bakken til oppbevaring av melk og kjøtt

buvrie - stabbur

Byrkije - Børgefjell

båeries - gammel

båassjoe - plassen innerst i gåetie

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

dah - de, dem

dajve – landområde

derhviegåetie – torvkåte

dellie – så, da

dihte – den, det, han, hun

dovletje – i fortiden

duedtie - handtverk, på sørsamisk brukt om handtverk som støttenæring

durrie - skar (som topografisk term)

Dåammajaevrie - Tomasvatnet

dålle – ilden

eatneme – landskap, jorden

gaaltije – kilde

gaaloe - vadested

gaelmie - gravsted i landskapet

garhpe - bergkløft

giedtie - reingjerde

gierkie - stein

gievrie - runeemme, tromme med innrissede symboler

guelmiedahke – speilbilde

guevtele - vidde, skogløst område på snaufjellet

guksie - trekopp

gåeskie - tante, mors eldre søster eller kusine

gåetie - kåte/gamme, bolig

gåetiesijjie – boplass

hievnje - edderkopp

jaemie - død

jaevrie - fjellvann, innsjø

jiekie – onkel, fars eldre bror eller fetter

jih – og

jirreden – morgendagen, framtiden

jeetnje – vanntrollet, jetten

jortehtidh - å tale billedlig

jyøne – onkel, mors bror eller fetter

kåava – bislag, forstue

laahkoeh – slektsbenevnelser

laahkoestidh - å hilse en slektning med riktig slektsbenevnelse

laedtie - norsk (ikke-same)

låavthgåetie - teltkåte, består av stenger i tre eller metall og en teltduk

- maadteraahka* - oldermor
maadteraajja - olderfar
maadtoe - personens relasjon til slektninger, inngifte, venner og sijte
Maajehjaevrie - Majavatn
miesie – reinkalv
moenesje - forvarsel, vardøger, noe unaturlig
muahra – tante, mors yngre søster eller kusine
måaroekrogke – grop for rester av bein etter måltid og annet avfall
niestie – slakterein, niste
njaarke - ei halvøy eller en større utløper av et fjellparti
njuana – nes, tange i en innsjø
nåajtodh – spå, tyde tegn, bruke gievrie
nåejtie – tegntyder
nåejties – spåkyndig, synsk, flink å tyde tegn
raame – steinhelle, flog, skråning
riehpene - røykhullet i gåetie
saemie - same
saajve - underjordisk skikkelse
saajve-aajmoe – saajve-riket
saajve-baernie - saajve-gutten
saajve-bovtsh – saajve-rein
saajve-dajve - saajve-område
saajve-niejte – saajve-jente
Saaraahka – kvinnelig beskytterskikkelse som mottok ofringer ved ildstedet
sarva - reinokse, hannrein
seasa – tante, fars søster eller kusine
sijte - arbeidsfellesskap innenfor et landområde, samegruppe, reindistrikt
sijhtie – stillas
Sjaareguevtele - «Steinvidda»
sjiele – gave, offer, amulett
sjielegierkie – offerstein

sjielesijje – offerplass

skopmehke - vadmelsponcho

soejvene - skyggebilde, ånd

staajna - naturlig steril simle

stoerre – stor

Såålejaevrie - Holmvatn

tjahke – fjelltopp, tind

tjietsie – onkel, fars yngre bror eller fetter

tjeakohke – utbor, spedbarn som var lagt ut for å dø

tseegkuve – offersted med reinslakt

tsoevtsesne - på snøbreene

Uksaahka – kvinnelig skikkelse som vokter døren inn til kåta

vaajja – dal

Vinhtsdurrie – Båtskardet

Voengel-Njaarke sijte - Kappfjell/Bindal reinbeitedistrikt

Åarjelsaemie – sørsame

Litteratur

- Amundsen AB. 2002. Innledning. I *Sagnomsust. Fortelling og virkelighet*, red. AB Amundsen, B Hodne, A Ohrvik, s. 9-25. Oslo: Novus forlag.
- Anderson D. 2000. *Identity and ecology in Arctic Siberia*. Oxford: Oxford University Press.
- Arbman E. 1961. Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro. *Arv*. 16, s. 115-36.
- Bergsland K. 1991. Samiske stedsnavn på offisielle karter. I *Sámi kulturmuittut. Samiske kulturminner*, red. HR Mathisen, s. 18-21. Tromsø: Keviselie forlag.
- Bergsland K. 1994. Samiske perspektiver i Helgelands historie. I *Helgelands Historie*, red. B Berglund, s. 181-204. Mosjøen: Helgeland historielag.
- Bergsland K. 1999. *Bidrag til sydsamenes historie*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Bergsland K, Hasselbrink G. 1957. *Saemien lohkeme-gærja*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Bergsland K, Magga LM. 1993. *Åarjelsaemien-daaroen baakoegærja. Sydsamisk-norsk ordbok*. Kautokeino: Idut.
- Bientie B. 2001. "Det er landet som eier folket". Et sørsamisk økoteologisk perspektiv. I *Grønn postill. Økoteologi og kirkehverdag*, red. HJ Schorre, TS Tomren, s. 134-41. Oslo: Verbum.
- Bird-David N. 1999. "Animism" revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40, s. 67-91.
- Birkeland K, Vekterli A. 2002. *Staloer tror at månen er et bål. 25 sørsamiske eventyr*. Oslo: Cappelen.
- Birkely H. 1994. *En kulturhistorisk studie : historisk belysning av samiske ski og samisk skiløping*. Norges idrettshøgskole, Oslo.
- Bjørklund I. 1997. Bindalstromma. *Ottar* 4, s. 8-9.
- Bäckman L. 1975. *Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bäckman L. 1986. Dihte noajdie. Medlare mellan människan och gudarna. *Åarjel-Saemieh. Samer i sør*. 2, s. 79-85.
- Bäckman L. 2000. Björnen i samisk tradition. I *Samisk etnobiologi. Människor, djur och växter i norr*, red. I Svanberg, H Tunón, s. 216-26. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Collinder B. 1964. *Ordbok till Sveriges Lapska ortnamn*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Connerton P. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dégh L. 2001. *Legend and belief : dialectics of a folklore genre*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Demant-Hatt E. 1928. Offerforestillinger og erindringer om troldtrommen hos nulevende lapper. I *Festskrift til rektor J. Qvigstad*, s. 47-58. Tromsø: Tromsø Museum.

- Drake S. 1979[1918]. *Västerbottens lapparna under förra hälften av 1800-talet*. Umeå: Västerbotten Museum.
- Dunfjeld-Aagård L. 2005. *Sørsamiske kystområder. Tolking av fortidig samisk tilstedeværelse i Ytre Namdal*. Hovedfagsoppgave, Universitetet i Tromsø.
- Dunfjeld M. 2001. *Tjaalehtjimmie. Form og innhold i sørsamisk ornamentikk*. Dr.art avhandling, Universitetet i Tromsø.
- Dunfjeld S. 1995. Sijdurrie. *Åarjel-Saemieh. Samer i sør*, 5, s. 111-26.
- Eliade M. 1964. *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Elsvatn L. 1988. *Sørsamer forteller*. Hattfjelldal: Sijte Jarnge.
- Elsvatn L. 1991. Nach der Mundart von Wefsen. Om språkforskeren Eliel Lagercrantz. *Åarjel-saemieh. Sørsamisk årbok*, s. 31-4.
- Eriksen A, Selberg T. 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax forlag.
- Fjellheim S. 1998. *Samiske kulturminner innen planområder for nasjonalpark i Nord-Trøndelag, Nordland (Børgefjell) og Sør-Trøndelag (Roltdalen)*. Steinkjer: Fylkesmannen i Nord-Trøndelag.
- Fjellheim S. 1999. *Samer i Rørostraktene*. Snåsa: Saemien Sijte.
- Fjellner A, Gaski H, Kappfjell L. 2003[1873]. *Biejji baernie. Sámi son of the Sun. Beavvi bárdni*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Flood G. 1999. *Beyond phenomenology. Rethinking the study of religion*. London: Cassell.
- Fossum B. 2006. *Förfädernas land. En arkeologisk studie av rituella lämningar i Sápmi, 300 f.Kr. - 1600 e.Kr*. Umeå: Umeå universitet.
- Fulsås N. 2001. Kva er gale med det historiske kjeldeomgrepet? Ein kritikk av kjeldekritikken. *Historisk tidsskrift* 80, s. 231-46.
- Gaski H. 1993. *Med ord skal tyvene fordrives. Om samenes episk poetiske diktning*: Davvi Girji.
- Gaup KE. 2005. Silisávzi. Landskap, opplevelser og fortellinger I et samisk-norsk område I Finnmark. *Diedut* 2.
- Geertz C. 1999. "From the Native's point of view": on the nature of anthropological understanding. I *The insider/outsider problem in the study of religion*, red. RT McCutcheon, s. 50-63. London: Cassell.
- Hagen RB, Solbakk A. 2005. *Samer er trollmenn i norsk historie : trolldomsforfølgelsene av samer*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Hallström G. 1910a. Lapptrumman. Bidrag til typutredning. *Fataburen* 2, s. 81-104.
- Hallström G. 1910b. Traditioner om lapptrumman. *Fataburen* 1, s. 20-48.
- Hansen LI. 1991. Kulturforskeren Just Qvigstad. Prøveforelesning til den filosofiske doktorgraden. s. Universitetet i Tromsø
- Hansen LI, Niemi E. 2001. Samisk forskning ved et tidsskifte. Jens Andrea Friis og lappologien - vitenskap og politikk. I *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapenes teori og praksis*, red. E Seglen, s. 350-77. Oslo: Cappelen.
- Haraway D. 1991. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. I *Simians, Cyborgs, and Women. The*

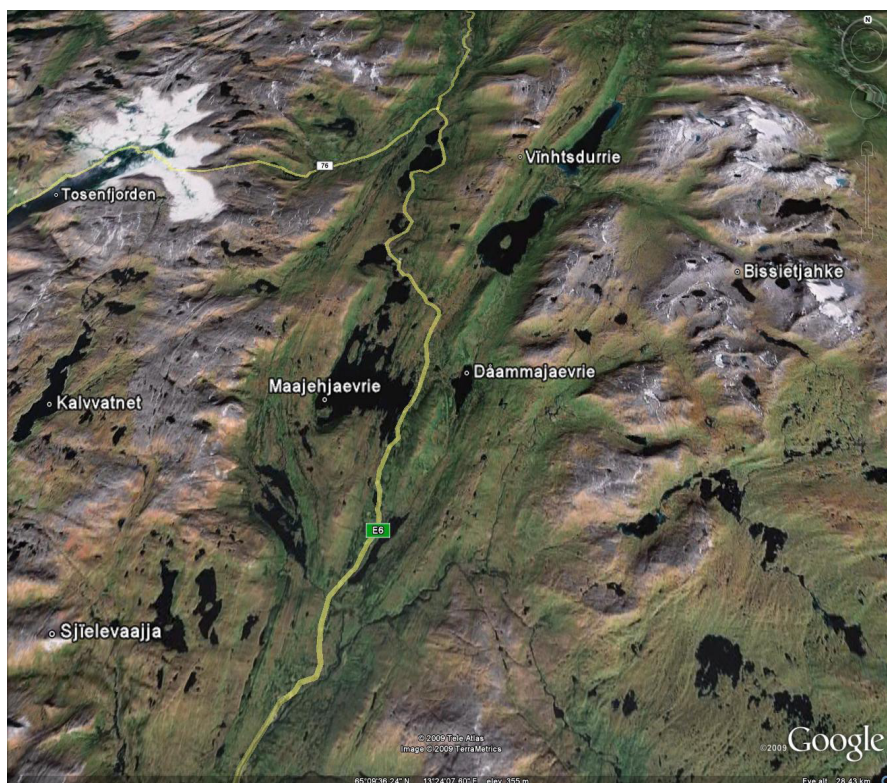
- Reinvention of Nature*, red. D Haraway, s. 183-201. London: Free Association Books.
- Haraway D. 1995. Situerte kunnskaper: Vitenskapsspørsmålet i feminismen og det partielle perspektivets forrang. I *En kyborg til forandring. Nye politikker i moderne vitenskaper og teknologier*, red. K Asdal, B Brenna, I Moser, N Refseth. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Harvey G. 2000. *Indigenous religions. A companion*. London: Cassell.
- Hastrup K. 1990. *Island of anthropology. Studies in past and present Iceland*. Odense: Odense University press.
- Hastrup K. 1991. Antropologiske studier af egen kultur. *Norsk antropologisk tidsskrift* 1.
- Hastrup K. 1994. Anthropological knowledge incorporated. I *Social experience and anthropological knowledge*, red. K Hastруп, P Hervik, s. 224-40. London: Routledge.
- Hauan MA, Skjelbred AHB. 1995. Mellom sagn og virkelighet. I *Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon*, red. MA Hauan, AHB Skjelbred, s. 9-15. Stabekk: Vett & Viten.
- Helleland B. 1993. Stadnamn og kulturlandskapet. *Den 7. nasjonale konferansen i namnegransking*. Blindern
- Høeg P. 1993. *Frøken Smillas fornemmelse for snø*. Oslo: Aschehoug.
- Ingold T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archeology* 25/2, s. 152-74.
- Ingold T. 2000a. Culture, nature, environment. Steps to an ecology of life. I *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, red. T Ingold, s. 13-26. London: Routledge.
- Ingold T. 2000b. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. I *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, red. T Ingold, s. 40-60. London: Routledge.
- Jacobsen K. 1987. Njaarke-Næjla: Nils Jonson Vesterfjell, 1795-1869. I *Årbok for Helgeland*, red. Ø Jenssen, s. 8-23. Mosjøen: Rønnes trykk.
- Jernsletten J-LL. 2007. "Med rett til å gjete" *Utfordringer og muligheter i Liehittäjä konsesjonssameby*. Uppsala Universitet, Uppsala.
- Jernsletten J. 2000. *Dovletje jirreden. Kontekstuell verdiformidling i et sørsamisk miljø*. Hovedfagsoppgave. Universitetet i Tromsø, Tromsø.
- Jernsletten J. 2004. Landskap som tekst og handlende subjekt. *Diedut*, s. 46-57.
- Jernsletten J. 2006. Sjamanistiske og animistiske perspektiver på samisk religion. Natur som fysisk hindring eller møteplass. *din - tidsskrift for religion og kultur* 3, s. 65-77.
- Jernsletten J. 2009. Samisk gudstjenesteliv - et indre rom i kirka? . I *Praktisk-kirkelig teologi nedenfra*, red. S Lægdene, s. 171-84. Tromsø: Kirkelig utdanningscenter i nord.
- Johansson L. 1946. Offerplatser och andra heliga ställen inom Frostvikens Lappmark. *Jämtens Heimbygdas årsbok*. 40, s. 56-74.
- Jæger-Leirvik P. 1964. Samiske offerplassar og gravplassar i Namdalen. *Det Kongelige norske videnskabers selskab Årbok*, s. 105-23.
- Kalstad JA. 1997. Slutten på trommetida - og tida etter. *Ottar* 4, s. 16-27.

- Kappfjell G. 1987. *Gaaltije*. Kárášjohka: DAT OS.
- Kappfjell NO. 1983. Sæ'miei Vuelie. Samenes melodi. I *Årbok for Helgeland*, red. A Sveli, s. 34. Mosjøen: Helgeland historielag.
- Kappfjell T. 1998. Slektsbenevnelser - Laahkoeh. *Åarjel-Saemieh. Samer i sør*. 6, s. 39-50.
- Kramvik B. 2007. Flerstedlig og flerstemt som situeringsforsøk i lokalsamfunnsstudier. I *I disiplinenes grenseland. Tverrfaglighet i teori og praksis*, red. T Nyseth, S Jentoft, A Førde, JO Bærenholdt, s. 59-72. Bergen: Fagbokforlaget.
- Kvalsvik BN. 1985. Forteljinga, kulturen, historia. Paul Ricoeur i samtale med Bjørn Nic. Kvalsvik. *Samtiden*. 4, s. 22-32.
- Lagercrantz E. 1957. *Lappische Volksdichtung I, West- und Südlappische Texte*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura.
- Lagercrantz E. 1963. *Lappische volksdichtung VI*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- Laula E. 2003[1904]. *Inför Lif eller Död? Sanningsord i de lappska förhållanderna*. Östersund: Gaaltije.
- Lundmark B. 1979. *Anders Fjellner: samenes Homeros, och diktningen om solsönnerna*. Umeå.
- Lundmark L. 2002. "Lappen är ombyttlig, ostadig och obekväm". *Svenska statens samepolitik i rasismens tidevarv*: Norrlands universitetsförlag.
- Manker E. 1957. *Lapparnas heliga ställen. Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska museets och Landsantikvariernas fältundersökningar*. Stockholm: Gebers.
- Manker E. 1961. *Lappmarksgravar. Dödsföreställningar och gravskick i lappmarkerna*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Marek V. 1992. *Samene i Susendalen*. Hattfjelldal.
- Mathisen HR. 1997. Tanker om kart. I *Filosofi i et nordlig landskap. Jakob Meløe 70 år.*, red. A Greve, S Nettet. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Mathisen SR. 2000. Kulturens materialisering - en innledning. I *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*, red. SR Mathisen. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- McCutcheon RT. 1999. *The insider/outsider problem in the study of religion*. London: Cassell.
- Mebius H. 1968. *Värro. Studier i samernas förkristna offerriter*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Mebius H. 1972. *Sjiele. Samiska traditioner om offer*. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.
- Mebius H. 2003. *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Minh-ha TT. 1989. *Woman, native, other. Writing postcoloniality and feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Myrstad R. 1996. *Bjørnegraver i Nord-Norge. Spor etter den samiske bjørnekulten*. Hovedfag. Universitetet i Tromsø, Tromsø.
- Nerheim H. 1996. *Vitenskap og kommunikasjon. Paradigmer, modeller og kommunikative strategier i helsefagenes vitenskapsteori*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Nielsen FS. 1996. *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Nielsen Y. 1891. Lappernes fremrykning mot syd i Trondhjems stift og Hedemarkens amt. *Det Norske Geografiske Selskabs Årbog* 1.
- Olsen L. 1997[1885]. Om runebommen (1885). *Ottar* 4.
- Oskal N. 1995. *Det rette, det gode og reinlykken*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Oskal N. 2007a. Muhtin dieđafilosofalaš váttisvuodát vuodđudit earenoamáš álgoálbmotmet odologiija *Sámi dieđalaš áigečála*, s. 161-80.
- Oskal N. 2007b. Muhtin dieđafilosofalaš váttisvuodát vuodđudit earenoamáš álgoálbmotmetodologiija *Sámi dieđalaš áigečála*, s. 161-80.
- Pareli L. 1985. *Registreringer av samiske kulturminner i Vefsnavassdraget*. Trondheim: Universitetet i Trondheim.
- Petersen T. 1940. En bjørnegrav, trekk av lappisk overtro. *Viking* 4.
- Pettersson OP. 1912. Fornlapparnas sätt at begrafva sina döda. *Fataburen*.
- Pettersson OP, Bäckman L, Kjellström R, red. 1979. *Kristoffer Sjulssons minnen. Om Vapstenlapparna i början af 1800-talet upptecknade af O. P. Pettersson*. Stockholm: Nordiska Museet.
- Pike KL. 1999[1967]. Etic and emic standpoints for the description of behavior. I *The insider/outsider problem in the study of religion.*, red. RT McCutcheon, s. 28-36. London: Cassel.
- Pollan B. 1996. Samisk fortellerkunst og samiske virkelighetsbilder. *Norveg*, s. 25-38
- Pollan B. 1998. *Samiske sjamaner. Religion og helbredelse*. Oslo: Pensumtjeneste.
- Pollan B. 2005. Introduksjon. I *Samiske beretninger*, red. B Pollan. Oslo: Aschehoug.
- Porsanger J. 2005. "*Bassejoga cáhci*" : gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologiijaid olis. [Romsa]: Romssa universitehta humanisttalas fakultehtta.
- Qvigstad J. 1925. *Die Aufgaben des Instituts für die Lappische Kulturforschung. Four introductory lectures*. Oslo: Institutt for sammenlignende kulturforskning.
- Qvigstad J. 1926. *Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen*. Oslo.
- Qvigstad J. 1938. *De lappiske stedsnavn i Finnmark og Nordland fylker*. Oslo: Aschehoug.
- Qvigstad J, Magga LM. 1996. *Aarporten jih Áarjel-smaaregen soptsesh. Samiske fortellinger fra Hattfjelldal og Trøndelag*. Kautokeino: Samisk utdanningsråd.
- Ricoeur P. 1980. Narrative Time. *Critical Inquiry* 7, s. 169-90.
- Ricoeur P. 1981. Metaphor and the central problem of hermeneutics. I *Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action, and interpretation.*, red. JB Thompson, s. 165-81. Cambridge: Cambridge university press.
- Ricoeur P. 1991a. Life in quest of narrative. I *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, red. D Wood, s. 20-33. London: Routledge.

- Ricoeur P. 1991b. The model of the text. Meaningful action considered as text. I *From text to action. Essays in hermeneutics II*, red. K Blamey, J Thompson, s. 144-67. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur P. 1991c. Narrative identity. I *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, red. D Wood, s. 188-99. London: Routledge.
- Ricoeur P. 1991[1971]. What is a text? Explanation and understanding. I *From text to action. Essays in hermeneutics II*, red. K Blamey, J Thompson, s. 105-24. Evanston: Northwestern University Press.
- Rosaldo. 1993. *Culture and truth. The remaking of social analysis*. London: Routledge.
- Rydving H. 1995a. *The end of drum-time. Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Rydving H. 1995b. *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Rydving H. 1995c. *Samiska ortnamn. En litteraturoversikt och bibliografi*. Uppsala: Ortnamnssällskapet i Uppsala.
- Schanche A. 2000. *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Schanche A. 2003. Død, stein og bein. Gravritualer og jaktkultur i samisk religion. I *Dåp og død*, red. S Skarstein, s. 7-17. Vadsø: Ruija kvenmuseum.
- Skanke H. 1945[1728-31]. Epitomes historiæ missionis Lapponicæ. I *Nordnorske Samlinger V*, red. O Solberg, s. 177-256. Oslo.
- Stordahl V. 1998. *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi girji.
- Strathern M. 2002. Partners and consumers. Making relations visible. I *Readings in indigenous religions*, red. G Harvey, s. 50-71. London: Continuum.
- Strompdal K. 1954. Samene i helg og yrkje fortalde av dei sjølve og andre. Frå Helgeland og Namdal. I *Norsk Folkeminnesamling*, s. Oslo: Pakke nr. 18.
- Stångberg A. 2005. Soejvenguelle - en samisk grav i Vapsten. I *Efter förädernas sed*, red. ÅV Kroik, s. 40-57. Stockholm: Boska.
- Thomasson L. 1998. Också samerna har sina personligheter. *Åarjel-saemieh. Sørsamisk årbok*, s. 7-15.
- Tomasson T. 1988[1917]. *Några sägner, seder och bruk, upptecknade efter lapparna i Åsele- och Lycksele Lappmark samt Herjedalen sommaren 1917*. Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet.
- Tuan Y-F. 1991. Language and the making of place. A narrative-descriptive approach. *Annals of the Association of American Geographers* 81, s. 684-96.
- Tylor C. 1985. *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Maanen J. 1988. *Tales of the field. On writing ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- von Düben G. 1873. *Om Lappland och lapparna företredesvis de svenske*. Stockholm: Norstedt & Söner.
- Vonheim H. 1997. Runebommen fra Velfjord. *Ottar* 4, s. 10-5.
- Vorren Ø. 2002. *Reindrift og nomadisme i Helgeland*. Oslo: Novus.
- White H. 2003. *Historie og fortelling. Utvalgte essay*. Oslo: Pax.

- Wiklund KB. 1895. Nationaliteterna i Norrland. Litet historia och några framtidsvyer. *Nordisk tidsskrift*, s. 369-86.
- Wiklund KB. 1916. Saivo. Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion. *Le Monde Oriental. Tidsskrift för Östeuropas och Asiens historia* 10, s. 45-74.
- Wiklund KB, Andelius E, Bergström E, Hoving F, Hampusson-Huldt H. 1991[1920]. *Mönsterbok för samisk hemslöjd i Västerbottens Län*. Umeå: Två Förläggare Bokförlag.
- Zachrisson I. 1985. New archeological finds from the territory of the Southern Saamis. I *Saami pre-Christian religion*, red. L Bäckman, Å Hultkrantz, s. 83-99. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Zachrisson I, Iregren E. 1974. *Lappish bear graves in Northern Sweden. An archaeological and osteological study*. Stockholm: Kungl. vitterhets-, historie, och antikvitets akademien.
- Åhrén I. 1988. Det samiska rummet. *Åarjel-saemieh. Sørsamisk årbok* 3, s. 117-22.
- Åhrén J. 1963. *En same berättar. Sant, saga og sägen*. Östersund: Bokmalens Förlag.



ISBN 978-82-8244-023-3

Trykk: HSL fakultetet