

# NÅR TRADISJON BLIR MODERNE

– Hva skjer når de unge henter inspirasjon og tar i bruk tradisjoner de eldre har begravd, og hvilke samfunnsmessige reaksjoner oppstår under en generasjonskonflikt som da oppstår ?



**Bodil Ballovara Olufsen**  
ped-3900

**Det samfunnsvitenskapelige fakultet**  
**Institutt for pedagogikk og lærerutdanning**  
**Universitetet i Tromsø**



**Våren 2010**



# INNHold

Kåfjordingene	s. 5
<b>1 Innledning</b>	s. 7
1.1 Introduksjon	s. 7
1.2 Samfunnsendring	s. 7
1.3 Sosialisering	s. 8
1.4 Personlig identitet	s. 9
1.5 Møter på tvers av generasjoner	s. 10
1.6 Assimilasjon eller etnisk inkorporasjon	s. 11
1.7 Min problemstilling	s. 13
<b>2 Kontekst</b>	s. 17
2.1 Kåfjords historie	s. 17
2.1.1 Introduksjon	s. 17
2.1.2 Forvaltningsområdet for samisk språk	s. 18
2.2 Kåfjords kultur	s. 19
2.2.1 Enten eller og både og	s. 19
2.2.2 Riddu Riddu	s. 20
2.3 Kåfjords samfunn	s. 22
2.3.1 Samfunnsutvikling og struktur i en sjøsamisk bygd	s. 23
2.3.2 Læstadianisme viser sterkt samhold	s. 24
2.3.3 Vold med bibelen i hånden	s. 24
2.3.4 Med Kåfjord som utgangspunkt	s. 25
<b>3 Metode</b>	s. 29
3.1 Innledning	s. 29
3.2 Metodisk feltarbeid	s. 31
3.3 Tolke, beskrive og analysere	s. 33
3.4 Feltarbeid i egen kultur	s. 34
3.5 Vitenskapelig holdbarhet, altså teoretisk relevans og presisjon	s. 38
3.6 Etske betraktninger, feilkilder	s. 39

<b>4 Teoretisk tilnærming</b>	s. 42
4.1 Innledning	s. 42
4.2 En hermeneutisk tilnærming	s. 43
4.2.1 Sosial handling/kulturbegrepet	s. 44
4.2.2 Generasjonskonflikter	s. 47
4.3 Kultur som symbolsk samhandling	s. 52
4.4 En sammenfatning	s. 60
<b>5 Røtter og føtter</b>	s. 61
5.1 En kamp om anerkjennelse	s. 61
5.2 Lyngen kofta/Ivgu gåkti det opprinnelige	s. 62
5.3 Sosial differensiering	s. 63
5.3.1 Tradisjonell fottøy/gåpmagat	s. 64
5.4 Ungdom viser vei	s. 65
5.5 På hvilke arenaer brukes kofte/gåkti?	s. 67
<b>6 Når tradisjonen gjøres til noe moderne</b>	s. 69
6.1 En introduksjon	s. 69
6.2 Arena for koftebruk	s. 70
6.3 Et utilstrekkelig språk og en symbolsk kamparena	s. 75
6.4 Utenfor Kåfjord/den utrygge sosiale sfære	s. 80
6.5 Broene over generasjonskløften	s. 82
6.6 Autentisitetens klesstil, kapital eller bare sko	s. 89
6.7 Identitet	s. 93
6.8 Avslutning	s. 96
<b>7 Til ettertanke</b>	s. 101
Litteraturliste	s. 103
Appendix.	s. 109
Etterord	s. 113

## Kåfjordingene

Av Tina I sae

De aller fleste som ikke kjenner folk fra Kåfjord, tror at alle som bor der er samer. Mange er samer, men det er også mange som ikke er samer. En typisk kåfjording har selvfølgelig snøscooter og et hjemmebrentapparat. Utseendemessig så mener folk, særlig byfolk, at kåfjordinger er små av størrelse, hjulbeint og prater rart. Det stemmer nok i mange tilfeller, men det er da flere som skiller seg ut.

Det første man kanskje legger merke til på vinterstid når man kommer innerst i fjorden, er at det er en eller to scootere som står ved bensinstasjonen og fyller bensin. Det er mye ulovlig kjøring med scooter, lokalfolket er så vant til det at de bare driter i reglene.

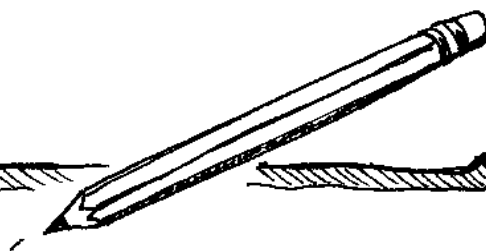
Kåfjordingene har selvfølgelig noe å være stolt over, og det er at Norges største løypenett er der, det går både til Nordreisa og Kautokeino og dit man måtte ønske å dra.

Vist man drar på en søndagstur på fjellet, risikerer man å se oppspulte fjellsider og tidobbelt så mange scooterspor som det er skispor. Og man gjør nok lurt i å holde seg minimum ti meter unna scooterløypa i tilfelle det skulle komme en eller annen luring på scooter i 80-90km/t.

På sommerstid så er jo Kåfjord kjent for mye ulovlig kjøring med moped, man kan stadig vekke ta en titt i avisa og se at det er noen som klager for ett eller annet. Når det nevnes moped, så tenker man jo automatisk på ungdom, men slik er det ikke der inne. Faktisk så har pensjonistene funnet ut at moped er et ypperlig framkomstmiddel, så man kan ikke bli sjokkert om man ser en 75-åring kommer rånende, for det er vanlig kost i Kåfjorden.

Men scooterløypa er ikke kåfjordingenes eneste stolthet. De har jo også den berømte Riddu-Riddu-festivalen som braker løs midt på sommeren. En eneste stor drikkfestival som enkelte velger å kalle dette opplegget. Drar du dit må du regne med å se skinglende folk i kofte og kompasslue som raver rundt i leiren mellom lavvoene og bærer på en flaske sprit.

For utenforstående kan det være vanskelig å komme inn på kåfjordingene, de kan virke litt sæere i begynnelsen, men så snart man er kommet inn på dem så er det ikke bare, bare å få lukket igjen prateslusa. En typisk kåfjording er ofte veldig sta, er litt skeptisk til fremmede og har et kraftig temperament. Eller det er i hvertfall folk som ikke kommer fra kåfjorden sitt inntrykk av dem. Blant kåfjordingene selv, er det et meget godt miljø, alle kjenner alle og rett som det er så stikker de innom hverandre uten forvarsel. Derfor kan det være vanskelig for en innfødt å flytte til byen og bosette seg der.





# 1 INNLEDNING

## 1.1 INTRODUKSJON

Jeg innledet avhandlingen med et kåseri skrevet av en elev i videregående skole. Som det går fram av teksten, kjenner hun til forholdene i Kåfjord, noe som er naturlig da hun er fra kommunen. Teksten sett med et skråblikk er en god karakteristikk. Her finnes en blanding av spøk og alvor og er i grunnen en velvillig tekst. Går en dypere inn i teksten, vil en kunne se og analysere en rekke momenter som igjen vil være med på å sette søkelyset på den kulturen vi finner i denne kommunen. Ved første øyekast ser en at i denne karakteristikken av kåfjordingen er det mye ”litt av hvert”, altså i den forstand at det er litt stigmatisering av samisk identitet, stolthet over aktivitetsnivå og selvironi. En må selvfølgelig ta i betraktning at kåseriet er skrevet av en ungdom, med den uhøytydeligheten de bringer med seg og sin gruppetilhørighet.

Samtidig vil denne teksten være symptomatisk for denne generasjonen. Disse ungdommene kan velge friere i sin kultur, i den forstand at de er ikke bundet opp av sedvaner og høyt konfliktnivå når de fatter sine valg i forhold til samisk kultur. De er en ”verken-eller generasjon”. De har som Høgmo(1986) sier i artikkelen ”Det tredje alternativ. Barns læring av identitetsforvaltning i samisk-norske samfunn preget av identitetsskifte”, dannet seg et tredje alternativ. De har valgt momenter fra en samisk og en norsk generasjon. De trenger ikke å si at de er samisk eller norsk, de er litt av hvert. Da jeg snakket med ungdommer under Riddu Riddu festivalen 2007, var det flere som bekreftet dette. Det er ikke en enkel arv disse ungdommene skal videreføre. Høgmo(1986) sier at å forvalte en samisk identitet i det bestemte miljøet har sine omkostninger, men å forvalte en fornorsket identitet har en høyere pris. Lenger ned i teksten vil jeg komme med eksempler på dette ”fenomenet”. Jeg har sett nærmere på kåseriet og gjort en analyse av dette.

## 1.2 SAMFUNNSENDRING

Denne oppgaven handler om sjøsamisk ungdom. Jeg har tatt et tegnteoretisk utgangspunkt i forhold til samisk identitet, og sett på hvordan koder og tegn manifesterer seg i samhandlingsrelasjoner innen et bygdemiljø. Med hovedvekt på amerikansk pragmatikk inspirert av Pierce(1955) og symbolsk maktteori med utgangspunkt i Pierre Bourdieu(1984).

Det byr på en del utfordringer, ved å jobbe opp mot en samisk kultur. De eldre som enda kjenner til historien, vil ikke fortelle den og materiale som stammer fra før-krigstiden ble brent under krigen, dermed er det vanskelig å finne dokumentasjon om emnet. For å finne kilder om temaet har jeg da benyttet andre publiserte arbeider som baseres på studier av generasjonsforskjeller, etnisk tilhørighet og identitet innenfor dette geografiske område og temaområde (Her vil jeg nevne Lervoll, Hansen, Antonsen, Steinlien, Nergård, Pedersen, Høgmo, Eidheim, Bjørklund). Margareth Mead(1970) har en tro på at hver gang vi vinner ny vitenskapelig erkjennelse om universitets beskaffenhet, noe som og omfatter mennesket, åpner det seg håpefulle vyer. Vi ser en modell som er avledet fra de primitive samfunn. Denne modell var en gang hardt tiltrengt og byr fremdeles på enorme muligheter. Fra en psykolog, sosiolog eller historikers synspunkt har modellen av den primitive kultur latt seg låne til en slags ekstrapolering som er unyansert deterministisk og reduksjonistisk enten ”kultur” får merkelappen ”mellomliggende variabel” (som kan avskrives ved ganske enkelt å gi puertorikanere i San Juan den samme psykologiske prøve som puertorikanerne i New York) eller den blir behandlet som en utgave av Pavlovs betinging.

### **1.3 SOSIALISERING**

I Kåfjord har det de siste år blitt en del scootertrafikk. Tina har fått dette fram i sitt kåseri. Med sitt løypenett trekker Kåfjord til seg scootertrafikk, både lokale aktører og tilreisende. Med en tenkning om at ulovlig kjøring er greit, bygger hun opp om en holdning om hva som er akseptert i disse kretser. Holdningene skapes og videreføres i det miljøet du omgås i. Det er med andre ord de andre som setter standard for videre samhandling. Ulovlig kjøring er blitt så vanlig at det er greit. Da er det med andre ord blitt en sedvane. De som bryr seg om at det er ulovlig, er de som er avvikere i dette forholdet. Hva betyr dette?

I kraft av å være en Kåfjording med kjennskap til scooterkjøring og fjell forstår jeg tenkningen. ”Vi bygdefolk må da kunne bruke fjellet. Er det bare samer som skal det, vi har like rettigheter?”. I så måte kan en tenke seg at det er greit å medgi at en er same, dersom en får kjøre scooter (hvor de vil), for det gjør samer (jfr. urfolks rettighet til motorferdsel i utmark, ILO-konvensjonen). Men den posisjon omkring scooterkjøring og samisk identitet er ikke definert i sjøsamiske kretser. Vi vet at i reindrift er scooter et arbeidsredskap, men ingen har tatt til ordet for at bygdefolket i posisjon av å være sjøsame kan kjøre scooter hvor de vil.



Ingen stiller slike spørsmål, dermed har folk mangelfulle kategorier for å resonere omkring dem. Spørsmålene er så tabubelagte at de sjelden eller aldri stilles i det daglige liv (jfr. Eidheim 1971, Høgmo 1986). Høgmo (1986) skriver at dette sentrale trekk ved folks selvbylde må igjen forstås som et resultat av en lærings- eller sosialiseringssprosess påført personen allerede fra tidlige barneår av. De verdier barn har med seg fra familiene (og hjemmesituasjon) vil ofte samsvare med egne valg. Og påvirke dem i forhold til hvordan de samhandler med andre i dette samfunnet. Ungdommene får et ambivalent forhold mellom å følge sine egne valg, og følge foreldrenes ønsker som samsvarer med de tradisjoner foreldrene representerer.

#### **1.4 PERSONLIG IDENTITET**

Tina skriver videre at det også er positive relasjoner i forbindelse med scooterkjøring, og det er med humor og ikke lite stolthet hun beskriver scooterkjøring (3. avsnitt). Her får vi se en godt beskrevet personlig opplevelse som viser identitet. Hun står for sin opprinnelse og er stolt av å være kåfjording. Personlig identitet formes samtidig med at individet gjør sosiale erfaringer (Hylland Eriksen, 2004). Noen av dem glemmes, noen kan tolkes slik at de kan passe inn i en nåtid man ønsker å tilhøre (jeg ønsker å være same – jeg vil bruke lyngenkofta), noen kan være helt eller delvis oppdiktet (det er aldri for sent å skaffe seg en lykkelig barndom), og andre kan vi gjøre noe mindre med (min mor lærte meg aldri å prate samisk).

Tina har vokst opp i kåfjordsamfunnet og kjenner dermed til de mellommenneskelige relasjonene der, og den kommunikasjonsformen som til enhver tid er gjeldende i sin sammenheng, tid og rom. Hun har sine jevnaldrende som hun pleier kontakt med og deltar på de aktiviteter som foregår, også det som skjer via nett. I dette samfunnet er hun på en hjemmearena der en naturlig trygghet følger med. Dette er i tråd med Høgmos forståelse av barns vekst inn i samfunnet, der han hevder at sosialisering/sosial læring må forstås som et resultat av handling og opplevelse. Han sier videre at utviklingsaspektet ved barns sosiale interaksjon, og sosiale og kulturelle forutsetninger for denne blir sentrale. ”Den serie av arenaer/scener barn og ungdom opptrer på, og de regler som gjelder eller produseres der, danner et viktig inntak til å forstå den komplekse læringsprosess som innebærer at barn vokser inn i samfunn” (Goffman 1959, Becker 1964, Høgmo 1986). Selv om Tina ikke bor i Kåfjord, har hun sin tilhørighet der, slik hun har det på sitt nåværende bosted. Hvert individ

har sine mekanismer for samhandling alt etter hvilke arenaer de beveger seg innpå, og hvilke situasjoner de møter på i sitt virke.

### 1.5 MØTER PÅ TVERS AV GENERASJONER

I teksten om ”kåfjordingene” er ikke den eldre generasjonen glemt. Tina har med humor sett på denne generasjonen, som i denne sammenhengen framstår som ”rånere”, nesten på linje med ungdommene. Dette antyder at *generasjonsbroen* er inntakt.

I gammel tradisjonell stil er bygdetradisjonen, der alle er en del av fellesskapet, høyst tilstedeværende. I den forstand at alle vet om naboen og forholder seg til de andre som inngår i et ”bygdesystem”. Et system som en kan ”kjenne på”, på godt og vondt. Dersom det er noen som trenger hjelp og støtte, stiller bygdefolket opp. Men trår en litt på utsiden av de allmenne godkjente leveregler, vil vedkommende få høre det: ”*Ka du trur du e?*”, ”*Så det e ikke bra nok det som e hær?*”. En slik måte å uttrykke seg på, har vært kjent i ”all sin tid”. Vi kan trekke linjer til de som tilhører 2. generasjon (Høgmo 1986), de som nå er pensjonister, når de kommenterer samisk tilhørighet. Samisk tilhørighet var for øvrig et ikke-tema, bygdefolk kunne si: ”De ska nå ikke snakke så høyt, for jeg vet nå hvor de kommer fra” (Høgmo 1986). Den type verbale utspill kjenner jeg godt til i fra min barndom. De som nå er over i pensjonisttilværelsen, var de som for noen tiår siden, kom med den type utspill. *I relasjonen mellom foreldregenerasjonen og barnegenerasjonen var samisk tilhørighet omgitt av taushet, både ens egen og andres.* Det interessante her er at i Kåfjord står ”mopedgjengen” og de andre i ”2. generasjon”, godt plassert enten utfor coop eller inne i coop-butikken ved ”kaffebordet”. Her går praten jevnt og trutt om dagligdagse ting og om små og store hendelser – på samisk. Kommer min generasjon inn og vil delta i praten (”3. generasjon”), slår de om til norsk selv om de nyankommende snakker samisk. Dersom en fra Finnmark, en ”ordentlig” same stopper opp for å prate, henvender de seg selvfølgelig til han/henne på samisk. En av mine informanter kunne fortelle: ”*Jo da e har sagt til mamma at ho må prate samisk med datteren min*”, noe hun gjorde mens barnet var i barnehagealder. Men etter denne perioden stoppet den samiske kommunikasjonen mellom bestemora og barnebarnet opp. I dette tilfelle så har barnets mor lært seg samisk i voksenalder og prater samisk med barna sine, ”*men ikke så mye*”, som hun sier selv, ”*det blir no mest til at e prate samisk på jobben min*”. Hun jobber på sykehjemmet.

Den eldre generasjonen vil ikke, eller de vegrer seg for å prate samisk med den yngre generasjonen. En mann sa at han ikke ville lære *”sin dårlige samisk”*, til barna sine. Dermed kan det tenkes at for den eldre generasjonen er det greit og ufarlig å snakke samisk med små barn. Små barn kommenterer ikke samisk språk på en negativ måte, og samtidig kan det være befriende å snakke sitt språk i dagligdagse situasjoner. Min mor snakket samisk mens hun jobbet i hjemmet. Dersom vi barna spurte hva hun snakket om, var svaret: *”Ingenting, e snakke med meg sjøl”*. Foreldrene mine var av den generasjonen som hadde samiske aner, men det var ingenting i deres symbolsproduksjon som tilsa at de var samiske. Mor var ikledd kjole med forkle utenpå, far gikk i bukser av terrilene og skjorte av nylon, slik andre norske foreldre gikk kledd på 1970-tallet. Identiteten deres slik den var kodet inn i deres språkverden, var norsk. Utover skjellsordstadiet ble tanker om å være samisk ikke formulert(Høgmo 1986). For denne generasjonen var det å ikke vise sin tilknytning til samiske røtter helt på linje med hva som var normen i samfunnet, før en samisk oppvåkning og definisjon av sjøsamisk kultur. Etterpå ble det allment akseptert å samhandle slik de gjorde. Vi skal nå bevege oss innpå hva noe av den samiske oppvåkningen gikk ut på(startet på 1980-tallet).

## **1.6 ASSIMILASJON ELLER ETNISK INKORPORASJON**

I det siste avsnittet av kåseriet, vil en se at det er litt enten eller. Er du Kåfjording, er du ”med”, er du ikke en del av samfunnet der, vil du være ute på sidelinja, for å si det litt firkantet. Du kan på sikt bli assimilert inni miljøet, men da må du foreta et identitetsskifte. Kulturell assimilasjon betyr identitetsskifte(Eidheim, 1971,Høgmo, 1986:14). For hvordan skal du i dagens samtid kunne omgås de sære Kåfjordingene dersom du ikke ved hjelp av en glidelåskjøring går deg varm i dette lille samfunnet. Dette er hverdagen til 4. generasjonen. Du kan bo på andre steder og samtidig kamuflere ditt opphav og din tilhørighet, eller du kan distansere deg helt fra ditt opprinnelige opphav. Dette kan gjøres ved at du regulerer din dialekt etter hvor du bor. Bruker du det verbale uttrykket: *”omså kor mye”*, et typisk kåfjorduttrykk, vil folk skjønne hvor du opprinnelig stammer fra.

Også klær blir tilpasset andre jevnaldrenes klesstil. Har du en følelse av ikke å strekke til og være bra nok, slik som ”Per” i Høgmos artikkel (Høgmo 1986), må det gjøres en del grep for å holde ”hode over vannet”. Per møtte for eksempel bestefaren sin da han var på besøk i nabobygda, han kunne ikke tilkjennegi seg for bestefaren. For da ville alle se at han kjente den gamle mannen som pratet gebrokkent norsk, dermed ble Per identifisert som en med

samiske aner. Samtidig måtte han ta over seg den skuffelsen bestefaren måtte føle over å ha blitt oversett Ikke for at omgivelsene forventer det, men fordi du tror at omgivelsene stiller slike krav. Selvfølelsen forsterkes også ved at en ikke skiller seg ut. Følelsen av å ville være som de andre er sterk, og troen på at ”andre er bedre” er ofte dominerende. Det er for mange en skam å fortelle at en er fra en plass som mediene ofte har satt i et negativt søkelys. Kåfjord har hatt en del medieoppslag og konflikter i forbindelse med at kommunen ble et forvaltningsområde for samisk språk.

**”Omså kor  
mye”**

Men hva skjer med de som flytter til byen da (jf. kåseri)? Vil de fortsette å leve ut sin nye tillagete stil og identitet? Noen sier med stolthet: ”Ja, vi er kåfjordinger, og vi vil leve ut vår samiske identitet”. Andre fortsetter ”å skli inn i massen” og håper at de forblir uoppdaget som kåfjordinger. I byen kan en leve ut sine intensjoner i høyere grad enn på landet, folk stiller mindre krav til ensartethet og er mer tolerante. I Tromsø er det miljø for å leve ut en ”ny” sjøsamisk tradisjon. Høgmo skriver at i etniske kontekster der samisk inkorporasjon finner sted, og der personer i det daglige liv blir avkrevd etnisk signalisering, vil en person hvis han skal bli tatt alvorlig, både overfor seg selv og overfor andre måtte opptre som det han egentlig er. Han er en person med tilknytning til begge opprinnelige etniske grupper. Han kan nok representere subjektivt et tredje positivt alternativ, en både/og kategori. Men omgivelsene vil sannsynligvis også her tvinge han til å velge side (jfr. Brantenberg 1977). Han har da valget mellom å være same eller sviker. Det betyr at han også i denne konteksten bare har et valg (Høgmo 1986). Uansett hva en ungdom velger som sin etniske tilhørighet, er det familie og venner vil føle seg støtt. Det vil si at selv om dagens ungdom er opplyste og står for sine valg, så vil de sitte igjen med denne følelsen. ”Jeg har sviktet noen”.

I konteksten bruker jeg Bjørklunds beskrivelse av et samfunn. På den måten kan en forstå hva det er som rører seg i den eldre del av Kåfjords befolkning. Dette danner også grunnlag for en videre fortelling.

Den videre fortelling handler i stor grad om revitalisering av sjøsamisk kultur. Det er historisk sett kort tid siden majoriteten av Kåfjords befolkning gjennomgikk fundamentale endringer. Vi ser en overgang fra samisk språk, byggeskikk og næring – og fra samisk identifikasjon – til norsk språk. Vi fikk norske gjenreisningshus og næringsveier som i liten grad kunne skilles fra tilsvarende norske gjenreisningshus og næringsveier. Mange av de involverte menneskene kan enda fortelle historien. De har snakket norsk til barna sine siden 40- tallet, men ofte samisk med hverandre og med flyttsamene. Barna deres har hørt foreldrene snakke samisk, men har selv i liten grad lært språket, og vokste dermed opp med verken bevissthet om eller kompetanse i noen samisk tilknytning for seg selv (Hovland, 1999). Når jeg her tenker revitalisering, er det å ta tilbake historien det norske velferdssamfunnet har frastjålet det sjøsamiske folk. Det betyr å tilbakeføre det samiske språk til folket. Tradisjonelle sjøsamiske klesplagg tas i bruk. Lyngenkofter med tilbehør, det sterkeste symbolet på en samisk identitet. Det er også viktig å ta vare på kunnskap om ressursutnyttelse og boformer. De som enda husker, må få fortelle om hendelser, bosettningsformer, stedsnavn, språkbruk og bruksmåter, slik at etterkommere kan få nedtegnet historien og ta i bruk relevant kunnskap. Selv om historien ble slettet, og med den også grunnlaget for Kåfjord som samisk sted, er arbeidet med å gjenskape historien i gang.

## **1.7 MIN PROBLEMSTILLING**

Margareth Mead var 24 år da hun dro på feltarbeid til Samoa i 1924. Hun var elev av professor Franz Boas. Han mente at det kulturelle mangfoldet var et bevis på at adferdsforskjeller skyldtes miljøet. Margareth Mead var den første antropologen som interesserte seg for oppvekst og hvordan verdier og tradisjoner overleveres fra en generasjon til neste. Begrepene kofigurativ, prefigurativ og postfigurativ vil være sentral i denne avhandlingen. Det er med dette utgangspunktet jeg formulerer min problemstilling:

**”NÅR TRADISJON BLIR MODERNE” – Hva skjer når de unge henter inspirasjon og tar i bruk tradisjoner de eldre har begravd, og hvilke samfunnsmessige reaksjoner oppstår under en generasjonskonflikt som da oppstår?**

Videre gir jeg en rask presentasjon av de sentrale begrepene i denne avhandlingen:

**Tre typer kunnskapsformidling står sentralt i ungdommenes samhandling i et sjøsamisk miljø, der den eldre generasjon kjenner kulturen.**

<b>Kofigurativ –</b>	<b>de unge lærer av de unge, og i neste omgang skal</b>
<b>Prefigurativ –</b>	<b>formidle sin lærdom til de eldre</b>
<b>Postfigurativ –</b>	<b>i en verden der de unge tradisjonelt har lært av de eldre?</b>

**Kofigurativ og prefigurativ representerer den nye verden**

**Postfigurativ representerer den gamle verden**

Bakgrunn for mitt temavalg har flere vinklinger. Jeg viser til egne erfaringer, har lest en del empirisk materiale og det er av stor interesse jeg prøver å sette ut teori i praksis, samtidig som en får filosofert over mangt en selvfølgelighet i samfunnet. Hele prosjektet har for meg vært å sette ting i et ”nytteperspektiv”, og det påvirket min motivasjon i arbeidet.

Problemstillingen kommer som en naturlig konsekvens av min undring. Samtidig har jeg sett det som viktig å ha en presis og avgrenset problemstilling, med en eksakt formulering jobber jeg bedre.

Formålet med masteroppgaven er å finne svar på hva det er som gjør at ungdom finner inspirasjon i gammel tradisjon. Nå som denne tradisjonen er i fred med å forsvinne med den gamle generasjonen. I tillegg er tradisjonen både elsket og foraktet, og ikke spesielt trendy. Unge mennesker er bevisste og de ønsker å finne en egen identitet, som er riktig sett fra deres ståsted, historisk og emosjonelt. Samtidig har de en foreldregenerasjon som ikke alltid er på deres side i denne saken. Mange mener at samisk språk og kultur kan forbli begravet. De som har det sterkeste ambivalente forholdet til samisk, er den eldre generasjonen. De som fikk kjenne stigmatisering på kroppen. I alle år har de skjult sitt samiske opphav i et forsøk på å være som alle andre og ønsket å unngå den skammen det var å tilhøre samisk kultur. Selv om ønsket var å være som alle andre, ble det ikke realisert. Uansett hva de ønsket å være, ble de ikke det, de hadde allerede en identitet som var skjult. Nå skal de ta fram denne skjulte siden ved seg selv, og videreføre tradisjonen, noe som er et ønske fra barnebarna, det kan i mange tilfeller bli vanskelig, spesielt på det emosjonelle planet.

Beskrivelsen rundt dette temaet er sentralt for å forstå de mekanismer som ligger rundt.

Læstadiansk menighet representerer noe gammelt og fundamentalt. De fleste i menigheten

var mot at Kåfjord ble innlemmet i forvaltningsområdet for samisk språk. Selv om luthersk læstadiansk trosretning var en religiøs vekkelser, der samene fikk et pusterom for datidens fornorskingsprosess, definerer dagens menighet seg som norsk. I denne menigheten finner en de fremste symbol og koder for samisk identifikasjon, her lever enda det samiske språk i høyeste grad.

Bygdefolket lever som bygdefolk flest. Befolkningen er ikke ensartet, tvert imot. Noen er samiske, noen er norske, noen er finske, noen er kvenske. Men det merkelige er at alle har et ulikt opphav, men vi kommer fra samme plass, til og med samme familie. Noen er motstandere av samisk og noen representerer motparten, sammen blir dette en konflikt som utspiller seg i forskjellige fora. En samisk språkstrid har gjort sitt til å splitte familier, det gjør seg uttrykk i forskjellig form og grad av uenighet.

Ungdommene jeg har snakket med, representerer forskjellige deler av bygdefolk og ulike trosretninger. De blir en samlende part av alle utsprikende retninger som ble dannet etter at kommunen ble definert som et samisk område, selv om en kan si at det hele begynte før den tid. Samfunnet og menneskene som lever og virker i en sjøsamisk kultur danner bakgrunnen for analysen. Jeg vil i løpet av avhandlingen analysere hendelser, tegn og koder opp mot det som blir en identifikasjon mot en identitet. Forklaringer på hvordan jeg oppfatter hendelser som har oppstått og som jeg har opplevd vil komme fortløpende underveis. Samtidig er denne avhandlingen med på å bevisstgjøre folk. Mange lever ut sin identitet, men er ikke klar over hva det er som gjør at de er som de er, handler som de gjør, har faktorer og ”færer” som skiller dem fra andre folk. Jeg vil tro at denne avhandlingen kan være av interesse for folk med interesse for kultur. Jeg har allerede fått forespørsel om å gi fra meg denne masteroppgaven, når den er ferdig. Samtidig er det av ren egeninteresse å undersøke denne kulturen. Det er først og fremst et pedagogisk perspektiv som fremlegges, det følelsesmessige eller for den saks skyld det politiske kommer i andre grad.

Min problemstilling er faglig relevant all den tid den omhandler sjøsamisk kultur. I arbeidet med prosjektet mitt satte jeg etisk forsvarlighet høyt, hele veien tenkte jeg gjennom etiske spørsmål i forhold til situasjoner jeg kom opp i.





## 2 KONTEKST

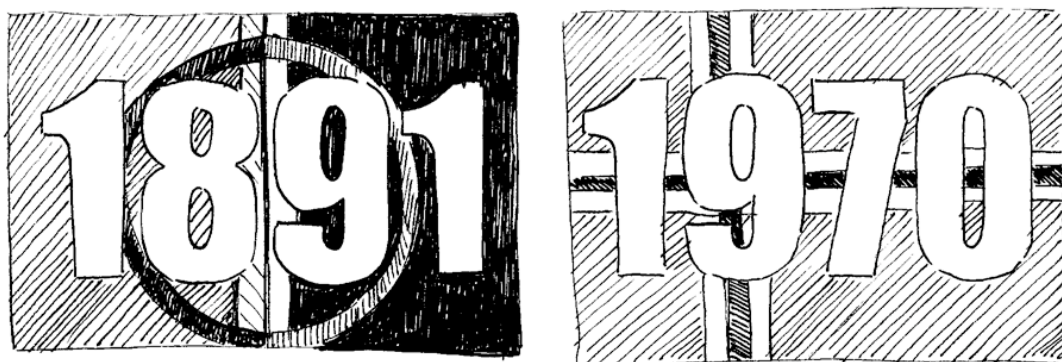
### 2.1 KÅFJORDS HISTORIE

#### 2.1.1 INTRODUKSJON

*Hvor.* Emnet har sin naturlige plass i distriktet, der situasjonene og kulturelle fenomen har gjenspeilet seg opp gjennom tidene. En ting er at man har en interesse for lokalhistorie, mellommenneskelige samhandlinger og samfunnsmessig utvikling, men det skal også settes i perspektiv gjennom relevante teorier. Jeg har utvidet min horisont ved å ta et dypdykk inne på et område jeg hadde kjennskap om og fikk på den måten utvidet mitt kunnskapsnivå.

I kåseriet beskriver Tina kåfjordingen som *små av størrelse, hjulbeint og prater rart*. Det er ikke så vanskelig og trekke linjer ut av dette. Det er selvfølgelig en stereotypi. Historisk er det mange spor tilbake til samisk tilhørighet. Blant annet skriver Bjørklund:

*”Året 1891 ble det holdt en folketelling i Norge. Blant de spørsmål som skulle besvares av de nordligste fylker, var hvilken etnisk tilhørighet vedkommende hadde. I en større fjord i Nord-Troms svarte rundt 1000 mennesker, dvs. 60 % av befolkningen, at de var samer, nesten 300 var kvæner og over 400 var nordmenn. Tre generasjoner senere, i 1970, ble spørsmålet stilt på nytt i samme fjord. Denne gang var det bare 50 personer som svarte bekreftende på spørsmålet om de var samer.” (Bjørklund1983:1, ref Høgmo 1986).*



Poenget her er at en stor del av befolkningen i Kvænangen, i året 1891, svarte bekreftende på at de var samer (Bjørklund, 1983). Jeg tolker det slik at den fjorden kunne ha vært Lyngenfjorden eller i området rundt. Dermed kan vi sannsynliggjøre at det var en samisk bosetning rundt Kåfjorden. Vi kan konstatere at det har foregått en forunderskningsprosess, da

vi ser at i året 1970, i Kvænangen, var det 50 personer som svarte at de var samer (Bjørklund, 1983). Dermed har Tina et poeng i at utseendemessig og verbalt er det stereotypien av samiske aner som kommer fram.

Statistikken gjenspeiler ikke en sterk utflytting av samer, men at det over en tidsepoke har foregått en assimilasjon. Tallene beskriver at den samiske del av befolkningen synes å ha lagt av seg sin opprinnelige kulturelle egenart og tilhørighet og erstattet denne med en kulturell artikulasjon som betegnes norsk (Høgmo 1986).

### **2.1.2 FORVALTNINGSOMRÅDET FOR SAMISK SPRÅK**

Kåfjord kommune er den første kommunen i Troms som ble innlemmet i *Forvaltningsområdet for samisk språk*. Dette skjedde på 1990-tallet. Kommunen inngår også som en del av virkeområdet for samisk utviklingsfond (Pedersen og Høgmo, 2004). Kampen mot samisk fortsetter innad i befolkningen, noen mener at de fikk samisk ”trædd over haue” mens andre så det som en mulighet for å fremme sin identitet. Å leve i en kommune med strid over så lang tid gjør noe med befolkningen. Folk tar sine standpunkt i saken og det danner seg ”partier”. Argumenter blir presentert verbalt, men også fysisk i form av ødeleggelse av offentlig eiendom.

# **Gáivuona Suohkan**

Det er en mengde små og større uttrykk som etter hvert kan pekes på som manifestasjoner av Kåfjords samiske status og innbyggernes potensial for samisk identifikasjon. En kamp for rettigheter, for en glemt/gjemt kultur og for egen selvrealisering belønnes med offentlig midler som igjen medfører større entusiasme også fra den delen av befolkningen som til nå har vært på sidelinja. Kåfjords befolkning skulle dermed være godt på vei mot et enhetlig syn på seg selv og sitt sted, og være langt på vei til et avklart forhold til sine etnisk baserte rettigheter (Hovland, 1999). Med fokus i en hermeneutisk tradisjon kan en sette alle de små ”finurlige” vendingene fra den samfunnsmessige konteksten fra mitt masterprosjekt inn i en

holistisk fortolkning. På den måten kan en se/tolke et problem ”innvendig” og se på om det finnes motsigelsesfortolkning.

## 2.2 KÅFJORDS KULTUR

### 2.2.1 ENTEN ELLER OG BÅDE OG

For å bringe oss nærmere kjernen i denne avhandlingen, skal vi se på hvordan Bjørklund(1986) beskriver et hushold. Denne beskrivelsen gir oss et bilde av hvordan forfedrene til dagens ungdom levde og virket:

# ”Verken eller og både og”

Begge besteforeldrene er i live, de er begge født omkring århundreskiftet og var av dem som utgjorde den samiske befolkningsmajoriteten på denne tiden. De vokste opp med samisk som morsmål og lærte seg alle de ferdighetene som kjennetegner den kystsamiske kultur. Men de lærte også noe annet, nemlig at i det norske samfunn var det intet rom for slike ferdigheter. Deres erfaring i voksen alder var at det bare var norske ferdigheter som ble belønnet. Det var norsk språk og norske skikker som var forutsetningen for å kunne delta i det meste av samfunnslivet. Denne erfaringen tok de med seg inn i ekteskapet da de giftet seg engang i 1930-årene. De fikk barn og gikk nå i gang med å oppdra barn i samsvar med de krav som de antok ble stilt i det norske samfunn. Deres eget morsmål var samisk, men de forsøkte å lære barna norsk så godt som mulig. Selv snakket de gjerne samisk seg imellom, men henvendte seg alltid til barna på norsk. Resultatet var at barna ikke lærte noen av språkene tilfredsstillende. De benyttet norsk til daglig, men behersket også en god del samisk. Barna vokste opp i etterkrigstiden og ble fanget opp av det norske skolesystem. Det var økonomiske oppgangstider over hele landet med gjenreisning og utbygging av de skader som krigen hadde medført. Den fremtiden de sto ovenfor så ut til å ha lite rom for samisk språk og kultur, verken oppvekst eller utdanning hadde gitt dem grunn til å tvile på det. Da de ble voksne,

forsvant de aller fleste sørover og til byene i forbindelse med fraflyttingen av utkantsstrøkene i 1960- og 70-årene. Her fant de gjerne ektefeller fra en helt annen kant av landet og ble boende i norske miljøer. Men noen ble værende igjen, giftet seg og slo seg ned i hjembygda. De fikk barn og disse barna vokste opp i 1970-årene, ei god tid da bygda for alvor fikk tilført de økonomiske goder som inntil da bare hadde vært tettstedene til del. Et desentralisert skolemønster, veiutbygging og muligheter for godt lønnet arbeidspendling gjorde at deres oppvekst fikk en helt annen økonomisk og sosial ramme enn hva som hadde vært tilfelle med foreldrene (Bjørklund, I 1986:71).

Denne beskrivelsen er på linje med de historier jeg har hørt gjennom min oppvekst og lest meg fram til gjennom den litteratur som stammer fra området. Selv er jeg et 1970-talls barn og kan nikke gjenkjennende til denne beskrivelsen av det geografiske opphavsområde mitt. Det er likevel ungdommene som viderefører kulturarven.

### **2.2.2 RIDDU RIDDU**

Kåfjord er et allsidig folkeferd og de har en flott natur skriver Tina i kåseriet sitt. Men de har også noe som er unikt for landsdelen, landet og verden, de har en kultur- festival. Innholdet skal være kulturelt og mangfoldig med musikk som hovedpunkt. I femte avsnitt skriver Tina om fulle folk og at festivalen er en eneste stor drikkefestival. Vel, dette er sett fra en ungdoms ståsted. La oss se på hva arrangørene av festivalen skriver.

Jeg har hentet beskrivelse fra festivalens hjemmeside, [www.riddu.com](http://www.riddu.com);

*Å gi ett enkelt svar på hva Riddu Riddu er, blir som å beskrive et S sammensatt, abstrakt kunstverk med fire-fem ord.*

*Riddu Riddu vekker ulike assosiasjoner, sterke følelser og mange Meninger. Den er elsket, men også hatet. Den er mest glede men også til Refleksjon. Den skuer bakover på nedlatende holdninger mot det samiske, Men peker også framover med nyvunnen stolthet og identitet.*

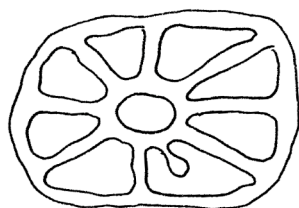
*Det startet nyttårsaftnen 1991. Noen ungdommer i Manndalen – i Kjølvannet av Alta-konflikten og i startfasen av en sterkere samisk bevisstgjøring – begynte å stille spørsmål: Hvorfor tok de fra oss det Samiske språk? Hvorfor gjemmer vi bort vår sjøsamiske identitet og historie? Hvorfor skammer vi oss?*

*I Kåfjord i Nord-Troms ble det så stiftet en samisk ungdomsforening – Som stilte kritiske spørsmål om fortida og som ville forme den samiske*

*Framtida. Konflikten rundt samepolitiske spørsmål var på denne tiden Sterk i Kåffjord. Samiske skilt ble skutt og familier splittet. Midt i Denne konfliktsonen vokste Riddu Riddu seg stadig større. Den Samepolitiske debatt trengte en kulturarena, og festival var et språk Ungdom forsto og sluttet seg til. Stadig flere unge står i dag fram som Samer – stolte og mangfoldige.*

*Riddu Riddu er en arena for produksjon, dokumentasjon og formidling Av urfolkskultur og kultur fra de nordlige områder. På scenen møtes Samiske og urfolksartister fra de nordlige områder av verden. Festivalen har også hatt gjester fra sørlige breddegrader, både Australia, Sør-Amerika og Asia.*

*Med festivalen ønsker Riddu Riddu å synliggjøre, utfordre og utvikle Samisk kultur og identitet. Riddu Riddu gir folk i Nord-Troms, Nord-Norge, Norge, og urfolk i hele verden en møteplass utenom det vanlige(Lervoll, 2007).*



# *riddu riddu*

Riddu Riddu er en kulturfestival der målet er å synliggjøre kulturelle tradisjoner som er i ferd med å gå i glemmeboka. Festivalen rettes mot å forsøke å revitalisere en sjøsamisk kultur. Jeg anser festivalen som et svært viktig knytestpunkt, sett i forhold til å fremme sjøsamisk kultur. Ikke bare er festivalen viktig med tanke på synliggjøring av lokal kultur, men den er også med på å sette en glemt kultur inn i en større sammenheng og på den måten være til drahjelp for kulturen som helhet. I Nord - Norge har det skjedd en assimilasjon mellom særlig norsk og samisk. Dette har vært en kulturell tilpasning som ”riddu-generasjonen” har jobbet bevisst med de siste 20 år. Festivalen er en kulturell tilpasning i Nordnorsk kystsamisk bosetning fra etterkrigstiden og opp mot vår tid.

Selv om det finnes spor etter samisk kultur, og mange av de gamle kjenner til dette, er det ikke en selvfølge at de vil videreføre sine kunnskaper. De ser ikke på seg selv som samiske. Dermed vil de som jobber for å opprettholde/revitalisere en sjøsamisk kultur møte på utfordringer i forhold til dette. Det viser et ”enten/eller” forhold.

### 2.3 KÅFJORDS SAMFUNN

Denne utviklingen må sees på som et resultat av den samfunnsmessige moderniseringsprosess, norsk myndighetspolitikk ovenfor den samiske befolkning og den stigmatiseringen den samiske befolkning på det lokale plan er utsatt for (jfr. Eidheim 1971, Høgmo 1986), fra omtrent århundreskiftet (1900) og ut. Den samiske kystbefolkningen sto med én fot i jordbruket, én fot i fiskebåten, mens de i sitt hjerte og hjerne også hadde tilknytning til flyttsamisk kultur gjennom *verde*, ulike former for bytterelasjoner (Eidheim 1971, Høgmo 1986). Det er lett og dra linjer til kulturen i Kåfjord. Da jeg snakket med de voksne kåfjordinger, kunne de fortelle historier fra barndommen sin og sine oppvekstvilkår. Det var helt vanlig at de/deres foreldre hadde en liten fiskebåt som de ”gikk på havet” med alene. Hjemme hadde de noen få sauer som mor i huset passet/”skjøttet”. Arbeidet med båten og dyrene ble regulert alt etter årstid og naturlige arbeidsoppgaver i forhold til ”bedriften”. Familiene hadde store barnetall som i tillegg skulle taes vare på. Da flyttsamer kom over for å ha rein på sommerarbeite oppe i fjellet, ble disse verderelasjonene ”pleiet”. Min mor kunne fortelle at det for eksempel ble byttet ”Njotsegaka” (En flat brødtype uten gjær), mot reinkjøtt.

Det mønsteret vi i dag finner i Kåfjord, i likhet med mange andre kommuner i nordfylket, kan sees på som en konsekvens av fornorskningssprosessen. En hard fornorskningssprosess som medførte i at folk valgte å framstå som nordmenn for å, om mulig, oppnå fordeler. Kåfjord er et av åstedene for det som oftest kalles de tre stammers møte (jf. Schøyen 1918, Vorren mfl. 1968, Bjørklund 1978, Hovland 1999). Min bestemor snakket finsk noe som var ganske vanlig i samtida (slutten av 1800-tallet), på enkelte strøk i denne region var to og trespråklighet helt dagligdags. I store deler av den samiske og den kvenske befolkningen levde de på nøyaktig samme måte som den øvrige befolkningen levde og virket. De var om vi kan si det på den måten, integrert i den norske kulturen og tradisjonen.

### **2.3.1 SAMFUNNSUTVIKLING OG STRUKTUR I EN SJØSAMISK BYGD**

I etterkrigstiden og opp mot vår tid var det samiske språket og den samiske kulturen i ferd med å viskes ut. Samisk var et språk som kunne praktiseres hjemme ved kjøkkenbordet, men ikke i offentlig sammenheng. Alle tegn på en tilknytning til det samiske måtte for all del skjules. På 1970-tallet begynner de store etnopolitiske omveltninger. Dette er samfunnsmessige endringer som til slutt medfører at Kåfjord blir innlemmet i forvaltningsområdet for samisk språk. (Jeg skal ikke gå videre inn på denne prosessen) Kåfjord kommune var den første kommunen i Troms som ble innlemmet i forvaltningsområdet for samisk språk, dette skjedde på 1990-tallet. Kommunen er nå en del av forvaltningsområdet for samelovens språkregler. Kommunen inngår også som en del av virkeområdet til samisk utviklingsfond.

Innad i denne befolkningen finner vi en religionsform som står sterkt både i menigheten og i lokalsamfunnet. Framveksten av en læstadiansk vekkelse som startet på slutten av 1800-tallet og fortsatte utover 1900-tallet er noe Bjørklund beskriver som nye livsbetingelser i samfunnet. Innbyggere i Kvænangen som i andre deler av Nord-Norge ble stadig konfrontert med nye krav om livsbetingelser som ga lite rom og forståelse for deres kultur, språk og næringsliv. En norsk handels- og embetsstand bar fram nye krav og insisterte på at deres levemåte og sedvaner var en rettesnor som burde følges. Befolkningen befant seg i en ny livssituasjon og det er ut fra en slik bakgrunn at den religiøse utviklingen må forstås (Bjørklund, 1985). De nye livsvilkårene sett fra befolkningens side, var preget av økonomisk forverring og kulturell undertrykking. Det var ingen tradisjon for politisk organisering. Den eneste form for ideologi folk kjente til var den kristne tro, presentert av misjonærer og prester (Bjørklund, 1985). Befolkningen opprettet i stedet en opposisjonell ideologi, der materiell fattigdom ble omgjort til åndelig rikdom (Kristiansen, 1998). Den norske statusverdien omgjøres ved hjelp av egne definisjoner for hva som gir status, dette gir befolkningen en ny måte å leve på. De omgjør det norske storsamfunnet – som premisseleverandører – til å ha ”rettighetene” selv – i deres virkelighet og menighet. Det nye er at symbolmateriell som for eksempel i form av jordisk gods, sterke farger blir erstattet med nøytrale farger, noe som var rimeligst i anskaffelse og viser at befolkningen viser måtehold. Jordisk rikdom blir forbundet med fattigdom og på den måten avvises det norske (Steinlien, 1984).

I dag praktiseres denne religionsformen om enn i en modernisert utgave. Fortsatt står den sterkt i befolkningen i Kåfjord. De samfunnsbeskrivelsene som jeg har presentert, må taes i betraktning når jeg vil prøve å forstå hvordan det kan oppleves å være ungdom.

### 2.3.2 LÆSTADIANISME VISER STERKT SAMHOLD

Samhold er et viktig stikkord for den læstadianske menighet. For å forstå det enorme samholdet kan en se på den læstadianske tilblivelsen. Lars Levi Læstadius var

opphavsmannen til en religiøs vekkelse fundert på den kristne troen.

Han klarte å få folket med seg og den nye omvendte gruppen tok i

bruk det kristne budskapet slik de fikk den presentert av

Læstadius og de påfølgende predikantene. Befolkningen får

gjennom omvendelsen en ny forståelse

av sin tilværelse. Det er en intim

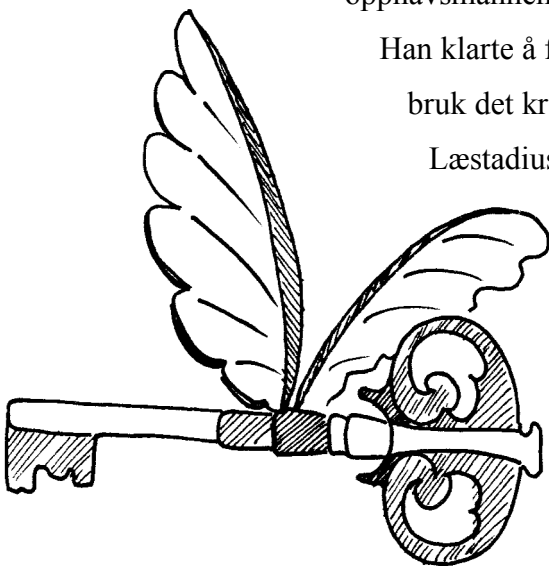
sammenheng mellom bevegelsens krav og

ytre form som gjør det mulig å snakke om

læstadianismens politiske innhold.

Skriften kan leses på mange slags vis,

men det var Læstadius og hans predikanter



som utla den slik at den passet som hånd i hanske for fjordfolkets egen livssituasjon. Der samer og kvener ble møtt med kulturell ensretting og økonomisk underordning av den norske staten, fikk de med den læstadianske lære et grunnlag for å stå imot. ”For bare Læstadianerne hadde himmelrikets nøkler og dem kunne ingen stjele” (Steinlien,1984, Bjørklund, 1985).

### 2.3.3 VOLD MED BIBELEN I HÅNDEN

Det ligger i den læstadianske tradisjon å bruke Bibelen som en rettesnor for handlinga. Dette har gjort seg gjeldende i barneoppdragelsen også. Predikantene i Den luthersk-læstadianske menigheten skriver at de ikke deler syn med dem som gjerne vil ha statskirken for å kunne utøve en politisk styring over og kontroll med all barneoppdragelse, for dermed i neste ledd å kunne svekke kristendommens innflytelse på folket (Framtid i Nord 18.11 2006). I mange læstadianske familier er det far som definerer regler for oppdragelse. Han er ikke til stede til daglig, men har sine bestemte oppdragelsesmekanismer. Han er den nye autoriteten. Fra gammelt av var det to autoritetsforhold som var knyttet sammen, norske myndigheter og Vårherre selv (Nergård, 2006). Denne autoritetstenkningen ligger enda som et slør over menigheten. I min barndom var det vanlig at barn hadde respekt for det de voksne stod for,



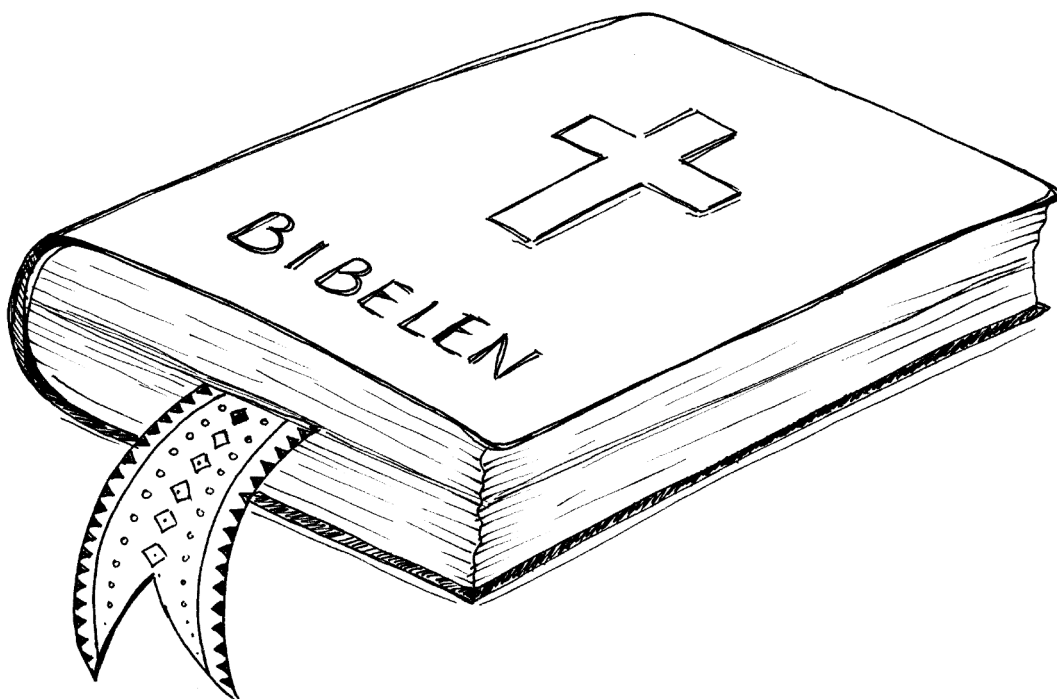
men i den læstadianske menigheten var det slik at barn skulle sees, men ikke høres. En slik tenkning eksisterer enda i mange hjem innenfor menigheten, barna skal være lydige og de skal høre på hva far sier, når jeg her sier lydig er det i den forstand at de følger retningslinjer som er strengere enn de som praktiseres i den moderne familie. I ”Nordlys”(26.10 2006) beskrives forholdet mellom menn og kvinner og tradisjonelt kjønnsrollemønster. Mannen er overhodet i familien og kvinnen er underdanig. Dette skal det ikke rokkes ved fordi det er et uttrykk for Guds evige orden(12er1Steinlien, 1984). Nå må en ta i betraktning at et avisinnlegg ofte er et popularistisk forum og innlegg ofte blir utgitt for å provosere. Selv med dette i tankene er det ikke så langt fra de forholdene som jeg er kjent med. Mannen er autoritær også i forhold til barna. Fysisk avstraffelse i form av ris med bjørkekvister og påfølgende dusjing i kaldt vann er en metode for atferdsmodifikasjon. En annen type straff er total avvisning, barna blir behandlet som ”luft” før de kommer med en bekjennelse: *”jeg ber om tilgivelse”*. Avstraffelse blir også beskrevet i bladet ”Nordlys”( 31.10 2006). I min barndom hadde vi klassevenninner som ble utsatt for denne type avstraffelse og som det går fram av bladet ”Nordlys” så eksisterer denne volden i Guds navn enda.

### **2.3.4 MED KÅFJORD SOM UTGANGSPUNKT**

Jeg tar for meg samtidens eksisterende kultur, der generasjoner møtes i et generasjons-kommunikativ. Jeg ser et generasjonsskifte, kulturelt sett. Noen ganger er det de yngre som må lære de eldre, en prefigurativ formidling. Noen ganger lærer vi av hverandre og av jevnaldrende, en kofigurativ formidling, og noen ganger er det de eldre som lærer de yngre, en postfigurativ formidling. Hva som skal læres/videreformidles er det opp til læremesteren å bestemme, når en er i hans arena. Det oppstår ulik læring og deling av erfaring alt etter hvem du samhandler med. Ved hjelp av Margareth Meads (1971) framstilling vil jeg understreke vesentlige forskjeller, d.v.s. diskontinuiteten mellom primitive, historiske og samtidige kulturer etter annen verdenskrig. Antatte atferdsmønstre blir behandlet etter Margareth Meads modell, der jeg i denne sammenheng ser på hvordan de unge lærer de eldre, som et hovedpoeng. Margareth Mead (1971) mener at høyst utilstrekkelige forsøk på å rekonstruere våre stamfedres atferd i en fjern fortid da de utviklet seg til mennesker, hindrer i høy grad en forvandling av våre samtidige kulturer som har overlevd seg selv, Mead holder seg derfor til studier av kulturer som fremdeles eksisterer.

Den Luthers-læstadianske menighet står sterkt i Kåfjord. Læstadianerne representerer et viktig element i små bygdesamfunn. Medlemmene i menigheten ser på seg selv som ”de

lærde”, spesielt blant den eldre garde. Det er de som definerer riktige og gale handlinger, og det er de som blir spurt om råd i vanskelige saker. I deres ”verden” faller denne ”overstyringen” helt naturlig inn. Menigheten blir styrt etter gamle retningslinjer, noe som ikke alltid er forenelig med et moderne samfunn. Vi får dermed en konflikt mellom en fundamental tradisjon og modernitet, mellom noe verdslig og politisk. Ungdommene tar over noe som menigheten ”alltid” har hatt kontroll over. Naturlig nok oppstår det en konflikt, de eldre i menigheten ser på ungdommene som et uromoment. Menigheten er de lærde, ungdommene er de uvitende. Vi ser en ny tid, en modernitet, representert av ungdommen. Der læstadianerne har begravd sin kleskode, har ungdommene hentet den opp igjen. I små bygder kan den fundamentale tradisjon fort bli den dominerende føring, all den tid den representeres av en mektig, gammel menighet som står klippefast i sin tro. For utenforstående oppleves menigheten som en mur av taushet. I byer blir konflikten mellom tradisjon og modernisme utjevnet. Milton Singer er av den oppfatning at byen viser en kombinasjon av motsetninger, en ser *tradisjon og innovasjon* (Singer, 1991). En naturlig situasjon, all den tid byen er stor, med mange mennesker fra forskjellige deler av landet, endog verden, hver med sine opplevelser av samfunnet og sitt uttrykk for den.



Bjørklunds (1985) tolkning av læstadianismen er bygd på en forklaringsmodell der religiøse uttrykksformer tolkes som symbolsk opposisjon. Han ser på læstadianismens framvekst i lys av minoritetenes kamp om goder som disponeres og fordeles av den statsbærende

befolkningen på en slik måte at minoriteten utestenges, uten at den har egne institusjonaliserte hjelpemidler til å endre fordelingsmønsteret. Ettersom minoriteten ikke aksepterer motpartens verdisystem, produseres det en opposisjonsideologi der storsamfunnets verdier, normer og statushierarki vendes opp ned. På denne måten får minoriteten sin status paradoksalt bekreftet gjennom storsamfunnets nedvurdering av ens eget samfunn.

Livet i en sjøsamisk bygd består ikke bare av konflikter og motsetninger mennesker imellom. Det å få vokse opp på en liten plass er et godt utgangspunkt, spesielt dersom en er en liten kunstnerspire eller klarer å se at det er mer enn mellom himmel og jord. I denne bygda står samisk tro/overtro sterkt, det er mye narrativ tradisjon her. Jeg husker godt at min mor og min far pleide å fortelle historier der sagn og overjordiske skikkelser var sentral. I en *narrativ* tradisjon vil historier og sagn reproduseres gjennom generasjoner, på linje med andre tradisjoner, på den måten vil vi opprettholde det samfunnet vi er en del av. Religiøse ytringer innenfor en læstadiansk tradisjon og utøvelse av religion er et menneskeskapt fenomen. En vil kunne si at religiøs utøvelse er en handling, gjort av aktører med hensikt. I en slik utøvelse kan en si at de innen menigheten tar et aktørperspektiv, selv om de handlinger er gjort i Guds ånd, så kan de innen menigheten betrakte utøvelsen.

Jeg vil illustrere den hermeneutiske sirkel ved å vise samfunnsmessige relasjoner innad i bygdesamfunnet. På tross av konflikter og ulikheter viser det seg ofte at det er et stort samhold. Alle er en del av sin institusjon, innenfor denne institusjonen har vi hver våre roller som utspiller seg i den konteksten som foreligger. Dette igjen vil medføre at normer dannes. Disse normene fører vi videre ved at vi er en del av et samfunn som formidler kultur og tradisjon til våre barn og slik vil sirkelen sluttet. At denne ordningen dannes innad i en bygd som er mindre åpen for reflekser utenfra gjør sitt til at gjennomstrømmingen av impulser er mindre enn det ville vært i en større by, dette igjen skaper en solidaritet. I en læstadiansk menighet er dette mønsteret lettere å se.



## 3 METODE

### 3.1 INNLEDNING

Denne oppgaven er basert på et feltarbeid jeg påbegynte våren 2006, samt gjennom skriveprosessen fram til 2010. Jeg har gjort deltagende observasjoner og snakket med informanter. Metoden er en fremgangsmåte for å gi vitenskapelige svar på forskningsspørsmål, altså pendlingen mellom tenkning og erfaring. Jeg har i stor grad benyttet meg av uformelle samtaler som metode. Med denne formen opplevde jeg at jeg fikk mye informasjon som for meg var nyttig i det videre arbeidet. Jeg beskriver bakgrunnen for den virkelighet som utspiller seg i Kåfjord i dag. Etter hvert som årene går, blir nok min barndom mer og mer ”rosenrød”; en blir farget av årene, og erfaringene er med på å sminke litt på egenopplevd erfaring. Bjørklunds beskrivelse av samfunnet i Kvænangen er, som jeg forstår det, en beskrivelse av Kåfjords hverdag også. Jeg mener at beskrivelsene er gode og velger å la de stå uten kommentarer. Da jeg skriver om symbol og koder er det i lys av Bourdieus(1984) teorier, noe jeg finner dekkende for å få fram en mening når en skal diskutere samfunnsforskning.

I møte med mennesker støter en på utfordringer i forhold til mellommenneskelige relasjoner og samhandlinger. Geertz mener at ingenting er mer nødvendig for å forstå hva den antropologiske tolkningen er, og graden av den (Geertz, 1993). Identitet er et hovedpoeng i denne kulturelle sammenhengen. Uavhengig av bakgrunnshistorie for hvert enkelt individ vil identitet være et resultat av kommunikasjon og noe relasjonelt. Identitet er en subjektiv opplevelse og utøvelse. Milton Singer(1984), beskriver identitet i *Man`s Glassy Essence. Explorations in Semiotic Anthropology*, som noe dialogisk. Det er en dialog mellom andre mennesker og en selv, og omgivelsene rundt. Singer mener at identitet er, noe både personlig og sosialt i dialog med andre og seg selv (Singer, 1984). Etter inspirasjon av Pierce (Singer, 1984:47) sier han at et menneske ikke kan sees på som et individ, altså noe avgrenset og lukket.

Lenger ned i kapittelet, kommer jeg innpå hvordan en skal fortolke data. Jeg har nevnt den pedagogiske forankringen og hvilke teorier jeg har knyttet oppgaven opp mot. En teoretisk forankring for metodedelen ligger i pensumlitteraturen. Her vil jeg særlig trekke fram boka ”*metodisk feltarbeid*”(Fossåsskaret, Fuglestad og Aase). Paulgaard(1997) skriver om

forskning i egen kultur, noe som er særlig relevant for mitt arbeid. Selv om jeg kjenner kåfjordsamfunnet, og kjenner til at det er skrevet mye om stedet, både i bøker og i media, betyr ikke det at leseren av min master kjenner samfunnet. Min formidling er selve konteksten. *Hvem* er jeg? Skriveren av denne teksten er jeg, Bodil, 39 år. Jeg er rådgiver innen rusbehandling i et terapeutisk samfunn, miljøterapeut innen feltet psykisk utviklingshemmede og psykiatri. Jeg er mor til fire barn i alderen 20, 9, 6 og 4 år gamle, gift og er en administrator i hjemmet. I denne sammenheng framstår jeg som både et forskningsobjekt og et forskningssubjekt, jeg er en kulturbærer. I de siste årene med studier (bacheleor, videreutdanning) på Universitetet i Tromsø har medført i en del skriftlig materiell der temaet som oftest har beveget seg mot kulturelle fenomen. Jeg har aldri publisert noe. I skriftlig form har jeg forsøkt å utvikle en personlig stemme, men samtidig er jeg redd for å bli for subjektiv. Jeg kjenner at det i stadig sterkere grad er noe dialogisk og utprøvende ved min skrivemåte. Jeg ønsker å gi mine tekster en personlig utforming. Men jeg er ikke så skråsikker på at den type metode egner seg i en masteravhandling. Jeg liker framgangsmåten, men føler meg presset til å ”formalisere” og samle deltekstene mer. Opplevelsen gjør at jeg har jobbet prosessorientert. Erfaringene derfra har gjort meg mer bevisst på mitt eget språk. Jeg har måttet tilpasse meg en ”mal” og en ”språklig norm”, noe som ligger litt til side for min dialekt. En dialekt som har sitt opphav i ”fornorsket norsk”. Dette har jeg opplevd som svært konsentrasjonskrevende. Jeg ønsker å gi avhandlingen en fri ”språklig drakt”, men opplever at avhandlingens form ofte blir for konvensjonell og språklig ufri. Det handler kanskje om at logos – fornuften – blir for enerådende, og at mitt etos – følelsene mine ovenfor stoffet – undertrykkes mer enn godt er.

I min avhandling blir det et mål å finne god balanse mellom etos og logos; med det mener jeg at det må være plass for mine egne erfaringer og fortellinger, men det betyr også at jeg må passe meg for å bli for fremtredende. Den sterke siden ved mitt etos er engasjement, den svake siden er et saksopplysende språk dersom jeg ikke utøver tilstrekkelig selvkritikk. Motivasjonen ligger i min interesse for å gå dypere inn i et tema som har interessert meg i flere år. Jeg føler at jeg formidler noe som for mange oppleves som viktig. Dette emnet engasjerer meg, og ved å skrive om dette temaet kommer jeg min egen kultur nærmere. Delvis skriver jeg altså for meg selv. Men samtidig vil jeg gjerne si noe offentlig om et emne jeg mener er viktig. Jeg vil forsøke å vise hva det er som gjør at sjøsamisk kultur er så nær og spesiell, ikke bare for de involverte. Jeg vil forsøke å undersøke om det er noen kvaliteter ved den sjøsamiske kulturen en kan kjenne seg igjen i, og kan disse kvalitetene eventuelt

overføres til andre livssituasjoner? Identitet er av betydning for mange, de som leter etter tilhørighet, leter ofte etter svar på hvorfor noe føles annerledes, selv om de ikke helt kan sette fingeren på hva det er. Jeg skriver denne teksten fordi jeg kjenner til forholdene og vil gjerne dele mine erfaringer på området.

### **3.2 METODISK FELTARBEID**

Det er grunnleggende forskjeller mellom kvalitative og kvantitative forskningsmetoder. Med kvalitative metoder ser en sosiale fenomen som konstrueres i lokale situasjoner. Svaret ligger implisitt i teksten. Jeg vil først og fremst arbeide med varierte midler: Jeg vil bruke egne og andres erfaringer og fortellinger. Jeg vil også lete i kunst, fotografi og årbøker, for å se om jeg kan finne gode gjengivelser og beskrivelser av en sjøsamisk kultur. Noe bakgrunnsstoff hadde jeg allerede da jeg begynte, men fortsatt er jeg på leting etter enda bedre eksempler. Det viktigste middelet blir mine egne refleksjoner holdt innenfor et forhåpentlig stramt, helhetlig fortellergrep. Men jeg kan ikke nøye meg med refleksjoner over egne erfaringer, jeg har behov for å utvide perspektivet. Jeg må skaffe meg nye kunnskaper, helst gjennom andres forskning i feltet, slik at jeg kan prøve ut mine egne refleksjoner, få motstand, noe å bryne meg på. Ved at jeg prøver mine tanker ut mot andres, kan de få større tyngde og overbevisningskraft.

Mine egne erfaringer og min egen opplevelse viderefører den allerede eksisterende kunnskapen på feltet. Jeg er innenfor miljøet men samtidig ser jeg det utenfra, fordi jeg er voksen. Dette gjorde at jeg ble godt mottatt, da jeg i andre sammenhenger ”slo av en prat” med ungdommene. I begynnelsen av mitt feltarbeid, pratet jeg med ungdom der jeg traff dem, samtidig fulgte jeg med i media om det var noe som foregikk med relevans for mitt tema. Etter hvert oppsøkte jeg arenaer der ungdom møtes, jeg ble like godt mottatt der. Jeg var innom ungdomsklubber, deltok på Riddu Riddus ungdomscamp, dro på fjellet, besøkte nettsider, dro på kristent stevne og snakket med bekjente av min datter. Jeg var også veldig bevisst på hva som rørte seg i Tromsø, om det var noe der som kunne berøre mitt tema. Jeg var innom utstillinger, konserter, kafeer, stand og andre steder som fattet min interesse. Jeg oppsøkte gamle sambygdinger og traff mange mennesker jeg ikke hadde snakket med på mange år, men også nye kontakter ble opprettet. På den måten fikk jeg etter hvert god oversikt over hvordan folk levde og virket, hva de mente og ikke mente. Da jeg hadde fått oversikten måtte jeg begynne å finne linjer i den sjøsamisk kulturen er et naturlig faktum, og

hva er sjøsamisk kultur som en teoretisk enhet? Samtidig måtte jeg passe på å være nøytral og ikke gi entydige beskrivelser av kulturen, sett fra den ene eller andre siden.

Jeg trengte ikke å presentere meg, for i de fleste tilfeller viste folk hvem jeg var, de unge kjente meg via min datter, de eldre kjente meg via min mor og far og slekta for øvrig. Min generasjon kjente meg via meg selv eller min omgangskrets. Når jeg her sier kjente, er det et utvidet begrep som innebærer at en ”vet om noen”. Dermed vet de andre ”hva jeg står for”. Dette tror jeg er et viktig grunnlag, jeg sier som Geertz: En bra tolkning av noe – tar oss inn i hjertet av det som det er tolkningen av (Geertz, 1993). Og beskriver en kultur så godt at det ikke er nødvendig med store forklaringer rundt for å forstå og sette seg inn i kulturen. Kulturen forstås sett ut fra symboler og tegn og handlinger rundt. Det er slik vi forstår ”Når tradisjonen blir moderne”. Små symbol og tegn sees gjennom en semiotisk framstilling. Når de unge tar i bruk noe de gamle har begravet. Dette er et viktig poeng i hele avhandlingen.

Der jeg bruker litteratur av Arild Hovland, vet jeg at jeg kan dra denne lærdommen litt videre. Det standpunktet han er kommet fram til kan jeg dra lenger inn i fordi jeg er en av ”bygdas folk”, jeg slipper litt lengre inn i folks bevissthet. I denne type feltarbeid kan en ikke alltid anvende en emisk eller etisk basert kunnskap. Her kommer enn lenger med en



fortrolighetskunnskap, der en søker den tause, uartikulerte kunnskapen. Mange dører åpner seg når en forteller om sitt slektskap og sin tilhørighet. Under slike forhold finner en enn annen type fortellinger og kunnskap, noe det ikke er gitt alle å få. Fra jeg bestemte meg for å skrive en master, har jeg hatt i tankene at nye inntrykk må ”lagres” fordi de kan komme til nytte. Dermed har jeg vært bevisst på, hvor jeg har vært, hvilke situasjoner jeg har kommet opp i, og hva som har utmerket seg. Deretter har jeg reflektert over hva jeg har fått ut av situasjoner. Jeg har spurt folk, og jeg har



fått samtaler over på temaer som kan være relevant for mitt prosjekt.

Jeg laget et spørreskjema, planen min var at de ungdommene jeg traff på Riddu Riddu festivalen, de som gikk med kofte, skulle besvare disse skjemaene. Planen endret seg da jeg oppdaget at det var få ungdommer på festivalområdet som var ikledd kofte. Skjemaene ble fylt ut på andre arenaer. Spørreskjema ble aldri et hovedelement i masteroppgaven, snarere et supplement.

Temaet har vært klart lenge, det har bare modnet. I 2006 begynte jeg aktivt å tenke ”masterarbeid”. Til å begynne med skrev jeg løsrevne avsnitt, uten å tenke komposisjon. Jeg hadde en plan men ikke noe som var nedskrevet. På den måten fikk skrivingens frigjørende krefter jobbe, løsninger finner jeg underveis i prosessen. Jeg vil ikke gå og vente på at jeg har ”nok” kunnskaper og erfaringer eller på at mine analyser og refleksjoner er gode og dype nok. Kunnskapssøk har jeg gjort parallelt med skriveprosessen. Mine erfaringer viser at skrivingen i seg selv avklarer mange problemer bedre enn lang tids spekulering. Jobber jeg jevnt og trutt uten å stoppe opp for mye, mister jeg ikke framdrift og glød. Jeg holder åpent for at stoffet skal være skikkelig fordøyd før jeg gir det ifra meg.

Selv om en har en plan for gjennomføring kan det oppstå ting som gjør at prosjektet endrer seg underveis. Cato Wadel (1991) sier at kvalitativt orientert forskning innebærer en ”runddans” mellom teori/hypoteser, metode og data *mens* forskeren driver feltarbeid. Hva kan være data, vet man i utgangspunktet ikke. Data avgjøres av hva en får tilgang til av erfaringer og informasjon, og hvordan en fortolker dette (Paulgaard, Aase(red) 1997). Mine erfaringer er at en kan dra lærdom av disse endringene dersom en er situasjonen bevisst, og ser på hvordan prosjektet endret seg og hvilken egenlæring som kom ut av dette.

### **3.3 TOLKE, BESKRIVE OG ANALYSERE**

Måling i samfunnsvitenskap betyr å tallfeste sosiale fenomener. Problemet er at mange av de fenomener vi skal måle er abstrakte, det blir vanskelig og måle sosiale ferdigheter for eksempel. Språkformen er avgjørende for tonen og stilen i teksten. Jeg vil skrive enkelt, og holde meg til hverdagspråket. Emnet innbyr til det, og det trenger ikke å gå utover presisjonen, så lenge jeg arbeider med å finne dekkende ord og bilder. Er jeg i stand til å utnytte det språket/dialekten som kjennetegner Kåfjords innbyggere. Det kan bli nyskapende men det kan også fort bli banalt. Underveis i prosessen vil jeg kanskje trenge en vennlig

leser, som kan ta "lærerbriller" på, til å veilede meg i forhold til teksten. En annen viktig utfordring handler om komposisjon, om å få de forskjellige elementene til å smelte sammen til en språklig og stilistisk helhet. Mine historier, andres historier, litterære eksempler, egne refleksjoner, kunnskapsstoff hentet fra forskning og andre kilder, teoretiske tilnærminger, alt dette må innpasses i en helhet. Det viktigste er å finne den røde tråden. Ideen er at jeg er den røde tråden i form av mine subjektive opplevelse.

**Se nyanser.** I mitt prosjekt var det små endringer, men desto viktigere var det å finne nyanser og se indikatorer som for utenforstående vil framstå som bagateller. Et eksempel: Da jeg begynte mitt feltarbeid i 2006, var mitt inntrykk at, en ikke skulle kombinere kømmager/gåpmagat med tradisjonelle norske plagg som f.eks. dongeri (i denne sammenhengen framstår dongeri som tradisjonelt norsk plagg). Ett år senere høsten 2007, syns jeg plutselig at denne kombinasjonen er helt grei. Nesten på dagen var denne trenden forandret. Jeg ville ikke lagt merke til den type endringer dersom jeg ikke "sto midt i" et feltarbeid. Alle disse endringer må en sette sammen i et meningssystem. Jeg ser sammenhengen i en kultur, men for å forklare den, må jeg se tegn. I denne sammenheng ser jeg klær manifesterer seg som tegn. Hver hendelse, hver observasjon må beskrives grundig for så å fortolkes. Ifølge Geertz (1993) er det først da en finner forståelsen. Tanken er: Jeg gir en grundig beskrivelse av hvert tema/fenomen. Alle tema/fenomen anser jeg som relevant for historien i Kap 6. Det viser seg da at jeg har flere kapitler med relevante opplysninger før "min historie" skrives. I denne historien har jeg tatt del i de kapitlene foran. Kapitlene danner grunnlag for å gjøre fortolkninger og for å trekke konklusjoner. På den måten oppnår en forståelse av sitt arbeid.

Da en skal **tolke** resultater av en undersøkelse innebærer det å reflektere over dataens meningsinnhold. Et eksempel: Del 6.3 skulle omhandle språket, det språket som ikke er der. Dette anså jeg som et viktig poeng. Videre uti arbeidet kom jeg inn på temaet tilpassning mellom generasjoner. Det var noe som skulle vise seg å bli sentralt. Jeg opplever det slik at generasjonene "kvesser" seg på hverandre for så å "gå seg til". En del av en antropologisk tolkning består i å spore deler av en sosial diskurs og sette dette inn i et reelt bilde(Geertz, 1993).

### **3.4 FELTARBEID I EGEN KULTUR**

Jeg har lagt fram føringer for mitt metodiske arbeid og mine valg i forbindelse med arbeidet med min master. All den tid jeg har gjort feltarbeid i egen kultur vil jeg reflektere litt over egen posisjon. Temaet mitt har jeg valgt ut i fra en interesse for ungdom og deres samhandlingsmetoder sett i forhold til andre ungdommer og til andre aldersgrupper. Da jeg begynte å tenke over ungdom og hva det var som gjorde at de ville gå med dette tradisjonsplagget, hjalp det meg i min tenkning at jeg hadde en tenåringsdatter. Jeg fikk på den måten en vei inn til ungdommenes verden. Fordelen var at jeg kjente til generasjonen rundt 1990. Grunnen til at jeg er kjent med denne generasjonen er, at jeg i alle år har fulgt opp min datter og dermed fått en fot inn i deres verden, gjennom utallige dugnader, skoleaktiviteter og andre ting som følger med det å ha barn. Geertz mener at i kulturstudier må en trenge igjennom det veldig ”kroppslige”, noe som innebærer at vi begynner med våre egne tolkninger av hva et fenomen er, eller hva vi tror det er, dette må vi systematisere (Geertz, 1993).

Jeg vil skrive om sosiale og kulturelle endringer. I mitt tilfelle har jeg gjort feltarbeid i et distrikt jeg er født og oppvokst i, der min slekt har levd i generasjoner. I så måte startet mitt feltarbeid da jeg ble født. Min tanke er at det oppstår en helt spesiell kontakt og kommunikasjon mellom voksne og barn som har levd side om side i et lite samfunn. Jeg ønsker å ta utgangspunkt i egne erfaringer. Min opplevelse av en nærhet jeg vanskelig kunne ha fått gjennom et annet feltarbeid. Det finnes en gjensidig oppmerksomhet i situasjoner som er vanskelig å få til i mange andre situasjoner. En felles forståelse av miljøet forener meg og folk fra dette distriktet i en felles opplevelse, som forsterkes ved videre samhandling. En sjøsamisk identifisering har engasjert og interessert meg over mange år. Denne interessen for sjøsamisk kultur eskalerte da jeg ble mor for første gang. Tidligere kunne jeg svitsje fra å mene litt til og i fra i samiske spørsmål. Jeg kunne være i et samisk miljø, prøve meg fram i forhold til samisk språk, for så å vandre tilbake til et helnorsk miljø, og være norsk - uten å ha noen tilknytning til samisk kultur, utover det som var inneforstått med bakgrunnen og oppveksten min. Jeg kunne høre historier min mor og min far fortalte – og leve meg inn i dem. Samtidig kjente jeg en skam over måten de snakket norsk på – grammatikken og tonefallet var litt annerledes enn hos folk fra andre områder. Noen ganger kunne de til og med snakke samisk – i andre områder enn hjemme. Da min eldste datter ble født var tiden kommet for å ta et standpunkt – på godt og vondt. Ta det gode som følger med i en sjøsamisk tradisjon/kultur samtidig å våge/klare ”å stå i det” da det kom til ubehageligheter.

Min analytiske ramme var å studere identitetstilskrivelse og identitetsforvaltning i termer av valg under skiftende sosiale og kulturelle betingelser (fra generasjon til generasjon). I pakt av å være en kulturell orientert pedagog kunne jeg tenke meg et sosialpedagogisk perspektiv på fenomenet. Er det skrevet noe om sjøsamiske miljø der konflikten ligger i det tradisjonsbundende og opp mot det moderne? Har det skjedd endringer over tid? Jeg trenger også å vite om det er nyere forskning på fenomenet sjøsamisk tradisjonell tradisjon og moderne "tradisjonell kultur". Kan jeg finne noe innenfor fagområder som sosiologi, psykologi og pedagogikk. Av den grunn har jeg satt sammen egne erfaringer sammen med teori, dermed kan jeg si at jeg har fått en brukbar erfaringskunnskap. Min fordel er at jeg har intern kunnskap/kjennskap. Det som mangler for at denne avhandlingen skal bli et godt arbeid, er erfaring i å skrive og arbeide med forskning. Jeg jobber tyngre med denne type arbeid enn andre som har erfaring. De "ser ting" som for dem er "selvsagt", mens jeg må "prøve og feile".

Med feltarbeid i egen kultur og i eget samfunn, forstår jeg feltarbeid utført på et sted jeg kjenner godt, samtidig som jeg føler tilknytning til stedet. På en måte er jeg et medlem av dette samfunnet, samtidig er jeg egentlig ikke det på grunn av at jeg ikke bor der. Tidligere har jeg bodd i kommunen, i dag har jeg en hytte i tilknytning til min hjembygd. Dermed har jeg en god plattform i forhold til å få en forståelse av dette samfunnet. Cato Wadel (1991) mener at det er ikke den faglige innsikten som i første omgang gjør feltarbeideren i egen



kultur i stand til å forstå hva han observerer, men den gjensidige felleskunnskapen som han deler med dem han studerer. Denne gjensidige felleskunnskapen er internalisert gjennom sosialiseringprosessen. Selv om jeg har faglig kunnskap om kultur vil det ikke si at det er denne kunnskapen som vil være nøkkelen i et feltarbeid. I det øyeblikket du står der i "kulturen", på stedet der du vokste opp, vil du uansett være den personen resten av samfunnet på dette stedet har sine formeninger om. Folk fra kommunen vet hvem du er, de har en forkunnskap om deg, din slekt og hva du gjør nå. Dermed vil du bli behandlet ut fra denne "kunnskapen". I Kåfjord er en slik kunnskap, la oss

kalle dette de grunnleggende verdier, ikke noe en går rundt og definerer. Det er noe alle er inneforstått med. Wadel (1991) mener likevel at det er ikke lett å si hva betegnelsen ”egen kulturkrets” er siden mange av våre grunnleggende verdier, og store deler av kulturelle kunnskap er uutalt og ubevisst.

Min bakgrunn fra Kåfjord tilsier at jeg er i stand til å forvalte stort sett samme forståelse i forhold til virkelighetsoppfatning, verdier og normer som mine informanter. Selv om jeg ikke har bodd der i de siste 10 år, har jeg vokst opp i denne kommunen. Dermed deler jeg utgangspunkt med mange andre som i dag er innbyggere. I løpet av 10 år er det ikke kontroversielle endringer i forhold til språket og dets lokale uttrykk. Jeg kjenner kulturelle koder, symboler, hendelser, historier og personer. Med en slik felles plattform vil det være enklere for meg å komme i kontakt med informanter. Samtidig kan min kjennskap til stedet og personene der kan være kilde til feilkilder og feiltolkninger. Det kan hende at jeg ikke tar kontakt med aktuelle informanter p.g.a personlig kjennskap til vedkommende. I andre tilfeller kan det være at jeg med min slektskap ikke kommer inn på andre grupperinger. I denne avhandling er dette et sentralt tema, i og med at den berører ”alle” kategorier. En kan ikke skjule sin egen historie på små steder. Alle har sin individuelle historie. Andre særegenheter kommer som et tillegg, det være seg medlem av familiefellesskap, religiøse eller etniske kategorier eller tilhøre en del i en subkultur. Dette kan bidra til å åpne eller stenge for muligheter for ytterligere kontakt. Mange tvetydige uttalelser, blick, mimikk, språklig nyanser, personlige motsetninger osv. er noe som må tolkes. Paulgaard skriver i *Metodisk feltarbeid* at forskerens subjektive forutforståelse ikke skal sees på som en feilkilde som sperrer for innsikt, men som en forutsetning for innsikt. Hun sier også at om forskeren står fjernt fra sine informanter når det gjelder erfarings- og kunnskapsgrunnlag kan det sees på som et hinder for forståelse (Aase (red) 1997).

Det er ikke bare **fordeler** ved å være kjent i det feltet en skal gjøre feltarbeid i. Når en kjenner samfunnet og er inne i kulturen, sitter en på mye informasjon. I noen tilfeller for mye til at en klarer å få med seg alt som er vesentlig, fordi mange ting blir en selvfølge. En klarer ikke å sette hendelser i kategorier eller å sette ord på hva en opplever. Det er mye som blir tatt ”for gitt”. En av utfordringene vil da være å ”nullstille” seg før feltarbeid, prøve å distansere seg fra sin subjektivitet og koble seg inn på eget tema i kraft av å være en nøytral person. Dersom en ikke klarer å legge vekk alle inneforståtte kategorier en har laget seg i pakt av å være i forskerrolle, på hjemmebane, vil en bli en dårlig observatør. Om dette sier

Wadel, arsenalet av en gjensidig felles kunnskap er mer omfattende ved feltarbeid i egen kulturkrets enn ved feltarbeid i fremmede kulturer. En av **ulempene** ved dette er at mye blir tatt for gitt, og det blir derfor ikke så lett oppdaget og satt ord på (Wadel, 1991).

I Kap 1 går det fram at jeg er både **informant** og **forsker**. I avhandlingen kommer dette fram gjennom en ”fortellerstemme” som av og til kommer fram. Wadel (1991) sier at det er lettere å bli sin egen informant i kjent kultur p.g.a at en selv tidligere har innehatt en rekke roller i kulturens rollerepertoar. En har førstehåndskunnskap til å håndtere hverdagen innenfor denne kulturen. I denne avhandlingen har jeg i hovedsak vært forskeren, men med informantrollen som en hjelper. I dialog med folk har jeg fått bekreftet eller avkreftet mine erfaringer og ståsted med andre. Jeg har ”gått noen runder” sammen med andre, og dermed fått erfare om de samme oppfatningene om hendelser en opplever i hverdagen er lik mine. Der det oppsto usikkerhet, måtte jeg spørre og forsikre meg om at jeg fikk en riktig forståelse. Her er samhandlingen viktig, jeg kan delta i samhandlingen som et fullverdig medlem, etter uskrevne spilleregler, implisitte og uuttalte. Min fordel er at jeg kan tolke det usagte på en annen måte enn en som ikke er kjent i kulturen. Innenfor dette samfunnet blir jeg allerede ansett som en person med gitte kvalifikasjonene. En slik anerkjennelse vil hjelpe meg i å oppnå nye erkjennelser på et tidligere stadium enn en fremmed forsker.

### **3.5 VITENSKAPELIG HOLDBARHET, ALTSÅ TEORETISK RELEVANS OG PRECISION?**

Mine fortolkende tilnærminger i forbindelse med reliabilitet, validitet og generalisering er basert på teoriene symbolsk interaksjonisme. Validitet og reliabilitet er en teoretisk framstilling/måte der en ser om noe er vitenskapelig holdbart. Her finner jeg det naturlig å bruke begrepene relevans = validitet og presisjon = reliabilitet. Når jeg søker å etterprøve reliabilitet = presisjon, tenker jeg at man f. eks har stilt spørsmål som er gode nok, der en får de svar en søker. Men også om spørsmål er grundig nok og om det er stilt nok spørsmål. Forbindelsen med ungdommer er at de samles om sine interesser. De har sine koder for klesbruk, språk og lignende, de har behov for sosial kontakt og benytter seg av samhandlingsarenaer, for eksempel kafé i langt større grad enn de andre kategorier for eksempel voksne i vanlig jobb. Den ungdomskulturen vi ser og deres handlingsmønster kan gjenspeiles på andre arenaer i samfunnet.

Fra et tradisjonelt metodehermeneutisk perspektiv vil det å forstå et meningsbærende uttrykk innebære i å få tilgang til det aktøren eller aktørene mener når de ytrer seg på bestemte måter. Det er meningen som ligger bak et uttrykk eller en handling, som utgjør den egentlige innsikten. Derfor vil forskerens forutforståelse representere en feilkilde som kan hindre egentlig innsikt (Paulgaard, 1997). En ungdom er full av uttrykk og kan til tider være lett og lese. De overkommuniserer ofte, dersom en er litt observant vil en lett kunne tolke ungdommenes uttrykk og på den måten unngå at det oppstår feilslutninger.

I statistiske analyser er det en fordel og gjøre målinger to ganger, dette for å øke presisjon, en tar også en test og en retest. Ved metoder som går i å samhandle med ungdommer blir dette ganske håpløst. Her kan feilmålinger løses ved kildekritikk, og at en tenker god gammeldags folkeskikk ved omgang med ungdom. For å øke relevans er det viktig å øke tryggheten i relasjonen med ungdommen. Dersom en i tillegg tolker situasjonen etter samme prinsipp, er mye oppnådd.

For å oppnå kontroll må en tenke på hvilken teknikk som gir størst fare for påvirkning og hvilken teknikk som gir forskeren best kontroll over datainnsamlingen

### **3.6 ETISKE BETRAKTNINGER, FEILKILDER**

En viktig del i all forskning er etikk. Alle mennesker har sine individuelle etiske retningslinjer og handlemåter, dette er et produkt av samfunnsstrukturer og den kulturen vi er en del av. Oppnår du tillit hos ungdom kan de være svært åpne, da ligger utfordringen i hvordan en skal behandle den informasjonen. Samtidig må en på forhånd ha husket på å få et informert samtykke (Kvale, 2006).

Av og til trenger ungdommer å beskyttes mot seg selv. Holdninger og opplysninger som kommer fram i dag er kanskje ikke like greit å høre om etter et halvt år. For ungdommene skal det ikke være en byrde å delta i et prosjekt ei heller en etisk belastning. Deltakerne skal vite at de på et hvilket som helst tidspunkt kan trekke seg ut av prosjektet. Det er lovgivning som regulerer og skal gi deltagerne beskyttelse, jeg vil trekke fram særlig tre typer vern; forvaltningens taushetsplikt, forskernes taushetsplikt og de regler som gjelder for bruk og oppbevaring av registrerte persondata (Alver og Øyen, 1997).

Ungdom er åpne og ser med andre øyne på opplysninger om seg selv og sitt, de er mindre høytidlig enn de voksne er. Samtidig kan en som forsker vise seriøsitet ved å kontakte foreldrene til ungdommene og fortelle om prosjektet. Dette er ikke lovpålagt dersom ungdommene er over 16 år, men det er en fin gest og gjør prosjektet ryddig.

Etiske problemstillinger kan være måten en tilegner seg opplysninger på. Jeg tror at alminnelig folkeskikk er en god leveregel også i denne sammenhengen. Det være seg at en gir så mye opplysninger om hovedlinjer i forskningsprosjektet og hvorfor det gjennomføres at den som skal delta da får et godt grunnlag for å si ja eller nei til å delta. (Alver og Øyen, 1997).

Jeg har snakket med ungdommer som kommer fra mitt hjemsted. I den forbindelse tenker jeg at det er viktig å være oppmerksom på at kulturfortrolighet kan føre til kulturblindhet, og at dette problemet er større ved feltarbeid i egen kulturkrets enn ved feltarbeid i fremmede kulturer (Wadel 1991, Paulgaard, 1997).

Det kan fort oppstå grunnlag for feilkilde med tanke på at du som voksenperson kan sees på som et forbilde for ungdom, eller kan være motsatt av et forbilde. Uansett vil du kunne påvirke dine medmennesker med din framferd, tale og ditt kroppsspråk. Et annet problem er at du tror den virkeligheten som var da din egen generasjon vokste opp, er gjeldende i dag (Paulgaard, 1997). Jeg vet hvordan det var å vokse opp på hjemplassen min, men jeg vet ikke hvordan det er for dagens ungdom å vokse opp på samme sted. ”Jeg kan ikke stole på at det eksisterer ”gjensidig fellesskap” mellom meg og mine informanter (Giddens 1976:16, Wadel 1991:19, Paulgaard, Aase 1997:77). Tiden går, jeg kan ikke si til ungdommene at jeg er hjemme i kulturen, selv om jeg kan prøve å forstå. Uansett kan jeg ikke ha en ”innenfraposisjon”. Ungdommene og jeg vil ha ulike biografiske erfaringer, det er aldersforskjellen som er avgjørende selv om vi kommer fra samme sted (Paulgaard, 1997).

Når en her skal tenke kulturrelativistisk, altså forstå individets handlinger og vurderinger ut fra de normer og forventninger som gjelder for dem, vil en få et noe ambivalent forhold til <sup>1</sup>respondenten. En ”kjenner til” forholdet omkring samfunnsstrukturen der respondenten bor/kommer fra, men en må ”nullstille seg,” samtidig må en tenke på hvorfor respondenten

---

<sup>1</sup> Respondenten – Brukes her i betydning ungdom



handler som han gjør. Han handler selvfølgelig ut fra sine erfaringer og tolkninger av samfunnet. Samtidig kan en kjenne indignasjon når handlingene til mennesker i andre kulturer tolkes og forklares etnosentrisk på grunnlag av de standardene som gjelder for oss (Alver og Øyen, 1997).

En annen side er at du som forsker må kunne legge vekk blyanten og opptre som et medmenneske dersom situasjonen krever det. Du må kunne si til <sup>2</sup>respondenten at det du forteller nå blir mellom oss. Slike situasjoner kan fort oppstå dersom en kjenner til respondenten og dens hjemtrakter fra før (Fossåskaret 1996, Alver og Øyen 1997).

Kildekritikk er et moment som en bør tenke på. Kildegranskning er hvordan vi undersøker kilden for å se hvilken informasjon vi kan få ut av dem. Det er ikke noe stort oppbud av huskereglene men ren skjær fornuft, det kan oppstå feilslutninger når en forsker ikke tar hensyn til dem (Kjeldstadli, Aase (red)1997) Med ungdom kan det være at en som voksenperson overser den koden ungdommen bruker og tolker feil.

---

<sup>2</sup> Respondenten – Forstås her som ungdom

## 4 TEORETISK TILNÆRMING

### 4.1 INNLEDNING

Jeg har ved å velge en deskriptive form, et ønske om å karakterisere den faktisk foreliggende situasjon innen kulturen i et fjordsamfunn, et lite samfunn som har opplevd en del avgjørende endringer i løpet av få tiår. Selv om hendelsesforløpet kan sies å ha startet 100 år før det.

Området er ikke er så stort i omfang, men det er stort i innhold. Det er med dette utgangspunktet jeg prøver å vise hvordan ulike former for autentisitet i forhold til identitet og tegnbruk utspiller seg i det sjøsamiske miljøet og i den Nordnorske kulturen, både i puristiske og pluralistiske former. Jeg ønsker å vise samspill i forholdet mellom historiske og samtidige oppfatninger om sjøsamisk autentisitet. I Kåfjord betyr det, også en del konfliktsituasjoner mellom det sjøsamiske og det norske, meningsbrytninger og maktkamper.

Jeg har også tatt utgangspunkt i modernitetsteorier, Arild Hovland (1996) og moderne urfolk, Thomas Hylland Eriksen (2006) og identitet, Ivar Frønes (2002) og jevnaldrendes betydning. Har på den måten prøvd å vise hvordan sjøsamisk identitet i dag også har et moderne aspekt knyttet til refleksivitet og personlige valg. Ungdommer viser at de ivaretar en tradisjon. De fører den videre på en utvidet måte, der også globalitet spiller inn, noe som er helt i tråd med deres levesett i deres samtid.

Etnografen Clifford Geertz har uttrykt et interessant poeng, *det å bli menneske er å bli individuell*. Vi blir individuelle under veiledning av kulturelle mønstre, historisk skapte meningssystemer som gir form, orden, mening og retning til våre liv. Ettersom kultur formet oss som enkeltart – og utvilsomt fortsetter å forme oss – slik former den oss også som selvstendig individ (Phillips og Soltis, 2000).

I ungdomsmiljøet har *koder og tegn* en sentral plass. Kode er et semantisk<sup>3</sup> begrep, de sosiale koder er nøkkelen til hvordan hvert individ tilpasses inn i et større fellesskap. Det er sosiale relasjoner som regulerer hvordan man tenker, hvilke begreper man danner seg, hvordan man

---

<sup>3</sup> Semantikk – betydningslære om språkets og ordenes meningsinnhold, menneskers reaksjoner på ord og andre symboler.

fortolker en kontekst og sammenhenger, og oppfatningen av sin egen og andres identitet (Bernstein, 1990).

I denne sammenhengen kan det være fruktbart å se på klassesdeling. I Norge har vi ikke et veldig sterkt klasseskille, men det finnes forskjeller mellom en arbeiderklasse og en middelklasse. En kode er altså et regulerende prinsipp som tilegnes ubevisst, og som bestemmer våre oppfatninger av ”virkeligheten”, hva som skjer, og hvem vi er – og dermed vårt forhold til andre. Jeg har valgt å drøfte samhandling med teorier av Bourdieu (1977, 1984). Dette er teorier jeg finner relevante for å få fram en mening innen samfunnsforskning. Det er også grunnen til at jeg i neste punkt har valgt en *semiotisk tilnærming*, nettopp fordi ungdom bruker koder og tegn i samhandling. Det er også et forhold mellom det å skrive historie og det å fortelle. Drar en linjer vil en se at historieskrivningen har en narrativ struktur ved at den består av og kan analyseres som fortellinger. På samme måte er vår identitet narrativ. Vi skaper oss selv gjennom andres og våre egne fortellinger om oss selv.

En lett teoretisk oppsummering gir seg utslag i at jeg har brukt teorier om modernitet og identitet, om fellesskapsbygging, etnisitet og nasjonalisme. Disse punktene bygger på tekstene i de andre kapitlene. Det siste referansepunktet er historisk og geografisk, dette omhandler nordnorsk/samisk historie og revitalisering. Alle punktene samles gjennom en hermeneutisk tilnærming. Jeg følger en hermeneutisk tradisjon. I løpet av denne prosessen vil jeg se på mitt opphav, dette fører oss inn i en aktørorientert posisjon innad i hermeneutikken. Her tar jeg sikte på å finne den egentlige meningen, for det ligger alltid en mening der. Jeg går inn for å jakte på det opprinnelige, samtidig driver jeg på med samfunnsforskning, dermed vil en metodehermeneutikk<sup>4</sup> være mer hensiktsmessig. Slik jeg ser det er poenget med hermeneutikk at en oppnår resultat ved å tolke. Men før en kan tolke noe, må en først lage seg regler for hvordan en går fram for å tolke. En lager seg en grunnposisjon i hermeneutikken.

## **4.2 EN HERMENEUTISK TILNÆRMING**

En hermeneutisk tilnærming er en teoritradisjon som ligger under praxisfaget. En hermeneutisk tilnærmelse vil gjennom fortolkning, gi oss forståelse og gi oss en mening. I mange tilfeller vil det være slik at noe av det vi møter på i verden må fortolkes. Når en tenker

---

<sup>4</sup> Metodehermeneutikk – en systematisk organisert måte å undersøke en årsakssammenheng på og/eller skaffe til veie kunnskapsdata, innsikt og forståelse.

hva det er som skal fortolkes og på hvilke områder, er det, i forståelse av en hermeneutisk tradisjon alt meningsfullt materiale slik som tekster, yringer og handlinger. Alle menneskelige ting har en mening som igjen legger til rette for fortolkning. Det hermeneutiske kulturbegrepet i denne teksten er inspirert av amerikansk antropologi. Kultur forstås her som et mye videre begrep enn samfunn. Kultur er, der noe består av alt som menneskene har skapt, inklusive sosiale relasjoner. Kultur omfatter både materielle gjenstander, sosiale forhold og mening (symbol og språk). Chicagoskolen blant annet med Max Weber og Clifford Geertz fokuserte på studier av små samfunn og på studier av minoriteter og yrkesgrupper i urbane miljøer (Nielsen, 1998/2005). Kultur er hvordan den objektive verden(tingen) pakkes inn i en symbolsk verden. Clifford Geertz representerer en fortolkende antropologi.

*"The concept of culture I espouse... is essentially a semiotic one. Believing with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun. I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of laws but an interpretive one in search of meaning". Clifford Geertz (1973:5).*

Mennesket er et dyr opphengt i spinn av betydning det selv har spunnet. Vi ser bygda som et senter i midten. Vi tar med alle ting som berører sentrum og gjør den til et senter. Fenomen og hendelser utspiller seg i sentrum via tråder som fører til sentrum. La oss kalle disse trådene politikk, økonomiske utfordringer, religiøse meningsutvekslinger, etnisitet. Dermed ser man sammenhengen og meningen med kultur. Analysen av kulturen skal derfor ikke være en eksperimentell vitenskap i søk av lover. Den skal være fortolkende på jakt etter mening. En hermeneutisk tilnærming er at alt i "spinn" av meninger virker inn på helheten og berører senteret, i dette tilfellet bygda. Alle små og store manifestasjoner har avgjørende påvirkninger for hva som skjer videre. Dette igjen forandrer seg etter hvilke påvirkninger vi/samfunnet utsettes for.

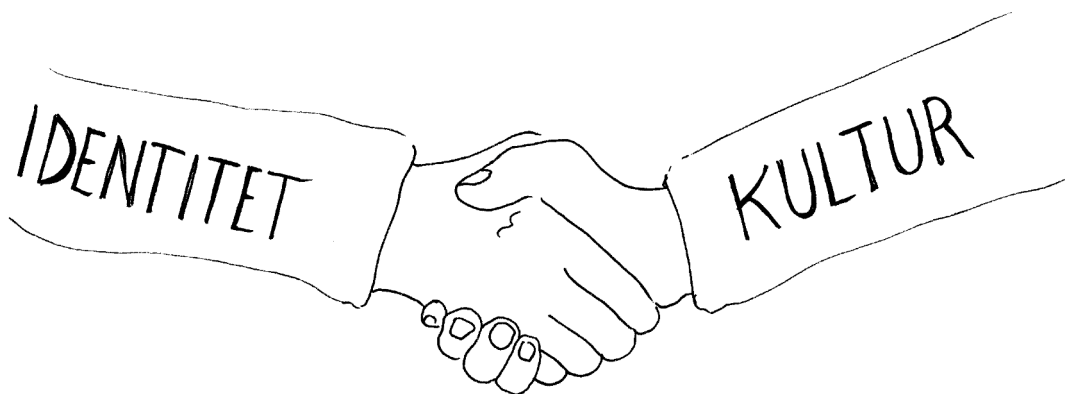
#### **4.2.1. SOSIAL HANDLING/KULTURBEGREPET**

Det å sette ord på og beskrive kultur er vanskelig fordi kultur er overalt, det er noe vi ikke kan sette ord på. Kultur kan oppstå ut av en hendelse, men uansett vil kulturbegrepet ha en helhet, kultur er implisitt i alt som vi gjør/handler. Kåfjord har vært og er et samfunn en kan forstå ut fra innfallsvinkler. Det er et samfunn preget av læstadianisme, språkstrid, kulturell oppblomstring for å nevne noen hovedpunkt. Kultur er et sett med meningssystemer (Max Weber, 1983). Disse meningssystemene er et poeng i kulturbegrepet. Identitet og kultur går

hand i hand. Det er en sirkelprosess som gjelder for kulturutvikling og kulturoverføring. Mennesket lærer og lagrer kunnskap/informasjon, dette er relativt enkelt. Men menneskets evne til å utvikle intrikate undervisningssystemer, dets evne til å forstå og utnytte naturressursene og evnen til å styre samfunnet og skape fantasiverdener er meget komplekse (Mead, 1971).

Jeg vil definere kulturbegrepet slik: *"De ideer, verdier, regler, normer og symboler som et menneske overtar fra den foregående generasjon, og som man forsøker å bringe videre – oftest noe forandret – til neste generasjon"*. Arne Martin Klausen (1992:27). En slik beskrivelse av kultur støtter seg på en kultur som noe historisk forankret. En ser tradisjon som en vesentlig del av kulturen, forankret i trygghet, historie og et skjebnefellesskap. Utfordringer ligger i å se en helhet, der en også tar med i betraktning en "glemt" kultur.

En handling kan ikke forstås ut fra kulturen alene, en må lese og fortolke, flere ganger, tilslutt vil en finne en helhetlig metodologi. For å finne forklaringer, tar jeg utgangspunkt i *antropologiske kulturbegrep*. I antropologien mener man med kultur, det sett av verdier, normer og forestillinger en gruppe mennesker deler. Kulturen står da for de *intersubjektive forståelsesmekanismer* som setter en gruppe mennesker i stand til å samhandle i sin verden med utgangspunkt i et felles sett kategorier om denne verden. Kultur blir da å betrakte som den *symbolske komplementaritet* til samfunn i vår sosiale eksistens. Den muliggjør at om felles materielle og sosiale orden som vi produserer gjennom handling, blir et varig fellesskap. Den muliggjør også at vi kan samhandle innenfor en gitt orden med referanse til samme forståelse av den. Kulturen muliggjør deling av erfaringer. Kulturen muliggjør formidling av erfaringer til neste generasjon (Høgmo, 1993).



I beskrivelse av kulturelle trekk er det viktig å skjelne mellom to ulike aspekter ved kultur:

1. Kulturen som det sett av forståelsesmekanismer som muliggjør identifisering av oss selv, vår verden og relasjonen mellom dem. Gjennom kulturen får vårt liv mening (det tilskrivende aspekt ved kulturen)(Høgmo, 1993).
2. Kulturen som et system av redskaper (tankemessige, sosiale og materielle) som gjør oss i stand til å håndtere de ulike utfordringene i vår samfunnsmessige eksistens på en adekvat måte (det instrumentelle aspekt ved kulturen)(Høgmo, 1993).

Jeg ser det beskrivende kulturbegrep, kultur som en side og et aspekt ved alle samfunnssektorer. Metaforisk et ”hjul”, der bygda er ”navet”(sentrum). Og ”dekket” representerer de forskjellige aspekter som kanaliseres til bygda; religion, økonomi, etnisitet, politikk osv.

For å vise et aspekt ved en samfunnssektor, vil jeg ta fram et eksempel (kap.2.3.2).

Eksempelet viser samholdet i dagens menighet, noe en lett kan videreføre fra gamle tradisjoner. Innad i menigheten står fellesskap og samhold sterkt på linje med samhandlingen innad i hver familie. Hver familie er en liten familie i en stor. Denne formen for fellesskap er ikke tilpasset alle og for noen vil en slik samlivsform føles som et fengsel, der en ikke har mulighet for selvrealisering. Den samiske kulturen/det samiske samfunnet har <sup>5</sup>siida som et sosialt fellesskap. På mange måter minner dette sosiale fellesskapet om et fellesskap innenfor læstadianismen. Struktur er lik. Nergård sier at barn og unge som vokser opp i siidaens fellesskap får en bestemt erfaring og de får dermed en bestemt forståelse av hva et fellesskap er. Det betyr ikke at det sosiale fellesskapet i siidaen alltid og nødvendigvis bare er av det gode. Men det er et fellesskap som er nødt til å strekke seg langt for å ta hånd om sine egne utfordringer og sine egne problemer (Nergård, 2006). De voksne mister ”kontrollen” over barna. Barna foretrekker heller jevnaldrende, fordi de er blant likeverdige. Frønes sier at barn ikke lærer å bli voksne ved bare å være sammen med voksne, han mener at jevnaldrende har stor betydning i sosialiseringprosessen (Frønes, 2002). Innad i det læstadianske fellesskap eksisterer det andre verdier. I denne konteksten oppstår det konflikter når barna kommer i en posisjon der de på en måte kan true den autoriteten de voksne i familien representerer. Det oppstår konflikter mellom generasjoner, på ulike nivå. Som forklaringsnøkkel har jeg her valgt å bruke intersubjektivitet og Max Weber. Her tenker jeg sosiale forhold ut fra et

---

<sup>5</sup> Siida – En form for familiestruktur som består av at flere familier samhandler i et bestemt system.

definert begrep om <sup>6</sup>sosialitet, intersubjektivitet eller sosial handling, innenfor Max Webers sosiologi. Hos Weber i ”*økonomi og samfunn*”(1983:3) blir definisjon av sosial handling grunnlaget for sosiologien samtidig med at sosiologiens metode blir bestemt som fortolkende sosiologi ved hjelp av begrepet om subjektiv mening. Begrepet fungerer som et essensialistisk begrep i den forstand at alle andre begrep i Webers sosiologi kan og skal underordnes sosial handling. Sosial handling står på toppen av et begrepshierarki og gir konsistens og innhold til begreper lenger nede i hierarkiet, også de empiriske (Weber, 1983:3).

#### **4.2.2 GENERASJONSKONFLIKTER**

Ungdommen er bare en del i denne avhandlingen, de utspiller seg på en arena som er i endring, en samfunnsendring. Det er flere momenter jeg ser som særlig viktig for å få en helhetlig beskrivelse av den ”verden” ungdommene handler om. Margaret Mead (1970), mener at vi i vår situasjon nærmer oss en verdensomspennende kultur, vi er fullt bevisste verdensborgere, med oversikt over hvordan mennesket har levd på ethvert tidspunkt i de siste 50 000 år. Men i all denne opplysningen, kan en se paradokset, der vi vet at primitive bønder og fangstfolk fremdeles ikke har andre redskaper enn stokker mens i byer lever folk med sin urbane kultur. I leddet mellom disse to verdener er det folk som har forlatt sin eldgamle kultur og tatt skrittet over i en moderne verden uten noen av de mellomliggende trinn.

I en slik framstilling ser jeg for meg Kåfjordsamfunnet. Et samfunn som har vært i et område der kystsamfunnet bestod av en rik sjøsamisk kultur. Menneskene i denne kulturen fikk gjennom en tidsepoke på ca 75 år erfare en fornorskingsprosess som raderte bort alt som kunne defineres og kodes som samisk språk og kultur. Tilbake satt folk med en skamfølelse, det samiske var ingenting verd.

I dag blir ingen mennesker ensidig fordømt eller sett på som utvalgt verken i verdslige eller religiøs betydning. Det er ikke lenger tilstrekkelig med falske løfter om å unnsnippe, i Guds navn. Leger og prester kan heller ikke utøve en herre/knekt- relasjon. Med den oppdagelse, utdannelse og de levevilkår vi har i dag, er vi ute av stand til å høre på slike profetier. Derfor danser noen, mens andre ofrer seg som levende fakler, noen bruker narkotika og enkelte kunstnere kaster bort evnene sine på å male prikker (Mead, 1971).

---

<sup>6</sup> Her går dette ut på ett siden både sosial handling og intersubjektivitet er knyttet til at to forholder seg gjensideig til hverandre.

Margareth Mead (1971) mener at grunnen til at vi ser på alle de tidligere store sivilisasjoner og de etterfølgende faser i vår tids historie som en rekke feller som stadig gjentar seg, er at *vi ikke vet nok om dem*. Vår menneskelige fantasi må rette sine vyer og sin fortvilelse mot de store historiske tomrom, på de ukjente folkeslags liv bak høye forvitrede murer som nå ligger i ruiner, på sangen som engang ble sunget for spedbarna og som vi ikke klarer å gjenskape, på ubesungne fattige og hjemløse liv som ikke har etterlatt seg noe spor. Verken i historie eller vitenskap nytter det med storslagne konstruksjoner hvis man ikke har detaljene for seg, det er bare egnet for tro og tillit (Mead, 1971).

# **læstadianisme**

## **etnopolitikk**

### **fundamental tradisjon**

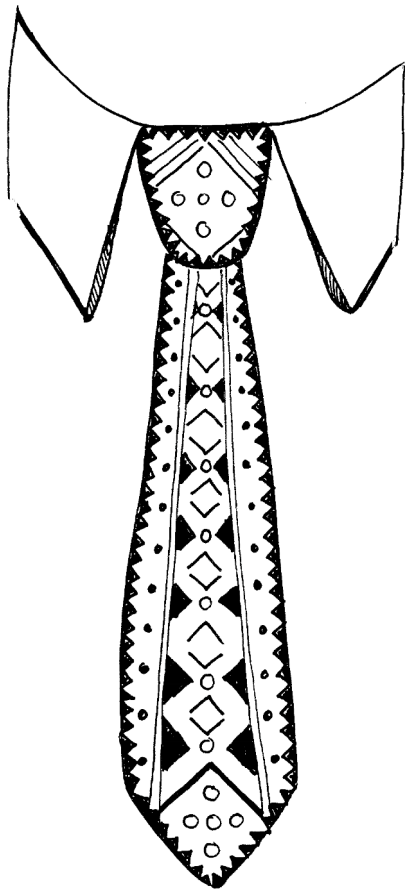
#### **modernisme**

Det er en konflikt mellom *læstadianisme* og *etnopolitikk*, en konflikt mellom noe *verdslig* og *politikk*. Et skille mellom en *fundamental tradisjon* og *modernisme*. Jeg vil gjøre et forsøk på å forene og å tolke handlingene mellom menneskene i Kåfjord, både barn, voksne og den eldre befolkningen. Dette vil jeg forsøke å gjøre uavhengig av den enkeltes religiøse overbevisning, men sett i forhold til en individuell samisk fortolkende grunnleggende uenighet, der de unge lærer av de eldre. Men hva skjer da? Vil de eldre la seg lære av, av de unge? Vil de eldre godta at kofta taes inn igjen ”i varmen”. Dette er jo tross alt noe som er dødd ut, de fleste eldre ønsker å være ”ferdig” med den delen av historien. Man kan ikke ta opp igjen noe som har vært, det er utdødd. Prøver vi på det blir det bare en etterligning. Vi ”faker”.

Margareth Mead (1971) hevder at forutsetningene for at det skal foregå en postfigurativ kommunikasjon, krever at tre generasjoner lever tett sammen. På den måten vil samfunnet bli typisk generasjonspreget. Et postfigurativt samfunn bevares av den eldre generasjonens forventninger til de unge. Her er det også av betydning at foreldre kan besøke sine foreldre, og oppdra egne barn slik de selv ble oppdratt. I følge Mead ”*Her har vi hele systemet; det*



bygger på en fortid som er blitt en del av dem som har hørt om den siden de ble født og derfor opplever den som virkelighet (Mead 1971s.31).



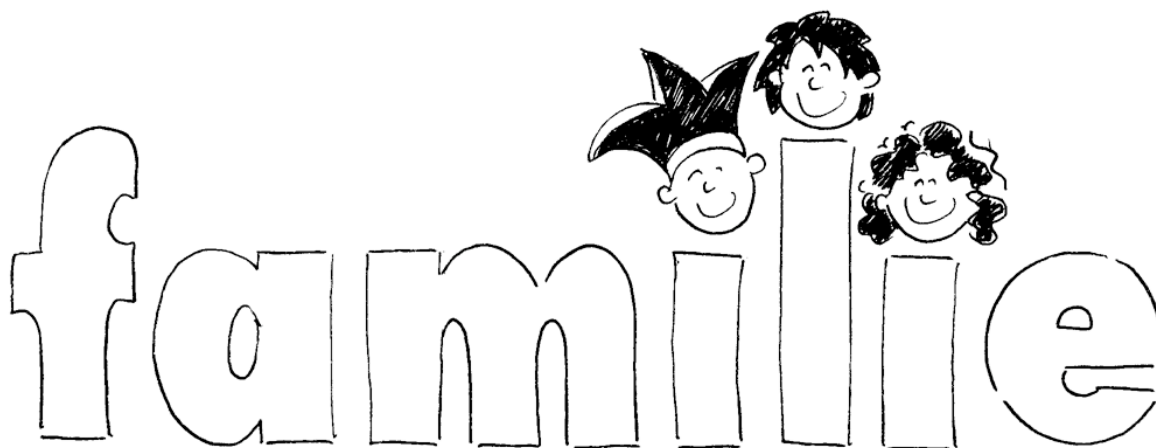
Er *káffjordingene* samer eller er de nordmenn eller hva? Er det andres synspunkter som skal gi denne uttalelsen en mening? Tina (i intro), gir et bilde av *káffjordingen* som er stigmatiserende (i første avsnitt). Snøscooter, hjembrent og utseendemessig kunne dette nesten ha vært hentet fra enhver liten bygd i Nord-Norge. Høgmo (1986) sier at stigmatisering av etnisk tilhørighet fører til fornorskning. Videre sier han at i møte mellom etniske grupper forventes personen å oppfatte seg som medlem enten av den ene gruppen eller den andre. Men den tredje generasjonen har, på grunn av den dobbeltstigmatisering de er blitt utsatt for, lært seg og kode om element som har etnisk betydning til element som er fri for etnisk betydning. I egne øyne er de verken norske eller samiske. Tina vil her sortere under en fjerde generasjon, dersom vi følger Høgmos tenkning. Det omfatter *trekk* ved tre generasjoners historie, der den første generasjon for lengst er død. Noen i andre generasjon er døde. Den tredje generasjon er nå voksen, har giftet seg og fått barn. Den fjerde generasjon tilsvarende ungdomsgenerasjonen jeg skriver om. Første generasjon var samisk-norsk. Neste generasjon ble født i perioden 1905 til 1925. De vokste opp i en periode der de fikk oppleve de sosiale omkostningene det innebar å ha samisk herkomst. De vokste opp i en situasjon der foreldregenerasjonens språk var samisk. Men foreldrene var samtidig opptatt av å lære barna norsk. Tredjegerasjon blir beskrevet som norsk, idet de i sin barndom og ungdom nok oppfattet seg som norske. Den tredje generasjon som nå er voksen, har på en måte gjennomløpt tre faser i samisk tilknytning. Deres barndom var norsk, men forvaltningen av deres opplevde tilhørighet var forbundet med angst ettersom deres repertoar antok ulik betydning og vurdering, som er et resultat av deres pendling mellom ulike etniske sfærer. Ungdommen, som for flere innebar flytting, kunne karakteriseres som en latensperiode hva tilhørighet angikk. I voksen alder kan de under bestemte betingelser ta fram sin

personhistorie, og en representant for denne generasjonen har beskrevet deres etniske tilhørighet slik (Høgmo, 1986):

*Vi er norske, men vi er samiske,*

*Vi er samiske, men vi er norske.*

Høgmos beskrivelse av generasjonene er helt på linje med mine tanker og erfaringer fra lokalhistorie, spesielt vil tredjegerasjon tilsvare min oppvekst. De som er tredjegerasjon omkoder element, noe fjerdegenerasjonen ikke trenger og gjøre. I denne generasjonen vil deres valg om å stå fram som samer ikke ha en betydelig omveltning i familiestrukturer og relasjoner. Det var tredjegerasjonen som førte an kampen. Konsekvensene for fjerdegenerasjonen vil ikke være store. Dermed kan Tina skrive det på den måten, som en humoristisk karikaturtegning. Kan vi dermed si at den postfigurative kommunikasjonen lever? I høyeste grad all den tid det er tre generasjoner tilstede samtidig. Dette er den viktigste forutsetningen for at postfigurativ kommunikasjon skal finne sted. Beskrivelsen over viser at det er kontakt mellom generasjonene, besteforeldrene, sine foreldre og barnebarn. Det foregår overføring av tradisjonell kunnskap som for eksempel bearbeiding av mat. Barn kan være med på å følge hele prosessen fra levende dyr til mat og materiell.



Erving Goffmanns(1961) oppfattelse av det sosiale selv er at både individet og dets motspillere er i bestemte øyeblikk opptatt av å presentere og få bekreftet et tilfredsstillende bilde av dem selv. Men for å oppnå dette er det viktig, at deler av dagliglivets sosiale interaksjon ritualiseres. Det sosiale ego består av en hellig kjerne, eller enn kan si, at egoet (jeget) har sine grenser. Disse grensene må ikke overskrides eller ”skitnes” til av det eller de individer man interagerer med. Når slike overskridelser likevel finner sted, må de bearbeides

ved hjelp av rituellet arbeid, det kan for eksempel være unnskyldninger. Denne ritualiseringen av det sosiale ego som foregår i dagliglivet, er et av de nødvendige trekk ved interaksjon, for at det hele skal fungere. Det er noe alle parter under interaksjon er like avhengige av. Denne ritualiseringen utstikker rammen som ethvert individ må presentere seg selv innenfor, og hvor det får bestemt og bekreftet sin sosiale plass. Bryter en person rammen, ødelegger han det både for seg selv og andre. Hvis individet ikke vil eller kan holde seg til de rituelle rammer, får dette sosiale eller psykiske konsekvenser. For eksempel vil dette skje i de tilfeller det handler om å opprettholde sin sosiale plass i familien. Interaksjonsprosessene som er preget av en stigende mistilpasning, fører lett individet over i en nevrotisk tilstand. Interaksjonen forløper seg da slik at aktørene ikke får korrigert deres misforståelser. I den kofigurative kommunikasjon lærer individene av sine jevnaldrende. I denne formen for læring blir menneskene innenfor egen generasjon rollemodeller. I et samfunn med kun kofigurativt ville det være naturlig at hver ny generasjon hadde en annerledes adferd enn den forrige (Mead, 1970). Men i kofigurative kulturer er det fortsatt de gamle som dominerer, og de unges endringer i atferd bestemmes av de gamles velvilje til å godta forandringer. Eventuelle godtatte endringer, fører igjen til at de unge kan bli rollefigurer for andre innenfor sin egen generasjon. Dette skjer ut i fra at de godtatte forandringer skaper forventninger om at generasjonen skal modellere sin adferd etter sine samtidige. De eldre er de som godkjenner forandringene, men det er de jevnaldrende som innfører forandringene (Pedersen, 2002).

Jeg vil si at det er en konflikt i mellom det tradisjonelle læstadianske samfunn. Vil det da si en prefigurativ, i den forstand at det eksisterer nesten en isolasjon mellom generasjonene (Mead, 1970). Generasjoner lever tett, men det er et kulturelt skille som blir representert av den eldre, styrende del innad i menigheten. "Eliten" er bestemt i sin forståelse av religionutøvelse. De mener at de "ikke ska ha nåkka nytt", og uttrykker ofte "det er synd". Vi kan si det slik at, alt som bryter med det gamle tradisjonelle, "er synd". De eldste i menigheten, ser på seg selv som den intellektuelle elite. Det er de som kan og vet det meste. Dermed kan de (medlemmer av menigheten) ikke drive med politikk eller annen virksomhet som tilsier at noe skal moderniseres. De skal forholde seg til menigheten. Skal befolkningen komme noen vei videre, og løse opp i stemningen som råder, må en se på læringens sosiale natur. Skolen blir den fremste pådriver for å videreføre kulturen på en sunn måte. Samtidig ser en utdanning i en videre perspektiv. Utdanning i sin videste betydning er midlet for denne sosiale kontinuiteten av livet. Hvert individ, hver enhet som er bærer av en gruppes livserfaringer, dør ut over tid. Likevel går livet i gruppen videre. Det grunnleggende

ufravikelige faktum at ethvert medlem av et fellesskap fødes og dør, er det som bestemmer nødvendigheten av en utdanning, dette sier filosofen og pedagogen John Dewey (Phillips og Soltis, 2000).

### 4.3 KULTUR SOM SYMBOLSK SAMHANDLING

Jeg vil støtte meg til Weber (Gilje/Grimen, 1993). Weber så samfunnet som en *legitim orden*, der aktører står sentralt. Det er en fundamental forskjell mellom fakta og verdier, mellom det som er og det som bør være. I tråd med den nykantianske vitenskapsteoretikeren Heinrich Rickert (Skirbekk/Gilje, 2007), mente Weber at kulturvitenskapens egenart består i å sette det historiske forskningsobjektet i relasjon til "kulturverdier". På et avgjørende punkt deler ikke Weber sitt syn med Rickert: Rickert hevdet at det fantes objektive kulturverdier. Webers syn (en viss likhet med Nietzsches) er at det er et mangfold av subjektive verdisympunkter som fører forskerens interesse mot visse temaer snarere enn mot andre. Det andre premisset i Webers vitenskapsteori er altså tanken om en prinsipiell verdipluralisme (Skirbekk og Gilje, 2007). Går vi videre og skal prøve å definere sosiologi i Webers ånd, ser vi en vitenskap, som tolkende forstår sosial handling og derigjennom vil forklare årsakene til dens forløp og virkninger. Vel, utgangspunktet er "metodologisk individualisme". Noe som innebærer at Weber stiller seg skeptisk til kollektivbegrepet i sosiologien. Jeg forstår kollektivbegrep slik at vi er delaktig i et fellesskap, men vi tenker og handler ikke i flokk. Fellesskap og kollektivitet er ikke synonyme begrep, eks: om vi lærer de samme ordene, velger vi hvilke ord vi bruker ut fra gitte situasjoner og kontekst. Om vi deler en kultur, kan vi ha udelte meninger og forståelse. Dersom begrep som fellesskap, tidsånd og system ikke kan tilbakeføres til sosial handling griper de for stort. Implisitt ligger det et skille mellom handling og hendelse. Handlingen har et forståelig motiv, en handling er mindre "irrasjonell" enn en hendelse. Weber poengterer at forståelse ikke utelukker forklaring. En forstående hermeneutisk metode er komplementær til en kausalforklarende metode. Det er ikke tilstrekkelig med intuitiv "innlevelse" i andre mennesker. En forstående tolkning av motiv og hensikter må utfylles eller kontrolleres gjennom kausal forklaring. Utsagn av statistisk natur som beskriver menneskelig handlingsforløp, kan ifølge Weber først sies å være tilstrekkelig forklart når meningen med handlingene er klarlagt. Derfor må samfunnsvitenskapen gå vegen om aktørenes subjektive intensjoner og den meningssammenhengen de står i (aktørens "horisont")(Skirbekk og Gilje, 2007).

Charles S. Pierce(1955), er en av foregangsfigurene innenfor den amerikanske pragmatismen. Han var aktiv innenfor flere filosofiske disipliner. For Pierce var vitenskap ikke bare teorier

og metoder, men framfor alt et diskuterende sosialt fellesskap. I dette perspektivet er ikke sannhet først og fremst en påstands overensstemmelse med virkeligheten (korrespondansesannhet), men snarere den enighet som kompetente forskere vil kunne nå fram til i en åpen og fri diskusjon, som i prinsippet er en uendelig prosess. Alle forskningsresultater kan derfor forbedres og videreutvikles. All foreløpig erkjennelse kan taes opp til ny drøfting dersom det er behov for det. Hos Pierce blir den sentrale plassen til forskerfellesskapet tenkt sammen med forestillingen om menneskets feilbarhet. Enhver forsker må innrømme muligheten for at han eller hun kan ta feil. Innenfor pragmatismen er dette blitt kalt en fallibilistisk grunnholdning. Som mennesker er vi alltid feilbarlig, men gjennom undersøkelser og diskusjoner kan vi komme videre. Følgelig må vi også se på tenkning og erkjennelse som aktive, sosiale prosesser.

John Dewey videreførte den pragmatiske tradisjonen fra Pierce. For Dewey ble oppfatningen av erkjennelse som sosial aktivitet viktig for utformingen av pragmatismens pedagogiske filosofi. "Alle" kjenner til begrepet "learning by doing". Videre er det greit å kjenne til, at for den amerikanske pragmatismen blir altså spørsmålet om erkjennelse knyttet opp til spørsmålet om handling. Amerikansk pragmatisme, representert ved Richard Rorty, har gjort en viktig innsats, ved å bygge bro mellom moderne analytisk filosofi og såkalt kontinentalfilosofi, eks hermeneutikk (Skirbekk og Gilje, 2007).

Livet på bygda kan framtre som en sedvane og kan fortone seg som ganske ordinært i sin form. De som lever der, lever i den konteksten de er en del av og de fleste stusser ikke over dette. Jeg ser Bourdieus *sosiale felt* i en slik sammenheng som i andre sammenhenger. Bourdieus teorier må, på linje med mine tolkninger også sees i en større sammenheng. Chicagoskolen oppsto som en strømning i sosiologien i Chicago etter dannelse av det første sosiologiske institutt i USA. Chicagoskolen var "tverrfaglig". Jeg ser utviklingen av pragmatismen som strømning i sosiologien representert av John Dewey og Georg Herbert Mead (1989) og deres pragmatiske filosofi, sosialpsykologi og pedagogikk. Symbolsk interaksjonisme har innflytelse på Bourdieus teorier. Hans teorier er preget av de tre sosiologiske klassikerne Marx, Durkheim og Weber. Jeg skal ikke gå inn på hva de tre teoretikerne spesifikt bidrar med i min tenkning, det vil ta en del plass. Teoriene omhandler mellommenneskelige relasjoner, usynlige hierarki mellom mennesker eller grupper og strukturelle komponenter. Jeg vil også nevne senere sosiologiske teoretikere som Erving Goffmann (1961) og Anthony Giddens (1997).

Mitt eksempel med læstadianske samhandling kan sees på som en *strukturfunksjonalisme*. Durkheim (1997) hadde et utgangspunkt som sa at mennesket er underlagt samfunnsstrukturen. Dette betyr at samfunnet består av og eksisterer gjennom ulike institusjoner som medfører i at vanemessige løsninger blir brukt som løsning av vitale samfunnsoppgaver. Vi får se at det er den kulturelle elite, som holder kulturell tradisjon i hevd. Ulike roller er til for å utføre disse oppgavene, her kan en for eksempel se at et familieoverhode bestemmer regler for samhandling i en læstadiansk familie.

Semiotikk er vitenskap om tegn. Semiotikk er en teoretisk tilnærming der en fortolker folks handlinger som tegn, der en har oppmerksomheten rettet mot både hva folk handler og sier samt måten dette gjøres på (metakommunikasjon)(Høgmo, 1998). Tegn er noe som må forstås i kontekst av interpersonlige relasjoner og individuelle emosjonelle handlinger, aktivitet og konkurranse.

Læstadianismen, på de arenaer den ble utøvet, på storstevne, i de små hus langs fjordene, var fattigfolks håp og trøst. Vi har ulike perspektiver på hvordan vi oppfatter oss selv og andre, dermed blir et bilde dannet etter subjektive forståelse av omgivelsene. I en verden av tegn og symbol av forskjellig art, dannes et bilde, ubevisst eller bevisst. På bakgrunn av tidligere erfaringer refererer en til erfaringer som igjen danner nye bilder. Disse handlings- og fremtredelsesformene framstår som det selvbilde jeg manifesterer meg gjennom, sett fra andres ståsted, vårt selvbilde er en semiotisk (billedlig) størrelse (Høgmo, 1994). Ser vi på koftebruk, er det vanlig at den blir brukt komplett. Det som er mindre vanlig er at du bruker deler av en kofte, for eksempel komager/gåpmagat eller tradisjonell sølv/silba eller kanskje et ullsjal/ulloliidni i samisk farger utenom selve kofta. Den tradisjonelle sjøsamiske klestradisjonen fra gamle Lyngen/Ivgu (de samiske klærne), blir brukt først og fremst til fest og høytid, men også til hverdags, enten som en hel drakt, eller som draktdeler (Haugen, 2006).

En annen side av samme sak er, som all pietisme har også læstadianismen negative trekk. Det er trekk som intoleranse, dømmesyke og alt hva det menneskelige tilhører. Alternativene til læstadianismen var få. For mange kunne den bli en tvangstrøye der konsekvensene var store dersom en valgte å bryte med bevegelsen. Her er ikke læstadianismen annerledes enn andre sammenlignbare bevegelser. Dens konservative syn har skapt mye bråk og uro. Men dens positive arv er også mektig på det samfunn, det landskap og folk som fødte den. Ute i et

sjøsamisk samfunn hvor religion i form av gammel samisk tro, læstadianisme, står sterkt, skapes en arena der ungdom får flere impulser, enn det andre ungdom finner i en by hvor konflikter er mer nyansert og inkluderingen er større. Spørsmålet om hvorvidt en sjøsame er en ”ordentlig same” vil alltid henge i lufta. Kanskje vil begrepet ”plastikksame” ligge som en belastning for ungdommen. Jeg og de som vokste opp på 1970-tallet opplevde andre former for *stigmatiseringer* (Eidheim, 1999). Vår generasjonen vil alltid bli minnet på hvor vi stammer ifra, ”du e nordfra, høre det på dialekta du snakke så rart”, dette blir etterfulgt med parodiering og latter. Denne type utspill kan en møte på i uforutsette situasjoner, en vet ikke når tid kommentarene kommer, eller stedsangivelig hvor, eller av hvem, en bare vet at de på et eller annet tidspunkt kommer. Kan hende er det kommet opp nye og mildere former for denne type reaksjoner. Ungdommene vil kanskje få andre påminnelser som refererer til en *samisk bakgrunn* for eksempel, ”plastikksame”, skiltskyting, riddu. Denne type utspill kan tolkes både positivt og negativt. Samtidig tenker jeg kultur, i den forstand en *sjøsamisk kultur*, der en ved hjelp av forskjellige distinksjoner manifesterer sitt ståsted.

Hvilke mekanismer gjør at ungdom vil ikle seg et kontroversielt plagg som kofte kan forstås på mange måter. Kofte kan både samle og skille. Den kan skape en følelse av samhold mellom enkeltpersoner og grupper av personer. Samtidig kan den være som et bindemiddel mellom hjemplassen og bostedet, et symbol på det som har vært og det som er. Det utforskes på nye arenaer. Kofte finner nye veier, nye områder der den skal utprøves. I Kåfjord kunne jeg se at språket manglet i stor grad, men Samisk symbolbruk, distinksjoner, var utbredt. Sko er en del av påkledningen hos ungdommene. Med klær skaper de sin egen stil og går egne veier innenfor gitte rammer, rammer som forstås utifra tilhørighet. En egen stil er viktig for ungdom fordi de skal løsrive seg fra barnetilværelsen. Samtidig vil de være voksen og vil vise at de har egne meninger. Klær er en *distinksjon på lik linje med andre symbolske ytringer, klær er et uttrykk som gir rom for tolkninger av hva du er.*

Sosiolog Anita Lynne fant ut i analysen av de unges forbruk av klær, at det ikke var snakk om ekstreme bosteds-og kjønnsforskjeller. Små nyanser i klesveien, for eksempel en lue for mye eller for lite, kunne være med på å endre hele klesstilens meningsinnhold og dermed klesstilens identitetsforankring. Dette sier også noe om hvor høy kompetanse de unge sitter inne med. Manglende kunnskap om ulike kleskombinasjoners betydning, slik at klesplagg og sko blir satt sammen på ”gal” måte, kan derimot føre til at du blir stemplet som en

”wannabe”, en som ikke er troverdig i rollen sin.

([www.nettby.no/community/article.php?id=407871&community\\_id=183564](http://www.nettby.no/community/article.php?id=407871&community_id=183564))

Kultur og identitet hører sammen. Innenfor en semiotisk teoriramme kan en si at identiteten konstrueres ved hjelp av de ulike symbolprosesser som til enhver tid råder, og der en i en samhandlingsrelasjon ”forhandler” seg fram til et bilde, en metafor av seg selv.

Som en naturlig videre progresjon i kodeverden, vil jeg se på semiotikk som går ut på at en tolker tegn og ”løser” koden i miljøet. I denne sammenheng tolker jeg Pierre Bourdieu som en semiotiker, viser til *Distincion. A social critique of the judgement of taste (1984)*..

Bourdieu mener at det er en kamp mellom mennesker, en kamp om *ære*. Dersom mennesker var klar over hvilke muligheter de hadde, med de ressurser som de har opparbeidet seg gjennom kontaktnett som en ser på som en naturlig relasjon, da tror jeg at mange ville misbruke den kunnskapen.

Et eksempel er symbolsk kapital. Symbolsk kapital er et annet ord for distinksjon, det vil si ressurser – av hvilken art de enn måtte være – som kan anvendes av en gruppe. Et eksempel på det er at en innenfor kultureliten skaffer seg billetter gjennom sine bekjente. En symbolsk maktteori går altså ut på at vi (ved hjelp av distinksjoner), er *agenter i et spill som går ut på å bringe oss selv mer ære*, det er en samhandling mellom mennesker. *Vi utstyres oss med distinksjoner slik at alle kan se og høre hvilken posisjon vi har i samfunnet.*

Læstadianermenigheten er i besittelse av en slik makt og de bruker denne makten. Som de har opparbeidet seg gjennom 100 år. Menigheten inngår i en maktrelasjon der den definerer samhandlingsregler i et mindre samfunn.

Et eksempel på det er at Coop-butikken i bygda fikk signaler om at dersom de opptok ølsalg i butikken, ville ikke folk fra menigheten gjøre sine innkjøp her. Dette gjentok seg da den samme butikken skulle leie ut lokaler til ”ungdomsklubben”; som igjen skulle arrangere ”ungdomsklubb” med påfølgende dans. Ledelsen for denne butikken måtte bøye av og revurdere sine avtaler. Dersom de ikke hadde bøyd av i slike saker, ville omsetningen gått drastisk ned p.g.a. de manglende kundene. Denne type situasjoner vil ikke oppstå i en by fordi forholdene er større. Folk fra læstadianermenigheten bruker altså sin makt til å definere folks samhandlingsrelasjoner gjennom ulike distinksjoner. Dette er med andre ord en sterk



gruppe med et stort antall medlemmer, som igjen kan regulere samfunnets normer gjennom sin deltakelse i større og mindre grad. I tillegg innehar de en sterk struktur og en markant ”leder”. Bourdieu sier at distinksjoner som framtrer som personens symbolske kapital, igjen danner grunnlag for *klassifisering* av folk. Det dreier seg hele tiden om å produsere symboler, fordi dette gir posisjon. *Posisjonering* kan manifestere seg i ulik art som for eksempel i form av ting, talemåte, klær eller titler. Alle vil være personer som besitter ”den gode smak”. For å oppnå en best mulig posisjonering er det best å være en konusør, en kjenner. Det hele er et spill om å fremtre som en person med ære. Det er viktig at omgivelsene kan lese vår posisjon ut av vår kropp, det vi kaller kroppsliggjort, og at kroppen blir en symbolsk størrelse fordi kroppen er utstyrt med distinksjoner.

Bourdieu har mange begrep som viser seg å være fruktbare når en skal diskutere mellommenneskelige samhandlingsrelasjoner, blant annet *symbolsk makteori*. Et eksempel er *sosial praksis* der vi innehar en kroppsliggjort kunnskap som vi ubevisst tar i bruk. Etnisitet finnes primært som sosial praksis. Du får også *tilhørighet* etter hvilke *distinksjoner*<sup>7</sup> du viser. Bourdieu stiller spørsmål om hvem som har makt til å definere hva som er bra. *Bourdieu's nøkkelbegrep er: habitus, kulturell kapital*<sup>8</sup>, *symbolsk kapital*<sup>9</sup>, *sosiale felt*<sup>10</sup> og *disposisjoner*<sup>11</sup>. Kapital eksisterer i tre hovedformer. Vi har økonomisk kapital, penger og materielle ressurser, kulturell kapital (dannelse og utdanning) samt sosial kapital som er de ressurser en agent har i kraft av at han/hun er medlem av en spesifikk gruppe. Symbolsk kapital er en slags overordnet kapitalform (prestisje, ry) som de tre andre kapitalformer transformeres til, når de oppfattes som legitime på et spesifikt felt (Bernstein, 1990). Overalt i samfunnet finner vi kapital og bruken av kapital i ulik form. Folk flest er ikke klar over begrepet kapital og det meningsinnhold begrepet her har. Dette er noe som ligger innbakt i vår forståelse av verden. Bourdieu mener at vi handler i begrenset grad som frie, ”vi er reisende i god smak”. Et eksempel på dette er når moter skifter gjennom tiår. Likevel forblir noen klassiske moter mer eller mindre uforandret. Ungdom og moter i form av klær er i prinsippet lik ungdom og sko slik jeg har beskrevet. Det er de samme koder og

---

<sup>7</sup> Distinksjon – ytre symbol som viser hva du er ”verd” og hvor du hører til.

<sup>8</sup> Kulturell kapital – preferanser for en bestemt livsstil og kunnskap om hva som regnes som ”høyverdig & legitim” kunst, kultur osv.

<sup>9</sup> Sosial kapital – det som gjenkjennes som verdifullt av sosiale grupper og anerkjennes av disse (det mest grunnleggende begrep hos Bourdieu).

<sup>10</sup> Sosiale felt – oppstår når en gruppe agenter(”handlende”) og institusjoner kjemper om noe som er felles for dem(konkurransfelt, kampfelt).

<sup>11</sup> Disposisjoner – lærte tilbøyeligheter eller ”anlegg”.

samhandlingsregler som avgjør hva de velger å kle seg i. Avhengig av hvilket ungdomsmiljø og eller hvilken samfunnsklasse de tilhører, i tillegg kommer egen selvfølelse. Her er det ingen automatikk i hvordan en skal gruppere en ungdom, de styres *av egne regler* innenfor de eksisterende regler og sitt eget habitus<sup>12</sup>. Overfører vi dette til ungdomsmiljø, vil ungdommer i gitte miljø ha koder som skiller seg fra hverandre ved hjelp av at oppfatningen av hva som er relevante betydninger i en kontekst. Det er forskjeller i de to klassene (arbeiderklassen/middelklassen). Hva forskjellene går ut på leser ungdom selv og handler ut fra dette.

Samfunnsstrukturen kroppsliggjøres gjennom menneske. Gjennom kroppsliggjort atferd signaliserer vi vår habitus<sup>13</sup>, habitus må igjen fortolkes. Ethvert menneskes habitus manifesteres av en bestemt livsstil, det er ”måter vi gjør noe på”. Gjennom habitus gjenspeiles en relasjon mellom sosiale, symbolske strukturer. Et samfunn gjenspeiles gjennom menneskelig atferd. I denne teksten har jeg benyttet meg av logiske teorier. Pragmatisk sannhetsteori viser at noe er sant hvis det er fruktbart eller nyttig i praksis. En videre forklaring gir seg best ved hjelp av koherensteori, som betyr at et utsagn er sant hvis det på en motsigelsesfri måte ”henger sammen med” og er forenelig med det mest omfattende setningssystemet. Da er ikke bare det enkelte utsagnet, men hele systemet av sammenhengende utsagn sant (Skirbekk og Gilje, 2007).

Bourdieu var opptatt av familien. Han så familiegruppers strategiske spill om familiære. Her er det lett å trekke erfaringer fra familiesplittelser, og maktkamp forstått igjennom familier som er splittet i synet om samisk tilhørighet. Han mener at kulturen er kroppsliggjort (habitus) og fortolkes som ulike former for kapital, for eksempel symbolsk kapital der livet er en kamp om anerkjennelse.

Vi må ikke glemme at selv om ungdommene samhandler i sine kontekster og tilsynelatende egne stiler, med det for øyet at de er voksenalder, har de sitt opphav. Det er i hjemmemiljøet grunnlaget for koder settes, og det har stor betydning for om du vil utvikle en begrenset kode eller en utvidet kode. Bernstein (1990) mener at den utvidede koden er kulturspesifikk og at

---

<sup>12</sup> Habitus – et system av varige, men foranderlige disposisjoner, gjennom hvilke agentene oppfatter, bedømmer og handler i verden. Habitus er det generative og samlende prinsipp, som omsetter en sosial posisjons relasjonelle karakterstikk til en samlet livsstil.

<sup>13</sup> Habitus - et system av generaliserte persepsjons- og tankeskjemaer, tolkningsprinsipper og verdsettinger, lært gjennom sosialiseringprosessen.

den har utviklet seg fra teologiske miljøer. Den ble de lærdes kode. Videre kan en se at i det hjemmet hvor det er etablert kulturelt innhold og foreldre arbeider innen akademiske miljø, vil en utvidet kode ”smitte over” på familien. Den koden man har i arbeidet sitt, tar man med seg hjem. Følger vi et annet eksempel og ser på de som er utøvere av et typisk arbeid fra arbeiderklassen, ser vi at det ikke er tradisjon for å dyrke kulturelle aktiviteter som for eksempel kunst og kultur. I arbeiderklassens tradisjon ligger det litt mer ”jordnære” ting som fotball (noe som stammer fra løkkefotball) eller folkelig musikk med ”banale tekster”. Den type aktiviteter bidrar til, gjennom barn og ungdom, å reprodusere en begrenset kode.

For Bourdieu var familie viktig, livet skulle handle om å maksimere familiens *kulturelle kapital*. Med kulturell kapital forstår jeg de finkulturelle ferdighetene vi får gjennom utdanning og oppdragelse. Vi tilegner oss dette gradvis og dokumenterer dette gjennom titler, grader og avhandlinger. Denne kulturelle kapitalen får vi gjennom ulike gruppetilhørighet i samfunnet. I en læstadiansk sammenheng er han (familieoverhode) en talsmann for den retningen de tilhører og er høyt oppe i menigheten. Disse rollene (overindividuelle størrelser), styrer menneskers atferd gjennom samfunnets godtatte normer for atferd. Her ser vi sammenhengen med butikk–bestyreren som bøyde seg for menighetens krav, ubevisst eller i full åpenhet.

Her er det mannen i den læstadianske menighet som definerer verdien i samhandling og regler. Vi er en del av samfunnet, men vi har valgt den styringen/rollen, i den forstand at vi gjør ingenting for å forbedre en situasjon, vi sitter stillestående og godtar. Dermed får menighetsmannen en *formålsforklaring* (et underbegrep i forhold til sosial handling) – handlingene hans, viser til framtidig tilsiktede virkninger. En sosial handling blir fortolket ved hjelp av en bestemt handlingstype i forhold til sosial handling. Menigmannen underordnes den formålsrasjonelle handlingstypen, mens formålsrasjonalitet er et begrep som i sin tur kan underordnes handling og dernest sosial handling (Weber, 1983). Neste gang en situasjon oppstår og den læstadianske menigheten overkjører resten av bygdefolket, som i sin tur igjen stillestående godtar det som skjer, da er sirkelen sluttet. Det læstadianske miljøet definerer regler for samhandling. Det sosiale liv er en symbolsk klassekamp. En klassekamp som oppnår symbolsk kapital ved å henge på oss distinksjoner og være agenter i ulike situasjoner, samtidig som vi omgir oss med finkulturelle koder. En er med på å synliggjøre ulike former for finkulturelle koder, samtidig som vi øker vår egen ”verdi”. Gjennom dette spillet oppnår vi å vinne posisjoner, anerkjennelse og lykke. Det er fra hjemmets lune rede en

lærer kulturelle ferdigheter slik at vi lærer oss den gode smak og kan delta i spillet som gir oss lykke (Bourdieu, 1984).

#### 4.4 EN SAMMENFATNING

I samfunnsforskning der en ser *mennesket* som et *produkt* av det *samfunnet* en er en del av, er bakgrunnen viktig. I denne teksten har jeg tatt utgangspunktet i den *samfunnsstrukturen* og *historikken* som foreligger for å belyse temaet i min masteroppgave. Den *individuelle tilpasningen* til samfunnet er også av betydning. Jeg skal ved å gjøre en fortolkning i en *hermeneutisk* tradisjon komme fram til kjernen i denne problemstillingen. Det er mange momenter som spiller inn og for å imøtekomme disse uttrykk, har jeg tatt i bruk *kode-teorier* og Bourdieu. Ungdommer bruker koder i høy grad, gjennom kleskoder. Det er koder for samhandling og det er koder for verbal kommunikasjon. Ungdom lever i en verden av koder som til enhver tid skal tolkes og ”sendes tilbake”, gjerne i form av *metakommunikasjon*. Det er her jeg kommer til en *semiotisk* tilnærming. Det er ved hjelp av disse teoriene jeg skal komme til kjernen i problemstillingen min. Min masteroppgave skal løses ved hjelp av mine erfaringer som inngår med de aktuelle teoriene. *Hovedtyngden* i mitt feltarbeid ligger i å være en deltagende observatør under festivalen Riddu Riddu. Jeg har gått rundt i feltet og pratet med ungdommer. I et forsøk på å kartlegge et mønster for koftebruk, fikk jeg ungdommer til å fylle ut et enkelt spørreskjema. Planen var å benytte SPSS i bearbeidelsen av spørreskjemaene. Grunnlaget for analyse ble litt lite, da det var få utfylte skjema. Dermed ble skjemaene tolket manuelt. Temaet har vært klart et halvt år, i løpet av denne perioden har jeg fått gjort ”undersøkelser i felten”, jeg har snakket med folk, lest lokalhistorie, gjort uformelle intervju med ungdom, på et vis så har jeg ”sondert terrenget”.

Dette er et mangfoldig utgangspunkt der jeg vil samle tråder for og vise hvilke forhold som henger sammen. Disse forholdene er *Identitet, tegn og symbolbruk, kulturelle og religiøse uttrykk*, et forhold mellom *historikk* og samtidig *oppfatninger om samisk autensitet*. Jeg tar også utgangspunkt i modernitetsteorier (Hovland) og prøver å vise hvordan samisk identitet i dag også har et moderne aspekt knyttet til refleksivitet og personlige valg, der også globalitet spiller inn med tanke på urfolkstankegang. Hovland beskriver modernisering og endring i det samiske samfunnet knyttet til generasjonsforskjeller, og viser hvordan ungdom opplever seg som urfolk og arbeider for solidaritet med andre urfolk. Erfaring med andre urfolks tegnverden gir også økt refleksivitet rundt egen tegnverden og meningsunivers, dette kommer til uttrykk gjennom festivaler som Riddu Riddu (Hovland, 1999).

## 5 RØTTER OG FØTTER

Samfunnsutvikling og en kulturell forståelse er viktig for å få en innsikt i hvilke momenter som ligger til grunn for ungdommenes kleskultur og stilvalg. Men samtidig vil individualitet og personlighet spille inn. Det er flere sider som avgjør deres valg. Det endelige valget sier mye om identitet og kultur. Ungdom sitter inne med stor kunnskap om klær og koder, en kunnskap som benyttes både til å komponere egen klesstil og å fortolke andres klesstil. Manglende kunnskap kan føre til at du blir stemplet som en ”wannabe”, en som ikke framstår som troverdig og autentisk. Jeg tenker at klær i mange sammenhenger framstår som kulturelle tegn.



### 5.1 EN KAMP OM ANERKJENNELSE

Samfunnsutvikling er bakgrunn for egenutvikling. *Hovedstrukturen ligger i diskusjon omkring sko og klær*, samt mekanismer som avgjør de beslutninger som blir tatt. I tråd med Bourdieu (1984) kan en si at kulturen er kroppsliggjort (habitus) og fortolkes som ulike former for kapital.

I dette kapitlet står symbolsk kapital sentralt. I begrepet symbolsk kapital ligger det at livet er en kamp om anerkjennelse. For ungdom vil store deler av deres ungdomstid bære preg av at livet er en kamp for anerkjennelse og sosial identitet. Når to mennesker står ansikt til ansikt, oppstår det en spenning, siden begge vil bli *anerkjent* av den andre som den som er situasjonens herre, det vil si den som definerer seg selv og den andre. Vi ser da et klassisk herre/knekt forhold hvor den ene parten vil gi seg under den andre. Vi får en overmann (herren) og en undermann (knekten). I kampen om anerkjennelse vil vi se at det er et gjensidig dynamisk forhold mellom disse to subjekter; herren er bare herre ved at knekten (og han selv) godtar herren som herre, og knekten er bare knekt ved at herren (og knekten selv) godtar at knekten er knekt (Skirbekk og Gilje, 2007).

Kulturell kapital gjenspeiler seg alt fra barnsben av. Jeg har sett på mellommenneskelige relasjoner og hvilke mekanismer som, slik jeg ser det, fungerer i det samfunnet vi lever i. Denne delen bygger videre på og skal sees i sammenheng med neste punkt, der de samme mekanismer trer inn.

## **5.2 LYGGEN-KOFTA/IVGU GÅKTI DET OPPRINNELIGE**

Gamle Lyngen, omfattet dagens kommuner Lyngen, Storfjord og Kåfjord, ligger i hjertet av Nordkalotten – nærmere bestemt i Nord-Troms, nær grensa til Finland og Sverige.

Dette er et grenseland både geografisk og kulturelt. I dette området gikk de tradisjonelle sjøsamiske klærne ut av bruk på slutten av 1800-tallet. Lyngen var av norske myndigheter blitt definert som et overgangsdistrikt, et område der fornorskningspresset ble særlig intensivert fra 1880-tallet. Dette medførte i at en del av de tradisjonelle sjøsamiske kulturtrekkene ble borte, deriblant den sjøsamiske klestradisjonen (Haugen, 2006). I dag opplever man en revitalisering av sjøsamisk klestradisjon, der husflidslag og privatpersoner står for undervisningen. Mange unge går på kurs for å lære seg å sy klær, veve bånd, plantefarge garn og strikke. Læremestere er ofte en eller to generasjoner eldre. Den eldre generasjonen er de som representerer kofigurativ og prefigurativ tradisjon. De unge gjør at tradisjonen blir moderne i en postfigurativ form.

Ungdommenes klesvalg er inspirert av den lokale historien. Kofta som er en hovedingrediens i denne sammenheng blir beskrevet i bunadleksikon. Dette viser at kofta blir tatt på alvor, noe mange av kommunens innbyggere kanskje ikke er klar over eller erkjenner. En kulturell forståelse innebærer for mange koftebruk. Ved hjelp av klær viser en identitet, du signaliserer

klassedeling og koding med hva du ikler deg. Ungdommene har et sett av regler som gjelder og koder som må følges. I dagens motebilde ser vi en enkel, minimalistisk stil, langt fra etnisk tilnærming, slik det var for noen år siden. De med ressurser vil være samer, ressurser er sosiale og knyttet til status. I dagens miljø ser en koftas tilbehør som en del i et motebilde, ”nysamer” er trendsettere. Tidsskrifter (Antonsen, 1995,1997) viser at ungdom har tatt i bruk kofta, på den måten tar de del i en sjøsamisk kultur. Alle veiene fører meg inn i samme retning og samme spor, identitet.

Lyngen-kofta er fellesbetegnelsen på den sjøsamiske drakten som brukes i Lyngen-området i Nord-Troms, og omfatter kommunene Lyngen, Storfjord og Kåfjord. Drakten tilhører dette sjøsamiske området, men har også elementer fra tradisjonelle sjøsamiske klær fra andre steder på kysten av Nord-Troms og Finnmark. Koftene som brukes i dag er rekonstruert på bakgrunn av historiske kilder (Haugen, 2006).

De siste 10 årene har koftebruken tatt seg opp i Kåfjord. Dette kan sees i sammenheng med de etnopolitiske opprørene som fant sted i området. På 1970-tallet begynner organisasjoner å gripe tak i urfolkssaker, spesielt i urfolks rettigheter. Men dette var ikke tilfelle for sjøsamene. De kom ikke på banen før mye senere.

I dagens Kåfjord har vi sett en kulturell oppsving. Befolkningen har klart å skape et kulturelt mangfold. Her finner vi aktiviteter som sorterer under ulike typer kulturkoder. Kulturen endrer seg over tid. Nye tradisjoner kommer, noen setter spor andre forsvinner tilsynelatende ubemerket. Slik er kulturen som igjen danner grunnlaget for identitet.

Folk blir bevisst sin identitet og dette fører igjen til at de velger å ta i bruk kofte. Drakten tilhører Lyngnområdet, men har også elementer fra tradisjonelle sjøsamiske klær fra andre steder på kysten av Nord-Troms og Finnmark (Haugen, 2006).

### **5.3 SOSIAL DIFFERENSIERING**

1970-talls generasjon måtte tilpasse seg omgivelsene og miljøet. De reiste hjemmefra for å gå på skole eller få seg arbeid. Nye omgivelser gjorde at de måtte tilpasse seg dialekt, klær og væremåte, dette for å leve ut en hverdag uten spørsmål og stigmatisering. 1990-talls generasjon reiser ut, de møter på en slik holdning dersom de ”står fram” med kofte og Kåfjorddialekt. En kan dra linjer tilbake til foreldregenerasjonen, de opplevde også

stigmatisering, der dialekten og klesstilen blir latterliggjort. I utgangspunktet trenger de ikke å gjøre seg til noe annet enn de er. Reiser de enda lenger hjemmefra, er det ikke like enkelt å stå fram med sin ”nysamiske” identitet. Da kan en risikere å møte på gamle fordommer. Eksempelet som følger kapittelet gir oss innblikk i hvordan klesstiler og forbruk av klær er med på å signalisere identitetstilknypning blant de unge, basert på klasse-, kjønns- eller gruppetilhørighet.

### 5.3.1 TRADISJONELL FOTTØY/GÅPMAGAT

Komager/gåpmagat, er tradisjonelt fottøy som enten er hjemmesydd på tradisjonelt vis eller kjøpt. Komager syes av garvet ku eller okseskinn. De har mokkasinfasong med en liten tupp framme ved tærne, og går et stykke opp på leggen. Fottøyet taes på sammen med komagband/vuoddagat. Bandet knyttes fast i fottøyet og surres opp etter leggen.

Komagbåndet består av tre deler som er montert sammen til et langt band. Festebandet/garca, er kort og flettet av skinn eller ullgarn. Denne enden festes til komagen, deretter selve bandet/vuotta, som er vevd. Til sist tar man på forlengingsbandet/giesaldatbåddi, som er flettet og avsluttet med en dusk i enden (Haugen, 2006). Det kan være lett å tro at ungdom ikke vil gå med komager, men slik er det ikke. Ungdommer kan bruke komager, men ikke alene som en manifestasjon av samisk identitet. Komagene skal benyttes i sammenheng med kofte. Dette er noe jeg finner ut ved å bruke spørreskjema. Da jeg spør om samisk tradisjon er viktig, er det flere som påpeker sammenhengen mellom komager og skaller.

Skaller/nuvttohat er et fottøy sydd av skinn med pels på, som oftest av reinens leggsinn. Skaller har samme fasong som komagene, men har en større krumbøyd tupp framme. Til vinterbruk kan skaller brukes sammen med kofte (Haugen, 2006). Skaller kan en bruke utenom alt annet og kan brukes i andre sammenhenger og til tidspunkt som ikke er tidsavhengig av koftebruk.

Dette er et uttrykk for at skaller er et fottøy som på en måte er ufarlig. De har alltid vært der. Det er ingen som har stusset over at noen går med skaller, de har aldri blitt sett på som en manifestasjon på samisk identitet i Kåfjord<sup>14</sup>. Skaller er noe som ”alle” har brukt og som ”alltid” har vært der dermed er dette fottøyet ufarlig. Dessuten er det ikke i bybildet, at skaller blir benyttet av den sjøsamiske ungdommen. Skaller har som tradisjon vært et fottøy

---

<sup>14</sup> Kåfjord – sjøsamisk kommune som har opplevd oppblomstring av samisk kultur.



for fjell og fritidssysse og har dermed sin definerte plass, noe komager ikke har. Da fottøyet er definert, trenger ikke ungdommene å bruke ”tid” for å kodifisere ”bruksretten”, noe som er vanlig når det er nye stiler som skal utprøves.



#### **5.4 UNGDOM VISER VEI**

Kåfjord kommune har vært gjennom en del problematikk i forhold til innføring av samisk språklov, men det er også en del uenighet knyttet til religion, læstadianisme. Her ser en at ungdommene kommer inn som et friskt innslag, en frisk pust. På sikt vil uenigheten utjevnes, helt borte kan en knapt håpe på. Jeg oppdaget raskt at stevne for Lyngen-læstadianere ikke var en arena for å gå med kofte. Den gamle tradisjonen som følger denne menigheten skal det mye til for å røre. Derimot var Riddu-Riddu festivalen en veldig aktuell arena for koftebruk. En arena som er globalt inspirert og lokalt forankret var en ideell arena for å ”prøvegå” kofte. Her ser en forandring, ungdommene er klare for å utforske nye områder. Det er kort tid mellom endringene som skjer, det er noe ungdommelig over dette. Anthony Giddens

(1997:52) i *Modernitetens konsekvenser*, forstår globalitet som intensiveringen av verdensomspennende sosiale relasjoner som knytter lokaliteter sammen på en slik måte at lokale begivenheter formes av ting som skjer milevis unna og omvendt. Dette er en dialektisk prosess, fordi slike lokale begivenheter kan bevege seg i motsatt retning av nettopp de utstrakte relasjoner som skapte dem. De komplekse relasjonene mellom *lokalt engasjement* (situasjoner med samnærvær) og *interaksjon over avstand* (forbindelse mellom nærvær og fravær) er vanskelig å forene. Omfanget av tidslig og romlig strekking er langt større i den moderne æra enn i noen tidligere periode, og relasjonene mellom lokale og sosiale former og begivenheter blir tilsvarende ”strukket”. Globalisering viser at måtene å forbinde ulike sosiale kontekster eller regioner på, blir kjedet sammen til et nettverk som dekker hele kloden (Giddens, 1997:52).

Velger du å bruke et samisk plagg *som kofte i en ”nyetablert kultur”*, viser du en styrke og en uredd framferd som det skal ”rygg til å bære”. Tar en på seg kofte, stiller en seg i en posisjon som for noen oppfattes ”her er noen vi kan ta”. Ungdom er i en sårbar alder, og i forhold til egen identitetsutvikling tror jeg at det er viktig å være klar over dette. Det er mange som er ”tøffe” og trygg på seg selv, de tør å ta i bruk en kofte. Samtidig tror jeg på at en gruppementalitet gjør at flere tør å ta i bruk kofte. Ungdom har i løpet av sin oppvekst vært nødt til å forholde seg til den ladede stemningen. Barth sier at etnisitet er situert, det vil si den er konstruert ut av rasjonale som ligger i situasjoner (Barth, 1994). Barths syn tilhører et sosiokulturelt læringsperspektiv, der læring er en sosial prosess hvor individet lærer i samspill med omgivelsene. Kofte er et typisk plagg som er et resultat av en kulturell oppblomstring. Mange mener derfor at den ikke er en del av Kåfjords kultur. Et eksempel på at koftebruk er utviklet et steg videre er; ungdom har lært seg å sy *luccha* (en type poncho), denne bruker de til daglig bruk, på linje med andre ytterplagg.

Den ekspressive siden av vår handling er mer åpen og tvetydig enn den instrumentelle siden (Høgmo, 1994). Etnisitet finnes primært som en sosial praksis. Etniske kategorier kan forstås som kroppsliggjort budskap om seg selv og andre. Dette er mer eller mindre ubevisst men vi skjønner ikke hvorfor, vi deltar i den praksisen fordi det har vært sånn og skal være sånn (Bourdieu, 1984).

I Kåfjord har det vært en samisk ”frigjøring” i 20 år og ungdommen har på veien blitt kjent med kulturen, for dem blir det ikke en fremmedgjort kultur. De har møtt på denne kulturen i

barnehagen og i skolen, dermed har de lært den å kjenne. Dette gjelder også de som har foreldre som er imot det samiske. Dermed har de blitt fortrolig med kulturen og noen har tatt den i bruk mer aktivt enn andre. Som en konsekvens av dette har de valgt å bruke kofte. Kofte er blitt et vanlig plagg, har du ikke den fra småbarnsalderen, får du den til konfirmasjonen. Kofta har tatt over etter den tradisjonelle bunaden. Kampen om kulturen er et daglig slit. De fleste ungdommer skal konfirmeres. Konfirmasjonen og arbeidet rundt denne, blir et felles prosjekt. Skal den unge håpefulle se på kofta som et alternativ, kreves det samarbeid fra flere parter, og generasjoner. De største motstanderne av samisk kjøper bunad til sine håpefulle, noen tenker: ”ikke snakk om at min datter skal gå med kofte”.

### **5.5 PÅ HVILKE ARENAER BRUKES KOFTE/GÀKTI?**

I alle miljø vil folk ikle seg ytre manifestasjoner, noe som representerer individuell ståsted i form av symbol. På den måten vil de skape grobunn for dialog i den forstand at ”motparten” ser, at der finner jeg tilhørighet og kan om ønsket ta kontakt. Vi kan si at uttrykk og innhold er basert på konvensjon. Det er for øvrig like vanlig blant ungdommene at både gutter og jenter går i kofte. Kofta brukes til spesielle anledninger, tradisjonelle selskap som barnedåp, konfirmasjon, selskap og 17-mai. Det som skiller den fra en bunad er at på festivalen Riddu Riddu<sup>15</sup> ”må” man ha kofte. Her viser du at du har kofte. Du er nesten ”utenfor” dersom du ikke har kofte her. Dette er stedet der det er fullt ut legitimt å manifestere en samisk identitet. Det er viktig for en kultur som skal sette seg. Når festivalen er over, er det tilbake til hverdagen igjen. Ungdommer er veldig bevisst denne kommunikasjonsformen og de behersker ofte kodene ved at de ser hvordan tegnene eksponeres og i hvilken kontekst dette skjer og handler utfra fortolkninger de gjør. Dette er med på å skape identitet. Den semiotiske tilnærmingen gjør det mulig å beskrive menneskelig identitet på ulike nivå som lokal identitet, nasjonal identitet og internasjonal identitet. Identitet er noe som uttrykkes gjennom handling som er fortolket som et symbolsk uttrykk (Høgmo, 1994). I Kåfjord har den samiske kulturen fått vokse og utvikle seg i de siste tiårene. Det er motstand mot den, og det finnes pådrivere som ønsker å fremme en samisk kultur. Det blir som et nett. Der den spede begynnelsen var svak og kunne lett blitt trampet ned, men meningene og kulturaktivitetene fortsatte å spinne og de vil fortsette. På den måten vil den samiske kulturen vokse seg stor og vil vedvare og utvikle seg, på linje med et nett som blir sterkere. Vi har fått en meningsverden som har knyttet kulturell forståelse sammen, vi har fått en bærekraftig kultur.

---

<sup>15</sup> Riddu Riddu - urfolksfestival

Ungdom i den sjøsamiske kulturen var tidligere gjort til ”gjenstand” for konflikt i den forstand at de som er ungdom i dag var barnehagebarn og skolebarn når den verste striden utspant seg i Kåfjord (da kommunen ble innlemmet i forvaltningsområdet for samisk språk). Foreldrene frontet barna mot de som ”tvang” samisk på denne fornorskede befolkningen. Det er denne ungdommen som nå har tatt et eget standpunkt omkring det samiske. Dette standpunktet må en som forelder forholde seg til da ”barna” nå velger sine meninger selv, de er i egne øyne blitt voksen. For noen ungdommer blir det å ta del i den samiske kultur en måte å finne sin identitet, ”finne seg sjøl” på. At de bruker kofte og andre samiske symbol viser trygghet innenfor kulturen. De ytre manifestasjoner er en ting og kan leses som uttrykk for flere ting, det være seg frigjøring, protest mot samfunnet eller foreldre eller søken etter noe alternativt.

## 6 NÅR TRADISJONEN GJØRES TIL NOE MODERNE

### 6.1 EN INTRODUKSJON

I et antropologisk kulturbegrep, søker en å gi en forståelse av sammenhengene mellom de ulike sidene ved den menneskelige tilværelsen. Sentralt i antropologien står begrepet kultur, og det at mennesker i alle samfunn forstår verden gjennom symboler (Norsk antropologisk tidsskrift, 2009). Min generasjon med sin fortid på 1970-tallet, vil ha en tro på og kanskje et ønske om at de som vokser opp i dag vil ta vare på de tradisjonene vi har vektlagt og gjerne viderefører disse. Verden er ganske nær oss, selv om verden i omfang er enorm stor og omfattende. Kan hende er det usikkerheten vi vil roe ned ved at vi prøver på, en generasjonsforandring med kofigurasjon innen en stabil kultur, kontrollert av de eldre, og med foreldrene som forbilde, og hvor det finnes mange postfigurative elementer (Mead, 1970). Alle endringene i verden har forandret menneskenes forhold til hverandre og til naturen. Slike endringer skaper og et skille mellom generasjoner. Ungdommene sklir milevis ifra sin foreldregenerasjon i sin viten på områder der foreldrene ikke makter og følge dem, for eksempel innen teknologi, forskning, akselererende befolkningsvekst, miljøproblematikk, ødeleggelser og forurensing. Alt dette holder de seg orientert om via internett og andre tilgjengelige media. Samtidig må de ta stilling til sin identitet og lokale forankring. Da er vi inne på det andre kulturbegrepet, den kulturelle sektor.

Hovland skriver at i Kåfjord må de fleste, kan hende alle, ungdommer aktivt jobbe med sin samiske tilknytning. Via studier, tenkning, diskusjoner, språkopplæring og eksternalisering i form av ulike symboler (i atferd, klesdrakt, relasjoner osv.) kan de erverve en form for samiskhet som får aksept. Aksepten er imidlertid preget av situasjon og betinging. De godtas ikke for alle formål, til alle tider, i alle sammenhenger – verken i Kåfjord eller i møte med andre samer. De må kontinuerlig føre forhandlinger med sine omgivelser (Hovland, 1996:224). Det er ikke ukjent at det kan oppstå konflikter, hovedfeltet for konflikt ligger mellom tradisjonell, samisk kunnskap og moderne, vitenskapelig eller profesjonell kunnskap knyttet til det samiske. Kåfjordsamfunnet har vært rystet av konflikter noen tiår, men det har roet seg. Samtidig er disse feltene komplementære og bygger på hverandre, begge deler er i dag viktig for det samiske samfunnet. Hovland gir et ganske godt bilde av hvordan situasjonen er for mange av kommunens innbyggere, jeg har spesielt konsentrert meg om ungdommene og kulturen i denne kommunen. Når en er opptatt av å undersøke sammen-

hengen mellom virksomheten innen den kunstneriske sektor og kultur i betydningen et aspekt ved sosialt liv, kan en se på A.M. Klausens (1970) modeller og se på en fjerde skisse: ”Sammenhengen mellom den kunstneriske sektor og kultur som et aspekt ved sosialt liv”(Høgmo, 1993).

## 6.2 ARENA FOR KOFTEBRUK

Det finnes forskjellige arenaer hvor det er naturlig og bruke kofte, noen er ikke like selvsagt. I mine observasjoner er det interessant å se hvordan materielle element og sosial struktur gjenspeiles i en semiotisk verden som både danner sentrale redskaper for kommunikasjon og identifisering. Det ligger en kulturkonflikt mellom den lokale kultur og den nye kulturen som også har et utspring fra et kunstnerisk felt. Uansett hvordan vi vrir og vender på det, uenigheten er til stede, det er sikkert. Som sosiale og kulturelle innovasjoner er de to tiltakene dermed blitt forskjellige selv om de i sitt innhold i utgangspunktet i store trekk var skåret over samme lest (Høgmo, 1993).

Ifølge menneskerettighetserklæringen har mennesker rett til å være forskjellige, både språklig og religiøst, og deres utseende eller etniske opprinnelse skal ikke kunne brukes mot dem. De har rett til sine egne historier, sin egen narrativitet om hvordan de er blitt de de er. De har også rett til å slutte seg sammen i fellesskap der ikke alle kan være med (Eriksen, 2004). I Kåfjord er menneskene på mange måter delt i synet. Feltene religion og samisk språklov er områder der det er størst uenighet. Noe innbyggerne smertelig har fått erfare, er at det går en hårfin grense mellom kjærlighet til ens egen kulturelle tradisjon og nedrakking av andre (Eriksen, 2004). Ungdommene bidrar til å viske ut litt av uenigheten ved at de kommer som et friskt pust inn og feier gammel strid vekk. Samtidig betyr de sosiale endringene i kommunen og etableringen av kunstsolen og den kulturelle sektor for øvrig i prinsippet markerte endringer i lokalsamfunnets scene. Sett ut fra det tradisjonelle lokale ståstedet har fritidsvirksomhet og folk som er opptatt av denne kommet inn samtidig som lokalsamfunnets tradisjonelle virksomhet har mistet sin dominerende plass. Framveksten av den nye kulturelle sektor på stedet har skapt et nytt symbolsk klasseskille (Høgmo, 1993). Dette gir utslag av forskjellig grad av uenighet. På noen områder er partene steile og uenigheten ser vanskelig ut. Det oppstår motsetninger i hvordan folk definerer begrep, hvordan de ”innfødte” definerer kulturen og hvordan andre definerer en samisk kultur. Også hvorvidt det er en samisk kultur. Kategorien Kåfjord-kulturen lever symbolsk gjennom et hverdagspråk som alle eier og formulerer. De som lever i/er inne i en sjøsamisk kultur forbinder folk med riddu, går på

samisk kurs, har kofte, barna lærer samisk i barnehagen og på skolen. For folk som ikke har barn i skolen eller på andre måter kan/vil ta del i denne del av kulturen, blir denne virksomheten som en symbolverden som ikke er tilgjengelig for vanlige folk (Høgmo, 1993). Det ungdommene gjør er at de skiller de positive sidene ved gruppefelleskap fra de negative. Dermed skaper de en indre trygghet som fører til ytre grenser. Motpoler er iøynefallende og fotogene, men gråsonene vokser i det stille, bryter ned grensene og skitner til kategoriene. Det finnes mer både-og enn enten-eller i verden (Eriksen, 2004).

I min søken etter ungdommer og deres relasjoner til kofte, dro jeg på et ”stevne”. Et stevne i regi av den luthersk-læstadianske menighet, som fant sted i Birtavarre høsten 2007. Predikantene selv sier at menigheten utgjør en del av den læstadianske vekkesbevegelse som har preget tro og kristenliv særlig i de nordligste fylkene i Norge fra midten av 1800-tallet. Bevegelsen har drevet sin virksomhet som en del av og som et supplement til Den norske kirkes gudstjenester og kirkelige handlinger. Dette gjelder forkynnelse, dåp, dåpsopplæring, sjelesorg og diakonal virksomhet. Virksomheten er som regel knyttet til egne forsamlingskretser med private bedehus/forsamlingshus eller i private hjem (Nordlys, 2006). Det jeg var på søken etter var ungdommer i kofte, det jeg observerte var at det var ingen ungdommer som gikk med kofte på stevne. De som hadde kofte på seg, var gamle damer, med sine kofter kunne de identifiseres fra indre Finnmark og reindriftsnæringen. Motsatt av min målgruppe. I ettertid har jeg spurt ungdommer om deres formening angående manglende koftekledde ungdommer på stevne. Alle svarte ”vet ikke”. Her er det noen kompliserte mekanismer som ligger bak. Tunge historiske fakta og tradisjoner er med på å regulere den atferden som til enhver tid råder på læstadianismens områder. Alle valg foretas innenfor en forpliktende sosial sammenheng, dermed finnes det ikke frie valg.

Forklaringen her kan være at det ligger så mye av den personlige kapital innvevd i sosiale mønstre som man liker eller misliker, at man må begynne på bar bakke dersom man bryter ut. Derfor er kompromisser vanligere enn klare brudd (Eriksen, 2004). For mange vil det være et enkelt valg, dersom en ikke trives i gitte, rammer, kan en bryte ut av familien og danne egne rammer. Dette vil ikke utgjøre den store forskjellen i forhold til relasjoner til familien og slekt for øvrig.

I menigheten er virkeligheten en annen, fordi man skal opprettholde ro og orden i familien, slekta og menigheten, tyr familiens overordnede til vold (Steinlien, 1984). For at det sosiale

systemet skal overleve, må ethvert postfigurativt samfunn møte den utfordringen til mannens autoritet som dukker opp i hver eneste generasjon. Enkelte av barna blir behandlet slik at man utnytter deres umodne mottakelighet, de blir oppdratt med frykt som en trussel, dersom de ikke gjør som de voksne forventer. Samtidig må noen av foreldrene beskyttes mot de minner som gjenoppveks i dem selv via barna, og som ellers kan føre til avvisning og ødeleggelse av barna (Mead, 1970). I kapittel 3 har jeg skrevet om dette temaet. Lange tradisjoner holdes dermed i hevd. Det skal en del påvirkninger til før det eventuelt skjer forandringer i denne menigheten, både positive og negative. Det ser ut til at mennesket lettere holder fast ved en kulturell identitet lært gjennom lidelse enn ved en som er tilegnet gjennom nytelse og glede (Mead, 1971). Det som skjer, er at ungdom som har vokst opp i et godt hjem og har hatt en lykkelig barndom, lettere vil kunne tilpasse seg nye forhold. Dersom de velger å gå imot sine foreldres ønsker og velger en annen trosretning eller livsstil, vil de ha lettere for å ta til seg den ”nye” levemåten og ”stå i” en samisk identitet, sett at det var det de valgte.

Den følelsen av kulturell identitet som er innprentet gjennom straff og trussel om total avvisning er seiglivet, viser til Kap. 2.3.3. Derfor holder læstadianer ungdommen fast ved sin tro. Det kan også tenkes at de avviser en moderne samisk tilnærming. De vil ikke ha ”samisk inn i livet sitt”. Dette mener jeg er litt rart, med tanke på at samisk allerede er der i kraft av at læstadianisme fra grunnen av ble skapt som en religion for samene (Steinlien, 1984). Jeg ser på dette som en manglende erkjennelse av kultur, en holdning som videreføres videre gjennom barna. I disse samfunn oppdras barna ved at foreldre og besteforeldre staker ut kursen for deres liv. Når man er oppdratt på denne måten er det nesten umulig å bryte ut. En frigjøring betyr både innvendig og utvendig et slikt brudd i identitets- og kontinuitetsfølelse at det nesten er som å bli født på ny – født i en ny kultur (Mead, 1971).

For mange i den generasjon av ungdommer som vokser opp nå, er ikke samisk et problem. Disse ungdommene reagerer tilsynelatende ikke negativt når de blir spurt om det er et samisk miljø i Kåfjord. Noen sier ”Koffer det, e ikke aille i Kåfjord samer?” De reagerer heller ikke på at de ikke snakker samisk. Her kan man se at det er store gap omkring begrepet samisk tilhørighet. Det er heller ikke utenkelig at det skulle være stort sprang mellom den læstadianske menigheten som er kraftig rotfestet i sin tradisjon og Riddu Riddu miljøet som er globalt inspirert og lokalt forankret. Det er i stor utstrekning den lokale konteksten som avgjør hvilken betydning en politisk eller religiøs idé, et livsstilfragment, en gjenstand eller en TV-serie skal ha. Det er ikke slik at dette globale godset, for eksempel i form av



”amerikanisering”, ubevegelig valser ned det lokale særpreget, de lokale identitetene. Vi forvalter aktivt de symbolene vi får i hende, og forandrer dem samtidig som de forandrer oss (Hovland, 1996).

<sup>16</sup>Riddu Riddu festivalen har gjort sitt til at vi har fått et verdensfellesskap, der mennesker fra hele verden møtes. Som en helhet, og ”satt i system”, kan Riddu Riddu forstås som et semiotisk system. Det er kofter i alle varianter, joik høres fra scenen, en ser gamle og lavvo der bålroyk siver opp. I lavvoen formidles det kultur, og en kan drikke bålcaffe og bli spådd i <sup>17</sup>gruggen samtidig som det foregår salg av artikler, som er knyttet til urbefolkningskultur. I området er det mange mennesker, disse menneskene med sine kunnskaper om hverandre får sine reaksjoner på hverandre, blir et fellesskap som er forenet av felles kunnskaper og av felles fare. Mange små samfunn blir oppmerksomme på hverandre, og kan dermed utveksle erfaringer, noe som er viktig, spesielt i urfolkssammenheng. Dette bevisstgjør igjen omverden. Kultur blir satt på dagsorden også for de som ikke deltar i urbefolkningsammenheng. Media gjør sitt til at inntrykk spres i forrykende fart, uten sensur. Paradokset er at, i lokalsamfunnet sitter mennesker og ser ned på sin egen skotupp og lager mange problemer som munner ut av mangel på toleranse og gjensidig respekt, mens verdensomfattende krig og nød blir oversett. Et eksempel er at noen blant Kåfjords befolkning bruker samiske symbol i form av søljer, sjal og lignende. Det er en distinksjon i form av markering, noe som er vanlig i den voksne del av befolkningen. For noen er det en bevisst manifestasjon, brukt for å provosere ”motstanderne”, noe jeg fikk bekreftet av voksne personer iført samiske symbol.

De som er født etter krigen har fulgt sin kamp for eller imot samisk i mange år og har et annet perspektiv på konflikten og sårbarheten enn de unge som kommer etter, og har vært delaktig i en mer behagelig samisk kulturell oppblomstring. Det som er klart, både for de som har vanskelig for å imøtekomme den samiske kulturen og for den yngre del som ”tar ting” lettere, er at betingelsene for forandring alltid ligger latent, selv i gjentakelser av rutinehandlinger. Det er alltid en mulighet for at man plutselig kan bli seg bevisst en fremgangsmåte, en sedvane, eller en oppfatning, som man har tydd til tusen ganger før. Denne sjansen stiger når folk i en postfigurativ kultur står i nær kontakt med folk fra andre kulturer. De blir oppmerksomme på hva deres egen kultur består i (Mead, 1970). I så måte er Riddu Riddu et

---

<sup>16</sup> Riddu Riddu-festivalen – heretter betegnes denne festivalen Riddu Riddu

<sup>17</sup> Gruggen – kaffe – grut

viktig knutepunkt og en arena for manifestasjon av sjøsamisk kultur. De som er i en læstadiansk menighet, vil også på sikt få nye innspill på en kulturell del, litt etter litt men det vil ta tid. Alt dette er med på å bevisstgjøre ungdom i forhold til identitetsskaping. Riddu Riddu er blitt en arena der alle kan ”prøvegå” kofte, her er det lov til å gå i kofte uten å møte misbilligende blikk og kommentarer. Det er naturlig, og opp til en selv om en velger å fortsette å gå med kofte i andre sammenhenger, og prøve det ut på andre arenaer. Den sjøsamiske kulturen blir egen tegnverden, en kultur folk kan gjenkjenne seg i. F.eks. kan de som er født i kulturen fort gjenkjenne hva hun gjør, hun som sitter i gammen, og ”spår i koppen”. I det øyeblikket en går på barnefestivalen og ser at her foregår det toving av ull eller plantefarging eller treskjæring, da kjenner en seg igjen i kulturen. Da er det sammenfall mellom den tegnverden du møter i det en kaller sjøsamisk kultur og innholdet i folks språkhandling. Det er korrespondanse mellom en sjøsamisk tradisjon og det folk kaller Kåfjord-kultur, lokalkulturens semiotikk. En ungdom jeg traff på Riddu Riddu, sa at det er naturlig å velge kofte framfor bunad når en får det valget. Det valget får en ofte i konfirmasjonsalderen. Enda er det slik at kofte brukes ved flere anledninger; barnedåp, bryllup, Riddu Riddu, konfirmasjon, på samme måte som bunad kan brukes ved disse anledninger (ser bort fra Riddu).

Med frisk mot dro jeg på Riddu Riddu 2007 for å snakke med koftekledd ungdom. Tidligere år har jeg observert mange ungdommer som gikk med kofte, men denne gang så jeg ingen. Medbrakte spørreskjema tiltenkt denne grupperingen var det bare å pakke bort. På ungdomscampen så jeg en del ungdom som var iført samiske symbol og en type poncho, samisk luhkka. En av dem som var med på å starte festivalen, sier at torsdager ikke er ”koftedager”. Det er det fredag og lørdag som er. Min observasjon var at de dagene heller ikke var ”koftedag”. Noen ungdommer jeg traff på, får lagt fram min undring; om at her går ungdom i luhkka, med koftebelte, komager og andre symbol som viser tilhørighet til samisk kultur, men ingen går i kofte. En svarer: ”Eg treng no ikke å vise tilhørighet for aille vet kæm eg e og kor eg kommer ifra. Men det e ikke derfor eg bruker dette – som et symbol – men fordi at eg syns det e pent”. Videre er forklaringen:” Det e mye styr med kofta på riddu, man e også redd for å ødelegge den når man triller på riddu”.

Mine observasjoner viste at det på Riddu Riddu var få/ingen ungdom som gikk med kofte. Dette var ikke noe jeg hadde forespeilet meg. Jeg hadde enda den tanken om at Riddu Riddu festivalen var en arena for å prøvegå kofte, dette bildet har endret seg i sin form. I hvert fall i

forhold til ungdommene. For denne gruppen har prosessen gått videre. Ungdommene har stabilisert seg i sin form. De har funnet trygghet i sin relasjon til kofte. Denne tryggheten gjør at arena for koftebruk har forflyttet seg. De er klar for neste utfordring i forhold til hvor de kan bruke kofte. En samtale fra 06.11.06 viser at her har det skjedd en utvikling. To ungdommer med tilhørighet blant de som bruker kofte, svarte da:

\* Koffer begynte du med kofte?

A - *"det va fint, ville skille meg ut, e kan bruke den som har tilhørighet/slekt/stammer fra Kåffjord – ekte kåffjording (oppsummerer sin slekt på mor/fars side – så konstantere hun).*

A - *"d mest gutter som bruker kofte trur eg".*

\* Enn de oppe i dalen (læstadianere)?

A - *"nei dæm bruke ikke, dæm får vel ikke lov".*

B - *"d no vel for å være uenig i og mene nåkka anna enn de andre".*

A - *"har du hørt at Rundberg vil at d skal bli en motesak at folk vil bruke kofte?"*

A - *"e angre at eg ikke fikk kofte til konfirmasjon, men d va mest for bestemor sin del at e sa nei – men no ville eg ha drette i ka ho ville si".*

A - *"koffer e folk sånn imot kofte? Ka som e så farlig med å bruke kofte?"*

\* Katti begynte du å tenke på å bruke kofte?

A - *"vet ikke (tenker) etter at Eirik var med på den bildeserien – de kortan. Det var mange som begynte å tenke koftebruk da".*

A - *"eg får sånn skryt av at eg bruke kofte, at eg tør"*

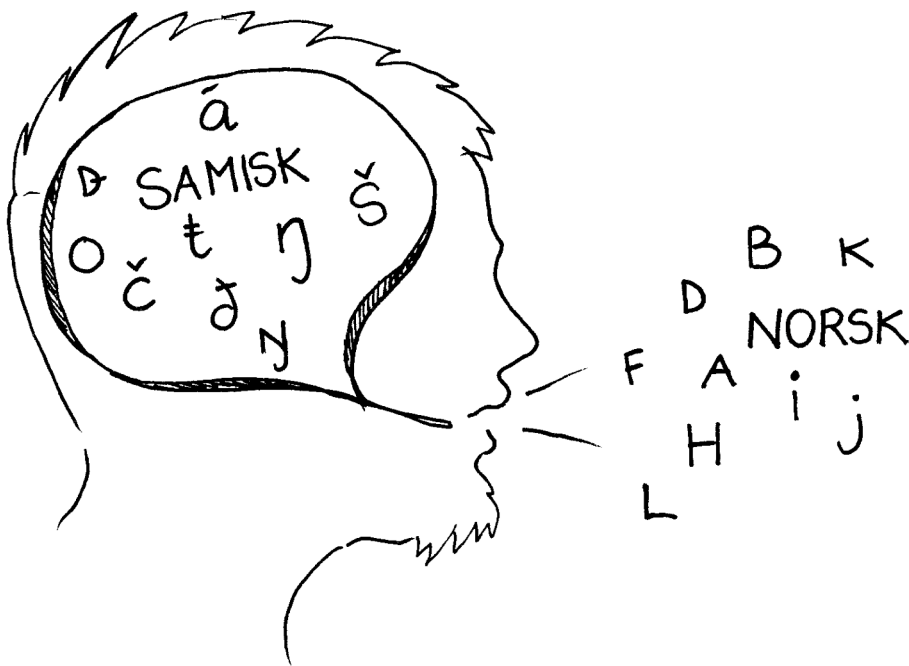
\* Enn de i ditt skolekull, koffer bruke dæm/ å kæm e det som bruke kofte?

A - *"vet ikke koffer, men eg bruke no...vet ikke ka dæm mene"(utdrag fra samtale 06.11.06).*

### **6.3 ET UTILSTREKKELIG SPRÅK OG EN SYMBOLSK KAMPARENA**

Denne samtalen (fra 06.11.06) mellom to unge kåffjordinger gir oss et innblikk inn i deres oppfatninger omkring det samiske. Alle Kåffjords innbyggere har ulike meninger omkring temaet. I en rekke nyanseringer av dette har vi sett hvordan ulike representanter for Kåffjordsamfunnet har kunnet knytte deler av sin families fortid til det samiske, slik som A i samtalen gjorde. Men samtidig viser de til andre røtter: "Vi e no så mangt". Ser vi på hva B får fram i samtalen, er det et utvidet syn. I kontant opposisjon til den arvebevisstheten vi finner hos de sentrale entreprenørene og i kretsen rundt dem, står så de som mener at tilhengere "bare gjør det for pengene" eller fordi de "vil være spesielle". De hevder at aktivistene er opportunister på et slags livsstilmarked, og at den samiskheten de hevder, ikke har noe reelt fundament (som i kommentarene "de kan jo ikke samisk engang!"(Hovland,

1996)). Det er interessant at denne biten samsvarer med observasjoner i felten. Det vi ser her er at kofigurasjonen tar over der postfigurasjonen får et avbrekk. Et slikt avbrekk kan komme ved for eksempel de unges utvikling i en annen retning enn det de gamle er komfortabel med. Et eksempel på dette er teknologisk utvikling, der de eldre ikke helt har forståelsen av funksjonen, oppbygningen og lignende. I mitt tilfelle blir den samiske oppblomstringen sett på som en trussel. I et kofigurativt system er det slik at barn og unge får innføring i de nye elementene ifra andre eldre enn deres foreldre. Og barn og unge får bekreftet de elementene av jevnaldrende i stedet for hjemme. Barna i et enkelt kofigurativt system har heller ikke stor kontakt med besteforeldrene. Dermed blir besteforeldrenes mulighet for å legge føringer på oppveksten til sine barnebarn liten, sett i forhold til en eldre generasjons oppvekstvilkår. Vi ser at unge er blitt mer mobile, de flytter gjerne til byer og tettsteder, vekk fra nærområdet til egne foreldre og besteforeldre. Her kan ikke besteforeldrene være med på å forme barnas erfaringer eller forsterke verdier i den gamle kulturen. Noe som igjen gir utslag i at der det ikke eksisterer noen utpreget interaksjon mellom besteforeldre og barnebarn, finnes det vanligvis heller ikke et lukket etnisk samfunn (Mead 1970).



Det er i størst grad denne type argumenter og utspill en møter i forhold til en voksen generasjon, de yngre har et annet bilde. Ungdommene jeg har snakket med, påpeker at det er litt vanskelig fordi de føler seg litt mindre samiske siden de ”mangler språket”. Det som her blir interessant er at mange av disse ungdommene har hatt samisk i skolen. Da jeg spurte om hva de hadde lært, svarte noen jenter: ”Lite, vi har fått dårlig opplæring på skolen”. Dette må

Kåfjord-skolen jobbe med, jeg hadde nok trodd at det ville vært en bedre uttelling språkmessig, med tanke på at ”Reform 97S”, ble innført for snart 13 år siden og det har fra skolens side vært satset mye på denne delen.

Det ungdommene sier, er at de snakker ikke samisk seg i mellom. Det er det de skulle ønske at de kunne. Det er ikke på alle arenaer det er naturlig å snakke samisk, og ungdommene opplevde det litt vanskelig da de ikke hadde et ”naturlig” språk, bare boklig. Samisk etter skoletid er rett og slett ikke tilrettelagt, mente de. Nå har jeg observert at det under Riddu Riddu festivalen arrangeres ”språkbad”, noe som går ut på at det skal kun snakkes samisk i forbindelse med et arrangement (en fottur i fjellet over noen dager).

Det vi da sitter igjen med er at språket ”mangler”, men de har tatt til seg samisk symbol i utstrakt bruk. De har konvertert, omdannet det gamle brennemerket til et adelsmerke. De har ”overtatt” begrepet ”same” og bruker det til å identifisere seg selv som positivt særegne. Slik symbolsk konvertering er observert mange steder i verden i kampen for økte rettigheter og anerkjennelse. Mange av ungdommene er politiske bevisste. I samisk sammenheng og ellers, vil det å etablere symbolsk kontroll bety at man etablerer politisk kontroll. Det er ved å mobilisere meningstunge symboler samebevegelsen har vunnet fram (Hovland, 1996).

Kampen om kulturen er et daglig slit. Dette sa ei dame om sin og venninnens situasjon; ”Rita sir og at det e slit å være same og ho skal i tillegg lære ongan samisk. Ho har lappa overalt for å huske ka de forskjellige tingane på samisk”. Det er humoristisk ment, men i undertonen aner vi et snev av sannhet. Disse damene (70-generasjonen), har det som ”fulltidsjobb” å ta tilbake det som er i ferd med å bli borte.

Ser man dette i forhold til hva ungdommene etterlyste, samisk utenom skolen, kan en forstå at dette er veien å gå for å klare å etablere et samisk språk som er i ferd med å gå i glemmeboka. Hadde det vært flere som har tatt denne jobben mer alvorlig, ville det ha gått kortere tid før en har klart å ta tilbake språket. Det vi her ser er en kofigurasjon (Mead, 1971).

Jeg skriver om to generasjoner i denne teksten. 1970-generasjonen, heretter kalt 70-tallerne. Denne generasjonen vokste opp på 70-tallet, en tid før Kåfjord var definert som en sjøsamisk kommune. Det var følgelig ikke mye snakk om det. 70-talls barn vokste opp under greie kår. Det var ikke direkte fattigdom men heller ikke overflod av det jordiske gods. Denne generasjonen fikk etter hvert tilbud om å lære samisk, som valgfag, det var det kun noen få

som gjorde. Samisk var ikke et tema på 70-tallet. 1990-generasjonen er den generasjonen som i dag er ungdommer. De vokste opp på 1990-tallet, en tid der skolereformer gjorde sitt inntog, kommunen ble med i virkeområdet for samisk språk og kultur, en tid i stadig endring. Ungdommene har tilgang på diverse kommunikasjonsmidler, der de finner mye informasjon og er en opplyst og selvstendig generasjon. Konflikten mellom 1970-generasjonen og 1990-generasjonen ligger i at "70-tallerne" blir usikre på hverandre. Han er blitt usikker på hvem hun er og så blir hun usikker på hvem han er. Den utrygge sosialiteten opptrer i samfunn som er i rask endring. "70-tallerne" har over tid opplevd at det skjer mye nytt, man befinner seg i en setting det ikke finnes et forhåndsskrevet manus for å håndtere. En typisk reaksjon på en slik situasjon er tilbaketrekning, men like vanlig har det vært å omdefinere situasjonen slik at den likner noe man har sett før (Eriksen, 2004).

"70-tallerne" er fullstendig klar over at den utviklingen som har skjedd innen samisk språk og kultur ikke lar seg reversere. Det de da forsøker er å opprettholde de tradisjoner som de har vokst opp med, og videreføre det videre til sine barn. I dagens Kåfjord vil disse tradisjonene bli definert som sjøsamiske.

"90-tallerne", vil videreføre tradisjonene, også de negative, til sine barn. En samisk språkstrid er inkorporert i deres hverdag. Det gjør at ungdommene får et inntrykk både fra folk som er mot og folk som er for en samisk språklov. Vi vil på sikt få en utvannet dialog, og saken vil etter hvert bli utdebattert, selv om det alltid vil være de som står fast i sin sak. Når slike konflikter først blir inkorporert i kulturen og tatt for gitt, blir de en del av den postfigurative kultur (Mead, 1971). Et eksempel er at mor vokste opp med foreldre som snakket samisk, men fikk ikke lære språket selv. Hun lærte det selv senere. Nå som datteren ønsker opplæring i samisk, gjør hun den samme feilen som foreldrene sine. Hun nekter datteren dette, enda hun vet at den feilen var noe hun klandret sine foreldre for.

Ungdommene finner støtte og forståelse i hverandre når de tolker et samisk kulturbilde. Generasjonskløften, hvor den unge generasjonen i mangel av erfarne eldre som forbilder må bruke hverandre som eksempel, er en meget gammel prosess i menneskehetens historie. Denne prosessen som vil dukke opp igjen i et hvilket som helst samfunn når kontinuiteten i erfaringen blir brutt. En slik kofigurativ episode kan så bli tatt opp i kulturen som en innføring av aldersgradering, eller som en institusjonalisering av opprøret som et visst stadium i modningsprosessen (Mead, 1971).

For 1970-tallerne representerte foreldregenerasjonen en kunnskap, klokskap og handlefasthet som gjorde at de ble et godt forbilde for de yngre. De ”kunne jo alt” og gjennom det minste tonefall eller bevegelse kunne de gi en godkjennelse av hele deres måte å leve på. Deres skarpe syn, sterke lemmer og utrettelig virksomhet, representerte en garanti for at deres fysiske og kulturelle tilværelse skulle fortsette (Mead, 1971). Med et slik forbilde som ”leveregel”, vil mange oppleve at de verdiene de trodde på, blir tråkket på ved at en fortiet kultur skal trekkes fram igjen. Alle barndomsvisjoner blir nedgradert til noe fremmed. Vi er samer, det er et sosialt faktum, for noen. For andre, de vi har sett i striden omkring innføringen av samelovens språkregler i Kåfjord, er disse påstandene om samiskhet en plage, en trussel og en konstant irritasjon. De dekker de tegn i lokalmiljøet og i historien som taes til inntekt for kommunal og individuell samiskhet, og forsøker dermed å fjerne det retoriske grunnlaget for aktivistenes relative suksess (Hovland, 1996).

De fleste ungdommene har ikke en slik tanke, noe som viser at ”tiden leger alle sår”, men de må forholde seg til en slik mentalitet fordi de har sine relasjoner til foreldre og slekt. Fortiden kan ingen gjøre noe med, det er på tide å gå videre. Men skal se framover og glede seg over en nyvunnet kultur. Bare på den måten kan barna som vokser opp, få en verdig framtid. De sier: ”fremtiden er NÅ”. Som voksne vil dette høres vel overilt og ufornuftig ut, og når det gjelder enkelte av de kravene de kommer med, er det ugjennomførbart i konkrete detaljer, men igjen gir de oss en sjanse til å omforme vår tenkning (Mead, 1971). Hovedfokuset i denne sammenheng er ungdommene og hvordan de mestrer utfordringene. Kåfjord kommune er liten fordi mange ungdommer reiser ut fra dette stedet for å gå videre på skole eller ta seg en jobb.

#### **6.4 UTENFOR KÅFJORD/DEN UTRYGGE SOSIALE SFÆRE**

Foreldregenerasjonen (70-tallerne) reiste også ut fra kommunen da de skulle gå videre på skole eller ta seg arbeid. Forskjellen her ligger i at da denne generasjonen var ungdommer og reiste ut fra bygda, var de ”tvunget” til å skifte stil. Forutsetningene for assimilering var i høyeste grad til stede. De måtte skifte dialekt og væremåte, de måtte bli som de andre var for å ”overleve”. De opplevde høy grad av stigmatisering dersom de opprettholdt sin opprinnelige stil.

Mange av disse ungdommene kom aldri tilbake til kommunen. Jeg kjenner mange som lever videre med sin tillagede stil som etter hvert ble en del av dem. En skilpaddemetafor, der

mennesker veksler mellom å være sosialt utadvendte og rettet mot den åpne, usikre omverden; og å være sosialt innadvendte, i det store og hele begrenset til det trygge, intime og velkjente (Eriksen, 2004). *For "70-tallerne" ble det litt innviklet, fordi at vi (jeg og min generasjon), for all del måtte skjule vår opprinnelse. De fleste gjorde dette for å unngå neddrakking og parodiering, ofte var sammenheng og miljø avgjørende for hvordan en agerte. Utenbygds var hovedarena for "skuespill". Men da vi møtte kjente, trengte vi ikke å spille skuespill, da var alle inneforstått med "hamskifte", uten at det ble nevnt. I hjembygda trengte en heller ikke å gjøre seg til noe annen enn en var (Ballovara Olufsen).* Den trygge sosiale verden er ikke trygg for andre enn de innvidde, altså de som kjenner bakgrunnen og kan leve sitt "andre" liv, slappe av i kjente omgivelser uten å være redd for å bli avslørt. Den utrygge sosiale verden er den arenaen de har spilt seg inn på, det er her de lever sin tilvirkede nye verden, her må en ikke la noen slippe helt innpå, for å unngå å bli avslørt. Her spiller en ut den nye dialekten og atferden som en har sett fungerer her, denne arenaen er preget av improvisasjon og situasjonsforhandlinger. Det har skjedd en utvikling og ungdommene kan gå med hevet hode, men til mer arbeid. De må forvalte sin samiske identitet i forhold til et utall tematisering, historiske føringer, sterke og verdibetonte fortolkninger, meningstunge symboler og en politisk kamp som gjør at vi må betegne det samiske selv som i aller høyeste grad politisert i 1990-årenes Norge (Hovland, 1996).

En ungdom jeg traff, fortalte meg at hun gikk på skole i Tromsø. Hun følte ingen stolthet over at hun hadde kofte i den sammenhengen. Tvert imot opplevde hun seg latterliggjort av medelever. Så var vi ikke kommet så langt likevel. Vi har prøvd å følge den stolte oppreisningen av en nedvurdert kultur, på tross av dette, møter vi fordommer. Det kan være rart/vanskelig for folk utenfra å forstå dialekten, noe som også innebærer å forstå gestikulasjon og mimikk som medfølger. Den trygge sosiale verden gir rammer for at en kan snakke kåfjorddialekt, noe som tilsier at en snakker om "omså kor mye" og "vil ikke at døm ska lære min dårlig samisk". Når ungdom er blitt så trygg på seg selv at de kan bruke kofte i andre omgivelser enn i de vanlige trygge sammenhenger, og da de i tillegg "våger" seg fram med "kåfjorddialekten, vil omverden reagere, ofte negativt. Dette er ikke vanlig kost for "folk flest".

Jeg finner enda fordommer, og det er noe som må jobbes med enda en stund framover. På en måte er vi tilbake til nivået (på 1970 tallet) *der jeg selv skjemtes over mine foreldre, samtidig som jeg heller ikke på en enkel og naturlig måte klarte å akseptere foreldrenes måte*



*å snakke og oppføre seg på. Jeg hadde erfart den brennende skam en slik konflikt skaper. Men med tiden lærte jeg å skaffe meg nye forbilder, min generasjon lærte å modellere vår atferd etter våre mer tilpassede jevnaldrende og gli inn i en gruppe hvis foreldre var lettere å holde ut (Mead, 1971).*

En fra Riddu Riddu generasjonen (70-tallerne) sier:” Paradoksalt nok er det lettere å lære samisk i byen enn på kyststeder og bygder. De gamle vil ikke snakke samisk. I byen er det et ”miljø”. Dette understreker bare virkeligheten for de som jobber med samisk kultur. Kommer en litt lenger sør i landet er det en annen oppfatningen omkring koftebruk”.

En jeg snakket med, hadde flyttet til en by lenger sør. Jeg spurte henne om hun hadde med seg kofte? ”Neeei, det e lettere når man e to eller flere som går med kofte”. Da jeg snakket videre med henne, viste det seg at medelevene syntes at det var stas at hun hadde kofte. De mente at hun burde bruke den da hun var der nede. Andre kunne spørre om; ”å så du bor i lavvo?” og ”kor mange rein har du?”, det var ikke for å mobbe eller være frekk men av ren uvitenhet. Hva gjør det med henne? Hun får et ambivalent forhold til seg selv og sin kultur. På den ene siden hadde hun funnet sin identitet og begynt å leve ut sin kultur, men blant fremmede er det best å være som de andre. Da har en ingenting å tape. Hun forhandler med seg selv og sin kultur. ”E kan jo bruke kofte når e kommer hjem”. Uansett så er det hun som må handle. Hun handler ut fra sin fortolkning, noe som gjør at hun igjen må handle på en ny måte.

Egen identitetsutøvelse handler om kommunikasjon og kultur, en interaksjon mellom de personer som til en hver tid utøver kommunikative midler og kulturell virksomhet. Denne jenta fortalte at hun hadde brukt kofte da hun var elev ved andre skoler. Men da hun dro dit hun var nå, ville hun ikke. Hun opplevde at gamle holdninger ble som en hemske. Hun har ikke rein, dermed er hun ikke same. ”kan eg bruke kofte når eg ikke snakke samisk?”, ”e eg egentlig same?”. Hun sier videre ”I selvfølelsen, eg e jo egentlig utadvent. Men vi e jo innprenta at vi e ikke sama”.

I Kåfjord har det etter hvert blitt vanlig å vende tilbake til kommunen etter å ha tilbrakt noen år i byer eller andre plasser i forbindelse med utdanning. Unge mennesker vender hjem. De er inneforstått med rammebetingelsene i hjembygda, kulturen er noe de må forholde seg til på godt og vondt. De har vært borte noen år, og har lært bylivet å kjenne. Noen har levd i en

pendlertilværelse. De bryter ikke båndene med sin bakgrunn. Tidligere var det for noen slik at etter å ha bodd i byen i mange år, vender den underordnede tjenestemann tilbake til det stedet han kom fra, for å tilbringe sine siste år, spise den samme mat og stelle med de samme ting som hans far gjorde før han (Mead, 1971).

## **6.5 BROENE OVER GENERASJONSKLØFTEN**

Gammel som ung, vender de hjem tilslutt, noe som ikke er tids/generasjonsavhengig. Egen identitet ligger latent, og en vil ikke helt kunne glemme sine røtter og sitt opphav. For mange er identifikasjon en utrygg sak med mange skjær i sjøen og mye uforutsigbarhet. Opplevelsen av at nye kulturformer oppstår, gjør at mennesker som tidligere ikke har hatt kontakt blir brakt sammen, og ideologien om at livet skal bestå av frie valg legger press på hver enkelt. Gode, gamle oppskrifter som forteller hvordan man skal leve sitt liv, er ikke bare gått tapt, men blir avvist som reaksjonære og frihetshemmende. Resultatet er like ofte frustrert forvirring som positiv selvrealisering. Ingen skal late som noe annet (Eriksen, 2004:121).

Vi får generasjoner som møtes i et generasjons- kommunikativ, der 90-tallerne lever med sine positive forventninger inn i den nye kulturen, foreldrene (70-tallerne) lever med sitt ambivalente forhold til den og bestefarsgenerasjonen (født i 1930) som har dårlige erfaring med samekulturen. Den unge generasjonen erfarer radikalt forskjellige situasjoner enn foreldrene og besteforeldrene og de eldre medlemmene av deres umiddelbare omgivelser. De må selv utvikle nye former basert på egne erfaringer, og forsyne sine jevnaldrende med modeller. En fra 70-tallerne forteller om da hun begynte å prøve seg fram i forhold til å bruke kofte. Som et ledd i prosessen, skulle de lære seg å knyte komagene. De henvendte seg til foreldre og besteforeldregenerasjonen for å lære, men der ble de bryskt avvist, der var det ingen som ville eller kunne hjelpe. Det de gjorde da var, at de henvendte seg til den såkalte Riddu-generasjonen. Det var de som startet opp med Riddu Riddu, medlemmer av denne organisasjonen ble spurt om råd. Sammen fant de løsningen (Lervoll, 2007). Ungdommer som vokser opp i dag, er midt inne i et generasjonsskifte kulturelt sett, der det ikke er gitt at besteforeldregenerasjonen er interessert i å formidle all sin kunnskap.

Det eneste definerende trekk ved en postfigurativ kultur, eller av de sider ved en kultur som forblir postfigurative midt oppe i store forandringer i språk og lojalitetsforhold, er at en gruppe som består av minst tre generasjoner tar en kultur for gitt, slik at barna vokser opp og blindt aksepterer det som omgivelsene har akseptert. Det er denne generasjonen (født rundt

1970), som er foreldregenerasjonen til mange av de ungdommene (født rundt 1990) jeg snakket med/intervjuet. En generasjonskonflikt i slike situasjoner blir ikke satt i gang av de voksne. Den oppstår når man finner at de nye barne-oppdragelsesmetoder er utilstrekkelige eller ikke egnet til å forme den voksne livsstilen som den første generasjon – pionerene – hadde håpet at barna ville følge (Mead, 1971).

For ungdommene (født rundt 1990) var det ikke helt automatisk at de skulle ta til seg samisk umiddelbart, selv om far og mor hadde kjempet samekulturens sak. Ei jente (1990-generasjonen) fortalte om sin barndom: ”En gang da eg va liten og hadde barneselskap hjemme, da gjemte eg bort mammas kofte”. Selv om alt ligger til rette for en nyetablering av sjøsamisk kultur, er det ikke gitt at dette skjer fort ved at ungene tar etter sine foreldre.

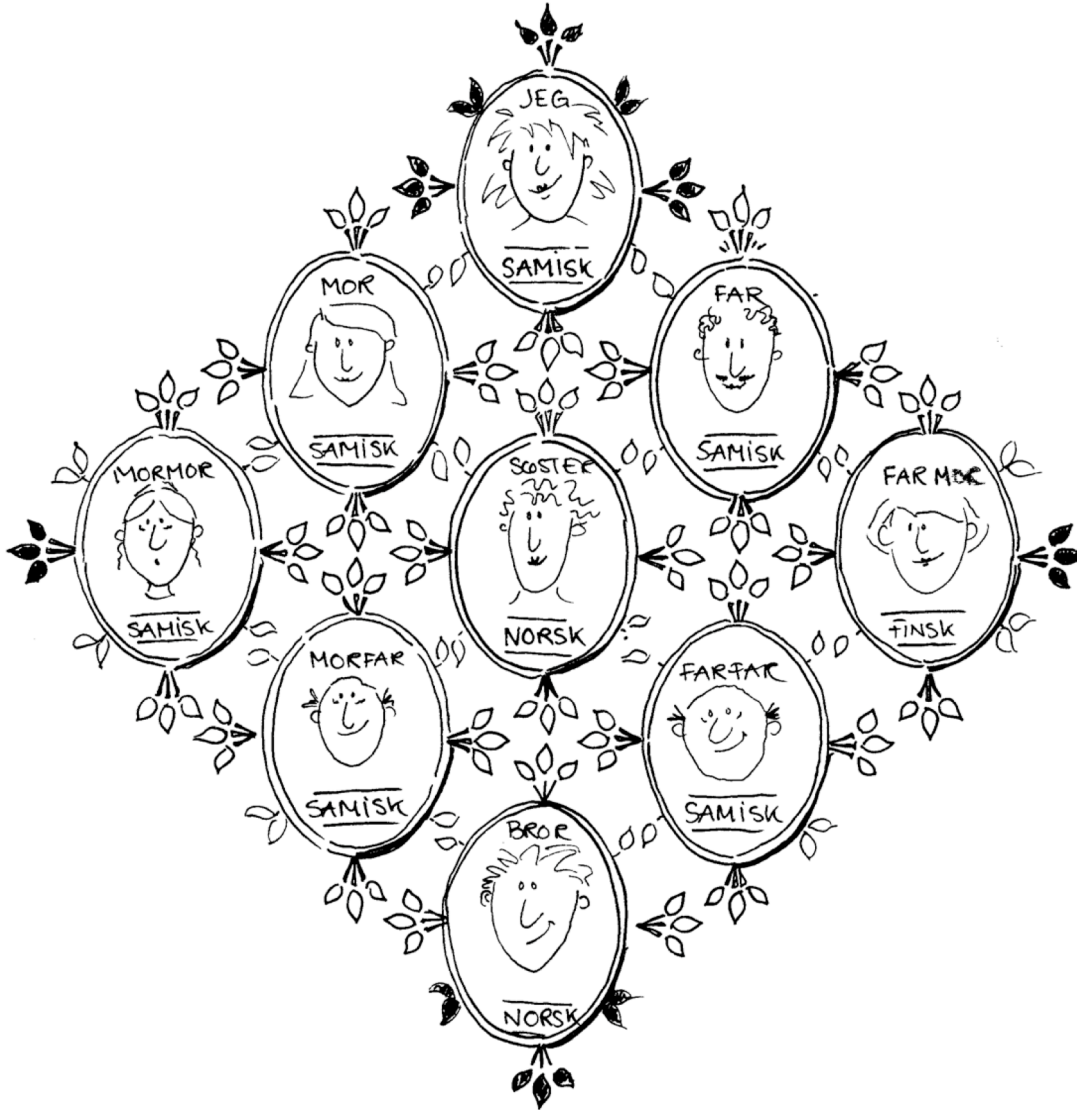
Innlæringen av barndommens kultur kan ha skjedd så fullstendig blindt, og kulturen kan ha vært så beskjeden, så fiendtlig, eller så kontrastfylt, at individets rotfestede følelse av egen identitet kan være nesten umulig å forandre. Under slike omstendigheter kan den enkelte i mange år bo, arbeide, spise og endog gifte seg og oppdra barn blant fremmede uten å sette spørsmålstejn ved sin nye identitet eller forsøke å identifisere seg med det nye (Mead, 1971).

For ungdommene jeg har møtt og deres etablering innen sjøsamisk kultur, er det flere utfordringer som ligger bak, før de kan fastslå at alt er på plass kulturelt. Her må en ta med i betraktningen at foreldre/besteforeldregenerasjonen har med seg sin fornorskningshistorie, der krigen har frarøvet deler av kulturen for etterkommerne. Det er læstadianismen som stadig er oppegående. Hovedutfordringen vil likevel være den uenigheten som stadig er å spore blant befolkningen. Hvordan vil ungdommene takle at deres foreldre stadig er i konflikt med medborgere? Nøkkelen er å se sine medmennesker. Det kyndige blikk forteller at en går ut fra at den jeg snakker med har kunnskap innen sitt område og sin verden, med et kyndig blikk så viser en at en er med. Er det noe ungdom legger merke til så er det *blikk og mimikk*, de er mestere og lever i en verden av *koder*. Stiller du deg i en forsvarsposisjon uten å tilby noe av deg selv, og har du i tillegg det døde blikk, så vil du ikke møte stor respekt blant ungdommene. Ungdom er rett fram og enkel sånn. Jeg vil selvsagt ikke påstå at ungdom er en homogen gruppe mennesker, eller generalisere, ungdom er ulike, slik det er i andre grupper av mennesker. Under slike forhold er den del av kulturelt betingede og tilsvarende internaliserte atferd som er lært, enorm, og bare en liten del er bevisst: Julekakene får navn og blir kommentert, men saltingen av poteter foregår uten kommentarer (Mead, 1971).

Gammel tradisjon blir overlevert videre til barn og barnebarn, også det som i dagens Kåfjord er blitt omdefinert til sjøsamisk tradisjon. Tidligere ble en tradisjon sett på som en del av

Kåfjordkulturen. Etter at Kåfjord ble en del av virkeområder for samisk språk og kultur, ble en del kulturelle trekk sett på som sjøsamisk tradisjon. Mange av disse tradisjonene er bakt inn i hverdagslivet og er blitt en sedvane. Kåfjordingene bruker eksempelvis skaller som et vinterfottøy, men ingen kommenterer at dette stammer fra en sjøsamisk tradisjon, selv ikke den eldre generasjonen (født på 1920/30-tallet). Det finnes selvsagt også en rik mattradisjon som i dagens samfunn er omdefinert til sjøsamisk tradisjonsmat, mat som i tradisjoner er lært videre fra mor til datter. Nå kan ”alle” lære det, det arrangeres kurs i samisk mattradisjon.

Alt dette er deler av tillært levesett som vi, når vi analyserer den, kan påvise er konsekvent og allestedsnærværende. Likevel ligger den under bevissthetsterskelen. Det er denne navnløse, uuttalte og ubeviste kvalitet som gir postfigurative kulturer og de postfigurative aspekter ved alle kulturer den store stabilitet (Mead, 1971). Alt som formet vår kultur, skal videreføres av ungdommene. Også i de hjem som etter språklovens innpass har fått erfare konfliktens to sider. Her er det nøye utvelgelse i hva som skal videreføres og alt omdefineres i pakt av hvilken overbevisning ethvert individ innesitter ved. Vi kan videreføre og fortelle om ”njutsegaka”(en flat brødtype, bakt uten gjær, med hull i midten), for den stammer fra Finland, dersom vi kan berøpe oss finsk opphav. Men vi kan ikke fortelle om bestemor som gikk med komager, denne historien blir utelatt og erstattet med en som passer inn i bildet av sitt opphav.



Tradisjoner videreføres, også det som vi helst ”glemmer”, det som er fylt med skam som komager og kofte. Ungdommene har tatt til seg tradisjoner og i jungelen av sko og ungdommens valg så skal *en plassere de sjøsamiske komagene/gåpmagat*. Dette fottøyet, eller komagene med komagband, er av de delene av den samiske drakten som har vært lengst i bruk, helt til etter siste verdenskrig. Ivar Bjørklund skriver at for de som vokste opp i krigsårene, vil komager være synonymt med fattigdom. Jeg tror det er derfor denne generasjonen har vanskelig for ”å svelge” at deres barnebarn vil gå med dette ”fattslige fottøyet”. Dette har jeg også fått bekreftet av dagens unge jeg har snakket med. Og for meg som vokste opp på 1970-tallet er det en kjent sak at krigsgenerasjonen ikke anerkjente komager og andre synlige tegn på samisk identifikasjon. Bjørklund skriver videre om en eldre mann i en velholdt stue i et av Kåfjords dalfører: ”Eg tenke` no på det som eg har gjennagådd i livet mitt”. Barndommen slik han formidler den til den besøkende, var preget av følelsen av aldri å strekke til, av at det samiske språket var lik fattigdom, var lik

tilsidesettelse, var lik smerte, var lik sinne, var <sup>18</sup>lik aldri det samme for mine barn! For den gamle er det som om alt han har strevd for å legge bak seg, nå kommer tilbake for å plage han (Hovland, 1996). Det er et dypfølt krav og et overgrepspreget påbud. Der hvor den unge finner ankerfeste, tilhørighet, og et nytt (gammelt) hjem, kan den gamle finne at alt han har kjempet for å bli og for å være, nå skal taes fra han (Hovland, 1996). Det er etter alt å dømme denne motsetningen som kommer til syne, da de eldre ser at barnebarna deres skal ”ta fram” selve symbolet på deres triste barndoms opplevelse. Dette provoserer fram sterke følelser. Den enes vinning (av ankerfeste) og manifestasjon (av hjemstedets egentlige identitet) kan av den andre tolkes som tap av den samme. De to fortolkningene ser ut til å produsere hverandre i en skismogenetisk prosess av utdypning og motsetninger (Hovland, 1996). Den ene (gamle, født 1950) ønsker å framstå som en av ”finere folk”, kler seg pent, i dress og drar til byen med buss. På bussen ser han en ungdom (født 1990), som for anledningen har på seg komager, samisk belte og et fargerikt sjal i samiske farger sammen med dongeri. Den unge hilser på den eldre ”herren”, som faktisk er onkel til den unge jenta. Den eldre herren svarer ikke, han ser misbilligende på klærne til den unge, og fnyser. Han vil ikke gi uttrykk for at han kjenner denne ungdommen. Det er mange folk på bussen, og de må for all del ikke tro at han kjenner en med det opphavet, han som er en herre, hvis slekta stammer fra <sup>19</sup>Tyskland.

Det man da legger opp til i konfirmasjonsselskapet, er at dette hyggelige selskapet blir omgjort til en kamparena, der fresende beskyldninger og ”stygge blikk” er hovedretten. Den ene parten har i lang tid gjenhentet en fortid, mens motparten ser den samme gjenhenting som en trussel mot alt hun har ”oppnådd”. Og motsatt, den enes innbitte motstand eller stramme omgangstone kan for datteren, broren, eller tanta representere et uforståelig og til dels smertelig uttrykk for forvirring og fortrenning hos sin nære slektning. ”E kan no si at eg e same hvis e føle for det”, ”jammen du e jo ikke det, for vårres slekt kommer fra Finland”, ”pappa brukte bestandig å si det”. Andre igjen sier: ”E det så farlig kor man stamme fra?”. Alle er fra samme slekt, men har et forskjellig perspektiv. Dermed vil det oppstå en del uenigheter, men ingenting er mer sårende enn å trække på egen identitetsforståelse.

De unge ser ikke det de eldre ser, og de kjenner besteforeldregenerasjonen med de kvalitetene som de har og barna verdsetter. De vil på ingen måte nøre opp om bestefarsgenerasjonens usikkerhet i forhold til egen identitet. Min opplevelse av ungdommene er at de er en tøff

---

<sup>18</sup> Eldre mann fra Kåfjord reflekterer over sine kår

<sup>19</sup> Tyskland – han vil distansere seg fra samisk tilhørighet

gruppe som tør å ”stå i det” og kan argumentere for sine valg. De vingler ikke i valget. Har de bestemt seg for å gå i kofte, gjør de det, med hevet hodet. To unge jenter fortalte at i deres klasse hadde flertallet valgt kofte som konfirmasjonsplagg, og at det var to som ikke hadde det. At det er et så stort antall som velger å konfirmere seg i kofte, viser at det har skjedd en endring. Det er stadig flere ungdommer som tar i bruk kofte og som gjør dette valget selvstendig. Ungdommene mente at de som ikke hadde kofte, ikke hadde valgfrihet: ”det kommer an på foreldre”.

Prosessen har gått videre. Tidligere var Riddu Riddu en arena for å ”prøvegå” med kofte. Da ungdommer følte dette som noe trygt og riktig, har koftebruken funnet veien til nye arenaer og nye utfordringer. Ved å velge å konfirmere deg i kofte, manifesterer du i sterkere grad samisk tilhørighet. Her står du ”alene”, uten dine jevnaldrende, på en arena hvor de som styrer hjemmet, mor/far, er autoriteter, der du kanskje har måtte forhandle deg fram til å få gå i kofte. I en slik situasjon er det ikke bare mor/far/barn som avgjør valget, her vil også besteforeldregenerasjonen komme med innspill. Dette viser samarbeid på flere nivå, både blant barn og voksne. Ungdommene har lært denne kulturen, og i noen familier har de prøvd å innlære seg de glemte tradisjonene. Samfunn som bevisst utnytter kofigurasjonens muligheter ved å oppdra ungdom eller voksne i grupper som de verken var født eller oppdratt i, er ofte svært fleksible når det gjelder nye tilpasninger. Formell opptagelse er en meget virkningsfull undervisnings- og opplæringsmekanisme i den utstrekning den behandles som en form for kondensert barndomslæring, eller som et fullstendig postfigurativt eksperiment (Mead, 1971). Dette er en postfigurativ kultur der barna hovedsakelig lærer av sine forfedre som ofte er primitive eller de lærer av det religiøse samfunnet. De har nedarvet sin autoritetsstruktur fra fortiden. Ungdommer fra et læstadiansk hjem vil handle postfigurativt. De følger tradisjonelle kulturell stil og levemåte og trives tilsynelatende her. Det er de eldre som lærer de yngre, i deres tradisjon er det ikke rom for at det er de yngre som skal lære de eldre. I en samisk oppblomstringstid vil befolkningen som tilhører en læstadiansk tro henge etter, ungdommene vil ikke være de første som ikler seg kofte.

Dette er nok en av årsakene til at det ikke var koftekledde ungdommer på læstadianer-stevne, da jeg var innom.

De fleste av ungdommene jeg møtte gjennom feltarbeid, opplever en type ko-figurativ formidling. Noen ganger kan de bidra med nyoppdaget kunnskap som de overfører til de som er eldre. Det er også vanlig at de eldre og de yngre lærer kulturen å kjenne i samarbeid

med hverandre. Ungdommene har gjennom sin reise i kunnskap om samisk kultur handlet kofigurativt, ved at de har lært fra jevnaldrende, skolekompiser og litt eldre ungdommer. Dette er ungdommer som ikke er tilknyttet et læstadiansk miljø.

I mange tilfeller har de vært nødt til å få læring gjennom andre unge (født 1990). Det har vært den eneste måten å få tak i den kunnskapen de søkte på. Mange av de eldre (født 1920-30) er bærere av enorm kunnskap de har tilegnet seg gjennom livet sitt. Denne kunnskapen ligger lagret i atferdsmønsteret og i hukommelsen deres, det er bare å få den fram. Ungdom har lettere for å nå fram til bestefarsgenerasjonen, ungdommer ser at ”gamlingen” kommer kjørende på moped, dette oppfatter de som tøft. ”Gamlingen” registrerer at ungdommene har fattet interesse, dermed er grunnen for videre dialog lagt. Ungdommene oppfatter bestefarsgenerasjonen som ufarlig, de representerer en trygghet.

Den eldre generasjonen ser på ungdommene som et friskt innslag uten fordommer eller tilgjorte miner. De representerer noe ekte. På den måten er det en mulighet for at det er ungdommene som får ut kunnskapen fra de eldre, både taus kunnskap og narrativ tilnærming. Postfigurative kulturer hvor de eldre ikke kan forestille seg forandringer og derfor ikke kan formidle annet enn denne følelsen av uforanderlig kontinuitet til sine etterkommere, har vært karakteristisk for menneskesamfunn i tusener av år eller opp til sivilisasjonens begynnelse (Mead, 1971).

Kåfjordsamfunnet fikk et avbrekk fra postfigurative system, kofigurasjon begynner der hvor det postfigurative systemet får et avbrekk (Mead, 1971). 70-tallerne har konvertert, de forsøker å oppdra barna til å ta opp i seg idealer de selv som barn og ungdom var ukjent med, en situasjon som består av hverdagslige hendelser som senere omdefineres til en sjøsamisk kultur. Dette er et bevisst skritt i en endring som skjer av seg selv ved at de unge kommer i kontakt med en ny og annerledes livsstil (Mead, 1971). Med ungdom og sjøsamekulturen kan det være en fare for at det å bruke kofte er et uttrykk innen en subkultur. Noen ungdommer gir uttrykk for at dette er en moteting og at de ikke vil bruke kofte om noen år. Dette kan vi alene ikke pr i dag predikere. Det jeg kan vite har jeg kommet fram til ved å se på hva ungdommene gjør sammen og alene. Alle hendelsene legger jeg sammen før jeg drar slutninger ut av det jeg har sett og hørt. Kultur komponeres av psykologiske strukturer, ved hjelp av hvilke individer eller grupper av individer som styrer deres atferd,



mellommenneskelige relasjoner. ”*culture (is located) in the minds and hearts of men*”(Geertz, 1993:11).

## **6.6 AUTENTISITETENS KLESSTIL, KAPITAL ELLER BARE SKO?**

I veien mot en kulturell forståelse i sjøsamiske distrikter kommer en ikke unna diskusjonen omkring klær. Med klær følger identitet, som utspiller seg mellom personlig utfoldelse og fellesskapets ideer og tegnverden. I barnehagen finner vi også en ordning som minner om klassedeling og koding. Barn fungerer som en liten brikke for sine foreldre. Det er tilsynelatende ikke-eksisterende statusjag innad i barnehagen, i forhold til valg av utstyr. Foreldre vil det beste for sine barn, barn er avhengig av å ha gode sko da de vil tilbringe store deler av dagen ute i barnehagen. Som vi vet, er ikke gode sko det samme som dyre sko. Selv om barn vokser fort og trenger sko og klær for flere værforhold i barnehagen, har jeg registrert at foreldrene ofte velger ”topaz” sko. Dette er relativt dyre sko som er laget av selvkinn.

Kan dette være tilfeldig eller kan det ha seg slik at foreldre allerede fra barnehagestadiet vil manifestere sin symbolske kapital. Bourdieu (1996) sier: For at æresfølelsen skal opprettholdes ”må” akkurat deres barn vise til hvor de stammer fra, bevisst eller ubevisst. For hvem i gruppen er klar over hvilken skotype som hører til hvor, jo det er brukerne, og brukerne av denne type sko tilhører det vi kan kalle en middelklasse. Det er tilhørigheten til en gruppe som viser tilhørighet ved at små og store manifestasjoner finner sted, og vi sorterer hverandre deretter, ikke som en generalisering, men som en tilhørighet mot. Æren eksisterer kun i kraft av sitt ry og kun i den utstrekning, medlemmene i en gruppe er enige om, at visse spesifikke egenskaper eller handlinger er ærefulle (Bourdieu, 1996).

Dette er de sosiale forutsetningen for å forklare kodeteori og hvordan jeg vil bruke den for å forklare ungdommenes samhandling i forhold til klær som kode. Fortsetter vi vårt skoeksempel så ser vi at i skolealder blir barna mer bevisst hva de ønsker av sko. Her begynner de å vise vilje og klarer ved hjelp av sine foreldre å fatte egne valg. Det betyr ikke at de velger sko av egen fri vilje, i barneskolealder ser barn opp til andre eldre medelever og eldre søsken.

Når barna blir ungdommer og begynner i ungdomsskolen, er det andre regler som gjelder (de har et sett av regler). I dette samhandlingsmønsteret må en nesten være ungdom selv for å

klare å forstå og forholde seg til reglene. Det tilsynelatende enkle valget av sko, er ikke enkelt. Det vil si at har du penger nok og kan de rette kodene som kreves for å være en del av det rette miljøet som passer for din stil og væremåte, er det enkelt. Men om du da vil kunne kodene er en annen sak. Kodene for hva som er riktig til rett periode er ikke lett å forstå, og disse kan heller ikke kjøpes, de må læres gjennom interaksjon med jevnaldrende over mange år. For ungdom flest kreves det en del for å knekke de sosiale kodene som til enhver tid eksisterer i ungdomsmiljøet. Det er status for de fleste ungdommer å ha mange par sko. Det skal ikke være billige sko i hopetall, men sko av rette merker til en dyr pris. Har du et par sko til hvert antrekk oppnår du høy status. Ungdommene selv definerer hva som gir status ved at de gir og får tilbakemeldinger. Det er koder for hvilke sko du skal bruke alt etter hvilke miljø du tilhører, tøysko for eksempel viser at du ønsker å tilhøre et musikkmiljø. På generell basis kan en si at klesstilene knyttes til livsstil, kjønnsidentitet, politisk engasjement og musikkpreferanser.

Klær er en måte å vise omverden hvor en står i en sosial kontekst og en kulturell virkelighet. I et forsøk på å oppnå en ”samisk identitet”, må de unge være bevisst sin måte å uttrykke seg på gjennom klær. Av omverden oppfattes det som en ressurs å kunne smykke seg med en ”samisk identitet”. Stigmaet har blitt symbolsk konvertert til kulturell kapital. En annen side er at siden tilgangen og aksepten varierer og mange dermed opplever det vanskelig å nå helt fram, være helt trygg, må vi også erkjenne at denne tilknytningen representerer et knapt gode (Hovland, 1996).

Klær, og hvordan disse brukes, manifesteres som et maktaspekt i tegnbruk. Ubevisst eller bevisst vil ungdommene signaliseres til omverden, og de vil og oppnå menneskers reaksjoner på ord og andre symboler. Likeså vil de oppnå reaksjoner på hvilken klesstil de har. Dersom en kler seg i sorte klær med nagler og taljer, sminker seg mye og mørkt, er det et uttrykk for å stenge verden ute, tilsynelatende. Det er en form for protest og et rop om å bli hørt. Det har en betydning hvilke språk ungdommene uttrykker, ordene har et meningsinnhold, på lik linje med klærne og den stilen de har valgt. Kofte som tegn er en klar manifestasjon av sitt standpunkt. Det en kan si om dagens generelle kleskode er at den er preget av det klassiske. Derfor er for eksempel slipsene vevde, kraftige og solide. Det skal være enkle, diskret mønstre eller elegante striper. Dette motebildet er langt fra en stil med mye farger, mønstre og myke stoff, dermed er det ikke gitt at det er en motesak å gå med kofte med det tilbehøret som medfølger. For noen år siden var det ”mote” å ha etnisk stil på klær og tilbehør. En av

jentene jeg traff på Riddu Riddu fortalte nettopp dette, hun begynte å gå med kofte fordi at det var ”in i tiden” å framstå med en etnisk klesstil. Hun tilføyde imidlertid at ”eg hadde ikke gjort det hvis ikke familien min var samisk”. Det er ikke bare en motesak å ikle seg kofte. En ønsker å framstå som en med større ressurser enn jevnaldrende som ikke har oppnådd den statusen å være ”tidsriktig” og ”ha familie som passer inn under beskrivelsen samisk”. Ressursene er sosiale og knyttet til status. I en lang rekke situasjoner kan lokalbefolkningen ta i bruk former for tematisering overfor andre medlemmer, overfor medlemmer i en gråsone eller overfor utenforstående, som koder den og den som inne/ute, rettighetshaver/rettighetsløs eller så og slik rangert i det lokale statushierarkiet. Høy ”score” i forhold til markørene for samisk tilhørighet fører med seg høy grad av innlemming og tilhørighet. Lav score det motsatte (Hovland, 1996). For ungdommene er det alltid av betydning hvem som er ”finest”, og vil alltid for dem være en kamp om erkjennelse. De skal posisjonere seg i forhold til omverdenen og vil stadig ønske å erobre nye områder.

En ungdomstid er for de fleste preget av usikkerhet, og desto viktigere vil denne erkjennelsen fra andre, gjerne jevnaldrende være. I et tidligere kapittel har jeg skrevet om Lyngelæstadianismen. Ungdommene fra denne menigheten har en annen hverdag enn de andre ungdommene i Kåfjord (Kap 3). Ifølge stipendiat i religionsvitenskap, Olsen ved Uit, utfordrer læstadianske jenter menigheten (Framtid i Nord, 2008). Dette gjør de ved at de følger kleskoden ved å bruke skjørt, samtidig som de bryter tradisjonene ved å bruke kortere skjørt. Normene for skjørtelengden har siden 1970-tallet vært gjenstand for diskusjon, og normene viser hvordan jenter og kvinner skal oppføre seg i den læstadianske forsamlingen. Hvis de bryter med konvensjonene gjennom å kle seg utfordrende, ”straffes” de gjennom å få skylda for guttenes mulige fortapelse.

Klesdiskusjonen handler om kjønn og hierarki, der mannen står øverst og kvinner er pålagt flest restriksjoner. Jenter som oppfattes som usømmelig, blir sett på som å ”egge kjødet”, og dermed kunne lede både seg selv og gutter til fortapelse. Et kjennetegn er at menn kobles til begjær, mens kvinner er objekter for dette begjæret. Klær er en viktig faktor for identitet i læstadianismen, for det ligger veldig mange føringer til grunn når det gjelder hvilke klær man skal bruke (framtid i nord 2008). Kleskoding er innen menigheten viktig men hva det er som legger føringen for hvordan spesielt jentene skal kle seg? I forhold til kofte er det ikke akkurat dette som er avgjørende, da kofte ikke kan sees på som en usømmelig klesdrakt i den forstand at den er lang nok og den dekker kvinnekroppen slik at mannen ikke skal bli

oppbisst. Det er ikke debatt om sømmelighet som ligger bak motstand mot koftebruk. Vi ser prefigurativ kommunikasjon, der det er de unge som blir ekspertene i samfunnet (Mead, 1971). Motstand ligger i at de yngre skal lære de eldre noe på et felt de eldre oppfatter seg selv som eksperter på. I alle tider var det livserfaring som var det styrende elementet i kommunikasjon i dette samfunnet. Nå skal andre elementer legges til grunn, og de unge står for ekspertisen gjennom utdanning og utveksling av erfaringer med andre unge. Dette er mer enn de eldre kan akseptere. Unge mennesker er i dag mer frigjorte enn tidligere, deres identitet er løsrevet og avlokalisert. Vi lever i større grad enn tidligere i et globalisert samfunn, som på mange områder er forskjellig fra det tradisjonelle samfunnet. Det som er avgjørende for at jentene i den læstadianske menighet ikke har tatt til seg kofta og begynt å bruke den, ligger i den respekten de har for autoriteten i familien og menigheten som helhet. Menigheten har ikke anerkjent Lyngenkofta, de ser på dette som et uttrykk for ungdommelig overmot og har ikke sett hensikten med at de unge skal delta i den settingen. Ifølge medlemmer av menigheten jeg har snakket med er grunnen til at læstadianere ikke kan bruke kofte at det foregår tilstelninger der det serveres alkohol, som ikke er i pakt med det læstadianske sømmelighetsmønsteret, og dermed er denne drakten ikke forbeholdt menighetens ungdom. Dette er et eksempel på prefigurativ kommunikasjon. De unge har satt i gang debatten om en samisk tilhørighet. Men de har også andre saker på dagsorden, eksempelvis teknologi og mediekommunikasjon. De unge er ekspertene og må lære opp de eldre.

Ungdom er trendsettere. Mange unge er svært bevisst sin stilart og klarer å sette egne stilarter på dagsorden. I motebildet har en kunne observere bruken av samiske distinksjoner. Inne i fjordene kunne en først observere spesialiteter som ble dannet i "fjordhollet" og som noen måneder senere var en vel anerkjent mote i byen. Byen er i dette tilfellet Tromsø, en by der motene er "tidlig ute". Byene er generelt trendsettere for ungdom fra distriktene. Noen ungdommer i Kåfjord dannet for noen få år siden sin egen lille bedrift. Her produserer de trykke t-skjorter med samisk tekst. Produksjonen slo an blant ungdommene.

Høsten 2007 var det en ny samisk distinksjon som slo an i Tromsø. Da observerte jeg at det var "in" med kvinnebelte/hearvaavv fra samisk kofte, denne ble brukt sammen med dongeribukse av dyreste merke. Komager/gåpmagat ble brukt sammen med dongeribukse og dannet en ny trend innen sko. Dette er eksempler på hvordan ungdom tar opp tradisjonell klesdrakt og kombinerer dette med ultramoderne by-fenomen representert i form av dyre

merkeklær. Ungdom besitter en viss kraft i term av å være klesbevisst, og er derfor en kjøpesterk gruppe. Hva gjør dette med majoriteten i ungdomsgruppa? Samisk får en ny betydning, en konnotasjon/en merketydning i tillegg til å være samisk. Nå forbindes samisk med noe trendy.

For ungdommene i en læstadiansk menighet vil det si at de må leve et dobbeltliv. I enkelte sammenhenger må de framstå som sømmelige, men tøyser likevel grensene for hvert år som går. De ikke de samme grensene gjelder imidlertid ikke når de er blant sine jevnaldrende. Denne vekslingen mellom identiteter skaper et krysspress som gjør at noen velger å fjerne seg fra læstadianismen framfor å leve med dobbeltmoral(Framtid i Nord, 2008).

Ungdommene i menigheten får ikke det samme forholdet til samisk som ungdommene utenfor menigheten får. De går glipp av kulturen innad i ungdomskulturen, og de forholder seg til foreldregenerasjonen som har et annet bilde av den samiske kulturen. For disse ungdommene vil ikke samisk få en veldig stor betydning, samisk er samisk, samisk får ikke en utvidet betydning. Studerer vi den andre ”gruppen” av ungdom, de som har mulighet til å gjøre samisk kultur til sin egen kultur, har de gjort en ”jobb” med både egne og andres holdninger. De endringene jeg observerer viser ungdommenes bevissthet. Tidligere år var det et ”must” å ha kofte når en skulle på Riddu Riddu men året 2007 observerte jeg bare noen få ungdom som var ikledd kofte på Riddu Riddu. Selv sa de at de ikke ”ville ligge å trille med kofte”. Dette ser jeg på som et uttrykk for at ungdommene har anerkjent kofte, manifestert at de har kofte og vil bruke den. Nyhetens interesse er forbi og koftebruk har oppnådd en ny dimensjon og innhenter flere arena. I en kulturell relasjon vil ungdommen på den måten være med på den kulturelle oppblomstringen, samtidig er medlemmer av samfunnet ikke med vi ”protesterer” mot en ny kultur. Vi kan for eksempel balansere mellom flere ”identiteter” gjennom uttrykk i form av klær. I et miljø har vi de ytre manifestasjoner som viser tilhørighet, men vi kan i neste miljø ved hjelp av klær vise en annen tilhørighet og kommunisere skismogenisk mot det andre miljøet, dersom en vil ta avstand fra dette ene miljøet. Dette er ikke et ukjent fenomen der ungdom er på søken etter anerkjennelse og identitet. De viser nedlatenhet, og ved å være på pidestallen selv, trykker de andre ned gjennom produksjon av etniske eller rasemessige stereotypier (Høgmo, 1994).

## **6.7 IDENTITET**

Kultur er grunnsteinen for å forstå sin egen identitet. I en kulturell forståelse vil dette i en ny sjøsamisk kultur by på flere utfordringer. Her finnes en utfordring i forhold til samisk

offentlig og en privat sfære. En jeg traff på Riddu Riddu sa følgende; ”huff, no e eg lei av å være same, av og til vil eg bare være meg sjøl”. Hun er en av 70-tallerne. Skal en skille mellom offentlig liv og personlig innlevelser, vil en sannsynligvis få en splittet personlighet. Men det presset som denne gruppen har, er for så vidt selvvalgt. De har valgt å leve ut en samisk identitet fullt og helt og dette medfører en del jobbing for det innebærer alltid å framstå som autentisk i forhold til en sjøsamisk identitet, også politisk.

De som jobber ”innen kulturen” må alltid tenke på at en jobber med å lære språket, det vil si å bruke det i de rette settingene. Dette betyr å bruke tid sammen med barna slik at de får en ”riktig” kulturell opplevelse og læring. Det gjelder å framstå for øvrigheten med de kodene den ”nye” identiteten krever. Dette er spesielt viktig å prøve å framstå autentisk i forhold til de som er motstandere og kritikere. I sin presentasjon av ideal har de gjort sitt valg, identiteten må de holde på selv om de blir ”lei av” å være same. Det valget de har tatt gjør at de ikke selv har full disposisjons- og tolkningsrett i forhold til det grunnlaget de skal utforme sin egen identitetstilknytning på.

Hovland spør seg selv om vi må ha identitet (1996) og kommer fram til at mange av oss overbevises at en identitet en eller annen form for tilknytning, definering, fastlegging og aktivering er nødvendig. Dette gjelder kanskje særlig for folk med tilknytning til religiøse eller kulturelle minoriteter. ”Kultur” er først og fremst et middel til kommunikasjon, i følge Hovland, men i hendene til blant annet det han bevisst polemisk betegner som ”kulturterrorister”, etniske og religiøse eliter og ledere, forvaltes kultur og identitet som avgrensede størrelser med klare forpliktelser.

Ofte er disse forpliktelsene også store i tillegg til å være overdrevent klargjort. Vi må ikke ha identitet og kultur. Hovland blir særlig skeptisk i argumentasjon når han holder de kravene folk med tilhørighet til sterkt definerte ”identiteter” og ”kulturer” utsettes for, opp mot det faktum at vi ferdes i et globalt rom hvor stil, smak, mening, religion, kort sagt kultur, blandes, kombineres, rekombineres og er i stadig bevegelse over de ulike grensene vi har omkring oss. En stadig større del av verden består av ”kulturelle veikryss”, sier han(Hovland, 1996).

Jeg traff ei jente på Riddu Riddu (90-tallerne), som var yngre enn ”hun som var lei av å være same” (70-tallerne) Hun fortalte om sitt forhold til kofte. Da hun ble født, fikk hun kofte, og

siden da har hun brukt kofte i ulike anledninger. Etter hvert som hun vokste, fikk hun sydd seg en ny. Det var en selvfølge å ha kofte. Da hun var 11-12 år ville hun plutselig ikke ha en ny kofte, og fikk ikke en ny. Hun skulle feire 17-mai i Tromsø og ville ikke skille seg ut. Året etter, da Riddu Riddu nærmet seg, angret hun. Hun angret på at hun ikke hadde takket ja til å få en ny kofte fordi hun følte seg så naken. Etter dette har hun brukt kofte – hele tiden, (ikke til hverdagsbruk).

Det er forskjell på hvordan 70-tallerne og 90-tallerne, representert ved disse to, handler i sitt miljø. For den første er dette hjertesukket en måte å si ifra om at i hennes hverdag er en samisk kultur et knutepunkt og denne kulturen skal utøves fullt og helt. Det er dette standpunktet hun har tatt. Den andre ga seg selv rom for å prøve noe annet. For henne var det ikke om å gjøre å fremme sin samiske identitet hele tiden. Dro hun til Tromsø, ville hun være som de andre, men samtidig var det rom for å finne fram kofte igjen og fortsette å bruke den. Bakgrunnen spiller en stor rolle her. Selv om disse to er vokst opp i samme kommune, så er det forskjell i tid og rom. Samfunnsutviklingen spiller en rolle. For 70-tallerne fremstår samisk språk og kultur som noe mer ”alvorlig”, fordi de har jobbet på en annen måte for å nå fram dit de er i dag. De har kjempet mot mye større fordommer enn 90-tallerne. Dermed er det mer som ”står på spill” for dem. 90-tallerne taper ikke ansikt om de vingle i sin sak. De har fått inn den samiske kulturen under andre forhold. De er jo også mye yngre og da er det vel generelt sett lov å vingle mer.

Eriksen (2004) snakker om identitetspolitikk. Mennesker og grupper er allerede blitt helt eller delvis innrullert i det moderne samfunn, men griper tilbake til sine førmoderne riter og fellesskapssymboler, og insisterer på at de er ”de samme” som sine forfedre, som levde under helt andre forhold. Under sine forutsetninger og rammer, vil hver finne sin plass og sin identitet. På Kåfjord kommune sine hjemmesider er det en side for ungdom; U-snakk. ”Her kan man ytre meninger om det meste. U-snakk er for og av ungdom”. Det er kun vi som setter dagsorden her”, sier de om seg selv.

<http://www.kafjord.kommune.no/>

Jeg satte inn følgende innlegg; ”Hei ungdommer i Kåfjord! E lure på koffer dokker bruke kofte?”. Innlegg som kom viser i stor grad hva mine funn i kåfjordsamfunnet kan bekrefte.

6 november 2006

*”fordi det e et samisk plagg, og for at man e samisk kanskje? har ikke kofte sjøl, men sku gjerne hadd det, for det e jo en del av identiteta det at forfedran mine i allefall va samisk, og det gjør meg vel kanskje til en sjøsamedet, sjøl om eg ikke prate samisk eller har vokst opp me så mye samisk kultur rundt meg.*

29 november 2006

*”Eg bruke kofte fordi det e fint, og høre me identiteta min. Min pappa har røtter fra samisk, og min bestemor snakker samisk så d blir en naturlig del av identiteta å bruke kofte. Eg ble konfirmert i kofte, og selv om eg ikke kan så mye samisk, bære eg kofte me stolthet!”.*

## **6.8 AVSLUTNING**

I oppgaven min er det ungdommen som har vært i fokus. Det er de som skal føre slekta videre. Det er også de som er i stand til å etablere en varig fred og formidle en sjøsamisk kultur videre. Ungdommene vet at de har en besteforeldregenerasjon, men de vet ikke hva den generasjonen har opplevd.

Ingen generasjon har noensinne opplevd, erfart og måttet sette seg inn i så hurtige forandringer. Besteforeldrene (1920-30) til dagens ungdom (1990) har sett alt forandre seg rett foran øynene sine; energikildene, kommunikasjonsmidlene, definisjonen på begrepet menneskeheten, grensene for hva som kan utforskes i universet, de hittil sikre fakta om en kjent og begrenset verden, ja selve livsgrunnlaget har endret seg for dem. De vet mer om forandring enn noen annen generasjon hittil (Mead, 1971).

All erfaring denne generasjonen gjorde, ble av foreldregenerasjonen til dagens ungdom, forkastet. Det var ikke bruk for den type læring bestefarsgenerasjonen kunne bidra med i ei moderne tid. Foreldrene til dagens ungdommer (70-tallerne) tenkte at våre dagers foreldregenerasjon må på samme måte betrakte sin egen fortid som noe de ikke kan kommunisere videre. Selv om de beklager dette, lærte de sine barn at de ikke måtte spørre om fortida fordi de aldri kunne forstå den. Vi må bli klar over at ingen annen generasjon noen



gang vil oppleve det vi har opplevd. I denne betydning må vi erkjenne at vi ikke har noen etterkommere, liksom våre barn ikke har noen forfedre (Mead, 1971).

Dagens ungdom (1990) står i samme dilemma som sine besteforeldre (1930) gjorde da de skulle videreformidle sin kultur. Nå er situasjonen snudd om. Ungdommene vil lære om det gamle. De vil ta tilbake en gjenglemt kultur, og bruke den til å utvikle sin identitet. Besteforeldrene deres måtte dekke over sin identitet, og måtte lage seg en ny, som var til ”gangs” når de skulle møte den offentlige verden. Bare i deres private sfære var samisk godt nok.

I denne oppgaven har jeg gjort en studie av en sjøsamisk bygd i endring, i et forsøk på å beskrive kommunikasjon mellom generasjoner i kommunen, og bygdefolkets kommunikasjon opp mot det offentlige. I min problemstilling spurte jeg om **”NÅR TRADISJON BLIR MODERNE” – Hva skjer når de unge henter inspirasjon og tar i bruk tradisjoner de eldre har begravd, og hvilke samfunnsmessige reaksjoner oppstår under en generasjonskonflikt som da oppstår?** I lys av dette er det en ting som framstår ganske klart. *Det oppstår konflikt når de yngre skal lære de eldre i en verden der de yngre tradisjonelt har lært av de eldre.* Følger vi M. Meads tenkning er tradisjon per definisjon noe postfigurativt. Kan det være noe annet?

Når ungdommene ønsker å ta del i en gammel tradisjon, gjenskape og ta i bruk noe som er ”borte”, kan vi da kalle det tradisjon? Den eldre garde er ikke helt enig. De sier til de unge at de skal la det gamle ”rasket” være. De mener at det blir ikke en tradisjon, selv om vi prøver å gjenskape noe som er lagt vekk. Dermed oppstår det begrep som plastikksame, lekesame o.l.

Hva ligger begravd bak slike uttalelser og en slik forståelse. Jeg har vektlagt M. Meads tredeling, post-, pre-, og kofigurativ læring i min analyse. Modellene er sett i lys av skillet mellom det tradisjonelle og det moderne og hvordan dette skillet kan være med på å påvirke læringssituasjonen. Mitt funn er at for de unge er den etniske tilhørigheten, blitt svært viktig som et forankrings – og referansepunkt for egen personlig identitet, mens de eldre ikke deler, eller maskerer denne forståelsen.

I de eldres verden er samisk forbundet med skam, derfor er det vanskelig for dem å forstå at i de unges verden og samtidig er det ikke skam å identifisere seg med det samiske. Den eldre

generasjonen sier at samisk er ikke en tradisjon i Kåfjord, utover at flyttsamer har brukt fjellet som sommerboplass. Videre sier de at det aldri har vært samiske tradisjoner i Kåfjord. De vil heller aldri innrømme, på tross av at det finnes ting som tyder på nettopp dette. Hva er de eldre redde for? Ifølge egne utsagn, vil de at deres barn skal slippe å oppleve den skammen de selv måtte gjennomgå. I deres verden er tradisjonsformidling det å lære sine barn og barnebarn tradisjoner, som for eks å spinne garn, drive med plantefarging, eller bøte garn. Disse aktivitetene er ”ufarlig” og norske og dermed akseptable, mens læren om samiske symbol blir knyttet til skammen og blir derfor ”farlig” og uakseptable.

Tradisjonen med garnspinning og plantefarging slik er det også ellers i et samfunn, lærer de unge av de eldre. Barn må lære av de voksne, å spise, kle på seg osv. Til et visst punkt må det være postfigurativ formidling, men når slutter det, og hva kommer da? Ungdommenes opprør. Vi kan ikke kanalisere opprøret til de unge eller eldre i retning av gjenopprettelsen av en utopisk drøm fra besteforeldrenes tid. Det vi må gjøre, er at vi sammen med de unge kan lære hvorledes vi skal ta de neste skritt. Ut fra deres nye kunnskaper – nye for verden og nye for oss – må spørsmålene komme til dem som allerede, via utdanning og erfaring, står rustet til å søke svarene (Mead, 1971). De fleste av ungdommene jeg har snakket med har, på mange områder, en utvidet forståelse av den kulturen de lever i. På andre områder har de gått glipp av denne kulturen, det har foreldregenerasjon sørget for. De har hatt tid til å fordøye den nye læringen, og de har hatt muligheten til å fatte egne valg. Det er de som vil bringe kulturen videre.

En ungdom jeg traff sa: ”Søskenbarnet mitt har lært seg samisk og no så har ho lært ongen sin på 2 år å snakke samisk”. På vegne av Kåfjords befolkning, kan det se ut til at rekrutteringen går den rette veien. Om noen generasjoner kan de snakke om hvordan de som ville bringe samisk språk og kultur tilbake til Kåfjord, kjempet. Først når både unge og gamle fullt ut forstår at det eksisterer en ny, dyptgående, generasjonskløft, kan man få i gang en dialog igjen. Men så lenge de voksne gjør det de tror er best for sine barn ut fra sin erfaring, er de fortapte (Mead, 1971).

Selv om generasjonene kan synes noe splittet i synet på samisk identitetsforståelse, kan en likevel si at M. Meads tre ulike former for kommunikasjon lever side om side. I dag er det fortsatt bestefar som tar med seg sine barnebarn, bøter garn med tilskuere, tar de med ned i fjæra og ”fær ut med båten”. Her lærer den lille poden om tradisjonell fjordfiske, en form for

postfigurativ læring. Samtidig hender det at en eldre bror eller søster tar med seg småbrødre/søstre med på sine daglige gjøremål/arbeid. Kan hende er dette gårdsarbeid, eller anleggsarbeid, for å lære de yngste hvordan de arbeider. Dette er kofigurativ læring.

Jeg fant ut at en ny vurdering av prefigurativ formidling skjer blant de unge. Der de unge er ekspertene på noe de gamle kjenner godt til, men ikke vil lære bort. De unge fører an! Her ser vi klare brudd med det tradisjonelle mønsteret der det tidligere var de eldre som hadde definisjonsmakt.



## 7 TIL ETTERTANKE

I arbeidet med denne avhandlingen har jeg satt fokus på hvordan ungdom forvalter sin identitet. Utgangspunktet er en kommune i utvikling. For noen er det en positiv utvikling, mens andre opplever denne utviklingen som utfordrende. Ulike perspektiv medfører i en kompleks livssituasjon for de involverte.

Kåfjord har fått en ny generasjon, og de er med på en ny tids identifisering av sjøsamisk kultur. Generasjonen før var en generasjon som ikke kunne/ville si at de var verken samisk eller norsk. Går vi enda en generasjon tilbake finner vi en generasjon som ser på sin samiske bakgrunn med stor skam, og de gjorde alt for å skjule en evt. samisk identifikasjon. En vanlig problemstilling innen samisk identifikasjon er identitetskonflikter. Her spiller også religion en rolle. Ungdommene skal forvalte den sjøsamiske kulturen, samtidig må de ta hensyn til egen utvikling og egne valg. Den statusen det innebærer å ikke seg kofte ligger i de holdninger samfunnet har tillagt en samisk identifisering. For noen kan dette oppleves problematisk.

Ungdommene har tatt imot, og omdefinert en gammel tradisjon til å bli noe moderne. Målet var å finne ut hva det var som gjorde at ungdommene fant det verd, å ta opp og i bruk noe deres bestefargenerasjon hadde begravet.. For å komme til bunnen av dette måtte jeg innta en forskerrolle og oppsøke befolkningen. Det viste seg å være tydelige forskjeller i meninger og standpunkter iblant mine informanter, alt etter hvilken leir de tilhørte. Religiøs overbevisning, etnisk identifikasjon, foreldrenes side i konflikten eller i noen tilfeller en blanding av alt dette har spilt en rolle for ståstedet til de ulike informantene.

En sjøsamisk kultur er nå redefinert i Kåfjord. Veien videre bestemmes i forhold til hva kommunens innbyggere selv råder over og forhold som ligger utenfor kommunenes egen beslutningsområde. Forhold utenfor kommunens område er spørsmål om globalitet, samfunnsmessige endringer som følge av verdensomspennende utvikling. Forhold innad i kommunen/sjøsamiske områder vil være mer håndgripelige. Her må det settes et faglig fokus, der skolen i sterkere grad må fokusere på den lokale tradisjonen med undervisning i og utenfor skolen. Det må også oppmuntres til frivillig arbeid innenfor sjøsamisk kultur. Kommunen må stå for å videreutvikle planer som videre utdanningsmuligheter. Disse må følges opp på en fruktbar måte. Befolkningen må holde fokus på betydningen av gode rollemodeller, både i forhold til ”rekruttering” og opplysning omkring sjøsamiske tiltak, men

også som et stabiliseringstiltak. Jeg ser det som svært viktig å ta vare på engasjementet og den entusiasmen som finnes i kommunen og bygge videre på denne.

Mine opplevelse i forhold til arbeidet med avhandlingen er at jeg har fått en større forståelse for en kultur jeg trodde jeg kjente på godt og vondt, enn det jeg hadde før jeg begynte, men jeg ser i ettertid, at relasjoner innen kulturen er mer komplisert og sammensatt enn jeg i utgangspunktet trodde.

For mange barn og unge som vokser opp, er det av stor betydning i dag og i framtiden at det opprettes ro og orden i kommunen og det sjøsamiske/norske miljø. Likevel, det er viktig at kulturen får sin riktige plass i dette samfunnet, og at menneskene i kommunen får leve ut sin individuelle opplevelse av kulturen.

## LITTERATURLISTE:

- Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen, 1997: *Forskningsetikk i forskerhverdag. Vurderinger og praksis*. Otta. Tano Aschehoug. (204 sider).
- Antonsen, Lene, 1995: *Sjøsamisk klesbruk i gamle Lyngen*. Kåfjord Sameforening. Fagtrykk Alta as.
- Antonsen, Lene, 1997: *Arbeidsbok for Lyngenkofta*. Kåfjord Sameforening. Fagtrykk Alta as.
- Bech-Karlsen, Jo, 2003: *Gode fagtekster*. Oslo. Universitetsforlaget AS
- Beck, C W & Hoëm(red), 2001: *Samfunnsrettet pedagogikk – nå*. Oslo. Oplandske Bokforlag.
- Bernstein, Basil, 1990: *Class, Codes and Control vol.III. Towards a Theory of Educational Transmissions*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Bourdieu, Pierre, 1977: *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1984: *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1996: *Symbolisk makt*. Oslo. Pax Forlag A/S.
- Bjørklund, Ivar, 1985: *Fjordfolket i Kvænangen*. Oslo: Universitetsforlaget. Kap. 11:”Den læstadianske vekkelse”, s.289-322.
- Bø, Inge og Lars Helle, 2005: *Pedagogisk ordbok. Praktisk oppslagsverk i pedagogikk, psykologi og sosiologi*. Oslo. Universitetsforlaget AS. 5.opplag.
- Eidheim, Harald, 1971: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eidheim, Harald (red), 1999: *Samer og Nordmenn*. Oslo. Cappelen Akademiske Forlag.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2006: *Røtter og føtter i en omskiftelig tid*. Oslo: H. Aschehoug & Co.

Erke, Reidar og Asle Høgmo(red), 1986: *Identitet og livsutfoldelse. En artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt på samenes situasjon*. Kautokeino/Oslo. Samisk utdanningsråd og Davvi Girji. 2.opplag.

Fossåsskaret, Erik, Otto Laurits Fuglestad og Tor Halfdan Aase(red), 1997: *Metodisk feltarbeid*. Oslo. Universitetsforlaget AS. 2. opplag.

Framtid i Nord: 18.11. 2006

Framtid i Nord: 17.1.2008

Framtid i Nord: 19.1.2008

Freud, Sigmund, 1913: *Totem og tabu*. København. Hans Reizels Forlag A/S. 2. utgave 1983.

Frønes, Ivar, 2002: *De likeverdige. Om sosialisering og de jevnaldrendes betydning*. Oslo. Gyldendal Norsk Forlag.

Fuglseth, Kåre og Kjell Skogen(red), 2006: *Masteroppgaven i pedagogikk og spesialpedagogikk design og metoder*. Oslo. J. W. Cappelens Forlag as.

Giddens, Anthony, 1997: *Modernitetens konsekvenser*. Oslo: Pax Forlag. 1997.

Gilje, Nils og Harald Grimen, 1993: *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger*. Oslo. Universitetsforlaget AS. 8 opplag 2001.

Geertz, Clifford, 1993: "Thick descriptions: Toward an interpretive theory of culture. I the interpretations of cultures. London: Fontana Press.

Goffmann, Erving, 1961: *Encounters. Two studies in the sociology of interaction*, Indianapolis 1961.

Haugen, Bjørn Sverre Hol (red), 2006: *Norsk bunadleksikon*. Bind 3. Oslo. N. W. Damm & søn AS. 1. opplag.

Hovland, Arild, 1999: *Moderne urfolk. Lokal og etnisk tilhørighet blant samisk ungdom*, avhandling (dr. polit) Oslo: NOVA-Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.



Hovland, Arild, 1996: "Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse". Oslo. Cappelen. Kap.8  
"Moderne urfolk". S. 204-233.

Høgmo, Asle, 1986: "Det tredje alternativ. Barns læring av identitetsforvaltning i samisk-norske samfunn preget av identitetsskifte". *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 27,395-416.

Høgmo, Asle, 1994: *Fremmed i det norske hus. Innvandreres møte med bygdesamfunn, småby og storby*. Oslo. Gyldendal norsk forlag.

Høgmo, Asle, 1993: *Kan kunst berike barns verden? En studie av to barneskoler*. Nordlandsforskning. Bodø.

Killingmo, Bjørn, 1971: *Den psykologiske behandlingsmetode*. Oslo. Universitetsforlaget AS. 6 utgave 2004.

Kloep, Marion og Leo B. Hendry, 2003: *Utviklingspsykologi i praksis*. Oslo. Abstrakt forlag as.

Kvale, Steinar, 1997: *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: ad Notam Gyldendal. (231 sider).

Lervoll, Anita, 2007: "Vi e små, men vi e mange". Oppdagelsen av egen samisk fortid blant "Riddu Riddu generasjonen" i Gáivuotna-Kåfjord. Hovedfagsoppgave i pedagogikk med fordypning i visuelle kulturstudier ved Institutt for samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø.

Mead, Margaret, 1970: *Broen over generasjonskløften. Et spørsmål om kultur og engasjement*. Oslo. Universitetsforlaget.

Nergård, Jens-Ivar, 2006: *Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo. J.W. Cappelens Forlag AS.

Nielsen, Finn Sivert, 1998: Kurs i faghistorie for grunnfag i sosialantropologi. Universitetet i Tromsø, våren 1998. Revidert 2005.

Nordlys. 26.10. 2006.

Nordlys. 31.10. 2006.

Nordlys. 18.11 2006, side 22.

Pedersen, Jan-Ove, 2002: ”Kommunikasjon om etnisk tilhørighet i ei sjøsamisk bygd i endring”. Hovedoppgave i pedagogikk. Universitetet i Tromsø.

Pedersen, Paul og Asle Høgmo, 2004: *Kamp, krise og forsoning*. Tromsø: NORUT.

Peirce, Charles S., 1955:” 7. Logic as Semiotic. The Theory of Signs” (Red).Justus Buchler. *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications.

Phillips, D.C. og Jonas F. Soltis, 2000: *Læring. Teorier og prinsipper for læring*. Oslo. Abstrakt forlag as.

Riksaasen, Rita og Bjørn Vigeland, 1994: *Basil Bernstein og nyere empiri*. Trondheim: Tapir forlag.

Ringdal, Kristen, 2001: *Enhet og mangfold*. Bergen. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Singer, Milton, 1984: *Man`s Glassy Essence. Explorations in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

Singer, Milton, 1991: *Semiotic of Cities, Selves and Cultures. Explorations in Semiotic Anthropology*. New York: Mouton de Gruyer.

Skirbekk, Gunnar og Nils Gilje, 2007: *Filosofihistorie innføring i europeisk filosofihistorie med særlig vekt på vitenskapshistorie og politisk filosofi*. Oslo. Universitetsforlaget. 3 utgave.

Steinlien, Øystein, 1984: *Læstadianismen som samlingsverdi i en samisk bygd*. Universitetsforlaget 1984.

Taylor, Charles, 1998: *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelens forlag.

Teigen, Karl Halvor, 2005: *En psykologihistorie*. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS. 2004. 3. opplag 2005.

Vaage, Sveinung (red) og Harald Thuen, 1997: *Oppdragelse til det moderne*. Oslo.

Universitetsforlaget AS.

Wadel, Cato, 1991: *Feltarbeid i egen kultur*. Flekkefjord. Forlaget Seek AS.

Weber, Max, 1983: *Økonomi og samhälle*. Forståendesociologins grunder. Argos

Aase, Tor Halfdan(red), 1997: *Metodisk feltarbeid*. Produksjon og tolkning av kvalitativ data.

Oslo. Universitetsforlaget AS.

[www.nettby.no/community/article.php?id=407871&community\\_id=183564](http://www.nettby.no/community/article.php?id=407871&community_id=183564). Lest den 30. september 2007.

**Grafisk design:** Gunnlaug Ballovarre



## APPENDIX

### **Informanter**

I arbeidet med denne oppgaven har jeg truffet mange interessante personer, og ungdommer med forskjellig bakgrunn. Det ville bli en lang liste med navn, dersom alle skulle bli nevnt. Noen mente at de var etnisk norsk, noen mente de var sjøsame/Nordsame, de fleste så på seg selv som en blanding av både samisk og norsk, eller samisk, norsk og finsk. De fleste var skoleelever eller studenter med tilhørighet til Kåfjord kommune.

Jeg snakket også med voksne informanter, alle med tilknytning til kommunen på et eller annet vis. Det kunne være noen som var oppvokst på stedet, noen som var inngift, noen tilflyttere alle med samme utgangspunkt, et referansepunkt opp mot det samiske på en eller annen måte.

Som en del av mitt prosjekt forsøkte jeg meg med en spørreundersøkelse blant ungdom på Riddu Riddu, de som gikk med kofte på var målgruppen. Da jeg kom på Riddu Riddu var det ingen ungdommer som gikk med kofte, dermed var målgruppen lite kjennbar.

Jeg oppsøkte ungdommer og fikk respons på mitt spørreskjema i andre settinger. Av 50 respondenter var det et fellestrekk at de pekte på identitet som fellesnevner og grunn for å gå med kofte. De fleste hadde en mor/far eller besteforeldre som snakket samisk.

Spørreundersøkelsen var et supplement til feltarbeidet for øvrig.

Jeg gjorde noen intervju med ungdommer, utdrag av intervju er gjengitt i oppgaven, og sitat er gjengitt i sin helhet. Dette for å gi et personlig preg og et forsøk på å få fram en ”lokal sjøsamisk stemning”.



# SPØRRESKJEMA

## 1) Jeg er:

Gutt  Jente

## 2) Jeg er i alderen:

10-13  14-16  17-20  21-25  26-30  31-40  41-50  51+

## 3) Jeg er fra:

Nord-Troms  Sør-Troms  Tromsø  Finnmark  Markasamisk  
 Lulesamisk  Sørsamisk Andre områder: .....

## 4) Jeg har samiske aner:

Mor  Far  Besteforeldre  vet ikke

## 5) Språkbakgrunn

Mine foreldre snakket

Samisk  Norsk  den ene  begge

Mine besteforeldre snakket

Samisk  Norsk  den ene  begge

Mine oldeforeldre snakket

Samisk  Norsk  den ene  begge

## 6) Jeg ser på meg selv som:

Samisk  Både samisk og norsk  Norsk  Vet ikke

## 7) Har kofte:

Egen  Lånt  Har ikke

## 8) Samisk på skolen:

Samisk 1.språk  Samisk 2.språk  Samisk språk & Kultur  Har ikke hatt samisk

## 9) Kjenner til læstadianisme gjennom:

Far  Mor  Besteforeldre  Andre  Kjenner ikke

## 10) Om 10 år bruker jeg kofte:

Ja  Nei  Vet ikke

## 11) Med kofte viser jeg identitet

Ja  Nei  Vet ikke

## 12) Samisk tradisjon er viktig for meg:

Litt  Ganske mye  Veldig mye





## Etterord

I arbeidet med mitt prosjekt og etterfølgende oppgaveskrivning har jeg kommet i kontakt med mange flotte mennesker. Jeg har lært utrolig mye, både om meg selv og om andre mennesker og selvsagt fått en stor faglig forståelse.

Det er mange jeg vil takke, først og fremst alle de fine ungdommene jeg har snakket med i løpet av tiden som har gått. Uten denne kontakten ville feltarbeidet mitt vært vanskelig å gjennomføre. Takk til Henrik Olsen og Riddu Riddu for at jeg ble akkreditert inn på festivalen 2007, her traff jeg mange interessante mennesker og fikk mange nyttige innspill. Jeg vil takke min uformelle diskusjonspartner Unni Ballovara, som har kommet med interessante analytiske poenger, etter utallige timer tilbrakt ved hytteveggen. Samtidig vil jeg takke alle andre jeg har hatt mange diskusjoner med, alle har de på hver sin måte vært til stor nytte i skriveprosessen. Takk til Wenche Øvergård som har gjort arbeidet med å lese korrektur.

Uten min teknisk delegerte medarbeider, min mann og støttespiller, ville selve oppgaveskrivingen vært betydelig vanskeligere. Jeg vil også takke min gode venninne og grafisk designer, Gunnlaug Ballovarre får det kunstneriske utsnitt.

Til slutt en stor takk til min gode veileder, Asle Høgmo, som har vært en stor faglig støttespiller. Han har gitt meg mange gode vinklinger og lært meg å se kulturen på flere vis. I tillegg har han samlet løse ender, gitt meg innspill og latt meg jobbe etter egne prinsipper.

Tromsø, april 2010

Bodil Ballovara Olufsen