



## 4. Lyden av Skallelv er en snekker i arbeid

Kjell Olsen

**Sammendrag** Stadig færre er bosatt på det stedet de vokste opp. Likevel kan slike steder være viktige for folks identitet og deres integrering i ulike fellesskap. En slik tilknytning kan analyseres som en form for slekting, der individer gjennom relasjoner og praksiser vedlikeholder og knyttes til fellesskap som for eksempel det kvenske. Materielt sett tar slike prosesser ofte utgangspunkt i en allmenn forståelse av kulturarv, men videreføres ved ulike praksiser og kan dermed fremstå som høyst personlig og individuell.

**Nøkkelord** feriesteder | kulturarv | slekting | avslekting

**Abstract** With increasing mobility in the population, most people do not live where they grew up. Nevertheless, such places are often important for people's self-identification and their integration in certain traditions. Such processes can be understood as «kinning», linking individuals to groups. In such processes cultural heritage and its maintenance become important, both as a visual manifestation and as a practical task that links past, present and future together for a certain group of people.

**Keywords** second homes | heritage | kinning | un-kinning

Han [en barndomsvenn] hadde blitt same. Vi syntes jo det var noe tull. Vi kunne ikke forstå det. Han var jo akkurat som oss! Og skulle vi blitt noe annet [enn norsk] var det jo kven, for det er jo egentlig det vi er! (En da ung mann fra Finnmark intervjuet tidlig på 1990-tallet.)

Noen ganger når man kommer til et sted man aldri har vært før, kan man få en følelse av gjenkjennelse. En følelse som kan komme selv om det nye stedet er helt ulikt det stedet man minnes. En slik følelse fikk jeg første gang jeg besøkte stedet med det norske navnet Skallelv, det kvenske Kallijoki og det nordsamiske

Gállojohka, øst i Vadsø kommune. Det som forundret meg mest, var at Skallelv minnet meg om et sted som ligger nesten så langt borte som det er mulig å komme i Norge. Dette stedet er den lille sørlandsbyen Flekkefjord som jeg kommer fra.<sup>1</sup> Flekkefjord med sin bystruktur, arkitektur, sin natur og klima skiller seg dramatisk fra Varangerhalvøya sitt åpne og bare landskap og Skallelv med, på en godværsdag, utsikt til både åpent hav og den russiske Fiskerhalvøya.

Det jeg etter hvert kom frem til hadde skapt en følelse av gjenkjennelse, var bygningene. Ikke ved et tilfeldig sammenfall i byggeskikk, for det er det ikke. Følelsen av gjenkjennelsen hadde blitt skapt av den estetiske pietet som lå i vedlikeholdet og restaureringingen av mange av de gamle bygningene i Skallelv. Kort sagt, det jeg gjenkjente, var en velstelt bygningsmessig kulturarv slik den i dag ofte fremstår på steder i Norge som man gjerne besøker i ferien. For meg ble denne følelsen av gjenkjennelse et godt eksempel på at kulturarv er noe nytt som skapes i nåtid, og dermed må forstås som et uttrykk for kulturelle prosesser i samtiden (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). Dermed er kulturarven også et godt utgangspunkt for å forsøke å forstå hvordan folk forstår seg selv i samtiden, deres identitet, og hvordan de gir et materielt uttrykk for dette innen bestemte rammer.

Den vestlige forståelsen av kulturarv er i stadig større grad forsøkt gjort universell. Blant annet gjennom systemet med verdensarv og dertil hørende politiske regimer (Bendix, Eggert & Peselmann, 2013; UNESCO, ikke datert) og det Smith (2006) kaller en autorisert kulturarvsvdiskurs (AHD). Ulike institusjoner og fagdisipliner skaper posisjoner for å avgjøre hva kulturarven er og bør være. Ikke minst det at kulturarv gjennom den eksplosive veksten i turisme har fått en stor kommersiell betydning, har medført det paradokset at kulturarv i økende grad må fremstå på en måte som kan gjenkjennes universelt hvis man vil fremvise sitt særpreg til folk som kommer utenfra (Comaroff & Comaroff, 2009, s. 24). Og det var nok en slik universell fremtoning som gjorde at jeg da jeg kom til Skallelv, umiddelbart kunne se at denne bygningsmassen var noens kulturarv. Dessuten, som jeg skal beskrive senere, kunne jeg fort se at Skallelv var noe annet enn et typisk (nord)norsk sted, og at det dermed skilte seg visuelt fra andre steder der den kvenske kulturen var viktig, men nærmest usynlig for besøkende utenfra (Olsen, 2021).

Men gjenkjennelsen av kulturarv er bare ett perspektiv man kan få i møtet med Skallelv eller, for den saks skyld, Flekkefjord. Til tross for at de visuelle, i denne

---

1 Et typisk kjennetegn ved norsk identitet hevdes å være at alle nordmenn kommer fra et sted, og at det er denne stedstilknytningen som gjør nordmenn norske (Kramer, 1984, s. 94–95). Selv om jeg ikke har bodd i Flekkefjord siden 1980 og i løpet av mitt liv har bodd mye lenger i Finnmark, over 30 år, er en av mine viktige identifikasjoner i norsk sammenheng at jeg kommer fra Flekkefjord. Dette til tross for at jeg ikke lenger har noen familiemessige relasjoner til byen.

sammenheng bygningsmessige, rammer kan være lett gjenkjennelige for de fleste, er kulturarv også noe som gjøres (Kirshenblatt-Gimblett, 1998; Smith, 2006). I de praksisene som folk bedriver, ligger det et helt annet spillerom for variasjon og ulike forståelser enn det som fins i det profesjonaliserte apparatet og de politiske regimene som definerer den autoriserte kulturarvskursen (Smith, 2006). Dette andre perspektivet er noe jeg deler (om enn i mindre og mindre grad) med de som bor i Flekkefjord. Gjennom oppvekst og inntil relativt nylig årlige ferier i Flekkefjord har jeg en personlig kunnskap om fortiden der som er umulig å oppnå gjennom noen korte besøk i Skallelv.

Mens tradisjonell forståelse av kulturarv blir sett på som noe fast, fortiden har jo vært og materialisert seg og kan dermed fryses i en autorisert kulturarvskurs, så er forståelsen av identitet, eller snarere folks egne identifikasjoner, noe som må analyseres som en kontinuerlig prosess. Slike identitetsprosesser er også noe folk gjør, og som dermed knytter folk sammen i et mer eller mindre kontinuerlig fellesskap. Og stadig oftere skjer slike prosesser der folk ikke bor i hverdagen (Gullestad, 2006, s. 115). Med Howells begrep om *slekting*, slektskap er ikke noe som er, men noe man kontinuerlig må gjøre, har Lien og Abram (2018) analysert den norske hytta som en arena for både slektskapsprosesser, familierelasjoner og *avslekting* der noen distanserer seg fra ulike fellesskap. Med utgangspunkt i stedet Skallelv vil jeg i dette kapittelet diskutere slike prosesser som kobler mennesker til steder og identiteter. Målet er å vise at disse prosessene kan være høyst individuelle, men at de og rammes inn av en autorisert kulturarvskurs.

Men først vil jeg presentere noen teoretiske perspektiver som ligger til grunn for analysen, før jeg presenterer Skallelv ut fra to perspektiver, og deretter peker på et spesielt trekk ved det nordnorske som står i kontrast til det Smith (2006) kaller AHD. Det siste er at det ikke alltid er så lett å avgrense kulturarven til klare grupper. Og nettopp det at det kvenske ikke er så klart avgrenset av en etnopolitisk prosess der et repertoar av kollektive symboler står til rådighet, gjør at mulighetsrommet for det Obeysekere (1981, s. 179) kaller subjektive reorienteringer, blir større. Slike reorienteringer foregår i det private rom, men dette betyr ikke at de er løsrevet fra samfunnsmessige prosesser. De retter seg mot områder slik som kulturarv, steder og historien, men med en større subjektivitet enn det som fins innen områder som er disiplinert gjennom offisielle institusjoner, som for eksempel AHD. Og avhengig av samfunnsmessige og økonomiske endringer kan de føre til politisk mobilisering der kollektive symboler utkrystalliserer seg (Olsen, 1997). Som sitatet som innleder denne teksten viser, er det en åpenhet når det gjelder hva man identifiserer seg som og med for mange i Finnmark. Folk velger forskjellig, og i Finnmark kan dette medføre både klarere skillelinjer og mangfoldige forståelser.

## TEORI OG METODE

Som Harvey (1990, s. 256) hevder, er det å ha muligheten til å skape og ha kontroll over det fysiske rom noe som reproducerer og forsterker makten til de som har muligheten til dette. Dette var noe som gjenspeilte seg i offentlige bygg i Finnmark i fornorskningstiden, og som og kan sies å komme til uttrykk i gjenreisningen etter krigen. Selv om befolkningen ikke alltid var villig til å følge myndighetenes reguleringsplaner, ble bygningsmassen i stor grad bygget opp igjen i det som kan kalles en norsk stil. Kontrollen over hvordan det fysiske rom skal se ut, innebærer også makten til å ekskludere det uønskede og det som ikke passer inn (Harvey, 1990, s. 261). Dermed kunne mange steder i fylket gjenoppstå som typisk norske, slik det ble sett av besøkende utenfra (Eidheim, 1969). I dagens Norge er kanskje ikke kulturarvsmyndighetene de som opplever å ha mest makt til å forme det offentlige rom i konkurranse med profesjonelle utbyggere og politikere, men for minoriteter og deres materielle kulturarv er forvaltningen av bygningsarven et viktig område for deres synlighet.

Hva som får et offisielt stempel som kulturarv, og dermed en offentlig virksomhet knyttet til seg, er vanligvis noe som blir avgjort av et profesjonalisert apparat. Museer, Riksantikvaren eller andre kulturarvsinstitusjoner har en autoritet til å definere, kategorisere og klassifisere ting, steder eller praksiser som betraktes som estetisk tilfredsstillende og historisk interessante nok til å regnes som noens kulturarv. Når det gjelder bygg, er det forvaltningen av kulturhistoriske bygg som har makt til å vektlegge hva som er de viktigste kvalitetene ved bygget. Det er dette apparatet som har blitt forstått som et regime (Bendix et al., 2013) som forvalter det Smith (2006) beskriver som en AHD. AHD sitt fokus har blitt hevdet å være bevaring og er ansett som en motsats til et perspektiv der det er det relasjonelle aspektet ved kulturarven som er sentralt (Harrison, 2013). Eller som Smith sier, er dette relasjonelle perspektivet ved kulturarven «a process of engagement, an act of communication and an act of making meaning in and for the present» (2006, s. 1). I dette perspektivet blir kulturarv noe nåtidig som kontinuerlig skapes, noe nytt, og dermed noe som kan være ett inntak til folks forståelser av sin samtid (Kirshenblatt-Gimblett, 1998).

En slik klar dikotomi mellom det offisielle kulturminnevernet og folks bruk av kulturarv i dag er forenklet. I de fleste verneprosesser er det, i det minste et ønske om, involvering fra lokalsamfunn (Bendix et al., 2013) og ulike former for vern av kulturarven, men som Harvey (1990) påpeker, er makt sentralt også når det gjelder bevaring og bruk av kulturarv. Ikke minst blir makt til å avgjøre hva som er hvem sin kulturarv, sentralt for minoriteter. Det er de regimer som kontrollerer den autoriserte diskursen som bestemmer hva som er minoriteters offisielle kulturarv, hva som kjennetegner den, når den får hva slags verdi, og hva som kjennetegner

andre grupper, og derfor er noen annens arv. I flerkulturelle områder som det nordnorske er det ikke alltid like lett å si hvor grensene går mellom en gruppe og den andre. Ekteskap på tvers av det som nå fremstår som etniske skillelinjer, har vært vanlig, den samme type objekter har ofte vært i de fleste hushold, og de samme bygninger har vært benyttet til ulike tider av folk med ulik identifikasjon (Holmgaard, Myrvoll & Kristiansen, 2018). Hva som har vært et kvensk, norsk eller samisk hjem eller sted til ulike tider, er ikke alltid like lett å si, men likevel er den samiske og kvenske kulturarven behandlet ulikt i det norske lovverket. Men snarere enn en klar dikotomi mellom AHD og bruken av kulturarv i hverdagslivet er vel det siste delvis innvevd i den første i ulik grad på ulike arenaer der kulturarven gjøres i folks liv. Dermed blir det også av interesse å prøve å forstå på hvilke arenaer kulturarven gjøres og blir et uttrykk for folks identifikasjoner.

Som Gullestad (2006, s. 93–94, 97, 117–119) påpeker, er det ingen nødvendig symbolsk kobling mellom hjem, lokalsamfunn og nasjonen når det gjelder hvordan identiteter uttrykkes. I hennes beskrivelse av norskhet har hjemmet blitt den sentrale symbolske arena for en kobling mellom individ og nasjon, mens lokalsamfunnet «as a moral community has been transformed from an experienced social reality to something more like a pure sign which lives its own life in prolific popular, academic and commercial industries» (2006, s. 118). Identifikasjoner har, ifølge Gullestad (2006, s. 115), dermed tendert til å gå fra nabolag til større geografiske eller andre enheter. Slik som stedet man kommer fra, stedet der man er på ferie og ofte disponerer en bolig, der slekt og venner bor, eller de ulike steder man har bodd eller arbeidet før, og til en mindre enhet: hjemmet. Men i denne sammenheng er det de stedene der noen kommer fra, der noen er på ferie og ofte disponerer en bolig, som er utgangspunktet for å forstå videreføring av en kvensk identitet. På steder som Skallelv blir en bygningsmessig kulturarv ikke bare et visuelt uttrykk for en identifikasjon med det kvenske, men også rammer for prosesser som, på ulike måter, potensielt kan inkludere stadig nye i dette fellesskapet. Identitet blir dermed noe man gjør, og som i det som nå har blitt et vanlig perspektiv i internasjonale migrasjonsstudier (Wimmer & Schiller, 2002), ikke kan avgrenses av forhåndsbestemte geografiske enheter.

Perspektivet på slektskap som en prosess snarere enn noe statisk beskrives av Howell (2003, s. 470) i tilknytning til adopterte med et ytre som skiller seg fra foreldrene. Adopterte inkorporeres i slekten ved hjelp av det som kan beskrives som transsubstansiasjon.<sup>2</sup> Det er en fundamental endring ved at de adopterte knyttes til slektsnettverk, historier og steder gjennom sine adoptivforeldre, det Howell kaller

---

2 Transsubstansiasjon er et teologisk faguttrykk som beskriver at brødet og vinen som brukes i nattverden, faktisk, og ikke bare symbolsk, blir forvandlet til Jesu legeme og blod. <https://snl.no/transsubstansiasjon>.

«kinning» (slekting), mens det ytre forblir det samme. Nettopp denne koblingen til en gruppe med dens historie og koblinger til steder som allerede er knyttet til det norske, skiller dem fra immigranter som bare gjennom sin egen personlige historie kan knytte seg til det norske i tid og rom. Slektskap blir en form for det Foucault kaller subjektifikasjon, og som Howell (2003, s. 481) beskriver dette i tilknytning til transnasjonal adopsjon, er det en transsubstansiasjon som gir retning til å koble den adoptertes identitet til en norsk familie og dens historiske tilknytning til Norge. Noe som kan medføre at det som fins av forskjell, trer i bakgrunnen. Men forskjeller kan og hentes frem ved ulike anledninger, og slekting blir dermed et kontinuerlig arbeid. Dette er vel det dilemmaet som nasjonale minoriteter som oppfattes som tilknyttet en annen historie, sted og til dels nasjon, må løse på en eller annen måte.

Som Abram hevder i forbindelse med norsk nasjonalitet; «If Norwegian-ness is achievable through incorporation into a family, yet not through civic participation or language acquisition, then it is clear that nation is an effect of kinship, either biological or social» (2018, s. 97).<sup>3</sup> Et utgangspunkt i Howells (2003) begreper om slekting (Lien & Abram, 2018) og «un-kinning» (avslekting) kan likevel være et fruktbart utgangspunkt for å forstå hvordan en ide om et etnisk fellesskap må håndteres i relasjon til lokale fellesskap og individuelle tilknytninger når minoriteter prøver å uttrykke en kulturell forskjell. Men dette blir spesielt utfordrende i de deler av Nord-Norge der selvidentifikasjon kan ha ulike utgangspunkter på ulike nivåer i det norske, samiske eller som det vil bli diskutert i dette kapittelet, det kvenske.

Mitt poeng er at steder da blir spesielt viktig for minoriteter som vil ivareta sin kulturarv. Thuen (2003) har påpekt at «kampen om steder» i Nord-Norge blir spesielt viktig, og ofte bitter, siden steder er så etnisk heterogene i den

---

3 Abram hevder:

«If the imagined Norway is one of ethnic unity (the 'nation' of the essentialized nation-state), it is one in which only certain foreigners are considered ethnically separate. Scandinavians who for generations have crossed borders and intermarried are not considered significantly ethnic different, and those other white Scandinavians are easily incorporated into the Norwegian family. On the other hand, it appears to be more difficult to include those who maintain an element of ethnic difference, be they Sami or Pakistani.» (Abram, 2018, s. 97).

Selv om kvener kan sies å ha vedlikeholdt en grad av etnisk forskjell, mener jeg at dette blir et litt for enkelt perspektiv når det gjelder nasjonale minoriteter. Vel så viktig er det at nasjonale minoriteter har vært utsatt for nasjonale politikker som har ansett dem som nettopp minoriteter, og i perioder når det gjelder kvenene, som knyttet til et annet land (Eriksen & Niemi, 1981).

forstand at folk knytter sin identitet til det som defineres som ulike grupper. Samtidig er mange nordnorske steder, steder der folk er på ferie, og her ligger en mulighet til å gjøre kulturarv (Smith, 2006). Det er dette jeg hevder skjer på steder som Skallelv. Kvensk kultur eller familie gjøres, og dette skaper en langt større åpenhet, men også en mulighet til slekting gjennom å knytte folk som har sitt hverdagsliv helt andre steder, til slektsnettverk, historier, praksiser og steder som er viktige i familiens historie. Samtidig skjer dette delvis uten de klare rammer som ligger i en offentlig diskurs som ADH, og som en relasjonell og meningsfull prosess i samtiden der personer knyttes til hverandre og til steder (Smith, 2006, s. 1).

## STEDET OG ESTETIKK

Det har blitt hevdet at de sørlandsbyene som hadde lavest økonomisk vekst på 1950- og 1960-tallet, er de byene som best har fått bevart sin gamle trehusbebyggelse. Flekkefjord er en av disse, og særlig den delen av bykjernen som heter Hollenderbyen, er et godt eksempel på bevaring av kulturarven. Trange gater med hvite hus og, i økende grad, islett av okerfargede, ligger på rekke og rad og utgjør et tilsynelatende helhetlig og enhetlig bomiljø som av de fleste nordmenn lett gjenkjennes som Sørlandet. Men dagens idylliske beskrivelser (VisitNorway, ikke datert) viser i liten grad til de sosiale forskjeller som fantes på 1800-tallet i denne bykjernen (Abrahamsen, 1987, s. 61, 67; Moe, 1974, s. 9–10).<sup>4</sup> En slik forskjell med bakgrunn i fortiden fins også i Skallelv.

Ingrid Rudie sin magisteravhandling, *Endring i et marginalt samfunn* (1962), er basert på et antropologisk feltarbeid med hovedvekt på Skallelv som kommunikasjonsmessig og «på grunn av sin størrelse og de offentlige og halvoffentlige institusjoner som finnes der, er et naturlig sentrum» (1962, s. 7) for det hun kalte

---

4 Heller ikke vernemyndigheter er alltid er like ivrig i å reprodusere bygningsmassen slik den var. På tross av enn annen fargebruk på 1800-tallet har hvitfargen blitt så innarbeidet at selv et lokalt bygningsvernsenter som for de fleste bygningsdetaljer anbefaler en nitidig opprinnelighet, i en brosjyre skriver:

Det er ikke nødvendigvis riktig å velge opprinnelige farger eller farger som er typiske for den aktuelle tidsepoken når et eldre hus skal males i dag. Hvitfargen har vært den dominerende fargen på trehusbebyggelsen i vår landsdel de siste hundre år. Begrepet «de hvite sørlandsbyene» er velkjent. Dette faktum bør være retningsgivende ved fargesetting av hus i dag. Hovedregelen må være at bebyggelsen skal males hvit (Vest-Agder fylkeskommune / Flekkefjord kommune, 2011, s. 54).

de tre boligklyngene Nyhavn/Falkekilen, Komagvær og Skallelv.<sup>5</sup> Rundt 1960 var dette også et område der det hadde vært liten innflytting utenfra (Rudie, 1962, s. 1). Som Rudie skriver i en note:

Av 44 ekteskap er 30 inngått mellom personer som er født og oppvokst innenfor den enhet jeg har avgrenset for mitt feltarbeid, d.v.s 180–190 personer. I de øvrige 14 tilfelle er den ene av ektefellene innfødt, og i 6 av disse tilfellene er innflytteren fra en av de nærmeste bygdene innen samme kommune. Ingen av dem som bor i lokalsamfunnet er flyttet dit med mindre de har inngått ekteskap med en lokal person. (1962, s. 1, note 1)

Rudi var spesielt interessert i det som kalles «husholdets utviklingsyklus» (1962, s. 76–77). Husholdet, vanligvis organisert rundt en kjernefamilie, men ofte tre generasjoner og/eller flere fra hver generasjon, er «den gruppe av mennesker som har fellesskap i bolig, konsum og produksjon slik at gruppens produksjon skal kunne dekke dens konsumbehov» (Rudie, 1962, s. 34). Husholdets sammensetning ut fra kjønn og alder var i hovedsak det som bestemte hvilke muligheter man hadde for produksjon og inntekt basert på det jorda, havet og det lokalt næringsliv ga av muligheter i en kombinasjonsøkonomi. Som hun skriver: «alle voksne mennesker bør være opptatt med inntektsgivende arbeid hele året» (1962, s. 13), for at husholdet skal fungere.

Kulturelt sett beskriver Rudie en brytningstid der det var et ønske om utvikling og en sterkere integrering i storsamfunnets økonomi. Likevel var ikke dette noe som betød et entydig ønske om en overgang til en norsk identitet fra det Rudie beskriver som finsk. Som hun skriver: «Kjennetegn på finsk avstamning er fremdeles sterke i dette lokalsamfunnet» (1962, s. 14). Det var ikke noen sammenheng mellom at de som ivrigst jobbet for økonomisk endring, også var de som ønsket en overgang til norsk kultur. Til tross for en utbredt oppfatning om at finsk kultur hadde stått sterkere før, var alle, med unntak av en innflytter fra Nordland, mer eller mindre tospråklige, og de over 40 uttrykket seg lettest på finsk. Rudie (1962, s. 13–15) beskriver et optimistisk lokalsamfunn med håp om at Skallelv skulle bli et «stort sted» gjennom utvikling av infrastruktur, da særlig dypvannskai, og dermed sterkere integrering i den norske pengeøkonomien. Mange av innbyggerne mente at dette også kunne styrke en «finsk» tilhørighet i en tid da andre mente at

---

5 Ingrid Rudie var og den første kvinne som ble fast ansatt som sosialantropolog ved et norsk universitet, og hun skiftet senere etnografisk fokus til Malaysia. Noe som kanskje kan forklare hvorfor hennes studie fra Skallelv, i en oversiktsartikkel om norsk antropologi, blir hevdet å ha vært utført blant en samisk gruppe (Howell 2021, s. 38). Men dette sier kanskje også noe om kjennskapet til kvener utenfor Nord-Norge.



det finske var i tilbakegang.<sup>6</sup> Den gruppen som ifølge Rudie (1962, s. 15), «sjelden eller aldri» nevnte sin «finske» bakgrunn, var ungdommen som hadde «gått ut av folkeskolen etter krigen», og som så sin fremtid utenfor lokalsamfunnet. Det var særlig unge kvinner som anså utflytting som sannsynlig:

Når unge jenter kom sammen snakket de alltid norsk sammen. Når unge gutter kom sammen, var de mer villig til å snakke finsk seg imellom. Det var fordi guttene muligens identifiserte seg mer med den lokale mannsrollen og det lokale arbeidslivet mens jentene kanskje egentlig drømte om å forlate stedet, og det var det tradisjon for (Larsen, 2014, s. 112).<sup>7</sup>

På grunn av sitt fokus på hushold og økonomisk tilpasning beskriver Rudies avhandling i liten grad andre kulturelle særtrekk ut over språk som til en viss grad diskuteres. Det nevnes at de fleste fortsatt hadde finske familienavn, og trekk ved byggeskikken der våningshus og fjøs går i ett. Denne byggeskikken, Varangerhuset, blir ofte oppfattet som en kvensk byggeskikk, da hustypen ble vanlig samtidig som den kvenske tilflyttingen økte fra midten av 1800-tallet. Maliniemi og Kristiansen (2018) argumenterer for at Varangerhuset snarere er et eksempel på kulturell heterogenitet siden det har fellestrekk med både samisk storgamme og karelsk byggeskikk.

Om Rudie i liten grad beskriver den materielle kulturen, presenterer hun med sitt økologiske utgangspunkt er kart over Skallelv tidlig på 1960-tallet. Hun skriver: «Innenfor bosetningsområdet skiller innbyggerne selv mellom 'Midtbygda' og 'Neset' med eldre bebyggelse, og 'Berget' med nyere bebyggelse (vesentlig etter krigen)» (Rudie, 1962, s. 8). Dette er en bosettingsstruktur som jeg gjenkjenner fra mine besøk hvor jeg i hovedsak har holdt meg i området langs det Rudie kaller Bygdeveien i Midtbygda og ut til Neset. Men håpet om dypvannskai og dertil følgende status som vekstsenter har det ikke blitt noe av. På den andre siden, den slektsmessige avgrensningen som Rudie (1962, s. 1) beskriver, ser ut til å være videreført, men i en annen form.

---

6 Rudie beskriver følgende fortelling som utbredt:

- 1) Fjern fortid. Idealisering av pionerene og deres finske bakgrunn.
- 2) Umiddelbar fortid (mellomkrigstiden). «Da vi var barn (unge), var dette stedet virkelig finsk. Da hadde vi en annen orientering, andre idealer og omgangsformer.»
- 3) «Nå er alt det gamle forsvunnet eller holder på å forsvinne. Finsk språk kommer til å forsvinne i neste generasjon, det må gå slik. Men egentlig er det synd, for det er en fin ting å kunne et ekstra språk, og det er morsomt å vite om slekt i et annet land. Fler og fler får anledning til å besøke hverandre nå» (1962, s. 14).

7 For en nærmere beskrivelse, se Rudie (1962, s. 71–74).

Det er i dag bare omkring ti personer som bor fast i Skallelv, men få av husene er solgt ut av familier som har en langvarig tilknytning til stedet. Dermed bevares det trekk at det er få utenfra lokalsamfunnet som nå er ferierende der som ikke har en slektskapstilknytning, hvis de da ikke har inngått ekteskap med en person med lokal tilknytning (Rudie, 1962, s. 1). Som så mange andre små steder i Finnmark som aldri fikk oppfylt drømmen om å bli et regionalt senter, er også Skallelv i hovedsak blitt et feriested med en visuell fremtoning som kan gjenkjennes som en kulturarv som kontinuerlig gjenskapes. Som i Flekkefjord er det ulike grader av det vernemyndigheter kanskje vil kalle autentisitet.

Som i Flekkefjord har fortsatt noen hus i Skallelv vinduer fra den tiden man skulle gjøre vinduspussen enkel for husmødrene. Ikke alle hus er like nymalte, og noen steder står det hus som er i ulike stadier av forfall. Men like mye gir et inntrykk av kontinuerlig oppussing og vedlikehold. Ikke minst ved oppsatte stilaser som viser at noe gjøres. Det er vel dette som fikk den kommentaren at «lyden av Skallelv er en snekker i arbeid» til å falle da det 6. og 7. august 2021 ble arrangert en festival med navnet Kallijoen Ääni / Lyden av Skallelv – i bygda. I det minste gir dette mening når man går langs det Rudie (1962) kaller Bygdeveien. Hovedinntrykket er velstelte og restaurerte hus som gir uttrykk av en annen tid som jeg mistenker aldri har vært, altså kulturarv. Så på den ene siden fremstår Skallelv utad som et nokså typisk norsk feriested, men diskre skilting på kvensk er med på å gjøre det til noe annet. Og for de som tilbringer mye av sin fritid her, er det nok også noe annet.

Men dette er også et eksempel på at det relasjonelle perspektivet på kulturarv ikke nødvendigvis, slik Harrison (2013) hevder, står i kontrast til den offisielle diskursens fokus på bevaring. I Skallelv bevares bygningene på en måte som kan gjenkjennes i bygningsvern over hele Norge, men den kan og hevdes å inngå i det Smith (2006, s. 1) beskriver som en prosess preget av engasjement og kommunikative og meningsskapende handlinger i samtiden. Skallelv skiller seg fra mange andre feriesteder ved at de aller fleste har en slektsmessig tilknytning til stedet. I en norsk sammenheng er det ofte et viktig skille mellom de som er utenfra, og de som har en annen form for tilhørighet og eierskap til stedet (Bratrud & Lien, 2021, s. 70). Tilhørighet og eierskap er noe som opparbeides i en prosess, og som Howell (2003, 2006) påpeker, kan dette beskrives som en form for slekting som må gjøres kontinuerlig. Den krever deltagelse. Samtidig skaper sannsynligvis denne formen for videreføring av en kulturarv en åpenhet som er mer flertydig enn AHD. Som jeg kan peke på et mangfold av historier i tilknytning til den bygningsmessige kulturarven i Flekkefjord, kan også de som har sin tilknytning til Skallelv, vise til et mangfold av historier, i fortid og nåtid, knyttet til stedet. Men når det gjelder mine fortellinger, er ikke disse noe som har makt til å gi en entydig definisjon av stedet. Snarere kan de utfordres av andres fortellinger og dermed få en åpenhet som er

viktig, ikke minst i områder der etniske grenser ikke er så klare. Men i motsetning til mine historier fra Flekkefjord som nå i hovedsak er fra en stadig fjernere fortid, skaper de som bruker sin ferie i Skallelv, stadig nye historier og inkluderer nye personer, ikke minst gjennom å gjøre ting.

## SLEKTING ER NOE MAN GJØR

I en kronikk i *Morgenbladet* skriver forfatteren Ingeborg Arvola:

Kunne jeg valgt kvensk-undervisning på øverste hylle ville jeg valgt saging med en onkel sommerstid i Neiden. Mange med kvensk og finskættet bakgrunn har lignende minner, for det er et særtrekk, dette, at man stuller og steller og arbeider med stort og smått fra morgen til kveld. Det er ikke noe man må. (Arvola, 2023)

Som Aarekol (kap. 9) viser til, ble det i et intervju gjort i Varanger på 1970-tallet uttalt av en kvinne at hun trodde at torvskjæringen, det var ferien! En lignende uttalelse fikk jeg selv i et intervju på det tidlige 1990-tallet av en av eierne av et kvensk anlegg som nå er fredet. Huset var bygget av far og sønner i feriene, og feriene besto av arbeid og atter arbeid. For ham var det en stor sorg at huset skulle bli fredet. Det vil si tas ut av bruk, og at eiendommen da ikke kunne utnyttes som den kontinuerlige ressursen den var for familien eller eventuelt andre for å kunne skape og utvikle noe. Dette betydde ikke at fortiden ikke var viktig for ham, men i samtiden handlet man med tanke på å skaffe seg en fremtid, og den lå i produktivt arbeid med de ressurser man hadde for hånden (Olsen, 2010). Dette kan forstås som både et annet syn på kulturarv og et fokus på produktivt arbeid som har blitt hevdet å være et særtrekk ved den kvenske kulturen.

Men som alle kulturer er også den kvenske i endring, og dette ble påpekt av Rudie (1962) i hennes studie. I hennes kartlegging av utnyttelse av områdene i Skallelv viser hun til fire økologiske «soner» foruten havet som var en del av næringsgrunnlaget. Allerede da hevdet hun at «Jakt og ferskvannsfiske hadde nå praktisk talt mistet sin betydning for livbergingen, men hadde fått ny verdi som rekreasjon, 'avkobling'» (1962, s. 9). Og i dagens samfunn har rekreasjon og fritid blitt viktigere for de fleste. Ikke minst som en tid man bruker sammen med den familien som strekker seg ut over kjernefamilien. I 1962 skrev Rudie (1962, s. 43) at den primære enhet i Skallelv var husholdet som var et fellesskap i bolig, konsum og produksjon. Dagens Skallelv tilfredsstiller i mindre grad disse behovene for de fleste familier, men på lik linje med det Lien og Abram (2018) viser til for mange norske familier generelt, er nok feriestedet viktig for å skape et fellesskap.

For mange familier blir hytta et temporært fellesskap i bolig, konsum og, om enn ofte i varierende grad, produksjon i form av arbeid i ferien. Ferieboligen, eller hytta, har blitt et viktig sted for artikulering av slekt- og familietilhørighet og, for Skallelvs del, kanskje en identitet og en slekting inn i noe som stadig flere vil kalle det kvenske. Den kulturen som gjøres på slike steder, det være seg snekring eller det Rudie (1962, s. 9) kaller rekreasjon og avkobling som nå foregår i ferier, er noe som kan knytte folk sammen, og dette gjelder særlig familier.

I en studie fra Varanger viser Kvidal-Røvik og Øyen (2023) at familiens historie og hva den gjør, er sentral for folk forståelse av deres identitet, enten de kaller den norskfinsk, kvensk eller en finnmarskkultur. Som Kleeman og Nicolaysen (kapittel 1) viser, kan kultur og språk overføres mellom generasjoner gjennom et fokus på steder og de praksiser som man foretar seg der i fritiden. Men former for slekting skjer også ved å skape fellesskap ut over det rent familiære. Som Mathisen (kapittel 8) viser, skapes også slike fellesskap gjennom frivillig arbeid i festivaler og spel som bringer ulike generasjoner sammen. Og også Skallelv, som så mange steder i Norge, har sin festival. *Kallijoen Ääni / Lyden av Skallelv* ble arrangert første gang i 2019. Den ble gjentatt i 2021, og det planlegges for 2023. Festivaler åpner for deltagelse på mange måter, måter som først og fremst er praktiske og dermed heller ikke med på å skape klare grenser mellom hva som er hva. Det være seg om det er arbeid eller fritid, eller om dette er en kvensk, norskfinsk eller bare lokal festival for de som deltar. Først og fremst er vel dette noe man gjør på et sted sammen med andre som kan ha ulike tanker.

Som Arvola skriver, stuller og steller og arbeider folk med stort og smått fra morgentil kveld, og på hytta og familiers feriested inkluderer ofte dette det arbeidet det er å gjøre slektskap og familie. Det vil si å integrere personer gjennom å knytte nye familiemedlemmer til eller å vedlikeholde andre venns- og slektsnettverk, lære dem familiens historier og knytte dem til steder, det som kan kalles slekting. Dette er noe som finner sted gjennom praksiser som i økende grad foregår på de steder folk ikke bor, men der de er på ferie.

Men som alle som har funnet seg en partner med et feriested som samler hele familier, vet, så er ikke en slektingprosess inn i en familiehistorie og tradisjoner alltid like lett. Særlig når den skal foregå i en feriebolig der plassen er begrenset, og meningene om hvordan ting skal være, ofte kan være sterke. Resultatet kan være det Lien og Abram (2018) kaller avslekting, ved at man trekker seg bort eller får et litt ambivalent forhold.

Å se inkludering i fellesskap som en pågående prosess innebærer en større grad av åpenhet enn det som fins i AHD. Selv om det offisielle kulturminnevernet skaper rammer som kan gjenkjennes, er det sjelden midten av 1970-tallet som er malen for vedlikeholdet av bygg, men heller ikke slik det opprinnelig var.

Det er det at man gjør det sammen med noen og noe som skaper en identifikasjon med folk, sted og historie. Det kan være en snekker i arbeid, saging med en onkel sommerstid i Neiden, laksefiske i Skallelva eller arbeidet med en festival som kobler sammen personer, steder og det materielle og gir en identifikasjon med noe som ikke kan avgrenses av offentlige institusjoner. Det er dette som man ved Obeysekere (1981, s. 179) kan kalle subjektive reorienteringer der den enkeltes forståelse blir sentral og ikke kan «overprøves» av kollektive avgrensninger som har materialisert seg i institusjonelle diskurser slik som AHD. Men som i sitatet som innledet dette kapittelet viser, fins og grenser for individuelle forståelser. Her ble det å bli samisk en form for villet avskleking siden «det de egentlig var», var kvenske. Og hvis en i familien eller blant de man identifiserer seg med, velger noe annet, kan det ha betydning for andre (Stubberud, kap. 2). Som for mang en finnmarking som for første gang har tatt på seg en samisk kofte, er det ofte et spørsmål om «hva vil gammeltantene si?»

Med utgangspunkt i debattene som fant sted rundt årtusenskiftet i tilknytning til det samiske sin plass i nordnorske byer og bygder, mente Thuen (2003, s. 268) at det som lå under, var en kamp om definisjonen av steder i etnisk forstand. Både den politiske debattens behov for klare etniske kategorier og det offentlige kulturminnevernets behov for å skille mellom klare kategorier som når det gjelder det kvenske og samiske som skal behandles ulikt, får et problem med det litt ubestemmelige og uklare som kan ligge til grunn for folks selvidentifikasjon. Debatten om man er norskfinsk, kvensk eller finskættet, kan også sees som et slikt forsøk på en klarere avgrensning av en identitet. Noe som ofte er nødvendig for at staten og ikke minst det offentlige kulturminnevernet kan iverksette tiltak. Men i et multi-etnisk område kan det og være andre faktorer som er med på å dempe inntrykket av forskjell.

Med begrepet kinning analyserer Howell (2003) norsk slektskap som noe som gjøres, og ikke noe som er. Som Lien og Abram (2018) påpeker, er disse prosessene sosiomaterielle som i den norske familiehytta. De materielle omgivelsene sier noe om stedet hvor vi bor, og hvem «vi» er, og dette er og et fellesskap som må forvaltes. Høgblad og Lien (2018) har pekt på at man siden Gullestads (2006) tidlige arbeider der begreper om likhet og likebehandling er sentrale for å forstå norsk kultur, med fordel kunne tatt inn over seg modeller for likebehandling som har en lang historie i Nord-Norge, og etter min oppfatning kunne det samme blitt gjort med tanke på hvordan forskjell artikuleres og ikke artikuleres. Fellesskap basert på slektskap blir noe annet på steder der noen blir samer selv om de har venner som forblir norske, og dessuten, hvis de skulle blitt noe annet, så er det kven. I flerkulturelle områder er det en fare for at for sterke ekspressive tegn som knytter en til bestemte fellesskap, også kan føre til en avskleking. Dette gjelder ikke bare

en avslekting fra et kvensk eller norsk fellesskap, men og fra familiefellesskap og stedsidentiteter der det ikke er så entydig at man er det ene eller det andre. Derfor kan det være enklere å gjøre ting sammen, og dette gjør man stadig oftere i ferien på steder der man ikke bor.

## REFERANSER

- Abrahamsen, O. A. (1987). *Flekkefjords historie: Flekkefjord på 1800-tallet: Fra sild til sålelær*. Flekkefjord sparebank.
- Abram, S. (2018). Likhet Is Not Equality: Discussing Norway in English and Norwegian. I S. Bendixsen, M. B. Bringslid & H. Vike (red.), *Egalitarianism in Scandinavia: Historical and Contemporary Perspectives* (s. 87–108). Palgrave Macmillan.
- Arvola, I. (2023, 16. januar). Det kvenske språket: Språket vårt, som vi mister. *Morgenbladet* <https://www.morgenbladet.no/ideer/essay/2023/03/16/det-kvenske-sprakets-praket-vart-som-vi-mister/>
- Bendix, R. F., Eggert, A. & Peselmann, A. (red.). (2013). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen *Studies in Cultural Property*, Volume 6. Universitätsverlag Göttingen.
- Bratrud, T. & Lien, M. E. (2021). Hytta, bygda og byen: Forhandling om tilhørighet i krisetid. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 32(2), 55–71.
- Eidheim, H. (1969). When Ethnic Identity is a Social Stigma. I F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries* (s. 39–57). Universitetsforlaget.
- Eriksen, K. E. & Niemi, E. (1981). *Den finske fare: Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860–1940*. Universitetsforlaget.
- Gullestad, M. (2006). *Plausible Prejudice: Everyday experiences and social images of nation, culture and race*. Universitetsforlaget.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical approaches*. Routledge.
- Harvey, D. (1990). Flexible Accumulation through Urbanization Reflections on “Post-Modernism” in the American City. *Perspecta*, 26, 251–272.
- Holmgaard, S. B., Myrvoll, E. R. & Kristiansen, M. (2018). *Identifisering av potensialområder for funn av kvenske/norsk-finske bygninger: Lenvik og Målselv kommune* (rapport). Norsk institutt for kulturminneforskning (NIKU).
- Howell, S. (2003). Kinning: The creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 9(3), 465–484.
- Howell, S. (2006). *The Kinning of Foreigners: Transnational Adoption in a Global Perspective*. Berghahn Books.
- Howell, S. (2021). The fieldwork tradition. I S. K. N. Bendixsen & E. Hviding (red.), *Anthropology in Norway: Directions, Locations, Relations* (s. 34–41). Sean Kingston Publishing.
- Høgblad, T. & Lien, M. E. (2018). Bokanmeldelse: Egalitarianism in Scandinavia: Historical and Contemporary Perspectives. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 29(3–4), 238–241.
- Kramer, J. (1984). Norsk identitet: Et produkt av underutvikling og stammetilhørighet. I A. M. Klausen (red.), *Den norske væremåten* (s. 88–97). J. W. Cappelens Forlag.
- Larsen, A. K. (2014). Intervju med Ingrid Rudie. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 25(2), 108–119.

- Lien, M. E. & Abram, S. (2018). Hvem skal arve hytta? Slektskapsprosesser, familierelasjoner og <<avslekting>>. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 29(1–2), 26–41.
- Lien, M. E. & Abram, S. (2019). *Hytta: Fire vegger rundt en drøm*. Kagge Forlag.
- Maliniemi, K. & Kristiansen, T. (2018). Varangerhus: Det mangfoldige huset. I A. Bettum, K. Maliniemi & T. M. Walle (red.), *Et inkluderende museum: Kulturelt mangfold i praksis* (s. 51–80). Museumsforlaget.
- Moe, B. A. (1974). Kjellevikgården. *Byggekunst*.
- Obeyskere, G. (1981). *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. University of Chicago Press.
- Olsen, K. (1997). Utfordringer og reorienteringer i forståelsen av det samiske. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 8(3–4), 231–243.
- Olsen, K. (2010). *Identities and ethnicities in a border zone*. Orkana Akademisk Forlag.
- Olsen, K. (2021). «La de usynlige bli synlige»: Om kvenske steder og kvensk usynlighet. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 32(2), 72–86.
- Rudie, I. (1962). *Endring i et marginalt samfunn: En økologisk analyse* [magisteravhandling], Universitetet i Oslo.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- Thuen, T. (2003). Lokale diskurser om det samiske. I B. Bjerkli & P. Selle (red.), *Samer, makt og demokrati: Sametinget og den nye samiske offentligheten* (s. 265–290). Gyldendal Akademisk.
- UNESCO. (ikke datert). <https://whc.unesco.org/en/list/>
- Vest-Agder fylkeskommune / Flekkefjord kommune. (2011). *Veileder: Vedlikehold og utbedring av bevaringsverdig bebyggelse i Flekkefjord sentrum*. [https://www.byggogbevar.no/media/1120/veileder\\_nettil.pdf](https://www.byggogbevar.no/media/1120/veileder_nettil.pdf)
- VisitNorway. (ikke datert). <https://www.visitnorway.no/reisemal/sorlandet/flekkefjord/>
- Wimmer, A. & Schiller, N. G. (2002). Methodological nationalism and beyond: Nation–state building, migration and the social sciences. *Global networks*, 2(4), 301–334.
- Øyen, G. & Kvidal-Røvik, T. (2023). Contextual sites of acknowledgement? Kven heritage and contemporary identity articulation processes. *Acta Borealia*, 1–18.