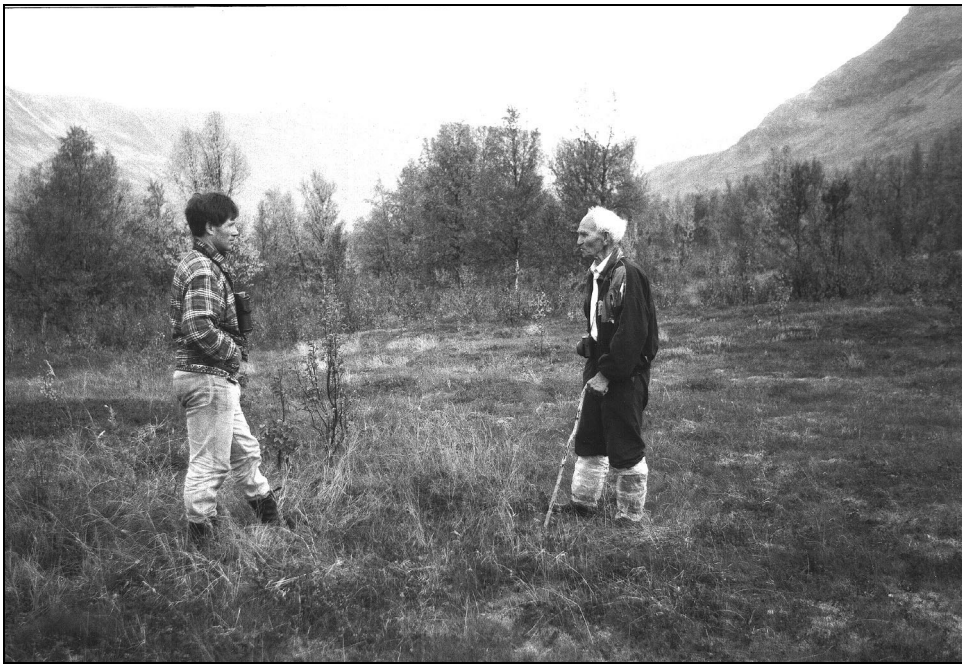


“Áldu manná/čoarveskállan/Stuoranjárgii/boares áldu”

## Boazosápmelaš, boazu ja sutnu guohtoneanan Reinen, reineieren og reinbeitelandet



En studie av reindriftssamisk landskapsbruk og  
landskapsforståelse, forankret i sommerlandet Stuoranjárga

Av Stine Benedicte Sveen  
Hovedfagsoppgave i arkeologi  
Universitetet i Tromsø  
Våren 2003



## Forord

Dette er et prosjekt som har strukket seg over flere år, og det er mange jeg har møtt og som fortjener en takk for innspill, interesse for temaet og støtte når jeg selv var i ferd med å miste motivasjonen. Jeg har vært så heldig å ha to veiledere: Bjørnar Olsen og Dikka Storm, som har gitt meg tilbakemelding fra ulike faglige ståsteder. Stor takk til begge to for interessante diskusjoner og for deres tålmodighet i min skrivevegringsfase. Takk til Bjørnar, og til Sissel Haug, for at dere var med på feltarbeidet til Leinavann og Altevann sommeren 1999. Dikka har jeg også hatt et par trivelige turer i lag med. Til feltarbeidet i Indre Troms stilte Reindriftskontoret i Troms ved Sveinung Rundberg og Nils Thomas Sokki hytta ved Leinavann til vår disposisjon – takk for det. Fra denne innledende fasen retter jeg også en takk til Ørnulv Vorren, som lot meg få tilgang til sitt dagboksmateriale om offersteinene.

Takk til stedsnavnkonsulent Thomas Omma ved Sámediggi som har gjennomgått mitt samiske stedsnavnmateriale. Takk også til Aud-Kirsti Pedersen ved Hum.fak., Universitetet i Tromsø for raske tilbakemeldinger og utdypende svar angående stedsnavn. Takk til Brita Oskal Eira som har lest samisk korrektur, og til Nina Hildre som har lest norsk korrektur.

Takk til Senter for samiske studier ved Universitetet i Tromsø som ga meg hovedfagsstipend.

Det har vært veldig trivelig å være hovedfagsstudent ved arkeologiinstituttet i Tromsø! Dette er det mange som har bidratt til, av ansatte og medstudenter, men jeg vil spesielt få takke Ingvild, som jeg har hatt noen uforglemmelige turer og delt mye latter med, og Nina og Kjetil - for godt naboskap og vennskap.

Sist, men ikke minst, vil jeg få takke foreldrene mine, som alltid har vist interesse for det jeg har holdt på med, og alle dem jeg har blitt kjent med og som har bidratt med lokalkunnskap om Stuoranjárga. I en særstilling her står Ola Omma og så du, Issát Tore, som ledet meg inn på dette umulige prosjektet, men som har støttet meg hele veien. Takk først og fremst til deg.

*Forsidebildet viser Issát Tore Oskal t.h. og Magnar Eriksen t.v. på sommerboplassen på Langdalsbakkan, september 1999*



## INNHALDSFORTEGNELSE

---

<b>INNHALDSFORTEGNELSE.....</b>	<b>1</b>
<b>FIGURLISTE .....</b>	<b>3</b>
<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>4</b>
1.1 BAKGRUNN, TEMA, EMPIRI OG METODE .....	4
1.2 SKISSE AV STUORANJÁRGAS REINDRIFTSHISTORIE .....	6
1.3 SAMISKE STEDSNAVN .....	8
1.4 DISPOSISJON .....	9
<b>2. PRAKSIS, MATERIALITET, TID OG ROM .....</b>	<b>10</b>
2.1 MATERIALITET SOM SOSIALT FENOMEN .....	10
2.2 REIN OG REINBEITELAND SOM SOSIALE FENOMENER .....	14
2.3 REINDRIFTSSAMISK TID OG ROM .....	20
<b>3. REINDRIFTS- OG FANGSTSAMFUNN.....</b>	<b>25</b>
3.1 OM REINDRIFT, BRUDD OG KONTINUITET .....	25
3.2 FJELLSAMENE OG REINEN .....	28
3.3 REINDRIFTSRASJONALITETEN .....	34
<i>"Mann mot mann i Sameland"</i> .....	34
<i>Den ekspansive reindriftsmentaliteten</i> .....	37
3.4 REINEN OG REINDRIFTA: TVETYDIGE OG IDENTITETSUTFORDRENDE FENOMENER? .....	40
<b>4. REINDRIFTSSIIDAEN.....</b>	<b>45</b>
4.1 INTRODUKSJON .....	45
4.2 KJØNNSRELASJONER.....	46
4.3 ETABLERING AV AUTORITET I PRAKSIS .....	48
<b>5. REINDRIFTAS HELLIGE LANDSKAP .....</b>	<b>54</b>
5.1 SIIDAEN SOM RITUELT FELLESSKAP .....	54
<i>Hellige steder</i> .....	54
<i>Sieiddit</i> .....	55
<i>Hellige fjell og helligfjellsånder</i> .....	59
5.2 SIEIDI OG SÁIVA.....	63
<i>Sieidi, sáivaånder og ulddat</i> .....	63
<i>Sieidi, Storjunkeren og fuglen</i> .....	67
5.3 DEN HIMMELSKE FAMILIEN.....	69
5.4 LIV, ÅND OG SJEL.....	74
5.5 SLEKTEN, FJELLENE OG REINKARNASJONEN .....	80



<i>Sáiva og reinkarnasjonen</i> .....	80
<i>Fjellene, kvinnene og livsløpet</i> .....	85
<b>6. STUORANJÁRGAS REINDRIFTSLANDSKAP</b> .....	<b>88</b>
6.1 PRESENTASJON AV UNDERSØKELSE SOMRÅDET .....	88
6.2 KILDER .....	92
<i>Skriftlige kilder</i> .....	92
<i>Arkeologisk kildemateriale</i> .....	93
<i>Muntlige kilder</i> .....	94
6.3 INTRODUKSJONEN TIL REINDRIFTSLANDSKAPET .....	94
<i>Oskalsiidaens møte med Stuoranjárga</i> .....	94
<i>Ola Omma og litt om oppveksten i Romssavággi</i> .....	98
<i>Magnar Eriksen og kulturmiljøet rundt Brattfjell</i> .....	100
6.4 TROMSSEN/ROMSSAVÁGGI SIIDA .....	101
<b>7. ETTERORD</b> .....	<b>109</b>
<b>BIBLIOGRAFI</b> .....	<b>110</b>



## FIGURLISTE

---

- Fig. 1,** s. 6 Oversikt over Sveriges lappmarker, med Rounala sameby i Torne lappmark
- Fig. 2,** s. 7 Oversikt over Enontekissamenes sommerbeiter i Troms
- Fig. 3,** s. 25 Ingolds tre former for reinnæring
- Fig. 4,** s. 44 Eiendomsrelasjoner og orden i henhold til Ingold
- Fig. 5,** s. 58 Finnkjerka ved Olggosvuotna/Ullsfjord
- Fig. 6,** s. 59 Landbønnesteinen ved Moskavuotna/Sørfjorden
- Fig. 7,** s. 59 Sjamantrømme med tegning av portene som forbinder universet
- Fig. 8,** s. 60 Det hellige fjellet Sálašoaivi
- Fig. 9,** s. 76 Tolkingsforslag til samisk menneske- og livsforståelse
- Fig. 10,** s. 87 De tre áhkkáene
- Fig. 11,** s. 87 Sjamantrømme gjengitt av Friis
- Fig. 12,** s. 89 Impediment i undersøkelsesområdet
- Fig. 13,** s. 90 Den relative frekvensen av ulike høydenivåer i Tromsø fogderi
- Fig. 14,** s. 90 Bebyggelsesutviklingen i Balsfjorden i perioden 1700-1840
- Fig. 15,** s. 99 Ola Omma studerer kartet med samiske navn, Jáhkamáhkke, juni 1999
- Fig. 16,** s. 102 Utsikt fra Divrevággi mot Sálašoaivi og flytteveien Goržerohti
- Fig. 17,** s. 104 Hellenen i Čuonjávággi
- Fig. 18,** s. 107 Urlandskapet i Bjørnskardet



# 1. INNLEDNING

---

## 1.1 Bakgrunn, tema, empiri og metode

Mitt hovedfagsprosjekt handler om reindriftssamisk landskapsbruk og landskapsforståelse. I begynnelsen ønsket jeg å nærme meg reindriftslandskapet via offerplassene og de hellige stedene. Jeg valgte meg ut et undersøkelsesområde i indre Troms og et ved Tromskysten, utførte feltregistreringer og etablerte kontakt med samisk forskningsmiljø og kulturminneforvaltning og den lokale reindrifta. Men *sieidi* fortonte seg som et vanskelig forskningsobjekt. Jeg gikk lenge omveier og trodde jeg hadde forlatt temaet fullstendig. Så ble jeg fortalt at *sieiddit* hørte til i det reindriftssamiske landskapet, på lik linje med *ulddat*, *eahparaččat* og skrømt. Det handlet om å finne en måte å presentere dem på som kunne yte dem rettferdighet. Eller ære dem, som det ble sagt. For *sieidi* er ikke et kulturminne i vanlig forstand, ikke kun et vitnesbyrd om en forgangen tid, men også et levende religiøst objekt. Det var også andre ting som telte. Boplasser, reingjerder, hellere, flytteveier og stedsnavn som burde registreres, minner det var viktig å få fortalt. Man kan si det slik at jeg måtte forsøke å ta inn hele landskapet og ikke bare utvalgte deler av det, som en *sieidi* her og en *sieidi* der.

Reindriftslandskapet åpenbarte seg som et mylder av konkrete beiteområder, kulturminner, mennesker og dyr. Nils A. Oskal har sagt det slik at man i reindrifta forholder seg til lokale reinbeiteområder, og at det rett og slett ikke fins et allmektig og sentralt reinbeiteområde på toppen (1995:148). Jeg bestemte meg for å begrense undersøkelsesområdet og utvide perspektivet og grep fatt i sommerlandet Stuoranjárga, ei halvøy mellom Báhcavuotna og Olggosvuotna-Moskavuotna, eller mellom Balsfjorden og Ullsfjorden-Sørfjorden. I samarbeid med min samboer, reineier Isak Tore Oskal (*Oskal-Unit Issáha Issát Tore*), har jeg registrert en rekke reindriftssamiske kulturminnetyper på Stuoranjárga, slik som sommerboplasser, hvileboplasser under flytting, overnattingssteder under hellere, reingjerder, *sieidier*, hellige fjell og graver. Av andre som har vært aktivt involvert i registrerings- og dokumentasjonsarbeidet, vil jeg særlig framheve Ola Omma (f. 1922), som er oppvokst på sommerboplassen i Romssavággi, og Magnar Eriksen (1916-2001) fra Leaibbášluokta eller Oldervik. Ola og Magnar har gitt meg innblikk i reindriftsfortiden fra både reindriftssamisk og sjøsamisk synsvinkel. Samtalene med Ola i Jåhkamåhkke i Sverige og kaffebesøkene hos og turene med Magnar resulterte i dokumentasjon av fysiske kulturminner, flytteveier,



stedsnavn, Stuoranjárgas reindriftssiidaer og reindriftsslekter og lokale sagn og beretninger. Jeg fikk dessuten høre om sjøsamisk bosetting, ferdsel og næringsutøvelse og om kontakten mellom reindriftssamer, sjøsamere, bygde- og bybefolkning. Ellers utgjør mitt dagligliv i Stuoranjárgareindriffta de siste fem årene en vesentlig del av erfaringsbakgrunnen for denne oppgaven.

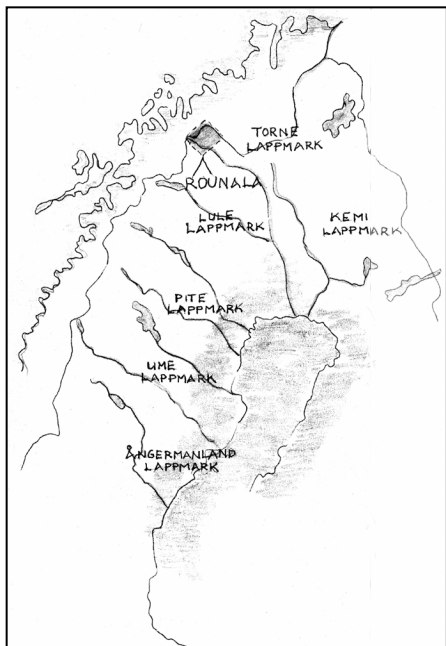
Jeg har hatt som målsetting at min faglige framstilling skulle innreflektere reindriftssamisk selvforståelse og forståelse av landskap. En faglig framstilling vil nødvendigvis representere en annen form for forståelse enn den praktiske forståelsen vi alle har av våre dagligliv. Det jeg har forsøkt, er å tilegne meg erfaringene til noen som har levd et liv i praktisk befatning med landskapet jeg ville studere. Dels handlet dette om at jeg gjennom turer til fjells og langs fjære og gjennom samtaler og intervju, ble innviet i historiske og sosiale fellesskap, hvor folk forholder seg til Stuoranjárga som kjente steder de er oppvokst med og forbinder med konkrete ting. Jeg fikk innsyn i en muntlig fortellertradisjon som strekker seg over generasjoner, i form av muntlige overleveringer over kjøkkenbord og ved gamle boplasser og gjerdeplasser, om fortidige hendelser og om navngitte steder, samfunn og mennesker. Noen overleveringer tok form av personlige notater og båndopptak, men de fleste festnet seg bare i folks minne for å kunne viderebringes muntlig, om anledningen bød seg.

Dels handlet dette om at jeg gjennom deltakelse i reindrift fikk praktisk kunnskap om rein. Det er reinen som gjør fjellene til *gjenkjennelige* fjell, fjell reindriftssamer har et forhold til. Den våren reinen ikke kunne flyttes til Stuoranjárga, kalte Issát Tore fjellene for tomme. Reindriftas forhold til reinbeitelandet beror på reinens bruk av og forhold til det samme landet. Bourdieu har pekt på forskjellen mellom det abstrakte rommet og landskapet man kan bli kjent med gjennom et kart og det han kaller *et praktisk rom*, hvor man ferdes og deltar i aktiviteter med egen kropp (1977:2ff). For reindriftssamene utgjør Stuoranjárga et slikt praktisk rom, et reindriftsunivers. Som ”reinbeitedistrikt” og ”reindriftssamisk landskap” hører Stuoranjárga inn under kategorien abstrakt rom. Reinbeitedistriktet lar seg avbilde i sin helhet på reindrifftsforvaltningens kart. I kartets abstrakte verden er det ikke kroppserfaringene, men blikket og tanken som avgjør om fjellene utgjør stengsler eller passasjer, om her er vinterbeite, vårbeite, sommerbeite eller høstbeite, om her er store elver som skal krysses. Kroppslig tilegnelse gjør at landskapet tilføres og huskes med kvaliteter



utover de rent visuelle. Det praktiske rommet har fenomener som ”stygge fjell”. Stygge fjell tilhører den reindriftssamiske livsverdenen, hvor fjell ikke først og fremst vurderes ut fra en estetisk skala, men ut fra livserfaringer som tilsier at noen fjell er ubrukelige eller farlige som beiter.

## 1.2 Skisse av Stuoranjárgas reindriftshistorie



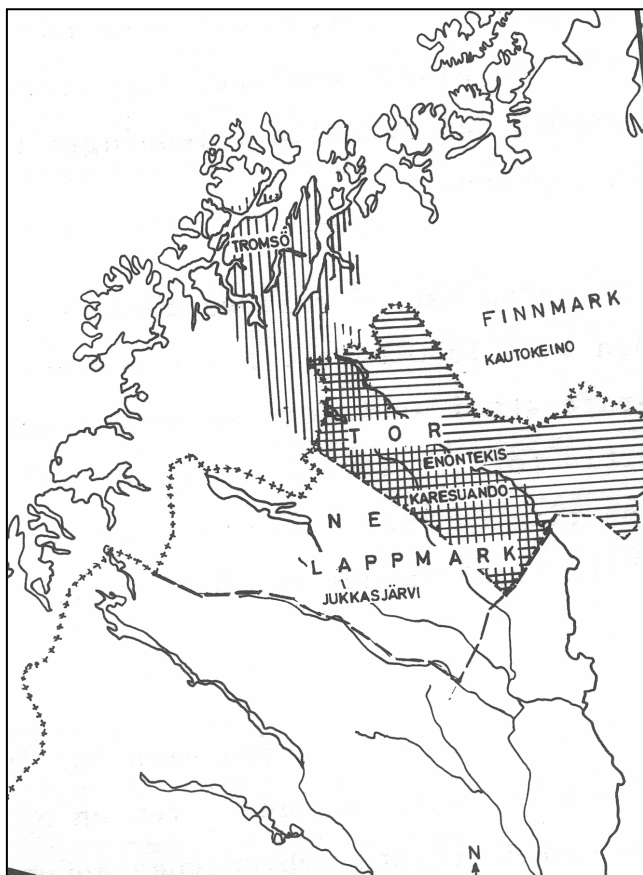
Figur 1: Oversikt over Sveriges lappmarker, med Rounala sameby i Torne lappmark (Korpjaakko-Labba 1994)

Sommerbeitelandet Stuoranjárga brukes i dag av Oskalsiidaen i Mauken-Tromsdalen reinbeitedistrikt. Siidaens vinterbeiter ligger i Meavki i Málat, eller Mauken i Målselv. I tidsrommet fram til andre verdenskrig var Stuoranjárga sommerbeiteland for reindriftssamer som i vinterhalvåret oppholdt seg på Jávrresduottar/Kjølen, langs Geaggánvuopme-/Könkämävassdraget i grensetraktene mellom Norge, Sverige og Finland. Vinterbeitelandet lå i Enontekis i Torne lappmark og tilhørte fram til 1809 samebyen *Rounala*, deretter samebyen *Könkämä* (fig.1-2)(Arell 1977, Korpjaakko-Labba 1994, Manker 1953, RbK 1909b).<sup>1</sup> De første skriftlige kildene som belyser Rounalasamenes flyttemønster og næringsutøvelse, er svenske og dansk-norske offentlige dokumenter fra annen halvdel av 1500-tallet. I svenske skatte-

regnskap fra 1559 står Råsta Tresk (*Rostojávri*) oppført som skattevann for Rounala by. På 1560-tallet gir Rounalasamene uttrykk for at den dansk-norske kongens fogder og befalingsmenn skal ha forbudt dem å drive skinnvarehandel med samene ved Vesterhavet (RbK 1909b:225ff), dvs. ved Atlanterhavskysten. I 1599 omtales Rounalasamene som skattytere til både Sverige og Danmark-Norge. De bruker Norges land mellom Kjølen og kysten om sommeren. Her har de ”Rindlager”, dvs. ”reinboplasser”, og her driver de havfiske og handel i fjordene (ibid:282). I følge grensekommissær Schnitler skal Rounalasamene dessuten ha drevet omfattende villrein- og kobbefangst i Báhccavuotna og omegn i tiden før 1750-tallet (RbK 1909a:303ff).

<sup>1</sup> Jeg har i teksten forkortet ”Reinbeitekommisjon” til RbK.





Figur 2: Loddrett skravering = Enontekissamenes sommerbeiter i Troms. Stuaranjårga t.v., Ittonjårga/Lyngen t.h. Rutet og vannrett skravert felt = Enontekis sogn før 1809. Rounala sameby på både nord- og sørsiden av Könkämäälva, som i 1809 ble grense mellom finsk og svensk Enontekis. Rutet skravering = svensk Enontekis/Karesuando med samebyen Könkämä (Arell 1977).

Behovet for reinbeite synes ikke å ha vært eneste motiverende faktor for Rounalasamenes opphold på norsk side i sommerhalvåret. Flyttemønsteret over Jávrrresduottar kan altså ha oppstått i tidsrommet før tamreindrift blir fjellsamenes viktigste næring (jf. Korpjaakko-Labba 1994:91ff, Manker

1953). Ja, hvordan skal tamreindrift i det hele tatt defineres? Denne problematikken berøres i tredje kapittel. Rounalasamenes allsidige næringsutøvelse på både norsk og svensk side, med en kombinasjon av tamrein-drift, villreinfangst, marin fangst og fiske, innlandsfiske og handels- og skyssvirksomhet (Arell 1977, Korpjaakko-Labba 1994, RbK 1909a-b, Tornæus 1900), unndrar seg en entydig kategorisering som enten "jakt, fangst og fiske"-økonomi eller reindriftsøkonomi. Bildet av Rounalasamene blir ytterligere broket av at de i dansk-norske 1600-tallskilder vekselvis omtales som "fjellfinner" og "sjøfinner" (se RbK 1909b:276ff). Dette skyldes trolig problemer med å lokalisere Rounala og bestemme Rounalasamenes nasjonale tilhørighet. De dansk-norske embetsmennene lokaliserer Rounala vekselvis som vinterbyen på Jávrrresduottar og som sommerbyen mellom Jávrrresduottar og Tromkysten (se RbK 1909b:276ff). Betegnelsen "sjøfinn" blir i dette tidsrommet både brukt om samer som liv-berger seg primært av maritime ressurser, og om fjellsamer som oppholder seg mellom Jávrrresduottar og kysten hele året og er norske statsborgere (se ibid, Lilienskiold 1942-3:125ff).



Det faller utenfor temaet for oppgaven å vurdere tidspunktet for tamreindriftas framvekst i mitt undersøkelsesområde. Her kan kun konstateres at det skriftlige og arkeologiske kilde-materialet peker bakover i tid, samt at det i overgangen mellom høy- og seinmiddelalder og i seinmiddelalder finner sted vesentlige endringer i samisk landskapsbruk både i innlandet og langs kysten. I Claus Urnes Fortegnelse om Finderne til Fields anno 1599 påberoper Rounalasangene seg å ha skattet til både Sverige og Danmark-Norge ”siden Arilds tid” (RbK 1909b:279). Dansk-norske kilder fra tiden rundt år 1600 omtaler et privilegium utstedt av kong Håkon Håkonsson, som skal ha gitt fjellsamene i Finnmark og Nordlandene lov til å flytte ned til Vesterhavet. Malangen blir spesielt nevnt, her skal fjellsamene få bygge og besitte (ibid:276ff). Er fjellsamenes privilegium et ledd i kongens forsøk på å hevde norsk suverenitet over kystområdene (jf. Johnsen 1923)? Anser kongen, i likhet med den dansk-norske staten i århundrene etterpå, fjellsamenes sesongflyttinger og næringsmessige tilknytning til flere riker som et problem? På Ringvassøy og Reinøy med de omkringliggende øyer og på Lenangshalvøya etableres på 1200-tallet en antatt stasjonær samisk bosetting (Bratrein 1989a:208ff, Søbstad 1980). I Sør-Troms finner det i tiden etter 1350 sted en spredning av den kystsamiske bosettingen fra lokaliteter i fjordbunnene utover fjord- og kystområdet (Hansen 1990). På Saltfjellet og langs Lulevassdraget skjer det rundt midten av 1300-tallet et brudd i bruken av såkalte rekkeorganiserte boplasser (Mulk 1995, Storli 1996). Fra 13- og 1400-tallet foreligger de første indikasjoner på bruk av det som i nyere tid har vært reindriftssamiske sommer- og hvileboplasser i fjelldaler i Indre Troms (Sveen 1999 & 2000 i Top.Ark.) og i Sør-Troms (Andersen 2002). Dette *kan* tolkes som en differensieringsprosess i retning av en sjøsamisk og en reindriftssamisk økonomi (jf. Hansen 1990:180ff). Selv er jeg tilbøyelig til å mene at det er endringer *innen* en sjøsamisk og en fjellsamisk økonomi vi her er vitne til, og at det søkes forgjeves etter et ”opp-rinnelig” monokulturelt samisk veidesamfunn.

### 1.3 Samiske stedsnavn

På Stuoranjárga er de samiske stedsnavnene stort sett gått ut av bruk. Dette skyldes både kystbefolkningens tap av samisk morsmål og bruddet i reindriftssamisk bruk av området på 1940-tallet. En del navn er dokumentert av Qvigstad (1935) og av Hans Ragnar Mathisen (Mathisen 1991, samt publiserte kart). Ola Omma har hjulpet meg med å lokalisere dem og bidratt med svært verdifull kunnskap om en mengde, tidligere udokumenterte, samiske stedsnavn relatert til Stuoranjárga. Ola er sønn av Geaggánvuopmisamene Morten Omma og Kristina Nutti. Familien flyttet til Romssavággi for siste gang våren 1939. Reingjeterne



i Tromsdalssiidaen, deriblant Ola, flyttet imidlertid til Stuoranjárga med reinflokken også i 1940 og 1941. I 1941 var Ola 19 år og med flere års erfaring som reingjeter på Stuoranjárga. I tidsrommet etter krigen har Ola tilhørt Tuorpon sameby og vært bosatt i Jáhkkamáhkke i Sverige. Jeg har samlet Olas stedsnavn i en liste i appendix (Appendix A). Stedsnavnkonsulent Thomas Omma i Sámediggi har normert navnene fra Gáresavvonsamisk til samisk skriftspråk. I teksten bruker jeg samiske stedsnavn. Som en hjelp for og formidling rettet mot lesere med lokal tilhørighet, har jeg i tillegg anført det norske navnet første gang lokaliteten nevnes, samt noen ganger underveis.

### 1.4 Disposisjon

Jeg har utformet oppgaven som en rekke mer eller mindre frittstående kapitler, hvor jeg nærmer meg temaet reindriftssamisk landskapsbruk og landskapsforståelse fra forskjellige innfallsvinkler. Annet kapittel er en teoretisk tilnærming til reindriftslandskapet. Jeg ser på reindriftslandskap som en materiell helhet som forbinder og har forbundet mennesker og rein, en helhet som også rommer sporene etter tidligere reindrift. Jeg tar for meg reindriftssamiske begreper om tid og rom og argumenterer for at reinen og reinbeitelandet primært bør forstås som *sosiale* fenomener. Med dette mener jeg noe som inngår i reindriftssamiske praksiser og erkjennelsesprosesser og danner grunnlag for reindriftssamisk identitet. Herfra går jeg i tredje kapittel over til en kritikk av samfunnsvitenskapelige framstillinger av reindrifta som fangstsamfunnets motsetning. Jeg ser på det teoretiske og empiriske grunnlaget for bruddtenkningen i forhold til fangst- og reindriftssamfunn og påpeker med utgangspunkt i Rounala- og Tornesamene historiske og kulturelle sammenhenger. Jeg forsøker også dekonstruere den stereotype asosiale reindriftsrasjonaliteten, som har blitt lagt til grunn for teorier rundt reindriftssamisk landskapsbruk. I fjerde kapittel gir jeg en introduksjon til den fjell-/reindriftssamiske siidaen. Jeg tar kort for meg eiendomsforhold, kjønnsrelasjoner og reindriftssamiske autoritetsposisjoner. Med siidaen som referanseramme analyserer jeg i femte kapittel det hellige landskapet: siidaens offerplasser og hellige fjell. Jeg prøver å gjøre meg noen begreper om hva sieidi og hellige fjell *er* og har betydd for menns og kvinners forhold til og ferdsel i landskapet. Dette har vært et spennende, men uhyre komplekst og til tider ubegripelig tema å jobbe med. I det sjette og siste kapitlet tar jeg for meg et konkret reindriftslandskap: sommerlandet Stuoranjárga. Jeg ser på reinens bruk av området og på siidaene og sporene de har etterlatt seg, fysisk og i folks minner.



## 2. PRAKSIS, MATERIALITET, TID OG ROM

---

Natur omtales på norsk i bestemt form, som *naturen*, slik som i talemåtene ”å være glad i naturen” og ”ute i naturen”. Det er langt fra gitt at konkrete landskaper skal oppfattes som et enhetlig fenomen, som natur. Lina Gaski har pekt på forskjellen mellom ukjent og kjent landskap. For den utenforstående oppleves landskapet i stor grad som et naturlandskap det ikke hefter noe spesielt ved, man legger kun merke til de topografiske forholdene, som fjellet, lia og elva. Det kjente landskapet er et spesifikt landskap, et landskap som inngår i et historisk og sosialt fellesskap og som man blir kjent med gjennom andres og egne erfaringer (Gaski 1999:131). Dette kapitlet vil først og fremst handle om det kjente og konkrete landskapet, om reindriftslandskapet slik det fortoner seg i praksis. Jeg vil se på hvordan det materielle kan forstås som sosiale fenomener og hvilke følger dette for forståelsen av rein og reindriftslandskap.

### 2.1 Materialitet som sosialt fenomen

Det materielle eller materialitet vil si *det konkrete*: substanser som menneske- og dyrekropper, landskap, bygninger og ting, altså det som er arkeologiens primære kilde-materiale. Dag Østerberg foretar en distinksjon mellom materialitet som sosialt og naturlig fenomen. Han definerer samfunnsvitenskapens studieobjekt, *sosiale fenomener*, som ”mennesker og mulige andre handlende ting, og dernest stoffdeler som er blitt preget av handling på en slik måte at vi kan erkjenne dem som spor” (Østerberg 1993:15). *Praksis* er i henhold til Østerberg overskridelse eller endring og et *indre* forhold (Slagstad 1980:65f). At sosiale fenomener er indre forbundet i praksis, vil si at de gjensidig utformer hverandre, de ”er hva de er ved den andre” (Østerberg 1996:10). Sosiale fenomener er konkrete mennesker, dyr og ting, som vi erfarer og forholder oss umiddelbart til i vår dagligdag (Østerberg 1993:14ff). Naturvitenskapens studieobjekt, *naturlige fenomener*, er derimot ”stoffene løsrevet fra alle enkelte betydninger og sammenhenger de måtte ha for oss” (ibid:14), løsrevet fra vår erfaringsverden, fra våre forventninger, håp og behov. Naturlige fenomener er som sådan abstrakte fenomener, som står i et *utvendig* forhold til hverandre. De er entydige og gitte objekter, som er hva de er uavhengig av hverandre (ibid:14ff, Østerberg 1996:9ff).



Østerberg omtaler *sporene* som praksis og tenkning som har blitt materialisert.<sup>2</sup> Sporene forbinder mennesker i nåtid og fortid og bærer i seg mulighet for overskridelse eller endring. Dette henger sammen med at mennesket er et handlende vesen som kan gripe inn i og endre hendelsesforløp. *Handlingen* kaller han for et tvetydig fenomen, fordi den på samme tid er hensiktsbestemt og hensiktsbestemmende. Hvis handlingen var determinert av hensikten, ville tilværelsen være resistent overfor endring. Østerberg understreker at *uforsigbarhet* er en del av den menneskelige tilværelsen og tilstanden. Kun i ettertid kan handlingen utkrystalliseres som en bestemt handling, hensikten som en bestemt hensikt (Østerberg 1993:15ff, Østerberg 1996:31ff).

Sporenes og handlingenes meningsinnhold er i henhold til Østerberg ikke vilkårlig. Meningen refererer til en virkelighet som er tilgjengelig for sansene og er samtidig en kollektiv fortolkning og forståelse av denne virkeligheten (Østerberg 1993:25ff). Heller ikke forholdet mellom fortidig og nåtidig mening er vilkårlig. Østerberg mener den nåtidige meningen verken er en gjentakelse av eller noe fullstendig annet den fortidige. De bør forstås ut fra hverandre, for fortid, nåtid og framtid står i et gjensidig samvirkende forhold (ibid:15ff, Østerberg 1996:69ff).<sup>3</sup> Den dialektiske overskridelsen av meningsinnhold og praksiser er en endringsprosess som kan forstås som *et samspill mellom det ytre og det indre, struktur og handling, fortid og framtid, fellesskap og individ*. Prosessen innebærer to motsattrettede, samtidige bevegelser: objektivisering av det subjektive og subjektivisering av det objektive, eller entydiggjøring av det flertydige og flertydiggjøring/endring av det entydige (Østerberg 1993:41).

Bourdieu påpeker at disse bevegelsene forenes i *subjektet*, siden subjektet er skaper av praksis. Hans kulturbegrep *habitus* gjenspeiler subjektets formidlende rolle. Habitus er: en sosial gruppes kollektive, uuttalte og ureflekterte overensstemmelser om praksiser og meningsinnhold, eller strukturer som ligger nedfelt i subjektet som varige disposisjoner for

---

<sup>2</sup> Til dette bør det vel sies at noe kan være spor etter praksis og tenkning uten at det er bearbeidet av menneskehånd. Sieidi er et slikt eksempel.

<sup>3</sup> Innen postpositivistisk arkeologi har det blitt fremmet en tilsvarende dialektisk forståelse av tid og samsfunnsprosesser, blant annet med utgangspunkt i Gadamers hermeneutikk (se Johnsen & Olsen 1992, Olsen 1997). Ricoeur, en annen sentral inspirasjonskilde, har tatt til orde for at fortiden må forstås som det Analoge, som både det Samme og det Andre (Moore 1990:108f).



tenkning, sansning og handling. Habitus endres både ”utenfra” og ”innenfra”: som følge av endringer i de sosiale og materielle livsbetingelsene og i subjektens livserfaringer (Bourdieu 1977:72ff). Bourdieu hevder det materielle sanses og oppleves gjennom habitus sine ”prinsipper for visjon og divisjon” (1995:15), og at det nøytrale rommet tilhører abstraksjonens verden. I praksis er rommet alltid sosialt, alltid kategorisert, sett og fornemmet på en konkret måte av mennesker som deler et sosialt fellesskap (ibid:9ff). Bourdieu betrakter primærsosialiseringen i oppveksten som en form for *kroppslig sosialisering*. Gjennom vår deltakelse i fellesskapets praksiser innprentes habitus i kroppen som en kroppslig ”sans for grenser” (Bourdieu 1977:124) og som en ”varig måte å stå på og å snakke og dermed *å føle* og *å tenke*” (ibid:93f. Min oversettelse).

Elisabeth L’orange Fürst tolker habitus som både kollektiv virkelighetsforståelse og identitet. Kroppslige grenser kan forstås som *grensene for vår identitet*: grensene som avgjør hva vi vil ta inn og identifisere oss med og hva vi vil holde utenfor og avgrense oss mot for å fastholde oss selv som oss selv (Fürst 1995:75ff). Identitetsutforming handler i følge Fürst om å oppnå autonomi eller selvstendighet i forhold til andre, samtidig som båndene til andre kan opprettholdes (ibid:215). Fürst baserer seg på Kristeva, som omhandler utformingen av subjektet som et dialektisk samspill mellom på den ene siden kroppserfaringer, følelser, det språkløse og ubevisste og på den andre siden det språklige begrepsunivers som utgjør den symbolske eller sosiale orden (ibid:87ff, Kristeva 1986:90ff). Disse motpolene eller motsattrettede prosessene samvirker også i forståelsesprosessen (Moi 1986:12), som henholdsvis *kroppslig og begrepslig/kognitiv erkjennelse* (jf. Fog 1994:122 ff).

Kristeva betrakter den kroppslige erfaringen som en primær erkjennelsesform, som er gitt ut fra våre menneskelige livsbetingelser, fra vår deltakelse i en materiell verden. Den kognitive erkjennelsen gir ingen mening uten den. Samtidig er begrepsfestingen av sanseinntrykkene vesentlig. Begrepene i den symbolske ordenen (*habitus*) danner grunnlag for både selvforståelse og dagligdags handlingsorientering. Potensiale for endring oppstår når subjektets kroppslige erfaringer går på tvers av denne etablerte, kollektive virkeligheten (Fürst 1995:24ff, Kristeva 1986:90ff). Slike *tvetydige erfaringer* handler i følge Fürst om å erfare forskjell. Dette *kan* føre til endring og fornyelse av identitet, sosiale strukturer og meningsinnhold, men kan også føre til det motsatte: til bekreftelse av etablerte identiteter



og av forhåndsbestemte begreper og kategorier (Fürst 1995:75ff).

Dette bringer meg over på deltaker- og tilskuerposisjoner. Hans Skjervheim påpeker at vi i det sosiale liv kan være både deltakere og tilskuere, både *subjekter med* og *objekter for* hverandre. Deltakerposisjonen er eksistensielt gitt. Som deltakere deler vi og engasjerer vi oss i en felles verden og tilskriver oss selv og andre muligheter for å treffe avgjørelser og utforme hendelsesforløp. Tilskuerposisjonen innebærer villet distansering fra deltakelsen og engasjementet i verden, fremmedgjøring overfor verden og selvet og et herredømme-forhold mellom subjekt og objekt. Tilskueren neglisjerer gjensidigheten i det sosiale liv, fratar den Andre handlingspotensialer og selvbestemmelse og overfører sitt subjektive perspektiv og sine forutfattede meninger på verden (Skjervheim 1976:51ff). Den (eller det) Andre blir "*et faktum for ego i ego si verd*" (ibid:52). Tilskuerposisjonen innebærer at sosiale fenomener reduseres til naturlige fenomener, til entydige og gitte objekter. Dette har både erkjennelsesmessige og etiske implikasjoner.

Foregripelsen av mening og forutsigelsen av den Andre kan relateres til sviktende praktisk forståelse. I tilfeller hvor vi ikke umiddelbart forstår hverandre, spaltes handling og hensikt på forskudd. Vi forsøker å tolke den Andres handling ut fra en forutbestemt, tenkt hensikt og avskjærer dermed muligheten for det potensiale for endring som ligger i praksis. Vi kommer til å forstå nåtiden ensidig ut fra fortiden og handlingen ut fra hensikten (Østerberg 1993:18f). Bourdieu påpeker at tilskueren, som både kan være den distanserte observatør av andres handlinger eller fagpersonen som tilegner seg sosial viten gjennom tekst, har herredømme over tiden og opplever handlinger løsrevet fra konteksten. Hvis ikke forskjellen mellom deltaker- og tilskuerposisjonen innreflekteres i den vitenskapelige praksis, er det fare for at forskningsobjektet tilskrives tilskuerens fortolkende innstilling til praksis og mulighet til å vite hvordan hendelser vil forløpe (Bourdieu 1977:72ff).

Tilskuerposisjonen kan i henhold til Knud E. Løgstrups etikkfilosofi også stå for en *forutinntatt mistillit*, som innebærer fraskrivelse av ansvar og omsorg for den Andre. Den Andre får ikke slippe til i ord, handlinger og oppførsel, men underkastes forhåndsbestemte kategorier og begreper (Løgstrup 1999:34ff). Jette Fog, som baserer seg på Løgstrup, påpeker at livet byr på muligheter for både omsorg og kontroll. Omsorgen består i å være en deltaker i og ikke en tilskuer til det sosiale liv. Som deltakere *kjenner* vi hvordan ting henger



sammen og handler deretter. Sanseerfaringene og følelsene medvirker til forståelsen. Dette skal ikke forstås dithen at vi handler på impuls, men at forforståelsen (habitus) er taust virksom i bakgrunnen. Forforståelsen utpeker kun mulige retninger for erkjennelsen, framfor å determinere den. Vi er innstilt på, rettet mot og bevisst en konkret situasjon og en konkret Andre (Fog 1994:52ff, jf. Løgstrup 1999).

## **2.2 Rein og reinbeiteland som sosiale fenomener**

Reinen og reinbeitelandet kan både betraktes ut fra en samfunnsvitenskapelig og en naturvitenskapelig eller reindriftsbyråkratisk synsvinkel. Som naturlig fenomen kan reinen telles og veies og reinbeitelandet måles og beiteverdien beregnes ut fra standardiserte måleheter. Denne naturvitenskapelige og byråkratiske tilnærmingen til reinen og reinbeitelandet bør ut fra det ovenstående anses som en abstrakt forståelse, som er avledet fra en konkret, kollektivt bestemt og kulturspesifikk forståelse av reinen og reinbeitelandet. Nils A. Oskal søker i sin doktoravhandling i filosofi (1995) å påvise at denne forståelsen representerer en form for tingliggjøring som står i motsetning til den reindriftssamiske forståelsen av reinen og reinbeitelandet.

I reindriften forholder man seg til natur som *konkrete* og *uforutsigbare* fenomener og ikke som en gitt størrelse som lar seg kvantifisere og forutsi. Bjørn Bjerkli, som analyserer det reindriftssamiske forholdet til naturen som eksempel på en tradisjonell form for ressursforvaltning, betegner forholdet som innrettet mot øyeblikket og det framtidige og som preget av pragmatikk og fleksibilitet. *Man handler i visshet om det uforutsigbare*, om at det kan inntreffe situasjoner som krever andre handlingsmønstre enn dem man bestemmer seg for på forhånd (Bjerkli 1999:204). Jeg vil understreke at man også handler ut fra tidligere erfaringer (jf. ibid) og ut fra på forhånd avtalte strategier, men man handler ikke *kun* ut fra disse. Det er Østerbergs umiddelbare og overskridende handling Bjerkli beskriver: handlingen som både er hensiktsbestemt og hensiktsbestemmende.

Som sosiale fenomener inngår reinen og reinbeitelandet i menneskelige praksiser og erkjennelsesprosesser og i dannelsen av individuelle og kollektive identiteter. Emilie Demant-Hatt, som i 1907-08 levde sammen med reindriftssamene i Talma og Könkämä samebyer, forteller om et møte med en gammel kvinne som var for svak til å være med på flytting og var innlosjert hos en finsk nybyggerfamilie. Kvinnen syntes det var vanskelig å være igjen i vinterlandet når siidaen flyttet, for ”vi Lapper har jo samme natur som renen,



naar det bliver foraar, higer vi mod højfjældet, og naar det gaar mod vinter, længes vi efter at komme ned i skovene” (Demant-Hatt 1913:120, jf. Turi 1987a:41). Nils A. Oskal gir uttrykk for at ”forfedre (*máttut* – forforeldre), minnet, fortellingene om seg selv og samtalene overhodet ville være tomme uten reinbeitelandet” (1995:139). Oskals utsagn kan ses i lys av reindriftssamfunnets praktiske og muntlige kunnskapstradisjoner. Reindriftskunnskapen og reindriftssamfunnets kollektive erindring har ikke vært tilgjengelig i form av skrifter, men har blitt formidlet fra eldre til yngre generasjoner gjennom praksis og fortellinger (jf. Joks 2000). Innen samisk kulturminnevernforskning har flere påpekt landskapets og kulturminnenes betydning i denne sammenheng, som ”ankerfester” for fortellertradisjonen (bl.a. Gaukstad 1985, Schanche 1990, Storm 1991).

Kunnskaper og ferdigheter i reindrift tilegnes gjennom oppveksten i en *siida* (se kap.4). Siidaen er til forskjell fra en utdanningsinstitusjon et sosialt fellesskap, hvor man ikke kun opplæres i reindrift, men også lever og virkeliggjør seg som menneske (Oskal 1995:150). Med utgangspunkt i Bourdieu (1977) kan man si at siidafellesskapet forvalter og formidler både kunnskaper og ferdigheter, virkelighetsforståelse og identitet (jf. Joks 2000). Foruten siidafellesskapet omfatter reindriftsfamiliens sosiale nettverk mors- og farsslekten og vennskap med fastboende familier i flytteområdet og med reineiere i andre siidaer (Oskal 1995, Pehrson 1964, Sara 2001). *Reinen binder disse fellesskapene sammen i både fysisk, sosial og symbolsk forstand*. Den inngår i et taust og meningsmettet språk, som middel til å etablere eller bryte, styrke eller svekke sosiale relasjoner (jf. Fürst 1995:148ff, Paine 1999, Sahlins 1972:215ff), og har som sådan et flertydig meningsinnhold.

Det tradisjonelle *verddeforholdet* (*verddevuohta*) mellom reindriftsfamilie og fastboende familie har vært et venneforhold hvor partene har utvekslet varer, informasjon og tjenester, uten bruk av penger som betalingsmiddel og uten forventning om umiddelbar gjenytelse. Betegnelsen *verdde* har vært brukt om begge parter i forholdet: man har vært hverandres *verddet*. Forholdet synes ofte å ha vært basert på biologisk eller rituelt (fadderskap) slektskap og ha gått i arv til neste generasjon. Den fastboende familien har gjerne eid noen rein som har gått i flokken til og blitt passet av familiens *verddet* i en reindriftssiida. Til gjengjeld har reindriftsfamilien blitt tilbudt losji og arbeidshjelp i arbeidsintensive perioder i reindriften (Bjørklund & Eidheim 1999, Eidheim 1989, Paine 1957, Pehrson 1964). Vennskapelige forbindelser mellom reineiere og bygdefolk eksisterer naturligvis fortsatt. Oskal-



siidaens venner og bekjente i bygdene utfyller en rekke funksjoner utover det rent sosiale. De som bor høvelig til i forhold til flytteveiene, tilbyr overnatting under flytting og kan ta hånd om fjorårskalver som under vårflyttingen er for svake til å flytte med flokken hele veien til sommerbeitet. Andre holder utkikk etter reinen og ringer for å fortelle om dyr som er tatt av skred eller er skadet og om observasjoner av rovdyr og rovdyrspor. I konflikt-situasjoner mellom reindrift og jordbruk fins det dem som kan tale reindrifas sak.

Mellom reineiere i forskjellige siidaer eksisterer vennskapsforhold som innebærer at reineiere holder oppsyn med hverandres strørein, melder fra og inngår uformelle avtaler om gjeting hvis enkelte dyr har blandet seg med den andres flokk. Det blir ikke foretatt skilling der og da. Fremmedreinen kan skilles ut ved en senere anledning, når det høver seg slik (pers.med.ITX,<sup>4</sup> Pehrson 1964:100ff, Solem 1970:196f). I følge Solem har det ikke vært reindriftssamisk sedvane å kreve godtgjørelse umiddelbart for en slik gjetertjeneste. Mottakeren av tjenesten har vært moralsk forpliktet til å tilby – helst rikelig – godtgjørelse, men den tjenesteytende har kunnet vegre seg mot å *motta* godtgjørelsen (Solem 1970: 196f).

De omtalte samhandlingsformene synes kjennetegnet av normer om *generalisert resiprositet/gjensidighet*. Sahlins, som omhandler forskjellige former for eiendomstransaksjoner i statsløse samfunn og definerer dem ut fra graden av binding mellom partene, karakteriserer det generaliserte gjensidighetsforholdet som en slags gaveutveksling med sosiale og moralske implikasjoner. Han poengterer at gaver gis både ut fra ren uegennytte, fra en havende til en trengende part, og for å etablere, markere og styrke vennskapelige forbindelser og autoritetsposisjoner (Sahlins 1972:185ff, jf. Mauss 1995). Gjenytelsen er verken fastsatt i tid, kvantitet eller kvalitet. Å motta gaver innebærer en diffus forpliktelse til å yte gjengjeld når det er nødvendig for giveren og/eller mulig for mottakeren (Sahlins 1972:194). *Balansert resiprositet* vil derimot si oppgjør på stedet og utveksling av varer med likelydende verdi og *negativ resiprositet* utbytting, tyveri, forsøket på å unngå gjenytelse (ibid:185ff).

Sahlins hevder varetypen og graden av sosial distanse mellom partene er avgjørende for hva slags form for eiendomsoverføring som praktiseres. At forholdet mellom *verddet* har

---

<sup>4</sup> ITX = Issát Tore Oskal



vært regulert av normer om generalisert gjensidighet, gir i henhold til Sahlins mening fordi utvekslingen foregår mellom slektninger (1972:215ff). Reindrift er dessuten en minoritetsnæring avhengig av lokal støtte og tillit og et utpreget sesongarbeid, som i arbeidsintensive perioder som samling og flytting krever kollektiv arbeidsinnsats og tilgang på ekstra arbeidskraft. Nettverket av slekt, venner og kjenninger representerer derfor både sosial og økonomisk verdi (jf. Bourdieu 1977:171ff, Eidheim 1989). Dertil kommer at reinen som *mat*, altså som livsnødvendighet, og som *formidler av sosiale relasjoner* kan antas å inngå i sfærer for distribusjon som holdes atskilt fra og er underlagt andre normer enn sfærene for øvrige varer (jf. Fürst 1995:149ff, Sahlins 1972:215ff). Sahlins påpeker at innen sfæren av slekt og venner har mat for stor sosial verdi til å kunne reduseres til bytteverdi (ibid).

I kraft av å være både *eiendom*, *mat* og *symbolbærer* har reinen tradisjonelt vært omfattet av en annen etikk enn fast eiendom og løsøre (jf. Pehrson 1964:73ff). Den etikken og det symbolspråket jeg her beskriver, har relevans for den nordsamiske reindriften iallfall fram til 1960-tallet: Mens tilegnelse av annen persons løsøre har vært ansett som simpelt tyveri, har tilegnelse av annen persons rein vært en handling som i visse sammenhenger har kunnet begrunnes (Oskal 1995:142ff, Pehrson 1964:73ff, Solem 1970:259ff). Handlingen har vært vurdert ut fra hvem som har foretatt den, hvem den har vært rettet mot, handlingens formål, samt hvor mange og hva slags type rein det har dreid seg om og hva slags bruk ”tyven” har gjort seg av reinen (jf. Paine 1999). For det første har eieren unnlatt å anmelde for tyveri i tilfeller der fattige fastboende eller fattige reineiere har tjuvslaktet enkelte nisterein (Solem 1970:265). Nisterein er rein som ikke er beregnet for salg, men slaktes til eget bruk. Reinen kan i slike tilfeller anses som en *omsorgsgave* fra en havende til en trenende part (jf. Fürst 1995:151).

Å ta seg nisterein av en og annen fremmed rein som blander seg med egen flokk, har ikke vært ansett som tjuvslakting. Å ta seg nisterein av rein som har kommet langt bort fra egen siida, har tilsynelatende vært en grei sak. Å ta seg nisterein av rein som tilhører nabosiida, har vært et spørsmål om forholdet til reinens eier. Hvis begge partene fra tid til annen har tatt seg nisterein av hverandres rein, har det hett seg at man har ”lånt” rein av hverandre. Har en reineier vært litt vel ivrig med dette, har vedkommende gjort seg selv særlig utsatt for lån. Handlingen får da preg av en gjengjeldelse. Ved overtredelse av siidagrenser har den skadelidende kanskje slaktet enkelte lett gjenkjennelige dyr, som overtrederen vil kom-



me til å savne. En slik handling har vært ment som en advarsel og skal ikke forveksles med egentlig tjuvslakting, som foregår i det skjulte, tar sikte på personlig berikelse eller å utrydde andre som reineiere. Tjuvslakting har vært ansett som moralsk forkastelig, og det har telt i skjerpende retning hvis tyven ikke har nyttiggjort seg reinen (pers.med.ITX, Oskal 1995:142ff, Solem 1970:261ff).

Forholdet til reinen og reinbeitelandet reguleres av omsorgsetiske prinsipper. Slik Nils A. Oskal formulerer den reindriftssamiske etikken i Guovdageaidnuområdet før 1960-tallet – en etikk jeg forøvrig gjenkjenner fra mitt dagligliv – hører det med til den menneskelige verdighet å være ærlig, rettferdig og hederlig og å *komme overens* med dyrene, reinbeitelandet og mennesker (1995:125ff). Oskal beskriver Guovdageaidnusamenes livsverden som ”en arena for forlik” (ibid:145), der en respektfull handlemåte innebærer at man spør om tillatelser, formulerer ønsker og søker forsoning og forståelse (ibid:125ff). I Torne lappmark rundt begynnelsen av 1900-tallet synes en slik ”overenskomstetikk” å ha gjort seg gjeldende i språk og handlinger rettet mot reinbeitelandet. Johan Turi forteller at reindriftssamene i Talma sameby hilste sommerbeitet med ordene ”*Bures, bures, dál eatnehat ja duovdagat*” (1987b:79f) eller ”God dag mødre og enger” og ga offer til *háldiene* med ønske om at de måtte ta vare på reinflokken (1987a:76). Talmasamene skal i samme tidsrom ha hatt for skikk å hilse på trærne ettersom de flyttet fra høyfjellet ned til skogen (Demant-Hatt 1913:84). Demant-Hatt var vitne til at en ung jente slo armene om et stort tre og sa ”*Bures, bures, beahci, dearvvuodaid dutnje duottarsoagest*”, som betyr ”God dag furu, jeg skal hilse deg fra fjellbjørka” (ibid).

Begrepet reinlykke (*boazolihkku*) står sentralt i den livsverdenen Oskal skisserer. Kort fortalt innebærer det å ha reinlykke i følge Oskal at man har en vakker og stor reinflokk med god overlevelsesevne. Det interessante i denne forbindelse er at reinlykken ikke kan forbedres hvis man kun arbeider med det for øye, men beror på om man lever i samsvar med normene for menneskelig verdighet (Oskal 1995:125ff). Reinlykken tilsier, slik jeg har forstått det, at menneskelig arbeidsinnsats og dyktighet riktignok og selvfølgelig er vesentlig i reindrift, men ikke tilstrekkelig for om man skal lykkes helt og fullt, for det tilkommer ikke mennesket å *styre* reinen og reinbeitelandet. Når man får, er det fordi man gir. Det er *omsorgen* for reinen og reinbeitelandet som til syvende og sist kommer en selv til gode, slik det uttrykkes i ordtaket *Addi giedas ii noga goassege* eller ”En gavmild hånd blir aldri



tom” (pers.med.ITX), og slik det formidles i fortellingene om Áhcešeadni, Njávešeadni og deres forhold til reinen (Qvigstad 1929:nr. 89 & 107, Pollan 1997:nr.165).

Der heter det seg at det i gamle dager fantes to siidaer til fjells. Den ene var Áhcešeadnis siida og den andre Njávešeadnis siida. Njávešeadni blir til forskjell fra Áhcešeadni omtalt som en ”riktig kvinne”. Kvinnene er enker og eier hver sin reinflokk. Hver dag kommer simlene av seg selv ned fra fjellet for å bli melket. I denne tidenes morgen kan dyrene snakke.<sup>5</sup> Reinen prater med hverandre og finner ut at de to kvinnene behandler reinen sin svært forskjellig. Mens Áhcešeadni slår og sparker simlene sine og river i spenene deres, klapper og klør Njávešeadni dyrene sine.<sup>6</sup> Áhcešeadnis rein bestemmer seg for å slutte seg til flokken til Njávešeadni. Áhcešeadni forsøker tvinge reinen sin tilbake, men da stikker flokken til fjells for godt og blir vill. I sinne dreper Áhcešeadni reinen til Njávešeadni (Qvigstad 1929:nr. 89 & 107). Men Njávešeadni ser ut til å berge seg til slutt. I den ene versjonen har Njávešeadni en sønn og en datter. Áhcešeadni røver gutten i misunnelse. Han blir villreinjeger og hevner som voksen sin mor ved å drepe Áhcešeadni. Njávešeadni kommer til velstand gjennom datterens ekteskap med en prins (ibid:nr. 89). I en annen versjon forblir reinen til de to kvinnene hos Njávešeadni, og Áhcešeadni dør til slutt av sult (Pollan 1997:nr. 165).

Reinen framstilles altså i urtid som et tamdyr som blir vill fordi den ikke behandles med omsorg av eieren sin. *Dure Biret* (Berit Turi Oskal, f. 1923), har fortalt meg en lignende fortelling hun hørte i sitt barndomshjem i Máze. Her er Njávešeadnis omsorgsfullhet hovedtema:

Áhcešeadni var trollat, mens Njávešeadni var snill. De fikk hvert sitt barn, Áhcešeadni en datter og Njávešeadni en gutt. Áhcešeadni misunte Njávešeadni gutten og foreslo at de kunne dele han i to, så kunne de få en del hver. Men Njávešeadni var så godhjertig at hun ga sin eneste sønn til Áhcešeadni. Men gutten husket hvem som egentlig var mora hans. Han vokste opp og ble jeger og delte byttet sitt med Njávešeadni, som var blitt fattig (Dure Biret, Ramfjordbotn, 2001).

Áhcešeadnis væremåte kjennetegnes av at hun tar i stedet for å gi, og det hun har, ødsles gjennom handlingene hennes. Hun klarer verken holde på den reinflokken hun eier eller

---

<sup>5</sup> Jf. Turi: ”I forna tider ha alla djur och träd och stenar och allt, som finns på jorden, talat, och så skola de tala vid den yttersta domen också” (1987a:106).

<sup>6</sup> Normalt vil selv svært tam rein reagere på at noen berører pelsen deres. Det minner dem om brems, som de i høysommerheten flykter til høyfjellet for å unnsnippe (pers.med.ITX).



det guttebarnet hun røver fra Njávešeadni. Njávešeadni klarer seg på et eller annet vis, selv om hun ikke går *intensjonelt* inn for det, men kun gir av seg selv. Reinen hennes velger selv å forbli hos henne, sønnen velger selv å vende tilbake til henne. Áhcešeadni forsøker tvinge seg til goder og blir straffet for det.

### 2.3 Reindriftssamisk tid og rom

Bourdieu omtaler praktisk tid og rom som heterogen(t) og diskontinuerlig, til forskjell fra den/det homogene og sammenhengende abstrakte tiden og rommet. Praktisk tid og rom består av forskjellige verdener av praksis og mening. Overgangene mellom dem er kraft- og farebetonte og må sanksjoneres rituelt (Bourdieu 1977:96ff). Nils A. Oskal kan sies å fremme en praktisk tilnærming til reindriftslandskap, når han sier at man i reindriften forholder seg til lokale reinbeiteområder, og at det rett og slett ikke fins et allmektig og sentralt reinbeiteområde på toppen (1995:148).

Til forskjell fra den abstrakte klokketiden lønnsarbeidet reguleres etter, består Bourdieus praktiske tid av ”inkommensurable øyer av varighet, hver med sin egen rytme – tiden som flyr eller sleper seg av sted – avhengig av hva man *gjør*” (Bourdieu 1977:105. Min oversettelse). Praktisk tid er det samme som handlingsorientert tid, tid som struktureres av handlinger (Damm 1997). Det reindriftssamiske samfunnet har fram til våre dager operert med et praktisk eller syklisk tidsbegrep, som har preget synet på liv, arbeid, samfunn og kunnskapsproduksjon. Solveig Joks påpeker at man i reindriften ikke har tenkt seg tid som evig tilbakelagte stadier. Har det vært knapphet på ressurser i visse perioder, har ikke dette ført til at folk har forlatt reindriften for godt. Tiden da reindrift igjen ville være mulig, ville komme tilbake (Joks 2000:46ff). Folk har vekslet mellom nomadisme og bofasthet og en næringsutøvelse mer eller mindre eksklusivt basert på rein og en næringsutøvelse med fiske, fangst eller turisme som binæringer til reindriften, alt ettersom forholdene har ligget til rette for det (jf. *ibid*).

At tiden går i en sirkel, betyr ikke at den går tilbake til det samme utgangspunktet. Sirkelen kan i henhold til Nils-Aslak Valkeäpää forstås som det som verken har begynnelse eller ende (1998). Elina Helander og Kaarina Kailo tar til orde for en samisk ”ingen begynnelse eller ende”- epistemologi, en utprøvende, dialogisk og åpen kunnskapsproduksjon i samsvar med samisk kommunikasjonsform og det samiske synet på livet som det som har et åpent og uvisst utfall (1998). Under feltarbeidet ble jeg selv introdusert for denne tanke-



gangen, og for en form for kommunikasjon som forløp ad omveier. På direkte spørsmål kunne jeg få umiddelbare svar som ”kem som veit?”. Det egentlige svaret kunne komme vevd inn i en annen sammenheng, etter mange digresjoner. Jeg ble gjort oppmerksom på at løsninger ikke alltid kan finnes, og at det fins en tid for alt, blant annet en tid for spørsmål og en tid for svar. Jeg fikk formidlet en motvilje mot å sette endelig strek, punktum, fasthamre et resultat. Etter at jeg i flere, lange sommerdager hadde samtalt med og intervjuet Ola Omma i hans leilighet i Jåhkamåhkke, var det tid for å skilles. Vår lille dialog, som utspant seg ved Olas kjøkkenbord, kan leses som en forhandling om hvordan en avskjed bør oppfattes og foretas:

Stine: Er det noe mer du vil si, eller skal vi slutte her?

Ola: Ja, vi slut... Ja.

Stine: Vi slutter her for denne gangen?

Ola: Ja! Man hinner ikke...

Stine: Vi når ikke alt.

Ola: Vi skall koka kaffe – äte lite – så far du.

Stine: Ja.

Ola: Ja. Nej, tag nu det här (intervju med O. Omma, 21.06.99, Jåhkamåhkke)

Praktisk tid er ikke bare strukturert ut fra gjøremål, men på et overordnet nivå også ut fra de materielle og sosiale livsbetingelsene. Bourdieu påpeker at livsbetingelsene ikke virker ensidig determinerende på praksiser, men at de snarere utgjør en strukturerende grense for hvordan samfunn kan organisere sine handlinger (1977:96ff). I en naturalhusholdning som reindrift utgjør klimatiske og økologiske forhold en vesentlig strukturerende grense (jf. *ibid*). Reindrift innebærer aktiv menneskelig forvaltning og styring av reinflokk og beiter ut fra visse naturgitte forutsetninger. Det subarktiske klimaet og reinens livsbehov legger bestemte føringer for reindriftssiidaens handlinger i tid og rom. Flokkkontroll utøves ved at reingjeterne styrer reinens bevegelser ut fra kunnskap om vær, beite og rein og under hensyntagen til reinens territoriell binding. En reinflokk er opplært til et visst bevegelsesmønster og en viss territoriell tilknytning av siidaens reingjetere (jf. Sara 2001:46ff). Unge dyr sosialiseres inn i dette mønsteret av eldre dyr i flokken. Tamme, erfarne dyr som holder seg til flokken, blir gjerne utstyrt med en bjelle for at andre dyr skal følge dem (pers. med.ITX).

Robert Paine påpeker at det ville være like galt å si at reingjeteren følger reinen som omvendt. Partene forholder seg til et felles bevegelsesmønster og felles rutiner, som riktignok er utarbeidet av reingjeterne, men i samsvar med reinens behov (Paine 1994:14). Sentralt



står reinens behov for variasjon i beite og landskap. Reinen må kunne nyttiggjøre seg og trekke mellom ulike sesongbeiter og landskapstyper i løpet av året og ulike beiter og landskapstyper innen hvert sesongbeite (Sara 2001, Paine 1994). Den reindriften jeg omhandler, er utformet ut fra *fjellreinens* behov. Fjellreinen har behov for tilgjengelig lavbeite i vinterhalvåret og gressbeite og fjellandskap hvor reinen kan søke tilflukt for brems og mygg i sommerhalvåret (Manker 1953:23ff). I tråd med fjellreinens migrasjonsmønster har de fjellsamiske siidaene i det nordsamiske området tradisjonelt hatt vinterbeiter på viddene og i de lett kuperte skogsområdene i grensetraktene Norge-Sverige-Finland og sommerbeiter i de kystnære fjellområdene og på halvøyene og øyene langs Troms- og Finnmarkskysten. Skogsreinen er til forskjell fra fjellreinen tilpasset til å oppholde seg i skogsområder i innlandet også om sommeren. Skogssamiske siidaer har derfor oppholdt seg øst for Jávrrsduottar hele året og flyttet over kortere avstander enn de fjellsamiske siidaene (ibid, jf. Storli 1994:71ff).

Reindriftsåret er inndelt i åtte årstider: *giđđadálvi* (vårvinter), *giđđa* (vår), *giđđageassi* (vårsommer), *geassi* (sommer), *čakčageassi* (høstsommer), *čakča* (høst), *čakčadálvi* (høst-vinter) og *dálvi* (vinter). Årstidene er forbundet med ulike beiteområder. I hovedårstidene oppholder reinen seg på forskjellige sesongbeiter. Dette er relativt stasjonære perioder for reinen og siidaen. I mellomårstidene har reinen et naturlig trekk mellom sesongbeitene, og dette er reindriftssiidaens flytteperioder (Manker 1953:26). Det reindriftssamiske begrepet *jahkodat* uttrykker reindriftsårets heterogenitet eller sammensatthet. Mikkel N. Sara oversetter begrepet med ”variant av beite- og klimaår” (Sara 2001:129). En god jahkodat vil si at vær- og beiteforhold i årssyklusen som helhet har vært gunstige for reinen, dvs. at sommer- og høstbeitene har fremmet reinens vekst og trivsel og at reinen har klart seg gjennom vinterhalvåret. Optimale vær- og beiteforhold for reinen vil om vinteren si lite og løs snø og gode bunnforhold, dvs. godt tilgjengelig og isfritt lavbeite, om våren rask snøsmelting og hurtig spiring av gress og urter, om sommeren beitero grunnet lite insektplage, og en god og lang høst (ibid, Sara 2001:72ff).

I sin analyse av berbersamfunnet i Kabylia gjør Bourdieu rede for hvordan hver årstid og tid på døgnet har sine praksiser, sin egenart, sitt stemningsleie og sin rytme, som i sær preges av og utformes ut fra saueflokkens livsrytmer og livsbehov (1977:96ff). I reindriften er det reinens rytmer og behov som på tilsvarende vis preger året og menneskenes livsløp.



Vårvinteren (*gidđadálvi*), som strekker seg omtrent fra slutten av mars til kalvingstiden i mai, er eksempelvis tiden for flytting til kalvingsplassene og preget av travelhet. Travelheten skyldes simlene, som skynder seg for å nå fram til de vante kalvingsplassene i tide, slik Geaggánvuopmesamene joiket i joiken til kalvings- og sommerlandet Stuoranjárga: ”Áldu manná/čoarveskállan/Stuoranjárgii/boares áldu” eller ”Simla farer/det klirrer i horn/til Stuoranjárga/den gamle simla” (etter Demant-Hatt 1913:141). Geaggánvuopmi-samene brukte i første halvdel av 1900-tallet stort sett samme lokaliteter som overnattings- og hvileplasser under vår- og høstflyttingen mellom vinterbeitene nordvest for Gárasavvon og sommerbeitene på Stuoranjárga. Hvileplassene lå med en dagsmarsj mellomrom. Under flyttingen til høstboplassene i august og september kunne oppholdet på hvileplassene vare i dager- eller ukesvis hvis vær- og beiteforholdene tilsa det. Under flyttingen til vår-boplassene i mars og april varte oppholdet kun over natten, og noen av hvileplassene ble forbigått uten at det ble gjort opphold (Manker 1953:39ff, intervju Omma 1999). Avvik i mønsteret kunne forekomme under kritiske forhold. Under Tromsdalssiidaens vårflytting i 1908, var lavbeitene langs flytteveien på sørsiden av Geaggánvuopmielva låst under et ugjennomtrengelig is- og skarelag. Om vårvinteren er det gjerne stor variasjon i temperatur og nedbørsforhold og fare for at beitene låser seg (pers.med.ITX). Reinens naturlige reaksjonsmønster under slike forhold er at den vil spre seg i mindre flokker og søke beite over et større område enn normalt. Siidaens reingjetere måtte jobbe i døgndrift for å holde reinflokken samlet og for at den ikke skulle krysse den islagte grenseelva mot Finland. Akutt behov for hvile for familiene gjorde det nødvendig å slå leir på provisoriske og lite egnede teltplasser (Demant-Hatt 1913:124ff).

Vårvinteren og våren (*gidđa*) med kalvingen i mai (*miessemánnu*, dvs. kalvemåned) kan være strenge og arbeidsomme årstider, med usikre vær- og beiteforhold og utrygghet for rovdyr (jf. Turi 1987:61ff). Vårflyttingen er likefullt, og i motsetning til høstflyttingen, fylt av forventning. Man går sommeren og sommerbeitet i møte, som er avgjørende for reinens vekst og trivsel. For dem som flyttet til Stuoranjárga fra Rostoduottar, representerte Norge og havlandet (*mearrariika*) selve sommeren (Demant-Hatt 1913:118ff). Om sommerboplassen i Romssavággi har Ola Omma sagt: ”Det var ju som våra sommarhem. Där hadde vi vuxit upp, och vi längta alltid till våren kjem – till Tromsdalen” (intervju 18.06.99). Ola husker hvordan det i juni var å komme med oksereinflokken over grensefjellet Pältsa til dalene på norsk side. Det var så grønt og fint og en brå overgang fra de vintergrå beitene



på svensk side. De voksne bygde oppunder forventningene ved å si:” – Vi feirer Sankthans i Norge” (ibid). Anna Evensen (f. 1913), som er oppvokst på gården Fjellbygd i Romssavággi, husker reindriftssamenes ankomst til sommerboplassen og dalen som en festlig begivenhet, som ble feiret med stort Sankthansbål (intervju 15.08.99).

Omlegging av driftsform har naturligvis virket inn på reinens og siidaens årsrytmer. I den tiden det ble drevet regelmessig melking av simlene i sommerhalvåret, var hele reindriftssiidaen med på flytting mellom de ulike sesongbeitene og -boplassene. Denne driftsformen blir gjerne kalt (sommer-) *intensiv reindrift* og skal i Torne lappmark ha blitt allment praktisert fram til ca. 1860-tallet (Andresen 1991a:55ff). Familiene oppholdt seg lengst på vår- og høstboplassene: i ca. halvannen måned i kalvingsperioden om våren og ca. to måneder i brunstperioden om høsten. På disse boplassene fantes permanente boliger som torvgammer (*dárfegoahti*), mens det ble reist teltgammer (*bealljegoahti*) og gjetertelt (*lávvu*) på boplasser som ble brukt over kortere tidsrom eller i sommerhalvåret (Manker 1953:26ff). I annen halvdel av 1800-tallet ble den sommerintensive reindriften avløst av den såkalte (sommer-) *ekstensive* reindriften uten melkebruk. Utviklingen gikk i retning mot stasjonære sommer- og vinterboplasser (ibid:27, Andresen 1991a:55ff), og mot splittelse i kvinners og menns årsrytmer.

I melkebrukshusholdningens tid hadde kvinnene en sentral plass i sommerdriften. Etter omlegging av sommerdriftsmåten skal det i Torne lappmark ha blitt mer vanlig at bare reingjeterne var med på flyttingen til sommerlandet, mens kvinner, barn og gamle dannet sommerbyer på svensk side av grensen (Andresen 1991a:189ff). Dette synes imidlertid ikke å ha vært tilfelle med siidaene som hadde sommerbeite på Stuoranjárga (jf. ibid), kanskje fordi turisme her var blitt en viktig binæring som sysselsatte hele familien? (ibid:79ff, intervju Omma 1999). Forskjellen mellom kvinners og menns årsrytme kan i dag sies å ha blitt intensivert, ved at mange reindriftskvinner har lønnsarbeid utenfor reindriften og deler helårsbolig med barn i skolealder. Reingjeterne opprettholder mønsteret med to faste boliger og/eller oppholdssteder, fordelt på sommer- og vinterbeite, og pendler mellom familieboligen og sekundærboligen.



### 3. REINDRIFTS- OG FANGSTSAMFUNN

---

I dette kapitlet vil jeg ta for meg et utvalg samfunnsfaglige forståelser av samisk reindrift, reindriftssamfunn og reindriftssamisk landskapsbruk. Kapitlet kommer også til å dreie seg om det samiske fangstsamfunnet, siden forståelsen av reindrift ikke kan vurderes løsrevet fra forståelsen av fangst. Jeg setter spørsmålstegn ved bruddtenkningen i forhold til fangst- og reindriftssamfunn og påpeker med utgangspunkt i Rounala- og Tornesamene historiske og kulturelle sammenhenger. Jeg forsøker dessuten dekonstruere den stereotype asosiale reindriftrasjonaliteten, som har blitt lagt til grunn for teorier rundt reindriftras landskapsbruk.

#### 3.1 Om reindrift, brudd og kontinuitet

Samisk reindrift kan forstås som en *pastoral næring*. Pastoralisme innebærer husdyrhold som produksjonsform og romlig mobilitet. Pastoral eller *nomadisk* reindrift er basert på rein som produksjonsdyr og på flytting mellom reinens sesongbeiter (Mulk 1995, Paine 1994, Vorren & Manker 1976). Samisk reindrift har også blitt definert ut fra eiendomsrelasjoner og i forhold til fangstsamfunn. På bakgrunn av kildestudier av arktiske fangst- og reindriftssamfunn og feltarbeid blant skoltesamene i Inari, konstruerer Ingold (1980) tre universelle former for reinnæring: jakt, pastoralisme og ”ranching”/farming (fig.2).

	<i>Eiendomsforhold</i>	<i>Tamhetsgrad</i>	<i>Forhold til rein</i>	<i>(Økonomisk) rasjonalitet</i>	<i>Markedsintegrering</i>
<i>Jakt</i>	Felles adgang til dyr og beiter	Ville dyr	Rovdyranalogt	Generalisert resiprositet	Selvforsyningsøkonomi
<i>Pastoralisme</i>	Delt adgang til dyr, felles til beiter	Tamme dyr	Beskyttende	Negativ resiprositet	Selvforsyningsøkonomi
<i>”Ranching”/ Farming</i>	Delt adgang til dyr og beiter	Tilnærmet ville dyr	Rovdyranalogt	Negativ resiprositet	Markedsøkonomi

Figur 3: Ingolds tre former for reinnæring

Ingold mener den pastorale reindriftras eiendomsforhold kjennetegnes av en kombinasjon av delt adgang til dyr og felles adgang til beiter, og at dette gir den enkelte mulighet til å utnytte ressursene på bekostning av fellesskapet. Han synes implisitt å oppfatte eiendomsrelasjonene som *determinerende* på det sosiale liv. Den pastorale reindriftras eiendomsforhold framstår som ensbetydende med negativ resiprositet, sosial ulikhet og vekstøkonomi



og fangstsamfunnets eiendomsforhold med generalisert resiprositet, sosial likhet og vedlikeholdsøkonomi (Ingold 1980). Fangstsamfunnet og reindriftssamfunnet kan i henhold til Ingold forstås som to diametralt forskjellige samfunnstyper og rasjonaliteter. Også *Vorren*, som har konsentrert sin forskning rundt Finnmarkssamenes fangst- og reindriftsrelaterte landskapsbruk, opererer med et motsetningsforhold mellom fangst- og reindriftssamfunn. Han framstiller den postulerte overgangen fra fangst- til reindriftssamfunn i nordsamisk område på 16-/1700-tallet som et brudd i arealdisponering og rettsoppfatning og som en svekkelse av siidaens posisjon. Vorren innrømmer siidaens fortsatte eksistens, men ikke som arealenhet. Reindriftssamene tillegges en slags ekspansiv mentalitet, som på 1600-tallet gir seg utslag i at de overskrider grensene for siidaområdene i innlandet og inntar de kystsamiske siidaenes ressursområder (Vorren & Manker 1976:91f, 188ff, Vorren 1980: 251ff). I likhet med Ingold antar Vorren reindriftas eiendomsforhold medfører konkurranse om beiteområder (Vorren & Manker 1976:193).

Den skisserte bruddtenkningen i forhold til samisk fangst- og reindriftssamfunn videreføres av *Bjørnar Olsen* i hans studie av fangstsamfunn i Varanger i perioden 800 f.kr. til 1700 e.Kr. (1984). Olsens forståelse av reindrift er basert på Ingold og Vorren. Olsen hevder pastoral reindrift aldri utviklet seg til noen dominerende produksjonsform i Varanger, men at det fant sted en direkte overgang fra jakt til ”ranching”, som oversettes med ”tamreindrift”. Dette begrunnes med at man i de siste århundrer her har praktisert en reindrift med store flokker, nærmest halvville dyr og markedsintegrert økonomi (Olsen 1984:230ff). Til forskjell fra Vorren anser Olsen reindriftas framvekst (i Varanger) som resultat av indre motsetninger i fangstsamfunnet framfor som resultat av desimering av villreinbestanden. Hans tolkningsforslag går ut på at *vuopman*-fangsten, dvs. den kollektive villreinfangsten i gjerder med fangarmer, krevde en form for *arbeidsorganisering* som var uforenlig med fangstsamfunnets struktur. Dette skapte grunnlag for en organisatorisk elite av mannlige jegere, som fikk kontroll over fangstanleggene og opparbeidet seg eiendomsrett til reinen. Olsen framstiller overgangen fra fangst- til reindriftssamfunn som en overgang fra et egalitært siidasamfunn til et hierarkisk organisert samfunn (ibid).

Det siste tiåret har reindrift blitt vektlagt som *praktisk kunnskapssystem*: som kunnskaper, ferdigheter, teknologi og språk relatert til utnyttelse av reinen som ressurs (Fjellheim 1999, Fjellström 1995, Joks 2000, Sara 2001). *Mikkel N. Sara* definerer reindriftskunnskap som:



(...) kunnskap om utnyttelse av rein i kombinasjon med utøvelse av kontroll over adskilte flokker gjennom hele årssyklusen. Vi har å gjøre med kunnskap knyttet til forvaltning av enkeltdyret som ressurs og kunnskap om forholdet mellom dyreflokker og naturomgivelser, bundet i generasjoners nøyaktige observasjoner og praktiske arbeidserfaring i den daglige avhengigheten av og kontakten med dyrene i ulike typer naturomgivelser og under ulike vær- og klimaforhold (Sara 2001:10).

I henhold til Sara er reindriftskunnskap både 1) kunnskap om bruk av det enkelte dyr og 2) kunnskap om forholdet mellom reinflokk og naturomgivelser, eller rettere sagt samspillet mellom reinflokk, klima, beite og landskap (jf. kap.2.3). Jeg mener denne formen for kunnskap bør skjelnes fra den kunnskapen som praktiseres i et mer eller mindre stasjonært tamreinhold, hvor reinen holdes som *husdyr* i kombinasjon med storfe og småfe, slik gårdbrukende samers tamreinhold har vært utformet (se bl.a. Bratrein 1989b, Kalstad 1982, Mathiesen 1978). Reinen er et svært tilpasningsdyktig dyr som kan få stor tamhetsgrad ved å oppfostres av mennesker og bli opplært til å trives i menneskelig selskap (pers.med.ITX). Den kan også venns til å gå i lag med husdyr. Jeg har selv erfart at en fjorårskalv som grunnet skade var blitt utstøtt fra reinflokken, oppsøkte og holdt seg sammen med en saueflokk på sommerbeite. Normalt beiter reinen atskilt fra sau (ibid). Kalven var i forkant blitt holdt i gjerde og føret og var i utgangspunktet tammere enn dyrene i reinflokken. Det jeg vil fram til, er at tamrein som *husdyr* og tamrein som *flokkdyr* bør forstås som to forskjellige fenomener, som håndteres på ulikt vis og trekker veksler på ulike kunnskapssystemer. *Tamreinhold* forutsetter kunnskap om rein som husdyr. *Tamreindrift* (*boazodoallu*) forutsetter kunnskap om reinens atferd i flokk og i sitt naturmiljø. Denne kunnskapen må også ha vært nødvendig for å kunne drive organisert villreinfangst og *temming* av rein til ulike formål.

Reindriftskunnskapen representerer kulturell kontinuitet mellom samisk fangst- og reindriftssamfunn. Ut fra forståelsen av reindrift som reindriftskunnskap introduserer Sverre Fjellheim begrepet *fangstbasert reindrift* om samisk kollektiv villreinfangst i gropsystemer og gjerder (1999:27ff). Dateringer av fangstgroper i indre Finnmark vitner om at rein har vært beskattet som ressurs og gropfangst praktisert som fangstmetode siden yngre steinalder i nordsamisk område (Furset 1995 & 1996). *Manker* hevder tamreindrift må ha vært praktisert *parallelt* med villreinfangst, om enn i mindre skala, siden fangstbefolkningen var avhengig av en tamreinflokk for å kunne ha jevn tilgang på kjøre-, transport- og lokkedyr (1960:293). Det fins språklige indisier som støtter Mankers antakelse om at tamrein og villrein har eksistert side om side svært lenge. På samisk betegnes tamrein og villrein med



hver sin usammensatte navneform og ikke ut fra et felles navn, som på norsk. Tamrein kalles *boazu* og villrein *goddi* (jf. Sara 2001:40).

I forrige kapittel skrev jeg om hvordan reindriftskunnskapen som praktisk kunnskapsform forvaltes av sosiale fellesskap. Jeg omhandlet reindriftssamfunnet som et samfunn hvor reinen utgjør bærebjelken i livsgrunnlaget og hvor livsform, kunnskapssystem, virkelighetsforståelse, etikk, språk og identitet utformes ut fra samhandlingen med reinen. Jeg befinner meg hermed på linje med *Inger Storli*, som har oppfordret til en revurdering av hva det innebærer å være pastoralist (1996). Storli hevder det vesentlige ikke bør være antallet rein i reinflokken, eller om jakt og fiske fortsatt har betydning som ressurser, men hvilken innvirkning utnyttelsen av reinen som ressurs har på livsform og verdisystem (ibid:110f). Ved å se på samisk reindrift som en *livsform eller kultur sentrert rundt reinen som ressurs*, tas det høyde for at reindriften historisk sett har vært kjennetegnet av betydelige svingninger i reinbestand og flokkavkastning. I gode år har det vært mulig å basere næringsutøvelsen mer eller mindre eksklusivt på rein, i dårlige år har binæringer som fangst og fiske hatt vesentlig betydning (jf. Andresen 1991a, Sara 2001). Det tas også høyde for at individ og samfunn har kunnet opprettholde og videreføre en reindriftssamisk identitet på tross av variasjonene i livsgrunnlaget.

### 3.2 Fjellsamene og reinen

Jeg omtalte innledningsvis problemet med å plassere samene i Rounala fjellsameby på 15-, 16- og 1700-tallet i en næringsmessig bås. De er reineiere, men driver også med villreinfangst, marin fangst og fiske og handels- og skyssvirksomhet. De er involvert i byttehandel med sjøsamene og markedshandel med norske, svenske og finske borgere. De er dessuten nomader, som ikke oppholder seg innenfor grensene for vintersamebyen hele året, men tilbringer sommerhalvåret ved Tromskysten, nærmere bestemt på Ittonjárga/Lyngenhelvøya og Stuoranjárga og det tilgrensende fastland (Arell 1977, Korpiaakko-Labba 1994, RbK 1909a-b). Ut fra det innhold som legges i fjellsamebegrepet i kildeskriftene fra 16- og 1700-tallet, kan Rounalasamene kategoriseres som *fjellsamer*. Det bør påpekes at kildene på ingen måte er konsekvente i begrepsbruken. Det opereres imidlertid med en egen sosial gruppe kalt fjellsamer, som kjennetegnes av og utmerkes som forskjellige fra skogs- og sjøsamene ved at 1) rein er deres sentrale ressurs, og 2) at de har en mer mobil livsform og bosettingsstruktur (Graan 1899, Högström 1980, Leem 1975, Lundius 1905, Rheen 1897, Tornæus 1900). Med ”rein” menes her både villrein og tamrein, for kildeskriftenes fjell-



samer praktiserer både villreinfangst og tamreindrift. Rettsprotokollene fra Enontekis vitner om at de også hevder eiendomsrett over både villreinen og tamreinen, i sine byer og land i innlandet så vel som i kystregionen (Korpijaakko-Labba 1994, RbK 1909b). Kildeskriftforfatterne forteller om store villreinbestander og om villreinfangst, men også om en veletablert reindriftskultur og om reineiere med flokker på mange hundre, ja, over tusen dyr (Leem 1975, Lundius 1905, Rheen 1897, Tornæus 1900, jf. Korpijaakko-Labba 1994: 93ff, Storli 1994:79ff). Rein og mobilitet ble trolig ikke kun *tilskrevet* fjellsamene som kulturelle kjennetegn. For rein og mobilitet står sentralt i reindriftssamenes selvforståelse, slik jeg skisserte innledningsvis (se også Pirak 1933, Turi 1987a-b), og slik det uttrykkes i ordtaket ”*Buoret mana go orru*” eller ”Bedre å fare enn å bo” (pers.med.ITX), og reindriftssamene har fram til våre dager blitt kalt for ”fjellfinner” og ”fjellapper”. Ut fra min definisjon av reindrift som et kunnskapssystem og en livsform eller kultur sentrert rundt reinen som ressurs, kan fjellsamenes livsform og næring kalles for reindrift og fjellsamer for reindriftssamer. Begrepet ”fjellsame/fjellfinn/fjellapp” er forøvrig litt misvisende, fordi det skaper et inntrykk av at denne gruppen samer kun holder til i fjellområder og i innlandet. I dokumenter som Lage Urnes Instrux fra 1603 framgår det med all tydelighet at fjellsamene oppholder seg i kystregionen om sommeren: ”Disse Lappebyer Udi Torne Lapmarck<sup>7</sup> drager huer Sommer ned til Siøsidenn Att fiske, Udi Liige maade Att gresse theris Rhenner, thi the Melcker thennom, Thi gresset er bedre Neder wed Siøsidenn, end høigtt oppe i Fiellidet” (RbK 1909b:285).

Kildeskriftene tatt i betraktning finner jeg det påfallende at Vorren omtaler sjøsamene og skogssamer, men ikke fjellsamer, i sitt oversiktsverk *Samekulturen* (Vorren & Manker 1976). Reindriftssamene presenteres her som et folk uten historie, mens sjø- og skogssamene gis røtter tilbake til fangstsamfunnet, da villreinfangst angivelig skal ha vært deres hovednæring (ibid:30ff). Vorren støtter seg til ”meddelelser i kildeskriftene og registreringer i felten” (ibid:91). Hvilke meddelelser? I kildeskriftene fra 16- og 1700-tallet framstilles sjøsamene som fiskerbønder som driver fangst på i sær kobbe, nise, oter, rev og bjørn, og som båtbyggere og tekstilprodusenter (se Johnsen 1923, Leem 1975, Lilienskiold 1942-43, Lilienskiold 1945, RbK 1909a-b, Rheen 1897). Jeg viser her også til Kolsruds og Qvigstads empiriske studier av sjøsamiske regioner (Kolsrud 1947, Qvigstad 1925, Qvigstad

---

<sup>7</sup> De omtalte lappebyene er Siggevara, Tingevara, ”Raffenholt”/Rounala, Kautokeino, ”Lappe Jerff”, Aviovara (Karasjok), ”Eschilldebye” og ”Arridsbye”/Utsjok (RbK1909b:285).



1929). Rheen skriver eksempelvis om sjøsamene i Lule lappmark i 1671:

Desse lappar boo tillsamman medh the Norigske, och bruka inga Reenar, uthan somblige någre fåå. Men theras föda består mäst af booskap, koor, getter och fåår, sampt lijttet åkerbruuk (...) theras språk och klädhebonat ära enahanda medh lapparnas, huilke och fånga Biörnär, Swarta Räfwar, Ottrar: the byggia Jächter, them the sällia till the som i Norige boo (Rheen 1897:67).

Til sammenligning sier Rheen at fjellsamene fører med seg rein, reinskinnsfeller, reinhuder, reinost og fjær som handelsvarer til Norge, hvor de bytter til seg stor- og småfe, svartrev, oter, fisk, sølv og grener (1897:59f).

Vorrens primære skriftlige kilde til teorien om sjøsamenes villreinfangst synes å være fogd Niels Knags utsagn om ”Wehranger Finner” og ”Reengaardene”. I 1694 sa Knag at ”Wehranger Finner” tidligere ga amtmannen 9 levende rein årlig for ”Reengaardene” som finnene fikk holde over fjellet mellom Varangerfjord og ved Persfjorden. Knag beskriver reingjerdet som ”ett gierde ofuer Fieldet med Leed på, oc i Leederne haver været grafuer, som de vilde dyr Løb need udi, huilcke graver vare som stoere Ulfuestuer” (Manker 1960: 12, Vorren 1998:135). Vorren argumenterer for at Knags utsagn henspeiler på et stort antall fangstgroper (3358 stk) Vorren har dokumentert i Varangersamenes ressursområde. Det er imidlertid flere forhold som motsier at så skulle være tilfelle. Ingen av fangstgropene i Varanger er, ettersom jeg kan se, utgravd. Dateringer av fangstgroper i sammenhengende gropsystemer i øvrige deler av det samiske bosettingsområdet viser en aldersmessig spredning fra yngre steinalder til tidlig middelalder, med en mulig konsentrasjon i yngre jernalder (Furset 1995, Furset 1996, Hansen 1990, Mulk 1990). I Ume og Kemi lappmark skal gropfangst til en viss grad ha blitt praktisert fram til nyere tid (Manker 1960:11ff). 16- og 1700-tallskildene Tornæus (1900) og Leem (1975), som uttaler seg om forskjellige former for villreinfangst i Torne lappmark og Finnmark, omtaler ikke gropfangst. Amtmann Lilienskiold, som virket samtidig med og i samme område som Knag, sier det fins ”stoer offverflod” av villrein i fjellene (1942-3:173), men gir ingen andre opplysninger om villreinfangst enn at villreinen lokkes til finnenes ”Reenegaarde”, som de anlegger ”udi vilde bergstie mod Reene-Flochens tilkomst (...) at dis større partier kand opfangis” (ibid:174). Lilienskiolds ”reenegaarder” har etter beskrivelsen å dømme utvilsomt vært samlegjerder med fangarmer (*vuomanat*): ”høie gierder som udi munden ofte kunde holde till 1 miils bredde, mens siden (...) alt mer oc mer trægtis til sammen oc forængedis” (Olsen 1984: 190). Vorren mener Knag og Lilienskiold omtaler to forskjellige



typer gjerder (Vorren & Manker 1976:87), men dette motsies av Leem. Etter å ha beskrevet *vuopman*-fangst, sier Leem: ”Saadanne Reensdyr-Gierder bleve i forrige Tider brugte i Varanger, og ydedes da af dennem til Vardø-Huus Slots Spiisning aarlig 9 Rensdyr” (1975:185). Min konklusjon er at kildekriftene vanskelig kan tas til inntekt for at fangstgropsystemene i Varanger lar seg datere ned til 1600-tallet. Den fangsten Knag omtaler, synes å være *vuopman*-fangst, og ikke fangst i gropsystemer.

På Varangerhalvøya er det bevart flere store *vuopman*-gjerder i stein (Olsen 1984:213f). *Vuopman*-fangst blir utførlig beskrevet av Leem (1975:184f) og Tornæus (1900:58f). Leem sier fangstmåten ble bedrevet ”i forrige Tider udi en Deel Lapmarkiske Egne” (1975:184). Tornæus omtaler *vuopman*-fangst som en eldre fangstform *praktisert av fjellsamene*, som på hans tid stort sett var gått over til smygjakt med skytevåpen (1900:58f). Den foregikk i høyfjellsterreng: ”dhe upsätta höga Stakar i flaka och bara Fiällerna, där ingen Skog är, 1 eller 2 mijlar eller mera bredt” (ibid:58). Staurene, som altså må ha vært fraktet til stedet, ble brukt til å bygge et samlegjerde med fangarmer (ibid, Leem 1975:184f). Rett innenfor porten skal det i følge Leem ha vært en steil bakke, og ved enden av bakken et høyt gjerde reinen ikke kunne springe over (1975:185). Tornæus beskriver bakken eller dyregraven som ”ett bråttfall medh 5 trappar nedföre, warandes ombygd medh en hög stark Gårdh såsom ett *Stacquet*, att intet Creatur där öfwer, eller emellan komma kan” (1900:59). Bortsett fra dyregraven, som kan ha omgitt reingjerdsvollen som en vollgrav, synes fangstgjerdet stort sett å ha vært identisk med dagens reingjerder.<sup>8</sup>

Til forskjell fra skogssamene, som på Tornæus’ tid primært skal ha drevet med snarefangst av rein og ellers ha holdt seg til eldre fangstmetoder som gropfangst (Lundius 1905:22ff, Manker 1960:11ff, Tornæus 1900:55ff), dro fjellsamene på langvarige jaktekspedisjoner til fjells: ”Dhe fara på Fiällerna ganska langt, så at dhe upå en Resa ära öfwer 8, 9 iah och 10 weckor om Wintertijdh” (Tornæus 1900:55). Her kan nevnes at fjellsamenes boligformer var innrettet mot mobilitet. Leem påpeker at ”fjellappene” i tillegg til teltdammen brukte et mindre telt – det velkjente reingjeterteltet *lávruen* – som de ”fører med sig paa Jagt efter vilde Rensdyr og paa lange Reyser” (1975:104). Her kan også nevnes at fjellsamene i det

---

<sup>8</sup> Knag sammenligner dyregravene med store ulvestuer. Jeg har sett en såkalt ulvestue i et skogsområde i Värmland, og denne besto av en sirkelrund voll omgitt av en vollgrav, hvor ulven ble fanget og drept. Ordet *vuopman* blir forøvrig også brukt om fangarm til reingjerde (jf Sammallahiti 1982).



aktuelle tidsrommet hadde vinterbyer og -land mellom grensefjellene og Atlanterhavs-kysten og sommerbyer og -land langs Atlanterhavskysten, altså fordelt langs fjellreinens trekkveier, mens skogssamenes byer og land lå i skogene i innlandet, i fjellreinens vinterbeiter og skogsreinens helårsbeiter (Högström 1980, Korpijaakko-Labba 1994, Lundius 1905, RbK 1909a-b, Tornæus 1900). Samene i Torne lappmark hadde eksklusiv, rettsbemyndet rett til ressursene i sine respektive skatteland (Korpijaakko-Labba 1994). Fra Ume og Lule lappmark forteller Lundius og Högström om fjellsamer som i etterjuls vinteren inngikk avtaler med skogssamer for mot godtgjørelse å få drive villreinfangst og ha tamrein på beite i landene deres (Högström 1980:95f, Lundius 1905:11).

Nå til det andre punktet i Vorrens konstruksjon av sjøsamisk villreinfangst: koblingen mellom ”Wehranger Finner” og ”sjøsamer”. I følge Johnsen ble det på 16- og 1700-tallet skjelnet mellom Varanger sjø- og fjellfinner (1923:212). Lilienskiold sier det fins tre slags finner, ”hvilcke, som de udi sæder, spraag oc ustadige vilckor meget fra hinanden differerer, saa underskillis de oc udi naffnet, effter stædernes leilighed, huor de tilholder” (1942-3:125f). Dette er:

1. ”Østenhafske-Finner”, dvs. skoltesamer
2. ”Field-Finnen (...) der udi græntzebyerne tilholder” og betaler skatt til både Sverige og Danmark-Norge
3. ”Hans Majestets egne undersottene aff Siø-Finner” (Lilienskiold 1942-3:126).

Lilienskiold bruker åpenbart begrepene sjø- og fjellfinn i bred forstand, for å betegne nasjonal tilhørighet, for han skjelner mellom: 3a) sjøfinner som ”boer udi Jordhytter ved deris ansatte byer” og 3b) sjøfinner som bor ”udi Tield på fieldene, oc det for mossens beqvæmelighed till de tamme Reensdyrs føde, som de vogter, som at Jagten dis bedre kand efftersøges” (Lilienskiold 1942-3:126). Han påpeker fangstens og (lakse-) fiskets (”fugle, dyr som fische-fangst”) særskilte betydning for de ”finner som til fields bosidder” (ibid: 134). Men også det jeg tolker som sjøsamenes fangst omtales: ”Effter fiskeriet angribis jagten til fields som fiære, nu effter Kobbe oc Otter, som Ræf, Biørn, Felfros oc Ulf” (ibid: 147). ”Finnene til fjells” har trolig vært fjellsamer som oppholdt seg på norsk side hele året. Distinksjonen finn i (torv-)gamme/finn i telt sto på Lilienskiolds tid sentralt i striden mellom Danmark-Norge og Sverige om skatterettigheten til samene. Den svenske grev Douglas hevdet overfor fogd Niels Knag at ”saa mange finner som boede i telter, burde skatte til Sverrig, og de som boede i gammer, burde skatte til Norge” (Johnsen 1923:152).



Ca. 70 år seinere framholder Leem torvgammen og teltgammen som en distinksjon mellom "Siø-Lap" og "Field-Lap" (1975:88ff). Muligheten bør imidlertid holdes åpen for at også fjellsamene kan ha bodd i torvgammer i de mest stasjonære periodene av reindriftsåret, slik de/reindriftssamene gjorde på 18- og 1900-tallet (se 2.3).

I dette delkapitlet har jeg reist kritiske spørsmål til Vorrens kildebruk, tolkning av fangst-anleggene og til hans implisitte oppfatning av Varangerfinnene som en homogen gruppe. Jeg har satt villreinfangsten inn i en spesifikk kulturell og historisk kontekst. Jeg har ført opp noen momenter som taler for at villreinfangst og tamreindrift bør ses i sammenheng, som fjell-/reindriftssamiske næringsformer og kunnskapssystemer. Det er ikke dermed sagt at villreinen ikke kan ha representert en felles ressurs i forhistorisk tid. Men dette synes ikke å være tilfelle i det tidsrommet kildeskriftene belyser. Hvis man nå som et tankeeksperiment går ut fra at det er vuopmangjerdene til fjellsamene i Varanger Knags utsagn hen-speiler på, åpner det seg interessante perspektiver for bruken av "Reengaardene". Kan reingjerdene, forstått som vuopmangjerder, ha vært brukt til både villreinfangst og samling av tamrein? Bjørnar Olsen har vært inne på denne tolkningsmuligheten. Han viser blant annet til at Varangerfinnenes skjenk til Vardøhus slott besto av 9 *levende* rein (Olsen 1984:236). På 1740-tallet hevdet grensekommissær Schnitlers vitner at Varangers fjellfinner i eldre tid hadde vært langt flere og rikere på rein (Johnsen 1923:212). I 1698 sa Lilienskiold at Varangerfinnenes utgift fra gammel tid var på 9 rein, "mens som Reenegaardene staar øde, er den udgiff offte til 7 á 5 formindsket" (1945:119). Disse utsagnene kan være relatert til ett og samme hendelsesforløp. Hvorfor ble utgiften kun redusert, og ikke annullert, hvis det dreide seg om fangstgjerdene som ikke lenger var i bruk? Sto reingjerdene øde fordi det var færre fjellsamer enn før som benyttet de av Lilienskiold omtalte "till Slotens fornødenhed deputerede fælde" (ibid), enten det nå var til villreinfangst, tamreindrift eller begge deler? Var skjenken en jordleie som ble redusert grunnet redusert bruk?

Et annet interessant spørsmål som melder seg, er hvorfor fjellsamenes villreinfangst opphører. Jeg tror dette bør ses i sammenheng med at betingelsene for å drive villreinfangst ble vesentlig endret ettersom fjellsamene på 16- og 1700-tallet ble en minoritet i et stats- og jordbrukssamfunn. Fjellsamene kan ha intensivert domestiseringen av villreinflokkene, muligens gjennom etablering av omfattende vuopmansystemer, og skutt ned den resterende villreinbestanden, for fortsatt å kunne hevde sine rettigheter til reinen som ressurs. Det bør



dessuten ha vært av vesentlig betydning at fjellsamene på 16- og 1700-tallet fikk mindre areal til rådighet grunnet jordbrukets ekspansjon i innlandet og fjordstrøkene (jf. Arell 1977). Dermed økte faren for sammenblanding mellom tamreinbestanden og villreinbestanden. Dertil kommer at tamreinen må ha vært mer tilpasningsdyktig overfor en situasjon med økt bosetting og ferdsel i beiteområdene enn den sky villreinen (se Paulaharju 1977:18ff).

### 3.3 Reindriftsrasjonaliteten

*”Mann mot mann i Sameland”*<sup>9</sup>

Jeg vender tilbake til Ingolds påstand om at pastoral reindrift innebærer *en egen form for rasjonalitet* (1980:211,262), som karakteriseres som streben etter full uavhengighet fra andre, selvtilstrekkelighet (ibid:274), akkumuleringstrang (ibid:201ff,276), sterk konkurransementalitet (ibid:202) og gjerrighet (ibid:184,276). Ingold hevder den enkelte reineier streber etter å øke sin reinflokk maksimalt, og at dette er rasjonelt og logisk, siden belastningene ved overbeite fordeles på kollektivet (ibid:211,262). Maksimeringstrangen tilskrives et ønske om gardering mot eventuelle framtidige tap grunnet svingninger i reinbestanden, samt en vilje til total uavhengighet. Det samlede resultatet av reineiernes individuelle strategier og handlinger er overbeite og forarming. Handlingen virker med andre ord stikk i strid med intensjonen om framtidig økonomisk trygghet (ibid:201ff). Ingold mener det kun er de rikeste som klarer seg i dette økonomiske kappløpet, og at den pastorale reindrifta derfor utvikler seg i retning stadig færre og rikere aktører (ibid:80f).

Den rasjonaliteten Ingold skisserer, har klare likhetstrekk med den pastorale rasjonaliteten Hardin opererer med i sin allmenningsteori, som Bård A. Berg hevder nærmest har fått paradigmatisk status som forklaringsmodell for Finnmarksreindrifta (2000:18). Allmenningsteorien går ut på at privat eiendomsrett til husdyr i kombinasjon med fellesbeite uunngåelig fører til økologisk katastrofe og økonomisk undergang for de berørte (= ”allmenningens tragedie”). Dette skyldes at hver enkelt utnytter beitene maksimalt, på bekostning av fellesskapet. Overført til reindrift vil dette si at reindriftssamfunnet styrer mot sin egen undergang, fordi det ikke fins ”økologisk bærekraft”, dvs. beitegrunnlag, for en stadig større reinbestand (Bjørklund 1999b, Paine 1994:187ff). Bruken av allmenningsteorien i samisk reindriftssammenheng har det siste tiåret møtt faglig motstand innen sosialantro-

---

<sup>9</sup> Sitat hentet fra avisreportasje om vold og kaos i Finnmarksreindrifta (Dagbladet 29.01.00, Joks 2000:1).



pologi og historie. Det har blitt hevdet at allmenningsteorien feilaktig opererer med eiendom som et fysisk objekt som kan overbeites, framfor som en sosial relasjon som kan reguleres (Berg 2000:18ff, Paine 1994:193). Eiendom blir med andre ord betraktet innenfor en naturvitenskapelig referanseramme, som naturlig framfor som sosialt fenomen (jf. kap.2). Kritikken har da også rettet seg mot det faktum at allmenningsteorien neglisjerer reindriftssidaen som tradisjonelt forvaltningssystem, som sikter mot å tilpasse reinflokk, beite og arbeidskraft til hverandre (Bjørklund 1999a:54f, Paine 1994:103ff). Den neglisjerer ikke minst tilstedeværelsen av en reindriftssamisk etikk som regulerer relasjonene mellom mennesker, rein og reinbeiteland (Oskal 1995). Reineierne tillegges ingen handlemåter som kan forhindre at katastrofe oppstår. Det er kun *naturen* som begrenser individenes utfoldelsesmuligheter, ved at beiteressursene utarmes.

I forrige kapittel skrev jeg om den vitenskapelige tilskuerposisjonen, om objektivismen, som innebærer at forskningsobjektet fratas handlingsmuligheter. Forskeren posisjonerer seg som et allvitende subjekt som kan forutsi forskningsobjektets handlinger (Bourdieu 1977:1ff, Skjervheim 1976). Tilskuerposisjonen er ikke kun problematisk rent faglig, fordi den avskjærer muligheten for det potensiale for endring som ligger i praksis, men også etisk, fordi den representerer en forutinntatt mistillit til forskningsobjektet. Kalleberg påpeker at forskeren opptrer som rasjonalist på vegne av seg selv og irrasjonalist på vegne av dem som utforskes (1996:29). I likhet med eksponentene for Hardins allmenningsteori må Ingold nødvendigvis forutsette at han er alene om å vite at maksimering av dyrebestand straffer seg i lengden. Reineierne tilskrives en manglende evne til langsiktig tenkning som opptrer i en paradoksal kombinasjon med maksimeringsstrategier og beregnende handlemåter. Det er også et paradoks at reineierne framstilles som underlagt abstrakte naturlover, samtidig som de tilskrives det fulle og hele ansvaret for hendelsesforløp.

Paradokser og selvmotsigelser er karakteristisk for objektivismen (Kalleberg 1996:29f, Skjervheim 1976). Dette beror på at samfunnet framstilles som et lukket system. Hypotesen om rike reineieres stadige ekspansjon på bekostning av små reineiere, forutsetter eksempelvis at det til enhver tid fins ekspansjonsmuligheter. Den tar ikke høyde for det faktum at reindriftssamfunnet forholder seg til en omverden, til materielle og sosiale strukturer som utgjør en strukturerende grense for hvordan individene kan organisere sine praksiser (jf. Bourdieu 1977:96ff). Det kan innvendes at Ingold opererer med naturen som en



slik grense. Men hva slags natur er egentlig dette? Jeg finner det symptomatisk at overbeite framstilles som den eneste kritiske faktor i reindriftsøkonomien. Overbeite kan tilskrives *enkeltindivider*, i motsetning til for eksempel låste beiter, som skyldes uforutsigbare værforhold. Jeg vil derfor hevde at naturen kun tilsynelatende opptrer som en ekstern struktur i Ingolds reindriftsteori. Mikkel N. Sara er inne på noe av det samme. Han hevder Ingold opererer med dårlige reinbeiteår som noe som inntreffer *samtidig* med overbeite og reinsykdom som noe som *forårsakes* av overbeite. Dårlige beiteår og reinsykdom framstår ikke som faktorer som i seg selv virker begrensende på reinbestanden, men underordnes overbeitefaktoren (Sara 2001:15ff).

Astri Andresens studie av reinnomadismens rammebetingelser og utvikling i Torne lappmark og Troms i perioden 1840-1920 (1991a) illustrerer skjevheten i å fokusere på overbeite som eneste kritiske faktor i reindriftsøkonomien. I følge Andresen ble den totale reinbestanden i Torne lappmark og Troms, samt gjennomsnittsflokken pr. hushold, halvert i tidsrommet 1875-1919. Det fant sted en *generell utarming*, stikk i strid med Ingolds hypotese om at reindrifta med nødvendighet vil utvikle seg i retning færre og rikere hushold. Det ble færre hushold i gruppen rike og alminnelig velstående reineiere, mens gruppen fattige hushold økte (ibid:157ff). Andresen mener dette skyldtes en kombinasjon av drastiske innskrenkninger i beiteareal, lovreguleringer til fordel for jordbruk og skogsdrift, samt en rekke uår med låste beiter. Dette var forhold som lå utenfor reineiernes kontroll, men som de trolig forsøkte tilpasse seg gjennom omlegging av driftsform, seinere etablering som selvstendig reineier og utflytting (ibid:38ff,261ff). Jeg kan nevne at så mye som 20.000 rein skal ha omkommet av sult i Torne lappmark i året 1893-94 grunnet låste beiter. I 1882 var det innført en norsk-svensk reindriftslov, Felleslappeloven, som hadde til hensikt å regulere reindrifta til fordel for det ekspanderende jordbruket. Andresen påpeker at det i lovens kjøl vann fulgte en klar vekst i antall høyskadetakster og påstander om at fjellsamene ødela skogen.<sup>10</sup> Skadetakstene utgjorde betydelige beløp. For året 1893, da reinbestanden var på et lavmål, skal erstatningsbeløpene i Tromsø Amt, det nåværende Troms fylke, ha tilsvart hele 800 rein (ibid:267).

---

<sup>10</sup> Felleslappeloven påla reindrifta et omfattende erstatningsansvar for skade på åker, eng, skog, multebærland og innhegnede og uinnhegnede utmarksslåtter (Andresen 1991a:138ff).



Ressurskonflikten fikk en ekstra dimensjon i tiden rundt unionsoppløsningen. Den norske staten ønsket i utgangspunktet å stenge grensen helt for ”svensk” sommerbeiting eller ”lappetraffikk”, som det ble kalt, men fikk til slutt medhold i å stenge øyene og vestre deler av Troms fylke (Berg 2000:133f, Marainen 1984:122ff). Den offisielle begrunnelsen for å innskrenke reindriftas rettigheter, var at den ”svenske” reindrifta ekspanderte og forvoldte stadig større skade for norsk jordbruksbefolkning og ”norsk” reindrift (Andresen 1991a: 271, se Barth 1915 og Ruden 1911). I realiteten var det jordbruket som ekspanderte, med myndighetenes velsignelse og økonomiske støtte (Andresen 1991a:271, Berg 2000:131, Marainen 1984:17ff). Gårder, setre, potetåkre og utmarksslåtter ble anlagt på reindriftas boplasser og gjerdeplasser og midt i flytteveiene (Andresen 1991a:130ff, Demant-Hatt 1913:200, TrA 1874).<sup>11</sup>

### *Den ekspansive reindriftsmentaliteten*

Jeg påpekte innledningsvis i kapitlet at Vorren tilskriver reindriftssamene en slags ekspansiv mentalitet, som gir seg utslag i at de ”trenger utover mot kysten og inntar sjøsamenes gamle fangst- og beiteområder” (Vorren & Manker 1976:92, jf. Vorren 1980). En undergruppe særskilt ekspanderende reindriftssamer som opptrer innen samfunnsvitenskapen, er de ”ekstensive” reineierne som invaderer de ”intensive” reineiernes siidaer i innlandet (bl.a. Ruong 1937) og langs kysten av Nordland og Troms, hvor dette blir ensbetydende med ”svenske” reindriftssamer som invaderer ”norske” reindriftssamers beiteland (bl.a. Berg 2000:41ff, Mathiesen 1978:66ff). Det er en historisk kjensgjerning at reineiere ved behov har tatt i bruk reinbeiteland de ikke har hatt nedarvede rettigheter til, men som har vært oppfattet som ledig. Jeg betviler ikke at forskjellige parter har kunnet ha forskjellige formeninger om landets ledighet, eller at konfliktsituasjoner har kunnet oppstå i tider med ressursknapphet og grunnet forskjellige driftsformer, eller at enkelte reineiere eller siidaer fra tid til annen har gjort ekspansive framstøt. Det jeg reagerer på, er at til- og utflytting av mennesker og rein, som både kan anses som handlemåter i en nødssituasjon, som en nødvendig fleksibilitet i reindriftas bruk av beiteland og som en motivasjon om å opprettholde reindrift som livsform under endrede betingelser, utlegges som en ekspansjon grunnet en iboende, asosial reindriftsnatur.

---

<sup>11</sup> TrA 1874 = Den Geografiske Opmaalings *Beskrivelse af Tromsø Amt* av 1874



Når det gjelder teorien om ekspansjonen av flyttsamer fra innlandet mot kysten på 16-/1700-tallet, vil jeg sette spørsmålsteget ved dens teoretiske og empiriske grunnlag. For det første er den forbundet med en problematisk idé om et opprinnelig monokulturelt samisk veidesamfunn, der reinen var den sentrale ressurs for *alle* samer (jf. Baglo 2001, Hesjedal 2001, Schanche 2000). Denne idéen innebærer ikke kun at næringsformer som fiske og husdyrhold blir marginalisert som ”usamiske”. Ved at kulturforskjellene som påviselig har eksistert innad i det samiske samfunnet tilsløres, mister både fjell-, sjø- og skogssamer sin historie. Reindrifta framtrer i et kulturelt og historisk vakuum, der årsaksforhold og sammenhenger kun gir mening gjennom henvisning til mentalitet og oppløsningstendenser. Den resulterer også i en hybridisering av samisk fortid, der skogs- og skoltesamenes såkalte halvnomadisme og begrensede tamreinhold blir fjellsamisk fortid og skogssamiske helårsbyer og fjellsamiske vinterbyer blir veidesamiske ”innlandssiidaer” (se Vorren & Manker 1976:103ff, Vorren 1980).

Dette har igjen implikasjoner for teoridannelsen rundt reindriftas landskapsbruk. Vorren hevder reindriftssamenes flytteområder strekker seg gjennom og over de gamle veidesiidaenes områder, og at reindriftas arealdisponering innebærer et brudd med veidesamenes prinsipper om avgrensede siidaområder. Han betviler muligheten av å kunne trekke grenser mellom reindriftssiidaene (Vorren 1980:251ff). Her har jeg flere ankepunkter. Påstanden om at reindrifta ikke opererer med siidagrenser, beror på at Vorren anfører *flytteområdet (johtolat/vuopmi)* som eneste reindriftssamiske arealenhet. Dette er imidlertid ikke tilfelle: innen flytteområdet disponerer reindriftssiidaene hvert sitt avgrensede område (*orohat*) (se kap.4.1). Vorrens såkalte ”veidesiidaer i innlandet” er konstruert ut fra skogssamiske og fjellsamiske byer som begynner å opptre i de skriftlige kildene fra annen halvdel av 1500-tallet, som forvaltningsdistrikter i svenske skatteregnskap (Arell 1977). Som jeg skisserte innledningsvis, kan både reindrifta og flyttemønsteret mot kysten med rimelighet antas å være etablert *forut for* dette tidsrommet. Samebyene var ikke siidaer, men større sosiale og territorielle enheter, som for fjellsamebyer som Rounalas vedkommende trolig tilsvarer et flytteområde. Fjellsamebyene var ikke innlandsbyer, men *vinterbyer* med sommerland i kystregionen (jf. innledning, se også Arell 1977, Johnsen 1923, Korpijaakko-Labba 1994, RbK 1909b).



Vorren skisserer en konfliktsituasjon mellom reindriftssamer og ”innlandssiidaer” på den ene siden og sjøsamer og ”kystsiidaer” på den andre, grunnet i reindriftssamenes angivelige framrykking mot kysten på 16- og 1700-tallet (Vorren & Manker 1976, Vorren 1980, Vorren 1998), som er tatt ut av sin historiske sammenheng. For det første kan det altså reises innvendinger mot konstruksjonen av ”innlandssiidaene” og mot teorien om at flyttingen til kysten initieres på 16- og 1700-tallet. For det andre går skillelinjene i dette tidsrommet først og fremst mellom andre parter, i konflikter Vorren ikke omtaler, men som det historiske kildematerialet må vurderes ut fra, nemlig:

- 1) konflikten mellom nasjonalstatene om suvereniteten over kystområdene og skattleggingen av samene på 15- og 1600-tallet
- 2) ressurskonflikten mellom fjellsamer og nybyggere på 16-, 17- og i sær 1800-tallet (se Andresen 1991a, Arell 1977, Johnsen 1923, Korpijaakko-Labba, RbK 1909a-b).

Det inntrykket jeg danner meg gjennom de refererte kildene, er at Tornesamenes sommeropphold ved kysten for dansk-norske/norske myndigheter representerte en uønsket, til tider sterkt motarbeidet og i beste fall tålt bruk fra annen halvdel av 1500-tallet og fram til dens opphør i forrige århundre. Dette bunner i flere forhold, avhengig av tidsrom, slik som problemet med å innkreve skatt fra en nomadiserende befolkning, ønsket om å befolke kystregionen med fastboende som buffer mot andre staters territorielle krav og ønsket om å fremme interessene til konkurrerende næringer som jordbruket. Jeg vil særlig påpeke hvordan *nomadismen* har stilt reindriftsbefolkningen i et motsetningsforhold til både nasjonalstater, byråkrati og jordbruksbefolkning. Lensherre Hartvig Bille, som på begynnelsen av 1600-tallet forsøkte å forby Tornesamene å flytte til Tromskysten, gir på fortreffelig vis uttrykk for det problematiske ved deres *grenseoverskridelser* sett fra en statlig synsvinkel:

Jeg haver paa ett aars tid dennem det ikke villet tilstede (red. å flytte til Tromskysten), aarsagen som herefter følger. Uden de ville bo her nede ved siøside, i fjorderne, hos finderne. Og efterdi de ville holde til til fields, og ikke her nede ved siøen, *synes meg best at blive fieldfinder (som de ere) og de her nede ved siøen bo, siøfinder, for underskedens skyld.* Thi skulle dennem forloves, at ro her nede, og land er vidløftig, og mangesteds ubygd og ”ubørtt”, stial de sig bort igen til fields, med hvis de havde bekommet, saa man fick aldrig noget af dennem, hverken tribut eller tiende (...) (etter Hartvig Billes Missive af den 22 Juli 1609, i RbK 1909b:286. Min utheving).

Tornesamenes nærvær i kystregionen truet både territorielle, sosiale og politiske distinksjoner: distinksjonene kyst/innland, sjøsamer/fjellsamer og dermed Danmark-Norge/Sverige.



Det ”syntes Hartvig Bille best” at fjellsamene ble fjellsamer og sjøsamene forble sjøsamere, *for forskjellens skyld*: for at Jávrresduottar/Kjølen skulle kunne fungere som grense mellom statene.

### 3.4 Reinen og reindriften: tvetydige og identitetsutfordrende fenomener?

Når grensestengning først ble en realitet 300 år seinere, i forbindelse med unionsoppløsningen, kan dette skyldes at Tornesamene nå ikke kun truet norske nasjonale interesser, representert ved jordbruk og skogsdrift, men selve den *nasjonale identiteten* oppbygd rundt symboler som den frie, norske bonden, skiløperen, fjell og vinter (jf. Hesjedal 2001:33ff). Det er på denne bakgrunn jeg mener man bør se den stereotypisering og sterke negativisering som preger verk som Barths *De svenske flytlappers skogødelæggelser i Tromsø amt* (...) (1915) og Rudens *Fremstilling av en del av den skade som de svenske flytlapper og ren har voldt paa skogen i Tromsø amt* (1911), der fjellsamene og deres dyr, reinen og hunden, framstilles som skadedyr som ”opspiser nationalværdier” (ibid:28) i norsk natur. Når framstillingen her blir så ytterliggående, når skogforvalter Ruden i fullt alvor tilskriver reinen en ubendig trang til stadig å ”søke efter gjenstande at skubbe hornene mod” (ibid: 11) og en vilje til sjelden å forlate småfuruer ”førend saavel alle grener som barken er avskubbet” (ibid), vitner dette ikke kun om en sosialdarwinistisk tidsånd, men også om fjellsamenes og reinens symboladede og *identitetsutfordrende* posisjon.

Hesjedal påpeker det paradoksale dilemma nasjonsbyggerne havnet i ved at samene i henhold til raselæren representerte et absolutt motstykke til det norske i fysisk og åndelig forstand, samtidig som de var assosiert med det nasjonsbyggerne ville tilskrive nasjonen som *norske* kulturelle særtrekk: fjellnaturen og skigåing (2001:33ff). Løsningen på dilemmaet ble at samene ble ekskludert fra landets historie og definert som etnografisk objekt (ibid, Olsen 1986). Hesjedal framstiller dette som en symbolsk renselsesprosess, som innen historie- og arkeologifaget blant annet besto i at samenes tilknytning til landet ble forsøkt svekket gjennom innvandringshypoteser og gjennom bestrebelser på å redusere det samiske kulturområdet til et minimum. Den besto også i fortielse og usynliggjøring, i at man ”glemte” det samiske (Hesjedal 2001:43ff). Jeg vil anta at fjellsamene – for ikke å snakke om de ”*svenske*” *fjellsamene* – må ha virket spesielt truende på den skjøre norske nasjonalfølelsen og -myten.



Den asosiale rasjonaliteten reindriftssamene tilskrives, kan ses i lys av deres *marginaliserte og tvetydige status*. I følge Mary Douglas blir mennesker i marginale samfunnsposisjoner gjerne tilskrevet ukontrollerbare, farlige krefter og asosial atferd. Hun framholder påstander om hekseri som et typisk uttrykk for en slik praksis (Douglas 1997:104ff). Skandinaviske forestillinger om samer som gandere, trollmenn og -kjerringer og folk med spesielle evner er dokumentert tilbake til middelalderlovene (Zachrisson 1995) og kongesagaene (Snorre 1985), hvor samenes overnaturlige evner representerer både *kraft og fare*. Høvdinge og stormenn drar nytte av dem, samtidig som de frykter dem (jf. Hansen & Olsen *in press*). Dette kan tolkes dithen at samene etter rikssamlingen og kristendommens innføring kom til å symbolisere en ”kulturell Andre”, som skandinavene både måtte identifisere seg med og distansere seg fra for å bekrefte sin egen kulturelle identitet. Rikssamlerne strebet etter å integrere samene politisk, samtidig var de å betrakte som hedninger som sto utenfor riket. Gjennom deres ”hedenske” status var samene dessuten forbundet med en norrøn fortid sagaforfatterne både glorifiserte og tok avstand fra (ibid, Zachrisson 1995:26). Den ambivalente framstillingen av samene i *moderne* tid vitner om deres posisjon som kulturell Andre innenfor meningssystemer som har definert normalitet ut fra jordbruk og bofasthet (Baglo 2001). Ånde Somby finner en tilsvarende ambivalens i dagens mediedekning av reindrifta: ”Naturbarna som lever i pakt med sine omgivelser” er også ”hensynsløse miljøsvin” som forårsaker beitekriser, vold, uorden og kaos (2000, kronikk).

Det tvetydige meningsinnholdet kjennetegner den *kulturelle stereotypien* og tilfører den en plastisitet som gjør den omsettelig i ulike kontekster. Forskjellen kan både framheves som et ideal og brukes til å legitimere undertrykking (Baglo 2001:13ff, Hesjedal 2001:278ff, Schanche 2000:64ff). Som *naturbarn* symboliserer reindriftssamen et ettertraktet objekt, slik som under Altakonflikten og miljøkampen på 1980-tallet (jf. Paine 1994:153), som *naturvandal* et foraktet objekt. Først gir uttrykk for at det tvetydige lynsnart kan bli sin egen motsetning (1995:311ff). At 1980-tallets naturbarn i løpet av et tiår ble omskapt til naturvandal, til ”ødelegger” av Finnmarksviddas lavbeiter, kan forstås på bakgrunn av at interessefellesskapet mellom reindrift og miljøbevegelse ble avløst av et motsetningsforhold vedrørende bruken av og retten til reinbeitelandet (Paine 1994:145ff). Dagens beitelandvandal har sine historiske forløpere i 1700-tallets ”utrydder” av villrein- og kobbekbestand i Tromsø Amt (se RbK 1909a:303ff) og 17- og 1800-tallets ”ødelegger” av jordbruksland og skog samme sted (se ibid, Barth 1915, Ruden 1911). Felles for disse fram-



stillingene er at bildet av naturvandalen har blitt manifest i tider og på steder preget av ressurskonflikt mellom reindrift og andre sterke brukerinteresser (jf. Bull 2000).

Med sin ukontrollerbarhet og uansvarlighet kan naturvandalen anses som en moderne ekvivalent til middelalderens trollmann: en negativ representasjon som legitimerer fratakelse av areal, benektelse av rettigheter, samt behovet for statlig regulering (jf. Paine 1994:157ff). Det er samtidig grunn til å spørre hvordan konstruksjonen av den asosiale reindriftrasjonaliteten kan ha slik gjennomslagskraft at den både får folkelig oppslutning og opptrer som vitenskapelig forklaringsmodell? Ut fra det foregående synes dette betinget av reindriftrasjonens posisjon som den kulturelle Andre som utfordrer og truer den norske selvforståelsen. Det kan imidlertid være et ytterligere moment. *Reindriftssamfunnet synes å representere en forening av de vestlige motpolene natur/kultur og villhet/tamhet*. Reinen lar seg verken éntydig klassifisere som husdyr eller vilt. I likhet med husdyr er den privat eid, og i likhet med vilt lever den i sitt naturmiljø. Reinen kan dessuten være både tam og vill, av natur og avhengig av kontakten med mennesker. Den kan bli tam som et husdyr ved tett menneskelig kontakt fra den er kalv, og den kan gå over fra tam til vill tilstand etter noen år uten menneskelig kontakt.

Denne dobbeltheten i reinens natur formidles i fortellingene om Áhcešeadni og Njávešeadni og deres forhold til reinen (se kap.2.2). I de samiske originalversjonene karakteriserer reinen Áhcešeadni og Njávešeadni som henholdsvis *hilbat* og *lodji* (Qvigstad 1929:nr. 89 & 107). Dette er et narrativt grep, for i reindriftssamisk dagligtale brukes distinksjonen utelukkende om rein. *Lodji* kan oversettes med ”tam og medgjørilig”. En rein som viser gode anlegg for tamhet og egenskaper som gjør den egnet som kjøre- og lasterein, kalles en *lojes heargi*. Rein som er *hilbat*, er derimot vill og ustyrlig (pers.med.ITX). Distinksjonen kan forøvrig i overført betydning fungere som en sosial distinksjon. I Guovdageaidnu sa man tidligere om dem som hadde tamme (*lodji*) reinflokker, at de var av Njávešeadnis slekt, og om dem som hadde ville (*hilbat*) reinflokker, at de var av Áhcešeadnis slekt (pers.med.B.T. Oskal 2001).

Brytningen mellom villhet og tamhet, natur og kultur og forbundne distinksjoner som kollektiv og privat eiendomsrett, kvalifiserer trolig reinen og reindriftssamfunnet til *tvetydige objekter* ut fra en vestlig begrepsramme. Reindriftssamfunnet blir en udefinerbar mellom-



ting mellom et fangstsamfunn og et jordbrukssamfunn, alternativt et moderne kapitalistisk samfunn, og inntar da også et mellomtrinn på evolusjonismens utviklingsstige. Hesjedal påpeker denne reindriftas tvetydighet i sin analyse av Brøgger, som hevdet samenes kultur var ”bundet til den halvtømmede ren” (Hesjedal 2001:77):

Å være halvtam, er verre enn å være vill eller temmet. Det ville representerer ofte det opprinnelige, det ekte og har til dels positive konnotasjoner, for eksempel gjennom den edle ville, og den ville norske natur. Det tamme er det siviliserte, det kultiverte, det dannede. Det halvtømmede derimot, er verken (det ene) eller (det andre). Det er kulturens svar på biologiens bastard, det halvtømmede er det uønskede og marginaliserte. Ved å binde samene til det halvtømmede indikerer Brøgger også at samene, som sine reinsdyr, er halvtamme, *de er verken siviliserte slik som oss, og de er ikke ville og kan derfor ikke gis mulighet til å framstå som den edle ville (...)* (Hesjedal 2001:77. Min utheving).

Hesjedal antyder altså at reindriftssamen gjennom sin ”halvtømmethet” både fratas muligheten til å framstå som sivilisert og som ”den edle ville”, altså som naturstereotypiens *positive* representasjon, som forbeholdes veidekulturen. I følge Douglas reduseres tvetydighet ofte ved at man bestemmer seg for én av tolkningsmulighetene (1997:54). Ble løsningen på reindriftssamfunnets tvetydighet *den negative representasjonen*: naturtilstanden som ”alles kamp mot alle” (jf. Fjørtoft 1999:204), eller som fangstsamfunnets negative motpol? Jeg mener iallfall å spore en tendens til idealisering av fangstsamfunnet og negativisering av reindriftssamfunnet (se Ingold 1980, Mulk 1995, Olsen 1984, Vorren & Manker 1976, Vorren 1980, Vorren 1998), som kan tyde på nettopp dette. Jeg vender tilbake dit jeg startet, til Ingolds framstilling av fangst- og reindriftssamfunnets eiendomsforhold, for å antyde et innslag av *irrasjonalitet* i Ingolds rasjonalitetstenkning:

I pastoral reindriftssammenheng framstiller Ingold felleseie (her: kollektiv eiendomsrett til beite) som uregulerte forhold, altså som et onde. Når felleseie derimot kobles til fangstsamfunn (her: kollektiv eiendomsrett til dyr), blir det brått synonymt med egalitet, solidaritet og giverglede (se Ingold 1980:144ff). Ingold argumenterer for at fraværet av eiendomsrelasjoner sikrer likhet: ”Dyrene tilhører ingen, og derfor har alle rett til kjøttet” (ibid: 3. Min oversettelse). Det er ikke innlysende hvorfor dette får negativt fortegn i reindriftssammenheng, hvorfor antatt like rettigheter her jevnføres med den sterkeste rett og resulterer i ulikhet. Ingolds argumentasjon kan grovt framstilles slik (fig.3):



*Fangstsamfunnet*

Kollektiv eiendomsrett til rein + kollektiv eiendomsrett til land = orden

*Reindriftssamfunnet*

Privat eiendomsrett til rein + kollektiv eiendomsrett til land = uorden

*"Ranching"-samfunnet*

Privat eiendomsrett til rein + privat eiendomsrett til land = orden<sup>12</sup>

*Figur 4: Eiendomsrelasjoner og orden i henhold til Ingold (1980)*

Det er kanskje ikke fenomenet felleseie i seg selv som er problematisk, men snarere at det inngår i kompaniskap med privateie og utgjør et *tvetydig* sett eiendomsrelasjoner? "Orden" skal her forstås som såkalt økologisk bærekraftig reindrift, dvs. reindrift som ikke gir opphav til overbeiting. Hypotesen om at kombinasjonen privat og kollektiv eiendomsrett fører til overbeite og uorden, forutsetter at reineiere generelt handler ut fra den typen asosial rasjonalitet jeg har beskrevet (jf. Paine 1994:187ff). Jeg har i dette kapitlet rettet fokus motsatt vei og brukt den postulerte reindriftrasjonaliteten til å kaste lys over vestlig mentalitet og norsk selvforståelse.

---

<sup>12</sup> Ingold anser "ranching"/farming som den mest rasjonelle formen for reindrift, siden ansvaret for både dyr og beiter faller på individuelle produksjonseenheter (Ingold 1980:235ff, Paine 1994:189f).



## 4. REINDRIFTSSIIDAEN

---

Jeg fant det hensiktsmessig med et eget kapittel hvor jeg gir en kortfattet presentasjon av fjell-/reindriftssamenes siida. Siidaen vil her omhandles som sosialt og territorielt fellesskap. Før misjonstiden, dvs. før tidsrommet ca. 1670-1750 (Rydving 1995a), utgjorde siidaen og flytteområdet også *rituelle* fellesskap. Det rituelle fellesskapet vil belyses i neste kapittel om reindriftas hellige landskap.

### 4.1 Introduksjon

*Siidaen* er en samisk form for sosial organisasjon og sosialt fellesskap som er dokumentert i både skoltesamisk, fjellsamisk og sjøsamisk kontekst (jf. Solem 1970:81ff). *Reindriftssiidaen* eller *den fjellsamiske siidaen* er et slekts- og driftsfellesskap og en territoriell enhet (*orohat*). Den er organisert med utgangspunkt i én eller flere grupper av søsken og søskenbarn, som sammen med ektefeller, barn og evt. foreldre danner flere familiehushold (Pehrson 1954, Pehrson 1964, Sara 2001). Etter reindriftssamisk sedvane har husmoren (*eamit*), husfaren (*isit*) og barna i et hushold eid egne reinmerker, som markerer retten til å eie rein. Barna har arvet rein og rettigheter til reindrift uavhengig av kjønn og alder og etter både moren og faren. De har kunnet velge siidatilhørighet i enten mors- eller farsslekta når de har skullet etablere seg som selvstendige reineiere (ibid, Andresen 1991a, Solem 1970). Siidaens rein går på beite i felles flokk, innen bestemte ressursområder som tilhører siidafellesskapet og er ansett som siidaens felleseie (jf. Manker 1953, Sara 2001).

I svenske og dansk-norske kildeskrifter brukes betegnelsen ”by”, dels om siidaen, slik som i tilfellet ”Tromsdalen, Andersdalen og Stormheimen by” på Stuoranjárga (RbK 1917a 126ff), dels om en større territoriell og sosial enhet, slik som i tilfellet ”Rounala by” (se bl.a. RbK 1909b:288ff). For fjellsamebyer som Rounalas vedkommende tilsvarer denne trolig Gárasavvonsamenes *vuopmi* (Pehrson 1964:1ff) og Guovdageaidnusamenes *johtolat* (Sara 2001:45). Sara definerer johtolat som et *flyttesystem*. Systemet består av flere grupper (*siida*), som innen et avgrenset flytteområde disponerer bestemte områder for lengre opphold med rein (*orohat*). Siidaer i samme johtolat samordner sesongflyttingen i forhold til hverandre, fordi deres respektive flytteveier krysser hverandre (ibid). En johtolat representerer også et sosialt nettverk av slekt og venner og et territorie for reinen (Paine



1994:17). Et *reinbeitedistrikt* er til forskjell fra en *siida* og en *vuopmi/johtolat* en moderne, konstruert areal- og forvaltningsenhet. Distriktsprinsippet ble innført i Troms i forbindelse med Felleslappeloven av 1883 (Andresen 1991a:138ff) og står fortsatt ved lag. Et reinbeitedistrikt består gjerne av flere *siidaer*. Først i løpet av det siste tiåret er *siidaen* begynt å vinne offentlig aksept som reindriftssamisk organisasjonsform, fellesskap og arealenhet (jf. Kalstad 1999:178ff).

*Siidaen* er en fleksibel organisasjonsform, som kan gjennomgå endringer i størrelse og husholdssammensetning i løpet av reindriftsåret og over en årrekke. I første halvdel av 1900-tallet skal det ha vært reineiere i *Könskämä sameby* som hadde tilhørt hele fire ulike *siidaer* i løpet av livet (Pehrson 1964:64). I Troms er det dokumentert hyppige overflyttinger av reineiere mellom tilgrensende reinbeitedistrikter i siste halvdel av 1800-tallet (Marainen 1984:32ff, RbK 1909c). Skifte av *siidatilknytning* kunne i forrige århundre skyldes en rekke faktorer, som ekteskap, tjenestegjerning, vanskelige vær- og beiteforhold eller konflikter (ibid, Pehrson 1964, RbK 1917a:38f). Omstruktureringen av *siidaen* gjennom årsyklusen beror på at arbeidet er sesongavhengig. *Siidastrukturen* er også betinget av driftsform. Andresen mener *sommersiidaene* i Torne lappmark kun besto av 1-3 hushold i melkebruksreindriftas tid. Etter melkebrukets opphør, var ikke behovet for intensiv gjeting av sammelflokken om sommeren til stede, og reinen fikk gå i større flokker som ble kantgjettet. Den øvre grensen på 3 hushold kunne overskrides (Andresen 1991a:27ff). Melkebruksreindrift synes imidlertid ikke nødvendigvis å innebære små *siidaer*. Fra sørsamisk område har Bergsland påpekt at gjennomsnittsstørrelsen for en *sommersiida* på 15- og 1600-tallet var på 4 familier eller 20 personer (1999:18f), altså på 4 hushold.

## 4.2 Kjønnssrelasjoner

Innen *siidaen* er ansvarsområder og arbeidsoppgaver etter sedvane fordelt på *siidanivå* (*siidadoallu*) og husholdsnivå (*báikedoallu*) og ut fra kjønn og alder. *Siidaen* treffer kollektive beslutninger om disponering av beitene og organiserer felles arbeidsoppgaver som gjeting, samling og flytting. Husholdet råder over forvaltning og uttak av egen flokk og over bruk av hvert enkelt dyr (Paine 1994:19ff, Sara 2001:81ff). Generelt sett synes menn i forrige århundre å ha hatt det daglige ansvaret for flokkdrifta og kvinner for husholdet og omsorgen overfor barn og dyr. Kvinnens doble rolle som omsorgsperson uttrykkes i *Geagánvuopmisamenes* ordtak om at den som ikke kan oppfostre en hundevalp, heller ikke duger til husmor (Demant-Hatt 1913:96). Jeg vil samtidig gjerne understreke at det har



eksistert livsløpsbetingede og individuelle forskjeller i hva slags arbeid reindriftskvinner har utført. Omsorgsaspektet har ikke vært like framtrødende i alle faser av livet eller for alle kvinner. Interesser, ferdigheter, kunnskaper og husholdøkonomi har også virket inn på den enkelte kvinnes arbeidsområde. Unge, ugifte kvinner og enslige kvinner har deltatt i den daglige flokkdrifta sammen med mennene. Jeg har ellers hørt om enslige kvinner som har utført tradisjonelt mannsarbeid som slakting, om gifte kvinner med barn som har overlatt omsorgen for de minste barna til deres eldre søsken og deltatt aktivt i flokkdrifta, og om enker som har vært siidaens flokkdriftsledere. Det kan faktisk synes som om menn har hatt snevrere marginer enn kvinner for sin deltakelse i arbeidslivet.

Kvinner har ivaretatt flokkdriftsoppgaver relatert til *hearggit* (gjellokser), slik som temning av kjørerain og flytting med raiden<sup>13</sup> (Elgvin 1999:12). Emilie Demant-Hatt observerte at *eamits* kjørerain utmerket seg som ”et stateligt dyr med elegante takker og af sær egen farve, og den har smukkere seletøj end de andre” (1913:93). Vakre dyr i flokken har vært særskilt verdsatt (ibid:117f) og forbundet med reinlykke (Oskal 1995:128f). Om en myndig og rik enke i Inaritraktene forteller Paulaharju at hun ble kalt *Roju-Elli* eller Larm-Elli, for hun hadde så mange bjeller i seletøyet på kjørerainen at det hørtes på lang avstand der hun ferdes (1977:32f). Rike kvinner har åpenbart kunnet signalisere både velstand og autoritet gjennom kjørerainen.

I melkebruksreindriftas tid synes kvinner å ha hatt en mer aktiv rolle i flokkdrifta, ikke kun i sommerhalvåret, men generelt. Vapstensamen Kristoffer Sjulsson gir uttrykk for at kvinner på begynnelsen av 1900-tallet hadde ”uphört att färdas i renskog” (Bäckman & Kjellström 1979:154) og var begynt å føre en mer stillesittende tilværelse i boligen. I hans oppvekst i første halvdel av 1800-tallet hadde mann og kone jobbet like ivrig i skog og fjell med den daglige reindrifta, forutsatt at det ikke var håndarbeid som måtte utføres. Småbarn ble passet av gamle eller eldre søsken, eller om nødvendig overlatt til seg selv (ibid:152ff). I henhold til en 1600-tallskilde kan det synes som om kvinner også har hatt eneansvaret for reindrifta i visse perioder. I Instrux om Fjellapperne fra 1613 står det at fjellsamene i Pite lappmark om sommeren dro ned til Vestersjøen, eller Atlanterhavskysten: ”oc holder de denne skick, att quindfolckene agter Rennerne, men de faa manfolck som er med, de

---

<sup>13</sup> Raide (*ráidu*) vil si følge av lasterein som er bundet i rekke.



bruger dennom med fischerienn udi den salthe søe” (RbK 1909b:289). Dette kan ses i lys av kvinners sentrale posisjon i sommerdrifta. Arbeidet med melking og framstilling av melkeprodukter har tradisjonelt vært kvinnearbeid.

På *husholdsnivå* har husmoren ivaretatt og bearbeidet skinn, sener, innmat og melk og husfaren kjøtt (jf. Pirak 1933). Husmoren har også administrert og tjent penger på *salget* av sine produkter, slik som skinn og skinnvarer, mens husfaren har stått for kjøttsalget (pers. med.B.T.Oskal, Solem 1970:65). Anta Pirak framstiller den daglige matlagingen som kvinners ansvarsområde. Kvinner lagde enklere retter, ”vare sig en korvrett eller en rätt som åts med sked” (Pirak 1933:100). Menns matlaging besto på hans tid i å koke kjøtt, men også dette kunne kvinner gjøre i det daglige, hvis mennene var opptatt. Pirak hevder det før i tiden var slik at en mann helst skulle lage kjøttmåltidene (ibid). Dette er i overensstemmelse med Kristoffer Sjulsson, som gir uttrykk for at all kjøttmat skulle tilberedes av husfaren og all melkemat av husmoren. Var disse forhindret, ble arbeidet ivaretatt av drengen og piken (Bäckman & Kjellström 1979:222). Det har neppe vært tilfelle, slik 16- og 1700-tallskildene Rheen (1897), Högström (1980) og Leem (1975) hevder, at på deres tid skulle menn lage *all* mat. Kanskje de først og fremst observerte arbeidsfordelingen i vinterhalvåret, som var årstiden for kjøttmat (jf. Bäckman & Kjellström 1979:222). Högström påpeker kvinnens urenhet som grunn til at kvinner ikke skulle befatte seg med maten (1980: 123). Dette spørsmålet vender jeg tilbake til avslutningsvis i kapitlet.

### 4.3 Etablering av autoritet i praksis

Reindriftssamfunnet har blitt framstilt både med og uten autoritetsposisjoner. Robert Paine tar til orde for en flat struktur i siidaen. Han hevder autoritet er likt fordelt mellom siidapartnerne (*siida guoibmet*) og synes dette gir mening ut fra det faktum at reindrifta er prisgitt variable værforhold og at kollektivt vedtatte strategier i gjeting ofte må endres på stedet av den som har ansvaret for gjetingen (Paine 1970:54ff, Paine 1994:102f). Slike ad hoc-løsninger kan imidlertid sies å være kjennetegnende for tradisjonelle former for ressursforvaltning (Bjerkli 1999) og kan ikke uten videre tas til inntekt for manglende autoritetsposisjoner i det reindriftssamiske samfunnet. Det eksisterer utvilsomt reindriftssamiske autoritetsposisjoner. Når disse kan være vanskelig å oppdage for en utenforstående observatør, henger dette trolig sammen med måten autoritet etableres og legitimeres i reindriftssamfunnet.



Georg Henriksen har beskrevet forholdet mellom det reindriftssamiske og det norske samfunnet som et møte mellom et statsløst samfunn og et sentralisert statssystem (Paine 1994: 91). Bourdieu skjeler ikke mellom samfunnstyper med og uten maktposisjoner, men mellom forskjellige former for makt og maktlegitimering. I statssamfunn er makten objektivt, dvs. bundet til permanente institusjoner og posisjoner. Eksisterende maktforhold kan reproduseres i kraft av systemet, uten at handlinger behøver iverksettes med dette som formål. I statsløse samfunn er makten knyttet til konkrete personer. Autoritet må etableres, legitimeres og stadig holdes ved like i praksis, gjennom handlinger som skaper sosiale bånd. I samfunn som ikke sanksjonerer fysisk maktbruk, er autoritet dessuten betinget av konformitet med fellesskapets normer og verdier. Den innflytelsesrike er således den som minst av alle har råd til å handle på tvers av fellesskapet (Bourdieu 1977:83ff).

Bourdieu viser gjennom eksempler fra det patriarkalske berbersamfunnet hvordan en mann av ære signaliserer respekt for gruppen ved å følge de kollektive rytmene, altså ved å gjøre rette ting på rette sted til rette tid. Han verken forhaster seg eller henger etter, men beveger seg, arbeider og ferdes i fellesskapets tempo. Respekt for rytmene og for gruppen vil si respekt for den rytmen som passer til hver anledning (Bourdieu 1977:94,159ff). Klimatiske og økologiske forhold legger som nevnt klare premisser for hvordan gruppens syklus kan utformes (ibid:96ff). Å handle med tiden og fellesskapet på sin side er imidlertid også et spørsmål om nødvendig improvisasjon eller mestring av tilværelsens uforutsigbarhet (ibid: 7f):

Bare virtuosene med sin perfekte mestring av "livskunsten" kan spille på alle ressursene som ligger gjemt i det tvetydige og usikre ved handlemåter og situasjoner, for å utføre handlinger som passer til ethvert tilfelle, for å gjøre det som folk vil omtale som "Det var intet annet å gjøre", og gjøre det riktig (Bourdieu 1977:8. Min oversettelse).

Min erfaring er at den mannlige flokkdriftslederen i reindrifta (*siida isit*) er en slik virtuos, som kjenner seg fram til og samtidig definerer reindriftssiidaens kollektive rytmer og dermed både henter autoritet fra og utøver autoritet over siidaen. *Siida isit* styrer siidaens bevegelser i tid og rom og strukturerer dermed siidaen. Til siida isits tradisjonelle ansvarsområde hører avgjørelser som valg av beiteområde for reinen (pers.med.Anders S.Utsi), tidspunkt for flytting med og samling av reinflokken, valg av flyttevei og valg av lokalitet for reingjerder og teltboplasser. Siida isit har også fordelt arbeidet med reingjeting mellom husholdene og representert siidaen utad (Demant-Hatt 1913, Pehrson 1954:1077, Solem



1970:185ff). Det blir ikke foretatt *formelt* valg av siida isit (Pehrson 1954:1077). Manker og Solem beskriver valget som en slags uuttalt overensstemmelse, hvor internt forbundne kriterier som reinrikdom, dyktighet i reindrift og god sosial dømmekraft er utslagsgivende (Manker 1953:16, Solem 1970:185). Siida isit beholder sin posisjon så lenge han har den nødvendige autoritet, og dette kan bety livet ut, eller så lenge han har god helse (ibid, Pehrson 1954:1077). Pehrsons studie av Könkämäsiidaer rundt 1950 indikerer at posisjonen som siida isit *kan* overføres fra far til sønn i flere ledd, men det er ingen automatikk i dette. Alder, erfaring og sosialt nettverk spiller inn (Pehrson 1954:1077ff). Posisjonen siida isit, i betydningen person med særskilt autoritet i flokkdrifta, gjør seg fremdeles gjeldende i praksis i reindrifta og eksisterer side om side med det formelle formannsvervet (jf. NRL's medlemsblad sept. 2002).

*Siida eamit* er siidaens kvinnelige autoritetsperson og i følge Pehrson siida isits mor eller kone. Han framholder siida eamits autoritet, uten å oppgi hva den består i (Pehrson 1954:1077). I dagens reindrift fins det eksempler på siidaer der kvinner har størst autoritet i flokkdriftsspørsmål. Jeg har også hørt beretninger om kvinnelige siidaledere på 18-/1900-tallet. Solems opplysning om at visse fjellsamebyer skal ha vært oppkalt etter kvinner (1933:82), er interessant, tatt i betraktning at de fjellsamiske siidaene, deriblant Könkämäsiidaene, fikk navn etter siidalederen eller den ledende familiegruppen i siidaen (Manker 1953:20, Pehrson 1954:1077, Pehrson 1964). Posisjonen som siida eamit kan imidlertid også forventes å ha et annet innhold enn posisjonen som siida isit. Siida isit og siida eamit kan være *komplementære* sosiale posisjoner. En viss ansvarsfordeling mellom siida isit og siida eamit kan ha gjort seg gjeldende, i tråd med den skisserte arbeidsfordelingen mellom kjønnene.

I arkeologisk litteratur har reindrifta blitt framstilt som et hierarkisk samfunn. Jeg har nevnt Olsens teori om tamreindriftas framvekst som en prosess der en "organisatorisk elite" av mannlige jegere sikrer seg kontrollen over fangstanleggene og opparbeider seg eiendomsrett til reinen (1984:224ff). Teorien er etter mitt syn problematisk fordi den synes å forutsette at autoritetsposisjonene i det reindriftssamiske samfunnet er permanente, og fordi den strider med reindriftssamisk eiendomsoppfatning, som tilsier at adgangen til reinen som eiendom er gitt gjennom siidaen, og ikke tildelt på individuelt grunnlag. Jeg viser forøvrig til Odner, som stiller seg kritisk til at jaktprestisje kan transformeres til privat eiendoms-



prestisje (1992:4). Olsen baserer seg på Ingold, som hevder reindriftssamfunn er basert på et prinsipp om delt adgang til eiendom: "(...) levende dyr utgjør privat eiendom som eieren har en eksklusiv rett til å disponere" (Ingold 1980:3. Min oversettelse). Med henvisning til de reindriftssamiske arverettslige prinsippene tilbakeviser Astri Andresen påstanden om at reindriftssamfunnet praktiserer delt adgang til eiendom (1991a:209ff). Her bør det sies at Ingold med "delt adgang" (*divided access*) åpenbart både tenker på den individuelle eiendomsretten og på husholdet som en selvstendig økonomisk enhet (1980:88), for han begrunner påstanden om reindriftas sosiale ulikhet i husholdets antatt autonome status (ibid: 196). Siden eiendom har blitt redistribuert innen husholdet, synes jeg Ingolds påstand har noe for seg. Også Andresen påpeker at barn av velstående reineiere har hatt et bedre etableringsgrunnlag enn barn av små reineiere, som har måttet beskatte flokken hardere enn større reineiere. Når små reineiere i tillegg har hatt vanskeligere for å klare seg over uår, gir det mening at Andresen mener å kunne se konturene av en varig overklasse i sitt materiale (1991a:233ff).

Alle i reindriftssiidaen har imidlertid hatt rett til å eie reinmerke og arve rein. Adgangen til reinen som eiendom og posisjonen som reineier har ikke vært betinget av en viss husholdstilknytning. I likhet med Andresen vil jeg tro dette kvalifiserer til kollektiv, og ikke delt, adgang til produksjonsmidlene. Jeg stiller altså spørsmålstegn ved Ingolds begrepsbruk.

Dette gjelder også hans begrep om *kollektiv* adgang til produksjonsmidlene. Som tidligere nevnt argumenterer Ingold for at fraværet av eiendomsrelasjoner i fangstsamfunnet sikrer kollektiv adgang til fangstutbyttet: "Dyrene tilhører ingen, og derfor har alle rett til kjøttet" (1980:3. Min oversettelse). Dette må sies å være en sannhet med modifikasjoner. For det første hevder Odner at husholdet kan antas å ha vært en selvstendig økonomisk enhet også i det samiske fangstsamfunnet (1992:67ff). For det andre har jaktredskap vært utstyrt med eiermerker for å kunne identifisere den som nedfeller viltet, både i det samiske fangstsamfunnet (Olsen 1984:106ff), så vel som i andre fangstsamfunn Ingold refererer til (Ingold 1980:155ff). Ingold hevder jegeren gjennom eiermerket på jaktredskapet "kun" etablerer en rett til distribusjon og en mulighet for dermed å vinne prestisje. Han avviser at eiermerket er et uttrykk for delt adgang til produksjonsmidlene (ibid:158ff). Olsen støtter Ingolds resonnement (1984:100ff). Jeg vil si det slik at retten til distribusjon er en temmelig avgjørende rett, siden den tjener som grunnlag for akkumulering av *symbolsk* kapital (jf.



Bourdieu 1977:159ff): en form for kapital ”av rettigheter og plikter bygd opp i løpet av påfølgende generasjoner” (ibid:178. Min oversettelse) og som kan konverteres til økonomisk kapital (ibid:179). Ingold synes å mene at reglene for distribusjon av eiendom følger produksjonsform, dvs. at fangstsamfunn deler ressurser kollektivt, mens reindriftssamfunn akkumulerer eiendom på individuell eller husholdsrelatert basis (Ingold 1980:144ff). Hvilket grunnlag skulle eksistere for akkumulering av prestisje eller symbolsk kapital, hvis retten til distribusjon ikke også impliserte en rett til å bestemme reglene, altså til å definere den symbolske ordenen? Til å bestemme hvilke grupper som skulle tilgodeses, og på hvilket grunnlag? Det er nettopp denne *tvetydigheten* – usikkerheten ved handlemåter, valgmulighetene som ligger i praksis – Bourdieu setter opp som grunnlaget for den symbolske makten. Når Ingold postulerer at reglene er gitt en gang for alle, regler som tilsier at alle betingelsesløst skal ha del i fangstutbyttet, underminerer han etter min mening selve det grunnlaget den symbolske makten hviler på.

Solem påpeker da også at retten til fangstutbyttet var underlagt visse betingelser i det samiske fangstsamfunnet. En arbeidsfør person som ikke deltok i siidaens fellesfangst, kunne nektes del i fangstutbyttet. Syke, fattige og gamle synes tilgodesett, men med en mindre andel av utbyttet enn en arbeidsfør person (Solem 1970:86ff). Denne andelens størrelse skal ha blitt fastsatt etter ”de fleste bymenns forgodtbefinnende og undersøkelse” (ibid:89). Det ble altså forhandlet om den i praksis, og det synes ikke å ha rådet absolutt enighet om hvilke retningslinjer som skulle legges til grunn. Solem nevner eksempelvis en rettssak fra Kemi lappmark, der en siida nektet en gammel mann krav på full andel i den felles beverfangsten, fordi han ikke betalte skatt og bare hadde hatt helse til å bruke det fangststedet som lå nærmest (ibid:103). Andelen av utbyttet fra beverfangsten synes altså til en viss grad å ha vært proporsjonal med arbeidsinnsatsen, uansett om det har vært et øvre tak på hvor stor andel den enkelte har kunnet påberope seg.

Jeg vil til slutt si et par ord om reindriftssamisk samhandlingsform. Odner (1992:80ff) og Andersen (2002:47) synes begge å tillegge *siida isit* en makt til å gjennomtvinge avgjørelser. Jeg siterer: ”Personer som er uenige i hvor de skal flytte, har liten mulighet til å påvirke lederens avgjørelse. Godtas ikke en avgjørelse, kan en person flytte ut av siidaen” (Andersen 2002:47). Til sammenligning vil jeg vise til Bjerkli, som gjengir en diskusjon mellom tre reingjetere. A foreslår en mulig flyttevei, som B og C stiller seg skeptiske til. A



avventer situasjonen, som ender med at C tar den avgjørende beslutningen, i det han reiser seg og sier: ”Vi gjør et forsøk”. Beslutningen er i overensstemmelse med den først foreslåtte løsningen (Bjerkli 1999:204). Argumentasjonen er, slik jeg har erfart det, typisk for en diskusjon mellom siidapartnere. Den har preg av en slags forhandlingssituasjon, der meninger justeres underveis. Eller som Bjerkli uttrykker det: preget av å forsøke å definere situasjonen for å utføre en operasjon (ibid). Å innta et ufravikelig standpunkt, blir oppfattet som utilbørlig. Det er ikke dermed sagt at siida isit ikke har det avgjørende ordet. Siida isits autoritet er imidlertid betinget av siidapartnerens tillit. Siida isits avgjørelse bør helst være *fellesskapets* avgjørelse. Dette reguleres også av et etisk prinsipp som tilsier at man ikke bør forsøke å overtale og dermed tvinge andre, men heller søke overenskomst (jf. kap. 2.2). Samtidig som siida isit skal kjenne seg fram til reinens behov, skal vedkommende ha føling med *hva det er stemning for å gjøre* i siidaen. At det er stemning for noe, vil si det samme som at noe betraktes som gjennomdiskutert, og at man har nådd fram til en foreløpig enighet og løsning.



## 5. REINDRIFTAS HELLIGE LANDSKAP

---

Stikkord for dette kapitlet er sieidi og hellige fjell. Via dem vil jeg nærme meg den fjell-/reindriftssamiske siidaens rituelle liv og hellige landskap. Hellighet står for helhet. De hellige fjellene kan forstås som bindeledd mellom sidamedlemmer i fortid, nåtid og framtid.

### 5.1 Siidaen som rituelt fellesskap

#### *Hellige steder*

Før den intensive misjonsvirksomheten i tidsrommet ca. 1670-1750, utgjorde siidaen og flytteområdet både sosiale og rituelle fellesskap (Bäckman 1975, Rydving 1995a). Kunnskap om den såkalte ”førkristne”<sup>14</sup> samiske religionen bygger på sjamantrommene, de hellige stedene, kildeskrifter nedtegnet av misjonærer og på muntlig tradisjonsmateriale (Bäckman 1975, Rydving 1995b). Til tross for kontakt med kirken i katolsk tid, var sjamanisme en vesentlig del av denne religionen. Samisk sjamanisme inngår i et arktisk sjamanistisk kompleks (Bäckman & Hultkrantz 1978, Mebius 1968, Pentikäinen 1998). Jeg bruker her begrepet jf. Pentikäinen, om både rituell praksis og kosmologi. Et hellig sted (*bássibáiki*) kan defineres som et sted hvor en høyere virkelighet har manifestert seg, et fare- og kraftfylt sted som beskyttes gjennom rituelle forbud og grenser (Bäckman 1975, Myrhaug 2000, Rydving 1995a). Blant fjellsamene var det hellige både en del av boplasssfæren og av siidaens ubebodde områder og flyttetrakter (Manker 1957, Rydving 1995a:96 ff). Så vel fjell, berg, sletteland, sjøer, holmer, nes, kilder, elver, daler som skoger er dokumentert som hellige lokaliteter, på grunnlag av stedsnavn, funn eller muntlig tradisjon. I tilknytning til større hellige områder ligger gjerne offerplasser (*uvhrebáikkat*) og/eller *sieiddit* (Manker 1957). Også menneske- og bjørnegraver regnes som samiske hellige steder (Fjellheim 1999, Rydving 1995a, Schanche 2000). De hellige stedene og sjamantrommene ut-

---

<sup>14</sup> Jeg setter førkristen i anførselstegn, for kristendommen var langt fra ukjent blant samene før de skandinaviske statene i annen halvdel av 1600-tallet innledet organisert misjonsvirksomhet i nord. Jeg kan nevne at kong Håkon Håkonsson rundt midten av 1200-tallet lot bygge kirke på Romssasuolu/Tromsøya og lot kirkesognet kristne. Bertelsen mener kristningen trolig var rettet mot de samiske bygdene i sognet (1994: 236ff). Fjellsamene i Torne lappmark kan ha blitt kjent med kristendommen både via kystbygdene i vest og via sine østlige handelsforbindelser. I Rounala sameby skal tre rike brødre rundt midten av 1500-tallet ha bygd en liten tømmerkirke på Rounalasamenes gamle vinterboplass og markeds plass sør for Gilbbesjávri/Kilpisjärvi (Manker 1957:103f, Tornæus 1900:34f).



gjør primærkildene til samisk religion før misjonstiden. Det skriftlige kildematerialet stammer i hovedsak fra misjonstiden og er stort sett nedtegnet av misjonærer med skandinavisk bakgrunn (Bäckman 1975, Rydving 1995b).

Misjonstiden innebar at siidaen mistet sin funksjon som rituelt fellesskap. Bruken av offerplasser ble stigmatisert og måtte foregå i det skjulte (Rydving 1995a). Jeg finner imidlertid grunn til å nyansere Rydvings påstand om at det religiøse livet ble løsrevet fra næringsutøvelsen, fra reindrift, jakt og fiske (ibid:103). Det kan snarere synes som om enkeltpersoner, og da særlig menn, opprettholdt religiøse praksiser med næringsmessig tilknytning eller relevans. Min erfaring i forbindelse med hovedfagsprosjektet er at i Torne lappmark og Troms har kunnskap om offerplasser og hellige fjell blitt muntlig overført helt fram til vår tid (jf. Manker 1957). Navngitte mannlige reineiere, deriblant Stuoranjárgareineiere, knyttes til egne sieidier hvor de på 18- og 1900-tallet skal ha gitt reinhorn og mynter for reinlykke og velberget flytting. Også blant sjøsamene i mitt undersøkelsesområde ble rituelle praksiser relatert til sieidier videreført. Olgosvuotna- og Moskuvuotnasamer skal på 1800-tallet ha gitt lefse til offersteinen Finnkjerka ved Leaibbášluokta (fig.5) før de rodde på fiske på Finnmarka og i Lofoten og i forbindelse med kirkeferd til Karlsøya (intervju Eriksen 2000, jf. Qvigstad 1926, Sjursnes 1994, Vorren & Eriksen 1993). Manker omtaler skikken med å gi gaver til sieidi i nyere tid som sedvaner uten altfor dyptgående eller alvorlig innhold (1957:79). I reindriften fins det imidlertid fremdeles en respektfull holdning overfor sieidi og tro på sieidis latente krefter som tyder på at sieidi har beholdt sin status som religiøst objekt i folks bevissthet. Jeg har møtt holdninger som at arkeologiske inngrep ved sieidi er uønsket, og at det å utlegge en sieidi til offentligheten som skiltet kulturminne, innebærer en hån mot så vel sieidi som mot dem sieidi betyr noe for. Jeg viser her også til at Sametinget i sin forvaltningspraksis er restriktive når det gjelder inngrep ved og skilting av samiske offerplasser.

### *Sieiddit*

Grunnet oppgavens tema vil jeg konsentrere meg om sieidien som fjell-/reindriftssamisk kultobjekt. Jeg vil imidlertid gjerne understreke at sieidier og hellige fjell har vært en del av livsverdenen til både fjell-/reindriftssamer, sjøsamene og gårdbrukende samer (*dálonat*). Jeg kan kort nevne at det ved kysten fins hellige fjell som har båret navn etter kveita, slik som *Báldesčohkka* i Varanger (Vorren & Eriksen 1993:52ff). Til såkalte "fiskesieider" ved



fiskegrunner langs kysten har sjøsamer ofret fiskehoder og fiskelever. Qvigstad framhever kveitehoder som en sentral kategori offergaver (1926:319). Sieidiene ble smurt med fiskefett (Qvigstad 1926, Vorren & Eriksen 1993). Også reindriftssamer og *dálonat* har forøvrig ofret til fiskesieidier ved bredden av ferskvannssjøer og elver (Manker 1957). Offerpraksis relatert til sieidi strekker seg som nevnt helt inn i vårt århundre. På svensk side ble det i første halvdel av 1900-tallet foretatt utgravinger av fjellsamiske offerplasser, som ut fra funn av smykker, pilspisser og mynter kunne typologisk dateres tilbake til yngre jernalder/tidlig middelalder. Spredte funn av asbestmagret keramikk og kvarts- og skiferredskaper antyder en langt eldre bruksperiode (Manker 1957:47ff, Schanche 2000:271ff, Zachrisson 1984). I Varanger har Vorren fått foretatt 14C-dateringer på trekull og horn fra fem offerplasser. Bruksperioden for disse strekker seg fra ca. 1020 e.Kr. og inn i nyere tid (Vorren & Eriksen 1993).

Bortsett fra i sør, opptrer *sieidi*-begrepet i hele det samiske bosettingsområdet (Bäckman 1975:67ff). Nesheim (1951) mener det kan være språklig beslektet med *siida*. Det har blitt tolket som gudebilde (Bäckman 1975), som en egen gud (Itkonen 1946) og som en manifestasjon av *sáiva*åndene (Holmberg-Harva 1987). Manker, som har utført det mest omfattende studiet av samiske hellige steder, tolker sieidi som besjelet stein/klippe/berg eller steingudebilde (1957:29ff). I følge kildeskriftene og muntlig tradisjon skal fjellsamebyene ha hatt kollektive *sieiddit* i sine ressursområder (Fellman 1903, Högström 1980, Manker 1957, Tornæus 1900). Tornæus framholder samebyens sieidi som den fremste og høyst beliggende blant sieidier:

(...) at så många byar, ia, snart sagt, så många Lappar, så många Gudar, sättiandes dem hwar på sitt ställe widh Träskén. Men iblandh desse alla war altijdh en högst och förnämst, hwilken allena af hela byalaget dyrkades: denna sattes upå en baka eller noget högt rum, på det han af hela menigheten wäl sees och ähras måtte: men dhe andra huus- eller hemgudarna på nidrigare Platzar (Tornæus 1900:26)

Misjonær Tuderus, som virket i Kemi lappmark på 1670-tallet, omtaler sieidi som ”Råå” (ibid:55). Dette begrepet blir i domsprotokollene fra Enontekis fra 16- og 1700-tallet brukt om grenser mellom samebyer og har i følge Korpijaakko-Labba den dobbelte betydning ”grense” og ”åndevesen” (1994:162). På den gamle grensen mellom Rounala og Guovdageaidnu sameby fins flere grensemerker hvor ordene *seita* (= *sieidi*) og *haltia* (= *håldi*)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Se 4.3.



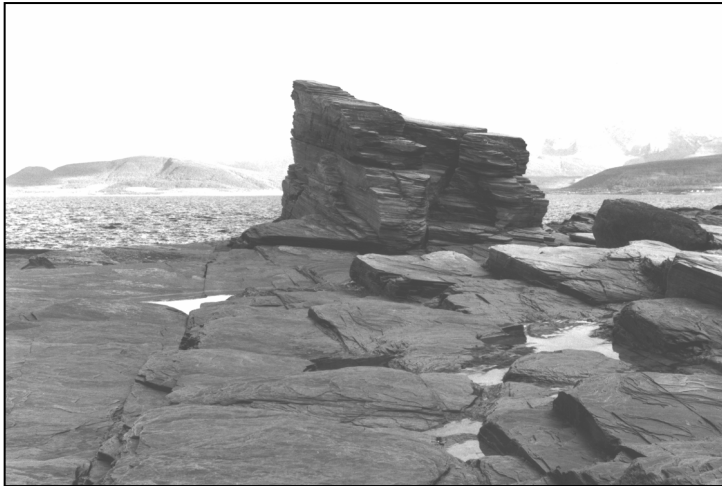
inngår i stedsnavnene (ibid). Högström, som uttaler seg om forholdene i Lule lappmark rundt 1747 og kaller sieidi for ”Stengudar”, gir følgende interessante opplysning om sieidi og rået:

Man plägar omkring somliga (red. sieidi) stänga gärdesgårdar, ibland tämligen vidt omkring. Om någon skjuter Ickornar, foglar eller djur inom samma gårdar, *det är inom stenens rå*, så måste han taga fötterna, hufvuden med vingarna och ofra på stenen, men det öfriga beholder han själf (Högström 1980:192f. Min utheving).

Fra samme lappmark skriver Rheen på 1670-tallet (1897) om en tilsvarende skikk i forbindelse med offer til den såkalte *Storjunker*en. Storjunkerens skildres som en gud som råder over alle dyr og over fangst-, fiske- og reinlykken. Han manifesteres i steiner med menneske- og dyrelignende form som fins eller plasseres på hans tilholdssteder: på eller ved fjell, i bergsprekker, eller ved elver og sjøer. Ved noen berg skal det i følge Rheen ha stått tre eller flere steinguder, og disse skal ha representert Storjunkerens selv, hans *áhkká* (kone), sønn eller datter og tjenere. Storjunkerens synes å ha tilhørt en maskulin religiøs sfære. Rheen hevder ”Manvuxne” kvinner ikke fikk bevege seg innenfor Storjunkerens grensemerker på fjellet og ikke utføre offer (rettet mot Storjunkerens). Storjunkerens ble æret gjennom slaktoffer av rein. Offerdyret ble merket med en rød tråd i høyre øre og slaktet bak boligen eller på offerplassen. Dyrets hode og horn skal ha spilt en framtrædende rolle i kulten. Hornene ble brukt i en *čoarvegárdi*, et gjerde av horn i en ring rundt steinguden, og i offermåltidet (”Storjunkerens gjæstebodh”) inngikk særlig hode- og halskjøttet (Rheen 1897:37ff). Slike horngjerder er dokumentert blant skoltasamene (Itkonen 1946:60). Kilder fra både nord- og sørsamisk område vitner om at sieidier også har vært omringet av steinmurer (Manker 1957:25ff). Vorren har registrert og undersøkt en rekke slike ringmurer, framfor alt i Finnmark, men også én ved Gálgujávri, som ligger i Rounalasamenes ressursområde. Han omtaler dem som ringformede offerplasser (Vorren 1985, Vorren & Eriksen 1993). Fra to av lokalitetene på Varangerhalvøya foreligger 14C-dateringer, som vitner om bruk fra begynnelsen av 1400-tallet og inn i nyere tid (Vorren & Eriksen 1993:201).

Jeg tolker det inngjerdede området (”rået”) som et symbolsk uttrykk for sieidis/Storjunkerens reelle rådeområde og inngjerdingen som en kraftkonsentrasjon. Jeg viser her til muntlige overleveringer om at man gjennom innringing kan samle kraft og få kontroll over noe, eksempelvis at man kan få rein til å holde seg innenfor et område ved å la dyrene gå tre ganger rundt en jordfast stein, samt at man kan få ravn til å holde seg unna kjøtt ved å





Figur 5: Finnkjerka ved Olggosvuotna/Ullsfjorden (foto: Stine B. Sveen)

tvinne en ring av vier og legge den ved kjøttet (pers.med.ITX). Ved sieidien til en nær slektning av Ola Omma fins en halvsirkel av stein bygd inntil sieidiens rettside. Ola, som kun kjente til sieidien gjennom omtale, ga meg denne tolkningen av sir-kelen: ”Det skulle betyda kanskje

renhjorden og renar og... Att det ikke sprides. (Att) afgudar då bättre vaktar... Att renhjorden ikke mistar åt alla håll” (intervju 20.06.99). Til sammenligning

vil jeg vise til Itkonen (1946) og hans opplysning om at det ble sunget (joiket) følgende til det hellige fjellet Haldi: ”Reinen sprer seg om våren, men Haldi samler dem igjen, når myggen begynner å svirre” (ibid:42. Min oversettelse). Teksten har både en symbolsk og konkret betydning, for reinen søker seg til høyfjellet i høysommerheten for å unnslipe myggen.

Sieidier er dessuten gjerne *naturlig* avgrenset fra omgivelsene gjennom deres beliggenhet (fig.5), størrelse eller iøynefallende form (fig.6) eller farge (Itkonen 1946, Manker 1957, Qvigstad 1926, Reuterskiöld 1912). Högström sier man ofte finner dem ”wid bergsändar, wid uddar af Träsk, på Holmar, wid Forsar” (1980:182)(jf. Manker 1957:27). Reuterskiöld tolker sieidis marginale beliggenhet ut fra en utbredt forestilling om at kraft konsentreres i en spiss, i det ytterste,<sup>16</sup> og omtaler sieidi som ”platsens maktkoncentration” (1912:47). Ola Omma hevder faktisk at ordet sieidi betyr ”spiss” eller ”hale”, og at det i tillegg til ”offerplass” betegner en spesiell type fjell: en lang og smal, halelignende fjellrygg som ”sletner til” (intervju 20.06.99, pers.med.mai 2003). Tatt i betraktning at fjellet Sieidi ved Moskavuotna/Sørfjorden er en lang, spiss fjellrygg, og at sieidier etter sigende gjerne ligger ”wid bergsändar”, er tolkningen spennende. Muligheten er imidlertid til stede for en begrepssammenblanding med *seaibi*, som betyr ”hale”, og *seaibbuš* som betyr ”lang, lav og svakt skrånende utløper av fjell” (Qvigstad 1944:67).

<sup>16</sup> Jf. skikken med å ofre reinens ytterste kroppsdel: hodet, hornene og klovene



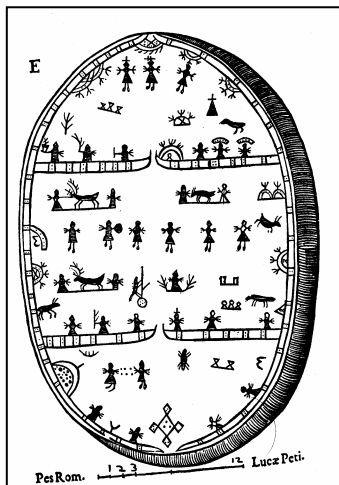
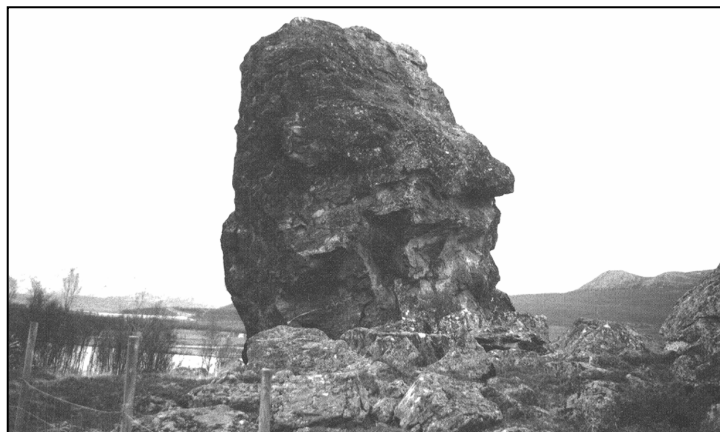


Fig. 7: Sjamantrumme med tegning av portene som forbinder universet (Pentikäinen 1998:30)



Figur 6: Landbønnesteinen ved Moskavuotna/Sørfjorden (foto: Stine B. Sveen)

I våre samtaler om Stuoranjárgalandskapet kunne Ola Omma karakterisere topografi og beliggenhet som en ”port”: Sieidien Áhkugállu (Appendix C/R43) lå ”i porten”, ved inngangen til sommerbeitelandet, der hvor Stuoranjárgasiidaenes flytteveier møttes og skiltes. Náhkke-nuorri/Storstraumen ble omtalt som ”porten” mellom Olggosvuotna/Ullsfjorden og Moskavuotna/Sørfjorden (intervju 18.-21. 06.99). En port er en overgang, en terskel mellom to rom, en udefinerbar grensesone og dermed i henhold til Douglas (1997) et fare- og kraftfylt og potensielt *hellig* sted (jf. kap. 2.3). Ut fra samisk sjamanistisk kosmologi kan en fysisk terskel mer spesifikt tolkes som en åpning eller passasje fra den midtre jordiske verdenen til universets øvrige virkelighets- og bevissthetsplan: den øvre, himmelske verdenen og den underjordiske dødsverdenen (fig.7)(Bäckman & Hultkrantz 1978, Eliade 1989, Pentikäinen 1998). Eliade understreker at det er forbeholdt sjamanen, den innviede, å foreta *reiser* fra verdens sentrum og kommunisere direkte med guder og ånder. For vanlige dødelige er det et åsted for kommunikasjon gjennom offer og bønn (Eliade 1989:259ff).

### *Hellige fjell og helligfjellsånder*

Jeg vender tilbake til Rheen, som kobler Junkerkulten med *hellige fjell* (*bássivárit*): ”The fiäll ther the thesse Steengudar Upsatt hafwa, kalla the alle i gemeen Passe *waarij*, dett är helige bergh eller Stoorjunckare fiäll” (Rheen 1897:39). Rheen omtaler dessuten fjellene som ”Offerbergh” og hevder ”hwar och een slächt eller *familia* hafwar sitt besynnerliga Offerbergh (...) ther the giöra sina Offer” (ibid:40). Hellige fjell er gjennom stedsnavn, kildeskrifter og muntlig tradisjon påvist i hele det samiske bosettingsområdet (Manker



1957). I nordsamisk område er det dokumentert hellige fjell både langs Troms- og Finnmarkskysten og i innlandet (ibid, Fellman 1903, Itkonen 1946, Leem 1975, Paulaharju 1977, Qvigstad 1926, Vorren & Eriksen 1993). I følge misjonær Hans Skanke skal det ha vært tusentalls av *sáivu*-fjell mellom Øst-Finmark og Trondheim (Jessen-Schardebøll 1975:39, Skanke 1943-5:222). *Sájva/sáivu* er den sørsamiske betegnelsen på et hellig fjell og på et eget dødsrike. I nord- og sentralsamisk område har *sáiva*-begrepet blitt brukt om kildesjøer og laguner (*luobbalat*), som ble ansett som hellige (Bäckman 1975, Læstadius 1997:55ff). I følge kildeskriftene skiller hellige fjell seg på et eller annet vis ut fra andre fjell. Dette kan være i størrelse eller form (Bäckman 1975:56ff, Leem 1975:442, jf. intervju Omma 20.06.99), men Leem nevner også andre særegenheter, slik som at fjellet har to menneskelignende klipper på toppen (1975:442). Ola Omma har gitt uttrykk for at hellige fjell er vakre (jf. Paulaharju 1977:153f): ”Ja, du ser *Sálascohkku* (Tromsdalstind). Titta hur vacker *den* är. Den är som en stjärna. En stjärna där i Tromsøfjällen” (intervju 20.06.99) (fig.8).



Figur 8: *Sálascohkku* - ”en stjärna i Tromsøfjällen”. Sett fra Rievdnavággi.  
(foto: Stine B. Sveen)

Ved Finnmarks hellige fjell skal det i følge Leem ha vært ofret til Storjunkeren, Tordenen, ”Juolo-Gadze” og ”Noaaid-Gadze” (1975:408ff). *Juovlagázzi* eller ”Julefølget” er de døde, som oppsøker de levende på julaften for å få mat- og drikkoffer (ibid:421, Holmberg-Harva 1987:24). *Noaidegázzi* eller ”noaidefølget” er noaidis *bássivárri-/sáivaånder*. Louise Bäckman (1975) har definert *bássivárri-/sáivaåndene* som hjelpe- og beskyttelsesånder. Kildeskriftforfatterne lokaliserer dem til hellige fjell og sjøer og plasserer dem både på og under jorda, samt i dødsriket *Jábmeáibmu* (Anonymus 1975:412ff, Bäckman 1975:56ff, Læstadius 1997:55ff). Leem sier de bor ”her og der i Biergene, ferske Søer og andensteds” (1975:408), Isaac Olsen ”ind i fælde, bierge og backe, og i marcken, under Jorden og i siø, vande og Elver” (Bäckman 1975: 63).



Bäckman skjelner mellom forskjellige kategorier *bássevárre-/sáiva*ånder. *Bássivárri-/sáivaolbmat* og *-nieiddat* eller ”helligfjellsmenn og -jenter” tilhørte bestemte personer, familier og slekter og ble ervervet gjennom arv, offer eller kjøp (Bäckman 1975, Hultkrantz 1987). Skanke beskriver dem som et folk som har samme slags sysler og dyr som samene, men de er rikere og herligere, har vakrere dyr og mestrer noaidekunsten til fullkommenhet (1943-5:190). De velger seg rein fra samenes reinflokk til offer og bistår dem til gjengjeld ”med Lykke til næring og bjæring, til skjytterie, til fiskerie, til at frelse Menniskers liv, til at udkundskabe (= ”faae Alting at vide” iflg. Jessen-S. 1975:27), og til at hevne sig” (Skanke 1943-5:193). De gir råd i drømme og tilkalles gjennom joiking på tromme, belte, borse, stein eller hestebein (Anonymus 1975:415). Kildeskriftene indikerer at helligfjellsmennene og -jentene har forskjellige tilholdssteder og virkeområder. Skanke sier det fins *olbmat* i alle hellige fjell, men ikke alltid *nieiddat*, for noen *olbmat* er ugifte (1943-5:193). Dette kan forstås på bakgrunn av at helligfjellsjentene er forbundet med vann, nærmere bestemt *sáivačáhci*, som vil si kildesjøer og laguner eller ”det Vand som falder ned af Lappernes helligede Bjerger” (ibid:254).<sup>17</sup> *Sáivanieiddat* innvier noaidi med deres fjellvann når han skal ta *sáivaolbmat* i sin tjeneste, altså under det sjamanistiske innvielsesritualet, og gir ham siden *sáivačáhci* som styrkedrikk når han skal kjempe mot andre noaidier (Bäckman 1975:56ff). *Sáivanieida* blir forøvrig også omtalt som en gudinne eller ånd som bor i vannet og råder over fiskelykken og æres av fjell- og sjøsamer gjennom et trebilde som legges i ur eller fjellkløfter (ibid:65, Holmberg-Harva 1987:78).

Noaidi hadde særskilte *bássivárri-/sáiva*ånder, som ble kalt for noaidis *vuoigŋa* eller ”ånd” (Bäckman 1975:56ff, Skanke 1943-5:191, Læstadius 1997:57).<sup>18</sup> Lundius omtaler *vuoigŋa* som noaidis ”spådoms anda”, som tilkalles gjennom joik (1905:5ff). I noaidis åndefølge fantes både menneske- og dyreånder. *Noaidegázzi* besto av *sáivaolbmat* og *-nieiddat*. De tillegges samme funksjoner som vanlige menneskers *sáivaolbmat* og *-nieiddat*, men står dessuten sentralt i utvelgelsen og innvielsen av noaidi. De er noaidis læremestere i helbredelse av mennesker og dyr, i noaidekunst, joik og i å utføre offer (Leem 1975:421ff). Leem påpeker at det fins både gode og dårlige ånder. En noaidi med gode ånder (*buorre-*

---

<sup>17</sup> Det samiske ordet *sáiva* antas faktisk å stamme fra det gotiske ordet for *sjø* (*saiws*) og er dermed også beslektet med ordet *sjel* (got. *saiwala*) (Bäckman 1975:13ff).

<sup>18</sup> Bäckman (Bäckman 1975, Bäckman & Hultkrantz 1978) bruker begrepet kun om noaidis hjelpedyr, men dette synes ikke å være i samsvar med kildene.



*gázzi*) bruker evnene sine til det gode, til helbredelse og samfunnsnyttige ting. En såkalt ”eternoaidi”, en noaidi med dårlige ånder (*perkel-/borramgázzi*), dreper og skader folk og fe i kraft av sine tanker (ibid, jf. Fellman 1903:28f, Pollan 1997:539f). Noaidis dyreånder eller hjelpedyr kan anses som hans mektigste ånder (Bäckman 1975:114ff, Eliade 1989:88 ff). De skal ha vært av forskjellig slag, og noen var sterkere eller bedre enn andre (Fellman 1903:26ff, Itkonen 1946:116ff). I kildekriftene opptrer reinokse (*bássivárri-/sáivasarvá*), forskjellig slags fugl (*b.-/s.-loddi*) og fisk (*b.-s.-guolli*) som noaidis hjelpedyr. Dyrene symboliserer noaidis evne til å ferdes i forskjellige verdener (Bäckman & Hultkrantz 1978) og kan forstås som noaidis alter ego: hans frisjel i dyreham (Eliade 1989:94). Læstadius tolker hjelpedyrene som en slags åndelige representanter for dyreriket, for ”*vuoign* betyder egentligen anden eller luften, som menniskan andas, derav Metaphoren lif, och ändteligen individ, i hvilken sistnämnde betydelse ordet förekommer på detta ställe” (1997:57).

*Reinoksen* skal ha vært forbeholdt de sterkeste noaidiene og ble brukt i kamp mot andre noaidiers kamprein og mot de dødes kamprein. *Fuglen* foretok reiser til de hellige fjellene for å hente helligfjellsmennene og -kvinnene, fungerte som budbringer og veiviser, påviste jaktbyttet, passet på rein og eiendeler og kunne brukes til å kaste gand over mennesker og dyr. *Fisken* bevarte noaidis liv under reiser til dødsverdenen *Jábmeáibmu* og kunne påføre noaidis fiender skade (Anonymus 1975:415ff, Skanke 1943-5:191ff). Fellman (1903) og Itkonen (1946), som baserer seg på muntlig tradisjonsmateriale, nevner *bjørn* og *ulv* som *ekstasenoaidiers* hjelpedyr, dvs. noaidier som foretok sjelereiser. Bäckman hevder bjørnen var for hellig og farlig til å være et hjelpedyr (1975:55), men dette motsies altså av tradisjonen. Bjørnens rolle som hjelpedyr blir belyst gjennom et forhør Thomas von Westen foretok av en noaidi i Beiarn. Noaidien forklarte at *Starbo*, ”Thors Karls Hund”, vokter noaidis kropp mot ”Satan og hans Engle”<sup>19</sup> under sjelereisen. Om de forsøker ta kroppen, bjeffer og knurrer *Starbo* slik at ”Thors Svend” våkner og går til ”*Atsiegads*” (*Áhčekaš*) eller Tordenguden. Tordenguden slår da på ”*Dievle* og *Trolde*” med hammeren sin for at de ikke skal forhindre noaidis ånd i å vende tilbake til kroppen, og for at de ikke skal bortføre noaidis kropp (Reuterskiöld 1912:108f).<sup>20</sup> Uttrykket ”Guds hund” ble brukt om bjør-

---

<sup>19</sup> Trolig sykdomsånden *Ruto/Ruohtta* og de døde

<sup>20</sup> På Beiarnnoaidiens sjamanromme skal Tordenguden ha vært avbildet til *hest* (Reuterskiöld 1912:108f). På sørsamiske sjamanrommer opptrer en rytterfigur i *Jábmeáibmu*. Manker tolker motivet som *Ruto/Ruohtta*



nen (Skanke 1943-5:247), som på sjamantrommene er avbildet sammen med Tordenguden i himmelsfæren (se fig.11). I Sibir er bjørnen et hjelpedyr som ledsager sjamanen på reiser til underverdenen (Eliade 1989:88ff).

## 5.2 Sieidi og *sáiva*

### *Sieidi, *sáiva*ånder og *ulddat**

I følge Bäckman har de fleste religionsforskere satt likhetstegn mellom *sieidi*- og *sáiva*-kulten (1975:31ff). Selv finner ikke Bäckman dekning for dette i kildeskriftene. Hun tolker *sieidi* som et idol: ”en naturligt formad klippa eller en sten av extraordinärt utseende, som kunde representera guddomligheter” (ibid:77). Jeg finner imidlertid likhetene for mange og påfallende til at det kan bero på en tilfeldighet og mener *sieidi* på en eller annen måte må være forbundet med *sáiva*-/*bássivárri*-verdenen. For det første er det materiell likhet. Thomas von Westen kalte *sáiva*kulten for ”Petrolatreia” eller ”Steindyrking” (ibid:58). Skanke framholder at offerdyrets blod og fett ble smurt på *steiner* ved offer til *Sáiva*, framfor på trefigurer, slik som i andre offerkontekster (1943-5:201). Leem forteller at samene henvendte seg til *bássivárri* og til *geađgeolmmoš* (”steinmenneske”) og *bássigeađgi* (”hellig stein”) med bønn om hjelp (1975:408ff). Uttrykket *geađgeolmmoš* betegner i følge Itkonen *sieidier* med menneskeskikkelse, og disse var regnet som særskilt hellige (se fig.6). *Bássigeađgi* var navnet på andre *sieidier* (Itkonen 1946:12). Men *geađgeolmmoš* kan trolig også referere til en *bássivárri*-/*sáivaolmmái* eller *-nieida*. Skanke bemerker i sin omtale av *noaidis* opplæring hos *noaidegázzi*, at en *sáivanieida* ”skulde være haard som en Steen at ligge hos” (1943-5:206).

For det andre er det likhet i landskapstype, rituelle forskrifter og offerskikk. *Sieidier* ligger på og ved hellige fjell, berg og sjøer, i grotter og i tilknytning til ur (Manker 1957). Dette er landskap som gjennom skriftlige kilder, stedsnavn og fortellertradisjon kan relateres til *sáivaverdenen* og til *ulddat*/*hálddit*, som kan anses som en videreføring av kildeskriftenes *sáiva*ånder (jf. Bäckman 1975:129ff).<sup>21</sup> Jeg viser her spesielt til Johan Turi og hans utsagn

---

(1950:98ff), men Mebius hevder det mangler sikre belegg for å knytte Rutoskikkelsen til ryttermotivet (1968: 103ff). En alternativ tolkning er altså Tordenguden på reise i underverdenen.

<sup>21</sup> Bäckman synes å mene at *hálddit* representerer en egen kategori *sáiva*ånder (rådere over bestemte natur-områder og dyr), mens *ulddat* representerer et lån fra den skandinaviske huldertradisjonen (1975:129ff). I fortellertradisjonen brukes imidlertid de to begrepene synonymt (Pollan 1997:556ff, se Turi 1987a:153ff).



om at ulddaene lærer samene joik og noaidekunster, at de kan spå i framtiden og at de hjelper de sterke noaidiene (1987a:153ff). I følge Turi lever *ulddat/hálddit* under jorda, i klipper og i helsebringende kilder (ibid). Ole Thomassen, som dokumenterte sjøsamisk fortellertradisjon i Lyngen og Porsanger på 1800-tallet, hevder det er en misforståelse at *hálddit* er underjordiske. De bor *på* jorda, men slik at de er usynlige for vårt øye, og i vannet: i store steiner i flomålet,<sup>22</sup> i innsjøer og til dels elver (Thomassen 1999:122ff). Selv har jeg gjennom den levende fortellertradisjonen fått inntrykk av at ulddaene har tilhold under jorda, men også kan vise seg på jorda, blant folk. Av folk som hevder å ha møtt dem, beskrives de gjerne som særskilt vakre kvinner og menn, med like vakre dyr. *Uldarein* har vakre farger og mønstre, slik som hvite rein med flekker. Man kan tilegne seg reinen ved å kaste stål over den. Noen ganger viser ulddaene seg bare eller man hører dem ”buldre”, dvs. snakke mumlende og uforståelig. De tar kontakt i drømme. Man bør søke å komme overens med dem og følge rådene de gir (jf. Turi 1987a:153ff). De nedskrevne beretningene om ulddaer vitner om at de både representerer *kraft og fare*: de kan hjelpe til med pass og stell av dyr, gi råd og lønne dem som hjelper dem med rikdom, men kan også hevne seg om de blir forstyrret, hente folk til sin verden som arbeidshjelp eller ektemake og røve spebarn (ibid, Qvigstad 1927-29, Pollan 1997).

Ulddane vil ha ro, for de sover om dagen og våker om natten (Turi 1987a:155). De regulerer ferdsel og rår over områder. Jeg har hørt at man aldri bør slå leir på stier, for om natten skal andre kunne ferdes der, at man bør flytte seg om man i drømme blir bedt om det, spørre om ulddaenes tillatelse når man skal ha bål et sted eller slå opp leir og takke for seg når man forlater stedet. Heller ikke *sáiva*åndene skulle i følge Fellman uroes med høy lyd (1903:66). Man fikk ikke snakke høyt, rope eller forårsake bråk i nærheten av *Sáiva*-lokaliteter (ibid), i følge Leem heller ikke gjøre voldsomme bevegelser eller skyte dyr eller fugl (1975:443f). *Joik* er som nevnt forbundet med *sáiva*åndene. Paulaharju omtaler joik som den foreskrevne kommunikasjonsformen med så vel *sieidi* som hellige fjell. De ofrende joiket til *sieidiene* sine, og om natten hendte det *sieidiene* selv joiket (Paulaharju 1977:147ff). Når Gouvdayeaidnusamene flyttet forbi sine hellige fjell på veien til sommerlandet, måtte de hilse dem og joike ”Vackert berg/må fjället slutta väl/vackert/heligt” for å få god tur. Ble dette glemt, og var man uvillig til å joike, ble nedfarten vanskelig og været dårlig

---

<sup>22</sup> ”(...)sådanne store stener, som ligger i sjøen på sådanne utgrunt leire, som i ebbetiden faller tørr, men heller ikke i flotiden skjules av sjøen” (Thomassen 1999:138)



(ibid:153f). De hellige fjellene skal i henhold til Leem ha vært tabu for kvinner. Kun menn fikk oppsøke fjellene, og dette skal de ha gjort årlig, iført sine beste klær. Ved denne anledning ble det som regel ofret (Leem 1975:443f, jf. Rheen 1897). Ved ferdsel forbi fjellene måtte kvinner skjule ansiktene sine (Leem 1975:443f). Også sieidi synes å ha tilhørt en mannlig sakral sfære (Manker 1957, Mebius 1968, Mebius 1971), men det fins indikasjoner på at *visse* kvinner har kunnet delta i sieidikulten. Den kvinnelige noaidien Rijkuo-Maja ("Rike-Maja") fra Arvidsjaur skal eksempelvis ha hatt flere sieidier (Lundmark 1987, Manker 1957:228ff).

I 1860 skrev Lars Jakobsen Hætta om sieidi at man æret dem, snakket til dem og ba til dem for å bli rik, få store, vakre og sunne rein og reinflokker og beskytte dem mot skade, men at det ikke var steinen som hjalp, men ulddaene (Qvigstad 1926:320f). Dette har jeg også hørt. Turi sier man kan få ulddaene til å passe reinflokken og verge den mot ulykke mot at man betaler "skatt" (1987a:153ff), eller *vearru* (1987b:158), som det står i den samiske utgaven. Med dette menes offer (Mebius 1971:77).<sup>23</sup> Som offer til ulddaene nevner Turi offer av kobber, messing og sølv i ur eller vann, "på ett sådant ställe, där ingen människa får tak i det" (1987a:156), og drikkoffer av kaffe eller brennevin på marken. Fra sørsamisk område på 1800-tallet forteller Kristoffer Sjulsson om tilsvarende offer til *Duotteraimo*. Gamle folk grov ned eiendeler i sølv og sølvmynter i jorda eller la det i steinkløfter for at Duotteraimo skulle ha nytte av det (Bäckman & Kjellström 1979:68f). Duotteraimo mottok mat- og drikkoffer i årran (ibid:169ff), og det ble ofret rein til Duotteraimo for reinlykkens skyld på såkalte *vero*-offerplasser (ibid:63f). Metall inngår også i offer til *sáiva*åndene. Fellman forteller om offer av sølvmynt eller kvikksølv i *sáivavann* for fiskelykken (1903: 64). Ved offerplassene *Sáiva* og *Unna Sáiva* i Sørkaitum sameby er det funnet betydelige mengder metall i assosiasjon med reinbein og reinhorn, både på tørt land og i vannet. *Sáiva*-lokaliteten ligger ytterst på en lang og smal odde, hvor det skal ha stått fem sieidier, *Unna Sáiva* på en grusbanke i vannbredden, ved to store steinblokker (Manker 1957:162 ff). Gjenstandsmaterialet fra offerplassene består særlig av smykker i bronse og sølv, sølvmynter og jernpilspisser og kan dateres til tidsrommet ca. 1000-1350 (ibid:47ff, jf. Schanche 2000:275ff, Zachrisson 1984,).

---

<sup>23</sup> Jf. Mankers informant fra Lainovuoma i intervjuundersøkelsen om sieidi og hellige steder: "Man har inte dyrkat seiten som en gud. Man har bara (vid denne) betalt jorden för att renarna skulle få bra renbete osv." (Manker 1957:85).



Begrepet *vearru/vero* betyr både ”skatt”, ”offer” og ”måltid” (Mebius 1968:57, Mebius 1971:77). Det inngår som navn på offerplasser i det sørsamiske området (Manker 1957:17) og er i følge Sjulsson steder man har ofret rein til høyere makter (Bäckman & Kjellström 1979:63). Det såkalte *vero*-offeret som er belagt i den muntlige tradisjonen, var et reinoffer som skulle sikre reinlykken og menneskers helbred. Offerreinen skulle være en vakker, verdifull rein, som ble utpekt av den trommekyndige. Den ble enten nedgravd på offerplassen i hel tilstand, med hornkronen over bakken, eller så ble kjøttet spist under et felles offermåltid, alle beina omhyggelig samlet og nedgravd og hornene lagt på marka. I begge tilfeller skulle reinens kroppsdeler røyses ned, dvs. begraves i og dekkes av stein, men hornene skulle være synlige over marka. Steiner støttet hornene slik at de pekte oppover som på en levende rein (Mebius 1971:72ff). Foruten rein er *vero*-offeret assosiert med metall. Verbet *vierrut* (”å ofre”) skal ha vært brukt om offer av reinhorn som ble opphengt i trær og pyntet med sølv (ibid:88). Også i forbindelse med slaktofferet kunne offerreinenes horn pyntes med sølv eller gull (ibid:82ff). Metallet dekkes av det sørsamiske *sjiele*- og nordsamiske *šiella*-begrepet, med det bredspektrede meningsinnholdet ”klirrende metall-smykke/amulett/offergave/gjenstand som henges i offerdyrets horn/offergave til de døde/bryllupsgave av sølv/metallgjenstand som beskytter komsebarnet (mot ulddaene)/stål som kastes over de underjordiskes (ulddaenes) buskap” (ibid:101ff).

*Reinhorn, reinbein og metall* (sølv- og kobbermynter, gjenstander i kobber, messing, sølv og jern) opptrer som offergaver til sieidi i hele det samiske bosettingsområdet (Manker 1957, Qvigstad 1926). I henhold til tradisjonen har slike offer blitt gitt for reinlykken, for velberget flytting og for dyrs og menneskers helse (Manker 1957, Mebius 1971). Både offergavene og formålet med offeret indikerer at sieidiofferet har vært rettet mot ulddaene/sáivaåndene.

Sieidi er i likhet med *sáiva*åndene forbundet med ”spådomsandan”. Leem oversetter faktisk *sieidi* med ”orakel” (1975:428ff). Sieidi formidlet sine forutsigelser og sin vilje gjennom sjamantrommen (Manker 1957:56, Tornæus 1900:29ff) og gjennom tyngde og bevegelse. Dette foregikk i følge misjonær Tuderus fra Kemi lappmark ved at man la hånden på steinen og rettet forespørsler om ”ware sig rikedom hälsa eller annat” (Manker 1957:55). Man nevnte dessuten forskjellige offerdyr for å finne dem som ville behage sieidi. Ved



bekreftende svar ble steinen så lett at den fór til værs med hånden, ”fast han wore huru så stor”, ved avkreftende svar ble hånden tung (og steinen værende på bakken), ”fast stenen woro huru så liten” (ibid). Rheen knytter samme praksis til Storjunkerens (1897:42). Sieidi kunne også bevege seg fra et sted til et annet (Qvigstad 1926:321), som påpekt av Högeström: ”En del Lappar äro aldeles i den tron, at desse stenar hafwa lif och kunna gå” (1980: 182). Lundius forteller at samene spådde jakten ved hjelp av steiner tatt fra Storjunkerens fjell (1905:8). Man knyttet et bånd rundt steinen og hang den opp i en buesperre i gammen: ”När som lappen begynner tala med stenen, begynner stenen gå sjelf omkring, och wisar honom vägen hwar han gå skall” (ibid).

### *Sieidi, Storjunkerens og fuglen*

I følge Pitesamene Hans Frijar og Anund Thorsson, som ble forhørt av misjonær Graan på 1600-tallet, er Storjunkerens svenskenes navn på Sieidi (Graan 1899:62ff). Utsagnet styrkes av likheten i offerskikk og spådomspraksis. Sieidi og Storjunkerens bør imidlertid trolig forstås som alternative *samiske* navn på en og samme gud eller ånd, for begrepet Storjunkerens forekommer også i samisk språklig kontekst. Rheen sier samene har lånt junkerordet fra norsk og at nordmennene kaller sine landshøvdingar, dvs. amtmenn, junkere: ”altså kalla lapparna sine Afgudar Stoorjunczare, som är större än andra landzhöfdingar, efter the hålla honom för Guds Junczare eller Ståthållare” (Rheen 1897:37). Tornæus hevder Storjunkerens kun opptrer i Lule lappmark og er ukjent for samer i andre lappmarker (1900:28), men dette kan han ikke ha rett i. I følge Læstadius var Junkerskikkelsen ikke helt ukjent i Torne lappmark på hans tid (1997:45). Fra Ume lappmark henviser Lundius til Storjunkerens (1905:8), Fellman påpeker forekomsten av et sakralt junkerbegrep i stedsnavn i Kemi lappmark (1903:106f) og Storjunkerens opptrer som sagt i forbindelse med hellige fjell i Finnmark (Leem 1975:431f). På toppen av det hellige fjellet Alda i Varangerfjorden skal det ha stått en høy stein hvor det ble ofret rein til Storjunkerens. Fjellet var tabu for kvinner (ibid, Qvigstad 1926:324, Vorren & Eriksen 1993:88ff).

Junkerbegrepet opptrer dessuten i rettsforhøret av Tornesamen og noaidien Anders Poulsen i 1671. Poulsen forklarte seg her om figurene på trommen sin. Om Den hellige Ånd (*Bássi Vuoigŋa*) eller ”Engel” (Jessen-Schardebøll 1975:16ff, Leem 1975:468), som er framstilt som en mannsskikkelse i himmelsfæren i assosiasjon med himmelgudene (Manker 1950: 431), sa Poulsen at den kunne ”løse fra Synd og fornye et Menneske, at det bliver et nyt



Creatur” (Leem 1975:469). Englen har en stav, som Poulsen kaller en *Junkarsoabbi* eller ”Junkerstav”, for ”ligesom Jordens herrer have Stav i haanden, saa sømmedes det og disse at have” (ibid). *Vuoigŋa*-begrepet blir som nevnt (kap.4.2) også brukt om noaidis bássi-várri-/sáivaånder. I Nærøymanuskriftet blir bássivárri-/sáivaåndene omtalt som ”hellige Engler” og ”Fjellengler” (Bäckman 1975:62).

Storjunkerens himmelske tilknytning underbygges av at han åpenbarer seg for folk under fiske og fangst i skikkelse av en lang, vakker mann i svarte ”Junkerklær” (herremannsklær eller staselige klær?) og med føtter som *fugleføtter*. Storjunkerens nærvær betyr lykke. I hånda bærer han en liten borse, og med den skyter han jaktbyttet og forærer det til de tilstedeværende (Tornæus 1900:28). Storjunkereren kan være identisk med den fjellherren som i følge Isaac Olsen åpenbarer seg i forbindelse med offermåltidet:

Der kommer og En i Et menneskes lignelsse som En stor Herre, meget deilig, og i (...) dyrebare klæder og vel prydet og sætter sig ned til at faa mad med dem (...) og hand siger sig at boe i det field eller bierg, som de offerer til, og hannem skal det offer tilhøre som de offerer (Mebius 1968:60).

Også Leem forteller om en åpenbaring i forbindelse med jakt: En sjøsamer i Smørfjorden ved navn Peder Pedersen gikk på harejakt på en lørdag. Straks åpenbaret det seg en mannsskikkelse i svarte klær som befalte ham å holde lørdagen hellig og krevde offer av en ku for at det skulle bli forråd på fisk, fugler og andre dyr. Pedersen kom hjem og segnet om som en død. Spøkelset viste seg den natten for ham på nytt, i drømme, og gjentok kravet om offer. Det var da i en ”heslig Dragt”. Hvis kravet ikke ble innfridd, ville Pedersen dø. Dagen derpå var Pedersen så heftig syk at han krøp på sine knær. Han befalte da husstanden å holde de gamle hviledager hellige (Leem 1975:488f). ”Spøkelset” har åpenbart vært en av de tre *Áilikesolbmat* eller solgudinnen Beaivis ”Helligdagsmenn”, som opptrer i kildekriftene fra sørsamisk område. De hadde tilhold i himmelsfæren og er på de sørsamiske sjamantrommene avtegnet på solstrålene i form av stiliserte menneskefigurer (kors) eller naturalistiske mannsskikkelser med armer som *vinger* (Manker 1950:124ff) eller trær (Pollan 1998:49f). ”Helligdagsmennene”<sup>24</sup> overvåket at folk holdt fredagen, lørdagen og søndagen hellige. Disse dagene var (dagligdags) arbeid forbudt (Anonymus 1975:412). På fredag og lørdag måtte det ikke hugges ved. Søndagen var en lykkebringende dag for jakt og en spesielt gunstig dag for sjamanistiske ritualer (”Trollmesser”) relatert til spådom og

---

<sup>24</sup> ”Den fredagshellige” (*Fried-Ailek*) skal imidlertid ha vært en *gudinne* (Skanke 1943-5:183).



jakt (Skanke 1943-5:183f). Fredagen var viet Sáráhkka til ære, lørdagen himmelguden Rádien og søndagen helligdagsmennene selv (Anonymus 1975:412), eller kanskje snarere solgudinnen Beaivi? For helligdagsmennene omtales som underguder eller store Engler som de tre store himmelske gudene skulle ha sendt til jorda som menneskers hjelpere og budbringere, ”besønderlig naar de have Runnebommens Raadførsel fornøden” (Reuterskiöld 1912:112). Ble helligdagsforskriftene brutt, måtte det ofres til gudene (ibid, Anonymus 1975:412). Helligdagsmennene eller de store Englene kan være identiske med *sáiva-/bássivárriolbmat*.

Hans Frijar forteller at Sieidi/Storjunkerens i henhold til tradisjonen opprinnelig var en stor fugl, som ble forvandlet til stein i det den landet på jorda (Graan 1899:63). Thorsson framholder fugleskikkelsen som Sieidis fremste gestalt: ”Närmare the kommo till fogell Skapnadt, ju yppare hölt man dem”. Nest etter fugleform rangerte steiner med hals- og hodeform (ibid). Tornæus påpeker som nevnt høy beliggenhet som et kjennetegn ved de fornemste sieidiene: de som ble æret av hele ”byalaget” (1900:26). Graan synes på tilsvarende vis å rangere Junkerfjellene (”Offerbergene”) etter deres høyde. Det ”öfver mottan” høye fjellet *Skerffi waari* skulle være tilholdssted for den rikeste Storjunkerens i Lule og Pite lappmark. Her bjeffet Storjunkerens hund daglig. Området rundt fjellet var leie for de rikeste samene i egnen (Graan 1899:84). Rangeringen av sieidier/Storjunkerer ut fra landskap og form har en interessant parallell når det gjelder rangeringen av *noaidier*. For det første hevder Lundius de mektigste noaidiene ble kalt for ”*fjellkonger*” eller ”*fjellherrer*” (1900:6). Dette var noaidier med ”spådomsanda”. De kunne kommunisere direkte med åndene, mens mindre mektige noaidier var henvist til kommunikasjon gjennom medier som sjamantrommen (ibid:6ff). For det andre er fuglen tilsynelatende ikke kun sieidis, men også noaidis fremste gestalt. I følge Fellman og Itkonen var såkalte *girdinoaidit* eller ”flygenoaidier” de dyktigste noaidiene. Flygenoaidiene kunne fly gjennom lufta som piler og fugler og skape seg om til alle slags dyr (Fellman 1903:28, Itkonen 1946:116).

### 5.3 Den himmelske familien

Fuglen er et allment sjelssymbol (Reuterskiöld 1912:50) og representerer frisdjelen i den samiske fortellertradisjonen (Pollan 1997:545). I den sibirske sjamanismen er fuglen sjamanens alter ego, samt en inkarnasjon av himmelguden, som er den første sjamanens far (Eliade 1989:68ff). Himmelguden står i følge Eliade sentralt i det han omtaler som den ”himmelske” formen for sjamaninnvielse (ibid:33ff). Også i den samiske sjamanismen



foreligger trolig en forbindelse mellom sjamanen og himmelguden. Som "Fjellengel" og antatt leder for dyre- og menneskeåndene synes Storjunker/Sieidi å representere et sakralt motstykke til "Fjellherren" og siidaens åndelige leder noaidi.

Rheen skriver som nevnt at Storjunker har en *áhkká*, sønn eller datter og tjenere (1897:39). I det nordsamiske området opptrer *áddjá* ("gammel mann, bestefar"), *áhkká* ("hustru, gammel kvinne"), *áhkku/gálgu* ("gammel kvinne, bestemor"), *olmmái* ("mann") og *nieida* ("jente, datter") som navn på offersteiner og hellige steder. I sjøsamiske områder fins norske versjoner, som eksempelvis "Kjerringa", "Kallen" og "Mannen" (se Manker 1957, Qvigstad 1926). *Áddjá* og *Áhkká* synes fortrinnsvis å være fjellnavn (Manker 1957:20ff). Min erfaring er at slike navn blir gitt til menneskelignende steiner og fjellformasjoner. Men dette er ikke hele forklaringen på navngivingen. Som påpekt av Manker (ibid) har navnene også en sakral referanse. I samisk mytologi har gudene gjennomgående kjønns-, alders- og slektskapsbetegnelser som navneledd, slik som *-áddjá*, *-áhčči* ("far"), *-gállis* ("ektemann, gammel mann"), *-olmmái*, *bárdni* ("gutt, sønn"), *-áhkku*, *-áhkká*, *-eadni* ("mor") og *-nieida* (se Læstadius 1997:22ff, Rydving 1995a:149ff). Navnene betegner forøvrig også gudenes ypperlighet. *Olmmái* har vært brukt i betydningen "mektig" i stedsnavn. Ola Omma oversatte navnet *Olmmáijietnja*<sup>25</sup> med "mektig isbre" (intervju 19.06.99). Uttrykket "*dat lea hui olmmái*" innebærer en anerkjennelse i retning av: "det er noe til kar" (pers.med.ITX). I følge Læstadius skal navnet *gállis* bety "helt" eller "sterk og verdig mann" (1997:38) og *áddjá* ha vært den fremste hedersbetegnelse samene på hans tid kunne gi en mannlig verdig person (ibid:40). *Áhkku/áhkká* kan anses som en tilsvarende kvinnelig hedersbetegnelse. En dyktig, hardt arbeidende reindriftskvinne kan betegnes som "*searas áhkku*" (pers.med.ITX).

Rheen omtaler Storjunker som en av samenes tre fornemste avguder, ved siden av Tordenen og Sola (1987:35ff). Manker mener Storjunker i meningsinnhold tilsvarer *himmelguden*, som i kildeskriftene fra Thomas von Westens misjonærkrets opptrer under forskjellige regionale betegnelser som *Rádien* (*-áhčči*), *Máilmmenrádien* og *Veraldenolmmái* ("Verdensmannen")(Manker 1950:76ff). Læstadius påpeker at *rádien* enten kan tolkes som "råder", etter verbet *ráddit* som er innlånt til samisk fra svensk, eller "grense" etter det

---

<sup>25</sup> Blåisen på Stuoranjárga



samiske ordet *rádji* (1997:24). Det svenske ordet ”Rå” dekker som nevnt *begge* betydningene. Himmelguden har sete høyest oppe i stjernehimmlen. Han virker gjennom sin sønn *Rádienbárdni* (”Rádiensønnen”)/*Rádiengieddi* (”Rádienreinsletta”)/*Čoarverádien* (”Hornrádien”) og kone *Rádienáhkka/Čoarveeadni* (”Hornmoren”)/*Siedgaeadni* (”Vidjemoren”). Himmelguden skal også ha en datter: den såkalte *Ruona-/Rana-/Rádiennieida*, som er gudinne for de fjellene som først blir bare om våren og som gir nytt gress (Anonymus 1975, Holmberg-Harva 1987, Læstadius 1997, Reuterskiöld 1912, Skanke 1943-5). Og kanskje *Áilikesolbmat* eller *Sáiva*åndene er hans tjenere?

Rádien står sentralt i skapelsen eller snarere *reinkarnasjonen* (jf. Myrhaug 1997:71ff) av dyr og mennesker. Hans sønn og kone formidler Rádiens makt til å skape, frembringe og oppholde alle ting (Jessen-Schardebøll 1975:12). Noen noaidier holdt forøvrig far og sønn for én og samme person (Skanke 1943-5:184f). Himmelguden opprettholder både *verdensordenen* og *reinlykken*, for han hjelper også ”udi timelige Ting, besynderlig naar han forstaas ved Zhioarve-Rádien” (Anonymus 1975:410). I følge Ofotenmisjonæren Jens Kildal ble det hver høst ofret en okse av rein eller annet fe til Máilmmenrádien, for at han ikke skulle la verden ”nedfalle” og for at han skulle gi reinlykke. Ved ”ofre alteret” ble det satt en støtte med en kløft i enden, en såkalt *Máilmmen Stytto* eller verdenspillar, som guden skulle oppstøtte verden med (Kiildahl 1943-5:141). Verdenspillaren ble også kalt ”Wäralden tjuold”, hvorav det siste leddet skal være navnet på polstjernen (Mebius 1968:152). Det er trolig et *vearru*-offer Kildal omtaler. Sjulsson forteller hensikten med slike offer var at reinlykken ”skulle stå fast som en påle” (Bäckman & Kjellström 1979:64). *Vearru*offeret ble på sørsamisk også kalt *tjekku*, som betyr ”oppreist”. Dette henspiller både på offer-skikken, på offerreinen som ble begravd i ”stående” posisjon, og på formålet med offeret, som var å ”befeste” eller ”oppreise og forsikre” reinlykken og helsen for seg selv og sin familie (Mebius 1971:76ff). Med en *tjekku* kunne etterkommernes reinlykke sikres inntil tredje og fjerde ledd (ibid:79). Også *Könkämäsamene* har tenkt seg at god (og dårlig) reinlykke overføres fra foreldre til barn gjennom fire ledd. Dette beror på at slekt regnes inntil fjerde ledd (Pehrson 1964:18ff). Det er altså *slektens* reinlykke og helbred som sikres gjennom *vearru*offeret.

Det er nærliggende å trekke en parallell mellom høstofferet til Máilmmenrádien og det såkalte ”Stohrjunckarens *Giästebodh*”, som var slektens eller familiens årlige reioffer på de



hellige fjellene. Også trommeikonografien tyder på en forbindelse. Himmelgudens og hans familiegruppes attributter er en stav med kløft i enden, trær, greiner, reinhorn og rein. Reinhornene og greinene utgjør en glorielignende figur over gudenes hoder og symboliserer fruktbarheten i dyre- og planteverdenen (Manker 1950:76ff). Frisk vegetasjon inngår i ritualer rettet mot både himmelguden, Storjunkerens og Sieidi. Kildal forteller at man satte et ungt, blodbestenkt tre ved offeralteret ved det årlige reiofferet til Čoarve-rádien for at han skulle gi skjønn grøde til jorda (Kiildahl 1943-5:141f). I følge Rheen måtte Storjunkerne årlig vises den ære at man om vinteren bredte under dem frisk granbar og om sommeren løv og gress (1897:42). Samme praksis er i henhold til Mankers intervjuundersøkelse på 1950-tallet dokumentert vedrørende *sieiddit* (Manker 1950:83). Himmelguden er på sjamantrommene framstilt som en stilisert menneskefigur – et kors – som står på, i eller omfatter en kirkelignende bygning Manker identifiserer som Rádiengieddi. ”Bygningen” kan både forstås som et reingjerde, en offerplattform og et fjell (Manker 1950:76ff), altså som himmelgudens rå.

*Tordenguden* er nært beslektet med den øverste himmelguden. I kildekriftene omtales han som torden eller tordenmann (*Áhčekaš/Bajánolmmái/Horagállis/Thor*) og bestefar (*Áddjá*), evt. lille bestefar (*Áddjik*) (Læstadius 1997:38ff, Mebius 1968:42). *Áddjá*-begrepet har også blitt brukt om bjørnen (jf. Manker 1957:21). I øst- og deler av nordsamisk område kalles Tordenguden *Tiermes*. Navnet er språklig beslektet med *Torum*, som er khantyenes himmelgud (Itkonen 1946:2). Hultkrantz har foreslått at Tiermes representerer en ”opp-rinnelig” samisk himmelgud, og at distinksjonen Rádien/Tor beror på påvirkning fra norrøn religion (Mebius 1968:153). I følge misjonær Forbus hevdet faktisk noen (noaidier) at Horagállis og Rádien var en og samme gud (Reuterskiöld 1912:104). En annen mulighet er at Tordenguden er Rádiens sønn, som står nærmere det jordiske livet enn Rádien selv.<sup>26</sup> Tordenguden har utvilsomt hatt en svært sentral posisjon. Rheen framhever Tordenguden som den fornemste og mest dyrkede av (himmel)-gudene (1897:31). Han er framstilt på nesten alle sjamantrommene (Holmberg-Harva 1987:59), står avtegnet øverst i himmelen på Anders Poulsens sjamantrømme (Leem 1975:468) og opptrer som offermottaker både i kildekriftene, den muntlige tradisjonen (Mebius 1971) og i rettsprotokollene (Holmberg-

---

<sup>26</sup> Forbus og Högström gjengir myter hvor Tordenen blir framstilt som den øverste og høyeste Guds (*Ipmils*) sønn eller fostersønn (Högström 1980:177f, Reuterskiöld 1912:104). Begrepet *Ipmil*, som betegner den kristne gud, skal i følge Skanke også ha vært brukt om Rádien og Rádiengieddi (1943-5:15).



Harva 1987:59ff, Reuterskiöld 1912:105ff). I følge Fellman skal Tordenguden ha vært tiltalt som *Stuora bässe Sieidi* eller *Stuoramus Bássi*, dvs. ”Store hellige sieidi” og ”Største helligdom” (1903:86). Dette kan forstås dithen at Sieidi er et av Tordengudens navn. Sieidier kan også forstås som manifestasjoner av Tordenguden, for i følge Högström het det seg at tordenen ofte berørte sieidi med buen sin (1980:177f). Sieidier er gjerne kløyvde eller eroderte steiner. I kildeskriftene står det at Tordenguden kløyver berg, slår ild i trær og dreper mennesker og dyr med pil og bue eller hammer (Anonymus 1975:411f, Högström 1980:177ff, Rheen 1897:35ff).<sup>27</sup>

Högström forteller om en sieidi kalt *Stuoramus Bássi*. Den var Nederbysamenes aller største helligdom. Ved sieidien skal det ha ligget en jernøks (Högström 1980:184f). Øks er Tordengudens attributt på sjamantrommene (Manker 1950:68ff). Offerplassen *Stuoramus Bássi* er i følge Manker identisk med den tidligere omtalte offerplassen *Sáiva*, hvor reinhorn, reinbein, jernpilspisser og øvrig metall er dominerende funnkategorier (1957:162ff). Disse funntypene opptrer også på den nærliggende offerplassen *Áddjikoavi*, en høy og bar fjelltopp hvor det skal ha stått en steingud kalt *Seite*. Offerplassen ligger på og under en framspringende fjellhulle, som danner en slags grotte nær fjellets topp (ibid). En lignende offerplass fins på klippeøya *Áddjikuolu* (Ukonsaari) i Inarisjøen. Øya skal ha vært et hovedsete for Tordenkulten (Itkonen 1946:3). Under et besøk på øya i 1873 påviste Arthur Evans en halvsirkel av reinhorn foran grotteåpningen. Selve grotten var fylt med dyrebein av rein, bjørn, ulv, jerv og fugl. Det ble dessuten funnet en øring i sølv, som er datert til 1100-tallet (Schanche 2000:271, Zachrisson 1984:17f). I følge muntlig tradisjon har det blitt ofret kobbermynter til guden i sjøen (Itkonen 1946:3).

Tordenguden skal ha mottatt offer av reinokser (Mebius 1968:42ff, Mebius 1971:72ff, Rheen 1897:35ff). I kildeskriftene framstilles offerhandlingen og offermåltidet som forbeholdt menn (ibid). Den tidligere omtalte kvinnelige noaidien *Rijkuo-Maja* skal imidlertid ha hatt Tordenen som sin spesielle gud, som hun æret med *vearru-/tjekku*-offer (Lundmark 1987, Manker 1957:228ff). Offer til Tordenguden skal ha blitt foretatt for å avverge skade på folk og fe (Anonymus 1975, Rheen 1897), for reinen, ”som paa de aabne og bare Fielde gaae blottede for hans Magt” (Jessen-Schardebøll 1975:20), for å bringe vakkert vær og

---

<sup>27</sup> Regnbuen er Tordengudens bue, og han har lyn til piler (Itkonen 1946:5f).



regn til marken (Holmberg-Harva 1987, Reuterskiöld 1912) og for å befri forheksede dyr og bringe hevn over folk (Skanke 1943-5).

I likhet med Rádien opptrer Tordenguden med en familie. Hans kone *Áhkká/Áhkku* skal også ha vært kalt *Rávdna*<sup>28</sup> eller ”den barnløse” (Fellman 1903:79). Dette kan tyde på at hun er identisk med den omtalte fjelljomfruen *Rananieida* (jf. Læstadius 1997:26f), som i følge Thomas von Westen skal ha blitt dyrket med like store offer som Máilmmenrádien og Čoarverádien og vært den største av alle gudinner (Reuterskiöld 1912:102). Fra et høyt berg ved Inarisjøen kommuniserte *Áhkká/Áhkku* med sin mann på klippeøya *Áddjiksiuolu* via en undersjøisk gang (Itkonen 1946:6). Gudinnens tilholdssteder er fjell, berg, klipper, store, frittstående steiner, bergkløfter, hellere og grotter (ibid, Holmberg-Harva 1987:62, Manker 1957:21, Qvigstad 1926:319). Hun skal ha åpenbart seg som en sjøfugl (Holmberg-Harva 1987:63). Av offergaver mottok hun særlig reinhorn og reinbein, men også levende dyr, metallstykker og messingringer (ibid:62f, Fellman 1903:79, Itkonen 1946:6f). I følge rettsprotokoller fra Lule og Pite lappmark skal Tordenguden dessuten ha hatt sønner, drenger og ”engler”, som var manifestert i steiner av særskilt form eller uthugd i tre. Steinene eller sieidiene sto oppstilt på offerplassene og mottok offer av oksereinhorn (Holmberg-Harva 1987:62, Reuterskiöld 1912:107f).

#### 5.4 Liv, ånd og sjel

Håkan Rydving påpeker kjønnsforskjellen og forskjellen mellom slektningene i de levendes og i de dødes verden som to sentrale sosiale distinksjoner i det samiske samfunnet før misjonstiden (1995a:140ff). Dette kommer til uttrykk i mytologien, i den rituelle praksis og i kategoriseringen av tid og rom (ibid). Jeg vil tilføye aldersforskjellen, for alder synes i tillegg til kjønn å ha vært en faktor som har regulert det rituelle liv og ferdslen i landskapet. I dette kapitlet har jeg via Sieidi og de hellige fjellene penset meg inn på et maskulint sakralt kompleks, sentrert rundt den mannlige noaidi, ”spådomsandan”, reinlykken og den mannlige himmelguden. Visse landskapstyper og offerplasser synes forbeholdt mannlig kult. Såkalt ”manvuxne” kvinner har hatt rituelt forbud mot å bevege seg innenfor Storjunkerens/Sieidis grensemerker eller ”rå” på de hellige fjellene. Hvor langt rået har strukket seg, kan ha vært forskjellig fra sted til sted. Når Talmasamene passerte offerplassen *Bolno* i Bardu,

---

<sup>28</sup> Navnet kan stamme fra finsk *rauni*, som er avledet av det urnordiske ordet for rogn. Rognen er *Áhkkás/Áhkku*s hellige tre (Holmberg-Harva 1903:79).



som ligger på et platå ved Sördalsvassdraget, måtte kvinnene gå helt nede i vannkanten, der vannet skylte fottøyet. Dette skal ha tappet kvinnenens kraft eller rensset deres ”urenhet”. Ved Talmasamenes hellige fjell *Vuoidasčohkka* måtte kvinner holde seg under tregrensen (Manker 1957:120ff). Kan det være himmel- eller Tordengudens landskap, ”de aabne og bare Fielde”, som var tabu for kvinner, fordi Tordengudens kraft var uforenlig med den kraften de voksne kvinnene representerte?

I samisk religion har kvinnelige og mannlige guder hatt forskjellige virkeområder. De kvinnelige gudene opptrer i overveiende grad som rådere over menneskers og dyrs fødsel, trivsel og død og de mannlige gudene som rådere over naturkrefter og med makt til å fordrive vondt fra og kaste vondt over mennesker og dyr. Frukthet og skaperkraft er forbundet med begge kjønn (se bl.a. Læstadius 1997, Manker 1950, Reuterskiöld 1912). I likhet med May-Lisbeth Myrhaug (1997:29ff) mener jeg det er grunnlag for å skjelne mellom en *feminin* og en *maskulin livs- og skaperkraft* knyttet til henholdsvis *jorda* og *himmelen*, og jeg vil ut fra det foregående tilføye *vannet* som feminin substans med tilknytning til underverdenen.

Myrhaug påpeker at kroppen kan forstås som mikrokosmos og at forståelsen av mennesket gir viktige ledetråder til forståelsen av universet (1997:29ff, jf. Pentikäinen 1998:81). I hele det samiske bosettingsområdet er det belegg for at man har operert med en tredeling av mennesket i *liv (=kropp)*, *ånd* og *sjel*. Kristoffer Sjulsson hevder mennesket er ”uppkommen ur jord och grumligt vatten” og består av liv (*häkka*), ånde (*vuoigenes*) og sjel (*sälo*) (Bäckman & Kjellström 1979:88). Omtrent hundre år tidligere skal noaidiene sør for Finnmarken<sup>29</sup> ha fortalt følgende til Thomas von Westens misjonærer om menneskets bestanddeler:

Deres Noidier siige, at der hører *tre ting* til et Menniske: *Legeme, Aand og Sjæl*; men naar de have skullet forklare hvad *Sjælen* i Mennisket er, have de sagt, at den er *livet og blodet*; naar de have skullet forklare hvad *Aanden* er, have de givet at forstaae, at de meente derved intet Andet end den Aande, som igiennem deres luft-rør gaaer ud og ind af deres Lunge; og ved *Legemet* de have forstaaet de indvortes og udvortes organa og lemmer, hvilket da er ded samme, som i et hvert fæe paa marken er at finde (Skanke 1943-5:214. Min utheving).

---

<sup>29</sup> Dvs. fra Tromsø og sørover



I følge Itkonen har østsamene regnet *blod* og *pust* (*vuoignas*) som *livets* kjennetegn (1946: 161). Begrepet *jiegga/jink*, som Itkonen oversetter med ”ånd”, skal østsamene ha knyttet til kroppen, nærmere bestemt hjertet og kjønnsorganene. Samene i finsk Enontekis skal ha hevdet at både *heagga* (= *jiegga/jink*) og *siellu* bor i menneskekroppen og lokalisert *heagga* til magen, under brystet, og *siellu* til hodet (ibid).

Mens begrepet *siellu* er innlånt fra skandinavisk, er begrepene *vuoignä* og *heagga* samiske sjelsbegreper (Læstadius 1997:112), som i meningsinnhold synes å tilsvare de analytiske begrepene ”frisjel” og ”kroppssjel”.<sup>30</sup> *Heagga* kan både bety ”liv, ånd, kropp og morsliv” (Kåven et.al.1995). Mens *heagga*-begrepet synes knyttet til en kroppslig, jordisk og feminin sfære, representert ved blodet, trolig visse organer og skjelettet, synes *vuoignä*-begrepet knyttet til en maskulin, overjordisk sfære, representert ved åndedrettet. *Livet* (*eallin*) kan antas å representere en forening av *heagga* og *vuoignä*, av blod, bein, organer og åndedrett, av *kvinne* og *mann* (fig.9). Jeg tenker meg altså en samisk forståelse av mennesket og livet som et slags spenningsfelt mellom det kvinnelige og mannlige kjønn og mellom to forskjellige, livsbetingende krefter eller sjeler.

”Ånd”	↔	”Liv”	↔	”Sjel”
Vuoignä	↔	Eallin	↔	Heagga
Åndedrett	↔	Åndedrett, blod, organer, skjelett	↔	Blod, organer, skjelett
Mannlig kjønn	↔	Mann og kvinne, dyr, alt liv	↔	Kvinnelig kjønn

Figur 9: Tolkingsforslag til samisk menneske- og livsforståelse

Til sammenligning vil jeg vise til sjelsforståelsen til det vestsibirske reindriftsfolket khanty eller ostjakene, som kulturelt og språklig sett er beslektet med samene (Mebius 1968:80 ff).<sup>31</sup> Khantynes sjelsforståelse har blitt tolket dithen at mennesker (og åpenbart også dyr) har to essensielle livskrefter, som til en viss grad er uavhengige av hverandre, men begge utformer individets liv og helse. Den ene sjelen kan karakteriseres som en såkalt ”frisjel”, som manifesteres som pust, forandring (transformasjon) og evne til bevegelse, den andre sjelen som en såkalt ”kroppssjel”, som er forbundet med kroppen som fysisk helhet, kroppens skygge og kroppens avtrykk (Jordan 2001:88ff). Også det samiske sjelsbegrepet

<sup>30</sup> Jeg viser til Schanche 2000 for en utførlig diskusjon av frisjel- og kroppssjelsbegrepene.

<sup>31</sup> Juha Pentikäinen (1998) har brukt khantynes sjamanisme som komparativt materiale for den samiske sjamanismen.



*vuoigŋa*, som blir brukt om den himmelske ”hellige ånd”, noaidis ”spådoms anda” og noaidis bássivárri-/sáivaånder, synes relatert til bevegelse. De besjelede sieidiene og steinene fra Storjunkerens fjell kunne som nevnt bevege seg. Dessuten foretok noaidi *reiser* med sin frisjel, og han tok *pusten* med seg. I kildeskriftene blir det sagt at noaidi sluttet å puste når han lå i dyp transe (Bäckman & Hultkrantz 1978:98).

Samspeillet mellom de to sjelene eller kreftene belyses i de samiske skapelsesmytene, som stammer fra Thomas von Westens misjonskrets. Leems Anonymus forteller at Rádien nedsender *ånden* til unnfangelse i mors liv og tar til seg de døde, etter at de ”en tid lang efter Døden” har vært i Jábmeáibmu (Anonymus 1975:410), dvs. den underjordiske dødsverden. Stammoren Máttaráhkku/-áhkka mottar ånden og overleverer den til sin datter Sáráhkka, som hører til i den midtre, jordiske verdenen. Sáráhkka lar *blod* og *kropp* vokse på ånden (ibid:410ff). Skanke gjengir en lignende skapelsesmyte, der stamfaren Máttaráddjá av Rádiengieddi får kraft ”igjennem Solen til at sende *liv og rørelse*” til alt som er under solen (1943-5:184. Min utheving). Andre noaidier skal ha tillagt Rádiens kone ”Sergue-Edne” (*Siedgaeadni*) Rádiengieddis funksjoner (ibid:185). Skanke påpeker at Rádien gjennom sin sønn eller kone også ”skaffer og bereder” rein og andre dyr, og at også denne skapelsesprosessen passerer áhkkaenes kropp (ibid:185).

I de årlige reinofrene som i henhold til kildeskriftene og muntlig tradisjon har vært rettet mot himmelgudene, inngår *horn, blod, fett, bein og metall*, som har vært behandlet og deponert etter bestemte forskrifter. Hornene har blitt lagt i friluft, over marka, pekende oppover som på en levende rein. Hodet har blitt opphengt i trær. Blodet og fettet har blitt smurt på offersteinen, på bjørkekisten beina ble lagt i ved nedgravningsoffer og på kjepper og treskulpturer oppreist ved offersteinen eller på egne offerplattformer. Reinens kroppsdelar – beina, stykker av organene (kjønnsorganet, hjertet, lungen, tungen, øynene, ørene) og stykker av kjøttet – har blitt nedgravd eller røyset ned. Metall har blitt festet til hornene (Mebius 1968, Mebius 1971). Jeg tolker dette slik at reiofferet har tatt sikte på reinens reinkarnasjon, slik det framkommer opplysninger om i kildeskriftene (Mebius 1968:58f). Reinen besto i likhet med mennesket av tre forskjellige bestanddeler, som stammet fra og hørte hjemme i hver sin verden. Derfor måtte hver del behandles forskjellig.



Jeg framsetter følgende tolkningsforslag: Hornene hører hjemme i den himmelske sfæren og symboliserer både den udødelige ånden, himmelgudene og den mannlige livskraft eller seksualitet. Blodet og fettet hører hjemme i den jordiske verden og symboliserer både livet, sjelen, Sáráhká og den kvinnelige livskraft eller seksualitet. Kroppen hører hjemme i den underjordiske verden, og symboliserer det dødelige eller forgjengelige, men samtidig stoffet som gir nytt liv. Metallet er forbundet med både den himmelske og den jordiske/underjordiske verden. Det symboliserer sola, ilden og livet, samt foreningen mellom mann og kvinne, himmel og jord. Jeg vil nå kort begrunne dette.

*Hornene* kan gjennom sjamantrommene, offerplassene, kildeskriftene og den muntlige tradisjonen knyttes til en mannlig sakral sfære, hvor det årlige høstofferet av rein sto sentralt. Reinofferet falt i tid sammen med oksereinens brunstperiode. Reinoksen feier hornene for bast før brunsten. Etter brunsten mister oksereinen hornene og går uten horn i vinterhalvåret. Slik tenker jeg meg at oksereinens horn kan komme til å symbolisere mannlig seksualitet. Når kvinner har vært utelukket fra deltakelse i den mannlige sakrale sfæren sentrert rundt reinoffer, kan dette bero på at ritualet *i tillegg til* å skulle sikre reinens reinkarnasjon og slektens reinlykke og helbred, var forbundet med mannlig kjønnsidentitet, slik det er tilfelle blant khantyene (Pentikäinen 1998:65ff). Khantyenes reinoffer foregår i et reingjerde. Det slaktes to rein: en hvit rein til den mannlige himmelguden Num Torum og en svart rein til Moder Jord. Mennene drikker blodet og spiser leveren og kjønnsorganene. Blodet smøres dessuten på en solskive som er plassert på en hellig slede sammen med sjamantrommen og et bjørnehode. Solskiven bærer blodet til all rein som har blitt ofret av slekten og symboliserer båndene mellom reinen og slekten. Bjørnen er Num Torums sønn og khantyenes stamfar, som i urtid var gift med khantyenes stammor (ibid). Sjamanrommen er et medium for kommunikasjon med Num Torum (Jordan 2001:91). Den rituelle arenaen, offerhandlingen og offermåltidet er forbeholdt menn. Men i brennevinsofferet til åndene, som ledsager offermåltidet, får kvinner som har passert overgangsalderen delta. De utgjør ingen rituell trussel (Pentikäinen 1998:65ff). Til tross for at blodet står svært sentralt i ritualet, utgjør altså *kvinnens* blod en trussel.

Det samme var trolig tilfelle i det samiske samfunnet, når det gjaldt ritualer som inngikk i en mannlig sakral sfære. Skanke hevder ingen offerhandlinger måtte forrettes av kvinner. Dette var noaidis ansvarsområde. Han ble i den anledning kalt "Blotmannen" (Skanke



1943-5:200).<sup>32</sup> Også i boligen skulle kjøttmat helst tilberedes av menn, i følge 1800-talls-kilden Kristoffer Sjulsson. Blodmat synes imidlertid her å ha vært ”kvinnemat”, i likhet med mat laget av flytende substanser som melk, dvs. all mat som ”åts med sked” (se kap. 4.1). Högström gir uttrykk for at all mat måtte vernes mot kvinnens ”urenhet” (1980:123). Det fantes en rekke tabuer knyttet til menstruerende kvinner. Leem forteller at menn ikke ville ”sove under eet og samme Dække” med sine menstruerende koner (1975:494). Menstruerende kvinners soveplass skal ha vært ved inngangspartiet, som i følge Ränk også var stedet for fødsel (1949:106). Menn fikk ikke røre menstruerende kvinners klær. Menstruerende kvinner fikk ikke skritte over en sittende manns fot, skritte over en borse som lå på jorda, gå opp på taket av gammen, gå ned til fjæra der fiskefangsten ble kastet i land, eller melke kyr (Leem 1975:494). Menn fikk ikke gå rundt menstruerende kvinner, og dette skyldtes i følge Skanke en overtro som Sarakka skulle ha lært dem (1943-5:220). Menstruerende kvinner skulle forøvrig også ta av seg beltet og kragen ”for Sarakka skjyld” (ibid), eller til Sáráhhkás ære (Reuterskiöld 1912:91).

Myrhaug tolker tabuene dithen at blodet var ansett som hellig og fylt av en livgivende og beskyttende kraft. Det markerte kvinners forbundethet med fødselsgudinnen Sáráhhká og ga menstruerende kvinner sakral status (Myrhaug 1997:43ff). Sáráhhká skal ha blitt æret av begge kjønn gjennom mat- og drikkoffer i árran og på jorda. Sáráhhkákulten var imidlertid også eller framfor alt en *kvinnelig* kult sentrert rundt kvinnens (og simmelreinens) kroppssyklus: menstruasjon, graviditet og fødsel. I disse ritualene, som kun kvinner deltok i, inngikk melkeprodukter. Sáráhhká ble også æret gjennom dyreoffer, av hundyr og av unge dyr som reinkalver, som kun kvinner fikk spise (Holmberg-Harva 1975:67ff, Reuterskiöld 1912:79ff, Skanke 1943-5:202). Det var trolig denne sakrale sfæren, symbolisert ved kvinnens og modergudinnens blod, som skulle holdes atskilt fra den sakrale sfæren reinfofrene inngikk i. Kanskje skillelinjene både gikk mellom mann og kvinne, ånd (frisjel) og sjel (kroppssjel), død og liv, slik Audhild Schanche foreslår i sin analyse av urgravene (2000:291ff)? For blodet var en sakral substans som forenet kvinnen med dyrene, representert ved *bjørnen*, som i følge Rheen ble holdt for en ”huusbonde öfwer alla andra diur i skogen” (1897:43) og i følge Skanke ble regnet til menneskenes slekt (1943-5:211). I følge Pirak ble menstruasjonsblod og bjørneblod betegnet med samme navn: *leaibi* eller ”older”

---

<sup>32</sup> Det framgår imidlertid av neste avsnitt at dyreoffer også inngikk i den kvinnelige sakrale sfæren.



(1933:70). Blodsbandene gjorde tilsynelatende kvinnen og bjørnen til en slags sjelsfrender. I følge bjørnejegeren Kristoffer Sjulsson het det seg at bjørnen visste hva kvinnene foretok seg i hjemmet, og man antok at kvinnes humør kunne smitte over på bjørnen (Bäckman & Kjellström 1979:131f). Jeg viser her forøvrig til Ragnhild Myrstad, som i sin hovedoppgave om bjørnegravene inngående behandler forholdet mellom kvinnen og bjørnen (1996:15ff).

Jeg finner det sannsynlig at bjørnen og reinen tilhører samme symbolkompleks. Bjørnen og reinen er begge plassert i himmelsfæren på sjamantrommene, i tilknytning til himmelgudene (se Manker 1950). Bein, kranier og tenner av rein og bjørn er påvist på samme lokaliteter, i bjørnegraver og på offerplasser (Myrstad 1996:49ff, Schanche 2000:269ff), blant annet på de omtalte offerplassene Sáiva, Unna Sáiva og Áddjikoavi (Manker 1957:165ff). Det synes som om drapet av så vel reinen som bjørnen "kolliderte" med den kvinnelige gudeverdenen og måtte forsones rituelt av kvinnene, som spyttet mennene i ansiktet med olderbarksaft når de vendte hjem med slakt av rein og bjørn (Holmberg-Harva 1987:41ff). Her bør nevnes at solgudinnen Beaivi omtales som "een Moder för alla lefwande diur" i kildekriftene (Lundius 1905:15, Rheen 1897:42). Beaivi kalles også for Marias mor (Manker 1950:66), og Maria er identisk med Sáráhkka (se Leem 1975:469). Den rituelle olderbarkspyttingen skulle sikre mennenes jaktlykke (ibid, Rydving 1995a:149), med andre ord dyrenes reinkarnasjon (jf. Myrstad 1996:64). Samme funksjon hadde vel også skikken med å smøre jaktvåpen med blod fra viltet (Ränk 1949:102). Olderbarklågen eller -saften er symbolsk ekvivalent med blodet.

## 5.5 Slekten, fjellene og reinkarnasjonen

### *Sáiva og reinkarnasjonen*

Jeg vil avslutningsvis vende tilbake til de hellige fjellene, også omtalt som "offerbergene", og se på deres forbindelse til siidafellesskapet. Audhild Schanche påpeker at gravplasser og offerplasser ligger i samme steinede terreng, som hun tolker som kroppssjelens oppholdssted eller landskap. Samtidig er det forskjell på funnmaterialet. Reinhorn opptrer i store mengder på offerplassene, men er nærmest totalt fraværende i gravene. Bein opptrer i begge kontekster. Det gjør også metall, men med den forskjell at offerplassfunnene viser større variasjonsbredde. Visse gjenstandstyper opptrer *kun* på offerplassene, slik som pilspisser av jern, sølvmynter, armringer av bronse og anheng og rasleblikk i tinn. Schanche tolker dikotomien gravplass/offerplass ut fra det nevnte skjemaet: kvinnelig gudeverden/



mannlig gudeverden, kvinne/mann, kroppssjel/frisjel og antyder dessuten at hornenes og pilspissenes religiøse betydning var uforenlig med de dødes verden. Hun konkluderer med at ritualene på offerplassene trolig henvendte seg til et bredere spekter av åndelige krefter enn gravritualene. Offerritualene var både rettet mot de dødes verden og mot andre kosmologiske nivåer (Schanche 2000:291ff).

Schanches tolkninger passer godt inn i det bildet jeg har dannet meg av offerpraksiser relatert til sieidi og hellige fjell. Mitt tolkningsforslag er at disse offerritualene var rettet mot *sáivaverdenen*, der offerdyret ikke kun skulle få ”sit fulde kjød, lemmer, og liv igjen” (Skanke 1943-5:204), men også bli ”langt større og skjønnere” (ibid). *Sáivaverdenen* forstår jeg som den himmelske eller åndelige verdenen. Jeg skal ikke gjenta resonnementet her, men viser til kap.4.3, der jeg påpeker en rekke likhetstrekk mellom *sieidi*- og *sáiva*-kulten hva angår materiell utforming, landskap, funnmateriale, offerpraksis og trosforestillinger, og kap.4.4, der jeg relaterer *sieidikulten* til himmelgudene. Av funntypene som ikke opptrer i gravplasskontekst, har jeg påvist forbindelseslinjer mellom sølvmynter og *sáiva*ånder, jernpilspisser og Tordenguden og mellom messingringer og den himmelske *Áhkká*. I kildeskriftene er messingringer, også kalt *šielli* (Læstadius 1997:112) og ”solringer”, omtalt som offergaver til solgudinnen *Beaivi*. Hun skulle motta offer som lignet henne selv (Holmberg-Harva 1987:54ff).

Metallet er interessant, fordi det tilsynelatende hører hjemme i både den himmelske og den underjordiske sfæren. Det opptrer både på offerplassene og gravplassene, festes på både horn og dyrebein (se Bäckman & Kjellström 1979:63), håndteres av både kvinner og menn (se Holmberg-Harva 1987:54ff) og inngår både i ritualer som markerer livets inngang og utgang (se Læstadius 1997:111ff). Det skal ha hatt en beskyttende og rensende kraft (ibid, Schanche 2000:309ff). Nenetsene skal ha ment kraften skrev seg fra metallens status som formidler mellom mennesker og guder (Ovsiyannikov & Terebikhin 1994:70), eller kanskje mellom himmelsfæren og jordsfæren, mann og kvinne? I følge Pentikäinen representerer ildstedet og ilden kontakten mellom himmel og jord, dag og natt i sjamanistisk kosmologi (1998:56). I det samiske samfunnet skal *árran* ha vært et felles verdslig og sakralt rom for kvinner og menn (Rydving 1995a:149ff). *Árran* er forbundet med *Sáráhkká*. Hennes mor, *Beaivi*, skal ha blitt æret av både kvinner og menn med solgrøt ved sommersolverv (Læstadius 1997:27). Slaktoffer til *Beaivi* skulle imidlertid kun spises av menn (Rheén 1897:34



ff, Skanke 1943-5:202).

Nenetskvinner kunne være til stede på offerplassene hvis de iførte seg noe av kobber (Ovsyannikov & Terebikhin 1994:70). I henhold til Manker (1957) skal samiske kvinner ha ofret metall (*šíella*offer) ved sieidier. Samme skikk tilskrives også menn, så det er usikkert om metallets funksjon er å legitimere eller ”nøytralisere” den kvinnelige tilstedeværelsen. Kanskje det vesentlige er at metallet beskytter mot død. Metallet kan symbolisere reinkarnasjonen. Ved offersteinen *Sjælakerke* på en fjellovergang i Vilhelmina skulle både kvinner og menn kaste noe metall (*sjilatet*) under forbipassering, fordi det fantes *saiveh* i området. Steinen kunne også motta horn som offer til *fjellguden Saivon* (Manker 1957:259ff). Horn og metall synes altså å tilhøre hver sin kategori: horn himmelguden eller ”fjellguden”, metallet *saiveh*. *Saiveh* vil si det samme som *sáiva*, og i følge Kristoffer Sjulsson er dette tilstanden etter døden. Han sier det slik at døden innebærer en tilstand der mennesket i *kroppslig* forstand er død, men fortsatt lever på jorda blant de levende, ”fast osynlig i vanlige fall för människor” (Bäckman & Kjellström 1979:97). Den døde manifesterer seg som ”såivon” (ibid). I *sáiva*tilstanden befatter mennesket seg med de samme tingene som i sitt jordiske liv, men med den forskjell at ”hon förmår oändligt mycket mera än i livstiden, antingen det gäller att göra godt eller att göra ondt” (ibid).

De egenskapene Sjulsson tilskriver de døde, er de samme som kildekriftene tilskriver *sáiva*åndene (Bäckman 1975) og fortellertradisjonen *ulddat/hálddit* (jf. kap.4.3-4.3). Bäckman argumenterer for at det ”olustbetonade” *Jábmeáibmu* var samenes eget dødsrike og at kun døde noaidier eller andre betydningsfulle personer kom til *Sáivaáibmu* og ble *sáiva*ånder etter sin død (1975:109ff). Jeg er enig med Bäckman i at *Jábmeáibmu* og *Sáivaáibmu* synes som to forskjellige verdener, men jeg stiller spørsmålstegn ved hennes oppfatning av *Jábmeáibmu* som et slags ”egentlig” dødsrike. Grunnen til at jeg finner tolkningen problematisk, er for det første at den står i strid med kildekriftenes utsagn om at (alminnelige) mennesker etter døden ble gjort til guder i *Sáiva*, og derfra fungerte som hjelpere for sine slektninger på jorda (ibid:56ff). For det andre strider den etter mitt syn mot den sirkulære tidsforståelsen og mot reinkarnasjonsprinsippet. Thomas von Westen ga i 1723 uttrykk for at:



De gjorde deres egne afdøde til sin tillid og canoniserede dem til Deos Manes, saa at de offrede til dem, tilbad dem og frygtede dem, en søn i sin fader og bestefader, søskinde, en datter i sin Moder og bestemoder og søskende hafde sine guder (Myrhaug 1997:30).

I likhet med Myrhaug finner jeg holdepunkter for at misjonstidens samer hadde en sirkulær tidsforståelse, som impliserte et utvekslingsforhold mellom slektninger i denne og den annen verden (Myrhaug 1997:30ff, jf. Rydving 1995a:140ff). Rydving gir uttrykk for at familien var en enhet som besto av medlemmer i to verdener: de levendes og de dødes (1995a:140). Jeg tolker denne andre verdenen, familieåndenes verden, som *sáivaverdenen*. I utvekslingsforholdet mellom levende og døde slektninger inngikk trolig de årlige rein-offrene på de hellige fjellene, der formålet var å sikre slektens reinlykke og helbred. Overføringen av personers, familiers og slekters *sáiva*ånder gjennom arv, offer eller kjøp (Bäckman 1975, Hultkrantz 1987), kan anses som en overføring av ånd, identitet og land fra døde til levende slektninger i *siidaen*. Som Bergsland (1985) har påvist, ut fra Skankes navngitte eksempler på ”Arb-Saiwo” eller arvefjell i sørsamisk område, hadde familieåndene en materiell forankring. De var knyttet til bestemte og avgrensede landområder, som visse familier hadde tilhørighet og rettigheter til. De kunne dessuten overføres på både morsiden og farssiden (ibid), slik reindriftssamisk rettspraksis tilsier når det gjelder eiendom og *siidarettigheter* (jf. kap.4.1).

Skanke forteller at ”Jo flere Saiwo nogen Lap eyer, jo fornemmere agtes han iblandt sit folk” (1943-5:192). ”Fornem” kan her forstås på to måter: for det første formuende på ånder, dvs. sterk eller mektig i åndelig forstand (jf. Bergsland 1985:72). Siden åndene fulgte landet, er det imidlertid nærliggende å tenke seg en ytterligere betydning: rik på materielle ressurser. I følge Skanke regnet samene det å få mange *Sáiva* som medgift, som det lykkeligste ekteskap (1943-5:192). Dette indikerer *sáiva*åndenes forbundethet med den personlige *lykken*. I følge Pehrson var reinlykke et forhold *Geaggánvuopmesamene* på 1950-tallet la vekt på ved valg av ektefelle (1964:59). Det samme skal ha vært tilfelle på 1600-tallet i Lule lappmark (Solem 1970:109). Å eie mange *Sáiva*, kan ha betydd rettigheter til ressursene i flere *siidaer*. Det kan også ha betydd rikdom på rein. *Guovdageaidnusamen Máhte Áslat* eller Aslak Mathisen Logje (1795-1887) skal ha vært en av tidenes rikeste reineiere. Om ham ble det sagt at han hadde tre *siidaer* (Pehrson 1964:25ff). Reinflokken var altså så stor at den var fordelt på tre forskjellige *siidaer*.



Bergsland mener *Sáiva* trolig representerer ”fjernere forfedre” og foreslår at *Jábmeáibmu* var et sted den døde måtte oppholde seg en viss tid før vedkommende ble *sáiva*ånd. Dette utleder han fra kildeskriftene og fra det faktum at en person kunne overføre sine *sáiva* til en annen før vedkommende selv var død (Bergsland 1985:74). Jeg støtter Bergsland i dette. *Jábmeáibmu* kan ha vært en overgang til en åndelig dimensjon eller eksistens, som igjen var en overgang til det jordiske liv. Livet blir dermed noe som går i en sirkel og antar nye former, uten begynnelse og ende. Det blir nærmere bestemt livet representert ved *ånden* eller friskjelen som materialiseres på nytt, ”ur jord och grumligt vatten” (Bäckman & Kjellström 1979:88). Overfor Thomas von Westens misjonærer skal samene ha nektet for den kristne tesen om legemets oppstandelse (Skanke 1943-5:214). De skal ha framholdt at det etter døden ventet dem (og dyrene) en ny kropp i *Mubbenaimo/Jábmeáibmu*:

(...) og derfra at fare til ævigheds verden, deres aand og dyrenes aand skulle fare fra legemet til *Radienatsi*, men disse legemer de nu havde være beredede af *Maderakka*, varmede af *Sarakka* og befordrede af *Uksakka*, og derfor naar de døde skulde de altid blive i jorden (Myrhaug 1997:32).

De døde skulle være utstyrt med ny kropp, ”i den förra rutnades ställe” som misjonæren Forbus uttrykker det (Bäckman 1975:101), etter tre år (Schanche 2000:261). Løsrivelsen av de dødes ånd fra *Jábmeáibmu* til *Rádien* skjedde som nevnt ”en Tid lang” etter døden – trolig også dette tre år, for de døde mottok offer i tre år etter dødsfallet (ibid:260ff, Bäckman 1975:86ff). Tallet 3 står sentralt både i samiske navngivings- og dødsritualer (Myrhaug 1997:82ff, Schanche 2000:261ff). I følge Eliade symboliserer tretallet de tre kosmiske regionene (1989:274), altså universets enhet. Kanskje også den sykliske tiden, kontinuiteten mellom livet og døden?

Khantyene tenker seg at reinkarnasjonen skjer tre år etter at de døde er brakt til underverdenen via elva Ob. I underverdenen flyter tiden bakover, og de døde blir yngre og yngre inntil de fødes på ny på jorda (Jordan 2001:90). Idéen om en omvendt dødsverden er utbredt både vest og øst for Ural, i likhet med idéen om at avdøde reinkarneres i nyfødte slektninger (Eliade 1989, Ovsyannikov & Terebikhin 1994). Tilsvarende tankegods synes å være nedfelt i den samiske kosmologien. For det første blir *sáiva*åndene beskrevet som små barn eller folk (Bäckman 1975:56ff). For det andre ble nyfødte barn gitt avdøde slektningers navn og identitet gjennom de samiske navngivingsritualene. Identiteten fulgte navnet (Myrhaug 1997:29ff, Rydving 1995a:140ff). Under graviditeten ble mødrene i drømme meddelt navnet av den ”*Jamike*” eller døde person som ønsket å bli oppkalt og leve i bar-



nets navn på jorda (Jessen-S. 1975:33, Skanke 1943-5:197ff). For det tredje forteller Lundius at noaidi under sin ferd til den underjordiske dødsverdenen møtte et folk ”som gå sine fötter emot våre fötter” (1905:6). På sørsamiske sjamantrummer er ulike verdensplan speilvendt framstilt (se Manker 1950). Den samme ”speilvendte” tankegangen preger tilsynelatende oppfatningen av *sáivasjøene*. Turi sier *sáivasjøer* egentlig består av to sjøer som ligger over hverandre og er forbundet med et hull i midten, som røykhullet i gammen (1987a:157). *Sáivasjøer* skal også ha vært betegnet som *reahppenjávrri* (Bäckman 1975: 14) eller ”røykhullsjøer”. I reindriftssamisk tradisjon heter det seg at noaidis sjel under sjelereisen forsvinner opp gjennom *reahppen* (pers.med.ITX). *Sáivasjøenes* bunn kan ha blitt betraktet som passasjer både nedover og *oppover* i universet, til en øvre, himmelsk verden.

### *Fjellene, kvinnene og livsløpet*

Et hellig fjell kan i henhold til Eliade forstås som en kosmisk forbindelse mellom jord og himmel (1989:266). I likhet med tretallet, og metallet, uttrykker det universets enhet. Jeg har påpekt tabuer knyttet til kvinners ferdsel forbi fjellene, eller rettere sagt fjelltoppene: toppen av universet, himmelgudens og *sáiva*åndenes verden. Disse tabuene er symbolsk ekvivalente med kvinners forbud mot å oppholde seg i nærheten av *boaššu* og rommet bak *boaššu* og forbudet mot å røre sjamantrommen eller krysse dens vei under flytting (se Læstadius 1997, Rheen 1897). Det var kvinnens ”urenhet” offerplassen til fjells og bak *boaššu* og sjamantrommen og noaidis børs i *boaššu* måtte vernes mot (Læstadius 1997:86ff, Ränk 1949:100ff). Jeg forstår dette slik at praksiser, steder og gjenstander forbundet med *sáiva*-verdenen og ”spådomsandan” måtte holdes atskilt fra den kvinnelige sakrale sfæren sentrert rundt *Sáráhkká* og kvinnens kroppssyklus eller livgivende krefter. Spådomsånden kan ha vært forbeholdt menn, slik Lundius indirekte gir uttrykk for: ”Qwinfolken hafwa eij någon synnerlig spådoms anda som de för sin ögon se, uten de hafwa andre spådoms ord (...)” (Lundius 1905:8).

Samtidig er det åpenbart at det fantes kvinner som deltok i det jeg har definert som den mannlige sakrale sfæren. Den muntlige fortellertradisjonen vitner om kvinner som ofret til Tordenguden og til *sáiva* og om kvinnelige noaidier (Lundmark 1987, Læstadius 1997, Manker 1957). Kvinnelige noaidier er også nevnt i kildeskriftene (Bäckman & Hultkrantz 1978, Myrhaug 1997, Pollan 1998). Myrhaug påpeker at kvinnens *status* gjerne blir nevnt i

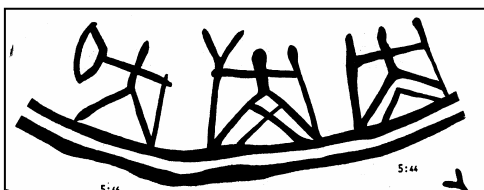


forbindelse med hennes rituelle deltakelse og restriksjoner (1997:78ff). Det er ”konen” og ikke ”piken” som døper barnet i Sáráhkka's navn (Skanke 1943-5:197). Det er den ”Man-vuxne” kvinnen som må holde seg unna offerplassen og sjamantrommen (Rheen 1897:35). Det er den ”ugifte” eller ”ikke aldeles voxne” piken som deltar i det sjamanistiske ritualet, som noaidis medhjelper under sjelereisen (Leem 1975:476, Pollan 1998:119). Piken må i følge Isaac Olsen være opplært i noaidekunsten (Pollan 1998:119). Hun skal finne noaidi ”langt borte i fjellhuler og også under jorden og i helvete og i vannene” (ibid). Unge, ugifte kvinner synes altså å ha inntatt aktive roller i samiske sjamanistiske ritualer, kanskje på lik linje med gamle kvinner eller kvinner over overgangsalderen. Det er neppe tilfeldig at den kvinnelige noaidi kalles for *noaidegálgu* og *noaideáhku* (Pollan 1998:97ff, Rydving 1987). Her bør også nevnes at jeg i mitt arbeid med hellige steder fant det påfallende at sieidiene og de hellige fjellene var betegnet som enten gamle (*áhku/gálgu*) eller unge kvinner (*nieida*). Jeg tolker dette slik at ikke alle kvinner ble regnet med i den sakrale sfæren sentrert rundt Sáráhkka og det jordiske livet. Ut fra hva jeg skrev om kjønnsrelasjoner i forrige kapittel, kan ”Sáráhkka's kvinnen” først og fremst ha vært den *gifte* kvinnen eller ”konen”: kvinnen som hadde omsorgs- og husholdsrelaterte oppgaver. Den himmelske Áhkka, også kalt ”Den barnløse”, hører definitivt hjemme i en annen kategori. Hvorfor presiseres det at hun er barnløs? Trolig fordi fødsel endret kvinnens status (jf. Myrhaug 1997:65).

På grunnlag av det skisserte tredelte verdensbildet forestiller jeg meg at samene før og under misjonstiden kan ha operert med et *tredelt livsløp*. På sørsamiske sjamanrommer opptrer tre áhkka'er som en egen gruppe (Manker 1950:90). Áhkka'ene blir av kildekriftforfatterne identifisert som Juoksáhkka, Sáráhkka og Máttaráhkka (ibid:95ff, Jessen-Schardebøll 1975:3ff, Pollan 1998:49)(fig.10-11). Fødsels gudinnen Sáráhkka står i midten, og på Friis' tromme (fig.11) i vertikal linje med himmelguden Veraldenolmmái og sola, som jeg også tolker som árran eller ildstedet. Hun står med staver og/eller kløyvde trær i hendene. Trærne henspiller på hennes rolle som den som ”spalter” eller ”kløyver”, altså som åpner morens kropp (Manker 1950:97f). Sáráhkka kan representere midten i kvinnens livsløp, den modne kvinnen, *goahte eamit*. På sin venstre hånd har hun buegudinnen Juoksáhkka med attributtene stav og bue. Juoksáhkka omskapte jentebarn til guttebarn i mors liv og overlot dem i Leaibbolmmáis varetekt (Holmberg-Harva 1987:82). Jessen omtaler henne som ”Barnemoder” (Jessen-Schardebøll 1975:15). Kanskje hun også er *kalvenes*



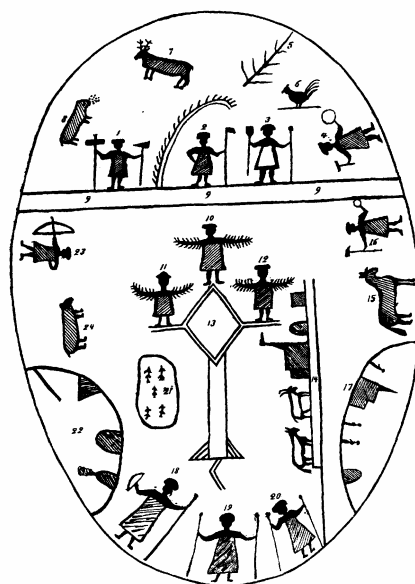
mor eller beskytter og identisk med fjelljomfruen Rananieida og den himmelske Áhkká?



Figur 10: De tre ahkkaene (Manker 1950)

Hun har dessuten blitt identifisert med den såkalte *Boaššuáhká*: en gudinne som tillot jakt (Mulk 1995:207f, Reuterskiöld 1912:83f). *Juoksáhká* deler venstre side av trommen med *Leaibbolmmái*, fiskevannet, siidaen, den jordiske bjørnen, himmelbjørnen, himmelreinen og Tordenguden. Hun kan representere den unge, ugifte kvinnen, som deltar med mennene på jakt og gjeting og er innviet i noaide-

kunsten. Buen er både jakt- og spådomsredskap (Reuterskiöld 1912:82). På *Sáráhká*s høyre side står *Mátteráhká*, den gamle kvinnen som støtter seg til to staver. Hun deler høyre side av trommen med de kristnes og de døde rike, de døde noaidi, himmelens noaidi, sykdomsånden *Ruto/Ruohtta* og vindguden *Bieggolmmái*. Dette indikerer at hun både representerer livets begynnelse og slutt: stammoren, men også herskeren over dødsriket, *Jábmeáhká*. I finsk samisk område het det seg ved offer til *Mátteráhká*/-u: ”*Mun lean mátterest, ja mátterii mun boađan, Mátteráhkust mun lean eallan, ja Mátteráhkui guvlui mun boađan*”, eller ”Av jord er jeg kommet, til jord skal jeg bli, fra *Mátteráhkku* har jeg levd, og til *Mátteráhkku* skal jeg komme” (etter Fellman 1903:120). I likhet med *Juoksáhká* har *Mátteráhká* både livs- og dødsprinsippet i seg (jf. Myrhaug 1997:29ff). *Sáráhká* derimot, representerer framfor alt livet. Det kan ha vært livskraftene de voksne, gifte og menstruerende kvinnene var bærere av som måtte holdes atskilt fra og beskyttes mot *sáivaverdenen* og *dødsverdenen*. I følge Turi skulle de levende og de døde ikke gå i samme spor (1987a:63).



Figur 11: Sjamantrømme gjengitt av Friis (Manker 1950)



## 6. STUORANJÁRGAS REINDRIFTSLANDSKAP

---

I dette avsluttende kapitlet vil jeg vende tilbake til mitt empiriske utgangspunkt, til halvøya Stuoranjárga. Jeg ble introdusert til reindriftslandskapet gjennom konkrete personer som har sine ulike livshistorier tilknyttet Stuoranjárgalandskapet. Jeg vil derfor, etter at jeg innledningsvis har gitt en innføring i undersøkelsesområdet og kildematerialet, gi en presentasjon av dem og fortelle litt om hvordan de og familiene deres i sin tid ble kjent med Stuoranjárga. Så vil jeg med utgangspunkt i Romssavággi siida gi en innføring i sporene og minnene etter Stuoranjárgas reindriftssiidaer og reindriftsslekter. I dette kapitlet viser jeg til Appendix A-C. Appendix A er en liste over stedsnavn etter Ola Ommas minner og kart der jeg har kartfestet de mest sentrale navnene. I Appendix B har jeg samlet kart jeg i samarbeid med Issát Tore Oskal har utarbeidet over Stuoranjárgasiidaene og deres bosettings- og bruksmønstre fra ca. 1740-tallet og fram til 1939. Jeg har lagt ved kartforklaringer. I teksten henviser jeg til kart med tall som står oppført i kartoversikten B1. Appendix C er en oversikt over kulturminner registrert i forbindelse med hovedfagsprosjektet. Jeg har valgt å forbeholde denne eksamenskommisjonens innsyn.

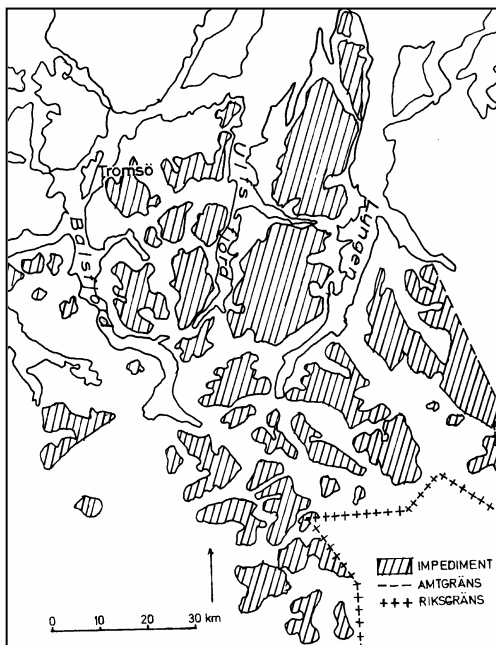
### 6.1 Presentasjon av undersøkelsesområdet

Reindriftssamene kaller mitt undersøkelsesområde Stuoranjárga (se kart 1). Dette er et vanlig samisk stedsnavn, som betyr ”stort nes” eller ”stor halvøy”. Det er litt varierende praksis når det gjelder Stuoranjárganavnet. I *Lappiske stedsnavn i Troms fylke* (1935) hevder Qvigstad navnet både har blitt brukt om selve neset nord for Guohcavuopmi/Breivikeidet, og om hele halvøya fra Muotkejavri/Laksvatn i sør, men at den siste bruksmåten har vært vanligst (ibid:62). Jeg har inntrykk av det motsatte. I følge Ola Omma og Lásse Walkeäpää, som er oppvokst på henholdsvis boplassen ved Sportskaféen i Romssavággi og på boplassen ved Luhppu i Lávatvuovdi (se kart 3-4), er Stuoranjárga primært navnet på det ytre av halvøya. Slik har navnet også blitt overlevert til dagens reindriftssamiske brukere (pers. med.ITX). Den ene navnebruken utelukker ikke nødvendigvis den andre. For dem som har hatt sommerbeiter på halvøya, har navnet trolig hatt en mer lokal betydning enn for dem som bare har hatt overflatisk områdekunnskap. I administrativ sammenheng har navnet vært brukt om hele halvøya, som navn på et helt reinbeitedistrikt (distrikt IX på 18-/1900-



tallet, i dag distrikt 27-28). For enkelhets skyld har jeg i denne sammenheng valgt å bruke navnet om hele halvøya.

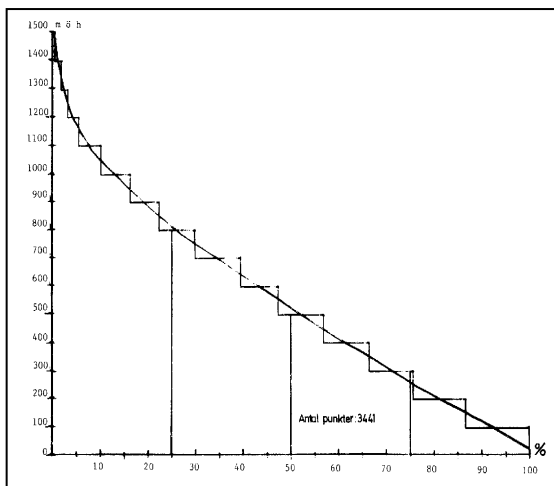
Stuoranjárga *er* en stor halvøy. Fra Muotkejavri i sør og til Grøtsundet i nord, fra Báhcavuotna/Balsfjorden i vest og til Olggosvuotna/Ullsfjorden og den indre fjordarmen Moskavuotna/Sørfjorden i øst, måler halvøya drøyt 1000 km<sup>2</sup> (se kart 1). Dagens Tromsøværinger oppfatter og omtaler området som ”fastlandet”. Dette står i sterk kontrast til den gamle reindriftssamiske forståelsen av Stuoranjárga som en del av *mearrariika* eller havlandet (jf. Demant-Hatt 1913). For Geaggánvuopmisamene, som bodde i innlandet store deler av året, var kystfjellene på norsk side ensbetydende med havet, som man flyttet til og forlot. Ola Omma hevder Balsfjordens samiske navn, *Báhcavuotna*, betyr ”fjorden som blir igjen” (når man flytter fra sommerlandet): ”Når dom flyttad, blev havet kvar. *Bázit. Vuotna báhcá*” (intervju 19.06.99). Den rette skrivemåten for det samiske stedsnavnet blir i så fall *Báhcavuotna*. Når man bor ved kysten hele året, er havet og fjordene noe som bestandig omgir en. Jeg har avgrenset mitt undersøkelsesområde ut fra et reindriftssamisk perspektiv, der Stuoranjárga utgjør en enhet, avgrenset av fjorder. I det sjøsamiske landskapet kan fjordene snarere sies å utgjøre bindeledd og kontaktflater. Folk langs kysten har ferdes over fjorden og langs fjorden, mellom fjordbunnen og storhavet.



Figur 12: Impediment i undersøkelsesområdet. Stuoranjárga t.v., Ittonjárga t.h. (Arell 1977)

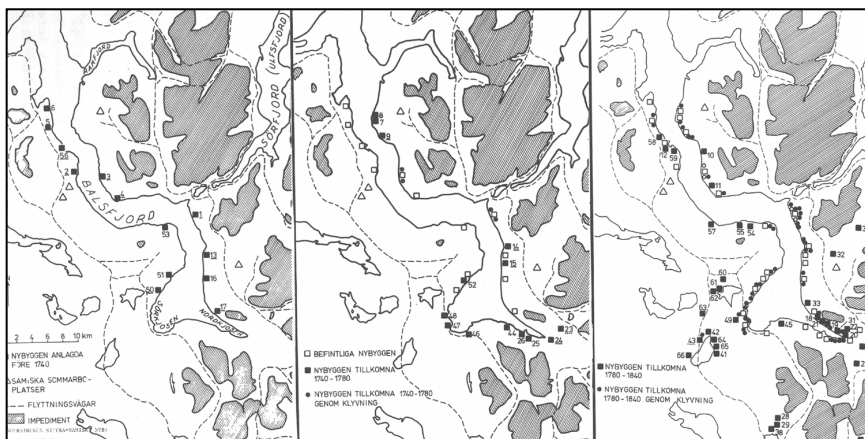
Stuoranjárgalandskapet er dominert av vertikale landskapselementer (fig.12-13). Halvøya har store fjellmassiver med rasfarlige fjellskrenter og høye, spisse fjelltopper. Fig. 12 er en oversikt over impedimentområder på Stuoranjárga og Ittonjárga/Lyngen, utarbeidet i forbindelse med Reinbeitekommisjonen av 1913. Impediment vil si bart fjell, nakne fjellsider, blokkmark, isbre og snøfelt, dvs. tilnærmet vegetasjonsløse områder (Arell 1977:82, RbK 1917b:99ff). Her kan eksistere visse beiteplanter for reinen, slik som musøre og isssoleie, men tilgangen for reinen kan være begrenset (pers. med. Hans Tømmervik). I Stuoranjárgasiidaen Vuovlenjunni (anno 1913-39, se kart 3-4), utgjør





Figur 13: Den relative frekvensen av ulike høydenivåer i Tromsø fogderi (Arell 1977)

impediment mer enn halvparten av siidaens totale flateinnhold (RbK 1917b:99). Fig. 13 viser den relative frekvensen av ulike høydenivåer i det tidligere Tromsø fogderi, dvs. Midt-Troms med Ittonjárga/Lyngenhelvøya. Det framgår av diagrammet at 50 % av arealet ligger over 500 m.o.h. og 25 % over 800 m.o.h. For Stuoranjárgareindriften er de store høydeforskjellene fordelaktige på den måten at reinen har rikelig tilgang på *bálganbáikkít*, dvs. steder å søke tilflukt i høysommerheten. Her er mange skyggefulle skar og snøleier. Det har imidlertid i perioden etter jordbrukets ekspansjon, dvs. fra 1700-tallet og i sær fra 1830-tallet (fig.14) eksistert et betydelig kon-



Figur 14: Bebyggelsesutviklingen i Balsfjorden i perioden 1700 (t.v.) til 1840 (t.h.) (Arell 1977)

fliktpotensiale med jordbruket om de lavereliggende vårsommer- og høstsommerbeitene, siden disse utgjør en knapphetsressurs (se Andresen 1991a, Arell 1977, samt RbK 1909a-b, RbK 1917a-b, TrA 1874). Kun 25 % av arealet ligger under 200 m.o.h. (fig.13), og det er her de fleste gårder er etablert (Arell 1977:284). Om vårsommeren (*giddageassi*) søker oksereinen seg ned til lavlandet for å beite på de første, proteinrike grønne spirene, og om høstsommeren (*čakčageassi*) er det gjerne soppen som trekker reinen ned til lavlandet. Det frodige, skoglendte lavlandet er ellers beite for reinen ved kjølig sommervær, når myggen ikke utgjør en plage (jf. Sara 2001:53ff). Bebyggelsesutviklingen, samt utbygging av veier siden 1900-tallet, har ikke minst gjort flyttingen langs fjære, dalfører og eid vanskelig (jf. Andresen 1991a:137ff). I dag er flytteveiene langs Balsfjordfjæra praktisk talt helt stengt



av bebyggelse og veier, og flytting foregår med pram fra Sáidenjárga/Balsnes eller med lastebil.

Stuoranjárga ligger i et kystlandskap som gir mulighet for svært variert ressursutnyttelse. Halvøya er omgitt av fjorder, sund som har vært ferdselsårer i uminnelig tid, store innerøyer og en mengde mindre øyer ut mot storhavet. I fjordområdene og på innerøyene har den *sjøsamiske* befolkningen i historisk tid livnært seg av fiske og husdyrhold, jakt på vilt som bjørn, rev og oter og fangst på nise og kobbe. På øyene har de dessuten hatt et visst tamreinhold (Bratrein 1989a-b, Hauglid 1981). Jeg gir her en kortfattet oversikt over sjøsamisk bosetting i mitt undersøkelsesområde. Malangen, Balsfjorden, Ramfjorden og Ullsfjorden og/eller Moskavuotna blir alle omtalt som ”finnefjorder” i dokumenter fra annen halvdel av 1500-tallet og første halvdel av 1600-tallet (ibid). En sentral sjøsamisk bygd i mitt undersøkelsesområde er Náhkkenurri/Straumen. Straumen eller ”Strømby” opptrer som fast skatteoppkreivingssted for Ullsfjordsamene i svenske og dansk-norske skattelister fra det nevnte tidsrommet (Bratrein 1989a:307ff, Høgsæt 1994:288ff). Uttrykket ”by” ble som nevnt brukt om siidaer. I følge Qvigstad har gårdsbruket Nakken blitt kalt for *Náhkke-siida* (1935:63). Náhkkenurri kan antas å ha vært hovedboplassen til en egen sjøsamisk siida. Det samme kan sies om Moskavuonaluokta/Sjøvassbotn, som ligger innerst i fjorden. Det samiske navnet på gårdsbruket Sjøvassbotn er *Vuotnasiida* (ibid:62), dvs. ”fjord-siidaen”. Fjellet Sieidi skal i følge Ola Omma også ha vært kalt for *Siidačorru*, dvs. ”Siida-fjellet” (intervju 19.06.99). ”Innerstraumen” og ”Botn” nevnes som boplasser for Ullsfjordsamer i folketellingen av 1666 (Bratrein 1989a:420). Ellers er Tønsvik (Goahteluokta), Oldervik (Leaibbášluokta) og Snarby (Áddjitluokta) dokumentert som (sjø-) samiske boplasser rundt midten av 1500-tallet (ibid:309ff). På vestsiden av halvøya framtrer Berg eller ”Ravnefjord gård” som et sentralt bruks- og bosettingsområde for sjøsamene i Gáranasvuotna og østsiden av Báhcavuotna (Hauglid 1981:54ff, Nielssen 1991:12ff).

Bratrein skisserer et bruksmønster der Ullsfjordsamene flytter mellom vinter- og høstboplasser i det ytre fjordbassenget, dvs. selve Ullsfjorden (med Straumen), og vår-/sommerboplasser på øyene. I følge muntlig tradisjon skal fjordsamer ha drevet vårfiske utenfor Nord-Fugløy, Vanna og Nord-Kvaløy. De skal ha hatt med seg geiter til sommerboplassene på øyene (Bratrein 1989a:307ff). For Málatvuotnas/Malangens og Báhcavuotnas vedkommende argumenterer Hauglid for sjøsamiske sommerboplasser i indre



fjordstrøk og vinter- og vårboplasser i ytre fjordstrøk (1981:59ff). Det som synes sikkert, er at det rundt midten av 1500-tallet skjer en norsk jordbruksekspanasjon i de ytre fjordstrøkene, der norske gårder etableres på tidligere samiske bruk. Den sjøsamiske befolkningen synes dels å flytte lenger inn i fjordene, dels ut på øyene (ibid, Bratrein 1989a:301ff). I følge Bratrein er det uvisst om disse endringene er uttrykk for omlegging i både norsk og sjøsamisk næringsliv, eller om de skyldes en svekkelse av sjøsamiske rettighetsforhold (1989a:302ff). Fra begynnelsen av 1700-tallet finner det sted en omfattende nyrydding i fjordene, og de indre fjordstrøkene får iallfall fra nå av fast bosetting, med en overveiende samisk, men fra 1730-tallet også norsk og fra 1750-tallet til dels kvensk befolkning (Bratrein 1989b:13ff, Hauglid 1981:86ff). I Gáranasvuotna er det i overveiende grad reindriftssamer som blir bofaste, og dette kan ses i sammenheng med Gáranasvuotnas sentrale posisjon som reindriftssamisk boplass- og ressursområde (Høgsæt 1994:355ff). Hauglid mener å finne en indikasjon på dette i stedsnavnene. Gáranasvuotna eller Ramfjord blir på begynnelsen av 1600-tallet omtalt som ”Raffnfjord” i de dansk-norske kildeskriftene, mens Rounala omtales som ”Raffnholdt” (Hauglid 1981:295).

## 6.2 Kilder

### *Skriftlige kilder*

I arbeidet med å rekonstruere reindriftssamisk bruk, bosetting og ferdsel på Stuoranjárga har jeg basert meg på det omfattende historiske kildematerialet som ble innsamlet og redigert av Qvigstad og Wiklund i forbindelse med Renbeitekommissionen af 1907 (RbK 1909a-c) og de opplysninger som framkommer i Renbeteskommissionen af 1913 (RbK 1915, RbK 1917a-b) og i Den Geografiske Opmaalings Beskrivelse af Tromsø Amt fra 1874. Dette materialet dekker et tidsrom fra annen halvdel av 1500-tallet og fram til 1913. Konkrete opplysninger om bruken av Stuoranjárga synes først å foreligge fra 1700-tallet og belyses blant annet i rettsprotokoller fra Enontekis og Jukkasjärvi fra 1730-/40-tallet (RbK 1909b:245ff) og i Major Schnitlers eksaminasjonsprotokoller fra 1740-tallet (RbK 1909a:303ff). Fra og med 1862 fins opptegetelser over Stuoranjárgasamenes boplasser, antall nomadiske hushold og antall rein på siidanivå (RbK 1909b:153ff, 272ff). Tidsrommet etter 1913 behandles av Manker i hans monografi om de svenske fjellsamenes siidaer og flytteveier anno 1945 (1953). Geaggánvuopmesamenes flytting til Stuoranjárga var da opphørt, så Mankers opplysninger om bosetting og flytteveier går tilbake til tiden før 1939. For dette tidsrommet har jeg ikke minst basert meg på muntlige overleveringer. Av verk som omhandler Rounala- og Tornesamenes landskapsbruk generelt, har jeg brukt Astri Andresens



analyse av den nomadiske reindrifta i Torne lappmark og Troms i perioden 1840-1920 (1991a), Nils Arells *Rennomadismen i Torne lappmark* (1977), som omhandler tidsrommet ca. 1660-1880, og Kaisa Korpjaakko-Labbas analyse av Rounalasamenes eiendomsrettslige forhold og landskapsbruk i tiden før 1734 (1994). Jeg viser forøvrig også til Emilie Demant-Hatts etnografiske studie fra perioden 1907-08 (1913). Demant-Hatt var med på Tromsdalssiidaens vårflytting til Stuoranjárga i 1908.

### *Arkeologisk kildemateriale*

Før feltarbeidet gikk jeg gjennom Fornminnedatabasen, samt arkivmaterialet ved Topografisk arkiv, Tromsø Universitetsmuseum, ved Samisk-Etnografisk Avdeling samme sted og ved Sámediggis distriktskontor i Troms. Av samiske kulturminnetyper med relevans for Stuoranjárgareindrifta, var det primært gammetufter som var registrert, både i forbindelse med ØK-registreringene på 1970-tallet (se Buljo & Holm-Olsen 1999) og i seinere forvaltningsmessig sammenheng. Visse lokaliteter kan gjennom kildekriftene og muntlig tradisjon klart knyttes til reindriftssamisk bruk, slik som gammebosettingen på sommerboplassene Vuovlenjunni, Luhppu og Nieidavuovdi (kart 3-6). Andre er mer problematiske, fordi de ligger i områder som har stått sentralt i både reindriftssamisk og sjøsamisk bruks- og bosettingssammenheng, slik som ved Muotkejávri/Laksvatn. Jeg har derfor utelatt slike lokaliteter fra kart jeg har utarbeidet over reindriftssiidaene. Kartene formidler dermed en mer ”fjellorientert” bruk enn det som trolig har vært tilfelle i praksis.

Henikten med feltarbeidet var å få et overblikk over det reindriftssamiske kulturmiljøet på Stuoranjárga. Det ble ikke tatt ut prøver til datering. Grunnen er at jeg foretok en omdisponering av prosjektet underveis. Søknaden om prøvestikk vedrørte offerplassene. Mesteparten av feltarbeidet ble utført i perioden 1998-1999 i samarbeid med Issát Tore Oskal. Følgende reindriftssamiske kulturminnetyper ble registrert på Stuoranjárga og i det tilgrensende reinbeiteområdet Láhku sør for Muotkejávri:

1. gammebo-plasser i lavlandet
2. teltplasser i høyfjellet og i lavlandet
3. midlertidige overnatningsplasser under hellere
4. reingjerder:
  - sperregjerder av stein
  - gieiddier (enger med kulturbeitevegetasjon)



5. sieidier
6. hellige fjell
7. graver

### *Muntlige kilder*

Jeg foretok flere intervju i perioden 1999-2000. Formålet var dels å innhente faktaopplysninger om den reindriftssamiske bruken av Stuoranjárga, dels å få et innblikk i reindrifftsamisk og lokal landskapsforståelse. I følgende delkapittel vil jeg presentere de mest sentrale muntlige kildene og gi et innblikk i den muntlige tradisjonsformidlingen relatert til Stuoranjárgareindriften.

## **6.3 Introduksjonen til reindriftslandskapet**

### *Oskalsiidaens møte med Stuoranjárga*

Jeg ble først kjent med Stuoranjárga gjennom Issát Tore, og jeg vil derfor si litt om hans slektsbakgrunn og om hvordan hans familie i sin tid ble kjent med Stuoranjárga, om hvordan de kom som fremmede til et gammelt reindriftssamisk sommerland, og om hva de hadde hørt på forhånd. Issát Tore (f. 1947) er av Guovdageaidnuslekt. Han er eldste sønn av Oskal-Unit Issát (f. 1913) og Dure Biret (f. 1923) og deler i dag siida med moren, farens bror Niillas og fem av søsknene med familier. Oskalnavnet stammer fra stedet Oskal utenfor Guovdageaidnu, der Issát Tores oldefar Ánte (*Oskal-áddjá*), av slekten Spein, var handelsmann. Sønnen Ánte (*Oskal-Unit*), Issát Tores farfar, etablerte seg i reindriften gjennom ekteskapet med Issát Tores farmor, Enontekiskvinnen Inga Näkkälä (*Iiskku-Inga*). Dure Biret er oppvokst på et gårdsbruk i Máze og er datter av Inger Márja og Dure Turi. Hun ble introdusert i reindriften gjennom ekteskapet med Issát, men var ikke ukjent med rein fra oppveksten. Foreldrene eide fire-fem kjørerier som ble passet sammen med husdyrene og omlag femti rein som ble passet av slektninger i to forskjellige reindriftssiidaer. Ved siden av gårdsbruket arbeidet familien som kirketjenere i Máze kirke (pers.med.Berit Turi Oskal).

Opprinnelig tilhørte alle sønnene til Iiskku-Inga og Oskal-Unit flytteområdet Oarjjebealli i Vest-Finnmark. Våren 1950 valgte Ánte og konen Ristina, Issát og Biret og den yngste broren Niillas å skille ut sine flokker. De hadde tenkt seg til Stuoranjárga, som på det tidspunkt ikke var i bruk som reinbeite. Ánte hadde hørt om de gode reinbeitene på Stuoranjárga. I tidsrommet 1950-56 flyttet Oskalfamilien mellom vinterbeiter ved Hálldi, vår- og



høstbeiter på Láhku og sommerbeiter på Stuoranjárga. De prøvde seg fram med ulike beiter. Den første vinteren, i 1951, flyttet de helt til Guhtáš/Kuttainen på vinterbeite (pers.med.B.T.Oskal, Oskal 1993). I Guhtáš hadde brødrene handlet under krigen, og her hadde de mange kjenninger (pers.med.N.P.Oskal). Her traff Oskalfamilien folk som hadde hatt Stuoranjárga som sommerbeite og som kunne fortelle at det i deres tid skulle ha vært 10.000 rein på beite der. Dure Biret husker en kvinne kalt *Stuora Juhanna* eller ”Store-Johanna”, hun hadde bodd i Luhppugammen i Lávatvuovdi (pers.med.B.T.Oskal). Kvinnens fulle navn skal ha vært Johanna Labba Omma. Hun var gift med Johannes Omma (*Ándom Juhannes*)(pers.med.O.Omma). På sykehjemmet i Guhtáš bodde den gamle Bietti eller Biehtár Hurri, kalt *Boija*. Om ham ble det sagt at han skulle ha vært Stuoranjárgas største reineier. Han brukte å si at han ikke lenger kunne gå, for han hadde slitt ut beina sine på Stuoranjárga (pers.med.B.T.Oskal). I følge Ola Omma var Hurri i sin tid Tromsdal-siidaens *siida isit*. Ola husker han som en fin person. Han skal ha vært gammel og krokrygget allerede i Olas oppvekst, men sprek nok til at han fulgte med på flyttingen til sommerlandet (pers.med.O.Omma). I henhold til Ljungs familierregister over Karesuando församling ble Per Persson Hurri født i 1866 (Ljung 1995b:31). Han skal altså ha vært 85 år da Biret traff ham i Guhtáš. Oskalfamilien traff også søskenparet Anna og Lars Henrik Tomma (kalt *Hoamma Lásse*), som var oppvokst på Vuovlenjunniboplassen. Så var det dem som flyttet til Lágudistriktet sør for Stuoranjárga: Lars Blind eller *Máreha Lásse* og den gamle Hurris sønnesønner Per og Mikkil, som vokste opp sammen med Ola på boplassen i Romssavággi (pers.med.B.T.Oskal, ITX & O.Omma).

Dure Biret husker at de tidligere Stuoranjárgareineierne bare brukte samiske stedsnavn når de omtalte de gamle sommerbeitene. Det skjedde så og si ingen overføring av disse navnene. Oskalfamilien tok i bruk norske stedsnavn de ble kjent med i bygdene (pers.med.B.T.Oskal), og innførte selv enkelte samiske stedsnavn, som blant annet *Livavárri*, om Åsfjellet ved Tønsvika. Fjellet er oppkalt etter Liva Andreassen, som drev gårdsbruk i Tønsvika og hadde mye kontakt med reindriftssamene i Tromsøområdet. Livas gård var overnattingssted for reingjeterne i Oskalfamilien, og de oppbevarte utstyr der (pers.med.ITX). Ellers fikk familien overlevert kunnskap om de gamle flytteveiene av Geaggánvuopmisamene, og de fikk høre joiker, blant annet Stuoranjárgas joik. Hoamma Lásse, som i bygdene ble kalt for ”Joika-Lars”, var en ivrig joiker (pers.med.ITX). Ola Omma mener Stuoranjárgajoiken er svært gammel. Hans far og farbrødre skal ha joiket den på samme



måten som Oskalfamilien har lært den. Joiken tilhører selve Stuoranjárga, dvs. landet nord for Guohcavuopmi. I Olas tid ble det joiket om *stuora miesit*, *stuora hearggit* eller om ”store kalver” og ”store kjørerein” i Stuoranjárgas joik (intervju 18.06.99).

Det ble med den ene flyttingen til Guhttáš. Oskalfamilien oppholdt seg så ved Háldi om vintrene fram til 1957, da de første gang tok i bruk Meavki-/Maukenområdet som vinterbeite (Oskal 1993). 1957 var også året da Biret og Issát kjøpte sin første helårsbolig, som lå på Saltdalsbakkan i Sørbotn i Gáranasvuotna (pers.med.B.T.Oskal). For Geaggánvuopmisamene var Sørbotn *Oarjjeluokta*.<sup>33</sup> På de samme Saltdalsbakkan hadde Tromsdalssiidaen hvileboplass under vår- og høstflyttingen (pers.med.O.Omma). Oskal valgte Sørbotn fordi det lå sentralt til mellom sommerbeitet og vinterbeitet. Ánte og Ristina med familie flyttet etterhvert til Lávatvuovdi, til en arbeidsbrakke som sto igjen etter Veivesenet. Den gule brakka ligger der fremdeles, ved munningen av Gáskavággejohka/Melladalselva, rett ved E8 og Sarasteinen. Her fins også tre uthus som tilhørte Ánte og Ristina. På den samme plassen bodde hele Oskalfamilien sommeren 1956 i telt og solgte varer til turistene. Turistsalget ble opprettholdt i mange år, og i salgsperioden bodde familiene i telt. Hit kom også slektninger for å drive salg, blant annet Biret sin søster Ristina og mannen Ánte Hammari Vasara, som tilhørte Geaggánvuopmi sameby, og hit kom andre Geaggánvuopmisamer på besøk (pers.med.B.T.Oskal & ITX). Lokaliteten er en gammel reindriftssamisk sommerboplass (se kart 4).

Foruten Ánte og Ristina og barna deres bodde Ántes bror Johan og konen Karen en periode i brakka. Johan og Karen kom flyttende med reinen sin fra Guovdageaidnu til Stuoranjárga i mai 1956 for å slå seg sammen med Johans brødre. Sammen med dem kom Thomas Nilsen Sokki og Inga Hætta Sokki. Sokki var i Stormheimen sammen med Johan og Karen i 1956. De var der også året etter, og så på Stuoranjárga i perioden 1958-1960. Sokki kjøpte seg så bolig på Storsteinnes i Balsfjorden og etablerte helårsreindrift i området (pers.med. B.T.Oskal, ITX & Nils Thomas Sokki). Rundt midten av 1960-tallet delte Oskalsiidaen seg ved at Ánte og Ristina og Johan og Karen flyttet til Stállonjárga reinbeitedistrikt i Sørreisa, mens Issát og Biret og Niillas fortsatte å flytte mellom Stuoranjárga og Meavki. Hovedskillingen ble foretatt på Málatmuotki/Malangseidet i 1965 (pers.med.ITX).

---

<sup>33</sup> Oarjjeluokta = Lulitluokta på Guovdageaidnusamisk



På 1950- og -60-tallet fantes det få samisktalende i Sørbotn, og ingen andre som brukte samiske klær, men flere var etterkommere etter reindriftssamer. Biret fikk venner i den læstadianske menigheten. En av de lokale predikantene var Henrik Nilsen Omma, som Oskal kalte for *Sámi-Heaika* eller ”Same-Henrik”. Henrik fungerte som samisk tolk på forsamlingene, som ble holdt på norsk (Oskal 1993, pers.med.B.T.Oskal). Henrik og søsteren Márja var barnebarna til Henrik Andersson Omma og Agneta (Aasel) Johansdotter Nutti, som i 1855 kjøpte deler av eiendommen Zakariasjord i Sørbotn. Henrik og Agneta tilhørte Tromsdalssiidaen og eide i 1875 en reinflokk på hele 2000 rein i tillegg til noen få husdyr. De fulgte med siidaen på flytting, så om vintrene var det tjenestefolk som tok seg av gårdsdrifta deres. Denne livsformen ble videreført av sønnen Nils Henriksson Omma og konen Ella Márja Larsdotter Pilto, mens Márja og Henrik ble fastboende gårdbrukere (Birkelund 1993, Ljung 1995b:16). Ella Larsdotter Pilto, som ble født i 1847 (Ljung 1995b:16) er trolig identisk med en kvinne Ola Omma omtaler som *Lásse Ella*. Hun var en kjenning av Olas mor. Fra barndommen husker Ola Lásse Ella som en svært gammel kvinne som bodde i en liten torvhytte i Sørbotn. Lásse Ella fortalte Olas mor om de gamle stedsnavnene, boplassene, melkeplassene og syregressplassene i Gáranasvuotnaområdet (intervju 21.06.99).

Møtet med bygdefolk og byfolk var ikke smertefritt. Et av stedene Oskalfamilien etablerte sommerboplass, ble det satt i gang en underskriftskampanje for å få familien bort derfra. Når barna var med på bytur, kunne det danne seg et haleheng av norske barn etter dem. De ropte og dro dem i koftene. I Tromsø ble det i 1952 arrangert Riksmesse med egen sameleir på sydspissen av øya. Oskalfamilien bodde i leiren, som besto av to telt og et lite reingjerde, i tre uker. Folk kunne løse billett for å komme og se familien demonstrere sine dagligdagse sysler, som håndarbeid. Det var litt ekkelt å skulle sitte der og jobbe på utstilling, syntes Biret. En fødende Biret på vei med Issát i bil til sykestua i Tromsø, opplevde å bli nektet å komme inn i huset til en familie som bodde langs veien. Det var i mars. Hun ble gitt et pledd og henvist til snøskavlen utenfor huset (pers.med.B.T.Oskal & ITX, Oskal 1993). Men det var også dem som åpnet dørene sine. Det ble etablert vennskap med bygdefolk som tilbød overnatting under flytting og som stilte med kaffe og en matbit til reingjeterne når de oppholdt seg i nærheten av bygda. Noen hadde i sin tid vært *verddet* med Geaggánvuopmisamer (pers.med.ITX).

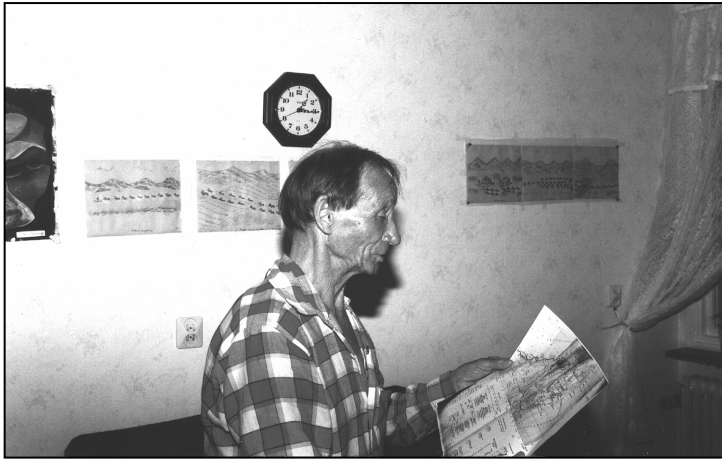


Reinbeitelandet var svært forskjellig fra det Oskalfamilien var vant til fra Vest-Finnmark. De høye fjellene ved Johkamohkki/Øvergård, hvor familien hadde boplass de første årene, gjorde inntrykk på Biret. Fremdeles synes hun fjellene rundt Gáranasvuotna er for høye, de samme fjellene hvor Issát nær ble drept i snøskred under høstflytting med reinflokken fra Olmmaivággi mot Lávatvuovdi. Issát Tore husker skrekken for skred siden satt i faren. Andre hendelser vitner om mestring av det nye landskapet, som den gangen Ánte flyttet med raide opp det trange Luhppuskaret, som tar av fra Lávatvuovdi mot Andersdalsfjellene (pers.med.B.T.Oskal & ITX). I reinbeitelandet møtte Oskalfamilien fysiske spor etter forrige generasjon reindriftssamer. Biret husker det sto torvgammer igjen ved sommerboplassen Luhppu. Hun tok med ungene for å se på gammene: ”Det var morsomt å se de gamle stiene og se at det hadde vært samer her før oss” (Oskal 1993:53). Sommerboplassen ved Luhppu var i bruk fram til 1939. Lásse Walkeäpää tok i 1974 initiativ til å restaurere den største av gammene (Munch 1993). Den restaurerte gammen står der ennå, sterkt medtatt etter siste snøvinter. Andre lett gjenkjennelige reindriftssamiske spor var sperregjerder av stein, reingjerdeenger (gieiddier) og gamle árran eller ildsteder. Issát Tore husker en gang familien hadde valgt seg ut teltplass på det som viste seg å være en gammel lokalitet. Ettersom bålet svidde av gresset, kom det til syne en gammel árran rett under den nye. For Issát Tore har sporene etter tidligere reindrift vakt interesse når han har jobbet med reinen til fjells. Han har vært innom mange gårder og hus og pratet med gamle folk om boplasser, reingjerder og flytteveier.

#### *Ola Omma og litt om oppveksten i Romssavággi*

Sommeren 1999 tok jeg en tur til Jáhkamåhkke i Sverige for å treffe Lásse Walkäpää, som i en årrekke har kartlagt Geaggánuopmisamenes bruk av sommerbeiter på norsk side. Her ble jeg introdusert for Ola Omma, som grunnet sin gode hukommelse, kunnskapsrikdom og fortellerevne ble en sentral kilde for meg vedrørende Geaggánuopmisamenes bruk av Stuoranjárga. Jeg intervjuet Ola i hans egen leilighet over flere dager. I ettertid har vi hatt flere samtaler om Stuoranjárga over telefon. Bildet (fig.15) er tatt i Olas stue. Ola studerer kartet der vi har skrevet inn samiske stedsnavn. På stueveggen i bakgrunnen henger en serie av Olas tegninger, som framstiller flytting med reinflokken.





*Figur 15: Ola Omma studerer kartet med samiske stedsnavn. Jåhkamáhkke, juni 1999 (foto: Stine B. Sveen)*

Ola (f.1922) er sønn av Morten Nilsson Omma og (Ella) Kristina Omma, født Nutti (Ljung 1995b: 15). Han vokste opp i en av torvgammene på sommerboplassen

ved Sportskaféen som den mellomste i en søskenflokk på tre gutter og en jente. Olas far var selv oppvokst i dalen, moren på Lyngseidet. Som reingjeter var Ola for siste gang på Stuoranjárga våren 1941. Han hadde et eneste bilde fra denne tiden, som jeg fikk i gave. Bildet er tatt av en norsk gutt våren 1939 på Stuor Vállas/Ramfjordmoen og viser Ola og den eldre reingjeteren Mikkel Hurri, som altså ble å tilhøre Lágu siida sør for Stuoranjárga etter krigen. Ola og familien er ellers dokumentert på flere bilder som blant annet fins i arkivet i Tromsø Universitetsmuseum. Turisme var en viktig inntektskilde for reindriftsfamiliene i Romssavággi i Olas oppvekst og en del av dagliglivet på sommerboplassen. De tjente penger på salg av dukker, små skinnsko, vevde bånd, hornkniver og kaffeposer. Det var stor etterspørsel, alt ble utsolgt. Familiene fikk også inntekter av reingjerdet, som kun var for turistene. Turistføreren kom et døgn i forveien ved skipsanløp og bestilte reinen i gjerdet. Olas eldre bror og Hurriguttene hentet kjørereinen fra Sálašoaivi om kvelden, slik at en flokk var på plass i gjerdet om morgenen når turistene kom. Pengene fra reingjerdet fordelte familiene seg i mellom om høsten. For ungene var det en slant å tjene som fotoobjekt. Engelskmennene, amerikanerne og tyskerne ga 25-øringer og 50-øringer. Om høsten hadde Ola sekken full av mynter. Ola og kameratene brukte penger på å ta ferja til Tromsø. Det kostet 25 øre, og de var i byen opp til flere ganger i uka. Der var det artig å være. Om sommeren gikk tiden ellers med til fiske for guttene. I Romssavággejohka og i Romssajávri fantes røye, i Galbarluobbalat ørret og i august gikk storlaksen opp i Romssavággejohka.

Ola husket det var så fint og slett på Stuoranjárga og så lett å gå. Det sto for han som om det var i går ”dessa renvandningsstigar och tåltkåtor vi hade... Koka kött og... Det minns jag så precis. Där vi högga sånn björk og...”. Ola skyndte seg å tilføye at det ikke var mye bjørk de hugde, for lappetilsynsmannen formanet dem om å spare bjørka og kun ta tørr-



veden. De fikk heller ikke flekke noe særlig med never, så never til gammene måtte familiene kjøpe i butikken i Tromsø. Det var tykk, russisk never som ble solgt i bunter for 25 øre stykket. Et sted Ola husket spesielt godt, og som han hadde gode minner fra og stadig vendte tilbake til i samtalen, var et par gårdsbruk Tromsdalsreingjeterne kalte *Rávdi*-gårdene. Den ene av dem har trolig vært Sandegga gård, for Ola fortalte at gårdene lå ved munningen av Goahterohči/Russevanskardet. Her brukte reingjeterne i Tromsdalssiidaen overnatte på høyloftet. Til gjengjeld fikk gårdsfolket kokkjøtt. Navnet *Rávdi* betyr smie.

Ola har fått overlevert kunnskap om de gamle siidaene, boplassene, reingjerdene og flytteveiene på Stuoranjárga av foreldrene og av farens brødre. I samtalen nevnte han ofte *Boares Mihkkal*, dvs. ”Gammel-Mikkel” eller Mikkel Nilsson Omma, som var farens eldste bror og som i følge Ljungs familierregister ble født i 1866 (Ljung 1995:15). I følge Ola var Boares Mihkkal Stuoranjárgas rikeste reineier. En annen sentral forteller var tydeligvis *Ándom Juhannes* eller Johannes Omma, som i Olas oppvekst skal ha vært i 70-årene, men fremdeles sprek. Han kjente til reindriftslandskapet ved Muotkejavri fra sine unge år som dreng i en siida som brukte området, og ved Nieidavuovdi, der han hadde reinen sin før han begynte å flytte til Romssavággi. Også fastboende samer, slik som eksempelvis Lásse Ella, synes å ha hatt en viktig funksjon som tradisjonsformidlere. Dette bringer meg over på Magnar (fig.16).

### *Magnar Eriksen og kulturmiljøet rundt Brattfjell*

Gjennom Issát Tore ble jeg sommeren 1999 kjent med Magnar Eriksen (1916-2001) fra Leaibbášluokta eller Oldervik. Magnar var en av dem som brukte ringe for å fortelle om rovdyr og rein som var tatt i skred. Han visste av beliggenheten til sieidien Finnkjerka, som jeg var i Oldervik for å registrere, men hadde ellers mangt og mye å fortelle fra sin egen oppvekst, som om sommeren var preget av kontakten med reindriftssamene. Magnar vokste opp på en husmannsplass i bygda Árbi eller Brattfjell rett sør for Leaibbášluokta, som en av de eldste i en søskenflokk på ni. Moren var oppvokst på hovedgården, mens faren var fra Guohcaluokta/Breivik. Familien drev småbruk og fiske. De hadde ei ku, et par geiter og to sauer. Magnar påpekte flere ganger at de hadde det knagert. Foreldrene bygde seg først en gamme, så et lite hus, som seinere ble påbygd med bislag og svale. Ungene sov på loftet, på reinskinn og saueskinn. Issát Tore og jeg tok oss en tur med Magnar langs turveien fra Leaibbášluokta til Árbi, og da viste han oss grunnmuren og jordkjelleren etter



barndomshjemmet. Han pekte også ut en plass like ved, hvor reindriftssamene Per Larssa og Anders skal ha hatt en gamme. Magnars foreldre var samiskspråklige og hadde besøk av reindriftssamene om sommeren. De byttet til seg reinkjøtt, ost av reinmelk og sennegress til kommager mot fisk. Magnars mor brukte også ro til Guohcaluokta for å handle på sommerboplassen i Vuovlenjunni. Et barndomsminne som festnet seg hos Magnar, var at reindriftssamene aldri satt på stoler, men lå rundt på gulvet. Det syntes ungene var så rart. Og så sov de som oftest, de kunne være helt utslitt etter å ha vært til fjells i dagervis. Per Larssa hadde reingjerde på en fjellhulle ovenfor Gamnes: det såkalte "Per Larssa-gjerdet". Der brukte reiene skille reien. Magnars far tok seg en tur opp til gjerdet under skillingen, men ungene fikk ikke være med, for de skulle ikke skremme reien. Magnar hadde sett gjerdeplassen da han begynte å gå på jakt i 17-/18 årsalderen. Det sto fremdeles staur igjen. Rundt samme tidsrom tok han seg turer til Guhkesvággi/Olderviklangdalen, og her sto det gammetufter igjen etter reindriftssamisk sommerbosetting. Magnar framholdt handelsmannen Nils Peder Hansen eller "Gammel-Hansen" i Leaibbášluokta/Oldervik som tradisjonsformidler. Gammel-Hansen hadde fortalt Magnar at det i Guhkesvággi skulle ha vært en slags hovedstasjon for reindriftssamene, som kom ned til bygda for å handle. Magnar syntes så vidt han husket dette, som i en drøm. I september 1999 var Issát Tore, Magnar og jeg og registrerte den gamle sommerboplassen (se forside). Magnar hadde lenge villet gjøre dette, det var viktig for han å få det gjort, for det var ingen av de yngre i bygda som kjente til plassen. Registreringsturen ble Magnars siste tur til Guhkesvággi.

#### **6.4 Tromssen/Romssavággi siida**

Det blir dessverre for omfattende i denne sammenheng å gjennomgå det store materialet jeg etterhvert har fått innsamlet om Stuoranjárgasiidaene og om sporene etter dem. Jeg har samlet deler av materialet i Appendix med kildehenvisninger, slik at vår rekonstruksjon av siidaene skal kunne etterprøves. Jeg vil her konsentrere meg om en enkelt siida, Tromssen eller Romssavággi siida (se Appendix A, B2-B3, C, samt kart 3 og 5). Dette er Olas barndomssiida, altså den siidaen jeg har mest overleveringer om. At reindriftssamene har kalt siidaen for Tromssen (pers.med.O.Omma), er i grunnen en kuriositet. I følge Aud-Kirsti Pedersen oppsto Tromsen som en skriftlig form for navnet Tromsa i dansketiden. Hun kjenner ikke til at navnet har vært i muntlig bruk (pers.med.A.-K. Pedersen). Mellom 1913 og 1939 skal siidaen offisielt ha omfattet hele landområdet nord for Guohcavuopmi. Grensen i sør, mot Nieidavuovdi og Vuovlenjunni siida, gikk ved Guohcavuomieatnu/Breivikelva og ved Bjørnskarelva, fra munningen til et punkt rett overfor gården Storslåtten, derfra





*Figur 16: Utsikt fra  
Divrevággi mot Sálašoaivi  
og flytteveien Goržeroiči  
(foto: Stine B. Sveen)*

i rett linje til Nordbotn  
(RbK 1917b:106). Når  
jeg skriver ”offisielt”,

er dette fordi Vuovlenjunnisiidaen i 1913 åpenbart brukte de østre delene av reinbeiteområdet. ”Oldervikdalen, Ulfstinden, Skotsetfjeldet, Bratfjeldet og Arvknausen” står i Renbeteskommissionen af 1913 oppført som høysommerbeite for Vuovlenjunnisiidaens okserein (RbK 1917a:130). Dette indikerer at Romssavággi og Vuovlenjunni siida i praksis og over en viss tid har opprettholdt en siidagrense som kan dokumenteres tilbake til 1700-tallet (kart 3). Om høysommeren trakk en del av Romssavággisiidaens okserein mot Áddjitgáisa og blandet seg med Vuovlenjunnisiidaens okserein (ibid:142). Romssavággisiidaen og Vuovlenjunnisiidaen kan ha foretatt skilling i det reingjerdet Magnar husket som Per Larssagjerdet, i fjellet ovenfor Árbi/Brattfjell. Siidagrensen synes først og fremst å gjelde sommerbeitene, for Romssavággisiidaens simler kunne i kalvingsperioden oppholde seg i Oldervikdalen og på Snarbyeidet (ibid:138). I Olas oppvekst synes det som om Romssavággisiidaen hadde tatt i bruk hele landet nord for Guohcavuopmi. Da som nå var det godt vårbeiteland på kollene og i de lavereliggende partiene i den nordvestre delen av halvøya. Ola nevnte spesielt Šlubbovárít ved Šlubbojávri/Movikvannet. Kalvingslandet lå da som nå i Goachtevuopmi og østover mot Gáicavárri/Geitfjellet og i Miessevárdumrådet ved Guhkesvággi/Olderviklangdalen. Ola nevnte dessuten Guohcaluokta/Breivik. Okse-reinen trivdes da som nå i traktene rundt Sálašoaivi, Galbar, Romssavárit og Biežavággi. I Biežavággi var det så godt beite at ”dom stanna för evigt”. *Hearggit* eller gjelloksene holdt seg i Biežavággi, Romssariehppi, Galbarområdet, på Áddjitgáisa og på Árbeslatnja (intervju O.Omma 18.-21.06.99). Gjelloksene har åpenbart også holdt til i *Heargevággi*. Dette stedsnavnet, som er dokumentert av Hans Ragnar Mathisen (1991), refererer i følge Ola til en dal som skal ligge i nærheten av og lenger ut enn Biežavággi. Jeg tolker dette som Mo-



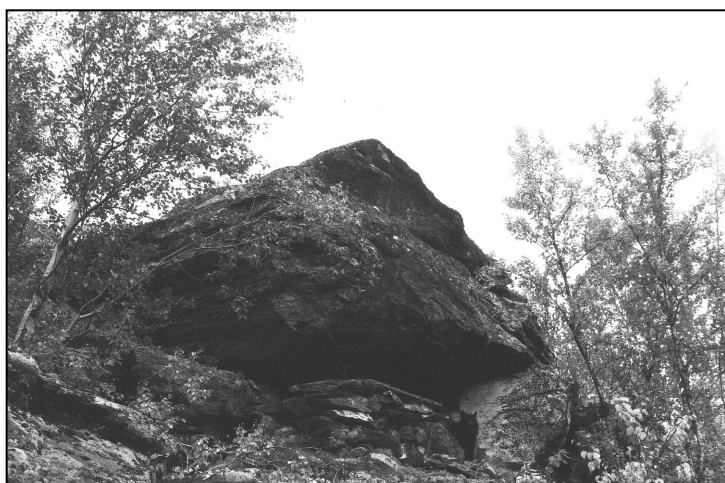
vikdalen. Høstsommerbeiter var på Árbeslatnja, i Divrevággi og Vierdavággi og på moene i Guohcavuopmi. I sær oksereinen søkte seg ned til eidet for å spise sopp.

Ola Omma hadde av faren Morten Omma hørt at Stuoranjárga, forstått som landet nord for Guohcavuopmi, tidligere skulle ha vært delt mellom tre siidaer: Romssavággi, Goahtevuopmi og Leaibbáš siida. Grensen mellom Romssavággi og Goahtevuopmi siida gikk ved Goahtevuomieatnu og mellom Goahtevuopmi og Leaibbáš siida ved Áddjitmuotki. Hovedboplassene lå i de sentrale dalførene. Romssavággisiidaens sommerboplass lå i Romssavággi, ved Dalheim (R9). Her skal det ha bodd mange familier: flere brødre Omma, dessuten Labba, Pilto og Lango (intervju O. Omma, 18-21.06.99). I en oversikt over Torne-lappenes flyttinger til Norge i 1867 står det oppført 8 familier med til sammen 2780 rein i ”Tromsödalen”, hvor de kun skal ha oppholdt seg i 4-5 uker (RbK 1909b:273). Siidaens flyttevei gikk gjennom Goržerohci og Divrevággi, over Fávrosvárri, gjennom Lávatvuovdi, Gáhttelášvággi, Coakcevággi, over Láhku og Johkamohkki og gjennom Postdalen og Signaldalen til vinterbeitene på Rostoduottar. Goahtevuopmisiidaens sommerboplass lå som navnet tilsier i Goahtevuopmi (R4). Her skal det ha bodd fire familier: Ponga, Blind, Kemi og kanskje Hurri (”det var mange Hurri”). Familiene flyttet seinere til Nieidavuovdi. Flytteveien deres gikk gjennom Goahterohci, Gáranasvággi, Vuovlevággi, Čuonjávággi, Meahccevággi og Čiehkárvággi, over Muotki, trolig gjennom Njallavággi/Tiurdalen, over Coakcečahca og Luossavággi/Lakselvdalen og gjennom Mortendalen. Goahtevuopmisiidaen flyttet altså ikke forbi Johkamohkki/Øvergård. Leaibbášsiidaens sommerboplass lå på Áddjitmuotki (R13-R17). Her skal det ha bodd flere brødre Bienni, to brødre Hoalsttá og en familie ved navn Jovnnak eller Javnnok. Ola påpekte at familiene hadde rare navn, for de var fra finsk side (intervju 18.-21.06.99). Dette er i overensstemmelse med kildeskriftenes opplysninger om at Rommavuomasamer flyttet til ”Oldervigdalen”, ”Brevigdalen” og ”Nommedalen”, eller til de østre delene av Stuoranjárgahalvøya (RbK 1909b: 163b, RbK 1913: 126). I den nevnte oversikten fra 1867 står det at hele 7 familier med til sammen 1590 rein flyttet til Langdalen, hvor de oppholdt seg 4-5 uker. I tillegg skal det ha flyttet 10 familier med 2150 rein til Oldervik (RbK 1909b:273). Leaibbášsiidaens flyttevei gikk gjennom Guhkesvággi og Guhkesrohci til Náhkkevuopmi, herfra langs Moskavuotna, over Moskavuotna ved fjordbunnen og så videre samme vei som Goahtevuopmisiidaen (intervju O. Omma 18.-21.06.99). Denne eldre siidainndelingen synes, ut fra opplysninger i Renbeteskommissionen af 1913 (RbK 1917a:135ff) og ut fra overleveringer om bruken



av de enkelte boplasser (Appendix B2), å ha gått i oppløsning på 1880-tallet. Dette var en periode preget av stor utflytting av reineiere fra Gáresavvon til sørligere reinbeiteområder i Sverige, trolig grunnet den økonomiske sanksjonspolitikken fra norsk side og grense-sperringen mellom Sverige og Finland i 1888 (Andresen 1991a:255ff).

I Romssavággi fins det spor etter bosetting i hele dalen, fra Sportskaféen til dalbunnen Romssariehppi. Gammeboplassen og reingjerdet ved Sportskaféen (R11) er anlagt på et tidspunkt etter 1913. I følge Ola Omma skal boplassen ha blitt flyttet fra den eldre lokaliteten Dalheim (R9) for å ligge mer tilgjengelig for turistene. Den antatte lokaliteten i dalbunnen, ved Romssajávri, skriver seg trolig tilbake til melkebruksreindriftas tid, dvs. til tiden før 1860-tallet. En annen boplass som ut fra sin beliggenhet i høyfjellet trolig kan relateres til melkebruket, ligger på en fjellhille ut mot Gáranasvuotna, ved Rievdnavággi (R12). Boplassen er beliggende langs flytteveien som fra Gáranasvuotna dreier opp Galbarvággi og Rievdnavággi. En ytterligere teltboplass fra melkebrukets tid skal i følge Ola ha ligget ved munningen av Goahteroiči, i nærheten av *Rávdi* (Sandegga gård). Den



*Figur 17: Hellenen i Čuonjávággi.  
Čáhppe i åpningen (foto: Stine B. Sveen)*

skal ha vært i bruk i august, og her skal ha vært melkegjerde. Av midlertidige oppholdssteder har jeg registrert to hellere som har vært i bruk av reingjeterne fra Tromsdalssiidaen. Den ene (R1) ligger i Goahteroiči, øverst i ei

ur ved foten av Stuora Čohkka/Storfjellet. Foran helleren er det oppbygd en steinmur, slik at det dannes et oppholdsrom på i underkant av 3 m i diam. under overliggeren. Ola Omma kjente bare til helleren gjennom omtale, men hans eldre bror og de andre reingjeterne i Tromsdalssiidaen brukte helleren til overnatting under reinsamlingen foran høstflyttingen, i august/september. Ola hadde derimot overnattet på *Rávdi*gårdene ved munningen av skaret, og han omtalte gårdsfolket her i svært positive vendinger. Ola husket gårdsfolket kalte reingjeterne for ”fjellfolk”. Den andre helleren (R34) ligger i Čuonjávággi, nederst i ei ur som strekker seg i en tunge ned mot elva. Hellenen har en solid bygd oppmuring i



front og har god plass. Oppholdsrommet måler ca. 3 x 2.5 m og takhøyden er ca. 1.5 m midt under overliggeren. Det er god trekk i helleren. Ved inngangen er det oppmurt et lite ildsted inntil en rettsidet steinblokk. Rett øst for inngangen fant vi et lite matgjemme med bl.a. kjevebein av rein. Etter krigen brukte reingjeterne i Oskalsiidaen helleren til overnatting når de hadde reinen i gjerdet på den andre siden av elva. Før deres tid var helleren i bruk av Geaggánvuopmisamene. Ola Omma hadde gode minner herfra. Han hadde overnattet en hel uke i helleren sammen med de andre Tromsdalsreingjeterne. Det var i begynnelsen av september, men fremdeles grønt. Årstallet var 1940 eller 1941. I disse to årene flyttet Romssavággi siida som den eneste til Stuoranjárga på sommerbeite med reinflokken. På grunn av krigen var kun reingjeterne med. De oppholdt seg i Čuonjávággi for å samle strørein som hadde sluppet seg ned Goahterohči og trukket over mot Vuovlenjunni og Náhkkevuopmi. Ola husket det var god plass i helleren, og at det fantes brensel der. Reingjeterne hentet seg slakterein og kokte buljong i helleren. Av gårdsfolket ved Náhkkejávri fikk de røye, kaffe, ost og brød eller ”stompan”.

Jeg har inntegnet Tromsdalssiidaens flytteveier som del av det jeg vil betegne som et vestre flyttesystem, som følger Báhcavuotna, Signaldalen og Postdalen mot vinterbeitene, til forskjell fra det østre flyttesystemet, som følger Moskavuotna og Mortendalen (intervju O. Omma, 18.-21.06.99). Nieidavuovdisiidaens flytteveier inngår i samme system som Tromsdalsiidaen. I Olas oppvekst ble oksereinflokken og sammelflokken flyttet separat om våren. Reingjeterne med sammelflokken nådde Stuoranjárga i begynnelsen av mai: ”Det var så tidlig – så lite bart – såna små barflakkan... Renen, dom grävde sny! Det var icke så mycket bart. Dom grävde sny, og så beita dom. Men fort blev det bart” (intervju O. Omma 18.06.99). Tromsdalssiidaens flyttevei om våren gikk fra Muotkejávri gjennom Lávatvuovdi og til Gáranasvuotna. Herfra gikk flytteveien langs fjæra og skrått over Fávrrsvárri fjellskulder mot moene og Goahterohči. Opp Fávrrsvárri var det hugget en trasé i skogen, med gjerde på begge sider. Ved Goahterohči fór flokken selv opp til fjells, til kalvingslandet i Goahtevuopmi. Alternativt kunne reinen flyttes over Ramfjordisen og opp på moene ved Nordbotn. Reingjeterne med oksereinflokken nådde Stuoranjárga rundt 15. juni, når det begynte å bli grønt. Reinen ble flyttet over Fávrrsvárri og tvers over Stuor Vállas/Ramfjordmoen. Herfra fór flokken selv opp Goržerohči/Storfossen (fig.16). Også Galbarvággi har som nevnt vært brukt. Når det om våren var oppstått sammenblanding med Vuovlenjunnisiidaen, ble det foretatt skilling i gjerdet ved Vuovlenjunni. Så ble flok-



ken sendt opp Goahterohči (intervju O. Omma 18.-21.06.99). Tromsdalssiidaens hvileboplasser under vårflyttingen lå ved Muotkejavri, ved munningen av Smálatvággi, på Saltalsbakkan i Oarjjeoluokta (Lulitluokta) og ved Storfossen (Manker 1953:70f, jf. RbK 1915). Under flyttingen med oksereinen ble det i følge Ola også gjort opphold ved Fávrros-rieppi, hvor reinen ble sluppet over natten.

Høstflyttingen ble innledet rundt 12.-15. september. Høstflytteveien gikk gjennom Divrevággi, hvor det ble gjort et opphold på ca. 2 døgn. Herfra ble det enten flyttet over Fávrrosvárri mot Gáranasvuotna eller gjennom Čuonjavággi for å fange opp strørein. Det hendte det ble gjort opphold i Vierdavággi/Saltdalen om høsten. Reinen ble sluppet på beite inne i dalen etter mørkets frembrudd (intervju O. Omma, 18.-21.06.99). I Goahterohči fins et ca. 700 m langt sperregjerde av stein som sperrer skardet der det er på sitt smaleste (R2). Det består av store stein i inntil 5 lag. Ved fjellfoten på hver side av skardet løper det gjennom ur. Mye arbeid har vært lagt ned i å gjøre gjerdet så tett som mulig. I hver minste åpning i ura er det kilt fast steiner til stengsel. Ola Omma kunne fortelle at gjerdet ble bygd en gang rundt slutten av 1800-tallet av faren, farens brødre og de andre Tromsdalsreineierne for å hindre reinen i å trekke østover mot Vuovlenjunni om høsten. Reineierne så til gjerdet og reparerte det med noen års mellomrom.

Siidaens flytteveier dreier rundt fjellet Sálašoaivi/Tromsdalstind (R6), som trolig har vært Tromsdalssiidaens *bássivárri*. Sálašoaivi med Galbarpartiet er som nevnt sommerbeite for okserein. Fjellet utgjør med sine 1238 m.o.h. Stuoranjárgas høyeste, dvs. Stuoranjárga nord for Guohcavuopmi. Ola Omma hørte av sin far at fjellet var hellig. Det var ”religiøse trakter”, hvor man ikke fikk synde. Man fikk ikke joike til det hellige fjellet, for da kunne onde ånder komme og bringe sykdom og død over mennesker og dyr. I ettertid hadde Ola tenkt at fjellet var hellig fordi det beskyttet. Samene som bodde i dalen lyktes bra, ingen var fattige (intervju 18.-21.06.99). Ola mener utmerkingsleddet *sálaš* er avledet av *siellu*, dvs. ”sjel” (ibid). Sámediggis stedsnavnkonsulent Thomas Omma finner ikke denne tolkningen særlig sannsynlig og viser til at ordet betyr ”bytte, fangst” (pers.med.Thomas Omma). Hans Ragnar Mathisen har pekt på en ytterligere tolkningsmulighet. *Sála* skal være genitivsformen av *sálla*, som betyr ”fure, sprekke, dyp sprekke i stein eller isbre” (Mathisen 1991:85). I sørsamisk område har dette ordet (*sala*) blitt brukt om bjørnehi, nærmere bestemt bjørnens steinhi eller hi i klippesprekker (Bäckman & Kjellström 1979:129). I følge





*Figur 18: Urlandskapet i Bjørnskaret, på vannskillet mellom Divrevággi og Námma-vággi (foto: Stine B. Sveen)*

Kristoffer Sjulsson fins det to slags bjørnehi: klippehi og jordhi (ibid). Som det framgår av fig. 16 ligger Sálašoaivi rett overfor dalen Divrevággi. *Divri* betyr direkte oversatt

”dyr” og kan brukes som navn på bjørnen. På norsk heter dalen Bjørnskarddalen. I forfjor sommer fikk vi erfare at bjørnen trives i dalen. Den såkalte ”Ramfjordbjørnen” oppholdt seg særlig i Divrevággi og Vierdavággi, hvor den fant seg hi i en klippesprekk, altså i en såkalt *sálla*. Bjørnen kan ha tatt seg fram mellom dalførene ved å klatre over den for mennesker uframkommelige fjellryggen som skiller dalene fra hverandre. Av Lásse Ella hadde Ola hørt at Divrevággi opprinnelig het Uvhrevággi eller ”Offerdalen”. Det skal ha vært Ola Ándes Omma, Johannes Ommas bror, som endret navnet til Divrevággi (intervju 18.-21.06.99). Som lokalitet for en mulig offerplass, eller bjørnegrav, peker urlandskapet på vannskillet mellom Divrevággi og Námma-vággi seg ut (fig.18). Landskapet ligger ved foten av det særpregede fjellet Gáranasgáisi/Hamperokken, som måler 1358 m.o.h. og er det høyeste på hele halvøya.

Det er ikke godt å vite om det fins noen forbindelse mellom Divre-/Uvhrevággi og det hellige fjellet Sálašoaivi. Men det er en opplagt mulighet, på bakgrunn av det symbolkomplekset jeg i forrige kapittel skisserte rundt hellige fjell. Til sammenligning vil jeg vise til fjellet Áddjitgáisa/Ullstind, som er et høyt og markant fjell med bratte fjellsider på Stuoranjárgas ytterste spiss. *Áddjá*-begrepet inngår som nevnt i navn på offerplasser og hellige fjell. Det kan betegne både Tordenguden og bjørnen. Fjellet ligger i et område kalt *Leaib-báš* (-luokta/vággi), som betyr ”liten older”. Oldertreet og -barken er symbolsk forbundet med bjørnen. Ut fra navnet finner jeg det trolig at Áddjitgáisa har vært et hellig fjell. Det fins også andre indikasjoner på dette. I følge Ola Omma ble fjellet nevnt i Stuoranjárgas joik (intervju 18.-21.06.99). Joik er som nevnt kommunikasjonsformen med hellige fjell, eller snarere helligfjellsåndene. De hellige fjellene skulle hilses med joik. Ola hadde ikke hørt noe om at Áddjitgáisa var et hellig fjell, men de gamle hadde kalt fjellet for hele Stuoranjárgas far eller farfar (*Stuoranjárgga áhčči*). Han påpekte at det lignet et hellig fjell



som beskyttet. I likhet med Sálašoaivi er Áddjitgáisa høysommerbeite for okserein. Reinen trives godt her, i alle skarene og gropene inn mot fjellet og i den øde strandsonen: ”Vissa såna små *vággi* fans. Såna beitelesslettan. Där är så stilla. Og så svalt. Där blåste ju havet alltid” (intervju O. Omma, 18.06.99). Både Ola og Issát Tore har erfart at det kan det være vanskelig å samle reinen fra Áddjitgáisa om høsten. Flokken vender gjerne tilbake når man har fått den til Áddjitmuotki/Snarbyeidet. Ola husket at det var mange hearggit som ble værende igjen på Áddjitgáisa. Henrik Lango eller *Máhti Heaika* hadde en rein som var der bestandig: ”Det var en sånn där härk som var mycket stor – som älg. Den var den största av dessa härkan. *Áddjikgáissi heargi*. Og den var nästan som ensam (...) stanna ensam” (ibid). Fjellet kan altså sies å samle reinen, slik det ble sagt om Hálidi. Eller ta reinen, for fra fjellet gikk det om våren snøskred som skal ha drept mye rein. Det hadde gjort inntrykk på Magnar da han i sin ungdom var begynt å jakte og fant en hel masse reinkadaver med bjeller i dalsøkk rundt Ullstind: ”Ullstind – det va’ kolossalt kor mye däm – skrea – kor mye rein däm tok her (...) Det her snyskavlan så hong ned i fjeillet der... Og når det va’ solvarme, så gikk däm jo på snyen og la sæ’, og så kunne det rause ut. Dit fór däm jo, neri-gjønna bratte lien der” (intervju M. Eriksen 06.06.00). Ullstind er også synonymt med skred i sagnet om Ragnheldura (R18).

Sør for Áddjitgáisa ligger fjellrekken Árbesgáisa. Primærleddet *árbi* betyr ”arv” og ble av Ola satt i sammenheng med reinlykken: ”Det är något med Árbas. Den kan röva renar” (intervju 18.06.99). Fjellet kunne ta eller røve rein. Man kunne miste mye. Men man kunne også vinne mye og bli rik. Ola sammenlignet det med at noen mennesker har lykke og andre ikke. Hva ligger det så i at fjellet tar rein? Ola nevnte rein kunne omkomme i bratt-hengene. Her var ellers så godt høstbeite at det kunne være vanskelig å få kjørereinen herfra om høsten, slik som ved Áddjitgáisa. At fjellet tar rein, kan anses som et slags offer til fjellet, slik Ola selv var inne på vedrørende skaret *Rihkkuriehppi* ved foten av Stálugáisa. Ola forklarte at *rihkku* betyr ”offer”. Fjellet tok rein. Reinen likte seg inne i det skyggefulle skaret med snøfleckene når det var varmt. Men det kunne gå steinskred fra de bratte fjell-sidene, og rein omkom her.



## 7. ETTERORD

---

Jeg har omhandlet reindriftslandskapet fra ulike innfallsvinkler gjennom oppgaven. Etter som oppgaven sånn sett mangler en ”rød tråd”, finner jeg det vanskelig å foreta noen oppsummering eller konklusjon på slutten. Kanskje jeg heller ikke ønsker dette, å markere noen slutt eller fastspikre noen konklusjoner om et temastoff og et prosjekt som har voldt meg mye hodebry, men som jeg samtidig har lært mye av. Det har iallfall ikke blitt slik jeg hadde tenkt. Jeg ville skrive om reindriftslandskapet ut fra sieidi. Sieidi betyr mye for folk, kanskje for mye til at de bør granskes vitenskapelig. Likevel har jeg forsøkt. Jeg har ikke gått inn og analysert enkelte sieidier, men jeg har rekonstruert en symbolsk kontekst jeg tror de bør plasseres innenfor. Jeg var egentlig litt overrasket over å finne en forbindelse mellom himmelfæren, *sáiva*åndene og sieidi. Jeg hadde heller ikke forventet å finne en forbindelse mellom bjørnen, Tordenguden og sieidi. Denne symbolkonteksten hadde jeg håpet å kunne bruke som utgangspunkt for en tolkning av *Stuoranjárgas* hellige landskap. Men tiden har ikke strukket til for å gå i detalj. Jeg håper i stedet å ha formulert en ramme for fortolkning som vil kunne brukes og kritiseres av andre, eller av meg selv i en seinere sammenheng. Jeg håper også jeg med denne oppgaven har rokket ved noen sementerte oppfatninger om reindrift og reindriftssamisk landskapsbruk. Jeg har stilt spørsmålsteget ved framstillingen av reindriftssamfunnet som diametralt forskjellig fra fangstsamfunnet og ved konstruksjonen av den asosiale reindriftsrasjonaliteten. Jeg har vendt fokus motsatt vei og påstått at den asosiale reindriftsrasjonaliteten først og fremst kan brukes til å belyse vestlig mentalitet og norsk selvforståelse. Sist, men ikke minst, vil jeg ønske det av denne oppgaven framgår hvilket verdifullt kildemateriale som ligger i reindriftssamisk muntlig tradisjon og i reindriftssamisk erfaringskunnskap. Når jeg prater med Ola, føles tiden alltid for knapp. Han synes som en uuttømmelig kilde til kunnskap om *Stuoranjárgareindrifta*. Det framkommer alltid noe nytt i samtale våre, et stedsnavn eller et reingjerde Ola kommer på, eller et eldre navn på en *siida* eller en dal. Hvis jeg ikke hadde snakket med Ola, hadde jeg visst svært lite om *Stuoranjárgasiidaer* i eldre tid. Nå sitter jeg med et stort materiale jeg gjerne skulle ha uttalt meg mer om her og nå, men jeg får si som Ola: ”Tag nu det här”.



## Bibliografi

---

- Andersen, O. 2002 *Flyttefolk og bofaste: en studie av samisk bosetting i Sør-Troms og Nordre Nordland*. Doktorgradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Andresen, A. 1991a *Omstillingstid: nomadisk reindrift i Torne lappmark og Troms 1840-1920*. Doktoravhandling i historie, Universitetet i Tromsø.
- Andresen, A. 1991b *Sommerlandet: reindrift i Ramfjordområdet. Ramfjorden: samisk historie og samtid i Ramfjordområdet* (red. E. Berg), s. 24-35. Ramfjordbotn.
- Anonymus, 1975 (ca. 1720) *Relation om Lapperne's Afguder. Beskrivelse over Finmarkens lapper 1767* (K. Leem), s. 409-419. København
- Arell, N. 1977 *Rennomadismen i Torne lappmark: markanvändning under kolonisationsepoken i fr.a. Enontekis socken*. Umeå.
- Baglo, C. 2001 *Vitenskapelige stereotyper: om konstruksjonen av samene som kulturhistorisk enhet i tida fram mot 1910*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Barth, A. 1915 *De svenske flytlappers skogødelæggelser i Tromsø amt og disses følger for skogenes nuværende beskaffenhet og utstrækning*. Kristiania.
- Bäckman, L. 1975 *Sájva: föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm.
- Bäckman, L. & Å. Hultkrantz 1978 *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm.
- Bäckman, L. & R. Kjellström 1979 (red.) *Kristoffer Sjulssons minnen: om Vapstenlapparna i början af 1800-tallet, upptecknade af O.P. Petterson*. Lund.
- Berg, B.A. 2000 *Mot en korporativ reindrift: samisk reindrift i Norge i det 20. århundre eksemplifisert gjennom studier av reindriften på Helgeland*. Guovdageaidnu.
- Bergsland, K. 1985 *Sørsamiske arvefjell på 1700-tallet. Åarjel-saamieh: samer i sør* (red. S. Fjellheim & A. Jåma), Saemien Sijte, Årbok nr. 2, s. 55-79. Snåsa.



- Bertelsen, R. 1994 Tusenårsskiftet: et nytt samfunn? *Tromsø gjennom 10 000 år. Bind I: Fra boplass til by – opp til 1794* (R. Bertelsen et.al.), s. 202-244. Tromsø.
- Birkelund, I. 1993 Ommafamilien fra Sverige som bosatte seg i Ramfjord. *Ramfjorden: samisk historie og samtid i Ramfjordområdet* (red. E. Berg), s. 36-47. Ramfjordbotn.
- Bjerkli, B. 1999 Hva er tradisjon? Begrepsbruk, forståelse og rettighetsdebatt. *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold: om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi* (red. I. Bjørklund), s. 182-209. Oslo.
- Bjørklund, I. 1999a Den nasjonale integrasjon av det samiske reindriftssamfunn. *Norsk ressursforvaltning...* (red. I. Bjørklund), s. 52-69. Oslo.
- Bjørklund, I. 1999b Når ressursene blir allmenning: samisk ressursforvaltning mot det 21. århundre. *Norsk ressursforvaltning...* (red. I. Bjørklund), s. 15-29. Oslo.
- Bjørklund, I. & H. Eidheim 1999 Om reinmerker: kulturelle sammenhenger og norsk jus i Sápmi. *Norsk ressursforvaltning...* (red. I. Bjørklund), s. 143-158. Oslo.
- Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge.
- Bourdieu, P. 1995 *Physical Space, Social Space and Habitus: Vilhelm Aubert Memorial Lecture 1995*. Blindern, Oslo.
- Bratrein, H.D. 1989a *Karlsøy og Helgøy bygdebok*, bind I. Hansnes.
- Bratrein, H.D. 1989b *Karlsøy og Helgøy bygdebok*, bind II. Hansnes.
- Bull, K.S. 2000 Kilder til reindriftens rettshistorie i Finnmark i det 19. og 20. århundre. *Reindriftsnytt nr. 2/3-2000*, s. 9-18. Alta.
- Damm, C.B. 1997 Time, Gender and Production: A Critical Evaluation of Archaeological Time Concepts. *Kopisamling Tid, samfunn og arkeologi, Arkeologi hovedfag*. ISV, Universitetet i Tromsø.
- Demant-Hatt, E. 1913 *Med lapperne i højjeldet*. Stockholm.
- Den geografiske Opmaaling, 1874 *Beskrivelse af Tromsø Amt: efter de i Anledning af Ordningen af Forholdet mellem Flytlapperne og de Fastboende i Aarene 1869, 1870 og 1872 udførte krokeringer m.m.* Kristiania.
- Douglas, M. 1997 (1966) *Rent og urent: en analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Oslo.



- Eidheim, H. 1989 (1971) Lappish Guest Relationships under Conditions of Social Change. *Aspects of the Lappish Minority Situation*, s. 25-38. Oslo.
- Eliade, M. 1989 (1964) *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. London.
- Elgvin, D.T. 1999 Kvinner er like viktige som menn. *Reindriftnytt nr. 1-99*, s. 12-18. Alta.
- Fellman, J. 1903 *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken: ur Lappska Mytologi och Lappländsk Sagen*. Helsingfors.
- Fjellheim, S. 1999 *Samer i Rørostraktene*. Snåsa.
- Fjellström, P. 1995 Samesilver: en historisk källa vid utforskning av sør- och nordsamisk kultur. *Fragment av samisk historie: Foredrag Saemien Våhkoe, Røros 1994* (red. S. Fjellheim), s. 31-58. Røros.
- Fjørtoft, K. 1999 Den konkrete og den generaliserte andre. *Kritisk kunnskapspraksis: Bidrag til feministisk vitenskapsteori* (red. A.T. Lotherington & T. Markussen), s. 191-207. Oslo.
- Fog, J. 1994 *Med samtalen som udgangspunkt: det kvalitative forsknings-interview*. København.
- Furset, O.J. 1995 *Fangstgroper og ildsteder i Kautokeino kommune*. Stensilserie B nr. 37. Universitetet i Tromsø.
- Furset, O.J. 1996 *Fangstgroper i Karasjok kommune*. Stensilserie B nr. 39. Universitetet i Tromsø.
- Fürst, E.L. 1995 *Mat - et annet språk: rasjonalitet, kropp og kvinnelighet*. Oslo.
- Gaski, L. 1999 Ressurser og rettigheter sett i et lokalsamfunns perspektiv. *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold: om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi* (red. I. Bjørklund), s. 130-143. Oslo.
- Gaukstad, E. 1985 Samisk kulturhistorie og behovet for et fruktbart kulturminnebegrep. *Åarjel-saamieh: samer i sør* (red. S. Fjellheim & A. Jåma), Saemien Sijte, Årbok nr. 2, s. 158-166. Snåsa.
- Graan, O. 1899 (1672) Relation Eller En Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Ursprung, så wåhl som om heela dheras Lefwernes Förehållande. *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* (red. K.B. Wiklund), bind XVII:2, s. 3-84. Uppsala.



- Hansen, L.I. 1990 *Samisk fangstsamfunn og norsk høvdingeøkonomi*. Oslo.
- Hansen, L.I. & B. Olsen *Samenes historie (in press)*.
- Hauglid, A.O. 1981 *Balsfjorden og Malangens historie*, bind I. Storsteinnes.
- Helander, E. & K. Kailo 1998 No Beginning, No End. *No Beginning, No End: The Sami Speak Up* (red. E. Helander & K. Kailo), s. 1-15. Edmonton & Alta.
- Hesjedal, A. 2001 *Samisk forhistorie i norsk arkeologi 1900-2000*. Stensilserie B nr. 63. Tromsø.
- Holmberg-Harva, U. 1987 (1915) *Lapparnas religion (Lappalaisten uskonto, 1915)*. Uppsala.
- Hultkrantz, Å. 1987 On Beliefs in Non-Shamanic Guardian Spirits among the Saamis. *Saami Religion* (red. T. Ahlbäck), s. 110-123. Stockholm.
- Högström, P. 1980 (1747) *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker*. Faksimileutgave. Umeå.
- Høgsæt, R. 1994 Tromsø innlemmes i Norge. *Tromsø gjennom 10 000 år. Bind I: Fra boplass til by – opp til 1794* (R. Bertelsen et.al.), s. 243-392. Tromsø.
- Ingold, T. 1980 *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge.
- Itkonen, T.I. 1946 *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den Finnischen Lappen*. Helsinki.
- Jessen-Schardebøll, E.J. 1975 (1767) Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion, med en Tegning af en Rune-Bomme. *Beskrivelse over Finmarkens Lapper* (K. Leem). København.
- Johnsen, H. & B. Olsen 1992 Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57 (3), s. 419-436. Washington.
- Johnsen, O.A. 1923 *Finmarkens politiske historie aktnæssig fremstillet*. Videnskapsselskabets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse. Kristiania.
- Joks, S. 2000 *Tradisjonelle kunnskaper i bevegelse: om kontinuiteten i reindriftas praksiser*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.
- Jordan, P. 2001 The materiality of shamanism as “world view”: Praxis, artefacts and landscape. *The Archaeology of Shamanism* (red. N. Price), s. 87-105. London & New York.



- Kalleberg, R. 1996    Forskningsopplegget og samfunnsforskningens dobbeltdialog. *Kvalitative metoder i samfunnsforskning* (red. H. Holter & R. Kalleberg), s. 26-73. Oslo.
- Kalstad, J.A. 1982    Kystsamisk reindrift. *Ottar* nr. 4 1982, s. 39-43. Tromsø.
- Kalstad, J.K.H. 1999 *Reindriftspolitik og samisk kultur: en uløselig konflikt? En studie av reindriftstilpasninger og moderne reindriftspolitik*. Guovdageaidnu.
- Kiildahl, J. 1943-5    Afguderiets Dempelse, og den Sande Lærdoms Fremgang.  
(1749-50)    *Nordnorske Samlinger*, bind V (red. M. Krekling), s. 97-152. Oslo.
- Knutsen, N.M. (red). 1994 *Mørkets og kuldens rike: Tekster i tusen år om Nord-Norge og nordlendingene*. Tromsø.
- Kolsrud, K. 1947    Finnefolket i Ofoten. *Nordnorske Samlinger*, bind VIII. Oslo.
- Korpijaakko-Labba, K. 1994    *Om samernas rättsliga ställning i Sverige-Finland: en rättshistorisk utredning av markanvändningsförhållanden och -rättigheter i Västerbottens lappmark före mitten av 1700-tallet*. Helsingfors.
- Kristeva, J. 1986    Revolution in Poetic Language. *The Kristeva Reader* (red. T. Moi), s. 89-137. Oxford.
- Kåven, B. et.al. 1995 *Sámi-dáru sátnjagirji: Samisk-norsk ordbok*. Kárášjohka.
- Leem, K. 1975    *Beskrivelse over Finmarkens lapper 1767*. København.  
(1767)
- Lilienskiold, H. 1942-43 (1698)    Speculum Boreale, del I. *Nordnorske Samlinger*, bind IV (red. O. Solberg). Oslo.
- Lilienskiold, H. 1945 (1698)    Speculum Boreale, del II. *Nordnorske Samlinger*, bind VII (red. O. Solberg). Oslo.
- Ljung, A. 1995a    *Familjeregister för Karesuando (Enontekis) församling för åren 1720-1923: ur ovannämnde församlings samtliga kyrkoböcker* (red. A. Ljung). Dataregistrert utgave ved Lenvik bygdemuseum, bind I. Finnsnes.
- Ljung, A. 1995b    *Familjeregister för Karesuando (Enontekis) församling för åren 1720-1923: ur ovannämnde församlings samtliga kyrkoböcker* (red. A. Ljung). Dataregistrert utgave ved Lenvik bygdemuseum, bind II. Finnsnes.
- Lundmark, B. 1987    Rijkuo-Maja and Silbo-Gåmmoe: towards the Question of Female Shamanism in the Saami Area. *Saami Religion* (red. T. Ahlbäck), s. 158-169. Uppsala.



- Lundius, N. 1905 (1674-1679) Nicolai Lundii Lappi Descriptio Lapponiæ. *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* (red. K.B. Wiklund), bind XVII: 5, s. 3-41. Uppsala.
- Løgstrup, K.E. 1999 (1956) *Den etiske fordring*, s. 29-44. Oslo.
- Læstadius, L.L. 1997 *Fragmenter i Lappska Mythologien* (posthum.). Åbo. (manus 1840-1845)
- Manker, E. 1950 *Die Lappische Zaubertrommel: eine ethnologische Monographie. II. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*, s. 61-135. Uppsala.
- Manker, E. 1953 *The Nomadism of the Swedish Mountain Lapps: the siidas and their migratory routes in 1945*. Stockholm.
- Manker, E. 1957 *Lapparnas heliga ställen: kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och Landsantikvariernas fältundersökningar*. Uppsala.
- Manker, E. 1960 *Fångstgropar och stalotomter: Kulturlämningar från lappsk forntid*. Uppsala.
- Marainen, J. 1984 Förflyttningar i Sápmi: gränsregleringar i Norden och deras följdverkningar för samer. *Sápmi* 2/84. Umeå.
- Mathiesen, P. 1978 "Västersjöfinner" på Ringvassøy: en analyse av den samiske bosetting i Helgøy sogn på 1700-tallet. Publikasjon nr. 2 fra Helgøyprosjektet. Universitetet i Tromsø.
- Mathisen, H.R. 1991 Samiske stedsnavn i Ramfjordområdet. *Ramfjorden: samisk historie og samtid i Ramfjordområdet* (red. E. Berg), s. 78-85. Ramfjordbotn.
- Mauss, M. 1995 (1923-34) *Gaven: utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Halden.
- Mebius, H. 1968 *Värrö: studier i samernas förkristna offerriter*. Uppsala.
- Mebius, H. 1971 *Sjiele: samiska traditioner om offer*. Uppsala.
- Moi, T. 1986 *The Kristeva Reader*, s. 1-23. Oxford.
- Moore, H. 1990 Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text. *Reading Material Culture* (red. C. Tilley), s. 85-120. Oxford.
- Mulk, I.-M. 1995 (1994) *Sirkas: ett samiskt fångstsamhälle i förändring Kr.f. – 1600 e.Kr.* Umeå.
- Munch, J.S. 1993 Gammen i Lavangsdalen. *Ramfjorden: samisk historie og samtid i Ramfjordområdet* (red. E. Berg), s. 88-96. Ramfjordbotn.



- Myrhaug, M-L. 1997 *I modergudinnens fotspor: Samisk religion med vekt på kvinnelige kultutøvere og gudinnekult.* Oslo.
- Myrhaug, M-L. 2000 Trommen som en hellig manifestasjon. *Den samiska trumman i historisk tid och nutid: rapport från seminarium vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 15-16 juni 1999*, s. 33-39. Umeå.
- Myrstad, R. 1996 *Bjørnegraver i Nord-Norge: spor etter den samiske bjørnekulten.* Stensilserie B nr. 46. Universitetet i Tromsø.
- Nesheim, A. 1951 Finnish hiisi and Lappish siida. *Finnisch-Ugrische Forschungen* nr. 30, s. 292-302. Helsinki.
- Nielssen, A.R. 1991 Sjøsamene i Ramfjordområdet i gammel tid. *Ramfjorden: samisk historie og samtid i Ramfjordområdet* (red. E. Berg), s. 6-19. Ramfjordbotn.
- Odner, K. 1992 *The Varanger Saami: Habitation and Economy AD 1200-1900.* Oslo.
- Olsen, B. 1984 *Stabilitet og endring: produksjon og samfunn i Varanger, 800 f.Kr. – 1700 e.Kr.* Magistergradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Olsen, B. 1986 Norwegian Archaeology and the People without (Pre-)History: Or How to Create a Myth of a Uniform Past. *Archaeological Review from Cambridge* 5:1, s. 25-41. Cambridge.
- Olsen, B. 1997 *Fra ting til tekst: teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning.* Oslo.
- Oskal, B.T. 1993 Fra Masi til Ramfjord. *Ramfjorden: samisk historie og samtid i Ramfjordområdet* (red. E. Berg), s. 48-56. Ramfjordbotn.
- Oskal, N.A. 1995 *Det rette, det gode og reinlykken.* Doktoravhandling i filosofi, Universitetet i Tromsø.
- Ovsyannikov, O.V. & N.M. Terebikhin 1994 Sacred space in the culture of the Arctic regions. *Sacred Sites: Sacred Places* (red. D.L. Carmichael et.al), s. 44-82. London & New York.
- Paine, R. 1957 *Coast Lapp Society. I. A study of Neighbourhood in Revsbotn fjord.* Tromsø.
- Paine, R. 1970 Lappish Decisions, Partnerships, Information Management and Sanctions: A Nomadic Pastoral Adaptation. *Ethnology* nr. 9, s. 52-67. Pittsburgh.
- Paine, R. 1994 *Herds of the Tundra: A Portrait of Saami Reindeer Pastoralism.* Washington & London.



- Paine, R. 1999 "Reindeer theft"? Notes on how a culture is put at odds with itself. *Acta Borealia 1-1999*, s. 63-82. Tromsø.
- Paulaharju, S. 1977 *Lappmarksminnen*. Stockholm.
- Pehrson, R.N. 1954 The Lappish Herding Leader: A Structural Analysis. *American Anthropologist* nr. 56, s. 1076-1080. Washington.
- Pehrson, R.N. 1964 *The Bilateral Network of Social Relations in Könkämä Lapp District*. Oslo.
- Pentikäinen, J. 1998 *Shamanism and Culture*. Helsinki.
- Pirak, A. 1933 *En nomad och hans liv*. Uppsala.
- Pollan, B. 1997 *Samiske beretninger: i utvalg fra J.K. Qvigstads Samiske eventyr og sagn I-IV, 1927-29*. Oslo.
- Pollan, B. 1998 *Samiske sjamaner: religion og helbredelse*. Oslo.
- Qvigstad, J. 1925 *Lappische Texte aus Kalfjord und Helgøy: Reste eines ausgestorbenes Lappendialektes*. Oslo.
- Qvigstad, J. 1926 *Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen*. Oslo.
- Qvigstad, J. 1929 *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen. I*. Oslo.
- Qvigstad, J. 1929 *Sjøfennene i Nordland*. Tromsø.
- Qvigstad, J. 1935 *De lappiske stedsnavn i Troms fylke*. Oslo.
- Qvigstad, J. 1944 *De lappiske appellative stedsnavn*. Oslo.
- Ränk, G. 1949 Grundprinciper för disponeringen av utrymmet i de lapska kåtorna och gammarna. *Folk-Liv 1948-49*, s. 87-111. Stockholm.
- Renbeite-\*  
kommissionen af  
1907 (red. J.  
Qvigstad & K.B.  
Wiklund), 1909a *Renbeitekommissionen af 1907: Dokument angaaende flytlapperne*, bind I. Kristiania.
- Renbeite-\*  
kommissionen af  
1907 (red. J.  
Qvigstad & K.B.  
Wiklund), 1909b *Renbeitekommissionen af 1907: Dokument angaaende flytlapperne*, bind II. Kristiania.



- Renbeite-\*  
kommissionen af  
1907 (red. J.  
Qvigstad & K.B.  
Wiklund), 1909c      Protokoll: *öfver de af kommissionen år 1908 i Tromsö amt hållna förhör....* Stockholm.
- Renbetes-\*  
kommissionen af  
1913, 1915      *Kartatlas: 17 kartblad i skalan 1:200 000.* Stockholm.
- Renbetes-\*  
kommissionen af  
1913, 1917a      *Renbeteskommissionens af 1913 Handlingar*, bind I:1. Stockholm.
- Renbetes-\*  
kommissionen af  
1913, 1917b      *Renbeteskommissionens af 1913 Handlingar*, bind I:2. Stockholm.
- Reuterskiöld, E.  
1912      *De nordiska lapparnas religion.* Stockholm.
- Rheen, S. 1897  
(1671)      En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher,  
wijdskiepellsser,sampt i många stycken Grofwe wildfarellsser.  
*Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv*  
(red. K.B. Wiklund), bind XVII:1, s. 3-68. Uppsala.
- Ruden, I. 1911      *Fremstilling av en del av den skade som de svenske flytlapper og ren har voldt paa skogen i Tromsø amt.* Kristiania.
- Ruong, I. 1937      *Fjälllapparna i Jukkasjärvi socken.* Uppsala.
- Rydving, H. 1987      Shamanistic and Postshamanistic Terminologies in Saami (Lappish).  
*Saami Religion* (red. T. Ahlbäck), s. 185-207. Uppsala.
- Rydving, H.  
1995a (1993)      *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s.* Uppsala.
- Rydving, H. 1995b      *Samisk religionshistoria: några källhistoriska problem.* Uppsala.
- Sahlins, M. 1972      On the Sociology of Primitive Exchange. *Stone Age Economics*, s.  
185-277. Chicago & New York.
- Sammallahti, P.  
1982      Lappish (Saami) Hunting Terminology in a Historical Perspective.  
*Hunters: Their Culture and Way of Life* (red. Å. Hultkrantz & Ø.  
Vorren), s. 103-110. Tromsø, Oslo & Bergen.
- Sandnes, S. &  
I.L. Jensen 1994      *Flyttsamenes historie i Tromsdalen 1870-1940.* Lokalhistoriehefte  
nr. 1. Pedagogisk senter i Tromsø, Tromsø Lærerhøyskole.



- Sara, M.N. 2001 *Reinen – et gode fra vinden: reindriftens tilpasningsformer i Kautokeino*. Kárašjohka.
- Schanche, A. 1990 Samisk kulturlandskap. *Samisk kulturminnevernforskning: rapport fra seminar i Guovdageaidnu/Kautokeino 22.-24. november 1989*, s. 31-38 Oslo.
- Schanche, A. 2000 *Graver i ur og berg: samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Kárašjohka.
- Sjursnes, I. 1994 *Ullsfjord: kirke og folkeliv*. Sjursnes.
- Skanke, H. 1943-5 (1728-1731) Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima: Anlangende De Norske Lappers Hedendom og Superstitioner. *Nordnorske Samlinger*, bind V (red. O. Solberg), s. 177-256. Oslo.
- Skjervheim, H. 1976 *Deltakar og tilskodar og andre essays*, s. 51-90. Oslo.
- Slagstad, R. 1980 *Positivism og vitenskapsteori: et essay om den norske positivisme-striden*, s. 47-67. Oslo.
- Snorre Sturlason 1985 (1899) *Snorre Sturlasons kongesagaer*. "Stormutgaven" (red. F. Hødnebo). Oslo.
- Solem, E. 1970 (1933) *Lappiske rettsstudier*. Oslo.
- Storli, I. 1994 *"Stallo"-boplassene: spor etter de første fjellsamer?* Oslo.
- Storli, I. 1996 On the Historiography of Saami Reindeer Pastoralism. *Acta Borealia 1-1996*, s. 81-115. Tromsø.
- Storm, D. 1991 Samiske kulturminner: en kulturhistorisk presentasjon. *Samiske kulturminner: Håndbok i stedsnavnregistrering* (red. H.R. Mathisen), s. 144-150. Tromsø.
- Søbstad, T. 1980 *Den sjøsamiske bosetting i Helgøy fram til ca. 1800*. Magistergrads-avhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Thomassen, O. 1999 *Lappenenes forhold: nedskrevet 1896-98 av skolelærer Ole Thomassen om Lyngen og Porsanger herreder*. Gáivuona/Kåfjord.
- Tornæus, J. 1900 (1672) Johannis Tornei Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd. *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* (red. K.B. Wiklund), bind XVII:3, s. 3-64. Uppsala.
- Turi, J. 1987a (1917) *En bok om samernas liv: Muitalus samid birra*. Faksmileutgave. Umeå.
- Turi, J. 1987b (1910) *Muitalus sámiid birra*. Jåhkamåhkke.



- Valkeäpää, N.-A. 1998 I have no Beginning, no End. *No Beginning, No End: The Sami speak up* (red. E. Helander & K. Kailo), s. 87-99. Edmonton & Alta.
- Vorren, Ø. 1980 Samisk bosetning på Nordkalotten: arealdisponering i historisk-økologisk belysning. *Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (red. E. Baudou & K.-H. Dahlstedt), s. 235-261. Umeå.
- Vorren, Ø. 1985 Circular sacrificial sites and their function. *Saami Pre-Christian Religion: Studies on the oldest traces of religion among the Saamis* (red. L. Bäckman & Å. Hultkrantz), s. 69-81. Stockholm.
- Vorren, Ø. 1998 Villreinfangst i Varanger fram til 1600-1700-årene. *Tromsø Museums skrifter XXVIII*. Stonglandseidet.
- Vorren, Ø. & E. Manker 1976 *Samekulturen: en kulturhistorisk oversikt*. Tromsø, Bergen og Oslo.
- Vorren, Ø. & H.K. Eriksen 1993 *Samiske offerplasser i Varanger*. Tromsø.
- Zachrisson, I. 1984 *De samiska metalldepåerna år 1000-1350*. Borås.
- Zachrisson, I. 1995 Härjedalen i Finnland, Sameland: Arkeologiska fynd och skrivna källor i det sydligaste sydsamiska området. *Fragment av samisk historie: Foredrag Saemien Våhkoe, Røros 1994* (red. S. Fjellheim), s. 22-31. Røros.
- Østerberg, D. 1993 (1986) Metasosiologisk essay. *Fortolkende sosiologi I: almene emner og metodologi*, s. 11-65. Oslo.
- Østerberg, D. 1996 (1982) *Sosialfilosofi: Forståelsesformer. Samfunnsmotsetninger*. Oslo.

#### **Korrespondanse vedrørende stedsnavn:**

Med Aud-Kirsti Pedersen, Institutt for nordisk språk og litteratur, Universitetet i Tromsø.  
Med Thomas Omma, stedsnavnkonsulent for Sámediggi.

#### **Muntlige kilder:**

- Sveen, Stine B. 1999 Samtale med Ole Henriksen, Moskavuonaluokta/Sjøvassbotn, 22.07.98
- Sveen, Stine B. 1999 Samtale med Ragnar Nilsen, Gáhtteláš/Elvebakken, Thomasjordnes, 22.07.98
- Sveen, Stine B. 1999 Intervju av Magnar Eriksen, Leaibbášluokta/Oldervik, 03.03.99
- Sveen, Stine B. 1999 Intervjuer av Ola Omma, Jåhkamåhkke, 18.-21.06.99
- Sveen, Stine B. 1999 Intervju av Anna Evensen, Romssavággi/Tromsdalen, 15.08.99
- Sveen, Stine B. 2000 Intervju av Magnar Eriksen, Leaibbášluokta/Oldervik, 06.06.00



*Øvrige informanter:*

Jan Eriksen, Guohcaluokta/Breivik  
Einar Indrevoll, Skárramohki/Skarmunken  
Magnhild og Odd Johansen, Stuor Vállas/Ramfjordmoen  
Hans Inge Mortensen, Skárramohki/Skarmunken  
Berit Turi Oskal, Gáranaslulitluokta/Ramfjordbotn  
Jon Helge Steinnes, Thomasjord, Muotkejavri/Laksvatn  
Torgeir Sørensen, Guohcavuopmi/Breivikeidet  
Lásse Walkeäpää, Jåhkamåhkke

**Registreringsrapporter og konsekvensutredninger:**

- Buljo, T.H. & I.M. Holm-Olsen 1999 Planlagt golfbane på Breivikeidet, Tromsø kommune, Troms: konsekvenser for samiske kulturminner og kulturmiljø. *NIKU*.
- Mathisen, H.R. 1989 Samiske kulturminner i Tromsdalen: Registreringsrapport for Tromsø Museum. *Sámediggi, Miljø- og kulturvernavdelingen, Distriktskontoret for Troms*, arkivet.
- Mathisen, H.R. 1997 Foreløpig registrering av samiske kulturminner i Tromsøområdet. *Sámediggi, Miljø- og kulturvernavdelingen, Distriktskontoret for Troms*, arkivet.
- Sveen, S.B. 1999 Rapport fra utgraving av reindriftssamiske teltplasser i Nergårdskardet, Målselv kommune, 1999, med vedlegg fra Radiologisk Laboratorium. *Topografisk Arkiv, Tromsø Universitetsmuseum*.
- Sveen, S.B. 2000 Rapport fra utgraving av reindriftssamiske teltplasser i Blåtind skytefelt, 2000, med vedlegg fra Radiologisk Laboratorium. *Topografisk Arkiv, Tromsø Universitetsmuseum*.

*Opplysninger om registrerte kulturminner er ellers hentet fra Fornminneregistret.*

**Reportasjer og kronikker:**

- Somby, Å. 2000 *Fjellsamene som Norges stebarn*. Internettutgave av kronikk 03.01.00.
- Tonstad, P.L. 2000 *Mann mot mann i Sameland*. Reportasje i Dagbladet 29.01.00.

**Tidsskrift:**

NRL's medlemsblad september 2002