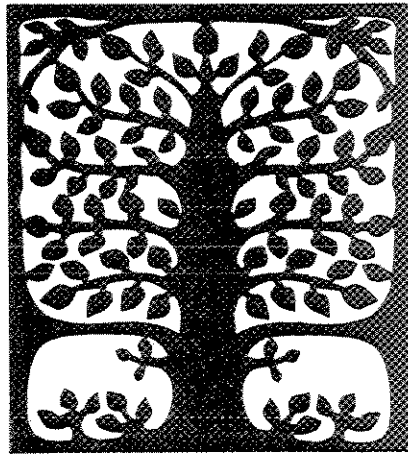


DØLAKULTUR SOM DELKULTUR

Kontinuitet og endring
hos ei østnorsk innvandrerbefolkning
i Indre Troms



av

Vibeke Bårdsdatter Bårnes

Hovedfagsoppgave i
samfunnsvitenskap/sosialantropologi

Institutt for samfunnsvitenskap
Universitetet i Tromsø
Høsten 1991

"Elva former bredden,
og bredden leder elva."

Tilegnet
Oda Bjørnsdatter
som representerer
både kontinuitet
og endring...

FORORD

Bakgrunnen for valg av oppgave og studieområde kommer av flere forhold. Som student i gruppa samiske studier/etniske relasjoner har mine hovedinteresser gått i retning av forholdet mellom det mangfold av folkegrupper og tilpasninger som fins i det nordnorske "kulturlandskapet".

Gjennom ekteskap og nye familierelasjoner fikk jeg i tillegg kjennskap til et annet nordnorsk område og innsikt i en annen historisk tradisjon enn den nordlandske kystkulturen jeg selv har vokst opp i. Dermed var nysgjerrigheta vakt, og etter forslag og gode råd fra lærerne i studiegruppa, gikk jeg i gang med en prosjektbeskrivelse til en stipend-søknad som ble utgangspunktet for denne oppgaven.

Det empiriske materialet kommer i all hovedsak fra en dal og et nærliggende tettsted i Indre Troms. Dalen er ei tradisjonell jordbruksbygd som har vært forholdsvis isolert helt opp til våre dager, og tettstedet kan sees på som en småurban og moderne forlengelse eller fortsettelse av denne dalen, både i demografisk og sosiologisk forstand. Jordbruksbygda kaller jeg Døladal, og tettstedet får navnet Innstad. Selv om det kanskje ikke er vanskelig å kjenne igjen stedene fra annen beskrivelse og kjennskap til området, vil jeg av prinsipielle grunner og i følge antropologisk tradisjon likevel bruke pseudonymer. Det er heller ikke de aktuelle stedene i og for seg som er interessante, men de generelle eller typiske trekkene og dølasamfunnet som helhet som er fokus for denne oppgaven.

Til slutt vil jeg takke professor Per Mathiesen som gav med ideen og trua på prosjektet, og førsteamanuensis Trond Thuen som har vært veileder gjennom hele oppgaven og som alltid var tilstede eller tilgjengelig med kritikk, råd og hjelp til å komme videre. I hans fravær har førsteamanuensis Terje Brantenberg vært nyttig og inspirerende som veileder i avslutningsfasen. I tillegg vil jeg nevne forskerne Asbjørg Fyhn, ISV og Britt Mæhlum, ISL som har kommet med utfordrende spørsmål og gode råd underveis.

En spesiell takk går til Inger-Helene Nilsen som har konvertert handskrifta mi til "datakalligrafi".

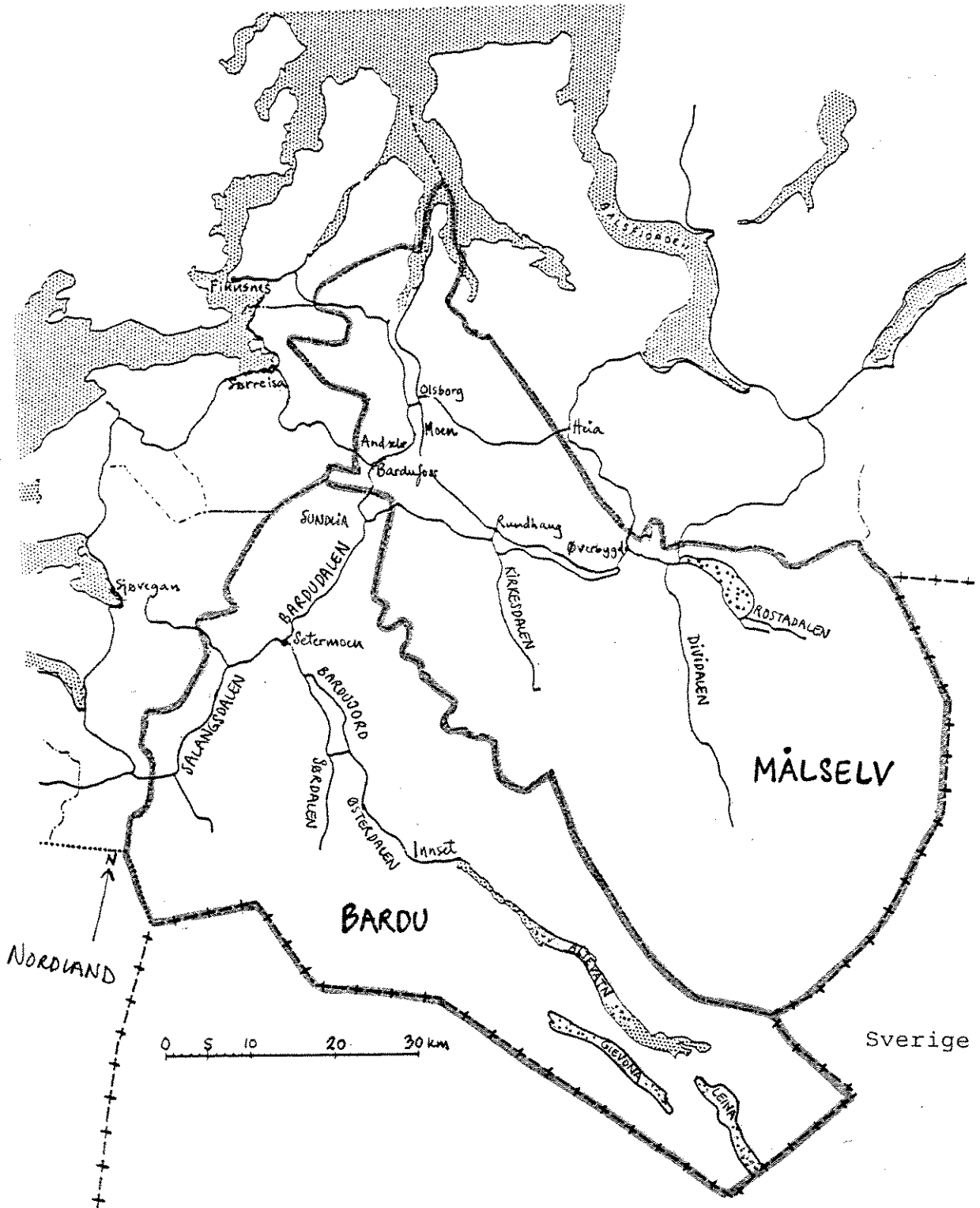
Videre må Norges Allmennvitenskapelige Forskningsråd (NAVF) nevnes fordi jeg for året 1989 fikk tildelt et studentstipend for dette prosjektet under forskningsprogrammet "Kultur og tradisjonsformidling"(KULT). I tillegg har jeg fått et mindre beløp fra Nord-Norges fond og fondet for Nord-Norges Universitet.

Helt tilslutt vil jeg rette en generell takk til befolkninga i Indre Troms; spesielt til alle i "Døladal" og mange på "Innstad", – og en særskilt takk til den affinale familien min som alltid har vært til hjelp og støtte.

Tromsø, oktober 1991

Vibeke Bårdsdtr. Bårnes

Fig.1 Kart over Indre Troms



INNHALDSFORTEGNELSE

Kap. 1	<u>INNLEDNING</u>	s. 1
1.1.	Problemstillinger	s. 1
1.2.	Om å studere egen og andres kultur	s. 5
1.3.	Begrepsspesifisering	s. 8
Kap. 2	<u>HISTORIKK OG LOKALITET</u>	s. 12
2.1.	Historisk bakgrunn for dølakulturen i Indre Troms	s. 12
2.2.	Generelt om Indre Troms	s. 24
2.3.	Presentasjon av studieområdet	s. 25
Kap. 3	<u>SYMBOLER OG MENING</u>	s. 32
3.1.	Kultur og identitet	s. 34
3.2.	Den symbolske konstruksjonen av døla- samfunnet	s. 37
3.3.	"The Invention and Convention of Culture"	s. 39
Kap. 4	<u>VEDLIKEHOLD AV KULTUR OG IDENTITET</u>	s. 41
4.1.	Dølakultur som bondekultur	s. 41
4.2.	Haugianismen som religiøst og ideologisk uttrykk	s. 50
4.3.	Genealogi og endogami: slekts- bevissthet og gruppetilhørighet	s. 59
4.4.	"Døl-skolp" eller "differentiation by denomination"	s. 70
4.5.	Språk og dialekt som sosialkjennetegn, identitetsmarkør og integrasjonsfaktor	s. 75

Kap. 5	<u>ENDRINGSPROSESSER</u>	s. 89
5.1.	Etterkrigstid og nye oppportunitets- situasjoner	s. 89
5.2.	Jakt, fangst og fiske: fra utmarksnæring til fritidsaktivitet	s. 100
5.2.1.	Elgjakta	s. 107
5.3.	Reifisering av kultur og tradisjon	s. 118
5.3.1.	Jubileumsfeiringene	s. 121
5.3.2.	Slektsstevner	s. 127
5.3.3.	Andre markeringer	s. 133
5.3.4.	Sammenfatning	s. 139
Kap. 6	<u>KOMPARATIVT PERSPEKTIV</u>	s. 146
6.1.	Dølakultur versus andre nordnorske delkulturer	s. 146
6.2.	Kultur, etos og personlighet	s. 161
Kap. 7	<u>KONTINUITET OG ENDRING</u>	s. 172
	Litteraturliste	s. 182

KAP. 1 INNLEDNING

1.1. PROBLEMSTILLINGER

Formålet med denne oppgaven er å prøve å forstå og forklare kontinuitet og endring av kulturell egenart og gruppeidentitet hos dølabefolkninga i Indre Troms ved hjelp av antropologiske metoder, teorier og analysemåter. Viktige spørsmål blir da: hvordan kan det ha seg at denne befolkninga har beholdt sin egenart og kanskje til og med forsterket den i løpet av de to hundre årene som er gått siden de første dølene slo seg ned i dette området? Hva er det som særpreger dem, og hva er det de selv framhever ved sin kultur for å uttrykke denne egenarten? Hvilke aktiviteter og væremåter, tradisjoner og verdsettninger er det som gjør at vi kan karakterisere dølene som en egen gruppe, og hva er det de selv bevisst vedlikeholder og framholder som kjennetegn overfor omverdenen?

Med døl menes her etterkommer av utvandrete rydningsmenn og -kvinner fra nordøsterdals- og gudbrandsdalsbygdene som kom til Nord-Norge fra slutten av 1700-tallet og utover 1800-tallet for å bosette seg og drive jordbruk i de indre skog- og dalstrøkene; hovedsakelig i Indre Troms. Disse områdene hadde inntil da ingen fast bosetning, men var i århundrer benyttet av norsk-svenske reindriftssamer på nomadisk vandring til og fra kysten.

Betegnelsen døl er et etablert begrep på denne innvandrete befolkningsgruppa; de kaller seg selv - og blir betegnet av andre som døler. Ordet benyttes i mange forskjellige sammenhenger og sammensetninger som dølamål, dølakost, dølalyne, bardudøl, dølabonde m.fl.

Etterkommerne etter de første dølainnvandrerne har fram til i dag beholdt mye av sin opprinnelige og lokale egenart; noe som kommer til uttrykk i ytre kulturtrekk som dialekt, mattradisjoner, byggeskikker o.l., og i tillegg har de et svært

bevisst forhold til opprinnelig slekt- og næringstilhørighet. Denne bevisstheten omkring genealogi, kulturarv og tradisjoner kan sees på som et uttrykk for at de oppfatter seg selv og blir oppfattet av andre som forskjellige fra de øvrige befolkningskategorier eller delkulturer i det nordnorske "kulturlandskapet". En sammenlikning og kontrastering av disse gruppene samt en analyse av innholdet i denne dølakulturen blir viktig for å forstå hvorfor dølene, til tross for ulike ytre påvirkninger og endringer i lokal tilpasning, har klart å beholde kontinuiteten i sine kulturelle særdrag og hvordan de aktivt og bevisst vedlikeholder og uttrykker sine tradisjoner og sin identitet som døler.

Mitt valg av område for undersøkelsen bunner altså i en antakelse om at vi her finner en forholdsvis liten, avgrenset befolkning med en annen bakgrunn og historie enn sine omgivelser, og som over lengre tid har drevet et mer eller mindre systematisk arbeid for å vedlikeholde sitt særpreg. Med utgangspunkt i en utvetydig positiv selvidentifikasjon ser det ut til at de har holdt i hevd et kulturelt repertoar som knytter dem til selve prototypen på norsk identitet; den (øst)norske bondekulturen. Det system av verdsettinger som på denne måten vedlikeholdes, har dermed vært gjenstand for en temmelig bevisst idiomatisering i den forstand at det er knyttet til selve identitetsvedlikeholdet eller selvbildet som døl, og som representant for "norskhet" innen omgivelser med en mer tvetydig nasjonal eller etnisk karakter. Det knytter seg altså en ikke liten grad av kultur stolthet til dette kulturelle repertoaret, noe som kom klart fram under feiringene av 200-års jubiléet for innvandringa til Målselv og Bardu.

I et historisk perspektiv kan vi se hvordan kontinuitet og endring nærmest går hand i hand. Endringsprosesser har skapt behov for nye måter å uttrykke dølaidentitet på, og kultur som subjekt kan bli kultur som objekt gjennom reifiseringsprosesser der "levende tradisjon" blir til "gjenopplivete tradisjonsytringer" (Haugen 1981:9). Ved å følge den

kulturreifiseringa som har foregått gjennom f.eks. forberedelsene og avviklinga av jubileer, slektsstevner og andre markeringer, har jeg kunnet observere hvordan og med hvilke midler kulturarven og røttene sørfra blir revitalisert og kommunisert. Disse begivenhetene sammen med andre lokale aktiviteter kan sees som en del av en kulturformidlingsprosess, - både som uttrykk for kultur og egenart utad og som en bekreftelse på gruppeidentitet og fellesskap innad. Viktige spørsmål blir da: hva består denne dølaidentiteten av, og hvordan har denne selvforståelsen eventuelt endret seg og fått andre eller nye uttryksformer?

Jeg vil spesielt se på de symbolske uttrykksformene ved identitetshåndtering slik de utformes og manifesterer seg i dølasamfunnet. Kulturelle verdier og ideer er i mange tilfeller ubevisste samtidig som de indirekte uttrykkes og kan studeres gjennom atferd, diskusjoner, regelbrudd, folkelige fortellinger, ordspråk, humor o.l. Ved å se på den symbolske konstruksjonen av dølasamfunnet har jeg funnet en del symboler som kan skilles ut som metonymer for identitet; symboler som viser kontinuitet til tross for store endringer på mange områder. Hva kan den symbolske persepsjonen av grenser som konstitueres gjennom kontakt og samhandling si om dølasamfunnet og dølakulturen som en avgrensbar enhet i forhold til omkringliggende befolkningskategorier?

I tillegg til den synkrone analysen vil jeg også benytte en historisk og sosiolingvistisk tilnærming for å forstå kontinuiteten og forklare endringer. Både den historiske bakgrunnen (dølene som innvandrere og nybyggere) og ytre kulturelle kjennetegn (f.eks. dialekt) mener jeg er viktig å få med i en helhetlig og samfunnsvitenskapelig kulturforståelse.

Dette er ikke et forsøk på en helhetlig og detaljert beskrivelse av det totale dølasamfunnet i Indre Troms da jeg ikke har gjort feltarbeid i andre deler av området enn to

lokaliteter i Bardu og dermed ikke kan belegge representativiteten gjennom systematisk komparasjon. Selv om Døladal kan sies å være et spesielt homogent og "prototypisk" dølasamfunn, representerer det også trekk som jeg mener er typiske for dølakulturen generelt. Derfor vil beskrivelsene mine av og til veksle mellom det generelle og det spesifikke, mellom dølene som befolkningskategori i Indre Troms og dølene i Døladal og omegn.

Det empiriske materialet er samlet over en toårsperiode med mange korte og noen lengere opphold i de aktuelle områdene, der deltakende observasjon og mer eller mindre strukturerte samtaler med befolkninga har vært de mest benyttete metodene for innsamling av data. Samtidig har jeg i en årrekke som inngifta familiemedlem og periodevis beboer i området, hatt et ikke-faglig, men "naturlig" integrert forhold til bygda med den kontakt, delaktighet og det innsyn dette medfører. I tillegg har bygdebøker, folketellinger, årbøker, lokalaviser, lokale bibliotek og kommunale etater samt andre skriftlige og muntlige kilder supplert mye av både historisk og nåtidig informasjon.

Teoretisk har jeg vært inspirert av ulike former for fortolkende og symbolsk antropologi der fortolkning av samtaler, hendelsesforløp, intervju materiale eller historiske kilder blir brukt til å finne fram til de underliggende symboler og kategorier som gir de forskjellige empiriske fenomener mening og betydning og som viser til sammenhenger og relasjoner av ulik grad og på forskjellige nivå.

1.2. OM Å STUDERE EGEN OG ANDRES KULTUR

Tradisjonelt har antropologer forsket i såkalte fremmede kulturer, det vil si folk og samfunn som har vært svært forskjellig fra deres egen kultur, og som gjerne også har vært fjerne i geografisk forstand. Holdningen i antropologien har også tidvis vært at jo mere fjerntliggende og eksotisk, desto bedre. Dette synet har endret seg de siste årene slik at "anthropology at home" er blitt et begrep og en akseptert måte å drive antropologisk forskning på. Et annet forhold er at de ikke-vestlige kulturene etterhvert har fått utdannet sine egne antropologer som kan studere egne samfunn ut i fra egne premisser. Dersom man hevder at en slik "native" tilnærming kan være et viktig supplement eller korrektiv til analysene fra utenforstående, blir det følgelig like viktig at vestlige antropologer ser på sitt eget samfunn med begreper og metoder de er opplært til å bruke på andre samfunn, samt å utvikle nye begreper for nye forståelsesformer.

Det har tidligere vært historikere, etnologer og sosiologer som har stått for det meste av forskningen på norsk samfunn og kultur både i fortid og nåtid. Nå er det mange antropologer som hevder at det å studere sitt eget samfunn i egen samtid innebærer en helt spesiell utfordring. Etter langvarige studier av såkalte tradisjonelle samfunn og fremmede kulturer mener de at moderne vestlig kultur er den største gåten. En av dem er Louis Dumont som etter forskning i India har kommet fram til at vår egen vestlige kultur hindrer oss i å forstå både andre og oss selv. Derfor er det viktig å bruke erfaringene fra tradisjonelle samfunn mer aktivt for å forstå vår egen samtid. Vi må se på oss selv ved hjelp av begreper og analyser brukt om andre samfunn som en nødvendig omvei for å kunne forstå alt det som er fortrent, skjult eller underforstått i vår egen kultur. Han bruker som eksempel hvordan vår likhets- og likeverdsidealene hindrer oss i å se og begrepsfeste de hierarkiske trekkene i våre egne samfunn (Dumont 1970).

Både når det gjelder antropologifagets komparative målsetninger og vår egen begrepsutvikling blir det derfor like viktig å studere Europa og Norge som andre ikke-vestlige land og kulturer. Egen kultur blir ofte presentert som noe gitt eller selvfølgelig i stor kontrast til den detaljrikdom som formidles i beskrivelsene av den - for antropologen - fremmede kulturen. I tillegg er det også et spørsmål om proporsjoner, og det relative skillet "oss selv" og "de andre" fins også i vårt eget samfunn. Det er nettopp viktig å gjøre feltarbeid i Norge og innen vår egen kultur fordi landet vårt slett ikke utgjør en avgrensbar eller ensartet kultur verken i fortid eller nåtid. Norsk kultur er fylt av ulikhet i koder og fortolkning, noe som tydeliggjøres når delkulturer eller subkulturer møtes. Men vi legger ofte ikke merke til forskjellene; delvis på grunn av alt vi har felles, men også fordi det norske kulturelle selvbildet legger så stor vekt på at vi er like.

Hvor står så jeg i forhold til mitt forskningsfelt? Det er ingen tvil om at det er "anthropology at home" i den forstand at mitt feltområde ligger innenfor det som kalles moderne vestlig kultur, og at jeg er sosialisert inn i den samme overordna norske kulturen som mine informanter. Men samtidig representerer dølakulturen noe annet og annerledes for meg som er oppvokst og opplært i det jeg vil kalle "tradisjonell" nordnorsk kystkultur, og denne forskjellen eller kontrasten til den innlandske nybyggerkulturen er det jeg prøver å få fram ved å kalle det en delkultur i det nordnorske "kulturlandskapet". På denne måten står jeg en plass mellom det som er annerledes og delvis fremmed og det nære og kjente, ved at dølakulturen har et annet innhold og andre uttrykksformer enn de jeg kjenner fra min egen kulturelle bakgrunn, samtidig som begge er delkulturer i en større og meromfattende, om enn pluralistisk norsk og vestlig kultur. Dette gjør det på mange måter både praktisk, språklig og begrepsmessig enklere å trenge inn i den kulturen jeg skal studere, men samtidig er det lett å ta mye for gitt fordi det tilsynelatende likner eller synes identisk med egen kulturbakgrunn. Dermed kan nyanser og

kontraster utgjøre "skjulte" data som vanskeligere lar seg oppfange og problematisere enn i møtet med en helt fremmed kultur. Det er altså ikke bare viktig å se på tid- og romdimensjonen i forholdet mellom feltarbeider og felt, men også være bevisst hva man har med seg som kulturell "overvekt", det vil si hva man tror og postulerer som antatt viten om den kulturen man kommer til. Det blir derfor viktig å gjøre "fremmedheten" til en forutsetning. Det innebærer at det ikke fins noe som kan tas for gitt, og at ingen tolkning eller noe fenomen på forhånd kan antas å være kjent. "Udgangspunktet for enhver kulturanalyse er derfor en ikke-viden, som først i analysens forløb erstattes af en viden om kulturens skjulte sammenheng" (Hastrup og Ramløv 1989:7).

Med dette utgangspunktet håper jeg at jeg har vært i stand til å la meg "innskrive" i en empirisk forståelse av dølakulturen og samtidig beholde et distansert perspektiv i utskrivningen av fortolkning og analyse. Samtidig er jeg klar over at "virkeligheten" aldri kan oppfanges og beskrives i sin totalitet og sine nyanser, men er alltid fortolket av observatøren og omformet gjennom språket.

1.3. BEGREPSSPESIFISERING

Før jeg går videre vil jeg klargjøre en del sentrale begreper slik jeg bruker dem i denne framstillinga. For å få et mer nyansert og fullstendig bilde av befolkningsmessig mangfold og kulturell variasjon i Nord-Norge vil jeg se nærmere på en variant av etnisitetsfenomenet som jeg mener dølakulturen i Indre Troms representerer. Her bruker jeg imidlertid etnisitetsbegrepet svært generelt til å omfatte grupper som oppfatter seg selv og blir oppfattet av andre som kulturelt forskjellig fra andre grupper (Barth 1969:11).

Etnisitetsbegrepet er også dekkende når det gjelder andre områder, f.eks. ved at dølene har en klar forestilling om sitt opphav og sine forfedre (dvs. de første innvandrerne som kom til Indre Troms og deres bakgrunn). Videre har de et internt fellesskap bygd på en bevissthet om avstamning som er blitt ytterligere slektskapsmessig forsterket gjennom en forholdsvis gjennomført endogamipraksis helt opp til nålevende generasjoner. I tillegg har dølene en felles kulturarv som de har vedlikeholdt gjennom sine verdiforankringer og tradisjoner som hovedsakelig har vært knyttet til en spesialisert økonomisk nisje, dvs. jordbruk og skogbruk i et avgrenset territorium.

Men i stedet for å bruke betegnelsene etnisk gruppe, innvandrere eller minoritet, som enten ikke er helt dekkende eller som etterhvert har fått andre konnotasjoner, har jeg valgt å bruke begrepet delkultur for å karakterisere dølene som gruppe og for å differensiere mellom de ulike befolkningskategoriene som fins både i Troms og i landsdelen og landet forøvrig. Gullestad (1989:125) har påvist at de delkulturelle forskjellene i Norge er større enn mange tror, både når det gjelder sosial organisasjon og kulturelle leveregler.

Når det gjelder tradisjonelle tilpasninger til erverv og bosetning, har vi her i landsdelen grovt sett en tredeling i form av nordnorsk kystkultur representert ved den tradisjonelle

fiskerbonden (med mer eller mindre sjøsamiske eller kvenske innslag), vi har samiske tilpasninger som reindrift og andre utmarksnæringer, og vi har den innlandskulturen som representeres av dølenes jord- og skogbrukstilpasning.

Med delkultur mener jeg at en befolkningskategori er avgrensbar gjennom selvtilskrivning og tilskrivning fra andre ut i fra visse kriterier (som geografi, historie, genealogi, språk, yrke, kjønn etc.) slik at denne selvforståelsen skiller dem fra deres sosiale omgivelser. En delkultur er en del av en større kultur som vanligvis ikke er en homogen eller avgrensbar størrelse (som f.eks. "den norske kulturen"), men som kan beskrives som et spesielt livsmønster i samfunnet som ikke står i opposisjon til eller yter motstand mot dominerende tenke- eller levemåter. Dette i motsetning til subkultur som er et livsmønster preget av opposisjon og motstand (Gullestad 1989:87). En delkultur velger jeg da å definere som en gruppe mennesker som på vesentlige områder har beholdt sin kulturelle egenart eller sitt lokale særpreg samtidig som de opptreer som en organisert del av en større og overordnet kultur.

Når det gjelder dølene i Indre Troms er de en organisert del av både det nordnorske og det norske samfunnet ved at de ivaretar verdier og benytter symboler som utgjør det vi kan kalle en felles "norsk kulturarv". Men samtidig og i tillegg har dølene vedlikeholdt tradisjoner og kulturelle særtrekk som gjør dem forskjellige fra andre omkringliggende grupper.

Det dreier seg altså om en gruppe som for mange formål, fortrinnsvis av lokal/regional art, oppfatter seg som tilhørende samme kategori på bakgrunn av felles opphav, dialekt, økonomisk tilpasning, bosetting, slektskap osv., men som under andre omstendigheter kan trekke frem felles kjennetegn med en befolkning som ikke er lokalt/regionalt avgrenset. Det dreier seg m.a.o. om et hierarki av tilhørighet: for noen formål er de lokale døler, for andre er de døler sammen med andre døler fra sør, for noen er de

(kanskje) nordlendinger, og for andre igjen er de nordmenn. Formål og omstendigheter avgjør hva slags statuser som aktiviseres i samhandling, og må altså spesifiseres for at man skal kunne si noe om hvem dølene er i forhold til signifikante andre.

Det som er spesielt med dølakulturen i Indre Troms er at den helt konkret kan tids- og stedsbestemmes, fordi det er snakk om en befolkningsgruppe som i en avgrenset periode nærmest kollektivt flyttet fra et område til et annet der de faktisk startet på nytt igjen med utgangspunkt i de kulturelle ferdighetene og tradisjonene de brakte med seg fra utvandringsområdet. Derfor kan vi også si at dølakulturen er en eksklave eller forlengelse i forhold til de østerdalsområdene de kom fra, mens de på den annen side kom til å utgjøre en enklave eller et avgrenset "isolat" i forhold til sine omgivelser i innvandringsområdet.

Begrepet kultur har mange betydninger og bruksområder, og slik det brukes i dagligtale og samfunnsliv kan det dreie seg om minst tre forskjellige forhold. En vanlig måte å bruke kulturbegrepet på er med referanse til avgrensbare produkter, institusjoner eller som en sektor i samfunnet, f.eks. kulturminner, kulturliv, kulturhus, osv. En annen måte er å snakke om kultur som en livsform som omfatter hele det sosiokulturelle systemet, f.eks. kystkultur, bondekultur, kvinnekultur, osv. Goodenough (1961:522) kaller slike livsformer for "patterns of behavior", og de viser til faktiske, observerbare handlinger ("the domain of action"). I tillegg til dette har han et annet begrep som viser en tredje måte å oppfatte kultur på; som kunnskaper, ideer, verdier og symboler som utgjør "patterns for behavior", dvs. de modeller eller tankemønstre som mennesker bruker for å strukturere sine erfaringer og persepsjoner ("the notional domain"). For mitt formål og i tråd med antropologisk tenkemåte bruker jeg den sistnevnte måten å forstå kultur på i et forsøk på å fange opp et samfunns grunnleggende egenart og samfunnsmedlemmenes

fundamentale fellesgods. Her brukes kultur om det sett av ideer, verdier og normer som en generasjon fører videre til den neste. Dette kan kalles et kognitivt kulturbegrep, fordi kultur her brukes om den dimensjonen i det sosiale liv som avspeiler vår grunnleggende oppfatning om hvordan ting er og bør være. Et samfunns kultur blir i følge dette en slags modell eller mønster som folk har i sine hoder av virkeligheten og for handling (Geertz 1985:7). Det dreier seg om enighet og felles fortolkningsregler i forholdet mellom folk. Denne modellen inneholder dermed oppfatninger om og forskrifter for alle samfunnsområder, for produksjon og fordeling såvel som familiestruktur og livssyn. Kultur er med andre ord fortolket virkelighet, og de tankemønstre, symboler og holdninger som denne prosessen avleder er redskaper som menneskene bruker for å gi mening til verden omkring seg.

Kultur er lært, men vanskelig å lære bort fordi så mye er implisitt og uuttalt. Det vi kan best er ofte mest ubevisst. Et eksempel er en dyktig jeger som ikke uten videre kan gjøre muntlig rede for arbeidsprosessen i slakting og partering av elg, fordi det hele er så innlært at det skjer ureflektert. Likeledes er dølene selvsagt dyktig språkbrukere av sin egen dialekt uten at de nødvendigvis er istand til grammatisk og fonetisk å beskrive hva de sier. Vi "kan" kulturen vår uten alltid å kunne gjøre rede for hvorfor vi forstår ting på bestemte måter. Denne oppgaven blir et forsøk på å lage en slags kulturell "grammatikk" eller forståelsesform av enkelte trekk ved dølakulturen.

KAP. 2. HISTORIKK OG LOKALITET

Ingenting begynner i dag. Selv om dette er en oppgave som skal ta for seg nåtidige sosiale prosesser og relasjoner, blir det nødvendig å gå tilbake i tid for å beskrive og forklare de forhold og forutsetninger som lå til grunn for at vi i dag har ei befolkningsgruppe i Indre Troms som fortsatt utgjør, og blir oppfattet som en egen kategori (dølene) med en levende bevissthet om kulturarv og tradisjoner (dølakulturen). Både de idèer og kunnskaper som folk bærer på, og de materielle og atferdsmessige uttrykkene disse får, er historisk overført fra generasjon til generasjon i en kontinuerlig prosess og tilpasning som utgjør det vi kan kalle folks kultur og identitet. Kapittel 2.1. blir derfor en historisk redegjørelse for bakgrunnen til at vi i dag har ei relativt stor befolkning av døler i Nord-Norge som geografisk bebor områder fra Helgeland i sør til Pasvikdalen i øst med hovedvekt på de indre områdene av Troms. De to neste underkapitlene inneholder en generell og synkron beskrivelse av Indre Troms og en mer detaljert presentasjon av den delen av området som mitt feltarbeid er konsentrert om.

2.1. HISTORISK BAKGRUNN FOR DØLAKULTUREN I INDRE TROMS

Før vi ser på den østnorske innvandringa og nyryddinga som tok til på slutten av 1700-tallet i Indre Troms, er det viktig å få oversikt over hva slags kjennskap og kunnskap man hadde om disse forholdsvis store områdene som strakk seg fra Gratangen i sørvest, Lenvik i nordvest, Balsfjord og Storfjord i nord og videre langs svenskegrensa i øst og sør. Dette utgjør et areal på ca 6000 km², noe som tilsvarer de fem nordligste kommunene i Nord-Østerdalen der også svært mange av innvandrerne kom fra.

Det har vært antatt med sikkerhet at inne i de store dalførene var det ingen fastboende før 1788, men nomadiske reindriftssamer kjente til og brukte områdene. De hadde sine

faste flyttveier og rasteplasser på vei til og fra Sverige lenge før nordmenn fikk kjennskap til området eller bosatte seg der.

Fra arkeologisk hold er det heller lite man vet eller har undersøkt når det gjelder eldre tid i Indre Troms. Gjennom registrering av kulturminner ved den østre delen av Altevatnet og hele Leinavatn i Bardu kommune "vitner de mange samiske kulturminnene om samenes intensive utnyttelse av området gjennom en lang tidsperiode" (Helskog 1971:9). Det er også registrert mer enn to hundre samiske dyregraver og offerplasser i den sørlige delen av Bardu, i grenseområdene mot Sverige og på svensk side. Mitt poeng i den sammenhengen er å få fram at disse indre områdene av Troms verken var ukjent eller ubrukt da dølene kom til området, men har ei samisk historie som strekker seg langt bak i tid og har kontinuitet fram til i dag. Forfatteren av Bardu bygdebok skriver riktignok om samene at "urfolket omkring dem (dvs. dølene) var svenske flyttlapper som hadde levd seg inn i tilvante forhold... og en kan heller ikke frakjenne dem den forretten de har hevdet seg ved å være de første menneskene som har gjennomtrået f.eks. Bardu og Målselv fra fjell til fjære lenge før nordmennene satte fot innenfor dette området" (Eggen 1950:19). Likevel er det i ettertid fra ulike hold ofte oversett, "glemt", argumentert mot eller til og med nektet for at samene på grunn av "alders tids bruk" fortsatt skulle ha interesser, hevd eller rettigheter til land og vann i området.

På 1700-tallet fikk de nordnorske bygdene en uvanlig sterk innflytting av svenske samer, som på grunn av uår, uhell og reinpest måtte oppgi reindrifta og flytte ned til "Vestersjøen". Disse samene eller markefinner som de kaltes, slo seg ned i strøk hvor de kunne være i fred for de fastboende, det vil si utkantstrøk som var dårlig egnet for jordbruk. Mange embetsmenn så med stor uvilje på denne "invasjonen", og de bekymret seg over at skogen skulle bli ødelagt fordi mange av innflytterne førte en halvnomadisk

tilværelse med gamlebygging og neverløyping, og dette mente myndighetene ikke var en sparsommelig og skikkelig måte å nytte ut skogen på. At enkelte strøk ovenfor Målsnes nå blir bosatt, faller i tid sammen med denne innvandringa av svensksamer. Vi kjenner ikke nøyaktige årstall for når de som vi kan kalle de aller første rydningsmenn satte seg ned her, for busamene pleide ikke å skaffe seg rydningsstedler. De kan altså ha sittet på sine finnydningsplasser nokså lenge før myndighetene fikk greie på det. Senere flyttet også busamer fra plasser lenger ute i fjorden opp til nyrydningene i Målselv. Etterhvert kom også andre innvandrere til disse plassene. Det var kvenfamilier som kom hit i 1760-åra, og de var født i Nord-Sverige ifølge kirkebøkene (Kiil 1981:20).

Nasjonalstatene har helt inn i dette århundret sett det som en fordel å befolke og befeste grenseområdene på Nordkalotten med bofaste jordbrukere som følte seg sterkere knyttet til sine respektive nasjonalstater enn de nomadiserende samene. Sett i dette perspektivet kan nok de norske myndighetenes støtte og oppmuntring til jordbruksekspansjonen i Nord-Norge, i første omgang når det gjaldt kvenene og etterhvert dølene, delvis ha hatt slike statspolitiske motiver (jfr. Eriksen og Niemi 1981 og kap. 6.1.).

Det er svært lite skrevet om samenes bruk av områdene både før og etter dølenes ankomst i det som er alminnelig tilgjengelig av historiske beretninger, bygdebøker osv. Men det er visse ting, blant annet rettsprotokoller, kommisjonsrapporter, folketellinger og andre historiske kilder, som tyder på at de indre strøkene ikke var så ubebodde og ubrukte som mange av dølenes tidligere talsmenn ville ha det til. Hans Ragnar Mathisen skriver at "det var jo ikke uvanlig at samene flyttet boplassene sine etter noen års bruk på et sted til et annet sted. Slike midlertidige etterlatte plasser kunne tas i bruk senere, men ble ofte tatt til dyrkningsjord av gårdbrukere, en tendens som synes å gå igjen ellers i det samiske området: jfr.

koloniseringa av Bardu og Målselv fra 1790 av". (Mathisen 1989:24).

Hver vår og høst drog samene med sine reinflokker gjennom skogene og dalene i indre deler av Troms. De hadde opparbeidet faste kvileplasser ved elvebredden og ryddet åpninger i skogen der reinen beitet og gjødslet jorda. Akkurat disse lysningene egnet seg godt for de som ville bygge opp gårdsbruk, så her slo nyrydderne seg ofte ned. Når så samene kom tilbake fra sommerbeite ved kysten, fant de at områdene deres var tatt i bruk, og de fikk ikke bruke marka og skogen på samme måte som de var vant til. Motsetninger mellom nomader og nyryddere oppstod, og selv om det stort sett gikk fredelig for seg, oftest ved at samene trakk seg unna eller kom til enighet med bøndene, så oppsto det også enkelte dramatiske hendelser. I 1837 kom 6-7 samer og satte fyr på en gård i Rostadalen i Målselv fordi nybyggerne hadde forsynt seg av reinflokken deres. Året etter ble en same slått ihjel av bonden og drengen øverst i Salangsdalen i Bardu under et sammenstøt der samene plukket syregress og never på den gamle rasteplassen sin. Rettsprotokollen viser at nordmannen ble frikjent, men måtte betale saksomkostninger.

Selv om samene nok var forholdsvis lett å fortrenge da de verken hadde "gård eller grunn" eller de norske myndighetene på sin side, viser de konfliktene og sammenstøtene som fant sted mellom nomader og nyryddere at samene hadde sterke interesser og bruksrettigheter å forsvare. Men i kampen mot fastboende nordmenn med rydningssedler og eiendomsrett til jorda hadde de lite å stille opp med. Resultatet var at de fleste reindriftssamene ble fortrent til mere marginale områder, selv om det også forekom vennskapelige forhold mellom døler og samer preget av bytterelasjoner og gjensidig respekt.

Også de av innvandrerne østfra som var blitt fastboende, følte seg fortrent av nybyggerne sørfra. Bardu bygdebok forteller at "enkelte av både lapper, finner og kvener ryddet seg heimer

i utkantene av kolonien, men det viste seg her at innblandinger fra andre raser og nasjoner ikke hadde godt for å gro sammen med stammen av østerdøler og trøndere. De førstnevnte oppga rydningene sine og flyttet vekk, da folk sørfra kom i større flokker og spredte seg ut over hele Bardu" (Eggen 1950:136).

En annen betraktning som også er viktig å ta med er at det som vanlige norske folk og norsk rettsoppfatning legger i begrepene "bruke og bebo" er sterkt knyttet til de verdier og forestillinger man har om en fastboende bondebefolkning. Slik definert vil den nomadiske tilpasninga falle utenfor, selv om det, paradoksalt nok, var samene som virkelig brukte og bebodde de største områdene sett ut i fra deres begreper. Som nomader med kollektiv og hevdvunnen bruksrett benyttet og behersket de store geografiske områder. Men nettopp fordi samenes tilpasning til natur og boform satte få bastante og varige spor etter seg både materielt og kulturelt, har den forblitt usynlig eller i hvertfall underkommunisert i den skrevne historia. Den muntlige og folkelige fortellertradisjonen derimot, viser til myter, historier og opplevelser fra møtet mellom døler og samer med reinflokkene sine og deres atferd, skikker og bevegelser i indre strøk. (Se også kap. 6.1.).

Folk fra kyststrøkene hadde i mange år før det kom fast bosetning i Indre Troms hentet tømmer fra allmenningsskogene inne i Målselv. Etterhvert som avskoginga i sjødistriktene tiltok, fikk allmenningsskogene i innlandet større betydning for befolkninga i kyststrøkene. Omkring år 1700 var spørsmålet om eiendomsretten til allmenningsskogen blitt aktualisert, men det var lite aktuelt å drive lønnsom skogsdrift fordi det var svært vanskelig å få fløtt tømmeret nedover elver og fossestryk.

Den skogsutnyttelsen som hittil er beskrevet gjaldt for Målselvdalen og tilhørende skoger. Barduskogen og dalene innover mot svenskegrensa var ikke alminnelig kjent og dermed heller aldri benyttet av nordmenn eller andre fastboende fra

kysten. I 1781 fikk fogd Jens Holmboe høre om en skog inne mellom fjellene som de svenske nomadene kalte Barduskog eller Storskogen, men som ingen bumann hadde sett eller kunne gi opplysninger om. Nysgjerrigheta til Holmboe var vakt, og sommeren to år senere drog han dit med en svensk flyttsame som veiviser, men fikk da bare et lite inntrykk av skogen. Først i 1785 foretok Holmboe sammen med lensmannen fra Dyrøy, som var gårdbruker med god innsikt i skogbruk, og sammen Henrik Nilssen som veiviser, en systematisk reise inn i Barduskogen. Holmboe beskrev den som en gammel furuskog, etter øyemål 5 mil lang og en halv mil bred. Han tegnet et kart over skogen og sendte det til Rentekammeret i København sammen med en beretning om sin store "oppdagelse". Senere sendte han inn et forslag om hvordan skogen best kunne utnyttas. Han mente at det burde settes ned seks familier i skogen, og de måtte være "sønnenfjeldske" for "nordlendingene hadde ikke lyst til annet enn å drive fiske" (Kiil 1981:32). Rentekammeret fulgte ikke opp forslaget umiddelbart, men gav løytnant og skoginspektør Nicolai H. Ramm i oppdrag å foreta en besiktigelse av Barduskogen. I mellomtida var de første rydningsmennene allerede i gang med å hogge vekk skog og bryte opp jordflekker i skogsmarka i Målselvdalen, for Holmboe ivret så etter å få nyryddere til innlandsskogene at han ikke hadde tid til å vente på Rentekammerets avgjørelse. At disse første nyrydderne i Målselv var nordlendinger, kan nok synes underlig når man vet hvor små tanker Holmboe og andre embetsmenn hadde om deres dugelighet som jordbrukere. Men når valget falt på disse, kommer det kanskje av at de var fra sydligere strøk, fra Rana og Vefsn på Helgeland. Der drev fiskerne også utstrakt jordbruk, og i tillegg var de vant til skogs- og tømmerarbeid. Holmboe mente også at disse folkene hadde en mulighet til å drive Lofotfiske som tilleggsnæring i knappe tider. Holmboe brakte Rentekammeret i den tro at disse 11 - 12 første nybyggerfamiliene var plassert i den nyoppdagete og ubebodde Barduskogen, og ikke i en kjent og tildels uthogd allmenningsskog. Han kan ha hatt mange motiver for sin iver og feilinformasjon, men man vet at han hadde store ambisjoner

om forfremmelse til høyere embeter, selv om mye av det han foretok seg ikke alltid gagnet hans omdømme i embetskretser. I stedet for å vente på klarsignal fra høyere hold skrev Holmboe til Rentekammeret i 1791 at han hadde "nedplantet 7 nye Familier" i den øverste delen av Barduskogen. De første kolonistene hadde ikke villet flytte så langt opp, men disse nye familiene var nordøsterdøler som kom nordover etter å ha hørt Ramms beretninger om de store skogene og den gode dyrkningsjorda som lå ubrukt. Enkelte mener også at de hadde hørt om skattefrihet og de muligheter det var til å kjøpe "ubegrenset" med jord som gjaldt i Finnmark og dermed trodd at det også gjaldt for Indre Troms (Kiil 1981:41).

De første innflytterne til Målselv kom som nevnt fra Helgeland i 1788, men allerede året etter kom de første dølene med tre menn fra Gudbrandsdalen. Den første faste bosettinga i Bardudalen er datert tre år senere, til 1791, med to familier fra Tynset. Framover mot århundreskiftet fortsatte døleinnvandringa til Indre Troms der Storelvdølene oftest slo seg ned i Målselv, mens folk fra Tynset-traktene dominerte i Bardu. I de indre strøk av Salangen kom det også folk fra Tynset og Nord-Østerdalen, og noen av disse hadde tidligere forsøkt seg i Bardu. Fram mot 1807 kom det et jevnt tilsig av innflyttere sørfra dominert av familier. Så ble det et opphold i krigs- og nødsårene fra 1807 - 1814, og det var først etter 1820 at det ble fart på utvandringa til Nord-Norge. Da fikk folk tillatelse til å reise fra hjembygda uten at de måtte søke presten om det. Rundt 1820 kommer østerdølene for alvor, både hele familier og enkeltindivider som hadde slekt og venner å komme til den første tida.

Hvem var disse første nyrydderne som kom til Indre Troms? Hva slags forhold kom de fra, hvem kom de med og hvorfor flyttet de fra hjembygdene sine? Ved hjelp av tilgjengelige kilder og undersøkelser har jeg kunnet danne meg et bilde av hvem som kom til Bardu i perioden 1791 - 1845, og jeg vil anta at forholdene ikke er særlig annerledes når det gjaldt innvandrerne til

Målselv.

Det ble påbegynt 49 rydninger i Bardu mellom 1791 og 1845. Av disse ble 41 rydninger bosatt av innvandrere fra Nord-Østerdalen eller tilgrensende områder. De øvrige sju boplassene ble ryddet av folk fra Finland, Salangen, Dyrøy, Bergen og Nordmøre, og seks av disse gårdene ligger i Salangsdalen, dvs. nærmest kysten. Av de 41 rydningene som ble bebygde av nordøsterdøler, ble 31 ryddet av innvandrete familier, men 10 nyrydninger var resultat av individuelle innflyttere som vanligvis skaffet seg familie underveis eller etterhvert som de etablerte seg.

Når det gjaldt status i hjembygda (dvs. utvandringsstedet) er de aller fleste oppført som gårdbrukere eller gårdbrukersønner. (De nøyaktige tallene er: 12 gårdbrukere, 7 gårdbrukersønner, 1 husmannssønn og 10 uten opplysninger). Når det gjaldt de individuelle flytningene var sju menn oppført som gårdbrukersønner og de tre resterende uten anmerkning. (Kilde: Granlund 1975, bd II, egne slutninger). Alderen på disse enslige innvandrerne varierer fra 17 til 28 år. Ett unntak her er en sjuårs foreldreløs gutt som reiste nordover for å oppsøke tidligere innvandrete slektninger i Bardu. Denne gutten viser seg å være den legendariske bjørnejegeren og "villmarksbonden" Bjønn-Erik som ellers blir omtalt i kap. 5.2. og 5.3.2.

Granlund (1975) har undersøkt utflytterlistene fra Tynset prestegjeld i denne perioden, og han finner at gårdbrukere og gårdbrukersønner utgjorde den absolutt største andelen av det totale migrantvolumet. Han mener dermed å ha tallmessig dokumentasjon til å avvise forestillinga om at husmenn utgjorde flertallet av utvandrerne. Dette er heller ikke merkelig fordi husmannsvesenet var lite utbredt i dette området. Når det gjelder Tynset prestegjeld skriver han videre at: "Til Bardu kom innvandrerne fra bondesamfunnets øverste sosiale lag" (Granlund 1975:62). Konklusjonen blir at tilgjengelige opplysninger om bakgrunn og sosial status til de innvandrede

hovedbrukerne i Bardu i perioden 1791 - 1845, viser at gårdbrukere eller gårdbrukersønner utgjør den absolutt største gruppa. (Av 30 hovedbruk ble 10 ryddet av gårdbrukere, 15 av gårdbrukersønner, 4 av husmenn og ett var ukjent (ibid.).

Det neste som blir interessant å vite er hva slags gårdbrukersønner som utvandret til Bardu, dvs. hvilke nummer i søskenrekka det dreide seg om. Her har Granlund (1975:63) funnet at 15 gårdbrukersønner fra Tynset prestegjeld ryddet hovedbruk i Bardu, og av disse var det kun èn som var eldste sønn (dvs. odelssønn); alle de øvrige var yngre brødre (2. - 7. sønn i rekka). Dette kan tyde på at de yngre brødrene måtte bort fra hjemgården og kanskje ut av bygda for å finne egen jord eller andre næringsveier.

Uansett sosial status på fraflyttingsstedet ser det ut til at hovedmassen av de som innvandret til Indre Troms søkte egen jord og jordbruk som levevei, og fikk dermed realisert målet om å bli selvstendige og selveiende bønder.

Når man vet at gårdene i Nord-Østerdalen var relativt små fjellgårder med husdyrhold og høstingsjordbruk som viktigste tilpasning (pga. klimaet som vanskeliggjorde dyrking), kan vi anta at de ikke fikk verre kår i Indre Troms etter at de først hadde fått etablert seg og dyrket opp jorda; kanskje tvert imot. Dølene disponerer og driver de beste områdene i hele landsdelen både når det gjelder topografi, bonitet og produktivitet.

Som årsak til denne forholdsvis store utvandringa fra de indre østlandsbygdene er de fleste historikere enige om at ulike, men sammenfallende og samvirkende faktorer virket inn. Det var uår i jordbruket flere år på rad, storflom, krise i bergverkene med påfølgende arbeidsledighet, befolkningsøkning og liten tilgang på rydningsjord. Vi kan kort si at tilfeldige variasjoner resulterte i press på de begrensede økonomiske ressursene og mulighetene som forelå, og dette må danne bakgrunnen for

forståelsen av at folk valgte å flytte fra hjembygdene sine til nye og ukjente områder langt unna. De samme variasjonene og begrensningene må også ha ligget til grunn for alle de som valgte å emigrere til Nord-Amerika utover 1800-tallet. Utsikten til å bli eier av egen jord nordpå kan også ha virket mere tiltrekkende enn f.eks. husmannsrollen eller tjenestestatus på andre gårder. Flukten fra militærtvungen sørpå kan også ha virket inn på individuelle avgjørelser, samt personlige motiv som eventyrlyst eller utferdstrang i enkeltstående tilfeller.

Koloniseringa eller nyryddinga og nybygginga av de ubebodde dalførene i Indre Troms startet altså for nesten nøyaktig 200 år siden. Da kom de første innvandrerne sørfra med sine familier og viktigste oppakning og mange hundre fulgte etter i årenes løp. Det bør understrekes at det virkelig synes å være en koloni i egentlig forstand som på mange måter kan sammenliknes med de norske innvandringskoloniene som etablerte seg i Nord-Amerika utover 1800-tallet. Her som der var det nybyggersamfunn som hadde dratt med seg hele sin livsform og tradisjoner med alt det dette innebar. Språk, stedsnavn, seder og skikker, driftsformer, byggemåter, klesdrakter og matvaner ble direkte overført fra de traktene nybyggerne kom fra. Da Bardu kirke ble bygd i 1829 ble den utført som en tro kopi av Tynset kirke, og han som sto ansvarlig for utførelsen av kirkebygget drog selv til Tynset for å tegne modellen. Også kirkeklokka ble hentet sørfra. På denne måten kan vi si at alle disse nyetableringene både i Bardu og Målselv kom til å utgjøre en forlengelse eller forflytning av et opprinnelig samfunn i tid og rom. Selv om fogd Holmboe støttet de første nykommerne med penger og forsyninger slik at de ble istand til å etablere seg og overleve "uti ødemarka", utgjorde de første generasjoner nyryddere i stor grad et lukket og isolert samfunn preget av selvforsyning og selvstendighet. I allefall ser det ikke ut til at regelmessig kontakt, handel eller samhandling med den nordnorske kystbefolkninga var særlig utbredt før langt ut på 1800-tallet.

Kort historisk skissert er dette bakgrunnen for at vi i dag kan snakke om ei dølabefolkning og en dølakultur i Indre Troms. Dette perspektivet er viktig som utgangspunkt for å forklare og forstå hvordan denne dølakulturen kommer til uttrykk i de bygdene og tettstedene som er bygd og bebodd av etterkommerne av disse første pionerene.

Denne historiske framstillinga av dølasamfunnets opprinnelse og utvikling i Indre Troms er bygd på skriftlige historiske kilder som bygdebøker, forskningsarbeid o.l.. Fra et antropologisk perspektiv er det også interessant å se på historia slik folk selv oppfatter, framstiller og bruker den. Historie for aktørene innebærer ofte en reposisjonering av fortida der seleksjon av spesielle hendelser er med på å bekrefte og forsterke en ønsket forståelse av fortida, eventuelt avkrefte en uønsket sådan. I en kommune i Nord-Troms opplevde en bygdebokforfatter at folk flest insisterte på at de ikke hadde noen fortid, og at det der i fjorden ikke fantes noen historie å hente. (Bjørklund 1985:11). Forfatteren fant etterhvert ut at det selvsagt fantes ei historie om bygda, men at folk selv underkommuniserte og fortrenget at de hadde ei fortid fordi den ikke passet til det selvbilde de ønsket eller mente var ønskelig i ei tilpasning til samtidas krav og forventninger.

For dølenes vedkommende er bevisstheten omkring historie, slekt og avstamning en viktig del av deres selvoppfatning og virkelighetsforståelse, både slik den overleveres muntlig gjennom en aktiv fortellertradisjon og slik den skriftlig framstilles i bygdebøker, årbøker o.l. Fortida, forfedrene og dølenes totale bosetningshistorie i dette nye området har betydning som referanseramme både for å dokumentere kulturbakgrunn og tradisjoner og for å legitimere sin territorielle og gruppespesifikke berettigelse. Fortida er en måte å relatere seg til nåtida, og folk tenker og handler med referanse til denne fortida.

Historie er også myte eller symbolske framstillinger slik de overleveres fra generasjon til generasjon. Folk er med andre ord aktive medskapere av sin egen historie ved at de tolker, refortolker og dyrker eller reifiserer sin historie. Dette gir igjen grunnlag for definisjon av hvem man er både som individ og gruppelem og er med på å bekrefte og forsterke ønsket tilhørighet og identitet.

2.2. GENERELT OM INDRE TROMS

I kapitlet om den historiske bakgrunnen for dølakulturen i Indre Troms beskriver jeg Bardu og Målselv under ett. Det er også helt nødvendig fordi det i denne perioden ikke var noe "naturlig" skille mellom de to områdene. Selv om Målselv og Bardu etterhvert kom til å tilhøre henholdsvis Lenvik og Ibestad kommuner, er det først når de blir selvstendige kommuner i 1849 og 1854, at et politisk og administrativt skille gjør dem til separate enheter.

Både historisk, naturmessig og næringsmessig har imidlertid disse to kommunene mye til felles, og de utgjør en sosiologisk enhet som skiller dem fra resten av Nord-Norge. I motsetning til de øvrige kommunene i fylket er Bardu en rein innlandskommune uten forbindelse med havet, mens Målselv har ei lita kyststripe på 27 km innerst i Malangsfjorden der Målselva renner ut. Dette tilsier at fjord- og havfiske aldri har vært en naturlig eller praktisk tilpasning. Selv om det fins tilfeller der innlandsbønder i dårlige tider har måttet ty til Lofotfiske som attåtnæring, er det ingen kontinuitet eller tradisjon å spore i denne kombinasjonen.

Begge kommunene har mye til felles både når det gjelder de naturmessige forutsetningene for bosetning og erverv og den aktuelle utviklinga innen befolkning og næringsvirksomhet som har funnet sted helt fram til i dag. Det første gjelder primærnæringene som jordbruk og skogbruk samt de bedrifter og aktiviteter som er blitt opprettet i tilknytning til disse, som f.eks. meieri, sagbruk, snekkerfabrikk, ferdighusfabrikk, bygg og anlegg osv.. Det andre omfatter utbygginga av Forsvarets virksomheter som startet i 1952 med militæranlegg på flere steder både i Målselv og Bardu og som førte til sentrumsdannelser med oppblomstring av handel- og servicenæringer og en alders- og kjønnsfordeling i befolkninga som avviker fra det som ellers er vanlig i bygdestrøkene. Før Forsvarets etablering og ekspansjon i Indre Troms var det knapt

noen tettsteder å snakke om, selv om begge kommunene hadde sine administrasjonssentre.

Dette er i grove trekk den generelle utviklinga som er felles for begge kommunene, og jeg vil i denne oppgaven ikke komme nærmere inn på framveksten og konsekvensene av den militære aktiviteten i Indre Troms.

Som før nevnt utgjør Bardu og Målselv en geografisk enhet som med et felles navn blir kalt Indre Troms eller på folkemunne "Innlandet". Når jeg har valgt Bardu som område for den empiriske delen av oppgaven, er det ikke helt tilfeldig, men et resultat av et praktisk og bevisst valg fordi det var i dette området jeg allerede hadde etablert kjennskap og kontakter. Likevel mener jeg at den bygda og det nærliggende tettstedet jeg har valgt som studiefelt er representative for de dalførene og bygdesamfunnene som utgjør den demografiske og næringsmessige delen av Indre Troms. Det aller meste av empirien og eksemplene kommer altså fra områder i Bardu, men det vil også forekomme henvisninger til observasjoner hentet fra Målselv der dette er relevant for en sammenlikning eller distinksjon av fenomener.

2.3. PRESENTASJON AV STUDIEOMRÅDET

I den historiske presentasjonen av Indre Troms beskrev jeg Bardu og Målselv som en naturlig enhet. I en nåtidig beskrivelse og undersøkelse av området avgrenser jeg det til Bardu kommune, og i dette området er det spesielt ei jordbruksbygda og dens forbindelser til nærmeste tettsted som er i fokus. Denne jordbruksbygda kan kalles et lokalsamfunn i den forstand at det omfatter en gruppe mennesker som har en historisk, geografisk, næringsmessig og sosial nærhet og kjennskap til hverandre. Betegnelsen bygdesamfunn kan også brukes som en sosiologisk beskrivelse av dette lokalsamfunnet, men bygdesamfunn er også dekkende for Bardu som helhet. Selv om kommunen har et tettsted - men også kun ett eneste tettsted

- så mener jeg at Bardu ut i fra historiske og demografiske forhold kan beskrives som et sammenhengende bygdesamfunn. Dette kommer jeg mer inn på i kapitlet om dølakultur som bondekultur.

Topografisk og naturgeografisk er Bardu et sammenhengende innlandsområde med store grenseområder til Sverige i sør og øst. Området består av flere store dalfører (Bardudalen med sidedalene Østerdalen, Sjørdalen og Salangsdalen), som tidligere var dekket av skog, men som i dag også har store arealer dyrket mark samt bilveier parallelt med elvene som renner gjennom hvert dalføre. I høgfjellet inn mot svenskegrensa i øst er det store villmarksområder med tre store vatn og fossestryk som er blitt utbygd og utnyttet til elektrisk kraft (Altevassdraget). Naturen er variert og likner mer dalene i Trøndelag og Østlandet enn det som er typisk for det nordnorske kystlandskapet eller innlandet på Finnmarksvidda. Klimaet kan karakteriseres som et innlandsklima, og berggrunnen består for en stor del av bløte, lett forvitrelige bergarter (kalkstein og glimmerskifer) som gir steinfri og mineralrik dyrkningsjord. På grunn av det gode jordsmonnet ville området under sørlige breddegrader ha vært svært fruktbart, men klimaet setter grenser. Det største problemet for dalbygdene i Indre Troms er den tidlige nattefrosten som normalt inntreffer i slutten av august eller begynnelsen av september. Våronna kommer sjelden igang før i slutten av mai. Vekstsesongen blir derfor kort og ofte av sterkt varierende lengde, selv om den er intens så langt mot nord på grunn av lyset.

Skogarealene i Bardu regnes til vel 300 000 dekar produktiv skogmark. Bjørka er i dag hovedtreslaget, men i dalbunnen er det en god del naturlig utbredt furu samt utplantet gran. Furu utgjorde en større del av skogen da koloniseringa av området tok til. I dag er det relativt store områder dyrket mark der det tidligere var skog.

Størstedelen av feltarbeidet og det innsamlete materialet som blir benyttet i denne oppgaven kommer fra ei jordbruksbygda som er lokalisert i et avgrenset dalføre, og som jeg velger å kalle Døladal. I tillegg har jeg en del empiriske undersøkelser fra et tettsted som kan karakteriseres som en geografisk og demografisk forlengelse av denne jordbruksbygda. Dette tettstedet har her fått navnet Innstad.

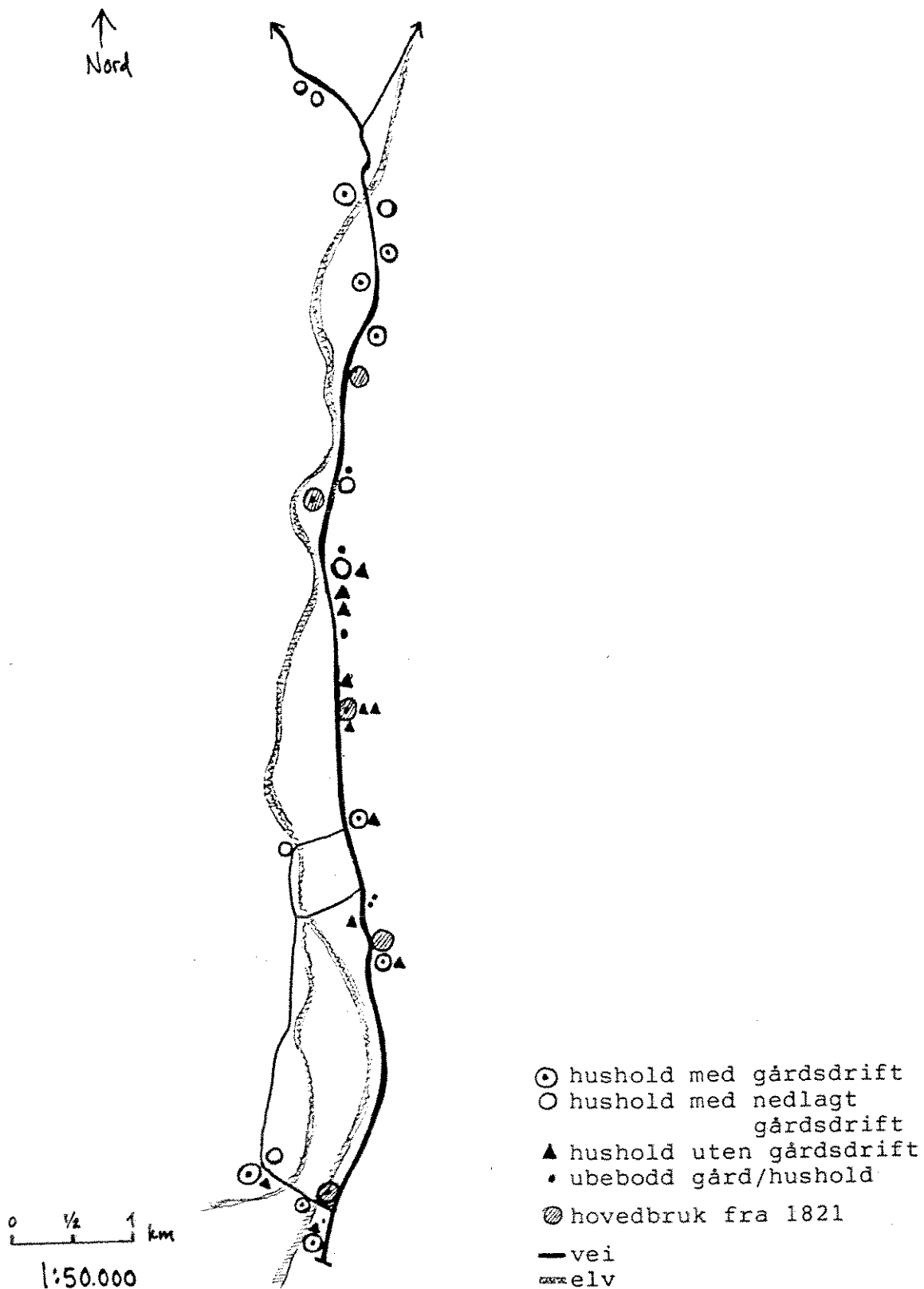
Først vil jeg gi en historisk beskrivelse av bosetnings- og gårdsstrukturene i Døladal. Deretter ser på jeg utviklinga til det som kom til å bli Bardu kommunes eneste tettsted.

DØLADAL

Den første faste bosettinga i Døladal skjedde i 1821 da fem hovedbruk ble etablert etter at fem familier fra Nord-Østerdalen hadde fått sine rydningssedler. Alle var fra Tynset, unntatt ei kone som kom fra ei av nabobygdene, to av dem var søsken og tilsammen hadde de med seg seks barn. De mannlige hovedpersonene er oppgitt som gårdbrukere eller gårdbrukersønner i hjembygda og gjennomsnittsalderen deres var 35 år. Det vil si at de fleste var i en etableringsfase både når det gjaldt levevei og familieliv.

Den ti kilometer lange dalen ble delt inn i fem parseller med grenselinjer tvers over dalføret. Grensene ble trukket fra et punkt i det ene fjellet og over dalen til et punkt i motsatt fjellside. Fra disse fem hovedbrukene med sine fem "founding fathers" kan samtlige av gårdene og slektene i Døladal i dag slutte seg tilbake til. Som konsentriske ringer har disse hovedbrukene fradelt parseller eller jordeiendommer til sine etterkommere, vanligvis den eller de eldste sønnene i rekka eller til døtre med svigersønner. Disse har igjen utskilt og utvidet sine områder gjennom oppdyrking og familieførøkninger (se fig. 2). De eneste bruddene på denne eierstrukturen og arvetradisjonen er når et ekteskap har vært barnløst eller det bare har vært døtre i søskenrekka. Kontinuiteten har da blitt

Fig.2 Bosetningskart over "Døladal"



oppretholdt ved at man har tatt til seg fosterbarn fra nære slektninger, ved at døtre gjennom svigersønner har fortsatt drifta eller gjennom overdragelse av gården til slektninger eller døler fra nabobygdene. Ved å undersøke gårdshistoria og genealogien til samtlige personer i Døladal fra den første bosetninga og fram til i dag blir hovedkonklusjonen at til tross for enkelte brudd på de direkte patrilineære ættelinjene (som av en eller annen grunn har skyldtes mangel på mannlige arvinger), har samtlige gårder gjennom en ubrutt tradisjon vært drevet av mer eller mindre beslektete eller besvogrete familier med bakgrunn fra Nord-Østerdalen. Vi kan altså snakke om en "dølatradisjon", ikke bare kulturelt sett, men også i genealogisk forstand. I kap. 4.3. kommer jeg til å gå enda mer detaljert inn på de tette slektskapsnettverkene som utviklet seg.

De fem første hovedbrukene, som i begynnelsen bestod av relativt store områder utmark og uoppdyrket jord, har gjennom tida utskilt fra to til fem nye bruk hver, som alle har vært bærekraftige familiebruk. Etter 1927 skjer det ingen fradelinger, og etter andre verdenskrig legges drifta ned på flere bruk, vanligvis de sist etablerte gårdene. Det ser ut til at hovedbrukene og de første fradelingene har hatt størst levedyktighet. Dette kan først og fremst forklares ved at man her finner den gunstigste beliggenheten og den beste jorda, og i tillegg kan kanskje "kontinuitetspress" og god hevd forklare levedyktigheten til disse gårdene.

Tab. 3 viser utviklinga av antall gårdsbruk i Døladal

<u>År:</u>	<u>1821</u>	<u>1865</u>	<u>1875</u>	<u>1900</u>	<u>1960</u>	<u>1970</u>	<u>1980</u>	<u>1990</u>
Antall:	5	6	9	16	29	21	16	12

Kilde: Folketellingene 1865, 1875, 1900, Bardu bygdebok og landbrukskontoret i Bardu.

I dag er det tolv gårdsbruk i drift i Døladal, hvorav elleve er heltidsbruk med kumelkproduksjon og eventuelt kjøttproduksjon i tillegg. Disse elleve enhetene kan alle karakteriseres som familiebruk, det vil si at de utgjør mer enn et årsverk, og den gjennomsnittlige størrelsen er 1,49 årsverk. Det tolvte bruket består av sauehold som kombineres med deltidsarbeid i annen næring. Andre næringer eller arbeidsplasser enn disse gårdsbrukene fins ikke i Døladal.

INNSTAD

Tettstedet Innstad er lokalisert vel 20 km fra veis ende i Døladal og vel 10 km fra dalens begynnelse. Før folk bosatte seg her, ble Bardu kirke bygd i 1829, og i 1875 var det fem gårdsbruk på stedet. Allerede i 1897 ble de første militære forlegninger anlagt ved at Staten kjøpte grunn til eksersisplass og dermed ble gårdsdrifta i området nedlagt. Etterhvert ble det utparsellert tomter til forretninger og private hus og stedet tok form som et senter for bosetting og ulike virksomheter. Den største utviklinga har likevel foregått etter andre verdenskrig med etablering av et garnisonsanlegg for Brigaden i Nord-Norge.

I dag har Innstad godt og vel to tusen innbyggere, det vil si at mer enn halvparten av befolkninga i kommunen er konsentrert her. En stor andel er militært personell med familier, og i tillegg kommer ca 1200 menige soldater som til enhver tid oppholder seg på stedet.

Som kommunens senter er all kommuneadministrasjon, skoler, helsevesen, osv. lagt hit. I tillegg domineres stedet av servicenæringer med et allsidig tilbud gjennom forholdsvis mange spesialforretninger og bedrifter, slik at hovedtyngden av alle arbeidsplassene i kommunen, både i privat og offentlig tjenesteyting, er konsentrert i dette midtpunktet som Innstad utgjør. Samtlige forretninger og kiosker, samt bank, post og

telefonservice, er lokalisert på Innstad, slik at de øvrige områdene i Bardu helt mangler slike tilbud i rimelig nærhet. Det betyr i praksis at befolkninga utenfor tettstedet må dra hit når innkjøp eller andre nødvendige ærender skal utføres. Innstad virker dermed som en "magnet" for all økonomisk og administrativ aktivitet, noe som i tillegg også medfører mye sosial kontakt og samhandling mellom kommunens befolkning.

Samvirkelaget har etter forholdene et svært stort utsalg på Innstad med et variert vareutvalg. Denne avdelinga har i flere tiår fungert som et kjøpesenter for hele Indre Troms lenge før de nye supermarkedene og lavprissentrene etablerte seg i distriktene. Historisk sett har både forbruksforeninger og Kooperativbevegelsen stått sterkt i Bardu, og Samvirkelagets avdeling, som heter "Domus", er blitt en institusjon i sitt område og et begrep i folks bevissthet. Denne Domus-bygninga er mye mer enn et kommersielt kjøpesenter; den fungerer også som et sentralt senter for sosial samhandling, informasjon og annen utveksling. Her parkerer bygdefolket og skolebussene, her kan man selge eller kjøpe lodd fra lokale lag og foreninger, her drives lokalvalgkampanjer og her er venteplass og møteplass i det store inngangspartiet. Men den viktigste arenaen for sosial kontakt er kanskje "kafeterian" i andre etasje der folk fra de forskjellige bygdene og tettstedet kan møtes over en kaffekopp med vafle eller lefse. Her utveksles mye lokal informasjon og nyheter både av allmenn og privat karakter, og for mange bygdefolk, særlig de eldre, er dette kanskje den viktigste og mest praktiske måten å møte både nære sambygdingar og andre kjenninger.

KAP. 3. SYMBOLER OG MENING

I dette kapitlet vil jeg se på begreper som symbol og identitet og hvordan disse er nyttige for forståelsen av kultur. Både når det gjelder vedlikeholds-og endringsprosesser mener jeg det er viktig å se på symbolske uttrykksformer ved identitets-håndtering i et kulturelt fellesskap slik de utformes og manifesterer seg i dølasamfunnet. Videre vil jeg redegjøre for hvordan Wagners begreper om "invention" og "convention" kan brukes om disse prosessene.

Først vil jeg redegjøre litt for hva symboler er eller kan være slik den antropologiske fagtradisjonen bruker dette begrepet.

Den avgjørende forskjellen mellom mennesker og andre primater eller dyr er av kognitiv art og gir seg uttrykk i evnen til å bruke symboler. Symboler er tegn som står for noe annet enn det rent deskriptive og står dermed i et tilfeldig forhold til det de betegner. Denne symbolske evnen, som blant annet blir uttrykt ved hjelp av språket, gjør menneskene i stand til å bygge opp og overføre kulturelle tradisjoner og til å kommunisere på et abstrakt nivå.

Abner Cohen (1976:23) har en mer omfattende beskrivelse av symboler i sin definisjon: "Symbols are objects, acts, relationships, or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of meanings, evoke emotions, and impel men to action". Felles for symboler, til forskjell fra meningsbærende enheter som ikke er symbolske (tegn, signal o.l.), er at de er polysemiske, det vil si at de kan bety mange ulike ting. Denne tvetydigheten er en grunnleggende rikdom eller potensiale i symbolenes meningsinnhold som gjør det vanskelig å uttrykke samme mening ved hjelp av omskrivninger.

Symbolene kan kontrasteres til signaler eller tegn (signs) som alltid har en bestemt og bokstavelig mening. Et trafikkskilt

er et signal og må alltid ha en direkte og entydig mening for ikke å bli misforstått eller skape kaos. (Men det kan selvsagt brukes symbolsk i en ikke-trafikal kontekst). Et kors eller ei kvit due er derimot symboler som kan ha forskjellig mening for forskjellige personer, i ulike kulturer eller kontekster og til forskjellig tid. Et signal framkaller vanligvis ikke følelser eller fører til handling; det gjør derimot symboler.

Det som gjør symboler til symboler er at de konstitueres gjennom metonymisering, det vil si at en del står for helheten, og videre gjennom metaforiske (eller paradigmatisk) assosiasjoner mellom ulike semantiske felt som gir symbolene så mange og ulike meninger avhengig av kontekst og kodeforståelse. For eksempel kan østerdalslua gi assosiasjoner til dølene i Indre Troms, til jegere eller til turfolk generelt, og jerven i et kommunevåpen kan konnoteres til villmark eller rovdyr, eventuelt rovdyrplage. Det er denne egenskapen ved symboler som gir mangfold og variasjon i menneskers atferd og uttrykksmåte og som i en vid og generell forstand inngår i kulturbegrepet. Schneider (1976:197) definerer kultur ganske enkelt som "a system of symbols and meanings", der symbolene er det menneskene tenker og forstår med. Symbolsystemene i et samfunn har avgjørende betydning for hva det snakkes om og på hvilken måte det uttrykkes ved at de strukturerer og legitimerer opplevelsen og forståelsen av verden og forholdet mellom menneskene (Gullestad 1989:171).

Symbolene uttrykker ikke bare mening, men gir oss muligheten til å lage mening ved at de tillater oss å tillegge noe av vår mening i symbolene. Anthony Cohen (1985:15) sier det slik:

"But their range of meanings can be glossed over in a commonly accepted symbol - precisely because it allows its adherents to attach their own meanings to it. They share the symbol, but do not necessarily share its meanings. Community is just such a boundary-expressing symbol".

Som symbol fungerer et fellesskap eller lokalsamfunn, f.eks. dølasamfunnet, som et felles uttrykk eller en kollektiv forståelse for en gruppe mennesker samtidig som meningene som legges i det kan variere fra individ til individ. (Noen dører vektlegger f.eks. slektskap og røtter tilbake til forfedrene som avgjørende uttrykk for dølaidentiteten, andre markerer dialekt og levende tradisjonsuttrykk som viktige for dølakulturen, mens atter andre er opptatt av å markere kontrast og forskjellighet vis a vis andre grupper). Cohen skriver videre at "In the face of this variability of meaning, the consciousness of community has to be kept alive through manipulation of its symbols". (ibid.). Ved å se på hvordan disse felles symbolene blir vedlikeholdt og videreutviklet kan vi finne hva dølakulturen uttrykker og hvordan dette skjer både som et kollektivt "etos" og gjennom individuelle identitetsmarkeringer.

3.1. KULTUR OG IDENTITET

Et begrep som blir viktig for å forstå og forklare kulturelle uttrykksformer er identitet, som iflg. G. H. Mead (1962) kan sies å være den sosialt skapte delen av en persons selvoppfattelse eller selvilde slik vedkommende ønsker eller er avhengig av å få det bekreftet. Møtet mellom kulturen og selvet kan da kalles for sosial identitet. En sosial identitet er en posisjon som har alminnelig gyldighet innenfor et kulturelt fellesskap uten at deltakerne dermed behøver å enes om eller ha i tankene de rettigheter og plikter som er knyttet til statusbegrepet (Rudie 1984:18). Identitetsbegrepet kan brukes slik at det framhever individets selvopplevelse eller både individets selvopplevelse og identifiserbarhet i et samhandlingsfelt. Det er viktig å se på denne identifiseringen som en prosess og ikke som en endelig fastlagt identitet; en prosess der mennesker tilpasser seg kulturelle tradisjoner, sosiale posisjoner eller delkulturelle livsmønstre. Identitet blir både et latent eller ubevisst selvilde og en bevisst og

aktivisert selvfølelse i forholdet til medmennesker i et sosialt og kulturelt fellesskap. Vi må altså ha en relasjonell forståelse av identitet, fordi identitet i en kulturell kontekst markeres i forhold til kontrasterende identiteter eller uttrykksformer. En gruppe kan dermed utvikle og vedlikeholde en felles kulturell identitet som holder dem sammen som gruppe og som viser for andre at de både er forskjellig fra og står i et felles forhold til omverdenen.

Den kulturelle og sosiale motsetningen som helt fra begynnelsen synes å ha nedfelt seg mellom dølene og de øvrige nordnorske befolkningsgruppene i nærområdet, har helt opp til i dag vært markert gjennom selvtilskrivning og tilskrivning fra andre ved hjelp av forskjellige former for identitetsmarkører og symbolbruk. Det er nettopp under slike betingelser der det foregår en konfrontasjon av ulike sosiale og kulturelle verdier at f.eks. talespråket som identitetsmarkør vil kunne framstå som et vitalt uttrykk for bestemte identitetshandlinger. Språklig atferd kan bli sett på som "series of acts of identity in which people reveal both their personal identity and their search for social roles" (Le Page og Tabouret-Keller 1985:14). Det ene er den personlige, idiosynkratiske identiteten som representerer en spesiell person eller kategori. Det andre aspektet ved identitet er det relasjonelle der vi kan "recognize some entity as a part of some larger entity, and in this sense we can identify ourselves with a group or a cause or a tradition" (op.cit.:2).

En avgjørende dimensjon ved dølakulturen som sosialt og kulturelt fenomen er traderinga av dølamålet gjennom de generasjoner av døler som har vokst opp i Indre Troms. Denne formidlingen som primært foregår gjennom sosialiseringprosesser i hjem, familie og nærmiljø, kan bli sett på som en implisitt kulturoverføring der "acts of identity" reflekterer holdninger til egen gruppe, lokal tilhørighet og felles tradisjoner. Språket eller dialekten er et viktig aspekt ved individets selvforståelse og uttrykker identitet vis a vis

andre, både dem man identifiserer seg med og dem man kontrasterer seg til.

Språk og dialekt, både som kommunikasjons- og interaksjonsmiddel, fungerer på to nivå i den sosiale prosessen. Dialekter sett på som "subkulturer" til en standard språkform kan framstå som et særlig markant sosialt idiom, - ikke bare som en forenende faktor innad i en gruppe, men like mye med en tydelig signaleffekt utad i forhold til tilgrensende dialekter. Etterkommerne av innflytterne til Indre Troms er ikke bare døler, de "snakker døl", og dette kjennetegnet er relevant i alle situasjoner og kan derfor sies å ha en imperativ status for dølene. Gjennom verbal ytring og kommunikasjon fungerer dialekten som en "presentation of self" i enhver "front-stage" situasjon (jfr. Goffman 1959).

Rent generelt og også for dølene spesielt - både som enkeltindivider og som gruppe, vil jeg med identitet legge vekt på tre forhold: en bevisst følelse av individuelt særpreg eller egenart, en opplevelse - både bevisst og ubevisst av meningsfull(e) sammenheng(er) i tilværelsen og følelsen av tilhørighet og solidaritet til egen gruppe. Alle disse tre sidene vektlegger den emosjonelle opplevelsen av identitet, og det er viktig å understreke at de verken utelukker eller motsier hverandre, men tvertimot forutsetter og utfyller hverandre. Identitet kan aldri bli privat eller individuell i egentlig forstand da den alltid er et produkt av og ei forutsetning for enkeltmenneskets relasjoner til andre medmennesker, til sitt nærmiljø og til et ytre større samfunn man alltid - både formelt og uformelt, er en del av. Slik sett kan en antatt dølaidentitet både karakterisere enkeltindivider samtidig som den er en del av og uttrykker en felles gruppeidentitet vis a vis andre grupper.

Identitet som opplevelse for både bevisste og ubevisste sammenhenger som gir mening enten det gjelder individer eller grupper, gir uttrykk for den kontinuitet i tid og rom som jeg

hevder har funnet sted hos dølabefolkninga. Denne kontinuiteten blir beskrevet og omhandlet flere andre steder i denne oppgaven (kap. 4 og 5), men her vil jeg sette den i sammenheng med den emosjonelle og egenopplevde siden av tilhørighet til en sosial og kulturell kategori. Begreper som kontinuitet, identitet og fellesskap ("community") er også viktige stikkord for forståelsen av menneskers hverdagsliv og totale livsform og som uttrykk for menneskers bestrebelser etter å skape integrasjon, sammenheng og mening i tilværelsen.

3.2. DEN SYMBOLSKE KONSTRUKSJONEN AV DØLASAMFUNNET

Dersom vi ser på dølasamfunnet i Indre Troms som en egen kultur, - dølakulturen - og forstår kultur som de symboler som det tenkes og forstås med, kan vi også slik Anthony Cohen (1985) gjør det, se hvordan denne kulturen er symbolsk konstruert. Dølasamfunnet, som både er historisk og geografisk avgrensbar, kan sees på som et lokalsamfunn eller "a community" som Cohen kaller det:

Community is that entity to which one belongs, greater than kinship but more immediately than the abstraction we call "society" ... In it they (people) learn the meaning of kinship through being able to perceive its boundaries - that is, by juxtaposing it to non-kinship... Community, therefore, is where one learns and continues to practice how to "be social"... we could say it is where one acquires "culture". (Cohen 1985:15).

Men lokalitet eller geografisk avgrensbarhet er ikke en nødvendig forutsetning for et "community" i Cohens forstand, og han framhever opplevelsen av tilhørighet og fellesskap som det viktigste i community-begrepet. "We do not have to construe community just in terms of locality, but more properly... in the sense of a primacy of belonging" (ibid.). Dette fellesskapet har både en praktisk og en ideologisk betydning for folk flest, og lokale relasjoner spiller en

viktig rolle i folks liv. Cohen ser på lokalsamfunn som fellesskap slik de er symbolsk konstruert "as a system of values, norms, and moral codes which provides a sense of identity within a bounded whole to its members". (op.cit.:9). I stedenfor en strukturell tilnærming prøver Cohen å finne den symbolske dimensjonen ved dette fellesskapet fordi strukturer i seg selv ikke skaper mening for folk. Han vektlegger altså kultur og mening mer enn struktur og form.

Vi kan snakke om en delkultur eller et lokalsamfunn når medlemmer av en gruppe har noe felles med hverandre som skiller dem fra andre grupper; altså noe relasjonelt som uttrykkes både gjennom likhet og forskjell. Grensene markerer både begynnelsen og slutten på et lokalsamfunn, og disse grensene kan f.eks. være etniske, religiøse eller språklige. Men ikke alle grenser er like "objektivt" synlige, og kan heller tenkes å eksistere i folks bevissthet. Dermed kan grensene bli ulikt persipert og fortolkes dermed på forskjellige måter; ikke bare av folk på motsatt side av grensa, men også av folk på samme siden. Hva slags mening legger folk i disse grensene? Dette blir det symbolske aspektet ved studiet av kultur og grenser. Å si at disse grensene hovedsakelig er symbolske i sin karakter innebærer ganske enkelt at de har forskjellig mening for forskjellige folk. Det er jo også symbolenes iboende egenskap at de er flertydige og skiftende i sin karakter. Det betyr også at grenser som blir oppfattet av enkelte kan være usynlige eller utilgjengelige for andre. Når en gruppe mennesker likevel utgjør et fellesskap eller "a community" så har de en slags bevissthet om dette. Cohen (1985:13) sier det slik:

"This consciousness of community is, then, encapsulated in perception of its boundaries, boundaries which are themselves largely constituted by people in interaction". Og det er denne prosessen; den symbolske persepsjonen av grenser som konstitueres gjennom samhandling, som kan si noe om døla-samfunnet og dølakulturen som en avgrensbar enhet i forhold til omkringliggende sosiale grupper.

3.3. "THE INVENTION AND CONVENTION OF CULTURE"

Slik jeg snakker om endring og kontinuitet bruker Wagner (1981) begrepsparet "invention" og "convention" som tilsvarende analogier. Han hevder at "invention" eller oppfinnsomhet har avgjørende betydning for handling og samhandling samtidig som den kulturelle konvensjonen definerer aktørens perspektiv og fungerer integrerende og som en kollektiv orientering for en gitt kultur.

"The necessity of invention is given by cultural convention, and the necessity of cultural convention is given by invention. We invent so as to sustain and restore our conventional orientation; we adhere to this orientation so as to realize the power and gain that invention brings". (Wagner 1981:52).

"Invention" og "convention" står i et dialektisk forhold til hverandre; det vil si i et gjensidig avhengighets- og motsetningsforhold. Denne dialektikken er kjernen i all menneskelig aktivitet, hevder Wagner, og har sin egen kontinuitet innebygd.

Videre mener han at reifisering eller "objectification" og "kulturoppfinnsomhet" (the invention of culture) er nødvendige forutsetninger for både kontinuitet og innovasjon eller endring.

"The contexts of culture are perpetuated and carried forth by acts of objectification, by being invented out of each other and through each other. This means that we cannot appeal to the force of something called "tradition", or "education", or spiritual guidance to account for cultural continuity, or for that matter cultural change. The symbolic associations that people share in common, their "morality", "culture", "grammar", or "customs", their "traditions", are as much dependent upon continual

reinvention as the individual idiosyncracies, details, and quirks that they perceive in themselves or in the world around them". (Wagner 1981:50).

Dølasamfunnet, som alle andre samfunn og kulturer, er i stadig forandring, og "oppfinnsomhet" og innovasjoner er nødvendige for både de endringsprosessene som finner sted og for at dølakulturen skal kunne vedlikeholdes og oppfattes som en egen signifikant kultur. Dette kommer tydelig fram i de markeringene og aktivitetene dølene som gruppe uttrykker seg gjennom og som blir spesielt omtalt i kap. 5.3. Disse reifiseringsprosessene eller "inventions of culture" er viktige uttrykk i den symbolske konstruksjonen av dølasamfunnet.

KAP. 4. VEDLIKEHOLD AV KULTUR OG IDENTITET

I dette hovedkapitlet tar jeg for meg noen sentrale institusjoner, fenomen og begrep som har spilt en viktig rolle i utforminga og vedlikeholdet av kultur og identitet hos dølene som gruppe. Dølenes tradisjonelle næringsstilpasning, deres religionsforståelse, slektskapsnettverk, dialekt og begrepsbruk er viktige ingredienser i denne kulturen, og jeg vil drøfte hvilken betydning disse institusjonene har hatt og har for kontinuiteten i dølenes kultur- og identitetsforståelse.

4.1. DØLAKULTUR SOM BONDEKULTUR

I dette kapitlet vil jeg drøfte hvorvidt og eventuelt hvor mye den tradisjonelle bondekulturen har å si for opplevelsen av tilhørighet og identifisering av seg selv som døler i et moderne, pluralt Nord-Norge. Da blir det viktig å kjenne til og forstå mer av den bakgrunnen og utviklinga som jordbruk og skogbruk har hatt, da disse næringene og det landskapet de forutsetter har vært svært dominerende og enerådende i dølenes hverdag og bevissthet helt fram til nålevende generasjoner.

Etter den deskriptive og utviklingshistoriske gjennomgangen av jordbruket som næring og livsform, vil jeg ta for meg det som er det viktigste for min problemstilling. Hva kjennetegner denne bondekulturen i vid og generell forstand? I kapitlet 5.1. og 5.2. under endringsprosesser vil jeg videre drøfte hva denne agrare "arven" betyr for dølene i dag uansett yrke, bosted og tilpasning forøvrig. I et komparativt perspektiv vil jeg i kapittel 6.1. drøfte hva det er ved denne bondekulturen, som jeg mener dølene som gruppe representerer, som er forskjellig fra annen nordnorsk tilpasning og tilhørighet.

Hovedtyngden av all immigrasjon sørfra til Bardu foregikk i perioden 1791 til ca 1850. Da ser det ut til at et metningspunkt er nådd ved at mesteparten av den dyrkbare jorda

er opptatt. Jordbruksbygdene lukker seg deretter mot ytterligere innvandring sørfra, og fra 1860-tallet blir en del av befolkningsoverskuddet eksportert gjennom emigrasjon til Nord-Amerika eller til andre deler av landet.

Fra den første bosettinga og nyryddinga tok til i 1791 og gjennom siste halvdel av forrige århundre kan Bardu karakteriseres som et reint jordbrukssamfunn. Nærmere 90% av befolkninga var knyttet til agrarnæringa rundt århundreskiftet. Den relative andelen voksne avtok etterhvert som en stadig større del av folkeøkninga ble forårsaket av naturlig vekst (dvs. reproduksjon), og ikke som tidligere av stor innflytting av mennesker i yrkesaktiv alder.

Nye driftsenheter ble etablert gjennom hele denne perioden, og tallet på jordbrukende hovedpersoner holdt godt og vel tritt med folkeøkninga. En av forutsetningene for denne ekspansjonen i jordbruket var at der fantes store reserver av udyrket, dyrkbar jord i dette nye bosetningsområdet. Beite og utmark til seterdrift var det også nok av. Denne økologiske og økonomiske tilpasninga kan karakteriseres som natural-husholdning, for selv om penger etterhvert kom inn i bøndenes liv, så var det som byttemiddel for sjølproduserte naturalier og ikke som betaling for solgt arbeidskraft. En størst mulig grad av sjølbergning var både mulig og nødvendig. Bardu lå langt fra nærmeste handelssted og veier manglet. I begynnelsen ble det dyrket korn til eget bruk, men denne produksjonen var usikker pga. klima, og ble stort sett bare opprettholdt inntil det ble mulig å bytte eller kjøpe korn utenfra.

De viktigste pengeinntektene utover 1800-tallet kom fra skogen med de muligheter den gav som attåtnæring og utnyttelse i kombinasjon med jordbruket. Etterhvert som furuskogen ble uthogd, etterlot den seg mye tyrirot som etter 1840 førte til at tjærebrenning ble vanlig hos bøndene. Teknikken med å utvinne "tjurru" hadde dølene lært hos kvenene, og på slutten av 1800-tallet var tjære et av distriktets viktigste

"Udførselsprodukter" (Indseth 1977). Tjæreproduksjon krevde tilvirkning av tønnestaver, og godt sildefiske i landsdelen økte også etterspørselen av tønner. Helt fram til århundreskiftet ble såkalte "sellingshus" produsert, dvs. at nye hus ble tømret opp på gårdene, merket og demontert for så å selges til kyst-distriktene. Nesten all takteking på denne tida bestod av never, og det var vanlig å selge en del av neveroverskuddet. Noe bark til garving ble også solgt, og endel ved fra indre strøk ble levert til byene ved kysten. Også bygdehandverk hadde sin betydning. Både bygdebøker og fortellertradisjon nevner flere dyktige og lokalkjente tømrere, møbelsnekkere, treskjærere og rosemalere.

Ferskvannsfiske og vilt bidrog betydelig til naturalhusholdninga overalt i indre strøk, men salg av ferskvannsfisk ut av kommunen var ikke vanlig. Derimot ser det ut til at salg av vilt, spesielt ryper, forekom fra slutten av 1800-tallet. (Op.cit.).

Alle disse mulighetene for utmarksutnyttelse og biinntekter som her er nevnt forekom aldri i noen storstilt eller organisert form, slik at det heller aldri blei til noe mere enn periodiske binæringer til selve hovedbeskjeftigelsen; jordbruk og husdyrhold. Det må også nevnes at i 1858 kritiserte fortsmester Barth bøndene i Bardu og Målselv for å ha skamhogd mesteparten av både den statseide og den private skogen, spesielt furuskogen. Etter 1860 ble det svært strengt, - gjennom regulering med bøter og straff, å avvirke ulovlig, særlig i skog som ikke var privateid, og bare "tørt og nedfall" kunne fritt benyttes (Indseth 1977). Ei slik utvikling må ha hatt ei bremsende innvirkning på den økonomiske muligheten for produksjon som skogen kunne ha gitt innlandsbøndene. Likevel har den privateide skogen betydd svært mye som ressurs for den enkelte gårdsenhet, både som bygningsmateriale og oppvarmingskilde.

Fra 1860-åra og framover ser det ut til at jordbruket gikk inn

i en ny fase, noe som må sees i sammenheng med framveksten av markeder og økende etterspørsel av jordbruksprodukter. Både ytre og indre kommunikasjoner ble bedret, og det ble bygd vei mellom Bardu og Sjøvegan, dvs. adgang til kysten og handelsforbindelser. Driftsformen ble mer konsentrert om storfehold og melkeproduksjon; særlig var ost og smør eller såkalte "Fedeverar" etterspurt. Etter århundreskiftet ble også kjøtt en viktig inntektskilde.

Det skjedde altså både ei spesialisering og ei økt tilpasning til de naturgitte betingelsene for jordbruksdrift i indre strøk. Men til tross for de endringer som skjedde i produksjon og organisering av jordbruket - i takt med endringene i samfunnet forøvrig, ser det ut til at det er visse utviklingslinjer som særpreger bygdene i Indre Troms. En av de historiske forutsetningene for bosetning i Bardu - og kanskje den viktigste - var naturgrunnlaget. Dette har disse bygdene til felles med andre norske bygder, men det som skiller Bardu og Målselv fra andre bygder er den ensidige vekt som ble lagt på jordbruk og skogbruk. Den økologiske og kulturelle bakgrunnen fra fjellbygdene i Østerdalen og Gudbrandsdalen stimulerte ikke til satsing på sjøfiske eller andre nisjer i det nordnorske nærmiljøet. De kriser og nødsår som rammet Bardu (konkurser i forbruksforening og sparebank, samt enkelte uår), synes å bli løst ved en mer intensiv utnyttelse av naturgrunnlaget lokalt eller ved emigrasjon til Nord-Amerika. Både Bardu og Målselv hadde en forholdsvis stor utvandring av døler til USA og Canada fra 1860 til 1920. Konklusjonen blir at ved århundreskiftet var næringslivet i Bardu mer ensidig jordbruksavhengig enn noensinne.

Næringsstrukturen fra århundreskiftet og fram mot andre verdenskrig holdt seg stort sett uendret. Bardu forble en tradisjonell jord- og skogbrukskommune, og enkelte innovasjoner som traktor, mekaniske landbruksredskaper, kunstgjødsel og kraftfor ble etterhvert mer og mer vanlig. Driftsformen og økonomien var fortsatt i stor grad preget av sjølberging og

uavhengighet både når det gjaldt ressurser og personell. Noen av årsakene til dette var den relativt isolerte beliggenheten etter den tids regionale struktur, og de forholdsvis store gårdene både når det gjaldt areal, antall husdyr og tilgjengelig arbeidskraft fra familiemedlemmene. Seterdrift var fremdeles vanlig, og gårdene produserte alt de trengte av smør og ost samt de fleste andre viktigste fødevarer i det daglige kostholdet.

Fra 1950-tallet og utover skjer det ei utvikling fra en forholdsvis stor grad av naturalhusholdning til en stadig økende markedsavhengighet. Produksjonen ble mer spesialisert, ny teknologi og innleggelse av elektrisitet i hele kommunen fører til nye arbeidsredskaper, flere maskiner og dermed økt kapitalbehov. Denne utviklinga har pågått helt fram til dagens jordbruk, som i korthet er preget av ensidig spesialisert drift som er gjennommekanisert og har et forholdsvis stort forbruk av kraftfor, kunstgjødsel og andre innkjøpte produksjonsmidler.

Dersom vi ser på Indre Troms under ett i dag, kan vi grovt sett si at området består av et fåtall tettsteder som hovedsakelig er bygd opp etter 1950 omkring forsvarsanlegg og de virksomheter og servicenæringer som er ei forutsetning for et levedyktig samfunn bestående av både sivilt og militært personell og deres familier. Disse tettstedene er relativt små, også i nordnorsk sammenheng. Resten av Indre Troms består av langstrakte bygdesamfunn som går gjennom dalfører og flate jordbruksbygder, og landeveiene ender vanligvis opp innerst eller øverst i en dal. Bondegårdene ligger spredt på flate og frodige jorder på de fruktbare slettene langs elvene. Der gårdsdrifta fremdeles er opprettholdt kan gårdene karakteriseres som store og veldrevne, og i forhold til resten av Nord-Norge er driftsenhetene her større enn gjennomsnittet i landsdelen. De fleste gårdene er opparbeidet gjennom flere generasjoner og har forholdsvis god økonomi. Mens resten av landsdelen er preget av relativt mange konkurser og nedleggelse i landbruket, gjelder ikke dette for Bardu i like

stor grad. Ringvirkningene av at Forsvaret og Statskraft etablerte seg i kommunen førte til mange nedleggelse på 1950- og 60-tallet, men idag er jordbrukssituasjonen ganske stabil, ifølge fagkonsulenten ved landbrukskontoret i Bardu (muntlig kilde 1991).

Selv om altså antall gårdbruk i drift og personer sysselsatt i jordbruket totalt sett har gått stadig og sterkt tilbake de siste 30 årene¹, er likevel det umiddelbare og visuelle inntrykket at Indre Troms, med unntak av tettstedene, er ei nesten sammenhengende jordbruksbygd. To hundre års oppdyrking og kultivering av jord og delvis skog rundt store anlagte gårdstun med driftsbygninger og våningshus forsterker og forklarer dette inntrykket. Og selv om mange av gårdene i dag ikke er i full drift, er mitt inntrykk at gårdene er bebodd og markene blir slått og vedlikeholdt i større grad enn det man vanligvis ser ellers i Nord-Norge. Det er heller ikke uvanlig at et gårdstun består av eldre tømmerhus i tillegg til det som er bygd i ettertid, gjerne det gamle våningshuset, men også et gammelt fjøs eller et stabbur kan være tatt vare på. Noen av de gamle tømmerbygningene fra den første nybyggertida er fredet eller verneverdige, og kommunene gir økonomisk støtte for bevaring av enkelte av disse.

Historisk sett har det norske jordbruket vært monopolisert gjennom begrenset eiendomsrett, og jord blir fortsatt fordelt etter slektskapsregler. Odelsretten, som er et grunnleggende prinsipp i vår rettstradisjon, er nettopp et uttrykk for den vekt men fra gammelt av har lagt på forholdet mellom mennesket og det territoriet eller landskapet det er tilknyttet. Odelsretten eller "førstefødselretten" står over vanlig eiendomsrett, og i odelsretten kan det også knyttes en implisitt forestilling om frihet: det ligger ikke bare rettigheter og

¹Fra 1950 til 1970 gikk tallet på sysselsatte i jordbruket i Bardu tilbake med nesten 70%. I 1950 sysselsatte primærnæringene nærmere halvparten av den samlede befolkning, 10 år senere var andelen redusert til 23%, i 1970 var den 17% og i 1980 8,5%. (Kilde SSB Folke- og boligtellinger).

trygghet, men også frihet og uavhengighet i det å være bundet til et stykke jord. Hos dølabøndene kan vi også finne en utstrakt oppfatning om at i motsetning til reindriftssamene som "bare gjennomtrået skog og daler med tilfeldig beiting og rasting" har de selv ryddet landskapet, organisert og kultivert jorda og gjort det mulig for folk og fe å finne næring og utkomme i en forutsigbar jordbrukssyklus. Vi har her å gjøre med en kulturell definisjon av landskapet der den kultiverte og bofaste jordbrukstilpasninga blir kontrastert til den "ukultiverte" nomadiske reindriften.

Hos bøndene går jorda i arv, og identiteten som menneske og bonde blir sterkt knyttet til det landskapet denne livsformen forutsetter, på samme måte som de nomadiske samenes identitet er knyttet til reinens bevegelser og den landskapsforståelsen dette forutsetter. Vi kan si at vi får et dialektisk forhold mellom bøndene som former landskapet "i sitt bilde" og det samme landskapet eller "livsrommet" som påvirker og former de menneskene som inngår i det.

Det jeg hittil har beskrevet er noe av den fysiske eller materielle siden ved det jeg kaller bondekulturen. Men like viktig er den ideologiske eller kognitive forståelsen av denne agrare tilpasninga. Det kulturbegrepet som ligger til grunn for en generell klassifisering av våre menneskegjorte omgivelser i uttrykket "bondekultur" er et samlebegrep for både de idèer og kunnskaper som folk bærer på, og de materielle og atferdsmessige uttrykkene for disse idèene. Ut fra dette kulturbegrepet kan man derfor si om f.eks. en gammel folkedrakt eller ei gammel seter at de er en del av den gamle bondekulturen, samtidig som de uttrykker kulturen, det vil si de kulturelt gitte idèer og ferdigheter til "tradisjonsbærerne" (Haugen 1981:46). Med bondekultur i en slik vid og alt-omfattende forstand mener jeg de verdier, tradisjoner og kunnskaper som er knyttet til en tilpasning, livsform og et levesett som er av både historisk, økonomisk og sosial art. Eller som et gammelt distriktspolitisk ordtak sier: "Landbruk

er mer enn bare produksjon. Det er en del av (den norske) folkesjela". Med et slikt kulturbegrep omfatter bondekulturen mye mer enn den yrkesaktive gårdbrukers driftsform eller tilpasning. Den omfatter det totale eller helhetlige miljøet i et gitt lokalsamfunn og er like mye knyttet til det immaterielle eller "usynlige", som til fysiske objekter eller materiell virkelighet. Sagt på en annen måte utgjør denne bondekulturen også de normer og verdier som er knyttet til det folk tenker, sier og gjør og som uttrykkes gjennom sosial samhandling og de relasjoner som oppstår og vedlikeholdes mellom mennesker i et gitt fellesskap.

Begrepet "bondekultur" brukes altså her som en generell betegnelse på folk og miljø fra lokalsamfunn med agrare tradisjoner. Uttrykket "dølakultur" bruker jeg som et mere spesifikt begrep om de holdninger og handlinger som en bestemt folkegruppe uttrykker gjennom sitt liv og levnet. Og som en kontrast eller avgrensning i forhold til sine sosiale omgivelser kaller jeg denne dølakulturen for en delkultur. Bondekultur er også ei avgrensning i forhold til f.eks. kystkultur, reindriftskultur eller urban tilpasning ("bykultur"), og vil i denne oppgaven grovt sett sammenfalle med uttrykket "dølakultur" slik jeg definerer det. Dermed kan den generelle påstanden om at dølakultur er bondekultur forsvares ut i fra at alle de som definerer seg - eller blir definert som døler i dag har tilknytning, bakgrunn eller genealogiske relasjoner til den dølakulturen som har sin opprinnelse i denne innlandske bondekulturen.

Disse konklusjonene er trukket ut i fra et utviklingshistorisk perspektiv. Det gamle bondesamfunnet med sitt sterke primærgruppefellesskap bandt individet fast i en trang og stabil sosial nisje. Identiteten var forankret i ætt, gård og hjemstavn og var bestemt gjennom faste posisjoner i en lokal samfunnsstruktur. Dølakulturen har sin bakgrunn og forutsetning i en slik strukturelt bestemt identitet. Etterhvert som mobilitet, utflytting og andre endringer løste

opp denne strukturelt bestemte identiteten, skapte disse en ny bevissthet om det kulturelle særpreget ved hjemstavn og bondemiljø som skikker, atferd, språkform, livsstil o.l. Det er disse endringene og reifiseringsprosessene som blir behandlet i senere kapitler.

4.2. HAUGIANISMEN SOM RELIGIØST OG IDEOLOGISK UTTRYKK

Dølakulturen som moralsk system bygger også på religiøst forankrede verdier om flidens og sparsomhetens belønning. Denne "protestantiske etikk" fikk sin mest konsekvente og systematiske utforming i Hans Nielsen Hauges lære.

I dette kapitlet vil jeg gi en historisk skisse over H.N. Hauges tilstedeværelse og innflytelse blant dølene i Indre Troms for å se hvilken betydning haugianismen eventuelt har hatt for yrkesutøvelse, moral og livssyn.

Lekpredikanten Hans Nielsen Hauge begynte sin framgangsrike religiøse vekkelser i 1796. Han vant snart stor tilslutning rundt om i bygdene i Sør-Norge, slik at "Bardu-Dalen ble befolket for en stor Del av søndenfra indvandrede Haugianere" (Bang 1910:229). I 1803 kom Hauge selv oppover til "Nordlandene", ikke bare som forkynner men også som aktiv forretningsmann med handelsbrev fra Bergen. Han hadde med seg fire fartøyer som også var lastet med såkorn, og langs kysten kjøpte han et fiskevær, en storgård og et handelssted til seg selv eller nære medarbeidere.

Hauge kom omsider til Bardujorda "der han kunne regne med at så å si alle folkene i kolonien var hans meningsfeller" (Kiil 1981:81). Prester og andre embetsmenn så ikke med blide øyne på Hauges framferd og framgang blant de nyvakte, og haugianismen som bevegelse betraktet de som "en fanatisk Epidemie". Men presten i Lenvik sognekall, som Bardu og Målselv dengang hørte innunder, måtte motvillig innrømme at Hauges personlige opptreden blant nybyggerne hadde en positiv virkning fordi "deres Arbeidssomhet fik nyt Liv, og man vil paastaae at de ere nu driftigere, end de nogensinde før vare" (Kiil 1982:82).

Hauge ivret for alle slags tiltak som kunne skape bedre levekår og større velstand. Han var selv bondesønn og pragmatisk av natur. Det fortelles at han gikk omkring og strikket for å

utnytte tida og statuere et eksempel på driftighet. Da han kom til indre strøk ble han svært interessert i Bardufossen og gikk straks igang med å undersøke mulighetene for fabrikanlegg, sagbruk og sprengning for å muliggjøre fløting av tømmer. Arrestasjonen i 1804 satte imidlertid en stopper for eventuelle tiltak fra hans side.

Flere gårder i Bardu og Målselv har navn som Hauge foreslo ut i fra religiøse begrunnelser der miljø og topografi ble assosiert med sjelelige og åndelige forhold. Som eksempler kan nevnes gårdsnavn som Haugen, Høyden, Jevningen, Rydningen og Solli, og disse gårdene bærer navnene fremdeles. (Eggen 1950:219 og Kiil 1981:84). I det hele tatt var han svært ivrig og pågående med å ordne opp for sine "brødre" i alle livets forhold, og hans disiplers lydighet overfor de råd og påbud han kom med kunne være ganske selvoppgivende. Vi vet at han hevet trolovelser og sørget for ekteskapelige forbindelser slik han mente det var mest praktisk - eller tjente Guds sak. Senere under rettsaken forut for arrestasjonen av Hauge, vedgikk flere vitner fra bygdene i Bardu og Målselv at de hadde en overenskomst der de forpliktet seg til å sende varer og gjøre innkjøp fra Hauges handelssted i Steigen (Kiil 1981:85).

I Bergen hadde Hauge en såkalt "Hellig Casse", hvor tilhengerne hans skjøt inn sine bidrag, især overskudd av handelen med han. Dette ble avslørt under rettsaken da et av vitnene, en bonde fra Bardu, var så uheldig å si at det han fikk til gode og ikke trengte til livsopphold, det skulle "Hans Hauge anvende til Guds Ære". Imidlertid mente amtmanden at pengene snarere forklarte hvorfor Hauge var i stand til å kjøpe eiendommer til store verdier (op.cit.).

Den åndelige påvirkninga som Hauge og hans predikanter formidlet kom til å sette et langt sterkere og varigere preg på dølasamfunnet enn noen av hans økonomiske foretak og prosjekter, som forøvrig stoppet opp da Hauge ble fengslet for sju år. Etter Hauges besøk tok dølene selv til å holde såkalte

oppbyggelser, vennemøter og forsamlinger, og de hadde nære forbindelser med trosfeller og predikanter i Sør-Norge via brev og besøk.

Haugianismen spredte seg ikke i særlig grad utenfor "Hauges koloni" i Bardu og Målselv, men holdt seg til gjengjeld livskraftig i disse områdene i lang tid framover. Hva var budskapet eller ideologien i Hauges lære, og hvorfor fikk haugianismen slik grobunn og utbredelse blant dølene i Indre Troms, mens Hauge og hans predikanter, med få unntak, ikke fikk noen merkbar eller varig oppslutning ellers i Nord-Norge? Når det gjelder innholdet i Hauges lære, sier han blant annet om "det Timelige" at "Gud har sat os i denne Verden at arbeide, regjere og bruge det Timelige til vor Sjels Befordring... Derfor lad os arbeide, om vi formaa, baade Nat og Dag" (Bang 1910:226). Hauge la altså stor vekt på arbeidsomhet og flittighet ikke bare som et middel til å oppnå "Guds Nåde og evig liv", men også som en måte å få økonomiske fordeler gjennom handel med sine nyvakte trosfeller. Hauge så ingen motsetninger i denne dobbeltrollen, bare man "ågret rett slik at Herrens gods kunne formeres" (Norborg 1966:231). Arbeid, tukt og selvdisiplin ble gjort til en kristenplikt, og ytre materiell framgang ble et vitnesbyrd om Guds omsorg.

Når haugianismen som religiøs og ideologisk vekkelser fant grobunn og vekst blant dølene, mens oppslutninga ellers i Nord-Norge var heller lav, kan det nok forklares ut ifra de spesielle omstendighetene de nyinnflyttede kolonistene befant seg i. Hauge kom nordover på spesiell oppfordring fordi nybyggerlivets påkjenninger med hardt slit, uår og annen motgang hadde ført til mismot og tvil blant dølene. I tillegg måtte de dra helt til Lenvik eller Ibestad for å få kontakt med prest og kirke. Som bondebefolkning sørfra følte de kanskje en spesiell identifikasjon med "bondepredikanten" og hans uttrykksform, og når Hauge ikke talte eller holdt oppbyggelser, hjalp han like godt til med gårdsarbeidet. På den måten framstod han som en foregangsmann og et ideal både på det

åndelige og praktiske området. Da han reiste stod flere av dølabefolkningas menn - og ei kvinne, fram som aktive predikanter slik at kontinuiteten i bevegelsen var sikret. I årene etter at Hauge hadde besøkt innlandsbygdene ble avlingene svært gode, og tre kronår på rad ble sett på som en bekreftelse på at deres gudfryktighet og arbeidsomhet ble belønnet med Guds velsignelse.

Med få og individuelle unntak kan vi ikke snakke om haugianismen som en bevegelse med varig fotfeste ellers i Nord-Norge. Foruten dølene i Indre Troms var det ingen rein bondebefolkning å snakke om. Før Læstadius begynte sin vekkelse i Finnmark og Nord-Troms femti år senere, var det religiøse liv blant folk stort sett knyttet til tradisjonelle kirkeaktiviteter.

Lekmannsbevegelsen generelt har sin bakgrunn i de økonomiske, politiske, sosiale og ideologiske brytningene i Norge - og Europa forøvrig, utover 1700-tallet, der særlig forholdet mellom bondestand og embetsstand var svært anstrengt. Utgangspunktet for Huges virksomhet var en personlig og pietistisk vekkellesopplevelse, og det var hovedsaklig den tradisjonelle bondestanden som Hauge nådde fram til med sin religiøse bevegelse. Som fattig bondesønn kjente han godt til bøndernes hverdag, og hans motvilje mot embetsstand og borgerskap preget både det religiøse budskapet og de materielle konsekvensene av hans virke. Ideologisk kunne Hauge begrunne sin praktisk-økonomiske virksomhet i den bibelske forvaltertanken som uttrykker det ansvar ethvert menneske har for utnyttelsen av sine evner og ressurser i denne verden (Aarflot 1969:364). Verdslig strev og materiell framgang fikk på denne måte preg av moralsk plikt, og resultatet var et tegn på Guds velsignelse.

Gjennom pietismen hadde Hauge også fått visse impulser fra kalvinistisk tankegang der religiøs frelse og jordisk framgang ble satt i nær sammenheng med hverandre. Max Weber har også

sett på sammenhengen mellom religion og økonomi. Han framhever som en sentral holdning i protestantismens etikk at man føler seg forpliktet overfor arbeidet som et kall, og at hardt arbeid og god avkastning har moralsk verdi. Arbeidet skal tjene Guds ære, og økonomisk framgang blir fortolket som et tegn på at man tilhører Guds utvalgte. Dette samsvarer igjen med den moderne kapitalismens "ånd" eller etos som kommer til uttrykk gjennom et system av verdinormer som legger vekt på metodisk arbeidsinnsats, forpliktelse overfor eiendom, kapitalakkumulasjon og selvbeherskelse og pliktoppfyllelse i arbeidsrollen (Weber 1973).

Som lekmannsbevegelser har læstadianismen og haugianismen en del til felles i det de begge, med utgangspunkt i en karismatisk leder, oppstod som talerør og forsvarere for en bestemt gruppe og var en reaksjon mot et stadig sterkere borgerskap og en fremmedgjort embetsstand, inkludert kirka og presteskabet. Men mens haugianismen tok utgangspunkt i en bibelsk begrunnet ideologi som også fremmet materiell velferd og økonomisk framgang, fulgte læstadianerne et annet ord i skriften som oppfordret til å "samle Eder skatter i himmelen" (Matt. 6:19-20), og dermed ble rikdom og materielle tilstrebelser kategorisert som synd og forkastet. Følgelig ble det også langt mer akseptabelt å forbli i pengeøkonomisk fattigdom og ikke ta sikte på ytre velstand og verdslige karrierer (Bjørklund 1985:319). Hauge derimot, tok avstand fra fattigdomsidealet og så ingenting galt i å opparbeide seg rikdom og eiendom, men han var likevel talsmann for et nøysomhetsideal i ytre livsførsel og levesett. Dette kan forsvare en form for "pietistisk kapitalisme", mens læstadianerne heller må karakteriseres som "pietistiske proleterer".

På det religiøse området var begge bevegelsene en reaksjon på at kirka og presteskabet hadde monopol på forkynnelsen, tolkninga og frelsen. På det politiske og sosiale området kan haugianismen sees på som et bondeopprør i reaksjon mot

embetsstanden, mens læstadianismen like mye var et etnisk opprør mot hele den norske nasjonalstaten. Hauge gav bønder og arbeidsfolk selvbevissthet og pågangsmot til egen vekst og framgang i konkurranse med borgerskapet, mens Læstadius hjalp samer og kvener til å forsvare og begrunne sin kultur og tilpasning overfor fornorskingspress og nasjonale normer og verdier.

I Bardu har religiøs tro og handling stått sentralt helt opp til i dag, og haugianismens budskap kan også forklare den sterke framveksten av avholdsbevegelser og misjonsaktivitet i Døladal. Lekpredikantene talte for totalavhold lenge før avholdsbevegelsen ble organisert. Etter århundreskiftet ble Døladal avholdslag stiftet, og noen år senere kom godtemplarordenen med "losje Grensevakt" som nærmest rekrutterte hele bygda, spesielt ungdommen. Totalavholdsbevegelsen hadde et religiøst preg på møtene med salmesang og husandakt og en svært aktiv møtevirksomhet underlagt strenge regler for atferd og dagsorden (passord, kvinner og menn på atskilte benker og høytidlige ritualer med opplesing, sitering og sang). Begge foreningene var aktive helt fram til 1970-tallet, og fungerte samtidig som et sosialt og kulturelt samlingssted for bygdas folk. Avholdsbevegelse og losjevirkosomhet med den ideologi og kultur som fulgte står ennå sterkt i folks bevissthet, og fortsatt preges bygda av avhold, måtehold og nøktern kristendom.

Den haugianistiske vekkellesbølgen i Norge førte til at Det Norske Misjonsselskap ble grunnlagt i 1842, og året etter ble Bardu Misjonsforening stiftet. Misjonsforeningene er fremdeles aktive i Bardu, og Døladal har sin egen forening som har møter rundt om i hjemmene. Det er kun kvinner som leder og deltar i disse såkalte "Kvinneforeningene" der salmesang, opplesing og håndarbeid til utlodning er viktige innslag.

Arven fra Huges personlige innflytelse og etterfølgernes sterke oppfølging og aktivitet har preget bygdesamfunnene helt

fram til nålevende generasjoner. Haugianismen som lekmannsrørsle har stimulert til religiøs egenaktivitet både utenfor og i tillegg til kirkas egne seremonier og tjenester. Helt opp til 1960-tallet var det i enkelte familier i Døladal vanlig at det daglig ble "holdt lesning", det vil si andakter i hjemmet, ofte akkompagnert av et husorgel, og på søndager var det katekismeslesning, bønn og salmesang opptil tre ganger daglig. En informant som er vokst opp ved kysten, men som hadde besteforeldre og alle barndomsferiene sine i Døladal, opplevde disse lange og omstendelige religiøse seremoniene rundt måltidene som både fremmedartet og litt skremmende, spesielt når det ble forventet at han skulle delta aktivt eller framsi bønner før eller etter maten. Dette til tross for at han gjennom slektskapsmessige og emosjonelle bånd følte seg sterkt knyttet til folk og miljø forøvrig i denne bygda.

En slik praksis som her er beskrevet kan sees på som en etterlevning eller videreføring av den haugianske ånd og utøvelse blant bondebefolkninga i Døladal. Også haugianismens puritanske innstilling til "livets gleder" har satt spor helt inn i nålevende generasjoner. Eldre informanter forteller om foreldre og besteforeldre som strengt forbød dem å delta der det forekom felespill, trekkspill eller dans. Dette var noe ungdommen måtte stjele seg til når de var på setrene eller mens de eldre sov middag. Bare orgelspill og salmesang ble oppfattet som anstendig og oppbyggelig musikk. Den strenge og pietistiske holdninga til et fromt liv i bønn og arbeid (ora et labora) fins det også rester av i dag. Særlig blant de eldste innbyggerne i Døladal opplever man en konsekvent helligholdelse av hviledagen ved at alt "unødvendig" arbeid som vedhogging eller hekling aldri blir utført på søndager.

Selv om man i dag ikke lenger kan snakke om en aktiv eller uttalt haugianerbevegelse i Bardu, ved at for eksempel Hauges bøker eller skrifter benyttes eller at hans navn refereres til, vil jeg likevel hevde at den religiøse og ideologiske kontinuiteten som har funnet sted i det tradisjonelle og

homogene bondesamfunnet i Døladal har satt sine ubevisste og tilsynelatende usynlige spor helt fram til dagens foreldregenerasjon med røtter fra dette bygdesamfunnet. Disse menneskene opplevde selv, fikk det formidlet fra foreldre og besteforeldre eller på annen måte hadde kontakt med et liv og en livsform som var gjennomvevet av forbud, påbud eller andre religiøse rettesnorer for hvordan det verdslige og åndelige liv skulle leves. I likhet med for eksempel avholdsbevegelsen ble denne religiøse og ideologiske livsinnstillinga og verdensanskuelsen som et imperativ uten alternativer å regne. En informant som gjennom mange år hadde vært svært aktiv og framstående i losjebevegelsen fortalte meg at før han kom "ut i verden" (dvs. reiste bort fra Døladal) hadde han aldri hatt anledning til å smake alkohol og hadde derfor ikke hatt mulighet for sammenlikning eller alternative holdninger. "Alle" i bygda støttet denne bevegelsen, ingen hadde motforestillinger, og man tok for gitt at totalavhold var det eneste riktige og mulige for en moralsk^{og} respektabel livsførsel.

Vi kan her snakke om en "moral community" slik Bailey (1971) og Eidheim (1981) gjør, der kulturelle idealer og verdier blir bekreftet ved hjelp av fellesstandarder og strenge normer for atferd. Dette moralske fellesskapet kommer til uttrykk gjennom de vurderinger og evalueringer folk har av hverandre og andre. Bailey sier om folk i en slik "moral community" at "they have a common set of categories with which they "word" the social and natural world around them, and they share a definition of the good things and the bad things in life... and there are sets of final values which people never question, and never think of questioning, and these form the boundaries and fixed points.." (Bailey 1971:8).

På samme måte kan vi si at haugianismen som historisk fenomen, og som en sterk påvirkningskraft på den norske bondebefolkning og lekmannsbevegelse generelt, også har hatt en sterk religiøs og ideologisk innflytelse på Døladals befolkning utover 1800-tallet. Denne innflytelsen har blitt autorisert gjennom en

prosess der det religiøse eller "kulturlige" har blitt framstilt som noe "naturlig", og denne kultursymbolske virksomheten har vært styrende for innbyggernes verdensorden og livsanskuelse helt fram til nålevende generasjoner. En eldre bonde fra Bardu sier det slik: "En har sagt det slik at Hans Nielsen Hauge bad Gud velsigne disse bygdene, og jeg håper at folket forstår at vi har mottatt velsignelse og at vi må stelle oss så den kan fortsette". (Menighetsblad for Bardu, nr 3, 1991).

Monumentet over dølenes innvandring til Bardu, som står sentralt plassert utenfor kommunehuset på Innstad består av relieffer over tre mannspersoner: fogd Holmboe, skoginspektør Ramm - og Hans Nielsen Hauge. Dermed er disse tre "frontfigurene" ikke bare blitt stående som historiske minner, men aktiviseres som framstående symboler for Bardubefolkningas kollektive bevissthet om seg selv både i sosial, kulturell og religiøs forstand.

4.3. GENEALOGI OG ENDOGAMI.

SLEKTSBEVISSTHET OG GRUPPETILHØRIGHET

For bedre å forstå dølenes forhold til slekt og "røtter" må vi igjen ta med den historiske og geografiske bakgrunnen til nybyggerne i Indre Troms. Som tidligere nevnt førte et sammenfall av og et samspill mellom ulike faktorer, både i fraflyttingsområdet og på tilflyttingsstedet, til at majoriteten av nybyggerne kom fra de samme dalstrøkene, var preget av slekts- og grannerelasjoner og migrerte ofte i familiegrupper. Dette resulterte i at det foregikk en form for bygdevise forflytninger fra dalstrøkene på nordøstlandet til nye lokaliteter nordpå. Da de fleste som kom til Bardu hadde sin bakgrunn fra Tynset-området, ble konsekvensene av dette at nyryddernes regionale tilknytning ble svært homogen, og for Døladal sitt vedkommende stammer samtlige av de første nyrydderne fra Tynset. De kom som familier, vanligvis som unge par med eller uten barn, og flere av dem var besvogret med hverandre. Senere kom andre slektninger flyttende nordover. Derfor finner vi allerede i utgangspunktet sterke familie- og slektskapsrelasjoner.

Som forklaring på at dølene helt opp til i dag har vedlikeholdt denne slektsbaserte homogeniteten, brukes ofte argumenter om geografisk isolasjon og sosial konsentrasjon. Men dette er ikke nok til å forklare at det forekom eksplisitte holdninger når det gjaldt de alternative ekteskapspartnere og familieallianser som måtte finnes. Selv om de første par generasjoner nybyggere nok levde en forholdsvis isolert og avsondret tilværelse fra omkringliggende nordnorsk innflytelse, har nok mulighetene for kontakt og møter med eventuell ekteskapelig utgang vært tilstede. Det ser heller ut til at det tidlig utviklet seg en bevissthet om og ei holdning til egen kultur og bakgrunn som utelukket eller i hvertfall reduserte de faktiske mulighetene til at slike møter ble realisert. Dølene konstituerte seg som en egen gruppe, både sosialt og kulturelt, og kontrasterte seg til den øvrige

befolkninga i området. Som jeg har utdypet andre steder i oppgaven ble dette språklig manifestert gjennom dikotomier som "døl-skolp", "døl-lapp" eller "døl-kven".

Det kan synes som om de la vekt på å bevare "dølablodet ublandet", noe som både Bardu bygdebok og mine informanter kommer med flere eksempler på. I et sitat fra bygdeboka heter det:

"Her i denne bortgjemte dalen ble det såre vanskelig om emnefang til ny slekter. De gamle dølene holdt fast på sitt eget også her og likte ikke at sønner eller døtre blandet blod med folk av fremmet byrd. Denne tankegangen holdt seg i generasjoner, men helst i de første åra stod det som en streng og ubrytelig naturlov. Sønner måtte enten reise sørover eller gifte seg inn i nærmeste slekta, men her var det heller ikke mange å velge mellom" (Eggen 1950:137)

Videre heter det et annet sted i boka:

"Rasepreget sørfra ble på denne måten så godt bevart at mange av slektene ennå har ublandet dølablod i seg. Det hendte at sønner til de eldste kolonistene reiste ens ærend til Tynset eller Alvdal for å hente seg en bedre halvdel. Disse blodsaristokratene satt på gårdene sine og var døler ut i fingerspissene, stolte av sin byrd og med heimbygdspreget i seg. Denne ytre som indre strukturen i språk, seder, skikker og åndskultur kan vel neppe finnes mer rendyrket og monumental mellom oss østerdøler sørfra". (Eggen 1950:1)²

Det ble altså foretatt reiser til Østerdalen for å hente nye "kjerringemner", da de eldre ikke ville ha andre ungnoner i huset enn "tå di rette slaga". På en av de første gårdene som

² Her må det bemerkes at bygdebokforfatteren selv er østerdøl, fra Vingelen i Nordøsterdalen.

ble ryddet i en av dalene skjedde det at nybyggerparet forble barnløst. De ville ikke overlate gården til andre enn folk fra hjembygda eller slekta og reiste derfor tilbake til Tynset for å hente med seg ei fosterdatter som til og med var i slekt med dem begge. Denne jenta ble siden gift med en Storelvdøl slik at gården kunne fortsette i "de beste dølatradisjoner".

Etterhvert som befolkninga i dalen økte ble det flere å velge mellom, men ikke flere enn at ektefolkene ofte var slektninger - endog nære slektninger, av hverandre. Særlig ser det ut til at søskenbarn- og tremenningsgifte var svært vanlig, og disse kunne forekomme i flere generasjoner etter hverandre. I en slektsgruppe har en slik endogamipraksis helt fram til nålevende generasjoner ført til at kvinner ikke har behøvd å skifte etternavn ved giftermål, - fordi mannens etternavn var identisk med konas pikenavn. På grunn av oppkallings-tradisjonene har det etterhvert blitt svært liten navnevariasjon i denne familien slik at enkelte har tatt gårdsnavnet som etternavn for å unngå misforståelser og forvekslinger av personer.

To familier kunne også bli sterkt slektskapsrelatert og besvogret. I et tilfelle er det tre søsken fra Døladal som gifter seg med tre søsken fra nabodalene, og slik ble nettverket mellom gårdene og dalen ytterligere forsterket. Et par eksempler viser at der det skjedde at sønnen på gården fikk barn med ei taus eller jente av en annen ætt eller status ble enten forbindelsen brutt eller ekteskap en umulighet. På en av de første gårdene i en dal skjedde det at odelssønnen fikk ei datter med ei av tjenestepikene som kom fra svensksamisk område. Foreldrene hans satte seg sterkt imot giftemål fordi sønnekona måtte komme sørfra og helst være av østerdalsætt. Sønnen ble så gift med "ei av det rette slaget", men de fikk ingen barn. De lot likevel den utenomekteskapelige datra og mora hennes få bo på gården all sin dag. Bygdebokforfatteren beskriver den nye kona på gården som et godlynt og føyelig menneske som lot dette skje. Det må også fortelles at denne

datra ble gift med "en døl av beste slaget", og disse to fikk overta gården slik at slekta kunne føre tradisjonen videre ubrutt. Dette er det eneste eksemplet jeg finner på at et barn født utenfor ekteskap - og som i tillegg var kvinne og av samisk ætt - ble tilkjent odelen, men barnløshet hos gårdskona og kvinnas giftemål med en døl indikerer at dette var den mest nærliggende og praktiske løsning for å få kontinuitet i gård og ætt.

Strengere var det på en annen gård i samme dal. Der fikk nesteldste sønnen et barn med ei jente på en av de mindre gårdene i dalen, visstnok av dølaslekt, men ikke bra nok likevel, slik at foreldrene aldri godtok denne forbindelsen. I skuffelse og forbitrelse over dette reiste sønnen tidlig på 1900-tallet til Canada og vendte aldri hjem igjen. Dette var et tilfelle der status og "byrd" også spilte inn. Og om "arven fra forfedrene" i Tynset og Alvdal heter det hos bygdebokforfatteren at

"her møter en mellom de gamle aristokratene en hard og ofte omsynsløs terror når det gjelder å holde slekta innenfor en aktverdig sosial ramme. Plassgutten eller husmannsdatteren hadde ikke noe der å gjøre. Ungt folk som ikke sto på like fot, måtte gi avkall på å gifte seg sammen. Slik var det også på mange andre områder, hvor steile og strenge omgrep spilte inn" (Eggen 1950:78).

Selv om det etterhvert ble mindre strengt både i holdningene til og sanksjonene mot eksogame ekteskap, har likevel praksisen med å gifte seg med folk av "dølaætt", og ofte med slektninger, holdt seg helt opp til nålevende generasjoner. En genealogisk undersøkelse av den generasjonen som ble født like før og etter 1900-årsskiftet viser at de aller fleste av odelssønnene på de 29 gårdene som var i drift i Døladal, ikke bare giftet seg med kvinner med innvandrerbakgrunn, men de er helst fra samme dal og gjerne også i slekt. Det kan nesten se ut som om slektninger foretrekkes i mange tilfeller. Fra mellomkrigstida fortelles det om to eldre søstre som beklaget at broren hadde

funnet seg ei kone fra en av de andre gårdene i dalen, og ikke fra deres egen slekt. De mange tilfellene av ekteskap mellom søskenbarn og tremenninger helt opp til vår tid tyder på at det ikke ble sett på som upassende å kople såpass nære slektninger. Og når man vet at forfedrene bakover i rekka gjerne også var i slekt, blir slektskapsnettverket enda tettere.

Den mest sannsynlige forklaringa på disse slektskapsbaserte giftemålene er at når de mer eller mindre uttalte forventningene og kravene til ekteskapspartner var at vedkommende skulle være av dølaslekt, ble også utvalget begrenset i de forholdsvis små og isolerte "koloniene" i Indre Troms. Nyrekruttering gjennom innvandring sørfra hadde jo stoppet opp i andre halvdel av forrige århundre og gjort dalen til et "lukket" system demografisk sett. Tidligere var muligheten til å treffe andre og bli nær kjent med nye mennesker vel også ganske begrenset i et stedegent bondesamfunn med liten mobilitet. I de få tilfellene der Døladals sønner eller døtre giftet seg med noen utenfra er det folk som av en eller annen grunn kommer til bygda (en lærer fra Lofoten, ei lærerdatter fra Steigen osv.), eller de kommer fra andre nabodaler i Bardu eller Målselv. Men hovedkonklusjonen blir at til langt inn i dette århundret er det en klar tendens til at det store flertallet av befolkninga i Døladal gifter seg med noen fra samme dal og som de mer eller mindre er i slekt med eller relatert til gjennom andre ekteskap i familien.

Det fantes tidlig i bosetningsperioden enkelte få unntak fra denne uskrevne endogamiregelen. Det fortelles om en nordlending nederst fra Salangen som ble forelsket i ei nybyggerdatter og ville gifte seg med henne. Hun på sin side erklarte at "hun ei vil ekte ham, uten at han ville flytte til hennes hjemgård og la alt innrettes på sønnafjelsk vis. Dette skjedde, og man har nå i ham en omstøpt nordlending helt inn til dialekten". (Eggen 1950:98). Dette eksemplet viser at der det forekom unntak fra praksisen med samgifting eller inngifte dølene i mellom, skjedde det likevel på dølenes premisser,

spesielt i tilpasning til deres gårdsdrift og livsform. Det er nordlendinger som assimileres inn i dølakulturen og ikke omvendt.

Selv om det i dag ikke er uvanlig at døler gifter seg med noen uten dølatilknytning, og heller ikke negativt sanksjoneres for det, kan det likevel bli positivt omtalt dersom man velger noen med dølatilhørighet. Da en av bygdas sønner giftet seg tidlig på 1970-tallet, bemerket bestemora hans med tilfredshet at brura var "ei av våre egne", det vil si hun kom fra en av nabodalene, tilhørte ei dølaslekt og var tremenning til brudgommen.

Jeg har hittil gitt en historisk oversikt over giftemålsspraksisen blant dølene med særlig vekt på befolkninga i Døladal der jeg har studert genealogien spesielt grundig. Nå vil jeg gå over til å se på endogami som et generelt og analytisk fenomen.

Endogami eller inngifte som er den emiske kategorien blir blant annet nevnt av forfatteren til Bardu bygdebok. Han bruker imidlertid ikke fremmedordet endogami, men kaller det samgifting. Samgifting er kanskje et godt ord brukt i denne sammenhengen fordi det gir positive konnotasjoner i motsetning til inngifting som kan være negativt ladet. For dølene generelt har det vært - og er fremdeles, lite negativt forbundet med slektskapsbaserte ekteskap, og jeg har heller ikke hørt om uheldige konsekvenser som følge av dette.

Jeg bruker begrepet endogami om ekteskap mellom parter som er allment kjent som beslektet. Men endogami kan også forståes som gifte innad i ei gruppe og dermed omfatte dølabefolkninga generelt. Vi kan derfor snakke om to grader eller nivå av endogami: som inngifte mellom slektsgrupper og som inngifte mellom sosiale eller lokale grupper. For Døladal og Bardu finner vi begge deler, og den ene utelukker ikke den andre. Dersom vi undersøker genealogien gjennom de 200 årene dølene

har bodd i Bardu-området og videre tilbake til Nord-Østerdalen er de aller fleste dølene, - om ikke alle, på en eller annen måte blodsrelatert eller besvogret med hverandre.

I den første etableringsperioden kan endogami sies å ha vært eksplisitt hos dølene i den forstand at valg av ektefelle var forbundet med sterke normer og endog påbud. Etterhvert har det mer hatt preg av å være såkalte preferanseekteskap, det vil si man har hatt mulighet til frie valg av ektefeller, men sosial praksis har likevel ført til at personer fra egen slekt eller gruppe har blitt foretrukket. For å forklare dette fenomenet kan vi se på dølene som en "klasse" eller sosial gruppe som er lukket. Harris (1975) beskriver det slik:

"When class membership is established exclusively through hereditary ascription - through the inheritance of durable power in the form of money property, or some other form of wealth - there is necessarily a low rate of mobility in or out. Such a class is spoken of as being "closed" ... An essential diagnostic of the structure of these closed classes is that they are endogamous. Among superordinate groups, endogamy is practiced as a means of preventing the dispersal of power; marriage alliances among the superordinate families consolidate and concentrate the lines of control over the natural and cultural sources of power". (Harris 1975:412).

Både statusen som døl og bonde gjennom odel er arvelig tilskrevne statuser med tilhørende rettigheter og plikter, og gjennom endogami med lav mobilitet inn og ut av gruppen vil eiendom, arv og andre verdier bli forsterket og konsentrert, og dermed vil lokale grupper med sterk gruppetilhørighet kunne utvikles og vedlikeholdes. Harris skriver om slike eksklaver eller minoriteter:

"Each minority brings with it a unique adaptive capacity to survive and prosper in the particular situation in which it finds itself. This capacity is based on its prior

experiences, history, language, and culture". (op.cit.: 417).

Den kultur og kompetanse dølene som gruppe tok med seg fra sin opprinnelige lokalitet er grunnleggende for en gruppetilhørighet og lojalitet som igjen ble forsterket av sterke slektskapsbånd. Kontinuiteten i denne tradisjonen vedlikeholdes gjennom endogami på det genealogiske plan og gjennom kulturbevissthet på det kognitive plan.

Selv om den endogame praksisen ikke lenger er så sterkt utbredt, er slektsbevisstheten og den slektsbaserte tilknytninga til dølasamfunnet både i og utenfor Indre Troms fortsatt sterkt tilstede. Både i Bardu og Målselv annonseres og arrangeres det stadig slektstreff der etterkommere av et pionerpar møtes og utveksler sosial og kulturell informasjon. Bind to av Bardu bygdebok inneholder kun opptegetninger av "gård og ætt" med et samlet oversiktsregister av alle slektene fra de første innvandrerne og fram til ca 1958 da boka ble avsluttet. På grunn av en god del feil og mangler i opptegetningene, er det nettopp kommet ut en korrigerert utgave av dette bindet. Dette har lenge vært etterspurt og påkrevd, fordi denne boka er svært mye brukt og henvist til i samtaler og diskusjoner befolkninga i mellom.

I tillegg til disse slektssamlingene, som vanligvis legges til det stedet eller den gården der forfedrene bosatte seg, arrangeres det jevnlig slektsreiser til Østerdalen eller Gudbrandsdalen, gjerne i form av bussturer initiert av lokale lag og foreninger. På den måten kan kjennskap og kontakt med slektinger på de opprinnelige fraflyttningsområdene opprettholdes. Også kontakt med slektinger som emigrerte fra Bardu og Målselv til USA og Canada for flere generasjoner siden opprettholdes gjennom brevkontakt og gjensidige besøk. Disse slektsaktivitetene kommer jeg nærmere inn på i kap. 5.3.2.

Den sterke slektsbevisstheten og respekten for forfedrene kan også avleses gjennom de navne- og oppkallingsskikkene som er vanlige i Døladal i dag. Med unntak av de få gårdene der videreføringa har gått gjennom ei datter som har giftet seg til et annet etternavn, er det alltid sammenfall mellom gårdsnavnet og etternavnet til brukeren. Tidligere var det også vanlig at en tilflyttet svigersønn tok gårdsnavnet som sitt eget ettenavn dersom han overtok gården.

Et annet trekk ved navnetradisjonene er det totale fravær av patronymiserte, det vil si -sen etternavn i bygda, og alle familiene har navnet fra en av de opprinnelige gårdene eller de første fradelingene. Dermed blir det også sammenfall mellom etternavn og ættenavn, dvs. gårdsnavnet. Disse gårdene er enten blitt oppkalt etter gårder og steder i Tynset-området, eller de har fått navn etter topografi o.l. der nyryddinga fant sted. Her kan det også nevnes at det ble overført en del fjellnavn fra Østerdalen der det var likhet med fjellene i det nye området. Forøvrig har fjell, vatn, elver o.l. i Indre Troms ofte samiske navn, både på kart og i dagligtale.

Når det gjelder fornavn er det også utbredt at enkelte navn, særlig mannsnavn, går igjen i den samme slekta, enten ved at det alternerer mellom generasjonene eller ved at barn oppkalles direkte etter foreldrene. Dette gjelder særlig odelssønnene, som i flere tilfeller har hatt samme fornavn i alle generasjonene gjennom hele bosetningstida.

I dag er det både akseptert og vanlig praksis at ekteskapspartnere kan komme fra andre slekter og steder utenfor dølenes eget område. Dersom vi ser på de genealogiske opptegnelsene av innbyggerne i Døladal er det spesielt etter andre verdenskrig at ikke-døler kommer inn i dølaslektene gjennom ekteskap. I de tilfellene der ekteparet blir boende i bygda og på hjemgården, er det vanligvis kvinnene som kommer utenfra. Det kan forklares ut i fra at det helt opp til i dag har vært odelssønnen eller andre sønner som har overtatt gårdene. En

stor del av døtrene i bygda har funnet seg ektefeller utenfor området, i mange tilfeller gjennom kontakt med soldater eller andre med militær tilknytning som har vært stasjonert på Innstad eller ved andre forsvarsforlegninger i Indre Troms. Mange av disse kvinnene har flyttet med mennene sine ut av kommunen, men en god del har etablert seg på Innstad i de tilfellene der ektefellene har fått seg fast arbeid. Dette vil jeg komme tilbake til i kap. 5.2.

Også før andre verdenskrig forekom det at enkelte jenter utenfra kom inn som husmødre på gårdene. Dette skjedde gjerne der såkalte rakarjenter eller onntøser, det vil si nordnorske jenter fra kysten, tok sommerjobb som onnearbeidere på gårdene mot kost, losji og litt betaling. Dette medførte at enkelte av disse ble igjen på gården eller en av nabogårdene som gift kone. Disse rakarjentene utgjorde en alternativ rekruttering utenfra og brøt dermed med den sterke endogamitradisjonen som samgifte dølene og slektene imellom utgjorde.

Helt opp til midten av 1960-tallet var det ikke uvanlig å ansette rakarjenter på gårdene, men nå har fôrhøster og moderne ensileringsmetoder helt overtatt deres funksjon. I det store og hele har kvinnenens, og spesielt bondekonas viktige og nødvendige rolle og funksjon i gårdsdrifta blitt svært redusert, ja nesten overflødiggjort, i allefall der drifta er ekstensiv og gjennommekanisert. Flere av de største gårdene i Døladal har vært drevet eller drives fortsatt av ungarer i 35-50 årsalderen uten at det er praktisk eller teknisk problematisk. En annen sak er at uten kvinner og barn på gårdene stopper kontinuiteten i reproduktiv forstand, samtidig som mye av det sosiale liv og virke rundt gårdsdrifta blir redusert. Jeg har opplevd at særlig de eldre kvinnene i bygda uttrykker bekymring for at disse gårdsbrukene mangler kvinner og etterkommere, og de frykter at dalen skal tappes for "folk og fe".

Som et interessant sosiologisk fenomen kan jeg nevne at det i løpet av de siste få årene har etablert seg en "ny" form for samlivs praksis i Døladal. Fire av de fem ungdørene som enten er gårdbrukere eller er bosatt på hjemgården, har fått seg samboere som enten er flyttet til mennene (der det er gårdsdrift) eller fortsatt har bopel på Innstad (der mennene pendler). Disse mennene er i 40-50 årsalderen og samtlige av kvinnene er i samme aldersgruppe, de er nordnorske kystboere (dvs. "skolp") og de er alle skilt og har voksne barn. Det ser med andre ord ut til at den stadig voksende gruppa fraskilte kvinner i godt voksen alder representerer et potensiale som nye samlivspartnere for enslige menn i den aldersgruppa som vanligvis ikke finner ekteskapspartnere blant de unge, ugifte kvinnene.

Slik situasjonen i bygda er akkurat nå ser det ut til at de tolv gårdsbrukene som er i drift er relativt godt etablerte og stabile, og utsiktene framover går heller mot at enkelte vurderer å gjenoppta drifta på nedlagte bruk. Disse planene kommer fra barn eller barnebarn som har hatt arbeid og bosted utenfor bygda, men som nå ser et alternativ i å flytte tilbake. Det har faktisk aldri skjedd at "utenforstående" har etablert eller overtatt gårdsbruk i bygda. Gård og grunn har alltid gått i arv, og der drifta har opphørt har slekt og/eller naboer kjøpt opp eiendommene eller fått høste av jorda. Dermed og derfor kan Døladal helt opp til i dag betraktes som et "lukket" eller inkorporert samfunn både når det gjelder slekt, arv og eiendomsstruktur.

Kort konkludert kan vi si at en utstrakt endogamipraksis både internt blant nære slektninger og mer generelt blant dølene som sosial gruppe, har lagt grunnlaget for en sterkt utviklet slektsbevissthet og gruppetilhørighet både hos dølabefolkninga generelt og blant døladalingene spesielt.

4.4. "DØL-SKOLP" ELLER "DIFFERENTIATION BY DENOMINATION"

Jeg skal her ta for meg uttrykket "skolp" og se på hva det betyr og har betydd som et språklig og kulturelt idiom for befolkninga i Indre Troms. Selv hadde jeg aldri hørt ordet før jeg kom i kontakt med dølene og begynte å interessere meg for deres relasjoner til omverden. Da dukket dette ordet alltid opp etter hvert som vi snakket om forholdet mellom døler og ikke-døler. Og selv om enkelte hevdet at det er en "gammeldags benevnelse", og at den ikke brukes lenger fordi folk likevel er så "blanda", så viser det seg at alle jeg har spurt, både unge og eldre, kjenner til uttrykket, og det brukes fremdeles i enkelte sammenhenger. Men uansett bruk eller ikke så eksisterer skillet døl-skolp i dølenes bevissthet.

Først skal jeg definere uttrykket for så å sette det inn i en videre forståelsesramme av forholdet mellom døler og ikke-døler. Mine informanter har stort sett gitt entydige definisjoner eller forklaringer på skolp-uttrykket, men fortolkningene og forståelsen av begrepet har variert noe. Det vil jeg komme tilbake til senere i kapitlet.

Den vanlige definisjonen på skolp er at det betegner en person fra kysten og/eller en person som snakker nordlandsdialekt.³ Ordet brukes uten bestemt artikkel i entall. De sier for eksempel at "han er skolp", og ikke "han er en skolp". Videre brukes skolp i bestemt form entall som en flertallsbenevnelse ("skolpen stod raptjukk på kaia"). Ordet brukes også som verb: å skolpe, dvs. å snakke nordlandsdialekt (i betydninga generelt nordnorsk talemål). Slik sett har ordet skolp en klar distinktiv funksjon, og virker som en kontrasterende markør til døl og døladialekt. Typisk er det også at dølene vanligvis kaller kysten for "sjøkanten" og nordlandsdialekt for "kystdialekt", - altså en klar kontrast til sin

³ Bokmålsordboka gir denne definisjonen av skolp: "(økenavn på) person som bor langs Nordlandskysten, særlig i Lofoten og Vesterålen" (Universitetsforlaget, 1986).

innlandstilhørighet.

I begynnelsen av feltarbeidet fant jeg ofte at enkelte av de eldste informantene nærmest var uvillig til å snakke om skolpe-uttrykket, men samtidig var de nøye med å påpeke at det ikke var noe nedsettende eller "ondt ment" ved betegnelsen. Det at jeg selv pr. definisjon er skolp, kan nok være en medvirkende årsak til denne motviljen og varsomheten i omgangen med dette begrepet.

Etter hvert fant jeg ut at uttrykket aldri brukes direkte til folk, bare om folk, dvs. når de som omtales ikke er til stede. Ordet forekommer også ofte når det skal fortelles morsomme historier fra møter mellom innlands- og kystbefolkninga, særlig fra "før i tida". Og selv om historiene kan være harmløse nok, og også "latterliggjøre" dølene selv i møte med andre, er det vanlig å fortelle dem uten at det er "skolp" i nærheten. Det kom klart fram da en eldre informant fortalte en artig historie som var blitt fortalt til noen sambygdinger, der ordet "skolp" forekom som en del av poenget. Men da fortelleren oppdaget at kona til en av tilhørerne, som var skolp, også var tilstede, ble han svært skamfull. Dette og andre liknende episoder indikerer at skolp-begrepet kan ha et sterkt verdi-ladet innhold og budskap. Det markerer ikke bare forskjell og kontrast, men også bestemte holdninger til disse kontrastene. Dette har også andre informanter gitt entydig uttrykk for ved at de oppfatter at ordet slik det brukes, og særlig slik det har vært brukt, kan ha et klart negativt og også nedvurderende budskap innebygd. Særlig fortelles det historier fra tidligere der døler ble nektet å gifte seg fordi den utvalgte eller "uheldige" (der det var snakk om jenter som ble gravide) var skolp. En annen informant fortalte at da han var ung hadde det nedfelt seg ei forestilling om at en mann med kaskjettlue og arbeidskalosjer og som snakket skolp var noe mindreverdige, fæl

til å skravle og ikke alltid etterrettelig.⁴ Videre mente han at man godtok det nødvendige samkvemet med folk fra "sjøkanten", f.eks. gjennom handel eller transport, men mer intim kontakt var sett på som upassende, spesielt hvis det gjaldt giftemål. Disse holdningene mente han var mer eller mindre bevisst uttalt og utbredt helt opp til andre verdenskrig. Men han var påpasselig med å legge til at slik er det ikke lenger, folk omgås helt naturlig idag og blandingssekteskap er helt vanlig, ja etter hans mening ønskelig på grunn av tendensen til for mye inngifte dølene imellom. Et unntak her var nok likevel forholdet til samene som han mente ikke var like naturlig og utbredt.

Her må det presiseres at uttrykket "skolp" kun omhandler den norske kystbefolkninga i Nord-Norge (nordlendingene) og inkluderer ikke samene eller kvenene. Samene blir av dølene vanligvis kalt lapper med den begrunnelse at det er de svenske samene de har hatt mest kontakt med og at disse samene selv kaller seg for lapper.

Selv om den skarpe forskjellen mellom døl og skolp ikke lenger er så tydelig og uttalt som tidligere, reflekterer denne distinkte kontrasteringen av dølene i forhold til den stedegne, tilgrensende nordnorske befolkninga en kulturell og sosial motsetning som høyst sannsynlig nedfelte seg nokså tidlig i bureisningsperioden.

Slike kontrasterende benevnelser eller "differentiation by denomination" kaller Grønhaug (1974) for "naming", og han sier videre at "people establish cognitive - communicative tools by which they divide each other into logically distinct categories. The denotations and connotations of the naming vehicles, are produced, maintained, and elaborated in the

⁴Ordet skolp ser ut til å være av norrøn opprinnelse, og den islandske ordboka sier at substantivet skolp betyr "skyllevatn eller oppvaskvatn", og verbet skolpa betyr "å vaska lausleg" og på norsk "å busa fram med ord". (Islandsk-norsk ordbok, Bergen 1967).

course of the social communication process itself" (Grønhaug, 1974, del III:106).

Kontrasteringa "døl-skolp" er først og fremst "labels" eller språklige merkelapper som gir uttrykk for det kognitive skillet mellom "vi" og "dem" som allerede helt fra begynnelsen må ha nedfelt seg i møtet mellom to såvidt forskjellige grupper. I kraft av at slike sosiale kategorier navngis kan de i og for seg virke samlende, og de får en semantisk tetthet ved at de språklig differensieres og avgrenses. Denne måten å sortere omverden på ved å differensiere ulikheter eller kontraster ved å navngi dem er noe vi alle alltid gjør, - ganske enkelt for å lette forståelsen og beskrivelsen av våre inntrykk og forestillinger. Slike navnekategorier verken forutsetter eller nødvendigvis medfører at distinksjonene blir kategoriserte som statusforskjeller eller fører til stereotypiseringer. Men som Grønhaug (op.cit.) sier: "The denominated contrast may go together with status-codification. In that case the status-set in question may be an "imperative" one that is made relevant in all kinds of situations". Denominasjoner, benevnelser eller "merkelapper" som brukes om sosiale grupper som på en eller annen måte oppfattes som forskjellige fra andre grupper kan dermed bli sett på som en kodifikasjonsdifferensierende prosess i seg selv. Denne prosessen kan under gitte omstendigheter føre til stereotypisering som kan defineres som "... the process through which distinct categories of personnel produce, elaborate, and standardize images of each other". (Grønhaug 1974:114). Det er vanskelig å finne noen skarp overgang mellom "naming" og "stereotyping", men stereo-typiseringer innbefatter ofte "rich verbal imagery" der andre egenskaper eller kvaliteter utover den denotative betydninga i klassifikasjonen blir tillagt og implisitt forstått i bruk. På denne måten kan betegnelser som døl, skolp, same, harstadværing, osv. gjennom sosial praksis og interaksjon mellom gruppene bli tillagt bibetydninger eller konnotasjoner som går langt utover den opprinnelige eller primære betydninga av ordet.

Når det gjelder skolp-begrepet ser det altså ut til at det i tillegg til at det er en navnekategori for beskrivelse av forskjellighet også har hatt implisitte stereotypiserende konnotasjoner slik uttrykket har blitt brukt og forstått av dølene. Og i motsetning til betegnelser som døl og same, som de navngitte gruppene også bruker om seg selv, har nordlendingene aldri brukt skolp-betegnelsen om seg selv og knapt nok kjent til begrepet. Det er med andre ord en "enveisbetegnelse", og dette impliserer ytterligere at det er snakk om et såkalt derogativ, det vil si en betegnelse som kan signalisere et negativt eller nedvurderende budskap.

Jeg vil i kap. 6 ytterligere kommentere disse navnekategoriene sett i et komparativt perspektiv.

4.5. SPRÅK OG DIALEKT SOM SOSIALE KJENNETEGN, IDENTITETSMARKØR OG INTEGRASJONSFAKTOR

For en som snakker "skolp", det vil si har vanlig nordlandsdialekt eller kystdialekt, som dølene kaller dette talemålet, har mitt møte med mennesker som snakker døladialekt ført til at jeg ubevisst, og etterhvert mer og mer bevisst har lyttet til de reinte språklige elementene i kommunikasjonen. Implisitt i dette ligger en tilbøyelighet til sammenlikning, ikke bare med min egen nordlandsdialekt, men også med skriftformene nynorsk og bokmål, der sistnevnte er det vanligste opplæringsmålet både i dette området og for eget vedkommende.

For utenforstående som første gang kommer i kontakt med døler, det være seg i deres eget område eller utenfor, er det dølenes spesielle og egenartete talemåte som utgjør den mest distinkte kontrasten til annen nordnorsk atferd eller væremåte. Selv om døladialekten i varierende grad kan være oppblandet med nordnorske dialekter, så er likevel dølenes ord- og setningsintonasjon ikke til å ta feil av; den er åpenbart en variant av østnorsk mål. Og siden nordlendinger flest ikke er uvant med å høre både samisk og kvensk, og ikke minst samiske måter å snakke norsk på, så er de, bevisst eller ubevisst, ikke ukjent med menneskelig og kulturell variasjon (Mathiesen, 1988:1). Men denne "dølavarianten" er, i forhold til de interne variasjonene som forekommer innenfor de opprinnelige nordnorske dialektene, likevel så annerledes og "fremmedartet" for folk som ikke kjenner til Indre Troms at dølene selv er vant til å bli tatt for å være en slags østlendinger eller også trøndere.

Dialekt generelt og døladialekt spesielt kan defineres som et særskilt språkssystem som er eksklusivt for et bestemt geografisk område og slik sett er markerende for dette området i forhold til andre lokaliteter. (Mæhlum 1989:110).

Det har hittil ikke vært utført noen omfattende eller systematisk dialektologisk eller sosiolingvistisk undersøkelse

av målførene i Bardu eller Målselv. Derfor har jeg kun noen korte og svært generelle artikler om dialektene i Indre Troms å holde meg til (Reitan 1928, Jahr 1988, Mæhlum 1990). En deskriptiv lingvistisk basert tilnærming til dølamålet er heller ikke min målsetting i denne oppgaven, men vil likevel bli nødvendig i den grad den kan gi uttrykk for forskjeller og variasjon. En kort språklig redegjørelse vil også bli nødvendig for å sette språket, som et sosialt og kulturelt idiom, i en større kontekst.

Som tidligere nevnt er det språktrekk som ordtonen (tonelaget) og setningsintonasjonen som er det mest framtrædende ved døladialekten som kontrast til andre omkringliggende nordnorske dialekter. Men også i lydverket (fonologien), formverket (morfologien) og i ordvalget (leksikon) fins det forskjeller og særegenheter som trenger en kommentar. Videre har jeg gjort en del systematiske språklige undersøkelser av talemålet, spesielt i Bardu som er mitt hovedområde. Dette ble gjort for eventuelt å få bekreftet noen interessante forskjeller og endringer jeg har notert meg, men som hittil har vært lite påaktet av språkforskere og andre språkinteresserte jeg har vært i kontakt med. Dette vil jeg komme tilbake til senere i kapitlet.

Først litt generelt og historisk om døladialekten, eller for å være mer presis: døladialektene i Indre Troms. For det er små og interne variasjoner innen området som kan forklares historisk og geografisk. Man er enige om at hovedforskjellen mellom døladialektene går mellom Bardu og Målselv, og de fleste jeg har spurt mener at om det i det hele tatt er forskjell på en bardudøl og en målselvdøl så er det språklig. Dette kan forklares med at mens Bardu i all hovedsak fikk innvandrere fra Nord-Østerdalen og spesielt Tynset-området, så fikk Målselv en mer heterogen innflyttermasse, både fra Gudbrandsdalen, Sør-Østerdalen og Sør-Trøndelag. For en utenforstående uten et langvarig og kanskje bevisst forhold til interne språkvariasjoner vil nok både bardu- og målselvmålet fortone

seg som et entydig østnorskliknende målføre. Men de aller fleste av innlandsbygdenes egen befolkning vil øyeblikkelig høre forskjell på en bardudøl og en målselvdøl. Den mest iørefallende forskjellen er at bardudøler i all hovedsak har (ei) eller (æi) som førstepronomen i entall, mens den i Målselv kan variere fra (je), (e) til (eg) alt etter hvor i bygda man bor.

Når jeg nå konsentrerer meg om språket og dialekten som et aspekt ved dølakulturen, er det for å se de lingvistiske konsekvensene av den nordøsterdalske migrasjonen i et nåtidig perspektiv, og for å få nærmere innsikt i traderingen av en østnorsk delkultur i et ellers nordnorsk språk- og kulturlandskap. Viktige spørsmål blir da: på hvilke måter framstår de opprinnelige østnorske dialektene som et markant kulturelt og sosialt idiom i dagens dølasamfunn? Og hvordan lar denne dølakontinuiteten seg best forstå relatert til den sosiale utviklinga innenfor området? Hva har endring i bosetning, yrkestilpasning, flyttemønstre o.l. hatt å si for bevaring eller endring av språklig forhold i samhandling mellom ulike grupper av mennesker?

På liknende måte som ved andre kulturspesifikke trekk i dette området kan nok historiske forklaringer som geografisk isolasjon, endogami og stor grad av selvforsyning delvis forklare at også dialekten hos dølene har holdt seg relativt upåvirket av andre impulser. Men samtidig har dølene selvsagt ikke vært uten kontakt og innflytelse fra samfunn og mennesker utenfor sitt eget område. Derfor må andre forklaringsfaktorer også bringes inn. Slik for eksempel Barth (1969) påpeker, er det nettopp i møtet med andre sosiale grupperinger at kulturelle trekk og atferd blir utfordret, påvirket, endret eller forsterket.

"Thus the persistence of ethnic groups in contact implies not only criteria and signals for identification, but also a structuring of interaction which allows the persistence of cultural differences". (Barth 1969:16).

I møtet mellom dølene og deres sosiale omgivelser kan vi altså tenke oss at språket som identitetskjennetegn er blitt bevisstgjort og at "språkrøkt" er blitt et viktig ledd i deres kulturelle selvhevdelse.

En annen viktig forklaringsfaktor på at dølenes medbrakte dialekt er så godt bevart i et radikalt forskjellig dialektområde, er den status og positive anerkjennelse disse østnorske innflyttermåla ble møtt med i Nord-Norge. Eller for å si det på en annen måte; den dialekten nybyggerne hadde ble aldri gjenstand for negative sanksjoner eller nedvurderinger. Tvert imot, deres taleform representerte det sørnorske eller østnorske som folk flest i Nord-Norge utover 1800-tallet forbandt med makt og myndighet, status og prestisje. Også i dagens samfunn vet vi at østnorske dialekter og spesielt normalisert østnorsk i media o.l. har en sterk og prestisjetung innflytelse på talespråket til både barn og voksne, særlig på det ubevisste og ureflekterte plan. At døladialekten i de områdene den opprinnelig kommer fra kan ha lavere status i forhold til f.eks. normalisert østnorsk, plasserer den bare i det hierarkiet av målfører som også nordnorske dialekter befinner seg i forhold til dølamålet. På den måten kan vi si at innvandrerne sørfra gjennom sin geografiske mobilitet også har fått flyttet sin dialekt fra lavere status til høyere status i forhold til sine omgivelser. Et annet eksempel som viser resultatet av slik rangering er at døler som for eksempel flytter til Tromsø vanligvis ikke endrer dialekt, mens det er en tendens til at døler som flytter til Oslo vil forandre eller til og med skifte dialekt.

Språk og dialekt varierer ikke bare i morfologi og intonasjon, men er i det hele tatt nært forbundet med et mer omfattende sosialt og kulturelt repertoar, - til kulturens materielle og atferdsmessige uttrykk. Den befolkninga av døler som kom til Indre Troms hadde ikke bare dialekten med seg, men alle de ferdigheter i livsstil og levemåte som var nødvendige for å etablere seg med tradisjonelle virksomheter i et geografisk

nytt, men likevel "kjent" naturlandskap. Denne kompetansen var sterkt knyttet til ord, uttrykk og spesialbegrep som uttrykte tilpasning, spesialisering og tradisjoner innen jordbruk, skogbruk, jakt og fangst. Dette førte igjen til en forsterkning av tilhørighet og identitet innad i gruppen. Enkelt sagt kan man si at tanken forutsetter og reflekteres i språket, og handling eller atferd forutsetter og reflekteres av språket.

Et interessant spørsmål blir da: hva skjer med en dialekt som har vært så konsentrert og tradisjonsbunden som døladialekten i Indre Troms, når den blir konfrontert med et moderne samfunn der krav til utdanning, yrkesvalg og mobilitet øker, og der ekteskapsmønstre og familierelasjoner etter hvert endrer karakter og innhold? Vil den sakte, men sikkert bli overtatt av andre dominerende språkstrukturer, eller vil den endres, tilpasses og forsterkes på egne premisser? Den beste måten dette kan undersøkes på er å se på dialekten og holdninger til dialekten hos ulike generasjoner og hos folk i ulike geografiske og sosiale posisjoner innenfor dølasamfunnet. En slik problemstilling er omfattende nok til en egen avhandling, men med den tida og de mulighetene jeg har hatt til rådighet har jeg gjort meg noen refleksjoner som jeg mer eller mindre systematisk har utprøvd i et forsøk på å finne sammenhenger eller mønstre.

Det første jeg begynte å interessere meg for var hvordan folk med ulik yrkesbakgrunn snakket. Da den viktigste yrkesdelinga i Bardu går mellom folk i primærnæringene (jord- og skogbruk) og andre yrker (offentlig sektor og servicenæringer), sammenfaller det også grovt sett med ei inndeling av folk i bygdene og folk bosatt på tettstedet. I de tilfellene der folk bor ute i distriktet, men jobber på tettstedet eller i serviceyrker, har de aller fleste sterk tilknytning til primærnæringene gjennom fødsel og oppvekst, og de aller fleste bor i distriktet nettopp fordi de velger å bo på hjemgården.

Både når det gjelder Bardu og Målselv er det en klar og ganske entydig tendens til at døladialekten i forhold til sin opprinnelige østnorske form, har blitt best bevart i jordbruksbygdene, spesielt i de dalførene som ligger lengst unna tettstedene. Disse områdene har helt opp til i dag hatt en stabil og homogen befolkning med relativt lite inn- og utflytting. Det er også her man finner det som måtte være igjen av arkaiske former og helt spesielle dialektuttrykk som har vært knyttet til liv og virke i pakt og kamp med naturen i ei ekstensiv og svært arbeidskrevende jordbrukstilpasning. Denne spesielle og historiske språkkompetansen er det stort sett bare den eldste generasjonen som er aktive bærere og brukere av i dag. De yngre generasjonene, spesielt i distriktene, har også vokst opp med denne språklige innsikten og er ofte kjent med ord og uttrykk uten at de selv aktivt bruker dem. Denne delen av språket vil sannsynligvis dø ut av seg selv, fordi den teknologi, livsstil og leveform den representerer har endret seg svært mye de siste generasjonene. Selv om en aktiv og bevisst kulturstolthet og vilje til bevaring av gamle ord og uttrykk skulle være til stede, hjelper det lite når den virkelighet som denne terminologien tilhører og ble brukt innenfor, ikke lenger er til stede.

For eksempel er mange ord som tidligere var knyttet til hestehold, seterdrift og gårdsdrift uten traktor og moderne maskiner, gått ut av dagligtalen og er i ferd med å forsvinne med den generasjonen som sist opplevde denne tilpasninga. Når det gjelder mattradisjoner, er ord som "jønibrød" og "skryll" høyst levende fordi disse bakverkene fins i de fleste hjem, mens bare de eldre kjenner til ordet "klappskall" fordi det knapt bakes i dag.

Samfunnsforandringer medfører også språklige endringer, og et språk uten aktuell kontekst blir fort et passivt eller dødt språk. Her kommer jeg inn på den største og kanskje mest avgjørende forskjell og endring i språkbruken hos dølene; nemlig den mellom generasjonene. Som jeg nettopp nevnte er det en tendens til at spesielle dialektord og tradisjonelle

bøyningsformer er best bevart i distriktene og mest brukt hos de eldre, mens en del nye ord og bøyningsformer som gradvis er kommet inn i dialekten, er mest vanlig hos barn og ungdom, uansett hvor i de bor i kommunen. Disse språklige innovasjonene er et relativt nytt fenomen og forekom sannsynligvis sjelden for bare en generasjon siden hos folk med lokal tilhørighet. Som eksempel kan nevnes at formene (he:m, hem:) og (he:me) har stått svært sterkt hos dølene i begge kommunene, men hos de yngre i dag er det ikke uvanlig å høre ordene (jem:) og (jem:e) eller en blanding av begge avhengig av situasjon og språklig sammenheng. Det er interessant å merke seg at det er den østnorske normalvarianten som slår igjennom, den ellers så vanlige nordnorske formen (heim) og (heime) forekommer sjelden som alternativ til dølenes opprinnelige uttrykk. Men dette kan kanskje forklares med at diftonger generelt har vært et fremmedelement i døladialektene.

Også når det gjelder verb, ser det ut til at nye bøyningsformer holder på å ta over: (vært, satt, logge, si, huske) i stedet for (vørre, søtte, lögge, sei, hu:se). Også her er det de normaliserte østnorske formene som dominerer, selv om tradisjonelle nordnorske varianter kan forekomme, og også her er det hos de unge at denne tendensen er mest utbredt.

Fravær av diftonger er et svært typisk trekk for både Bardu- og Målseldialektene, og hos de fleste eldre mennesker i dag finner en det nesten gjennomført. I mitt område vil de eldre si (slepe stener, sø:,re:, nøst), mens hos yngre folk er diftongene på vei inn i enkelte ord slik at de vil nok fortsatt si (stener, ren), men ellers si (sleipe, sau, reir, naust).

Et annet språktrekk som er særmerkt for dølamålet, er den sterke tendensen til førstestavelsestrykk som i ('pottet, 'lokkal, 'millitær), men også her er det hos den yngre generasjonen og på tettstedene at normaluttalen, som også er i samsvar med det meste i nordnorsk uttale, slår igjennom særlig i fremmedord og nyord som (kontó^r, trafí^kk, stí^pend).

Av og til brukes varierende trykk på ulike ord hos de samme personene slik at de vil f.eks. si ('nattur), men (ba'nan). De som er minst påvirket av denne normaliseringsprosessen er gjerne konsekvente til det ytterste når det gjelder trykk på første stavelse, (f.eks. åtombomba, 'system, 'vedlikehold, 'Irak, 'major). I flerstavelssord er det dessuten en tendens til at enkelte ord får trykk på nest siste stavelse: (elektriker, narkotika). Her som ellers er det særlig eldre mennesker, spesielt i distriktene som er gjennomført konsekvente i sin uttale og språkføring.

Et annet målmerke som har vært svært typisk for døladiakten er fenomenet jamning, det vil si når to vokaler i et ord påvirker hverandre slik at de blir mer like eller helt like. Mange av jammingsorda er på vei ut blant dagens unge døler, men hos de eldre kan vi fremdeles høre: hårrå for hare, snurru for snare, tjurru for tjære, mårå for morgen, osv.

Jeg har som sagt ikke gjort noen systematisk eller altomfattende språklig gjennomgang av ord- og formvalg, men disse få eksemplene representerer en tendens som også norsklærere jeg har vært i kontakt med påpeker.

De mest framtrædende forandringene i døladiakten kan kort oppsummeres slik: dialekten er i endring når det gjelder enkeltord og bøyingsformer, spesielt ved sterke verb, førstestavelsestrykket er ikke lenger enerådende og diftonger er på vei inn. Disse endringene har en tendens til å gå i retning av normalisert østnorsk i større grad enn mot nordnorske dialektvarianter, og det er hos den yngre generasjon og på tettstedene at forandringene er mest tydelig og radikale.

De stabile elementene i dialekten er først og fremst ord- og setningsintonasjonen som er utpreget lågtonebasert, det vil si stigende tone mot slutten av ord eller setninger, tjukk l og østnorske bøyingsformer på substantiv.

En av norsklærerne ved Bardu ungdomsskole, som selv er døl, sa til meg at hun trodde at de skoleelevene som hadde tatt opp nye ord og ordformer likevel brukte de opprinnelige variantene når de var hjemme eller i andre situasjoner der det var relevant. Denne tendensen mener også jeg å ha observert hos informanter jeg har hatt ofte og mye kontakt med. Dette skjer når f.eks. ungdomsskoleelever sier (jem:) og (ikke/ikkje) når de er i en skolesituasjon, men (he:m) og (ittje) når de er hjemme. Denne kontekstavhengige kodevekslinga er kjent både fra sosiolingvistikk og språksosiologi og kan tyde på at f.eks. skolen som sosialiseringsarena kan virke normaliserende og uniformerende også på språklig atferd. Det må i tillegg nevnes at skolevesenet både i Bardu og Målselv har vært gjenstand for ei sterk sentralisering de siste 20-30 årene. Mens det bare for en generasjon siden var små grendeskoler i hver bygd eller sidedal, har skoleelevene de siste tiårene blitt samlet på noen få, større barneskoler og for Bardu sin del, kun en sentral ungdomsskole. Når det gjelder utdanning utover grunnskolenivå må ungdommene i Bardu til nabokommunene for å videreutdanne seg. Videre vet vi fra annen faglitteratur at skole, kameratflokk og miljø utenfor familie og den nære hjemplass, trolig har mye mer å si for holdninger og påvirkninga av normer, atferd og forbilder hos dagens ungdom enn for bare en generasjon siden.

Den eneste ungdomsskolen som fins i Bardu kommune ligger på tettstedet, som siden midten av 1950-tallet har vært preget av relativt stor og hyppig inn- og utflytting pga. Statskraft og Forsvaret. Det store gjennomtrekket av både soldater og befal med familier har ført til at mange ulike dialekter har møttes, og det er lett å tro at påvirkning og omforming av døladialekten i en viss grad skyldes dette forholdet. Jeg tror imidlertid det er flere andre og ulike faktorer som også spiller inn, som den økte geografiske nærkontakten med andre bygder og kommuner med et annet dialektgrunnlag (f.eks. nabokommunene Lenvik, Salangen og Sørreisa der nordlandsdialekten er enerådende). I grenseområdene snakkes

det ofte ei blanding av nordnorsk og dølamål; noe som folk flest oppfatter og kaller for "blandingsdialekt". På grunn av geografiske og tidsmessige begrensninger har jeg ikke hatt anledning til å undersøke hvorvidt denne "blandingsdialekten" utgjør en egen konsistent variant eller bærer preg av kontekstavhengig kodeveksling. Ellers kan innflytelse fra radio, fjernsyn og litteratur (særlig aviser og ukepressse) ha en del å si, spesielt for ordvalget. De spesielle lokale dialektordene fortrenses til fordel for standardiserte, "moderne" uttrykk. Påvirkning i barnehager, skoler o.l. kan nok også ha en del å si der kjennskapet til den lokale dialekten blant innflyttet personell ofte er dårlig. I situasjoner der usikkerhet oppstår, hender det at lærere eller ledere "løser" problemet ved å normalisere sitt eget talemål, uansett hvilken dialekt de selv har (Pettersen og Steien 1985:1).

I dagens samfunn kan det være vanskelig å konsolidere sin egen dialekt og språkføring i den internt variable og labile språksituasjonen som spesielt oppstår blant de unge i et mer og mer heterogent skole- og tettstedsmiljø, uansett hvor i kommunen de ellers måtte komme fra. En måte å håndtere ulike språksignaler på, er at man kan kodeveksle avhengig av situasjon og sammenheng eller at såkalte blandingsdialekter oppstår. Likevel tror jeg at bardu- og målselvdialektene som helhet har en relativt sterk og stabiliserende posisjon i dag.

Dette vil jeg begrunne med at døladialekten som en kontrasterende dialekt til andre (nordnorske) dialekter står sterkt i folks bevissthet, den har status både innad og utad i dølasamfunnet, og den gir uttrykk for sjølkjensle og egenart. I tillegg er dialekten det tydeligste, og kanskje eneste idiom som i enhver situasjon signaliserer dølaidentiteten. Dialekten gjør det umulig å underkommunisere at en er døl, og den blir dermed det kommunikative grunnlag for å gjøre identitetsforskjeller eller -likheter relevante for samhandlingen.

De endringer i ordvalg og bøyningsmønstre som har funnet sted, foregår ofte på det ubevisste og ureflekterte plan, og når noen blir gjort oppmerksomme på det, er det ofte de beklager seg og mener at det ikke er slik de "burde" ha snakket, for "vi er jo døler og vil snakke dølamål".

Ingen av mine informanter eller bekjente blant dølene har noengang gitt uttrykk for at de er blitt stigmatisert eller har følt seg underlegne på grunn av dialekten, snarere tvert imot. Dette kom blant annet til uttrykk da ei jente som nettopp hadde begynt på videregående skole i nabokommunen kom hjem og fortalte ei gåte hun var blitt møtt med der: "Vet du hva kyrne i Bardu sier? Jo, de sier: mø, mø, mø, mø". Denne gåta kan tolkes på to måter. Måten svaret er uttalt på vektlegger den spesielle intonasjonen i bardudialekten, det vil si utpreget østnorsk lågtone med sterk stigende tone i slutten av setninga. I tillegg har den også et innholdsmessig budskap som henspiller på bardudølene som en bondebefolkning. Dette ble ikke oppfattet som "mobbing" eller latterliggjøring, og historia vakte allmenn latter og anerkjennelse i familien hennes. Dette viser igjen at innlandsdialektene ikke har negativ status, verken hos dølene selv eller andre. Nå vet jeg ikke hvilke holdninger og hensikter den som fortalte denne gåta hadde, men uansett vil en dialekt eller et språk som brukes med stolthet og selvsikkerhet være mer uangripelig mot sanksjoner enn atferd som signaliserer usikkerhet og mindreverdsfølelse. Når elever fra Bardu likevel blir møtt med slike historier - som fortelles direkte til dem og ikke bare om dem, - gir det ikke bare uttrykk for markering av ulikhet men kan også være en aksept på disse forskjellene.

Dølene skal ikke ferdes langt unna sitt hjemmemiljø før dialekten blir lagt merke til eller kommentert med spørsmål om opphav og tilhørighet. Og det er nettopp intonasjonen som er det mest framtrædende trekk for utenforstående, og det som har holdt seg best. Når tonefallet har holdt seg så godt, kan det nok forklares ved at denne typiske østnorske lågtonen er svært

forskjellig fra den nordnorske høgtonen og kanskje også er den som vanskeligst lar seg forandre. (Sml. nordlendinger som prøver å snakke normert østnorsk. Ord- og formvalget kan være korrekt nok, men tonefallet vil ofte "avsløre" dem). Og nettopp det at døladiakten er såvidt forskjellig og kontrasterende til nordlandsdialekten og andre språk og talemåter i det nordnorske samfunnet gjør at den har fungert som en grensemarkør med signaleffekt om en annen tradisjon og tilhørighet. På den måten framstår de opprinnelige østnorske dialektene hos dølene som et markant kulturelt og sosialt idiom i dagens nordnorske samfunn.

Alle levende språk og dialekter påvirkes, endres og utvikles over tid, men denne prosessen skjer i forskjellig grad og tempo avhengig av mange ulike faktorer. Til tross for den relativt store befolkningsmobiliteten i Bardu og Målselv og den omlegginga som Statskraft, Forsvaret m.m. har påført den sosiale strukturen i begge kommunene, har dølamålet som helhet overlevd som en konstituerende og avgrensbar dialekt både språklig og geografisk.

Døladiakten brukes ikke bare av de som betrakter seg som "ekte" døler, det vil si de med slektstavle tilbake til Østerdalsområdene, men kan sies å ha spredt seg til andre grupper. I Bardu utgjør denne dialekten en slags standard som også barn av tilflyttere med helt annen dialektbakgrunn vanligvis tar opp i seg når de bosetter seg i kommunen.

For framtida er det vanskelig å spå, men man kan ut fra annen lingvistisk litteratur (Elstad 1982 m.fl.) postulere generelle utviklingslinjer som viser at intonasjon, uttale generelt og deler av bøyingsverket i stedegen dialekt vil stå relativt sterkt mot et normeringspress, mens ordtilfanget og verbbøyningene har lettere for å påvirkes og endres, og lånnord og nyord glir forttere inn enn tidligere. Dette sammenfaller også med de endringene som hittil har skjedd med døladiaktene.

Dialektbevissthet og kulturstolthet overfor egne røtter og bakgrunn har vært voksende de siste 20 årene, ikke bare hos dølene, men hos den nordnorske befolkninga generelt og kanskje hos samene spesielt. Også i grunnskolenes mønsterplan er det en uttalt målsetning "å byggja opp tiltru til eigen språkleg bakgrunn og tru på eiga språkskapande evne" (Mønsterplan for grunnskolen, 1985). Ved Bardu sentralskole har to norsklærere utarbeidet et eget undervisningshefte med innføring i bardudialekten der både historikk, språklære og lokal ordliste inngår (Pettersen og Steien 1985). Dette heftet blir brukt som en del av norskopplæringa og er med på å aktivisere og bevisstgjøre elevenes forhold til egen bakgrunn, tradisjoner og dialekt.

Som tidligere påpekt er det visse dialektale forskjeller mellom Bardu og Målselv, men det som er interessant å merke seg er at man i Bardu som helhet sannsynligvis har klart å bevare den tradisjonelle døladialekten noe bedre enn i nabokommunen. Ulike forhold kan i hvertfall tyde på at østnorske varianter generelt sett både er mere utbredt og mer stabile i bruk i Bardu enn i Målselv. Allerede for to - tre generasjoner siden påpekte en målforsker at diftonger var langt mere brukt i Målselv enn i Bardu og at en del grammatiske kategorier (bøyningsmønstre o.l.) også i Målselv var mer influert av nordnorsk (Reitan 1928:27 f). Hvorvidt disse forskjellene kan dokumenteres også i dag har jeg ikke vært i stand til systematisk å etterprøve. De fleste jeg har snakket med angående dialektene i de to kommunene, mener likevel som jeg at man i Bardu gjennomgående finner en mer stabil og ensartet utbredt dialekt der distinkte østnorske trekk er bedre bevart enn i Målselv. En forklaring på dette kan være at bakgrunnen til de fleste bardudølene er mer homogen enn hos målselvdølene, og at dette allerede i utgangspunktet har gitt dialekten en mer felles og konsistent karakter som kan ha hatt både stabiliserende og konserverende virkning helt opp til i dag og slik sett virker preventivt mot innflytelse fra nordnorsk eller andre språkvarianter (Mæhlum 1990). I tillegg har Målselv både

geografisk og sosialt sett en større kontaktflate med det nordnorske, og hadde allerede tidlig i innvandringsperioden en relativt stor befolkning av nordlendinger, spesielt i nedre del og mot kysten, mens det som utgjør Bardu kommune i dag i større grad var et ubebodd innlandsområde. Som et eksempel på dette ser det ut til at traderinga av dølamålet står noe sterkere på det administrative tettstedet i Bardu enn på det tilsvarende tettstedet i Målselv, selv om begge stedene har hatt nokså lik utvikling når det gjelder etablering av Forsvaret, sentralisering av skoler, servicefunksjoner osv. Dette blir imidlertid bare en tentativ konklusjon; det gjenstår systematiske undersøkelser av komparativ art for å få disse antakelsene verifisert.

Som en avsluttende hovedkonklusjon vil jeg si at selv om man i dag kan konstatere både geografiske, generasjonsmessige, såvel som individuelt betingete språkforskjeller i Indre Troms, synes likevel den overordnede karakteristikken "dølamål" å være betegnende for de ulike variantene eller språkstrukturene i området. Innad i dølasamfunnet kan nok den interne differensieringa både være synlig og viktig for lokalbefolkninga selv, men utad i forhold til ikke-døler har en slik felles, overordnet karakteristik en klart markerende og kontrasterende funksjon.

Det språklige uttrykket hos dølabefolkninga kan altså sees på som et sosialt idiom eller kjennetegn ved gruppa. Utad kan det fungere som en identitetsmarkør vis å vis andre grupper, mens det innad virker integrerende for fellesskap og tilhørighet.

KAP. 5. ENDRINGSPROSESSER

I dette kapitlet vil jeg se på de endringene som har funnet sted i dølasamfunnet, spesielt etter andre verdenskrig. Da vokste det som kalles velferdssamfunnet fram på landsbasis, og den "moderne" tida kom med alle de tekniske, materielle og ideologiske innovasjonene dette medførte og de følgene det fikk for sosial organisasjon, samhandling og symbolbruk mennesker i mellom. Med modernitet eller urbanitet mener jeg de idealer og realiteter som vestlig, moderne, urban livsstil og levesett representerer og som folk på en eller annen måte, ubevisst eller bevisst, orienterer seg mot.

Når det gjelder Bardu og spesielt Døladal kom de største endringene etter 1950-tallet, og det er den generasjonen som ble født under og etter siste verdenskrig som har vært mest påvirket av disse endringene og nyorienteringene. På hvilke måter klarer dølabefolkninga å forholde seg til eksterne og interne endringer uten å miste kontakt og kontinuitet med sin opprinnelige bakgrunn og kultur? I de neste underkapitlene tar jeg for meg noen sentrale aktiviteter og markeringer som viser hvordan endringsprosesser genereres og tilpasses tradisjonelle uttryksformer. I tillegg inneholder kapittel 7 en konkluderende sammenfatning av disse problemstillingene.

5.1. ETTERKRIGSTID OG NYE OPPORTUNITETSSITUASJONER

Utgangspunktet for dette kapitlet er spørsmålet om hvorfor etterkrigsgenerasjonen ikke ble bønder i samme grad som tidligere, sett i forhold til den sterke bondetradisjonen de tilhører og de relativt store gårdene og arealene de er arvtakere av. Først vil jeg ta for meg den generelle sosio-økonomiske utviklinga som fant sted i Bardu etter 1950 og se hvilke endringer det førte til, spesielt for Døladal og befolkninga der. Disse endringene medførte nye muligheter og valg for etterkrigsgenerasjonen, og jeg har sett nærmere på

hvilke strategier og kombinasjoner som ble realisert i disse nye opportunitetssituasjonene.

Kort oppsummert er mønsteret dette: etterkrigsgenerasjonen har i økende grad gått over i andre yrker enn jordbruk, men samtidig har mange klart å finne fram til andre måter å vedlikeholde verdsettinger som knytter dem til dalen og slekta. "Fritiden" (ferier, helger, ettermiddager) er blitt den delen av tilværelsen der de gir innhold til sin identitet som døladalinger.

Før jeg tar for meg etterkrigstidas utvikling og endringer i Døladal vil jeg kort beskrive den demografiske situasjonen i Bardu som helhet etter 1950. Bardu kommune hadde ei relativt stor økning i folketallet fra 1950 og utover 1960-tallet. Dette har sammenheng med Forsvarets etablering i 1953 og Statskrafts utbygging av Altevassdraget i perioden 1957-1968. Fra begynnelsen av 1970-tallet har folketallet vært ganske stabilt med en liten nedgang det siste tiåret.

Tab. 4. Folketallet i Bardu kommune

<u>År:</u>	<u>1930</u>	<u>1940</u>	<u>1950</u>	<u>1960</u>	<u>1970</u>	<u>1980</u>	<u>1990</u>
Antall:	1828	2355	2508	3637	3895	4039	3902

(Kilde SSB: Folke og Boligtelling 1980)

Økningen i folketallet etter 1950 har ført til en reduksjon av den opprinnelige befolkningas andel av totalbefolkninga, det vil si etterkommere av de første nybyggerne som kom sørfra. Innflytterne etter 1950 har vært relativt unge folk i familieetableringsfasen; noe som bidrog sterkt til økningen i folketallet. Samtidig har det skjedd ei selektiv nettoutflytting; særlig av unge kvinner. En kan derfor regne med at den opprinnelige befolkninga bare utgjør anslagsvis ca 60% på kommunebasis (Sundheim 1979:43). De nye innflytterne til

kommunen er konsentrert omkring tettstedet Innstad og har bare i liten grad bosatt seg i de tradisjonelle jordbruksbygdene, og da vanligvis gjennom ekteskap eller andre familierelasjoner. Befolkninga i jordbruksbygdene er dermed for det meste etterkommere av de første innflytterne til området. Dalførene der jordbruksbygdene hovedsakelig er konsentrert, - Døladal inkludert, ligger i Øvre Bardu, og her finner man de mest spredtbebygde og - bebodde områdene i kommunen, og disse har også hatt størst nedgang både i folketallet og i antall hushold (se fig. 5). I tillegg er tallet på innbyggere pr. hushold lavere enn for kretsene i Nedre Bardu. Dette tyder på at det har skjedd ei viss uttynning av husholdsmedlemmer på gårdene i Øvre Bardu, og i tillegg er det en tendens til "forgubbing" på de nedlagte gårdsbrukene.

Tab. 5. Innbyggere og hushold fra 1950-90 i Døladal og på Innstad

	1950		1960		1970		1980		1990	
	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.	innb.hush.
Døladal	244	43	216	56	147	48	137	43	96	34
Innstad	812	-	1808	-	2392	-	2244	-	2350	-

Kilde: SSB: Kretslistene for folketellingene 1950-1980, Folkeregistret i Bardu.

I 1950 hadde Døladal en tredjedel så mange innbyggere som tettstedet Innstad (se fig. 5). Tretti år senere har Innstad 25 ganger så mange innbyggere som Døladal, samtidig som Døladal har redusert sin befolkning med ca 60%. Denne demografiske utviklinga viser i all korthet at de største forandringene har skjedd etter 1950, og at det til tross for en generell befolkningsøkning i kommunen har gått tilbake med jordbruksbygdene både når det gjelder folketall og antall gårdsbruk i drift.

Helt fra de første dølene slo seg ned som nyryddere i Døladal og fram til 1950-60 tallet kan vi i all hovedsak snakke om en ubrutt tradisjon eller kontinuitet i næringsliv og øvrig tilpasning. Jordbruk og husdyrhold med skog og utmark i tillegg var hovednæringa for de aller fleste av innbyggerne, og gården gikk i arv fra far til (eldste) sønn i en nærmest upåvirket og uavbrutt tradisjon, der begge parter både forventet og aksepterte at det skulle være slik.

For den generasjonen som var født like før og etter 1940-tallet har det imidlertid ikke vært så selvfølgelig at den juridiske retten og forventede "plikten" til å overta farsgårdene skulle innfries, og rundt 1960-tallet får vi endringer i tilpasning til yrke og bosted blant de som går inn i yrkesaktiv og reproduktiv alder.

For å forstå og forklare disse endringene må vi se på de ytre sosiokulturelle og økonomiske forholdene som etter hvert fikk større innflytelse og konsekvenser på den "autonomi" og kontinuitet som tidligere preget bygdesamfunnet.

Døladal fikk ikke elektrisitet før i 1956, og både i nasjonal og nordnorsk sammenheng er dette relativt seint. Det betydde at modernisering og tilpasning til elektrisk utstyr, som f.eks. melkemaskin, fryse- og kjøleteknikker, kom seint i gang i dette området. Men når det først ble muliggjort kom det hurtig inn som et alternativ til den gamle driftsformen.

Både på de gårdene der den yngre generasjonen var i ferd med å overta og der brukerne var så unge at de ennå i flere tiår skulle drive gården selv, ble det investert og modernisert til mer rasjonelle driftsmåter. Det ser ikke ut til at kapital var en mangelvare, og kollektive innkjøp eller deling av maskiner og redskaper har ikke vært vanlig praksis. Hver gård var - og er fremdeles, selvforsynt med alt av nødvendig teknologi og moderne utstyr både når det gjelder jordbruket, husdyrholdet og skogsdrifta.

Utbygginga av Altevassdraget, som er en del av Statskraftverkene, foregikk i perioden 1957-1968 og rekrutterte mange av bygdas unge menn i anleggstida. Noen få av dem anså dette arbeidet som et midlertidig avbrekk mens de ventet på å få overta hjemgården, men flere av disse mennene utgjør det vi kan kalle en "tapt" generasjon både for hjemgården og for bygda. Når jeg snakker med dem om dette gir de fleste av dem uttrykk for at de vokste opp med signaler og forventninger om at de som odelssønner skulle overta og drive gården videre. De fleste av dem hadde også slike forventninger til seg selv, og et par av dem tok landbruksutdanning som en ekstra forberedelse til bondeyrket.

Døladal hadde i alt 29 gårdsbruk i drift på begynnelsen av 1960-tallet. I 1970 var antallet redusert til 21 bruk, i 1980 til 16 bruk og i 1990 til 12 driftsenheter. Hvordan skal vi forklare denne nedgangen, og hvorfor kom ikke disse unge mennene tilbake for å overta de relativt store og veldrevne gårdene som ventet dem? En viktig del av forklaringa er at dette var den første generasjonen i Døladal som fikk mulighet til å velge seg annet arbeid i umiddelbar nærhet til hjemplassen og til å få arbeid som ikke krevde fagutdanning eller spesielle forutsetninger. Dette midlertidige tilbudet gav dem erfaring med at det fantes alternativer til hardt og tidkrevende gårdsarbeid, de fikk kjennskap til fast arbeidstid, helgefri og ferier og samtidig innbrakte det relativt store kontantinntekter til egen disponering. Dette arbeidet gav dem også en annen form for selvstendighet og uavhengighet enn arbeidet på hjemgården; gjerne under fedrenes overoppsyn eller autoritet. Flere av dem som ikke vendte tilbake for å overta hjemgården, gav uttrykk for at når de først hadde kommet ut i annet arbeid og fått en livsstil og levemåte preget av den frihet som regulert arbeidstid og fast lønn innebar, var det fristende å forsette på samme måte. Etter at anleggstida var avsluttet utpå 1960-tallet var det fortsatt mange muligheter for både midlertidig og fast arbeid på tettstedet Innstad der både Forsvaret, kommunale institusjoner og servicenæringene var

under utbygging og ekspansjon.

Utover 1960- og 70-tallet var den generelle samfunnsutviklinga både nasjonalt og lokalt i korthet preget av høg sysselsetting, urbanisering, økende levestandard og stor grad av utbygging både i offentlig og privat sektor. Videre kan vi snakke om en generell "moderniseringsprosess" både når det gjaldt teknologi, levemåte, livsstil og holdninger. En annen forklaring som derfor er viktig for forståelsen av den generelle "flukten fra landsbygda" er at både den landbrukspolitikken som ble ført og holdningene til jordbruk og gårdsarbeid endret seg i denne perioden.

I enda større grad enn den generasjonen av unge menn som hittil er beskrevet, flyttet de unge kvinnene - søstrene deres - bort fra gården og ut av bygda. Kvinner jeg har snakket med gir uttrykk for at de i ungdomstida ønsket seg til tettsted eller by for å få arbeid eller ta utdanning, og de hadde ingen ambisjoner om å bli "gårdskjerring". Til det hadde de sett mødrene slite for mye, og alternativene til et "gårdsliv" var plutselig blitt reelle. De fleste av disse kvinnene fant seg etterhvert ektefeller i Forsvaret eller andre yrkesgrupper knyttet til tettstedet. Av de nitten kvinnene som ble født på 1940-tallet og vokste opp på gårdsbruk i Døladal, er det bare ei som ble boende i hjembygda. Hun giftet seg med en bonde på en av nabogårdene (som hun forøvrig er relatert til gjennom svogerskap i foreldregenerasjonen). Fem av kvinnene bosatte seg på Innstad og har dermed fått anledning til å holde vedlike nær kontakt med slekt og hjemgård, mens alle de øvrige kvinnene er flyttet fra hjembygda og kommunen og i stor grad også ut av landsdelen.

Denne "kvinneflukten" fra Døladal kan kanskje delvis forklare at det utover 1960- og 70-tallet ble sittende endel ungkarer igjen på de gårdene som fortsatt var i drift; spesielt sett i forhold til de sterke tradisjonene med samgifting innad i bygda som Døladal har vært preget av.

De tolv aktive bøndene i Døladal pr. 1990 er født mellom 1934 og 1956, og for enkelthets skyld velger jeg å kalle dem for "etterkrigsgenerasjonen" da ingen av dem nådde yrkesaktiv alder før etter krigen. I den samme kategorien finner jeg totalt ca 30 menn som vokste opp på gårdsbruk i Døladal i etterkrigstida, enten som odelssønner eller brødre av disse. Tolv av disse sønnene overtok farsgården som pr. i dag fortsatt er i drift, og ytterligere tre menn fortsatte å bo på hjemgården etter at drifta var nedlagt. De er alle dagpendlere med fast arbeid på Innstad. To av mennene er ugifte og bor sammen med foreldrene. Av de øvrige mennene er åtte bosatt på Innstad, en i Målselv kommune og de resterende fire er flyttet ut av Indre Troms.

Som representative grupper lar ikke kvinner og menn seg uten videre sammenlikne, da gruppen menn strekker seg over et lengre tidsrom og dermed utgjør en større gruppe enn kvinnene. For å få ekvivalente størrelser har jeg derfor tatt for meg alle menn som var født på 1940-tallet og sammenliknet dem med alle kvinner som var født i samme tiåret (se fig. 6).

Tab. 6 1990: Fordeling av kvinner og menn født 1940-49 i Døladal

	Aktive bønder	Bosatte i Døladal	Bosatte på Innstad	Bosatte i Målselv	Bosatte utenfor Indre Troms
	<u>Antall</u>				
Menn:	18	4	3	5	1
Kvinner:	19	1	0	5	0

Både denne siste sammenlikningen og den som inkluderer samtlige aktive gårdbrukere og deres brødre viser de samme tendensene. Den generelle konklusjonen blir da at mens kvinner i all hovedsak flytter bort fra hjemgården, gifter seg ut av bygda og i stor grad også flytter ut av kommunen og landsdelen, har mennene - dvs. brødrene deres - i større grad overtatt gårdsdrifta, blitt boende på hjemgården eller flyttet til nærmeste tettsted, dvs. Innstad.

Denne utviklinga kan delvis forklares med en generell tendens til at kvinner i mye større grad enn menn har vært underlagt ektefellens ønske eller mulighet for valg av yrke og bosted. For denne generasjonen kvinner var det også vanlig at de etter ekteskapsinngåelse ble definert - og fungerte som hjemmeværende husmødre eller ufaglært deltidsarbeidende. Dersom vi antar at menn i større grad enn kvinner bestemmer valg av yrke og bosted, kan vi da konkludere med at menn har preferanser som prioriterer hjemgård eller lokal tilknytning. Mennene i mitt materiale har heller ikke i så stor grad som kvinner gitt uttrykk for at de ønsket seg ut og bort fra hjembygda i ungdomstida. Dette kan igjen forklares ved at odelsloven, sosialiseringen, forventningene og andre implisitte og eksplisitte signaler i oppveksten, sannsynligvis som resultat gav guttene en sterkere følelse av ansvar, forpliktelse og tilknytning til "farsgården" og hjemstedet.

En av odelsønnene som ikke har brødre og som på 1960-tallet gjorde det valget å ikke bli bonde, gir likevel uttrykk for at han ønsket å beholde hjemgården og bli boende der. Han er ugift og har hatt fast arbeid på Innstad hele denne tida. Samtlige av de øvrige som heller ikke overtok gårdsdrifta etter fedrene, har også benyttet odelsretten til å beholde jorda og skogen, slik at ingen av disse gårdene er overlatt til andre, verken gjennom forpaktning eller salg.

Like før konsesjonsloven trådte i kraft i 1978 og innførte bo- og driveplikt til påfølgende generasjon, ble de fleste av disse gårdene øyeblikkelig overført til disse sønnene slik at de kunne beholde gård og jord uten å måtte overholde bo- og driveplikten. Dette påbudet vil først melde seg når nye eiere, som i praksis vil si neste generasjon, skal arve gårdene.

De fleste av bondesønnene og -døtrene fra Døladal som har bolig og arbeid på Innstad, er likevel flittige brukere av de ressursene som hører til hjemgårdens inn- og utmarksområder. Denne utflyttete generasjonen bruker mye av fritida si - både

ettermiddager, helger og ferier, til besøk, arbeid eller vedlikehold av barndomshjemmet sitt enten gården står tom eller de gamle foreldrene bor der. (Fra Innstad til Døladal er det ca 1 1/2 - 2 mil, avhengig av hvor i dalen man bor, slik at man med letthet kan kjøre dit daglig). Selv om disse gårdene offisielt er nedlagte som driftsenheter ligger de slett ikke ubrukte av den grunn.

En del av jorda benyttes vanligvis til å dyrke poteter, grønnsaker eller jordbær til eget bruk, mens de store engarealene leies eller lånes bort til nabobønder eller nær slekt. I tillegg til den økonomiske fordelten dette kan innebære, er det også allmenn enighet om at det vedlikeholdsmessig og estetisk er viktig at jordene blir slått.

De store bærressursene i utmarka, som tyttebær, blåbær, villbringeber og molter blir også godt utnyttet. Her er det først og fremst døtre og svigerdøtre som er mest aktive, mens svigersønnene er mer perifere både her og i andre virksomheter tilknyttet gården.

Også andre deler av utmarka blir verdsatt og utnyttet, nemlig skogen, som er den delen av gårdsdrifta som er best bevart og vedlikeholdt når andre aktiviteter er blitt nedlagt. Hos de fleste pensjonerte bøndene som fremdeles bor på hjemgårdene sine, er det skogsarbeid og vedhogging som er den viktigste og største aktiviteten i dagliglivet. Det fyller ikke bare et mer eller mindre nødvendig behov for fyringsved, men gir også mening og avveksling i lange hverdager.

Alle aktiviteter som er knyttet til skogsdrift har vært og er fremdeles forbundet med mannsarbeid. Derfor er det også sønner i andre og tredje generasjon som er aktive i skogen. Skogsarbeid er en helårsaktivitet som blir godt utnyttet av grunneierne og deres familier, også i økonomisk forstand. Mange av guttene i 15-18 årsalderen arbeider hele sommeren i skogen med å hogge veistikker på oppdrag fra Vegvesenet. De

eldste av dem som kan arbeide med motorsag, traktor og annet maskinelt utstyr, hogger tømmer som så selges til sponplatefabrikker. På denne måten kan disse ungguttene tjene ganske mye penger til eget bruk, samtidig som skogen tynnes og ryddes. Dette er viktig fordi gjenveksten er svært stor etter at krøttera sluttet å gå fritt omkring i utmarka. Det ligger også en viktig sosialiseringseffekt i at barn og ungdom tidlig får slippe til og etterhvert selvstendig får utføre arbeid og oppgaver knyttet til gårdsdrift, skogskjøtsel og andre utmarksaktiviteter. Denne kunnskapen og kompetansen, som vi også kan kalle kultur og tradisjon, blir dermed overført fra far til sønn og fra mor til datter, - og etterhvert også fra far til datter. For mens guttene vanligvis ikke overtar tradisjonelt kvinnearbeid eller tar del i etablerte kvinneaktiviteter, er det derimot en tendens til at de unge jentene er i ferd med å bryte gamle kjønnsrollemønstre ved at de tidlig lærer seg å kjøre traktor, deltar i den maskinelle delen av gårdsarbeidet eller er aktive i skytterlagene.

Som tidligere nevnt er avstanden mellom Døladal og Innstad relativt kort, slik at man med letthet kan kjøre fram og tilbake daglig. Likevel er det heller få som har etablert seg i hjembygda selv om de har hatt arbeidsplassen sin på Innstad. De få som har valgt denne ordninga og i tillegg bygd seg nytt hus på hjemgården, hører til en enda yngre generasjon som har etablert seg tidlig på 1980-tallet. Dette kan delvis forklares med at bygdeveien er betydelig utbedret, bilkjøring mer allment utbredt og at "urbaniseringstrenden" ikke lenger er enerådende. Nå ser det tvert imot ut til at andre verdier som naturressurser, god plass, reint miljø, "fred og ro" o.l. mer og mer blir ansett som attraktive og knappe goder. Denne yngre generasjonen som har etablert seg i umiddelbar nærhet til hjemgården argumenterer likevel med at det var nærhet til hjemplass og foreldre samt økonomiske fordeler som var avgjørende for dette valget.

Muligheten for å bygge eller bosette seg i Døladal må faktisk også kalles et knapt gode. Landbruksmyndighetene er svært restriktive med å gi tillatelse til fraskillelse av tomter på de store gårdseiendommene, også hvis det gjelder nære slektningers ønske om bolig - eller hyttetomt. Og siden all dyrkbar jord og utmark i Døladal er privateid eller konsesjonspliktig blir det følgelig svært vanskelig å få utskilt og kjøpt tomter til vanlige boligformål. Det forklarer nok også at det kun er bosatt personer i bygda som har en eller annen form slektskapsbasert eller svigerrelatert tilknytning til de opprinnelige grunneierne.

De aller fleste døladalingene, enten de bor i Døladal eller har flyttet til Innstad, er svært flittige brukere av utmarksområdene, både i umiddelbar nærhet til hjemgården og ellers i kommunen. Enkelte av dem har overtatt og vedlikeholdt gamle jakthytter innerst ved Altevatnet som gjerne eies og brukes i fellesskap med andre slektninger. Andre har bygd seg moderne hytter for sin egen familie i den andre og lettere tilgjengelige delen av vatnet. Enkelte igjen har ei lita jaktbu oppi fjellet som også står til andres disposisjon ved at nøkkel ligger på kjent sted. Gamle sætrer som vedlikeholdes i fellesskap eller ved hjelp av kommunale kulturmidler, fungerer også som mulig tilholdssted for de med lokal tilknytning som måtte ferdes i disse fjellområdene.

Utstyret rundt hjemgården eller utenfor bolighuset på Innstad vitner også om stor interesse og bruk av utmarksområdene, som båter, påhengsmotorer, tilhengere, campingvogner, snøscootere, motorsager og vedkløyvemaskiner.

Alt i alt viser både de investeringene som gjøres, den tida som brukes og de interessene som er knyttet til virksomheter og gjøremål relatert til hjemgården, oppvekstmiljøet og utmarksområdene at dette prioriteres høyt av de forskjellige familiemedlemmene. Både voksne, barn og ungdom bruker relativt mye av fritida si til arbeid og aktiviteter som direkte eller

indirekte kan relateres til en livsform og tradisjon som var enerådene i tidligere tiders dølasamfunn. Og selv om disse aktivitetene har fått nye uttrykksformer gjennom en annen teknologi, nye behov, "moderne" livsstil osv., er det likevel en transformasjon av ideer, kunnskap og kompetanse som finner sted. Dette er endel av den "nye" dølakulturen og nye måter å forholde seg til tradisjonell livsform og levesett. Det som tidligere utgjorde nødvendig og forpliktende arbeid, ofte preget av slit eller ensformighet, er i dag blitt til frivillige fritidsbeskjeftigelser som gir avveksling, glede og overskudd.

5.2. JAKT, FANGST OG FISKE: FRA UTMARKSNÆRING TIL FRITIDSAKTIVITET

Hittil har jeg hovedsaklig konsentrert meg om dølene som en bondebefolkning der jord- og skogbruk har vært den viktigste næringsvei og tilpasningsform. Men bildet av dølenes tilpasning og utnyttning av naturressursene blir ikke fullstendig uten å se på deres forhold til den delen av naturen og landskapet som ikke er blitt kultivert eller regulert for regelmessig avhøsting og økonomisk fortjeneste.

Natur og landskap i Indre Troms har, både før og etter innvandringa og bosetninga, bestått av store områder villmark og uberørt natur der skoger, elver, vatn og store fjellområder med en rik og variert flora og fauna preger bildet. Den tradisjonelle oppfatninga av innvandrerne har vært preget av at disse nordøsterdølene utgjorde en mer eller mindre homogen bondebefolkning der jordbruk og fedrift dominerte. Men dette bildet blir mer nyansert dersom vi ser på nyere materiale og analyserer gamle kilder bedre. Østerdølene som utvandret til Bardu kom fra fjellbygder sørpå der jakt, fangst og fiske spilte en betydelig rolle som næring, enten alene eller i tillegg til jordbruk og fedrift eller andre næringsveier som hogging og kjøring av ved til kullbrenning og sesongarbeid i

gruver og verk i nærliggende trakter. Kullkjøring og gruvedrift gav arbeid og kontantinntekter til folk, og det hevdes at jordbruket ble vanskjøttet utover 1700-tallet da disse alternative leveveiene hadde si storhetstid (Østigaard, 1990). Husdyrholdet og det de hadde av dyrka jord var heller ikke så viktig som i dag, og en stor del av matressursene ble hentet i utmarka. Utover 1700-tallet var det også mange uår der kornhøsten slo feil, og at folk ikke sultet ihjel skyldtes nettopp at hovednæringen for mange fortsatt var jakt, fangst og fiske (ibid.).

Denne tilpasninga må uansett ha tilført østerdølene kunnskap, kompetanse og tradisjoner i å utnytte og beherske villmarka og dens ressurser. Vi kan også se det slik at de som var vant med denne utmarkstilpasninga også søkte den i sine nye omgivelser. Her er Østerdalen i Bardu et godt eksempel på et område med verken mye eller god dyrkningsjord, men med rike jakt- og fangstmuligheter i en villmarksnatur som ender opp ved Altevatn. Bygdebokforfatteren skriver at "sjølsagt var det østerdøler som også koloniserte Bardu-Østerdalen. Det var skogsfolk med jakt- og fangstinstinkt i seg" (Eggen 1960:167). Denne trange og bratte dalen ble for første gang tatt i bruk av fastboende folk sommeren 1839, og da var det meste og det beste av den dyrkbare jorda i de flate dalstrøkene allerede opptatt av de første innvandrerne. Slik sett var det nok ikke så mye å velge mellom for dem som kom senere, men når man vet at de som kom først slet med store utfordringer av både naturmessig, økonomisk og klimatisk art, må de som likevel valgte å bosette seg i Østerdalen både ha hatt erfaring, innsikt og ikke minst trua på seg selv for å gi seg dette "villmarkslivet" i vold.

De første som bosatte seg i Østerdalen var unge familiefolk som hadde med hunder, ku og kalv. Og selv om de utnyttet det lille som var av dyrkbar jord, så var jakt, fangst og innlandsfiske den viktigste aktiviteten, iallefall for mannfolkene. Jakt på store rovdyr var også nødvendig for å beskytte seg, for

spesielt bjørn kunne være til stor plage og fare for folk og husdyr. Som matauk og tilleggsnæring var særlig jakt på storfugl og rype og fiske i det rike Altevatnet av stor betydning. I tillegg er områdene særlig rike på multer og annen matbær. Både dokumentarisk materiale og fortellertradisjonen fra hele Bardu beretter om et svært rikt og variert dyre- og fugleliv i disse områdene. Helt fram til midten av dette århundret kan både bygdeboka og de eldste av informantene mine fortelle om snarefangst av storfugl og særlig ryper som ble solgt i tusenvis til handelsmenn sørpå. Rev, oter og mår ble fanget i feller og skinnene solgt. Eldre folk kan fortelle at hele det 4 mil lange Altevatnet "kokte av fisk", og overskuddet ble solgt i tønnevis ut av bygda.

Det var ikke bare folk i Østerdalen som brukte utmark og villmark til jaktmarker. Også blant de øvrige bøndene i Bardu var det svært vanlig å bruke mye av både arbeidstid og "fritid" til disse aktivitetene. Både storbonden sjøl, sønner og svigersønner kunne farte i dagevis i skog og fjell og i all slags vær etter fugl, fisk og bær.

Tidligere hadde nok denne jakta og fangsten stor betydning som tilskudd til jordbruket i ei naturalhusholdning basert på sjølforsyning, og en god del av fangsten blei solgt for kontantinntekter. Helt fram til midten av dette århundret var disse aktivitetene viktige som ei slags sysselsetting av sønnene på gården. Mens døtrene arbeidet i den daglige gårdsdrifta, spesielt i melkeproduksjon og seterdrift, var det sønnene som stod for skogsdrift, jakt og fiske. Her ser vi også at den kjønnsmessige arbeidsdelinga gikk mellom kvinners arbeid i hus, fjøs og innmark, mens mennene behersket utmarksområdene.

Både folketellinger og det genealogiske materialet jeg har over befolkninga i Døladal, viser at både to og tre generasjoner kunne bo og arbeide samtidig på en gård. Barnekullene var vanligvis store og både ugifte sønner og døtre samt de gifte

med ektefeller og barn kunne bo på gården i årevis i ei felles husholdning. Det ble mange munner å mette, men det var mye arbeid tilknyttet gårdsdrifta slik at det var behov for mange hender i arbeid som kunne utnytte alt hva både innmark og utmark hadde av potensiale.

I tillegg til den utmarkstradisjonen som dølene hadde med seg fra Nord-Østerdalen, må utmark og ressurser i de nye omgivelsene også ha spilt en betydelig rolle, ikke bare som matauk og attåttnæring, men også i folks bevissthet som en livsform og tradisjon som har gitt dem et identitetsgrunnlag knyttet til jakt, fangst og ferskvannsfiske.

Dølakulturen i Indre Troms er en ung kultur med ei relativt kort historie, der 200 år bare utgjør seks - sju generasjoner dersom vi ser det i reproduktiv forstand. Derfor blir også felles historie og tradisjon svært nærværende i folks kollektive hukommelse i den forstand at erfaringer, forestillinger, aktiviteter og organisering av liv og virke kan "huskes" og dokumenteres gjennom en slags kollektiv bevissthet eller identitet. Denne identiteten eller tilhørigheten kommer spesielt godt fram i den fortellertradisjonen som jeg mener står sterkt den dag i dag hos befolkninga i Døladal. Både som familiemedlem, aktør, tilhører og etterhvert deltakende observatør i dette relativt lille og oversiktlige lokalsamfunnet har jeg i en periode over seks år fått høre utallige fortellinger, spesielt fra tidligere tider der nettopp virksomheter knyttet til arbeid, slit og opplevelser av mer eller mindre "dramatisk" art er blitt framstilt i ulike varianter. Når jeg bruker ordet dramatisk er det for å beskrive at disse erfaringene har stor betydning og innvirkning på aktørens egne liv og virkelighetsforståelse, og ikke at de nødvendigvis er spesielt farlige eller vågale. De historiene som mest fortelles og hyppigst blir gjentatt i ulike sammenhenger er ikke de som er knyttet til det nære hjemmemiljø eller den daglige gårdsdrifta, men aktuelle hendelser og personlige opplevelser som har utspilt seg gjennom skogsdrift

og ferdsel i utmark, spesielt i tilknytning til jakt og fiske. Det er denne fortellertradisjonen som er den mest levende og som aktiviseres i ulike kontekster, gjerne der folk er samlet enten det er til hverdags eller i selskapelige sammenhenger. Noen av de eldste historiene om de første dølenes kamp mot rovdyr og naturkrefter har en spesiell plass i denne fortellertradisjonen. Her spiller fortellinga om Bjønn-Erik en viktig rolle. Han var en av de første dølene som bosatte seg innerst i villmarka i Østerdalen. Der felte han atskillige rovdyr, spesielt bjørn, og flere av drapene skjedde i rein overlevelseskamp under stor dramatik der Bjønn-Erik tilslutt klarte å drepe bjørnen ved hjelp av et slags spyd, kalt bjørnemilt. Bygdebokforfatteren sier forøvrig om han at: "... Erik var først og fremst jeger. Det lå ham i blodet fra fedrene, som hadde vært veidere i hundreår bakover" (Eggen,1960:169).

Historia om Bjønn-Erik er nok sikkert sann, selv om den etterhvert har fått en legendarisk form som heltehistorie og nærmest er blitt mytisk i sin funksjon. I dag trenger ingen å kjempe på liv og død mot naturkrefter og rovdyr, men slike fortellinger gir god næring og hjelp til fantasi og innlevelse for å handtere natur og virkelighet slik den oppleves i dag. Bjørnen er dessuten tvetydig i dobbel forstand. Den kan være farlig, men den trenger ikke å være det, og jegere har i dag helt andre muligheter for beskyttelse og sikkerhet mot rovdyr. I tillegg er det uenighet, selv blant fagfolk, hvor mye bjørn det er i Indre Troms, hvor mye skade den gjør, og om det i det hele tatt fins bjørn i enkelte områder.

Bjørnehistorier og andre jaktopplevelser har også en viktig sosialiseringfunksjon for den oppvoksende slekt som ikke bare skal lære seg de praktiske og tekniske ferdighetene, men også bli i stand til å handtere alt av verdier og tradisjon som ligger implisitt også i moderne jaktkultur. På denne måten blir mye av verdigrunnet i dølakulturen overlevert, for også i de familiene der gårdsdrifta er lagt ned eller man har

flyttet til nærmeste tettsted, står utmarka med jakt, fiske eller bærplukking sentralt som fritidsaktivitet.

De viktigste utmarksnæringene i dag er fiske av ørret og røye på Altevatnet, rype- og elgjakt samt bærplukking. Rypejakta har ikke lenger den betydninga den tidligere hadde. Da var jakt eller snarefangst av ryper svært utbredt som et middel til å skaffe kontantinntekter. Særlig sønnene på gården brukte dette som en mulighet til egen inntekt, og det meste ble solgt fordi skikken med å spise ryper er lite utbredt blant befolkninga i Døladal. Dette kan synes merkelig når man vet at tradisjonen med å fange ryper går helt tilbake til Nord-Østerdalen. Jeg har prøvd å finne ut av hvorfor de ikke selv benytter rypene i husholdninga, og får til svar tautologiske forklaringer som at de ikke er vant med å tilberede og spise dem, og enkelte uttrykker en bevisst aversjon mot å spise både ryper og fugl generelt. Det fortelles at når de tidligere holdt høns på gårdene, så var det kun for eggene; hønseskrotten ble kastet. En døladaling som fremdeles er aktiv jeger hadde skutt hundrevis av ryper som han solgte til kjøpmenn sørpå for han selv smakte kjøttet en gang han var på besøk i Tromsø. Blant etterkrigsgenerasjonen og spesielt på tettstedet er det i dag mer utbredt å tilberede ryper som festmat, mens det fremdeles ikke er vanlig på gårdene i Døladal, og det blir aldri bydd de eldre når de besøker sine barn.

I dag mener jegerne at det er mye mindre ryper i fjellet enn tidligere samtidig som behovet for kontantinntekter fra jakt ikke er tilstede. Nå er det mest for sport og spenning at enkelte driver rypejakt. Da går de vanligvis alene og svært få bruker hund.

Tidligere var det få eller ingen reguleringer og begrensninger på jakt og fiske, og utmarka var i prinsippet fri for alle, - og det var nok til alle. I dag er situasjonen en helt annen. Mange populasjoner av aktuelle dyr, fugl eller fisk er svært desimerte og blir regulert av fredningsbestemmelser, kvoter

eller andre beskyttelsestiltak, og adgangen er ikke lik for alle. Likevel er utmarka mer attraktiv og brukt enn noengang, om enn på en annen måte. Mens det tidligere var snakk om ressursutnyttelse som næring og levevei enten som mattilskudd eller for hardt tiltrengte kontantinntekter, kan vi i dag snakke om en fritids- eller rekreasjonskultur der avspenning og avveksling fra det daglige liv og arbeid blir det primære. I tillegg vil jeg hevde at det for mange av dølene, enten de bor i Døladal eller har sin bakgrunn fra andre bygdesamfunn eller tettsteder i Indre Troms, også er et spørsmål om kontinuitet i en tradisjon og tilhørighet til en kultur. Tradisjoner blir vedlikeholdt og gir mening også i nye kontekster og under andre betingelser.

Naturen og "det naturlige" er en kulturell kategori slik vi mennesker oppfatter og omtaler den. Vi kan også se på hva slags rolle naturen generelt spiller for ulike mennesker og miljø. Forholdet til naturen i dag er ofte preget av en bestemt livsstil og kan sees på som en slags hobbyvirksomhet som bevisst oppsøkes og grundig forberedes både gjennom planlegging av aktiviteter og gjennom anskaffelse av veltilpasset sportsutstyr, kjøretøy, redskaper osv. Naturen er en ressurs for fritidsaktiviteter og naturopplevelser samtidig som den er et symbol for en moderne livsstil eller "villmarksideologi". Selv om ingen lenger lever direkte av naturen eller i konsekvent grad "i pakt med" naturen, er hytta og friluftslivet likevel et symbol på en ideologi og en egenopplevelse av å leve nær naturen. Vi kan også snakke om det nye "naturmennesket" eller friluftsmennesket som ikke søker sitt utkomme i naturen, men "konsumerer" naturen nesten som en vare blant mange andre.

"Våre forestillinger om naturen er ikke naturlige, men tvert imot kulturelle", sier Gullestad (1990:90), som stiller "hjemme" og "ute" opp mot hverandre som binære eller gjensidige opposisjoner, der "ute" blant annet er representert ved naturen som igjen er en motpol til byen eller tettstedet som er en form

for verdslig unatur. Hytta ute i naturen ser hun på som et annet hjem og finner ikke bare motsetninger, men viktige forbindelser mellom kategoriene hjem og natur.

Etterkrigsgenerasjonen av døler ser jeg på som et godt eksempel på nettopp denne binære - og nære forbindelsen mellom hjemme og ute, gården og hytta, innmark og utmark, tam og vill, kultur og natur osv. Det ene utelukker ikke det andre, men står i et gjensidig forhold til hverandre og representerer en forlengelse og fortsettelse av gamle tilpasninger og tradisjoner.

5.2.1. ELGJAKTA

Ved siden av skogsdrifta er elgjakta den viktigste utmarksaktiviteten for bøndene og grunneierne i Døladal. Elgjakt i stor stil og organisert form er et relativt nytt fenomen i Indre Troms. Da de første generasjoner døler kom dit var det knapt elg å se, og etterhvert kunne et og annet streifdyr fra svensk side trekke gjennom skogene. Dette forklares med at det tidligere var forholdsvis lite elg i de nordiske landene på grunn av hard beskatning og større rovdyrbestand (Viltkonsulenten i Troms, muntlig kilde). Først omkring 1940 var det blitt regelmessige forekomster av elg i indre strøk, og siden har elgstammen hatt ei jevn og relativ stor økning. Nå er elgbestanden beskyttet gjennom strenge reguleringer og kvoter for avskyting. I dag har Bardu kommune størst elgtetthet i midt-Troms og hadde en tildelt kvote på 156-176 dyr de siste årene. Det er grunneierne som bestemmer over sine utmarksområder og som sammen søker om å få valdstatus. Valdets er geografisk inndelt og organisert slik at hver gård eller grunneier har like store rettigheter i valdet uansett om de deltar i jakta. Forøvrig fordeles kjøttet bokstavelig talt likt pr. grunneier både i den forstand at alle får like mange kilo hver og like mye av hver del av dyret. Indre organer som hjerte, lever og nyrer er de fleste ikke særlig interessert i, og vanligvis kastes disse sammen med

skinnene som betales så dårlig at de færreste umaker seg med å ta vare på dem.

Det er stor interesse og deltakelse i den årlige elgjakta som alltid starter den 25. september, og de aller fleste grunneierne er representert med et eller flere familiemedlemmer. Selv har jeg to år på rad over tilsammen seks dager vært med på elgjakt i Døladals to jaktlag som deltakende observatør. Selv om jeg verken hadde tatt jaktprøven eller brukte gevær, men "fotfulgte" en jeger under hele jakta, ble min rolle svært integrert i og med at jeg ble utstyrt med kikkert og walkie-talkie og kunne følge deres tempo og få innsyn i alle deler av jakta.

Da jeg første gang spurte om å få følge med under elgjakta, hadde det aldri tidligere vært kvinner med, men jeg møtte ingen skepsis eller uttalte motforestillinger slik for eksempel en del kystfiskere ville ha utvist i en tilsvarende situasjon (sml. Holtedahl 1986). Jeg ble kun advart mot at det kunne forekomme en del "grovt snakk" eller mannfolkprat, men i forhold til mine erfaringer med kystbefolkninga virket deres verbale omgangsformer ganske uskyldige. Min erfaring er at dølene generelt har en forholdsvis forsiktig og behersket språkbruk, og jeg tror ikke mitt nærvær la noen demper på deres språklige utfoldelse.

Døladal hadde i 1990 en kvote på 14 dyr fordelt på to vald, og i hvert jaktlag deltok ca 10-13 mann. Sammensetninga av de to valdene er geografisk inndelt slik at de deler Døladal omtrent i midten på tvers av dalen og de går under betegnelsene Øvre og Nedre Døladal jaktlag. Nesten alle grunneierne er representerte, og med et par unntak deltok samtlige av de aktive bøndene i bygda samt nære slektinger som sønner, nevøer eller fedre samt et par svigersønner som kommer utenfra dølasamfunnet. På grunn av den genealogiske situasjonen i bygda er samtlige jaktdeltakere mer eller mindre i slekt og/eller besvogret med hverandre, ofte i flere kryssende

linjer. En av de eldre jegerne er f.eks. relatert til de øvrige i jaktlaget gjennom alle tre slektskapskategoriene, både lineært (som far og morfar), i kollateral forstand (som onkel, søskenbarn og tremenning) og affinalt eller gjennom ekteskap (som svigerfar). Den eldste jegeren var 80 år gammel, og de yngste var to 16-åringer med nylig avlagt jaktprøve.

Til tross for en relativ stor elgkvote pr. vald og tre ukers jakttid, er kvoten ofte fylt i løpet av de første dagene eller den første uka. Likevel "spares" det på dyrene ved at man ofte lar flere dyr passere og nøye vurdere hvilke dyr som skal felles. På denne måten kan man også forlenge jaktperioden, for det kan se ut som om selve jakta er like viktig som resultatet. Ellers som flere av jegerne uttrykte det: "Det er like mye for jaktopplevelsen som for kjøttet at vi bruker tida på jakt".

Selv om kjøttet utgjør et økonomisk tilskudd i husholdet, betyr selve jakta ei avveksling fra det daglige arbeidet som sammen med spenning, naturopplevelse og det sosiale fellesskapet jegerne i mellom har stor egenverdi. Da de fleste elgjegerne er bønder på forholdsvis store gårder med lange arbeidsdager, relativt store avstander og liten eller sporadisk kontakt med andre yrkesfeller eller sambygdinge, utgjør elgjakta en kjærkommen mulighet for nærkontakt i tid og rom i et felles og utfordrende prosjekt. Denne ene gangen i året kan man samles rundt felles verdier og symboler; man får spøke, le og fortelle hverandre historier, og man får vise at man behersker den nødvendige kjennskap og kunnskap til natur og fauna som er nødvendig for ei vellykket jakt. Tilsammen kan vi si at dette utgjør en kombinasjon av forutsigbare, repetitive ritualer og uforutsigbare prøver på ferdighet som jaktdeltakerne kan orientere seg mot og forholde seg til resten av året.

Da det i all hovedsak er de samme personene som deltar hvert år, er selve jaktforløpet strukturert gjennom de uskrevne og uuttalte regler og rutiner som har nedfelt seg gjennom mange års samarbeid og erfaring, og som forsterkes gjennom de nære

relasjonene blant deltakerne også utenom jakttida. I rastepausene og i de deler av jakta som krever felles mobilisering av krefter og arbeidsinnsats (som når et felt dyr skal trekkes ned til nærmeste traktor og videre under slakting og partering), foregår det noe mer enn bare et praktisk arbeid. Her manifesteres fellesskapet i den interne mannsgruppa, her deles synspunkter og vurderinger, og forskjellige lokale hendelser og gamle jakthistorier fortelles og gjenfortelles. Disse samtalene forløper ofte i en svært begrenset eller "restricted code" (Bernstein 1971) der all overflødig kontekst (redundans) som f.eks. henvisning til detaljerte beskrivelser av tid, rom eller persondata, utelates nettopp på grunn av det inngående kjennskapet deltakerne har til hverandre gjennom slektskap og naboskap. Det var først i den andre jaktseasonen og med godt kjennskap til bygdas historie, befolkning og dagligliv at jeg kunne følge og tolke alle samtalene, det vil si relatere henvisningene med hensyn til hvem, hva, hvor og når, til en større og underforstått kontekst.

Jaktmoralen i gruppa er høy, og jegerne har en sterkt utviklet sans for etikk og dyrevern. Selv om ingen regler pålegger dem det, hender det at de venter til det kommer elgku med tvillinger slik at kua får ha èn kalv hos seg over vinteren. En del eldre jegere reagerer også på at det er kvoter på kalv i dag. Tidligere valgte de selv bare å skyte voksne dyr, mens viltforvaltningas begrunnelse nå går på å beskytte produktive voksne dyr, spesielt elgkyr. Dette blir regulert gjennom såkalt rettet avskyting der antall og type dyr som kan felles blir bestemt av elgforvaltninga i fylket.

Både interessen for og den omfattende erfaring og kunnskap om dyr og natur er påtakelig blant jegerne. Man kan også se hvordan synet på jakt og økologi har blitt formet av et liv i nær kontakt med naturen og gjennom jordbruk og skogbruk; en tilpasning der mange forskjellige slags kunnskaper er nødvendig og har gitt dem et allsidig erfaringsgrunnlag.

Ikke bare de aktive jegerne, men hele bygdefolket snakker og tenker "elg" hele året, og det observeres og kommenteres elg og elgspor i mange ulike sammenhenger. Selv om elgen kan gjøre en del skade på skog, bærbusker og dyrka mark, er mitt inntrykk at den respekt, beundring og verdsetting elgen er gjenstand for oppveier disse ulempene.

Hele jaktforløpet, som begynte etter morgenstellet i fjøset og varte til det mørknet om ettermiddagen, bar preg av sindig ro og besluttosomhet. Man hadde det aldri travelt eller tok forhastete avgjørelser. Når det lysner av dag, er det ikke uvanlig at ku med kalv står i utkanten av innmarkene, og de enkelte jegerne snakket ofte om at de med letthet kunne ha felt et dyr rett fra gårdstunet. Men dette skjer vanligvis ikke, og jegerne begrunner det med at "dette er ikke jakting, men slakting". Dessuten ville en slik individuell opptreden undergrave den sosiale og kollektive prosessen et jaktforløp er. En annen forklaring kan også være at jegerne, som enten er bønder eller bondesønner, forbinder gårdens nærmeste omgivelser med innmark og husdyrene sine, det vil si den kultiverte delen av naturen, mens elgen tilhører villmarka og den ukultiverte delen av naturen både i reell og kognitiv forstand.

Under jakta var pauser med samtaler og rådslagning ved kaffebålet eller over radiosender en viktig del av forløpet. Disse samtalene var sjelden en diskusjon omkring uenighet, men bar preg av gemyttlig konsensus og vitnet om deltakere med godt kjennskap til hverandre og innøvde og nærmest rutiniserte forhold til jakt og atferd i utmark. I motsetning til rypejakta som har et individuelt preg både ved at man vanligvis går alene, og at denne jaktformen ikke er særlig gjenstand for en generell diskusjon eller informasjonsutveksling, er elgjakta en stor sosial mønstring, og hele jaktforløpet utføres i fellesskap fra observasjon, sporsøking, postering og innsirkling av dyra til slakting, partering og fordeling av kjøttet.

Hvert jaktlag må velge seg en leder som er ansvarlig overfor den lokale viltnemda, men under jakta var det ingen som utmerket seg som leder eller tok individuelle avgjørelser. Dersom det var flere dyr i sikte, forhandlet man seg snart til hvilket dyr man skulle konsentrere seg om og fordelte seg på ulike poster i terrenget etter rask enighet. Dyrets kjønn, alder eller antall kalver hos mora ble vurdert i forhold til hvor mange okser, kalver eller valgfrie dyr som den tildelte kvoten tillot, og dette var i utgangspunktet bestemmende for valg av bytte.

Elgjakta har ikke bare betydning som en praktisk realitet for de involverte jegerne, og som en viktig ressurs for opplevelse, rekreasjon og kjøttproduksjon, men har også innvirkning på hele bygdas kollektive bevissthet. Det snakkes elgjakt i lang tid både før og etter at den er avsluttet, og andre hendelser og handlinger relateres til denne årvisse begivenheten. Elgjakta bidrar til å strukturere årssyklusen i bygda, og på samme måte som kirkelige høytider og slåttonna er den en viktig referanseramme for tidfesting av hendelser. Den er regelmessig tilbakevendende, og den er spennende og dramatisk sett i forhold til et rutinisert og forutsigbart dagligliv. Formannen i Bardu viltnemnd, som forøvrig er bonde fra Døladal, uttrykte det slik i et avisintervju: "For meg er elgjakta en like stor høytid som jula". (Fremover 21.9.1989). Videre mente han at "det på sett og vis er større interesse i Bardu for hvem som er blitt valgt inn i viltnemda enn i kommunestyret" (op.cit.). Forøvrig ble valget av ny ordfører i Bardu etter siste kommunevalg utsatt i 14 dager på grunn av elgjakta. (Nordlys 25.9.91).

Jakta forberedes godt ved at de som ikke er sin egen arbeidsgiver sparer ei av ferieukene sine til elgjakta begynner, og alt gårdsarbeid er organisert slik at det som kan avsluttes er ferdig i god tid før jakta eller utsettes til senere. De unge guttene tar seg ofte fri fra skolen et par dager for å få delta, og denne "skulkinga" blir godkjent av

foreldrene som legitim.

Omtrent én måned etter at jakttida er over, deltar alle valdene i Øvre Bardu i en stor elgfest for jegere med ektefeller. Festen arrangeres av jaktlagene etter tur og holdes i et felles grendehus kalt "Dølahall". Foruten elgsteik med tyttebær og flatbrød til, bidrar arrangørene med selvlaget underholdning der sketsjer, sang og musikk med elgjakt som tema inngår. I disse revyliknende innslagene er humoren et viktig virkemiddel for å formidle og oppsummere årets elgjakt. Her ironiseres det over uhell eller misgrep under jakta i spøkefulle vendinger, og morsomme episoder fra tidligere jaktturer gjenopplives og sammenliknes. "Årets elgjeger" blir også kåret, og tittelen tilfaller en som har utvist en eller annen form for lattervekkende atferd under jakta, - som å glemme børsa, gjøre et håpløst bomskudd, osv. Denne elgfesten virker med andre ord både oppsummerende og utløsende for det alvorlet og høytidspreget som er tilstede under et konsentrert jaktforløp. Her er det både underholdende og legitimt å ha "dummet seg" litt, og selv om disse episodene er svært uskyldige og uten særlige konsekvenser, står de likevel som en kontrast til forestillinga om den dyktige jeger.

Når jeg spør dem hva som kjennetegner en god jeger, får jeg til svar at han må ha tålmodighet, være rolig og avbalansert og ikke ta forhastete beslutninger eller gjøre overilte handlinger. Videre må han vise ansvar og respekt for dyr, natur og sine medjegere. Disse egenskapene virker idealtypiske og beskriver hvordan man mener at en god elgjeger bør være, men samtidig samsvarer disse forestillingene også med mine erfaringer omkring jegernes faktiske atferd. Når jeg så spør om ikke skyteferdigheter, jaktkunnskaper o.l. er avgjørende for en god jeger, svarer de at det nok er viktig, selv om det tilsynelatende ikke vektlegges eller problematiseres i særlig grad. Dette kan kanskje forklares med at denne kompetansen tas som en selvfølge og en forutsetning for å drive jakt, og at dette er en del av den "jaktkulturelle arven" disse jegerne

helt fra barndommen sosialiseres inn i.

Elgjakta og det territoriet den inngår i avspeiler også det livsrom eller livsverden deltakerne beveger seg i. Selv om territoriet er felles for hele jaktlaget under jakta, er det deres individuelt eide privatgrunn som benyttes, og geografisk sett utgjør det et begrenset og avgrenset område. De er ikke mobile jegere i den forstand at de streifer omkring i store ukjente og nærmest ubegrensede områder. Deres jaktterritorium utgjør et "lukket" univers som både er og oppfattes som et privat "revir" både i juridisk og kognitiv forstand.

Det territoriet elgjakta som gruppeaktivitet forutsetter kan betegnes som en "estate" i den forstand at det under jakta fungerer som en felles eiendom, og de ressurser som inngår (elgkjøttet) er unndratt fra markedssfæren og fordeles på gruppedeltakerne (jaktlaget) i kraft av deres gruppefelleskap. Jaktlaget utgjør dermed en "corporate group" når det er definert som

"a social group which owns and controls significant property or resources .. and shares right over property or an "estate" which has continuity over time" . (Seymour-Smith 1986:54).

Begrepet "inkorporasjon" og "estate" er også knyttet til identitet der deltakelse blir et kjennetegn på individenes sosiale og kulturelle tilhørighet. Elgjakta er også et godt eksempel på det Helge Kleivan (Brantenberg, muntlig kilde) kalte for en relasjonsbekreftende aktivitet ved at den a priori definerer det lokale fellesskapet jegerne i mellom og post priori bekrefter det samme fellesskapet.

Ekman (1983:75) skiller ut to nivå ved elgjakta; et praktisk-økonomisk der alt rutinearbeidet og kjøttet som en økonomisk ressurs i husholdninga inngår. Det andre nivået er det rituelle og symbolske der fellesskapet, spenningen og naturopplevelsen inngår som et forenede element gjennom et

kompleks av idèer, forestillinger og vurderinger som fins omkring elgen som symbol i jaktritualer. Disse assosieres med mandighet, mot og styrke. Disse to nivåene er det også mulig å gjenkjenne i mitt empiriske materiale.

Elgen som er det største dyret i våre innlandsområder, assosieres i likhet med bjørnen til maskulinitet, dristighet og fysisk styrke. Selv om elgen ikke oppfattes som like truende og farlig som bjørnen, gir den likevel samme mulighet for spenning og utfordring som den tidligere bjørnejakta gjorde. Historisk sett har elgjakta nærmest overtatt etter bjørnejakta, og man kan dermed se en kontinuitet ved at man uavbrutt gjennom generasjonene har vedlikeholdt de gamle jakttradisjonene på storvilt.

Det fins tydelige trekk av manndomsriter i jakta. Selve jakta kan sees på som en manndomsprøve der man kan få bekræftelse på sin mannlige identitet og oppnår status både overfor seg selv og andre. Geværet, som nærmest universelt er en maskulin uttrykksform både gjennom krig og jakt, er de fleste dølajegerne godt vant med å handtere fra skytterlagsvirksomhet, men under elgjakta blir nedlegging av bytte et viktig rituale. Geværet eller hornkrona er et symbol for vellykket jakt. Det gir status som dyktig jeger, og er et konkret bevis som kan henges opp som et varig trofè. Å nedlegge en elgokse har dermed større symbolverdi en å skyte elgku eller kalv. Overalt finner man elghorn opphengt i stua, over inngangsdøra eller i rad og rekke etter størrelsen på garasjer eller redskapshus. De minste hornene med bare et eller to spir blir kalt "moped" (fordi de likner et mopedstyre), og størrelsen på hornene til kalv eller okse blir alltid kommentert og sammenliknet og gir status og symbolverdi til både den aktuelle skytter og hele jaktlaget. Drømmen om å få skyte en elgokse med 18-20 spir i hornet fins hos enhver jeger, og hornet tilfaller den som har nedlagt dyret.

Elgkjøttet har også symbolverdi. Selv om mengden av kjøtt pr. grunneier de siste årene er blitt så stor at det nærmest kan brukes som hverdagskost, ansees fortsatt elgsteik som festmat. Elgkjøtt blir heller aldri solgt for fortjenestens skyld. Dersom man har mer enn man trenger eller kan oppbevare, er det vanlig å gi bort kjøtt som gave eller som bytte mot andre motytelser til nære slektninger eller venner. Men kjøttet holdes utenfor den direkte pengeøkonomien, noe som også er i tråd med en implisitt ideologi om at man først og fremst går på jakt for spenningen eller jakta si skyld, og ikke for kjøttet eller pengene. Dette samsvarer også med Ekmans konklusjoner omkring elgjakt i et bondesamfunn i midt-Sverige (Ekman 1983:96). Fra årets elgjakt har jeg fått vite at en av jaktlagene i Døladal en dag lot atten elg passere uten å skyte ett eneste dyr fordi kjønn eller størrelse ikke passet dem. Dette sier selvsagt noe om elgtettheten i området, men det sier også noe om jegernes tålmodighet og synet på jakt som spenning og atspredelse framfor å være effektiv og rasjonell nedskyting eller matauk.

Elgjakta kan sees på som en sosial begivenhet der også viktige verdier i et lokalsamfunn avspeiler seg; spesielt gjennom synet på hva som tilhører den mannlige og den kvinnelige sfæren. Arbeidsdelinga mellom kjønnene har tradisjonelt vært oppfattet som noe "naturlig" og selvfølgelig, også - og kanskje ikke minst i jordbrukssamfunn, og naturens rolle er svært viktig fordi den gir en symbolsk forsterking av oppdelinga mellom mannlige og kvinnelige arbeidsområder. Den mannsdominerte elgjakta er et eksempel på et gjennomorganisert "drama" der utnyttelsen av en naturressurs får en symbolsk og rituell dimensjon som uttrykker sentrale verdier og forestillinger i lokalsamfunnet. Mens mennene er knyttet til den rituelle og symbolske delen av jaktritualen, kommer ikke kvinnene inn i bildet før den kollektive jakta er avsluttet og kjøttet skal tilberedes individuelt i hvert enkelt hushold. Først når elgskrotten er brakt til nærmeste gård og parteringa etter ei tid skal ta til, kommer kvinnene for å overvære og

"kontrollere" at alt går som det skal. I denne parteringsprosessen opphører kjøttet å være en del av dyret i "vill tilstand" og går over til å bli mat i et husholdsperspektiv. Denne kjønnsrollefordelinga avspeiler den klassiske dikotomien der menn representerer utmarka og den ville naturen, mens kvinnene tilhører den kultiverte intimsfæren, det vil si innmarka, husholdet og hjemmet (jfr. kap. 5.1. og 5.2.).

Som en konklusjon kan vi si at elgjakta slik den foregår i Døladal i dag er en ressursutnyttelse av utmark og villmark som kan analyseres ut i fra to nivå. Det ene utgjør en praktisk-økonomisk tilpasning der egen utmark omgjøres til en sesongmessig produktiv sfære. Elgkjøttet gir et betydelig bidrag til husholdsøkonomien selv om det ikke gir pengeinntekter slik storfekjøttet gjør. Det andre nivået belyser hvordan selve ressurshandlinga kan ha en rituell og symbolsk dimensjon med utgangspunkt i et mannsfelleskap der slektninger, naboer og sambygdingar interagerer i en tett og nær "dramatisering" av de terrengkunnskaper, jaktferdigheter og forventninger som elgjakta omfatter. Elgen utgjør et dominerende symbol, og den rituelle jaktprosessen følger gitte og vel innarbeidde regler for hvordan deltakerne skal opptre.

Elgjakt og annen jakt er ikke lenger enkeltmenneskets kamp mot naturen og naturkreftene ut fra en overlevelsesstrategi enten det gjelder som forsvar mot ville dyr eller for anskaffelse av mat. Den kollektive elgjakta markerer en spesiell livsstil der mennene eller bøndene får være "frie" jegere uavhengig av det regulerte samfunnets konvensjoner og frigjort fra bondeyrkets rutiner; - iallefall for ei kort tid. Som jegere får bøndene og bondesønnene en annerledes kontakt og kontroll med naturen enn de gjør som yrkesutøvere. Den regelmessigheten som den årlige elgjakta innebærer skaper en kontinuitet både ved at den manifesterer sosiale relasjoner og gjenforsterker det mannlige fellesskapet, samtidig som den vedlikeholder og videreutvikler de gamle jakt- og fangsttradisjonene i dølasamfunnet.

5.3. REIFISERING AV KULTUR OG TRADISJON

Kultur kan som nevnt sees på som tankemønstre, ideer og symboler, det vil si kognitive redskaper som mennesker bruker for å gi mening til verden omkring seg. Dette synet på kultur innebærer et mer analytisk kulturbegrep enn å se kultur som livsform eller sektor i samfunnet. Vi bruker imidlertid ofte begreper knyttet til ordet "kultur" når vi skal beskrive måter å leve på, skape eller produsere noe, selv om kultur verken er livsform, kreativitet eller produksjonsmåte. Faren for å reifisere kultur på denne måten er alltid tilstede; det vil si at kulturen blir tingliggjort til noe konkret, blir tillagt egeneksistens og sett på som årsaksfaktor (Keesing 1981:72).

Samfunnsvitere bruker ofte uttrykket reifisering om den generelle tendensen til å isolere deler eller aspekter av en helhet, og (kunstig) tillegge dem en konkret eller selvstendig posisjon. Her bruker jeg reifiseringsbegrepet om kulturelle fenomener eller uttrykksformer som blir tatt ut av sin opprinnelige tradisjon eller kontekst og omgjort til "nye" tradisjonsytringer.

Vi snakker alle i emiske kategorier eller med folkelige begreper om "kulturen" som er noe, gjør noe eller er årsaken til noe, som om den er et ytre, autonomt fenomen uten vår deltakelse og innflyttelse. Men som fagfolk må vi passe på å unngå å reifisere og konkretisere kultur til en "ting", men bruke kulturbegrepet som en nyttig abstraksjon og en analytisk forenkling av alt det sammensatte som mennesker utformer i tanker, ord og handlinger. På den andre siden er det også viktig å forstå de reifiseringsprosessene som alltid foregår blant folk i det daglige, levende livet. Denne tingliggjøringa eller objektiviseringa kan gi seg uttrykk i fastfrysing av kulturelle symboler for å markere sosial tilhørighet eller synliggjøre kulturelle grenser. Eksempler på slik reifisering er når man sier at "sånn er samene", "slik tenker kvinnfolk" eller "sånn gjør dølene". Denne form for reifisering kan også

lett gå over til å bli statiske stereotypiseringer som igjen kan føre til stigmatiserende eller i verste fall diskriminerende utsagn.

Reifisering foregår også blant fagfolk, både bevisst og ubevisst, ved at vi "lager" eller "oppfinner" innholdet i det kulturbegrepet vi legger til grunn for analysen. Ved at vi alltid må gjøre et valg, både i tid og rom, vil den kulturen vi beskriver og forklarer alltid være et resultat av subjektive opplevelser, selektive valg og generaliserte konklusjoner. Wagner (1981:26) beskriver det slik:

"When an anthropologist studies another culture, he "invents" it by generalizing his impressions, experiences, and other evidences as if they were produced by some external "thing". Thus his invention is an objectification, or reification, of that "thing". But if the culture he invents is to have meaning for his fellow anthropologists, as well as other compatriots, there must be a further control on his invention. It must be believable and meaningful in terms of his own image of "culture". We have seen that the term "culture" has no one referent for us: its successive and several meanings are created by a series of metaphorizations, "ambiguities", if you prefer".

Kulturbegrepet har dermed ikke bare mange forskjellige betydninger og innhold, det har også ulik mening for ulike mennesker. Og dette er nettopp det skapende eller dynamiske ved kulturbegrepet som både gjør det til et vanskelig avgrensbart fenomen og samtidig et svært kreativt og nyskapende redskap for forståelse og fortolkning av menneskelig liv, aktivitet og variasjon.

"Kultur som sådan er hverken universel eller relativ, men både-og. Den er hverken individuell eller kollektiv, men både-og; hverken empirisk eller konstruert, men både-og. Når vi taler om kultur, er der sammenfald og samtidighed mellem opdagelse og definition. Objektiv og subjektiv viden

kan ikke adskilles i kulturens verden". (Hastrup 1989:15).

"Kultur" er både statisk og dynamisk, materiell og symbolsk, tekst og kontekst. Det er i alle disse tilsynelatende paradokser at potensiale for kreativitet, utvikling og nyskaping ligger. "Kulturen" er alltid i bevegelse, den forandres stadig, får nytt innhold og ny form, og det er menneskene selv som skaper og definerer sine kulturbegrep både i fortid og nåtid.

En form for reifisering av kultur er den som er historisk betinget, som når ulike objekter eller elementer som var knyttet til kulturell kompetanse i fortida blir tatt ut av en historisk kontekst og vist fram som en del av et kulturvedlikeholdsarbeid. Et eksempel på det er når kultursjefen i Bardu foreslår at man kan produsere kopier av bjørnespydet til Bjønn-Erik som eksklusive souvenirer for salg (Nye Troms 6.4.1981). Et annet eksempel er når målselvdølene kommer til Tromsø hver vinter med hest og slede og det gir assosiasjoner til dølene som storbønder med egne kjøretøy med dombjeller. Dette er en form for metonymisering rundt aktiviteter som ikke har en naturlig plass lenger, men der deler blir tatt ut av helheten for å representere den gamle bonde- eller jaktkulturen hos dølene. Det siste eksemplet er også en metaforisering ved at hest og slede blir presentert metonymisk i en bykontekst som en kontrast til urbane kulturformer.

En helt spesiell form for reifisering er den markering og fokusering på tradisjonell og nålevende dølakultur som 200-års jubileene for innvandringa til Indre Troms representerer. Også slektsstevner og andre markeringer av tilhørighet og lokalhistorisk egenart har i økende grad blitt arrangert de siste årene. Ved å se på hvordan disse "feiringene" blir planlagt og gjennomført vil jeg i de neste underkapitlene prøve å si noe om innholdet og budskapet som disse markeringene formidler.

5.3.1. JUBILEUMSFEIRINGENE

Innvandringa til og nyryddinga av områdene i Indre Troms som startet for vel 200 år siden, ble med tre års mellomrom storslått markert av de to innlandskommunene. I 1988 feiret Målselv kommune sitt 200-årsjubileum for den faste bosetninga av sine indre skog- og dalstrøk. Hovedmarkeringa ble holdt i månedskiftet juni-juli, men ble innledet nyttårsaften samme år med raketter og fyrverkeri. Jeg var ikke selv tilstede under disse arrangementene, men har ved hjelp av programskrifter, videoopptak, mediadekning o.l. kunnet danne meg et bilde av form, innhold og budskap i denne markeringa. Dette vil jeg sammenholde med hvordan Bardu kommune planla og gjennomførte sitt 200-årsjubileum tre år senere der jeg selv var tilstede det meste av tida og under de fleste arrangementene.

Nå er det ikke uvanlig å arrangere jubileer eller på annen måte markere historiske begivenheter eller årvisse hendelser, men måten det gjøres på og innholdet og symbolene som blir brukt kan likevel si noe om intensjonene og det faktiske budskapet som implisitt og eksplisitt ligger i en slik jubileumsmarkering.

Først vil jeg gi en kort og programmatisk beskrivelse av jubiléene slik de ble gjennomført i de to kommunene, og senere vil jeg foreta en analyse av budskapet og symbolbruken som jeg mener å finne i disse markeringene.

Som nevnt hadde Målselv kommune sin hovedmarkering sommeren 1988 med et tidagers program. Første dag ble det holdt en stor festforestilling med lokale spelemannslag, danseringer (Dølaringen m.fl.), korsang (Dølakoret m.fl.), amatørteater med lokale historiske tema og et bestillingsverk fra profesjonelle musikere med tema fra nybyggertida. Neste dag ble samme forestilling vist på et annet tettsted i kommunen, mens det tidligere på dagen var vielse i gammel bondetradisjon med hest og vogn, brudedefølge, spelemenn og bryllupsfest på et bygdetun

som er en del av bygdemusèet. Om kvelden var det låvedans og rømmegrøt samt kåring av en "jubeldøl". Også røttene tilbake til utvandringsområdet ble markert både gjennom flere slektstreff der etterkommere av nybyggere i nord og østerdøler og gudbrandsdøler i sør møttes, og ved et arrangement kalt "Østerdalskveld" med besøk av leikarring og spelemannslag fra Tynset. En såkalt "Roots-festival" pågikk over ei uke der etterkommere av utvandrete målselvdøler fra USA og Canada deltok både i hovedprogrammet og i private slektstreff. St. Hanskvelden ble markert med tenning av tjæremile, tønnefløting og båtfart på Måselva. Av andre aktiviteter og markeringer kan kort nevnes ulike sportsaktiviteter, rideleir, fjellturer, jubileumsmiddag for offisielle gjester, festgudstjenester, flystevne, hangarball, husflidsutstilling, salg av tradisjonskost, landbrukets dag med fesjå og skogdag. Feiringa ble avsluttet med ei historisk utstilling og Kong Olavs avduking av en skulptur kalt "Nybyggerkona" som er en naturalistisk figur av ei kvinne som bærer på børtre med bøtter og har sin lille sønn ved siden av seg. Dette minnesmonumentet viser at man har valgt å legge vekt på kvinnenens betydning i nyryddinga og oppbygginga av livskraftige bondesamfunn, og kan tolkes som et symbol på produksjon og reproduksjon av dølene og dølakulturen i vid forstand.

Dette var i korte trekk hovedinnholdet i jubileumsprogrammet for innvandringa til Måselvdalen. Det ser ut til at det er spesielt det historiske perspektivet som vektlegges i disse markeringene. Dølenes fortid og bakgrunn trekkes fram på forskjellig måte og i forskjellige sammenhenger (slektstreff, "Østerdalskveld", historisk utstilling osv.) og blir presentert gjennom ulike former for tradisjonsytringer (bondebryllup, tradisjonskost, gamle landbruksredskaper m.m.).

To hundre års jubilèet for dølainnvandringa til Bardu ble også innledet nyttårsnatta samme år med raketter, fyrverkeri og fakkeltog. Hovedfeiringa ble markert over åtte dager i juni med et stort og variert program der enkelte dager var viet

spesielle grupper eller tema som barnas dag, Forsvarets dag, handelens dag, sangens og musikkens dag og to martna-dager. I tillegg og samtidig med disse markeringene kan noe av det viktigste nevnes som nybyggermarsj, jubileumsmarsj, friluftsgudstjeneste, kirkekonsserter, korsang, leikarring, lokale grendehusfester m.m. Av spesielle arrangementer kan nevnes dramatiseringa av "Hundremilsferden" framført av teatergruppa til et av ungdomslagene. Stykket omhandlet de sosiale forholdene i Østerdalen for to hundre år siden og den lange ferden mot nord til nye muligheter. Siste kvelden ble avsluttet med ei stor jubileumsforestilling der en kronologisk og tematisk gjennomgang av bygdas bosetningshistorie ble framført som et teaterstykke med mange sceneskift.

Fra Tynset og Alvdalsbygdene i Nord-Østerdalen kom det charterfly med flere hundre gjester. Mange av dem deltok i kor, orkester og et teaterlag som hadde flere framføringer i løpet av uka. Andre kom som enkeltpersoner og/eller slektninger av bardudøler.

Over to dager markerte Bondelaget seg med "Åpen gård" på en av de eldste og best bevarte gårdene i Døladal med utstilling av gamle landbruksredskaper og omvisning rundt gårdsanlegget. På denne gården står også minnestøtta over de fem første familiene som bosatte seg i Døladal, og her ble det holdt en høytidelig minnestund i anledning jubileet. Døladal har forøvrig sine egne markeringer knyttet til innvandringsåret til denne dalen.

Når man sammenholder de to jubileumsprogrammene har de ytre sett mange likhetstrekk når det gjelder stil, form, innhold og valg av tema. Også Bardujubilèet vektlegger det historiske perspektivet i stor grad. Befolkninga ble for eksempel oppfordret til å gå kledd som "i gamle dager", det vil si tilnærmedesvis slik bondebefolkninga var kledd for 200 år siden både til hverdags og fest. Ikke bare de som aktivt deltok i det ulike arrangementene gikk kledd i tresko, knebukser og med tollekniv i beltet eller i side skjørt, sjal

og hatter de dagene jubiléet varte, men også mange vanlige deltakere og tilskuere var kledd i sorte, gråe eller kvite klær av gammel dato eller spesielt sydd for anledningen. Selv småbarn i vogn opplevde jeg å se i klær man forbinder med forrige århundret. Samtlige av betjeninga på Domus varehus var også kledd i sorte fotside skjørt og kvite bluser i gammel stil under hele jubileumsuka.

Når det gjelder Målselvjubiléet vet jeg ikke så mye om planlegging, deltakelse og avvikling i og med at jeg selv ikke var tilstede eller har undersøkt dette nærmere. Under jubileums-avviklinga i Bardu fikk jeg derimot mulighet til å "gå bak kulissene" og bli kjent med arrangører og utøvere. Jubiléet ble i all hovedsak planlagt og koordinert med utgangspunkt i en jubileumskomite som flere år i forveien ble nedsatt for å forberede denne markeringen, og som med relativt begrensede økonomiske midler klarte å få til et omfattende program. Det som likevel kom klarest fram under avviklinga av jubiléet var den store bredden i deltakelse og utøvelse blant bygdefolk flest. Det virket nesten som om de fleste på en eller annen måte var involvert enten det gjaldt forberedelser, organisering, praktisk arbeid, utøvelse eller framføring av noe. Mange deltok som enkeltpersoner, men de fleste var med som medlemmer i lag og foreninger som det er forholdsvis mange av i kommunen. Bardu har ikke mindre enn fem aktive bygdeungdomslag som alle stod for ett eller flere arrangement under jubiléet. I tillegg var sang, musikk- og korforeninger godt representert samt idrettslag; lotteforening, bondekvinnelag og flere andre.

Bardudølene har lange tradisjoner når det gjelder dugnadsarbeid eller "doning" som de selv kaller det, og felles innsats var vel også nødvendig for at de første nybyggerne skulle klare alle små og store utfordringer som en etableringsfase medførte. Denne dugnadsånden er fremdeles tilstede da de fleste med eller uten oppfordring stilte opp som kakebakere, medhjelpere til salg, opprydding o.l. under de mange forskjellige arrange-

mentene som fant sted både ute og inne. Jubileumsfeiringa var med andre ord ikke et arrangement der få utplukkete og etablerte komitèmedlemmer organiserte og gjennomførte det hele, men i stor grad basert på brei og allsidig støtte og deltakelse fra bygdefolk flest.

Jubilèet bar heller ikke preg av å skulle være et kommersielt tiltak for å øke inntekter til eller markedsføre kommunen. Dette var et jubileum for og av bygdefolket, et innvandrerjubileum der dølene fikk feiret seg selv, sine forfedre i Bardu og sitt østerdølske opphav i ei bygd de har bodd og bebygd i 200 år. Denne holdninga kom også klart fram etter at det ble ført kritikk mot at dølen skulle feire seg selv med slik "pomp og prakt" når de beviselig ikke var de første som har oppholdt seg i disse innlandsområdene. Den hardeste kritikken og den som fikk oppslag i pressen har kommet fra en av bygdas egne sønner som både faglig og personlig er opptatt av blant annet samiske rettigheter til utmarksområdene i Bardu. Han mener at jubilèet er tvilsomt sett i et historisk perspektiv fordi samene hadde et fast forhold til Bardu lenge før dølene kom og fortrenget de fleste av dem. Både ordføreren og formannen i jubileums-komitèen stilte seg avvisende til denne kritikken. Ikke fordi de benektet at samene var først i Bardu, men fordi de mener at dette var et innvandrerjubileum for dølene, deres forfedre og den faste bosettinga i området. Likevel ble det gitt rom for samisk representasjon i jubileumsprogrammet, og de to svenske samebyene Talma og Saarivuoma som grenser til Bardu, var invitert til å holde stand med utstilling og informasjon om samisk bruk av områdene i fortid og nåtid. Representanter for de familiene som ennå bruker områder i Bardu som sommerbeite for reinflokkene sine, benyttet denne anledninga til å dokumentere hvordan samene litt etter litt har blitt fortrent fra de indre områdene av Troms.

Hvordan skal vi forstå behovet eller motiveringa som ligger bak jubileumsfeiringene og andre gruppespesifikke markeringer blant dølene? Saugestad Larsen (1982) har beskrevet den sosiale

delinga mellom protestanter og katolikker i en nord-irsk by. Hun har blant annet tatt for seg protestantenes årlige feiring av "The Glorious Twelfth" som er et viktig rituale der deltakerne får uttrykke sin sterke historiske og nasjonale tilknytning til England. Denne feiringa betegner hun som et rituelte uttrykk for en felles identitet og sier: "There is clearly a process of incorporation taking place among the participants, a demonstration of collective identity and a rallying to common values and common estate". (Larsen 1982:82). Selv om den sosiale avstanden mellom dølene og andre nordnorske delkulturer på langt nær er så skarp og present som det vi finner i Nord-Irland, kan vi likevel bruke den samme fortolkninga på dølenes feiringar og markeringar av egen historie og genealogi. De storslåtte jubileumsfeiringene som de to dølakommunene har avviklet kan sees på som en kognitiv bevisstgjøring og en symbolsk manifestering av en identitet som døler satt inn i en historisk og "patriotisk" kontekst. Gjennom de ulike markeringene som døler fra hele landet kan gjenforenes i, får de demonstrert og reifisert en kollektiv identitet ved å samles omkring felles verdier og en felles arv samtidig som de markerer en geografisk eller territoriell tilhørighet til dette relativt unge innvandrersamfunnet. Dølene som gruppe "behersker" en slags felles historisk grunn som de har hatt tilnærmedesvis enerett på gjennom privat eiendomsrett til jorda og kontinuitet sikret gjennom odelsretten.

Det ligger mye ærbødighet, respekt og stolthet i dølenes omtale av sine forfedre som var de første til å bryte nytt land under forholdsvis vanskelige betingelser og legge grunnlaget for dagens generasjoner. Behovet for å markere dette er tilstede både for å bekrefte og forsterke samfølelser og samhold innad i dølasamfunnet og for å signalisere gruppetilhørighet og grenser utad. To hundre år er både lang og kort tid sett i forhold til en "mannsalder"; det vil si en gjennomsnittlig reproduktiv alder for et enkeltmenneske. I genealogisk forstand har jeg funnet ut at disse to århundrene utgjør opptil

åtte generasjoner i de områder av Bardu som er mitt forskningsfelt. Samme år som Bardu feiret sitt 200-årsjubileum for innvandringa, fylte Døladals eldste innbygger 100 år; det vil si at hun har levd og opplevd halvparten av den tida Bardu har vært befolket av døler. I dette perspektivet er det mulig å forstå at en "kollektiv hukommelse" med felles og oversiktlige referansepunkter til historie og stamtavle kan fungere samlende og styrkende på innbyggernes identitet som døler.

Den tidligere omtalte kritikeren av dølenes jubileumsfeiringer har sagt at "trangen til å slå seg på brystet er typisk for unge kulturer uten rotfesta tradisjoner" (Nordlys 18.5.1991) og at f.eks. samene med sin gamle kultur og lange tradisjoner ikke føler behov for å feire seg selv ved hjelp av jubileer. Kanskje kan vi heller se det slik at folk med en relativt kort historie på et nytt område har et spesielt behov for å befeste sine røtter og bevisstgjøre sin egenart vis av vis omverden. Dette fenomenet kan vi også registrere hos norsk-amerikanere i USA og Canada som gjennom 17. mai-feiringer og ulike jubileer er svært opptatt av å markere sin tilknytning til Norge og "det norske". Samtidig som dølene og andre "settlere" i nytt territorium markerer sin likhet og samhörighet med det folk og den kultur de opprinnelig kommer fra, signaliserer de også sin forskjellighet eller sitt særpreg overfor andre tilgrensende grupper. Dette får som konsekvens at de samtidig får markert at de etter to hundre års tilstedeværelse i området har konstituert seg som en egen gruppe; som målselvdøler og bardudøler.

5.3.2. SLEKTSSTEVNER

Slektstreff og slektsreiser er, som nevnt i kap. 4.3. om genealogi og endogami, svært utbredt blant dølabefolkninga både i Bardu og Målselv. Som organiserte samlinger med opptil flere hundre deltakere er dette et relativt nytt fenomen. Tidligere

forekom det nok at fjerne slektninger, både i geografisk og genealogisk forstand, tok kontakt med hverandre men da på individuell og privat basis. Det er spesielt de siste ti-femten årene at store og flere slektsgreiner har satt hverandre i stevne. Sommeren 1987 ble det etter initiativ fra kulturkontoret i Bardu, som lenge hadde samlet gamle brev fra døler som var emigrert til Nord-Amerika, arrangert en "Roots-festival" som samlet mange slektninger og etterkommere av disse utvandrene.

Fredag og lørdag før jubileumsuka i Bardu startet ble det arrangert to store slektstreff der etterkommere fra to nybyggerpar som bosatte seg i nabodalen til Døladal møttes til en heldags markering. Slekstreffene ble arrangert som to atskilte og selvstendige markeringer, men det faktum at de to kvinnene som var formødre til disse etterkommerne var i slekt med hverandre, og at etterslekta stort sett ble konsentrert til disse øvre dalførene, gjorde at flere var kvalifisert til å møte på begge slektssamlingene. I tillegg var det innenfor hver slektsgruppe mange som var relatert til opphavspersonene på begge sider og/eller i kryssende linjer enten gjennom kollaterale eller affinale forbindelser. Jeg har i kap. 4.3. beskrevet den tidligere utbredte endogamipraksisen som forklarer disse tette slektskapsnettverkene.

Til den første slektssamlinga var det registrert 430 etterkommere etter 152 år, og mer enn tre hundre møtte opp, deriblant et dusin personer som var kommet helt fra Canada. På den andre slektssamlinga var jeg selv med under hele avviklinga, - både som representant for min affinale familie (som ikke var tilstede) og som "observerende deltaker". Programmet bestod av flere sammenkomster denne dagen som begynte med en minnehøytidelighet på en liten kirkegård ved nybyggerparets bosetningssted. Omtrent 350 mennesker, - de fleste i bunad eller dress, var møtt fram til en slekthistorisk orientering, blomsternedleggelse på gravstedet deres og salmesang etterfulgt av kaffe og mat på bygdas

grendehus. Så fulgte gudstjeneste i det lokale kapellet der en tidligere sogneprest var spesielt invitert til å forrette. Her fikk vi overvære en barnedåp av et lite guttebarn som representerte 7. generasjon i denne ættelinja, og han fikk samme navn som slektas stamfar. Dagen avsluttet med en stor festmiddag på grendehuset "Dølahall" med opplesing av en slektshistorisk prolog, hilsninger fra inviterte som ikke kunne komme og forøvrig sosialt samvær med utveksling av informasjon og kontakter.

Slektstavlene som var oppslått på veggen kunne vise til nøyaktig sju hundre etterkommere fordelt på tre store slekter over åtte generasjoner (et barn født i fjor innledet den siste generasjonen). Som nevnt var det flere som var oppført under mer enn én slektslinje, og en av dem spøkte med dette ved å kalle seg for "tvitutling". Ordet betyr egentlig tvekjønnet person, men i denne konteksten ble det brukt i overført betydning og henspeilet nettopp på det doble slektskapet vedkommende hadde i denne ættelinja.

Generelt kan man si at slektskap er en grunnleggende form for sosial organisasjon, og for de aller fleste er slekt, - i allefall de nærmeste eller mest basale slektninger en ramme rundt vår identitet. Men graden og omfanget av slektskapsnettverkene og måten de manifesteres på kan variere fra person til person og fra gruppe til gruppe. For dølenes vedkommende kan man si at strukturene i slektskapssystemet tidligere dominerte både det sosiale, økonomiske, juridiske og religiøse liv blant folk, og slektskap fungerte både som sikkerhetsnett og sosial kontrollør med tilhørende rettigheter og plikter. I dag har andre institusjoner overtatt mange av slektas tidligere funksjoner og betydning for enkeltmennesket, og de fleste har praktisk sett ikke "bruk for" slektninger utover en eller annen form for kjernefamilie eller primærforbindelse omkring omsorgen for mindreårige barn. Likevel ser det ikke ut til at den sosiale og ideologiske betydningen av slektskap nødvendigvis har tapt terreng hos

dølene. Interessen for slektskap og "røtter" er forøvrig et allment utbredt fenomen, og riks- og statsarkiv kan fortelle om en økende interesse blant folk flest for å gjennomføre kirkebøker og folketellinger i søken etter sine forfedre. Denne tendensen sier kanskje noe om et generelt behov for å finne et historisk ståsted og "trekke tråder" rundt egen identitet i ei tid med mange endringer og usikre eller ustabile relasjoner mellom mennesker.

For de fleste dølene sitt vedkommende, behøver de ikke å søke til statsarkivet for å stadfeste sin genealogi. De aller fleste har god innsikt og oversikt over sin åttetavle, både gjennom den 200-års perioden de har bodd i Indre Troms og ofte flere generasjoner tilbake på fraflytningsstedet, og det de ikke vet får de raskt konstatert gjennom "Bygdeboka" som står i alle hjem og flittig blir brukt og henvist til. Jeg har opplevd unger ned i 9 - 10 års alderen som kan referere til hva som står i bygdeboka, eller som ei småjente sa det under en av talene på slektsstevnet: " Dette har æi nu hørt før. Det står jo i bygdeboka".

Slektskapsnettverk er fortsatt viktig som basis for regulering av sosialt liv og samhandling. Slektskap forplikter, men gir også rettigheter. Når det virkelig gjelder, er det lettere å spørre slektninger om hjelp, råd eller støtte enn f.eks. naboer, venner eller kolleger. Ser man f.eks. på Døladal, spesielt tidligere, men også i dag, er det stor grad av sammenfall mellom slektskap og andre statussett og rolleutforminger. På samme måte som Rudie (1984:17) bruker jeg status om en posisjon i den sosiale strukturen som bestemmes ved de rettigheter og plikter som denne posisjonen innebærer (kontraktplanet). Rolleutøvelsen blir da handlingsdimensjonen der deltakernes identitets- og statusrepertoar gir seg utslag i deres atferd (samhandlingsplanet) (ibid.). Døladalingenes naboer, venner, yrkeskolleger, trosfeller, jaktkamerater, skolevenner osv. er fremdeles i stor grad også deres slektninger, og selv om det er de førstnevnte statussettene som

kan være relevante og aktiviseres i en samhandlingssituasjon, er det gjerne deres "iboende" egenskaper som slektninger og denne gjensidige slektskapsrelasjonen som utgjør deres sosiale identitet vis a vis hverandre som aktører.

Forskjellen på statusen som slektning og de andre statusrelasjonene som er nevnt, er at slektning er en tilskrevet (ascribed) status, mens de øvrige er oppnådde (achieved) statuser. Når vi ser bort fra endogami, er affinale slektskapsbånd ikke en tilstrevet status, men noe man oppnår gjennom ekteskap og svigerrelasjoner. Disse eksogame relasjonene kan ikke føre til at man blir en slektning, fordi konsangvint slektskap er noe man er pr. definisjon, uforanderlig i sitt vesen og imperativ i sin karakter. Men affinale relasjoner fører likevel til at man blir integrert i en slektsgruppe gjennom ekteskap, svogerskap, moderskap osv. Dette blir ofte uttrykt i begrepet "å være i familie med", og når vi ser bort fra skilsmisse og gjengifte forventes disse oppnådde statusene å være endelige gjennom en "total" og varig tilhørighet i den nye familien.

Slektskap dreier seg altså ikke primært om biologiske kjensgjerninger, men om den kulturelle utvelgelsen og sosiale utnyttelsen av disse kjensgjerningene. Omfanget og betydningen av slektskapstermer og hvem som skal defineres inn under disse termene kan variere svært fra samfunn til samfunn. Det er med andre ord menneskenes egne behov, idéer og forestillinger omkring slektskap som bestemmer hvem, hvor mange og hvor viktig slektskap er for sosialt liv. Denne slektskapsideologien gir mening rundt forhold og relasjoner som ellers ville være sosialt meningsløse eller vanskelig å håndtere. Jeg har et eksempel som kanskje kan belyse dette. Da jeg var på elgjakt i Døladal hadde jeg fortalt begge jaktlagene hvorfor jeg ville være med og hva jeg holdt på med. Dette ble uten særlig spørsmål og kommentarer godtatt, og i ettertid vet jeg at de fleste hadde en forestilling om at jeg skulle skrive noe om historie, næringstilpasning, dialekt e.l. Likevel var det min

status som svigerdatter til en gammel døladaling alle kjenner og/eller er i slekt med og som kona til en som fem av jegerne var søskenbarn til, som hadde den største "praktiske" og kanskje også ideologiske betydninga for dem. Selv om de kjenner fornavnet mitt og vet at jeg ikke har tatt slektsnavnet til svigerfamilien min, kunne jeg likevel høre spørsmål som dette over radiosenderen: "Ho fru "Hællbærg", går ho i lage med dæi?" Slektskap er med andre ord et klassifikasjonssystem som også har en kognitiv funksjon i og med at det er med på å ordne omgivelsene og plasserer og forklarer aktørenes relasjonelle forhold.

Både slektstreffene, individuelle utsagn og annen atferd viser at de fleste dølene både er seg bevisst og aktiviserer den genealogiske kjensgjerning at de er i slekt med hverandre. Men hvordan skal vi forklare kunnskapene, interessen og den faktiske manifesteringa av slektskapets betydning hos dølene? Dølenes relativt korte tilstedeværelse i et nytt territorium og dermed oversiktlige historie og genealogi som ytterligere er forsterket gjennom endogami er alene ikke tilstrekkelig som forklaring. De emiske eller dølenes egne begrunnelser av slektskapets betydning er at dette er normalt og "naturlig", slektskap er et historisk og genealogisk faktum som nærmest blir tatt for gitt (doxa), og det er noe alle kjenner til og verdsetter som en kvalitet fordi "blod er tykkere enn vann", osv. Men slektskap er ikke bare doxa; det vil si den underforståtte delen av kulturen som ikke gjøres til gjenstand for debatt, i motsetning til opinion som er tilgjengelig for diskusjon, refleksjon og bevisstgjøring (Gullestad 1989:135). Slektskap er en underforstått og udiskutabel sannhet for dølene, men samtidig gjøres den til gjenstand for "debatt" ved at det offentlig (gjennom slektsmarkeringer) trekkes fram, "feires" og manifesteres. Slektskap blir tatt ut av en underforstått "tatt for gitt" - kontekst og gjort til gjenstand både for egen "dyrking" og allmenn oppmerksomhet (gjennom pressedekning osv.). Disse slektssamlingene kan sees på som en del eller variant av de reifiseringsprosessene dølene som

gruppe uttrykker seg gjennom og som ellers kan gjenfinnes i jubileumsfeiringene og andre markeringer av identitet og egenart. Denne reifiseringen er en måte å gjøre "kultur" meningsfull på ved å lage eller "finne opp" ideer og institusjoner som kan inkorporere et felles selvbilde eller identitet som et bærende element i denne framstillinga.

Igjen kan vi knytte det til Wagners begreper om "convention" og "invention" og den gjensidige avhengigheten disse prosessene innebærer. "Thus the collective viewpoint or orientation of a culture, the way in which its members learn to experience action and the world of action, is always a matter of convention. It persists through being constantly reinvented in the form of conventional contexts". (Wagner 1981:51).

Alt det jeg hittil har beskrevet kan tolkes som eksempler på hvordan den sterke slektsbevisstheten og interessen og respekten for både forfedrene og den nålevende slekt gir seg uttrykk i stolthet overfor kulturell arv og vilje til å bevare identiteten som døler, spesielt i slektshistorisk forstand. Ættekunnskap, slektstreff, oppkallingsskikker osv. er viktige markeringer i et vedlikeholdsarbeid som sikrer og uttrykker kontinuiteten i dølakulturen og er med på å forsterke samholdet innad i dølasamfunnet.

5.3.3. ANDRE MARKERINGER

I dette kapitlet vil jeg beskrive flere av de institusjoner, aktiviteter og samhandlingsformer som dølene markerer og formidler sine interesser og preferanser gjennom. I neste underkapittel vil jeg se nærmere på den betydning og mening disse uttrykkene og markeringene kan signalisere.

Målselv og Bardu bygdelag ble stiftet i Oslo i 1938 for å samle utflyttete døler fra Indre Troms. Under andre verdenskrig lå

lagsdrifta nede, og i denne tida var Gudbrandsdalslaget og Østerdalslaget de nærmeste samarbeidspartnere, i følge jubileumskriftet deres. Laget har en uttalt formålsparagraf om "å ta vare på heimbygdas sed og skikk, fremme kulturelle oppgaver samt å spre kjennskap om Målselv- og Bardudalene" (fra Jubileumsheftet 1988). Laget med sine 200 medlemmer er fremdeles svært aktivt både i Oslo og i lokal sammenheng og er eier av ei stor hytte i Nord-Østerdalen som medlemmer og bygdefolk kan leie. Her ser vi at interesser og tilhørighet mer går i retning av ei orientering mot dølenes fraflyttingssted og den kulturen de opprinnelige forfedrene representerer, enn mot f.eks. det øvrige nord-norske eller norske.

I 1988 reiste nærmere 300 døler med to charterfly fra hele Indre Troms til hovedstaden for å feire at Målselv og Bardu bygdelag var femti år. For å markere begivenheten ble Oslo Konserthus leid for ei tretimers festforestilling som samlet 700 tilhørere. Ellers markerte de bunadkledte dølene seg ute på Karl Johans gate med tjæremile, husmannskost, leikarring, sang og annen opptreden. Dette bygdelaget og også de øvrige ungdomslagene i Bardu og Målselv gjør en aktiv og målbevisst innsats for å øke den kulturelle selvbevisstheten og styrke de tradisjonelle verdiene i heimbygdene sine. De mange ungdomslagene i Bardu, som også har en betydelig andel av godt voksne medlemmer, står for det meste av planlegginga og avviklinga av jubilèer, slektsstevner og andre lokale arrangement. De er med andre ord svært aktive som bærere og formidlere av lokal kultur.

Dølene i Målselv har også etablert en ny tradisjon i å markere seg utenfor sitt eget område ved at de fem år på rad har hatt en "døladag" i Tromsø i førjulstida. Da kommer de til byen med hester, sleder og fakler og kjører kanefart i gatene for dem som vil være med. Så har de torgdag med tjærebrenning, kaffebål, musikk, dans samt salgsboder med alt fra bjørkeved, tøynisser, ullklær, hjemmelaget dølamat, treprodukter,

musikkassetter, bygdebøker og flere andre produkter som kan assosieres med "dølakulturen". Et år leide disse aktive målselvdølene Storsalen i Kulturhuset for å framføre en egenprodusert revy der ni lokale lag og foreninger hadde gått sammen for å presentere seg i et syngespill kalt "Dølan kjæmte by'n".

Hvorfor gjør disse dølene alt dette? Det må med en gang sies at det ikke er kommersielle grunner til at de bruker så mye tid og krefter på disse arrangementene. Det er ingen økonomisk gevinst å hente da bare overnattinga i Tromsø koster mer enn nettoen av salget. Spør man dem sier de at de gjør det fordi det er artig, det gir samhold og de får vist omverden hva de bruker tid og fritid til lokalt. Samtidig får de markert hvor de kommer fra, at de er døler, og at de representerer en "dølabondetradisjon". Dette kommer tydelig fram i måten de presenterer seg selv på, hvilke produkter de lager og selger, og hva de signaliserer gjennom atferd og handling. Selv om de færreste av dem som er aktivt med i produksjon, salg, sangkor eller revy, er bønder på heltid, er det likevel produkter og symboler fra skogsdrift og bondekultur som er de viktigste ingrediensene i disse uttrykksformene. Det aller meste av det som selges eller signaliseres på disse "døladagene" representerer og uttrykker det som forbindes med "gamle dager" og bondetradisjoner. Som eksempel kan nevnes at mange går i klær knyttet til dølenes tradisjonelle virksomheter. Mennene er gjerne kledd i knebukser, strikkakofte og østerdalslue, og kvinnene går i skjørt, skaut og sjal. Varene de selger er produkter fra skogen som tyrived, tjære, juletrær og sopelimer samt gårdsprodukter som gomme, lefser, potetkaker og flatbrød. De signaliserer også sin tilstedeværelse i byen ved hjelp av hester, dombjeller og tyribrenning. Dette kan sees på som en måte å holde vedlike gamle bondetradisjoner som ikke lenger er levedyktige som en naturlig del av en moderne levemåte og livsstil, men som likevel kan reproduseres som et årlig rituale. Samtidig får de presentert egenproduserte varer som gjennom en original og utradisjonell "markedsføring" utgjør et

knappt og etterspurt gode i kraft av sin "ekthet" og særegenhet. I tillegg lar det seg godt kombinere med mørketid og juleforberedelser, og det gir byfolk en mulighet til å få del i de symbolene som disse gamle bondetradisjonene representerer ved at de gir assosiasjoner og autentisitet til det som forbindes med tradisjonell eller "ekte" julefeiring.

Et relativt nytt fenomen i Indre Troms er Villmarksmessa, en årlig begivenhet som ble institusjonalisert i 1986 og hittil har vært arrangert fem ganger med stadig større oppslutning. Arrangementet, som foregår på Innstad og omegn over tre dager ei sommerhelg, er hovedsakelig et kommersielt fenomen i den forstand at forretningsstanden og næringslivet forøvrig markedsfører seg med utstillinger, demonstrasjon og salg av produkter som mer eller mindre har tilknytning til jakt, fangst, ferskvannsfiske og friluftsliv.

I tillegg til alle salgsutstillingene arrangeres det en mengde aktiviteter av sportslig eller fritidsrelatert karakter der alt fra leirdueskyting, hestekløving og fluekasting til grottevandring, dykking, gullvasking og pistolskyting blir tilbudt publikum. Også foredrag, lysbilder og familieunderholdning inngår i programmet. I tillegg er det elggevirbedømming og kåring av årets villmarking der leserne gjennom avstemning i den største landsdelsavisa velger den de mener er berettiget til tittelen. Selv om kandidater fra hele Nord-Norge er blitt nominert, har alle vinnerne hittil vært fra Målselv eller Bardu.

Det er interessant å merke seg at alle disse aktivitetene er knyttet til villmarksbegrepet, og selve logoen eller symbolet for villmarksmessa er ei tegning av den legendariske Bjønn-Erik i kamp med en oppreist bjørn. Da noen i Harstad i fjor fant ut at man også der ville arrangere villmarksmesse, kom det sterke reaksjoner fra arrangørene i Bardu som mente at de hadde "oppfunnet" idèen og dermed hadde enerett på den. Dette kan tolkes som en kamp om definisjonen av villmarksbegrepet, og om

hvilke symboler og identiteter (mennesker, lokalitet, dyreliv) som skal knyttes til "villmarksidealet". Barduposten (juni 1990) skriver i en artikkel at "Fisk og vilt er livsviktig i Bardu", og begrunner det med den store interessen bygdefolket viser ved å bruke og ivareta viltressursene i nærmiljøet. Bardu kommune benytter også dette "villmarkskonseptet" i stillingsannonser og annet markedsføring der de profilerer seg som "villmarkskommunen". Rovdyret jerven er forøvrig valgt som symbol i kommunevåpenet.

Med turisme som satsningsområde for framtida, er villmarka i Bardu eller "Europas siste villmark" og landets største "rovdyr-eldorado" som området også blir kalt, blitt et attraktivt objekt for nytenkning og investering. Bardu har tidligere hatt en moskusfarm som av ulike grunner ble nedlagt, men det er sterke krefter i gang for å få etablere en dyrepark (Polar Zoo) med rovdyr og andre arktiske vilddyr. Som den første i Norge er det også foreslått etablering av en villmarksskole ved Altevatn for å utdanne villmarksrettledere. Villmarka skal fungere som "et stort og nært klasserom" (Nye Troms 9.7.1991), og videre planer er å bygge opp et "naturium", det vil si ei villmarksutstilling på opplæringsstedet. Ved Altevatn kurs- og feriesenter er man allerede i gang med å arrangere kurs i villmarksliv, jakt, fiske og miljøvern i samarbeid med Norges jeger og fiskeforbund.

Utmarksområdene og villmarka har gjennom de to hundre årene som dølene har bebodd Indre Troms, vært en betydningsfull nisje for befolkninga. I begynnelsen utgjorde disse omgivelsene viktige ressurser og potensiale som attåtnæring når behovet for matauk, biinntekter eller annet supplement til jordbruket var til stede. Etterhvert som denne avhengigheten av utmarka avtok, ble disse områdene attraktive som tur- og rekreasjonsterreng for jakt, fiske, sport og avveksling. De seneste årene kan vi igjen se at disse villmarksområdene er blitt gjenstand for næringsøkonomiske interesser. Nå, som da nybyggerne kom, vil villmarka igjen kunne fungere som attåtnæring for dølene, om

enn på en ganske annen måte. I dag er det idèer og konkrete forslag omkring organisert turisme, kurstilbud, båt- og hytteutleie, vilddyrspark, osv.. som er aktuelle debattinnslag i kommunestyret, blant næringslivfolk og andre interesserte. Diskusjonene i massemedia og ellers går høyt om alt fra snøscootertrafikk, villdyrforvaltning, tynningsfiske og liknende inngrep som berører natur- og dyrevern og det totale miljøet for dølabygdene og deres befolkning. Men i motsetning til tidligere tiders heller beskjedne og skånsomme uttak av de store naturressursene, i alle fall sett i forhold til folketall og teknologi, kan vi kanskje ane at til tross for dagens reguleringer og restriksjoner vil miljø, flora og fauna likevel kunne bli utnyttet - for ikke å si utbyttet i naturens disfavør. Utgangen på disse næringsinteressene og verdikonfliktene vil myndighetene, viltforvaltninga og lokalbefolkninga forhåpentligvis kunne løse på en gjensidig tilfredsstillende måte.

Mitt poeng her er at til tross for nye idèer og andre uttrykksformer, kan vi likevel finne en bakenforliggende kontinuitet i behovet, interessene og den faktiske bruken av villmarksområdene i indre strøk både blant dølabefolkninga selv og etterhvert andre interesserte. Samtidig har det skjedd endring i synet på og forvaltninga av utmark og villmark. Denne villmarka, som tidligere var en naturlig og integrert del av dølenes livsform, tilpasning og kognitive landskapsforståelse, er nå blitt tatt ut av sin sammenheng og gjort til et objekt eller en entreprise som kan markedsføres, leies, kjøpes og selges som en del av en "kultur" (villmarkskulturen). Det vil si at det som tidligere utgjorde utmark og villmark i en helhetlig kontekst og et balansert samspill, er gjennom denne reifiseringsprosessen eller tingliggjøringa blitt omgjort til et kulturprodukt som nærmest "stykkevis og delt" kan formes og manipuleres med i ønsket eller etterspurt retning. Dette markerer et brudd på og ei omforming av den helhetlige eller økologiske forståelsen av villmarka og dølenes tidligere forhold til naturen til tross for det jeg tidligere har

beskrevet som en generell kontinuitet i bruken av villmarka.

5.3.4. SAMMENFATNING

Alle disse aktivitetene og markeringene som her er nevnt uttrykker på ulike måter identiteten som døl og tilhørigheten til et landskap eller territorium. Det er likevel viktig å markere forskjellen mellom markeringer som slektsstevner som er inkorporerende og eksklusiv, og den kommersialiserte markeringa som villmarksmessa representerer, og som er transaksjonell og markedsorientert. Jubileumsfeiringene må plasseres et sted midt mellom disse ytterpunktene ved at de riktignok var "egenmarkeringer" der dølene selv i all hovedsak var aktører og feiret seg selv og sin historie, samtidig som det var en eksponert kulturutfoldelse og en offentlig begivenhet der så mange som mulig ble ønsket velkommen som deltakere og tilskuere.

Ser man på ytringer og manifestasjoner av kultur i et reifiseringsperspektiv har vi sett at det er forskjell på å gjøre noe "i tradisjon" og det å hente tradisjonelle uttrykksformer ut fra en sammenheng for å plassere dem i nye. Haugen (1981:9) betegner dette som forskjellen mellom "levende tradisjon" og "gjennopplivete tradisjonsytringer". Hva skjer når kultur blir gjennopplivete tradisjonsytringer i den forstand at den ikke lenger er "naturlig" repetitiv og taes for gitt, men må aktiviseres og bevisstgjøres for å skilles fra alt annet i dagens samfunn? Og hva er det som skjer omkring kontinuitet og endring som blir viktig i kognitiv forstand for dem det gjelder? Disse spørsmålene berører viktige aspekter omkring de reifiseringsprosessene som omfatter den generelle tendensen til å isolere deler eller aspekter av en helhet og (kunstig) tillegge dem en konkret eller selvstendig posisjon.

Det er ikke bare reifiserte objekter og hendelser i seg selv som er viktige; også den sosiale og kognitive prosessen omkring

reifiseringene blir nødvendig å forstå for å gjøre rede for de kulturelle og sosiale betingelser som ulike verdipfatninger skapes under. Ting blir ikke meningsfulle av seg selv. De får betydning gjennom måten vi vurderer, omtaler og bruker dem på, - gjennom den plass vi gir dem i forhold til vår samhandling og kommunikasjon (Haugen 1981:II). "Tingene", enten det er fysiske objekter, begivenheter eller andre synlige eller "håndgripelige" fenomener, blir meningsfulle og kommunikative ved at de idèene eller verdiene disse "tingene" representerer er noe vi kan uttrykke oss gjennom eller ved hjelp av. Eller som Bateson uttrykker det:

"Clearly there are in the mind no objects or events - ... The mind contains only transforms, percepts, images, etc., and rules for making these transforms, percepts, etc. ... The rules are certainly not commonly explicit as conscious "thoughts". (Bateson 1978:242).

Hvordan skal vi finne ut hvordan disse idèene og forestillingene gir seg uttrykk eller tar form gjennom kulturell kommunikasjon og sosial samhandling?

Dølakultur kan sees på som kultur i vid forstand, forstått som fortolket virkelighet, holdninger og symboler. Ved å se på den symbolske konstruksjonen av dølasamfunnet kan man finne en del symboler som skilles ut som metonymer for identitet, symboler som uttrykker kontinuitet til tross for store endringer på mange områder.

Vi må kunne anta at det gamle eller tradisjonelle dølasamfunnet gjennom mange generasjoner ble opplevd som en sammenhengende helhet i tid og rom, og identiteten knyttet til denne kontinuiteten var vanligvis uproblematisk fordi status, roller, sosial organisasjon, etniske og kulturelle grenser var stabile og repetitive. Jenter og gutter ble sosialisert og opplært i ferdigheter og kompetanseområder som var identiske med mors og fars rolleutøvelser i et fastlagt og nærmest forutsigbart mønster. I dagens samfunn er det både vanskelig og

utilstrekkelig å oppnå kunnskap og kompetanse gjennom slike rollemodeller blant annet fordi samfunnet forandrer seg så raskt at disse rollemodellene blir foreldret på under én generasjon (Rudie 1984:23). I et samfunn som endrer seg relativt raskt skjer det ofte at enkeltmennesket opplever å se sine kognitive systemer eller "modeller for virkeligheten" utfordret. Hver enkelt må stadig orientere seg i forhold til ulike og ofte nye virkelighetsmodeller. Folks forestillinger eller idèer omkring kjønnsroller, religion eller etnisitet er eksempler på slike modeller for virkeligheten. Slike folkelige "teorier" om samfunn og "naturlighet" kaller Bateson (1978:478) for hardprogrammerte idèer, det vil si idèer som blir bekreftet så ofte og gjennom så mange ulike situasjoner at de etterhvert blir tatt som en selvfølge og blir referansepunkt for andre idèer.

Spesielt etter andre verdenskrig har det i løpet av bare én generasjon skjedd relativt omfattende og dyptgripende endringer i samfunnet vårt både i teknologisk, økonomisk, sosial og ideologisk forstand. Tidligere var den overleverte materielle kulturen og de aktiviserte tradisjonene en iboende del av folks hverdag, handlinger og tankeverden, og ble oppfattet som en implisitt og selvfølgelig del. I dag må man ta eksplisitt vare på gamle tradisjoner og tradisjonsuttrykk enten det er kulturgjenstander, matskikker, fortellertradisjoner eller andre kulturelementer som har mistet sin tradisjonelle sosiale kontekst. Dette kulturelle "inventaret" arkiveres, restaureres eller vernes, men er ikke lenger en nødvendig eller naturlig del av dagliglivet. Den gamle tømmerstua kan med stolthet holdes i hevd, men den brukes ikke nødvendigvis som bolighus; til det har man bygd seg et nytt, moderne "typehus" ved siden av.

Etterkrigsgenerasjonen har også begynt å ta vare på gamle møbler og bruksgjenstander som gjerne blir plassert i peisestua eller kjellerstua. Men selv om disse materielle objektene fungerer som pynt eller ornamentikk og ikke som reelle

bruksgjenstander, bærer de likevel i seg sosial mening. Man har med den gamle tømmerstua, et gammelt møbel eller et brodert kjøkkenhåndkle transformert noe fra tidligere tider som symbol på "gamle dager", forfedre og historisk opphav. Det som en gang var folks livsform blir gjort til identitetsidiomer gjennom en tradisjonsdyrking som er atskilt fra det økonomiske liv. Gullestad hevder at fysiske objekter er viktige for oss, fordi vi skaper oss selv som enkeltmennesker og som sosiale felleskap gjennom den materielle kulturen. "De ting og gjenstander vi omgir oss med, er bærere av tause budskap. Disse budskapene handler om oss selv og de verdier og sosiale forhold som betyr noe for oss" (Dagbladet 27.12.1990). I de fleste hjem i Døladal vil man for eksempel finne at en dominerende plass i stua har skap eller hyller fulle av pokaler, sølvskjeier, diplomer og andre premier spesielt fra skytterlagsaktivitet og for god innsats i meieri- eller landbrukssamvirke. Videre har slektsportretter, bilder av kongefamilien, kristne motiver og gjenstander knyttet til jakt, fangst eller innlandsfiske en framtrædende plass blant det øvrige inventaret.

Slektskap, tilhørighet og tradisjonspreferanser kan også få "materielle" og rituelle uttrykk gjennom slike arrangement jeg tidligere har beskrevet som jubiléer, slektsstevner, "døladager" og villmarksmesser som er med på å bevisstgjøre og aktivisere det store flertall av dølabefolkninga. Både materielle gjenstander i hus og hjem og disse kollektivt arrangerte markeringene bærer i seg symboler eller fungerer som symbolske uttrykk. Disse symbolene er ofte skilt ut som deler av en fortidlig helhet og fungerer som metonymer for lokal identitet eller historisk tilhørighet som gir mening og selvbekreftelse og plasserer enkeltindividet i forhold til omverdenen. Dersom vi ser 200-års jubiléene i et slikt perspektiv kan vi spørre hvorfor det blir så viktig for dølene å markere tidspunkt og bakgrunn for invandringa til Indre Troms, og hva som ligger til grunn for å hylle seg selv i et retrospektivt perspektiv ved hjelp av sine historiske røtter

og tradisjoner.

Svært generelt kan vi si at selv om Nord-Norge og Norge forøvrig er et pluralistisk eller heterogent samfunn i demografisk og kulturell forstand, har modernisering, uniformering og likhetsideologi gjort at det på overflata ikke alltid er like lett for enkeltmennesker eller grupper å skille seg ut fra "alle andre" i dagens samfunn. Tidligere var det ikke nødvendig med en uttalt bevissthet eller bevisstgjøring omkring personlig identitet, etnisk tilhørighet eller sosial plassering fordi det vanligvis lå implisitt i en persons totale status- og rollerepertoar, det vil si rettigheter og plikter knyttet til atferd eller handling. I dag derimot, ser det ut til at markeringsbehovet er annerledes og mere eksplisitt enten det gjelder bevisst bruk av klesplagg, dialekter eller andre markører for sosial eller kulturell tilhørighet. Vi kan si det så enkelt som at det at folk blir mer og mer lik gjør det nødvendig å markere forskjellighet. Denne prosessen kan sees på som en kognitiv transformasjon fra det implisitte eller det som taes for gitt (doxa) til det eksplisitte eller aktivt reifiserte.

Et eksempel på denne kognitive transformasjonen er når man får både et subjekts- og objektsforhold til dialekten sin ved at man er seg sin dialekt bevisst i forhold til andre talemåter og uttrykker bekymring for at egen dialekt er i ferd med å forandres eller normaliseres i forhold til en annen språkstandard. Alle språk og dialekter forandrer seg over tid, om enn i varierende tempo og grad, men tanken på å "fryse fast" et kulturelt fenomen er et utslag av en slik reifiseringsprosess. En av mine informanter som hørte seg selv i et intervju på den lokale nærradioen, uttrykte stor overraskelse over å høre at hun uttalte enkelte ord på en annen måte enn hennes lokale døladialekt tilsa. Hun trodde at hun snakket slik som hun alltid hadde gjort og slik hun mente at hennes dialekt burde være. Dette forklarte hun selv med at intervjusituasjonen gjorde at hun helt ubevisst hadde "lagt om"

enkelte ord og uttrykk. Denne konklusjonen har hun helt sikkert rett i utfra hva man vet om kontekstavhengige situasjoner og sosiale forventninger til språkførsel, men poenget her er at hun egentlig ikke ønsket en slik "omlegging" ut fra sin bevissthet og stolthet over egen dialekt og bakgrunn.

Min konklusjon blir at i konflikten mellom et generelt uniformeringspress og et lokalt eller delkulturelt markeringsbehov kan slike situasjoner med uforutsett kodeveksling oppstå. Denne måten å forholde seg til egen dialekt står forøvrig i klar kontrast til det en eldre informant fra Døladal fortalte. Etter andre verdenskrig drog han til en større nordnorsk by for å ta seg arbeid. Der opplevde han at folk ikke forstod alle ordene han brukte. Dette kunne denne informanten ikke forstå var mulig, for som han sa: "Æi snakke jo så rent og tydelig, og æi sjøl hadde jo ingen problem med å skjønne døm". Den unge kvinnen i det første eksemplet var ved å være sin språklige identitet svært bevisst også omhyggelig med å forvalte den riktig og å beskytte den mot påvirkning og endring utenfra. Mannen i det andre eksemplet var derimot så trygg og selvbefestet i sin bakgrunn og dialekt at han verken så sin posisjon truet eller var forberedt på å tilpasse seg språkkrav utenfra. Begge disse eksemplene kan gi en peikepinn på hvorfor man trenger ritualer som jubilèer, slektstreff eller villmarksmesser for å få anledning til å "gjøre opp status", markere ønsket identitet og håndtere følelsen av at endringer skjer og at man selv forandrer seg uten at man egentlig merker det, - og kanskje også uten at man vil det.

Disse måtene å forholde seg til endringer og tradisjoner kan igjen knyttes til begrepsparet "invention" og "convention". "If invention is thus crucially important to our realization of action and the world of action, then convention is no less so, for cultural convention defines the perspective of the actor. Without invention, the world of convention, with its

all-important interpretive distinction of the "innate" and the "artificial", could not be carried forth". (Wagner 1981:51).

Mennesker og folkegrupper over hele verden markerer åremålsdager og tidsintervaller ved hjelp av ritualer eller festivaler både som en måte å begrepsfeste og vedlikeholde kontinuiteten i tilværelsen og som en måte å forholde seg til endringer. For dølene er det ikke bare snakk om reifisering av "gamle dager" eller fastfrysing av utidsmessige tradisjoner. De dyrker og feirer seg selv på nye og moderne måter ved hjelp av innovasjoner eller omforminger av gamle symboler og idiomer som gir mening og virker samlende også i dag. Dette kommer jeg nærmere inn på i kap. 7.

6. KOMPARATIVT PERSPEKTIV

6.1. DØLAKULTUR VERSUS ANDRE NORDNORSKE DELKULTURER

Vi tenker alle komparativt og gjennom kontraster, og dølakulturen er ikke en lokal delkultur med særdrag og egenart dersom den ikke er det i forhold til noe annet og tilgrensende som den kan sammenliknes med eller kontrasteres til. Jeg har tidligere i oppgaven beskrevet og analysert ulike aspekter ved dølakulturen som slektskap, språk, religion, økonomisk og økologisk tilpasning og bare i liten grad sett det i forhold til tilgrensende befolkningsgrupper. I dette kapitlet vil jeg mere eksplisitt se på forskjeller og likheter mellom de ulike delkulturelle gruppene i det nordnorske samfunnet. Det relasjonelle forholdet blir dermed viktig for å forstå hvordan en gruppe er konstituert og blir definert både gjennom selvtilskrivning og tilskrivning fra andre. Det blir også viktig å se på hva slags forskjeller som er avgjørende og som gjøres relevante i samhandling og i forståelsen av hverandre som tilhørende ulike grupper.

Ofte møter man på den oppfatning at den viktigste årsaken til selve konserveringen av døladialekten og dølakulturen forøvrig gjennom generasjoner må ligge i Bardu- og Målselvdalens fysiske isolasjon. Det skulle følgelig være langvarig geografisk og sosial avstengthet som har vært den avgjørende betingelsen for at f.eks. det østnorske innflyttermålet har blitt vedlikeholdt som en språklig særphenomen i nye omgivelser. Riktignok lå disse innlandsbygdene lenge isolert i forhold til annen bosetning, og kombinert med en sterk tendens til endogami blant dølene førte det til at den sosiale kontakten med kystbefolkninga ble avgrenset og tilfeldig. Likevel var det en viss grad av kontakt og kommunikasjon mellom kyst og innland, og det var også et nordnorsk innslag i bosetninga i Indre Troms allerede nokså tidlig i koloniseringsperioden, først og fremst nederst i hoveddalførene. Etterhvert har naturlig nok kontakten og forbindelselinjene mellom døler og andre grupper

vært gradvis økende både gjennom kommunikasjon, sentralisering, ekteskapsrelasjoner o.l. Derfor blir det både mangelfullt og uhistorisk å framheve manglende sosial samhandling med andre befolkningsgrupper som den fundamentale årsaken til dølakulturens og dølamålets vedlikehold.

Sett i forhold til den globale historiske utviklinga fra kolonitida fram til dagens verdensomspennende utbredelse av teknologi, konsumvarer, informasjon osv., er det både naivt og utilstrekkelig å tro at folkegrupper og delkulturer har opprettholdt og utviklet sin kulturform gjennom mangel på kontakt og viten om sine nabofolk. Det ser tvert imot ut til at kulturelle kategorier og distinksjoner kan forsterkes der samhandling og flytting over grensene finner sted, slik at geografisk, ekteskapsmessig og yrkesmessig mobilitet mellom ulike grupper kan vedlikeholde og endog styrke delkulturenes forskjellighet og særpreg. Barth (1969:9) har to hovedpunkter for å belyse denne påstanden:

"First, it is clear that boundaries persist despite a flow of personnel across them... Secondly, one finds that stable, persisting, and often vitally important social relations are maintained across such boundaries, and are frequently based precisely on the dichotomized ethnic statuses".

De sosiale og kulturelle grensene mellom ulike folkegrupper består selv om mennesker fra delkulturene som avgrenses flytter fram og tilbake over dem, og nettopp på grunn av denne dikotomiseringen mellom gruppene kan differensieringen tydeliggjøres og til og med forsterkes. Interaksjon mellom ulike grupper fører altså ikke nødvendigvis til endring eller assimilasjon av den ene gruppa på bekostning av den andre. Dette kan imidlertid forekomme, spesielt der minoritetskulturen har vært stigmatisert og systematisk underkjent av en dominerende majoritetskultur (f.eks. tidligere sosialdarwinistiske holdninger og fornorskningspress overfor samene). Når det gjelder dølabefolkninga i Indre Troms utgjør de

riktignok en majoritetsgruppe i sitt eget område, men i en større nordnorsk sammenheng er de befolkningsmessig en minoritet. Likevel har ikke denne gruppen noen av de karakteristika som vi vanligvis assosierer med en minoritetsgruppe, da verken systematisk undertrykking, stigmatisering eller diskriminering synes å ha forekommet. Man kan tvert imot si at de har vært hilst velkommen, hjulpet tilrette og høstet anerkjennelse for sin pionerånd og sine jordbruksferdigheter, spesielt fra myndighetenes side. Det var en uttalt motivasjon at de innflyttete bøndene i Målselv og Bardu skulle framstå som foregangsmenn og forbilder og dermed demonstrere for den øvrige nordnorske befolkning at det var økonomisk drivverdig å satse på jordbruk så langt mot nord. Fogd Holmboe har i en karakteristikk av de første dølene som slo seg ned i Indre Troms uttrykt følgende: "... de vare et Folk der var fermt til Landbrug og andet saadant Arbeide, som Nordlædinge hverken har lyst eller minste Duelighet til..." (Holmboe 1792, sitert etter Friis 1981:42). Både implisitt og eksplisitt medførte slike holdninger en underkjenning av de tradisjonelle nordnorske tilpasningene som kystfiske, jordbruk og reindrift, alene eller i kombinasjon, utgjorde.

Denne disinkte kontrasteringa av dølene i forhold til den stedegne, tilgrensede nordnorske befolkninga reflekterer en kulturell og sosial motsetning som sannsynligvis nedfelte seg nokså tidlig i bosetningsperioden og som fikk sitt språklige uttrykk gjennom dikotomiene "døl-skolp" og "døl-lapp".

Det er vanskelig og egentlig uinteressant å klassifisere den nordnorske befolkninga i mange og detaljerte grupperinger, og det vil også avhenge av hvilke kriterier man legger til grunn for en slik "typologisering". Den vanligste oppdelinga av den nord-norske befolkninga ut i fra noen generelle etniske kriterier er tredeliga samer-kvener-nordmenn (Schøyen 1918, Bjørklund 1978 m.fl.). Jeg har i tillegg, som forklart i kap. 1.2., et delkulturelt perspektiv der dølene utgjør en egen gruppe som kan avgrensas ut i fra visse kriterier (historie,

geografi, genealogi, språk m.m.).

Vanlige folkelige kategoriseringer deler svært ofte folk opp i grupper etter geografisk og språklig opphav, f.eks. søringer, trøndere, finnmarkinger, osv. I tillegg har vi også de seneste årene fått en ny gruppe innvandrere til landsdelen som består av utlendinger, først og fremst flyktninger og asylsøkere. Men uansett hvor mange og hvor ulike disse gruppene måtte være, er det noen forskjeller - og likheter som er viktigere enn andre, og som gjøres mere relevant enn andre i samhandling og signalisering mellom mennesker og dermed blir avgjørende for hvordan vi oppfatter andre - og derigjennom oss selv.

Som en komparativ og analytisk tilnærming vil jeg ut i fra mitt perspektiv inndele den nordnorske befolkninga i fire grupper som i varierende grad utgjør kontrasterende delkulturer. Historiske, språklige, næringsmessige og andre kriterier gjør det mulig å differensiere mellom nordlendinger, samer, kvener og døler.

Begrepet kven og kvenes tilstedeværelse trenger en forklaring. Kven er en gammel betegnelse som utover 1600- og 1700-tallet ble brukt om finsktalende personer fra de nordligste delene av Sverige og Finland. I den første tida reproduserte de seg selv i Nord-Norge uten å være avhengig av innflytting fra moderlandene, men senere kom kvenbetegnelsen til å omfatte enhver finsktalende person med opphold i Nord-Norge (Bjørklund 1978:4 og 6).

Nordlendinger og samer tilhører befolkningsgrupper som har forskjellig etnisk og kulturell bakgrunn, men som i et forenklet historisk perspektiv har bebodd landsdelen i "uminnelige" tider, og der samene regnes som urbefolkning i landsdelen. Kvener og døler derimot, er innvandrere til Nord-Norge av relativ ny dato. Hovedforskjellen mellom disse gruppene er at mens kvenene kom utenfra riket, hadde en tvetydig etnisk og sosial bakgrunn og etterhvert fikk de norske

myndighetene mot seg, var dølene nordmenn sørfra som ble oppmuntret til å flytte nordover for å utnytte det ubrukne potensiale innlandet bød på.

Ser vi disse fire gruppene ut i fra et overordnet nasjonalt perspektiv, blir både nordlendingene og dølene regnet som en entydig "norsk" kategori. Samene og kvenene derimot, har alltid blitt betraktet som etniske grupper med språk og kulturbakgrunn som har vært forskjellig fra det etablerte norske. Ser vi utviklinga av den samiske og kvenske kulturen i langtidsperspektiv ser det ut til at den kulturelle identiteten blant samene er blitt bedre bevart enn blant kvenene. En av forklaringene kan være de to gruppenes ulike næringsstilpasning. Kvenene spredte seg utover i flere yrker og næringer, ofte som jordbrukere eller i andre "norske" tilpasninger. Samene derimot klarte først og fremst å vedlikeholde språk og kulturell identitet gjennom sine tradisjonelle næringsutøvelser, først og fremst reindriften, men også gjennom en ekstensiv tilpasning til fehold, fiske og utmarksnæringer i elver og fjorder som kombinasjonsdrift eller basert på sesongflytting. (Bårnes 1982:11). Samene og kvenene kom dermed til å reagere ulikt på de økonomiske endringene som utviklet seg. Da den nasjonale norske markedsøkonomien ble introdusert i siste halvdel av 1800-tallet, gikk kvenene inn i en intensiv markedsorientert tilpasning, mens den nye økonomien representerte ei begrensning på samenes ekstensive subsistensorienterte husholdsøkonomi (Bjørklund 1978:58 f.).

På samme måte som med kvenene kan vi si at dølene tilpasset seg den nasjonale markedsøkonomien som myndighetene la opp til, samtidig som de representerte "prototypen" på den nasjonale bondestanden og idealet for god og skikkelig utnyttning av jord- og skogressursene i landsdelen.

Disse ulike tilpasningene og holdningene til norsk næringspolitikk kunne også virke gjensidig begrensende på samhandling mellom både samer og kvener og mellom samer og den øvrige

norske befolkninga i landsdelen. Både kvenenes og dølenes ekspansjon i Nord-Norge skjedde hovedsakelig gjennom jordbruk og husdyrhold og førte følgelig til et stadig økende antall gårdsbruk med utstrakt bruk av uteslåtter og seterdrift, og dette kunne føre til konflikter med samiske reindrif og nomadeliv da nyryddinga grep forstyrrende inn i reinens flytteveier.

Mens samene er urinnvånere i Nord-Norge, var både kvener og døler innvandrere utenfra som kom til landsdelen i omtrent samme periode og ut i fra de samme sosiale økonomiske og demografiske forhold og betingelser. De norske myndighetene så til å begynne med med velvilje på den finske innvandringa da Nord-Norge og spesielt Finnmark var tynt befolket, og kvenene ble vurdert som et viktig tilskudd til den fastboende jordbruksbefolkninga og som arbeidskraft til fiskerier, tettsteder og gruvedrift. Dette synet kom imidlertid til å forandre seg etter 1860-tallet da redselen for "den finske fare" oppstod, og fortsatt finsk innvandring ble sett på som uønsket av nasjonale og sikkerhetsmessige grunner og i møtegått med ei hard fornorskningsslinje både kulturelt, språklig og økonomisk (Eriksen og Niemi 1981:319 f.). Dølene derimot, er aldri blitt sett på som noen trussel eller fare for nordnorsk kultur eller økonomi. Tvert imot, deres innvandring ble initiert, støttet og verdsatt av norske myndigheter og embetsfolk som anså dølene som "kvalifiserte" jorddyrkere som skulle framstå som foregangsmenn for den nordnorske befolkninga.

Mellom døler og samer var det særlig i den første nybyggertida og etterhvert som jordbruket ekspanderte i Indre Troms at konflikter oppstod. Nybyggerne hadde med seg fra sine hjembygder en jordbrukstradisjon der seterbruket var en fast og viktig del av den årlige næringsssyklus. Etter ei tid fikk bøndene behov for å bygge setrer i det nye området samtidig som de disponerte den arbeidskrafta som trengtes til seterdrift. Men mange av setrene ble lagt i eller tett ved reinnomadenes

gamle flyttveier, og etterhvert som setrene og utmarksslåttene ekspanderte i fjellområdene førte det til flere sammenstøt og direkte konflikter mellom seterbrukere og flyttsamer. (Kiil 1981). Samene ble stort sett taperne både juridisk og økonomisk, selv om de etterhvert fikk en fast forsvarer og et Lappeoppsyn som skulle bilegge tvister, forebygge at det ble gjort skade eller at noen ble forurettet. Lappeloven av 1883 slo fast svenske og norske samers rett til opphold i naboriket, rett til fri ferdsel og reinbeite etter gamle reinveier og til å ta trevirke. Fra bøndene kom det misnøye og protester mot loven som ikke kunne forhindre at konflikter fortsatt oppstod. I 1887 kom det til regulært basketak på ei setergrend i Bardu der en same måtte sone to måneders straffarbeid for et staurslag mot en bonde. Bøndene fikk adgang til å forlange skadetakst for ødeleggelse som reinen hadde påført jorda deres. Samene var vanligvis villige til rimelige forlik, men de små erstatningene oppveide ikke den skade som bøndene mente de led på åker og eng.

Disse konfliktene som oppstod på grunn av ulike og tilsyne-latende uforenlige næringsutøvelser dreide seg egentlig om retten til jord og skog der forskjellige syn på hevd, bruksrett og eiendomsrett stod steilt mot hverandre. I tillegg ble det samtidig en politisk sak i den tilspissete konflikten mellom unionspartene der svenskene kom til å stå fram som samenes forsvarer. De langdryge forhandlingene mellom Norge og Sverige i reinbeitesaken fortsatte i årevis til det endelig ble undertegnet en konvensjon i 1919 som trådte i kraft i 1923. Det området i Troms fylke som skulle kunne benyttes av svenske samers rein, ble innskrenket til omtrent 3/5 av hva det tidligere hadde omfattet. Store deler av Målselvdalen og Bardu ble nå unntatt, samtidig som antall rein som kunne føres inn i fylket ble begrenset (Kiil:1981:288 f.).

Denne reduksjonen i størrelse og antall reinflyttinger er nok hovedgrunnen til at konflikten mellom bumenn og flyttsamer etterhvert stilnet av, selv om avisinnlegg og annet ordskifte

mellom enkelte bønder og samenes forsvarere også i dag vitner om at gamle motsetninger ennå er tilstede. I denne debatten hender det at både bønder, naboer og slektinger står mot hverandre slik at det er vanskelig å skille mellom reelle næringskonflikter og ideologiske kulturmotsetninger.

Forholdet mellom døler og samer har ikke bare vært preget av konflikt og uvennskap. I den muntlige fortellertradisjonen blant dølene har jeg også funnet en del eksempler på kontakt, samhandling og til og med etablerte bytterelasjoner mellom samer og døler. På flere av gårdene både i Bardu og Målselv var det rundt århundreskiftet ikke uvanlig at dølene hadde geiter eller ei ku som tilhørte samene i forpleining om vinteren. Det vil si at dyra fikk fjøs plass, mat og stell til samene kom tilbake neste vår på vei mot kysten. For denne tjenesten kunne bonden få reinkjøtt eller skinn i bytte mot at samene var sikret melk i sommertida.

En eldre informant forteller at samene på sine årlige vandringer alltid rastet ved gården deres på avtalt beiteplass i utmarka, og at de var svært interessert i å bytte reinkjøtt mot potetlefsjer, sirupskaker og annet bakverk som dølakvinnene laget. Denne informanten forteller også at han lærte mange nyttige ting av samene som å se på tegn i naturen for å bestemme sør-retninga, vær eller vindforhold. Hans generasjon hadde også en del kontakt med en samisk handelsmann på svensk side som de solgte ryper til. I generasjonen før han bodde det en svensksamisk familie på gården deres i årtier. Det var "han gammel-Prost" med kone og sønn som bodde i "Finnstua", et forrom til bakstestua. Han levde av å sy komager og skinnklær mot kost og losji. Det kan også nevnes at bestefaren til denne informanten fant på å avle elghunder for å få sydd nok pelsverk til vinterfrakker for lange sledeturer.

Disse gjensidige bytterelasjonene som fant sted mellom døler og samer kan sammenliknes med det Eidheim (1971:27) finner mellom nomader og fastboende på Finnmarkskysten:

"Persons who took part in this reciprocal relationship between nomad and sedentary called each other verde (pl. verdet), and this is the key concept in the institutionalized Lappish "guest relationship". Its form and content vary from place to place in accordance with the restrictions that are present: the essential point is that the verde institution is instrumental in the ecological adaptation of individual herding units".

Samhandlinga mellom døler og samer slik jeg har beskrevet den kan dermed kalles en form for "verde-relasjon", og disse etablerte utvekslingene betydde nok trygghet for både samer og døler da kjennskap og tillit til hverandre kunne forhindre at næringskonflikter og "kulturkollisjoner" utviklet seg.

Dølenes forhold til kvenene kunne også være preget av gjensidighet, særlig ser det ut til at kvenene hadde ferdigheter som dølene drog nytte av. Kvenene var kjent som dyktige håndverkere og gode arbeidsfolk. Det sies om en av de dyktigste håndverkerne blant dølene at han lærte av kvenene å lage fine skyss- eller spissleder som han utstyrte med vakker smijernskunst. (Eggen 1950:274). Disse sledene har siden blitt kalt kvensleder eller kvenslåer.

Dølene var vant til å brenne tjære til eget bruk, men kvenene ble deres læremestre i å sette opp store, organiserte miler eller såkalte "tjurrubask" som kunne produsere tjære i større mengder for salg eller annen omsetning. Om kvenene som slo seg ned i Øverbygd i Målselv het det at de hadde funnet seg godt til rette, og flere av dem var vel etablerte gårdbrukere som ble omtalt som meget gode naboer til dølene (Kiil 1981:120). Men det fortelles også om fattige, enslige omstreifere blant dem, såkalte "rekerkvener" som gjestet omkring på gårdene og gjorde forefallende arbeid.

Det utviklet seg aldri til noen livskraftige kvensamfunn i Indre Troms, til det bodde kvenene altfor spredt i området.

De var også fåtallige og utgjorde aldri noen egen sosial gruppe. Det ser ut til at de etterhvert ble integrert og assimilert i den øvrige befolkninga, og det er ikke lenger noen som snakker kvensk av deres etterkommere.

Dølenes forhold til kvenene og spesielt samene har vært av etnisk karakter der forskjeller i språk, kultur og annen tilpasning har vært så tydelige og avgrensbare at det nærmest har vært udiskutabelt og unødvendig å signalisere eller markere i klare kontraster eller dikotomier. Forholdet til den øvrige norske befolkninga i området (dvs. nordlendingene) har derimot ikke vært så distinkt og umiddelbar synlig eller avgrensbar, slik at behovet for å markere forskjeller har vært tilstede. En slik kontrast ble blant annet språklig idiomatisert i uttrykket "skolp". Det begrepet innehar assosiasjoner som alle går i retning av egenskaper, språk, tilpasning osv. som er knyttet til havet og kysten av Nord-Norge. Det er dermed de forskjellige næringsmessige og økologiske tilpasningene som markeres ved at fiskeri og sjøfart kontrasteres til landbruk og skogsdrift. Nå har jo ikke jordbruk og spesielt ikke fehold vært et ukjent fenomen i den nordnorske kysttilpasninga. Tvertimot har husdyra og åkerlappene rundt boplassene ofte vært det mest stabile element i familiens totale tilpasning og et viktig supplement til uforutsigbare og sesongpregete fiskerier. Men disse gårdene har vanligvis vært små med få dyr og lite areal der kvinnene og barna stod for det meste og det stabile i arbeidsprosessene, og det er kanskje derfor at disse småbrukene omtales som attåtnæring eller kombinasjonsdrift mens mannens eller fiskerens yrke har vært det offisielle og det som gav kontantinntekter.

Og det er nettopp konnotasjonen døl-bonde og skolp-fisker som både bevisst og ubevisst opererer i dølenes og nordlendingenes gjensidige oppfatning av hverandre og dermed fungerer som merkelapper både for selvtilskrivning og tilskrivning fra andre. Denne forskjellen i tilpasning til næring og økologi blir overordnet alle andre ulikheter og likheter som eventuelt måtte

finnes. Erverv og næring blir viktige sosiale kjennetegn og signaler omkring en persons eller folkegruppes identitet, status og rolleutøvelse. I tidligere generasjoner reproduserte man stort sett foreldrenes yrkesmessige ferdigheter og tilpasning, og selv om man i dag har stor yrkesmessig spredning og mobilitet, ser det ut til at de folkelige forestillingene av en døl som en slags "skogsbonde" og en nordlending som "kystfisker" henger igjen i folks bevissthet. Det kommer f.eks. til uttrykk i kystbefolkningas karakteristikk av innlandsbefolkninga som "dølabønder", "konglesamlere", o.l., og omvendt finner vi at dølene kan omtale kystbefolkninga som "skolp", "slogbønder", o.l.

En sammenlikning og kontrastering av disse fire gruppene blir viktig for å forstå hvorfor dølene har klart å beholde kontinuiteten i sine kulturelle særdrag, mens f.eks. samene og kvenene i noen områder har mistet mye av sitt særpreg og særlig sitt språk.

Jeg tror mye av svaret ligger i at det er snakk om likheter og ulikheter av forskjellig grad og på forskjellig nivå. Den østnorske prototypen på "norskhet" som dølene representerer, atskiller seg fra det samiske og kvenske på andre måter og nivåer enn fra det øvrige nordnorske. Selv om både døler, samer og kvenner har en kulturbakgrunn og et språk eller en dialekt som er forskjellig fra det øvrige nordnorske, befinner de seg i fundamentalt ulike situasjoner. Det er her snakk om prosesser og relasjoner av vesensforskjellig karakter. Forskjellen mellom det samiske og det norske er av andre dimensjoner og betydning enn forskjellen mellom "dølakultur" og annen nordnorsk tilpasning og dialekt (Mathiesen 1988:8). Det er altså forskjell på forskjelligheter mellom disse gruppene eller "differences that make a difference" som Bateson (1978:286) uttrykker det. Bateson kaller en forskjell (a difference) for "an abstract matter" eller en idè. Videre hevder han at det er et uendelig antall forskjeller og nyanser i og omkring et fenomen eller en relasjon, og at vi velger et

svært begrenset antall som blir vårt informasjonsgrunnlag. "In fact, what we mean by information - the elementary unit of information - is a difference which makes a difference" (Bateson 1978:428). Bateson argumenterer for at det er viktig å være klar over at disse forskjellene kan være vesensforskjellige i art, grad og nivå.

"But there are differences between differences. Every effective difference denotes a demarcation, a line of classification, and all classification is hierarchic. In other words, differences are themselves to be differentiated and classified". (Bateson 1978:432).

Det er snakk om små ulikheter eller større forskjeller der noen er av avgjørende eller imperativ karakter, mens andre ikke har betydning for samhandlingssituasjoner eller transaksjoner mellom grupper. Kontrasterende tegn som er relatert til språkbruk, klesdrakt, næringsform o.l. er lett "synlige" og kommuniserbare og kan tjene som "merkelapper" fordi de gjør det mulig for folk å differensiere hverandre i distinkte, avgrensbare kategorier. Bestemte attributter fra en slik avgrensbar kategori velges ofte ut og tjener som idiomatiske kontraster til tilsvarende elementer fra andre kategorier, f.eks. døladialekt versus "skolpedialekt", jordbruk versus reindrift osv. Men disse kontrastene eller forskjellene kan bli tillagt ulik grad av betydning og relevans mellom de forskjellige gruppene.

I forholdet mellom døler og nordlendinger har vi en situasjon hvor kulturelle kontraster kan gi seg symbolmessig uttrykk uten at det resulterer i kategoriske forskjeller eller etniske grenser. Døler og nordlendinger kan bruke dialekt, kulturelle ferdigheter og andre forskjeller for å avgrense kontrasterende kategorier, men i et overordnet nasjonalt og politisk fellesskap blir disse forskjellene oppfattet som en lokal eller regional variant av "norskhet" og ikke som etniske kontraster. Forskjeller som er viktige i noen sammenhenger behøver ikke være relevante i andre sammenhenger og kan til og med brukes

som likhetsmarkører overfor en tredje kategori som igjen er uforenlig med de to første. For eksempel vil ulike dialekter og kulturbakgrunn mellom døler og nordlendinger være relevant og virke avgrensende i enkelte situasjoner, men kontrastert til samisk språk, næringsutøvelse osv. vil de to førstnevnte kategoriene kun utgjøre varianter av en felles norsk kultur.

For ytterligere å belyse at grad og nivå av forskjeller er relative i forhold til hva som sammenliknes eller kontrasteres, har jeg undersøkt hvorvidt det har utviklet seg noen form for intern differensiering mellom Bardu og Målselv. Selv om innbyggerne i de to kommunene utad kan representere en felles og generell dølabefolkning eller dølakultur, er mange likevel bevisste og nøye med at det differensieres mellom de to gruppene. Flere informanter har reagert med spøk eller oppgitthet over at folk utenfra Indre Troms blander de to dølakommunene og ikke kan skjelne mellom hva som er Bardu og hva som tilhører Målselv. Men når jeg spør dem hva som er forskjell på en bardudøl og en målselvdøl, er det vanskelig å få noe klart eller entydig svar. De fleste sier at det ikke er noen forskjell i det hele tatt, eller at det er kun enkelte dialektord som skiller dem. Jeg tror at denne form for framheving av hva slags døl man er overfor andre heller sier noe om behovet for å uttrykke en identitet som er sterkt bundet til lokal og stedsbestemt tilknytning som igjen er knyttet til slektskap og genealogisk tilhørighet.

Selv om døler flest jeg har snakket med ikke har noen konkrete eller entydige forklaringer eller begrunnelser på hva som er forskjellen mellom de to dølagruppene, eller til og med benekter et slikt skille, blir det ofte gjennom spøk, vitsing og andre uformelle utsagn stadig vektlagt hvor man hører hjemme - og hvor det er best å høre til. Ordføreren i Målselv kommune som i en gratulasjonsannonse til Bardus 200-års jubileum legger vekt på likheten og de sterke båndene mellom de to søsterkommunene, avslutter humoristisk med disse ordene: "Men husk, Istindene ER finest fra vår side". (Vi i Troms

1/1991:10). Dette, blant mange andre tilsvarende eksempler, kan tolkes som et uttrykk for en form for konkurranse eller rivalisering mellom de to kommunene om hvem som er "størst, best og penest" når det gjelder villmark, naturressurser, idrettskapasiteter, osv. Istindene deler de to kommunene slik at ingen av dem har den fulle "eiendomsretten" til disse fjellene, men hvem som har den beste utsikten til tindene blir det aldri enighet om.

Slike sammenlikninger og rivaliseringer mellom dølakommunene og andre tilgrensende kommuner har jeg aldri funnet antydninger til eller eksempler på. Det kan kanskje forklares med at forskjellene og kontrasten mellom dølakommunene og deres "nordnorske" kystnaboer er så selvvinnlysende og udiskutable at det ikke trengs spesielle idiomatiske eller symbolske uttrykk for å påpeke eller framheve dem. Likheten mellom de to dølakommunene er derimot så stor, både geografisk, historisk og demografisk, at det må stadig produseres og kommuniseres ulikheter som kan brukes til å framheve og bekrefte ens tilhørighet og lojalitet til egen kommune. Cohen (1985:74) sier det slik:

"The community boundary is not drawn at the point where differentiation occurs. Rather, it incorporates and encloses difference and... is thereby strengthened. The boundary represents the mask presented by the community to the outside world; it is the community's public face. But the conceptualization and symbolization of the boundary from within is much more complex".

Sagt på en annen måte er et lokalsamfunns offentlige ansikt og grense utad symbolsk enkel, mens innad og i interne forhold og relasjoner kan disse grensene være svært sammensatte og subtile. Man må også ha svært godt kjennskap til lokal kultur og interne "koder" for å oppdage nyansene i kodifikasjonene omkring forskjellighet og tilhørighet. For igjen å sitere Cohen:

"the finer the differences between people, the stronger is the commitment people have to them". (Cohen 1985:110).

Som en generell konklusjon på dette kapitlet kan vi si at en gruppe mennesker utgjør en egen kategori eller delkultur i kraft av sin forskjellighet og avgrensbarhet til andre grupper eller kategorier. Disse forskjellene, - enten de er små nyanser eller store kontraster er betydningsfulle i varierende grad og gir mening for dem det gjelder og for de samhandlings-situasjoner og kontekster der de er relevante. Men disse forskjellene kan ikke uten videre kontrasteres eller sammenliknes som ekvivalente størrelser fordi art, grad eller nivå av ulikhet ikke er kompatible. Sagt på en annen måte og med et uttrykk lånt av Bateson (1988:43) må sammenliknbare grupper være av samme "logiske type" og ikke utgjøre hierarkier av forskjeller slik jeg har funnet det mellom de forskjellige nordnorske delkulturer og etniske grupper.

6. 2. KULTUR, ETOS OG PERSONLIGHET

I hvilken grad kan vi snakke om en særegen "kulturfølelse" eller etos hos dølene som gruppe; det vil si kan vi finne en kulturell egenart i temperament, atferd eller karaktertrekk som differensierer dølene fra andre grupper?

Det fins mange definisjoner på betegnelsen etos, men sammenlagt uttrykker de verdier, idealer, "sentiments" eller sinnelag, instinkter og emosjoner, "drives and goals" eller generelle, men distinkte og felles karaktertrekk hos en folkegruppe eller i et kulturelt fellesskap. Jeg vil her gjøre et forsøk på å gripe fatt i karakteristikk eller egenskapsbeskrivelser av dølene slik de oppfatter seg selv og slik andre oppfatter dem. Jeg tar altså utgangspunkt i folks egne forestillinger og beskrivelser av seg selv og andre, og denne emiske framstillinga blir så grunnlaget for mine kommentarer og forsøk på forklaringer.

Menneskers personlighet eller summen av de egenskaper som særmerker en person hører vanligvis under psykologifagets område. Men samfunnsvitenskapene og kanskje spesielt antropologien har tidligere vært opptatt av enkeltindividers relasjoner til og reaksjoner på den kultur eller samfunn de er en integrert del av, og summen av disse relasjonene har vært beskrevet som mønstre eller felles karaktertrekk ved en gruppe som på en eller annen måte lå bak de enkelte kulturer og karakteriserte dem (Jfr. Kroeber, Benedict, Mead m.fl.).

Faren for å generalisere slik at vi som forskere får stivnete stereotypier mer enn levende karakteristikk er alltid tilstede når mange mennesker skal defineres inn i en felles kategori. Det fins alltid individuelle variasjoner og direkte unntak fra slike generaliseringer, men som felles, overordna karakteristikk av en folkegruppe som er forskjellig fra andre grupper på enkelte områder, kan de være dekkende nok. I boka "Den norske varemåten" (Klausen 1984) diskuterer flere

antropologer hvorvidt det fins noe som kan karakteriseres som særnorsk og hva dette eventuelt består i. Konklusjonen i boka, slik jeg leser den, blir at det selvsagt ikke fins kategoriske eller entydige karakteristikk av hva en "norsk nordmann" er, men at enkelte trekk og "særegenheter" kan sies å representere en generell norsk væremåte eller norsk kultur.

Selv om det er vanskelig å definere og avgrense dølenes eller andre folkegruppers etos, har det likefullt nedfelt seg forestillinger, både som egentilskrivelser og tilskrivelser fra andre, som signaliserer slike forskjeller. Så lenge disse karakteristikkene eksisterer og er virksomme i samhandling og kommunikasjon mellom mennesker og grupper, er de reelle nok og gir mening for dem det gjelder ved at de ordner og "sorterer" omverden. Eller for å si det med et sitat av W. I. Thomas: "Når noe defineres som virkelighet, blir det virkeliggjort i sine konsekvenser".

Når jeg har snakket med forskjellige døler om hvordan de oppfatter seg selv i forhold til andre nordnorske grupper, og hva som eventuelt skiller dem fra disse, har jeg fått en del beskrivelser som synes å være allment utbredt. Det er karakteristikk som "vi døler er litt trege og sindige av oss. Vi hopper ikke så lett på noe nytt, men holder på det gamle, vi er stedegne og holder oss til det vi har, o.l.". Eller som en lokal visesmed fra Målselv har uttrykt det: "Ein døl, han er stiv og støl, men han er seg sjøl". Denne karakteristikken synes umiddelbart treffende og beskrivende for hvordan dølene kan bli oppfattet av andre og gjerne oppfatter seg selv. Dølene i alminnelighet gir ofte inntrykk av rolig framferd og et sindig vesen. De er gjerne veloverveide både i ord og handling uten særlig impulsivitet eller omskiftelighet. De virker trygge på seg selv, gjerne selvbevisste og selvsikre, men på en stillferdig, tilbakeholden måte. Dette kommer kanskje av at de er trygge og stolte i sin slektsskapsmessige bevissthet og historiske forankring. De vet hvem de er, hvor de kommer fra og hvor de hører hjemme, og de kjenner sine

rettigheter og plikter overfor "ætt og gard", det vil si slekt, tradisjoner og kulturarv.

Den tradisjonelle nordnorske kystbefolkninga har kanskje ikke i samme grad hatt et slikt bevisst og sterkt forhold til slekt og stedegne tradisjoner. Dette kan muligens forklares med at odell og arv av jord og eiendommer og dermed forpliktelser overfor slekt og tradisjoner, ikke i samme grad har preget den maritime tilpasninga ved kysten, der fleksibilitet og mobilitet har vært mere utbredt. Dertil kommer at eiendomsretten til jord ikke har gitt grunnlag for den samme slektskapsforankringen til gården. I mange områder var jorda bygslet til henimot århundreskiftet, og økonomisk knapphet førte ofte til at forgjeldede familier ble drevet fra gården. Den befolkningsmessige utskiftningen gikk generelt sett mye raskere i kystdistriktene.

En forfatter fra Nord-Østerdalen har i en halvdokumentarisk beskrivelse av utvandrerne skjebne på vei mot "det høye nord", ment at det nyttet ikke å friste folk fra Nord-Norge til å bosette seg i innlandet for å bli jordtreller. Nordlendingene ønsket heller "å være fri og frank som fiskere på det friske havet" (Østigaard 1988:40). Altså skulle det ligge noe i den nordnorske folkekarakteren som var uforenlig med fast tilknytning og ensidig avhengighet av jorda som levevei. Slike myter eller stereotype forestillinger om nordlendingene som regional eller provinsial gruppe finner vi også mange eksempler på i skjønnlitteraturen. Spesielt i forrige århundre ble nordlendingen ofte beskrevet som sendrektig og tiltaksløs når han var på land, men virksom og temperamentsfull i båten og på havet (Knutsen 1991). Når vi som lesere likevel "tror" på slike karakteristikk eller i allefall nikker gjenkjennende til dem, er det ikke nødvendigvis fordi de er så korrekte eller gjelder for alle, men fordi de beskriver deler av virkeligheten som vi kan identifisere oss med. Som litterære konvensjoner eller sjabloner er de ofte seiglivete fordi de forenkler oppfatningene og beskrivelsen av livet for oss, og dermed blir

det fristende å holde fast ved gamle "sannheter" som vi har tilegnet oss, - gjerne ved at andre har fortalt oss dem.

Jeg har ikke funnet karakteristikker av dølene i Indre Troms i skjønnlitteraturen, men kan nevne at Knut Hamsun i to perioder bodde på et pensjonat i Bardu før han skrev "Markens Grøde". Hamsun var stadig på reise fot og herfra hentet han trolig inspirasjon og impulser til romanen om nyrydderen Isak Sellanrå som slår seg ned som jordbruker langt inne i ødemarka. (Hamsun 1970).

Dersom det er forskjell i etos eller folkekarakteren mellom kyst og innland eller mellom døl og "skolp" slik dølene selv differensierer det, hvordan skal vi forklare slike forskjeller? Et utgangspunkt kan kanskje være å spørre hvorvidt topografi, økologi, måten å utnytte naturen på og den totale livssituasjonen er med å forme eller strukturere menneskers temperament, karakter og totale atferd. Da blir det umiddelbart fristende å knytte en innlandstopografi med store skoger, stilleflytende elver, trange daler og beskyttende fjell til en rolig, regelmessig og forutsigbar livsform og livsførsel og et flegmatisk indre liv preget av ubevegelig sinnsro og sindig framferd. Dølene har også historisk sett bodd relativt isolert og atskilt fra andre, uten særlig innblanding eller stadige impulser utenfra. Kontrasten mellom et avskjermet innland mellom skog og fjell og forblåste, nakene fiskevær på øyer eller langs fjordene kan være stor, og langs kysten finner man gjerne et mer vekslende miljø utsatt for mange slags omskiftninger både til lands og til vanns.

Vitenskapelig sett er det verken mulig eller riktig å sette noe entydig likhetstegn mellom folkekarakter eller temperament og landskap eller næringsstilpasning. Vi må likevel kunne anta at dølenes fastboende tilværelse i et innlandsterritorium uten påkrevd kontakt med kystområdene eller befolkninga der, må ha preget både deres landskapsforståelse, deres forestillinger av omverden og oppfatningene av seg selv i forhold til omverden.

Utallige er de historiene jeg har hørt fra dølene selv om deres første møte med havet og kystbefolkninga; om det salte vatnet som "forsvant" etter ei stund og de kvite "sjøørnene" som skreik over hodene deres. Helt fram til 1960-tallet var det ikke uvanlig at døler flest ikke kom seg til "sjøkanten" før etter konfirmasjonsalderen.

På mange måter kan vi si at dølene levde og kanskje ennå i noen grad lever i et "lukket" univers, ihvertfall i territoriell forstand, og deres virksomheter foregår enten på privat eiendom eller i felles avgrensede områder, enten det gjelder elgjakt i egne skoger eller fiske på avgrensede innlandsvatn. Vi kan si at dølenes totale livsrom som fysisk realitet og kulturell arv, har avspeilet seg i deres personlighet, deres felles identitetsforståelse og deres totale livsform. I nordnorsk sammenheng er det knapt noen andre befolkningsgrupper som har hatt en slik bofast, avgrenset innlandstilpasning. Selv reindriftssamene i indre Finnmark pendler mellom innland og kyst og får dermed kontakt med andre folkegrupper og må forholde seg til andre landskap og tilpasninger som en nødvendig del av sin totale livsform.

Tilpasninger som kystfiske eller ishavsfangst innebærer ofte plutselige og uforutsette situasjoner der man må være rask og hive seg ut i det når sjansene er tilstede. Bonden derimot er nødt til å sette seg langsiktige mål og så arbeide jevnt og trutt for å nå disse målene. Han kan ikke vente seg noen plutselig storgevinst, og "det store varpet" er et fremmed begrep i denne tilpasninga. Dermed trenger han heller ikke skynde seg eller føle rastløs uro og forventning. En informant fra Bardu som hadde vært lærer i Lofoten i sin ungdom, opplevde der kontrasten til sitt hjemmemiljø som han karakteriserte som en trygg og forutsigbar tilværelse i stabile og avskjermete omgivelser. Ute ved kysten opplevde han for første gang at folk pleide å si: "vess vi nu lev og har hælssa". Dette tolket han som et forbehold mot det uforutsigbare, ustabile og risikable som liv og arbeid ute ved kysten og på havet innebar.

Selv opplevde jeg kontrasten til kystbefolkninga som ganske slående etter at jeg uten avbrudd hadde oppholdt meg seks uker i Døladal med en treårs unge i et kombinert feltarbeid og ferieopphold, og deretter reiste til kystdistriktene i Nordland. Denne kontrasten kom spesielt til uttrykk ved at kystbefolkninga stort sett snakker fortere og gjerne høyere, bruker relativt mye bannskap, utrop og mimikk, og at morsomheter, ordspill og overdrivelser er en vanlig del av dagligtalen. Eller som en døl har beskrevet kystbefolkninga når det gjelder talemåte og humor: "Døm e nån hakk grovar ut med sjøkanten". I motsetning til dette opplever jeg at dølene i mye større grad har en mer nøktern og behersket dagligtale der bare det mest nødvendige blir sagt, og det på en rolig, veloverveid måte uten særlige fakter og geberder. Det faktum at døladiakten ofte har ekstra lange vokaler kan forsterke inntrykket av langsom tale.

Når det gjelder negative eller nedsettende beskrivelser av andre folkegruppers karaktertrekk, har jeg støtt på holdninger der dølene framstilles som trege til å komme i gang med noe, omstendelige til det kjedsommelige og lite fleksible til å forholde seg til noe nytt eller uventet. Omvendt kan dølene ha oppfatninger av kystbefolkninga som lite arbeidssomme, og når de arbeider er det gjerne i "skippertak" eller i siste liten. I tillegg er de alfor snakkesalige og står gjerne og prater i timesvis i stedet for å gjøre noe nyttig.

Jeg har også støtt på uttalelser både fra kystbefolkninga og dølene selv som gir uttrykk for at dølene jevnt over har følt at de både kulturelt og moralsk har stått på et "høyere plan" enn kystbefolkninga. Dersom det er slik at enkelte har hatt disse oppfatningene om dølene eller at dølene selv har vurdert seg slik i forhold til den øvrige nordnorske befolkninga, tror jeg mye av forklaringa ligger i historiske forhold og forutsetninger. Som tidligere nevnt ble de første dølene i Indre Troms oppfordret, hilst velkommen og hjulpet tilrette av myndighetene, og de ble nærmest betraktet som et utvalgt og

spesielt skikket folk til å kolonisere den indre villmarka i Troms. Dette inntrykket har tydelig festet seg i dølenes kollektive bevissthet, og gjort at de bevisst eller ubevisst regner seg som etterkommere og representanter for spesielt dyktige, sterke, utholdende og arbeidssomme folk. Slike karakteristikk og beskrivelser av dølene som gruppe fins det også utallige eksempler på i Bardu bygdebok som fra 1950 har vært en viktig referanseramme for de fleste bardudøler.

Dette blir på ingen måte noen fullgod forklaring - enn si vitenskapelig analyse av et folks karakter eller temperament, men heller et forsøk på å reflektere over noen folkelige forklaringsmåter på forskjeller og kontraster uttrykt i emiske kategorier. Slike oppfatninger omkring ens egen eller andre gruppers karaktertrekk er svært vanlig i den folkelige måten å være samfunnsviter på og kan vanligvis verken verifiseres eller falsifiseres fordi det alltid er noen som passer - eller ikke passer inn under slike karakteristikk.

Faren ved å generalisere enkelte karaktertrekk til å gjelde som "typiske" for hele folkegrupper er at det kan føre til stereotyper som i verste fall kan gå over til fordommer og negativt forutinntatthet overfor andre. Men i beste fall kan slike karakteristikk medvirke til å bevisstgjøre det positive i at vi er forskjellige og utfyller hverandre og utvikle evnen til å se oss selv med andres øyne. Dette kan gi oss et klarere selvbilde og en bedre selvfølelse, noe som igjen virker identitetsskapende.

Det er ofte vanskelig å skille en felles folkekarakter eller etos fra individuelle personlighetstrekk, fordi det nettopp er "summen" av enkeltpersoners karaktertrekk eller atferd som ligger til grunn for slike generaliseringer. Ulike resonnement omkring forholdet mellom "folkekarakter" og landskap er foreldet som vitenskapelige forklaringer, men kan være levende i folkelige forestillinger omkring forskjellighet. Dette kommer f.eks. til uttrykk i Nord-Norges største avis som

skriver: "Dølene er kjent for sitt spesielle lynne. Ondsinna kystbeboere - som dølene selv ynder å si det - hevder at folk fra Målselv er sidrumpa og treg. Sannheten er vel heller at de er rolige og sindige som selveste Måselva en varm sommerdag" (leder i Nordlys 21.6.1988).

I februar 1990 ble Bardu sterkt framhevet og markert som "hele Norges idrettsbygd". På tre uker hadde kommunen fått en verdensmester, sju norgesmestere og to kongepokaler. I tillegg hadde de en verdensmester i styrkeløft fra et halvt år tidligere. I flere lokalaviser ble dette grundig omtalt, og mange stilte spørsmålet om hvorfor dette skjedde akkurat i Bardu. Mange ulike forklaringer ble gitt som f.eks. de fysiske treningsforholdene i kommunen, det totale idrettsmiljøet, samholdet i bygda, foreldrenes støtte og engasjement i barnas sportsinteresser osv. Men det er også verdt å merke seg forklaringsmåter som går på psykologiske faktorer, enten de er individuelle eller kollektive. Da framheves "sinnelaget" og idrettsutøvernes selvkontroll og stødige og sindige vesen som avgjørende egenskaper. En sentral person i idrettsmiljøet i kommunen tror at "Bardudøler er mer ærgjerrige og målbevisste enn folk flest" (Nye Troms 16.2.91).

Slike etnopsykologiske slutninger er svært vanskelig å "bevise" eller analytisk forsvare, og verken moderne psykologi eller antropologi har utviklet noen gode teorier om hvorfor ulike folkegrupper blir oppfattet som forskjellige med hensyn til atferd, temperament eller sinnelag.

I den antropologiske fagtradisjonen er det spesielt Ruth Benedict som har studert forholdet mellom kultur og personlighet. Hun prøvde å vise at det var en sammenheng mellom ulike kulturmønstre og tilsvarende dominerende personlighetstyper i de respektive samfunn. Hun mente at hver kultur utviklet sin typiske stil eller konfigurasjon ved at verdier og normer integreres i en befolkning slik at sluttresultatet blir ulike mønstre eller karaktertyper. "A

culture, like an individual, is a more or less consistent pattern of thought and action" (Benedict 1934). Benedict så kultur som "personality writ large", og baserte sine kulturanalyser på psykologiske typologier. Hun har senere vært kritisert for sin psykologiske reduksjonisme, og nyere tilnærminger legger vekt på at et individ ikke nødvendigvis reproducerer en modell av sin kultur i sin personlighet, men at det tvertimot er atskillig ulikhet og variasjon i personlighetstypene innen en kultur.

Wallace (1970:22) mener at det er to viktige og tildels motstridende prosesser som kan forklare forholdet mellom kultur og personlighetssystemer, nemlig reproduksjon av likhet (the replication of uniformity) og organisasjon av ulikhet (the organization of diversity). Han er interessert i "the extent to which members of a social group, by virtue of their common group identification, behave in the same way under the same circumstances". (ibid.). Med andre ord: får vi en kulturell homogenitet i form av produsert likhet der menneskene lærer "det samme" under de samme forutsetninger og omgivelser? Og hva med de faktiske forskjellene i personlighetstyper, motiv, skikk og bruk som finnes samtidig innenfor grensene til et kulturelt organisert samfunn? Hvordan organiserer disse forskjellige individene seg kulturelt i et samfunn som utsettes for påvirkning og endring? Formes og reflekteres det som i utgangspunktet er enkeltmenneskets unike personlighet inn i den felles kulturen som individet nødvendigvis blir en mer eller mindre aktiv del av slik at vi får tilsynelatende "lik" atferd under "like" vilkår? Wallace mener at disse motstridende og tilsynelatende uforenlige trekkene er samtidig tilstede innenfor grensene til et kulturelt organisert samfunn og er en nødvendig forutsetning for å tilpasse seg de endringene som alltid skjer i et samfunn fra generasjon til generasjon. Dette endringsperspektivet tror jeg er viktig for å forstå hvorfor både dølene og andre holder fast ved disse idealtypiske forestillingene og karakteristikkene av seg selv og andre. Dølabefolkninga og det samfunnet de utgjør er ikke lenger i

samme grad som tidligere en endogam, homogen og stabil enhet som reproducerer seg selv både genealogisk og kulturelt, men er utsatt for stadig større og raskere endringsprosesser og innflytelse utenfra. Derfor kan vi finne både de "typiske" og "felles" karaktertrekkene av dølene som gruppe og som etterhvert har nedfelt seg i folks bevissthet, samtidig som det forekommer individuelle særtrekk, nyanser og direkte unntak fra disse allment aksepterte kategoriene. Men der nytt og gammelt, regel og unntak "kolliderer", tror jeg det blir viktig for de fleste mennesker å ha slike karakteristiske prototyper som referanseramme for egen selvfølelse og identitet og som grunnlag for å tilhøre en gruppe.

Den utviklingen av felleskapssymboler som slektsstevner, innvandringsjubileer og liknende markeringer representerer, og som jeg har kalt en reifisering av utvalgte kulturelle kjennetegn, hjelper også til å skape anledninger der fellesskapet kan kommuniseres gjennom deltakelse basert hovedsakelig på eksklusive, tilskrevne statuser der individuelle særtrekk og oppnådde statuser ikke er relevante. Disse anledningene kan derfor gjerne sees som måter å skape likhet gjennom å organisere individuell forskjellighet.

Likhet reproduseres og representerer det stabile og kontinuiteten samtidig som endringer og individuelle variasjoner blir tilpasset og strukturert i overensstemmelse med den øvrige sosiale og kulturelle strukturen i samfunnet. Bateson har gjennom landskapsmetaforer beskrevet det dialektiske forholdet mellom folkekarakteren og de kulturelle strukturene som både ligger til grunn for og er et resultat av en slik etos: "I pictured the relations between ethos and cultural structure as being like the relation between a river and its banks - "The river moulds the banks and the banks guide the river. Similarly, the ethos moulds the cultural structure and is guided by it". (Bateson 1978:57).

Kulturformer, identiteter og personlighetstrekk er ikke biologisk fastlagt, dvs. en genetisk arv, men skapes kontinuerlig av menneskene selv gjennom samhandling og sosiale prosesser som en slags kulturell "arv". Norsk kultur og lokal delkultur er til tross for felles kjennetegn og felles-menneskelige trekk også fylt av ulikhet i koder, mening og fortolkninger, noe som tydeliggjøres når disse gruppene møtes. Dagens norske kulturelle selvbilde legger stor vekt på at vi er like, og dermed tolker vi ofte kulturell variasjon som personlighetstrekk.

Jeg tror egentlig ikke det er så viktig å være opptatt av hva som er etos eller etnisk, universelt eller idiosynkratisk når det gjelder personlighet og karaktertrekk hos en gruppe, men heller prøve å gi gode beskrivelser og analyser av det mangfold og de variasjoner ulike mennesker og kulturer representerer. Det er ikke likhet mellom grupper og nasjoner vi trenger, men anerkjennelse av likeverd og respekt for ulike tilpasninger og levemåter og de kulturelle uttrykksformene disse får. Dølene har med sitt to hundre år gamle bidrag til nordnorsk historie, i tillegg til samer, kvener og andre befolkningsgrupper, tilført ressurser, tradisjoner og et kulturelt mangfold som har gitt landsdelen dens særpreg, livskraft og styrke. Som antropologer må vi utfordres til å gripe denne virkeligheten og begrepsfeste den.

KAP. 7. KONTINUITET OG ENDRING

Hvordan skal vi forstå og forklare kontinuitet og endring hos den nordnorske dølabefolkninga over tid, i komparativt perspektiv og i sosiokulturell forstand? Rent historisk kan vi forklare kontinuiteten ved at dølene i Indre Troms klarte å etablere ei "bærekraftig utvikling", både i næringsøkonomisk og kulturell forstand. De fikk tildelt et territorium eller ei nisje der de ble i stand til å spesialisere seg som bønder og skogbrukere uten konkurranse; iallefall ikke fra andre med sammenfallende interesser. Vi kan også snakke om et demografisk eller "etnisk" vedlikehold i forhold til de øvrige tilgrensende befolkningsgruppene fordi dølene i begynnelsen kun rekrutterte fra "egne rekker"; det vil si gjennom en kontinuerlig tilstrømning av nye innvandrere eller slektninger sørfra og ved egen reproduksjon gjennom en utstrakt endogamipraksis. Med et forholdsvis stort ressursomland til disposisjon var det i lang tid mulig å ekspandere inntil et metningspunkt ble nådd, og på denne måten fikk man et relativt stort bosetningsområde av svært homogen karakter. Enkelt sagt kan vi si at dølene i utgangspunktet var selvforsynte og selvrekrutterende både på "natur" og "kultur".

Samtidig kan vi se utviklingshistoriske endringer i framveksten av dette dølasamfunnet. I den første nyflytter- og nybyggertida kan vi snakke om et østerdølsk eksklavesamfunn som gjennom en geografisk forflytning utgjorde en forlengelse eller fortsettelse av et opprinnelig samfunn. Etterhvert ble forbindelseslinjene bakover både i tid og rom, om ikke brutt så gradvis svekket og erstattet av nye og selvstendige tilpasningsmåter. Samtidig forble dølene i stor grad uavhengige og upåvirket av annen nordnorsk innflytelse og utgjorde i en overgangsperiode det vi kan kalle en enklave i det nordnorske samfunnet. Dagens dølasamfunn i de to innlandskommunene vil jeg ikke lenger karakterisere som et isolert enklavesamfunn, men som en delkultur som har beholdt mye av sin lokale egenart, men samtidig er en integrert del av

det øvrige nordnorske og norske samfunnet. Dølene har forblitt døler, men de er ikke lenger østerdøler eller gudbrandsdøler, men utgjør en egen kategori som bardudøler og måselvdøler. De er nordnorske, men de er ikke nordlendinger og må heller karakteriseres som nordnorske døler.

I de siste 20-30 årene har vi sett at framveksten av etnisk bevissthet og "regionalisme" har vokst samtidig som vi kan si at den norske befolkninga generelt sett er blitt mer lik eller ensrettet på mange områder. Vi kan også hevde at dølene er blitt mere innlemmet i den øvrige nordnorske kultur og befolkning samtidig som Nord-Norge er blitt stadig mer integrert i og influert av det "sørnorske". Forenklet og paradoksalt sagt kan vi si at jo mer lik folk blir, desto sterkere opplever de at de er forskjellige, fordi det norske kulturelle selvbildet med dets innebygde likhetsideologi ofte kolliderer med de faktiske forskjeller og interne variasjoner som fins i norske livsstiler og levemåter (jfr. Gullestad 1985, 1989).

Som jeg innledningsvis argumenterte for kan vi fremdeles snakke om en særegen dølakultur som i innhold og uttrykk kontrasterer seg til omkringliggende folk og samfunn. Videre har jeg hos denne dølabefolkninga påvist kontinuitet på mange områder fra de første innvandrerne kom til nytt territorium og fram til i dag. Men det har også skjedd ei viktig omforming av innholdet i denne kulturen. Tidligere var forestillingene om trauste nyrydningsfolk, driftige bønder og foretakssomme skogsarbeidere en viktig del av både dølenes selvbilde og andres bilde av dølene. I dag har disse forestillingene ikke lenger den samme betydninga for dølene som identifikasjonsfaktor. Dette forklares ikke bare ved at bøndene utgjør en stadig mindre del av den totale dølabefolkninga og at bondekulturen får stadig mindre betydning som "forbilde" for kulturell identitet, men at andre områder og måter å uttrykke dølaidentitet og særpreg på etterhvert har utviklet seg. Jeg har tidligere (kap. 4.1. og 5.3.) pekt på hva den agrare "arven" betyr for dølene også

i dag, men denne endringen eller omforminga har ført til et nytt og supplerende innhold i dølakulturen. Mens det tidligere var det kultiverte territoriet, - innmarka og skogen som først og fremst var det fysiske og materielle grunnlaget for livsrom, landskapsforståelse og identifikasjon, har utmark, villmark og "fritidsområdene" delvis overtatt som arena for utfoldelse og bekreftelse på identitet og selvforståelse. Nye muligheter, ny teknologi, mer fritid og større grad av fysisk mobilitet både innad og utad i lokalsamfunnet har gjort det mulig å være døl på nye måter og i nye sammenhenger.

Verken skytterlagsvirksomhet, elgjakt, innlandsfiske eller andre idrettsaktiviteter og villmarksutfoldelser er noe som kun er typisk eller forbeholdt dølene som gruppe. Disse populære aktivitetene finner vi også i økende grad i den øvrige befolkninga, og de danner også grunnlag for samhandling, kontakt og konkurranse gruppene i mellom. Det som er spesielt med de to innlandskommunene er at disse virksomhetene aktivt og bevisst benyttes som "image", emblem og symbol for dølene som gruppe. I dag markerer Bardu seg offensivt som "idretts- og villmarkskommunen", og inntrykket av innlandsdølene som fremragende skyttere, skiløpere og andre sportsutøvere har befestet seg, ikke minst gjennom massemedia (jfr. kap. 6.2.).

De kulturelle særtrekkene som framheves og reifiseres i dag er i større grad ytre trekk, materielle objekter og symboler som signaliserer og assosieres med pionerånden og det historiske ved dølakulturen. Dette står i en viss motsetning til tidligere da det først og fremst var den indre opplevelsen av en felles kulturell identitet med grunnlag i en livsstil knyttet til en overordna næringsvei og tilpasning og et moralsk og religiøst fellesskap som alle var en del av. I dag er dølenes totale tilpasning ikke ensidig markert eller særegen lenger. Dølasamfunnets tidligere særpreg som bondesamfunn er i ferd med å oppløses. Jordbruket er ikke lenger i samme grad som tidligere en livsform for hele bygdesamfunnet, men mer en yrkeskategori for den enkelte bonde. Yrkestilpasningene er

blitt mye mer spesialisert og allsidig, moral og livssyn er blitt mer nyansert, og dølenes totale "livsrom" er blitt utvidet. Jeg vil likevel hevde at det på mange måter først og fremst er de ytre, materielle og økonomiske forhold og forutsetninger som har forandret seg mest, mens vi fremdeles kan finne et "etterslep" av sosiale, ideologiske og kulturelle verdier og forankringer som utgjør en viktig del av arven fra forfedrene og vedlikeholdet av det dølasamfunnet som har vokst fram gjennom to århundrer. En eldre dame som var hjemme på sommerferie i Døladal sa det slik: "No e det biler og traktorer som fare gjønna bygda, der det før var rauting og bjøller fra krøttøra som hørtas. Men folkan e no de same". Eller som Cohen (1985:118) konkluderer med:

"Whether or not its structural boundaries remain intact, the reality of community lies in its members' perception of the vitality of its culture. People construct community symbolically, making it a resource and repository of meaning, and a referent of their identity".

Det er ikke nødvendigvis noen motsetning eller noe uforenlig mellom kontinuitet forstått som en uavbrutt sammenheng eller utvikling over tid etter fastlagte strukturer og etablerte tradisjoner og endringer forstått som brudd, avvik eller motstykker til denne uavbrutte linja. Begge prosessene kan foregå samtidig, enten parallelt eller som supplerende eller alternative forløp. For eksempel kan endringer i ekteskapsmønstre fra endogami til eksogamipreferanser likevel uttrykke en genealogisk og kulturell kontinuitet ved at bosted, yrkestilknytning, navneskikker, dialekt, livsstil m.m. bestemmes og preges av den lokale dølakulturen.

Hva er dølaidentitet i forhold til annen nordnorsk eller norsk identitet? Som tidligere nevnt blir døler som oppholder seg andre steder i Nord-Norge enn i Indre Troms ofte tatt for å være "søringer" eller trøndere. Dette blir ingen døler fornærmet over å høre; tvertimot blir de kanskje stolte over denne misforståelsen, og heller litt oppgitt over andre folks

uvitenhet om dølene og deres bakgrunn.

Jeg vil hevde at dølene både har blitt og delvis selv også kan oppfatte seg som en delkulturell variant av prototypen på "det norske", det vil si en slags overordna nasjonal standard på "norskhet" som en kontrast til en heller uklar eller ubestemmelig nordnorsk kategori. Som jeg tidligere har skrevet om har dølene i Indre Troms helt fra begynnelsen av fått et "kvalitetsstempel" fra myndighetenes side, og dette må ha befestet deres selvbilde og styrket deres selvfølelse. Forestillingene om dølene som "skikkelige rotnorske bønder" har stått som en kontrast til den øvrige nordnorske kystbefolkninga, samene og kvenene med sin utenfra sett tvetydige eller til og med flernasjonale bakgrunn.

Det er forøvrig betegnende at bøndene i Bardu kun markerer seg gjennom medlemskap og aktivitet innenfor Bondelaget, mens Norsk Bonde- og småbrukarlag som ellers står sterkt i Nord-Norge, ikke eksisterer som organisasjon i denne kommunen. Det er ikke nødvendigvis størrelsen på gårdsdrifta som indikerer hvilken organisasjon en bonde tilhører; de ideologiske og jordbrukspolitiske skillelinjene er vanligvis mer avgjørende for organisasjonstilknytninga. At bøndene i Bardu kun er tilknyttet Bondelaget kan tolkes som en sterkere identifisering med det vi kan kalle en særpreget norsk bondekultur og storgårdsdrift slik vi finner det på Østlandet og i Trøndelag. Dette i motsetning til det øvrige nordnorske jordbruket som historisk og ikke minst ideologisk er preget av småbruk og kombinasjonsdrift og med en yrkesforståelse som ikke spesifikt er knyttet til statusen som bonde eller til jordbruket alene.

Gjennom et syndrom av stereotypier (sindig, traust, treg o.l.) har det dannet seg forestillinger om hvordan en "typisk" døl er, både hos dølabefolkninga selv og blant utenforstående. Det interessante her er hvordan denne selvforståelsen eller tilskrivelsen blir verdsatt og forstått av disse to gruppene. Mens adjektiv som sindig, traust og til og med treg vanligvis

oppfattes som positive karakteristikk av dølene selv, kan disse beskrivelsene bli ilagt en mer overbærende eller ironiserende betydning fra ikke-døler. Vi ser altså at de samme egenskaper og karaktertrekk blir tillagt forskjellig mening og verdi hos ulike grupper. De samme nevnte adjektivene er også ord som positivt beskriver de forestillingene man har om stødige, arbeidssomme bønder. Mens den øvrige nordnorske befolkninga for dølene kan synes etnisk tvetydig og representere et mangfold av yrkeskombinasjoner, har dølene opp gjennom tida gjerne oppfattet seg som representanter for det entydige "norske", og dette har gitt seg uttrykk i forestillingen om prototypen på norskhet: den (øst) norske bondekulturen. Det blir derfor viktig og verdifullt å holde på denne identiteten som døler fordi risikoen ved å miste en slik egenart er at man kan bli tatt for å være en hvilken som helst nordlending.

Som tidligere nevnt har etterkommerne av innvandrerne fra nordøsterdalsbygdene konstituert seg som en egen og ny gruppe; som bardudøler og målselvdøler. Også døladialektene i Indre Troms har konstituert seg som egne og "selvstendige" varianter av de opprinnelige østerdals- eller gudbrandsdalsdialektene. Dølene har altså ikke bare tatt med seg livsformer, språk og tradisjoner fra sine fraflyttningssteder, men i en ny "setting" og med nye omgivelser og utfordringer har de generert en ny kultur og et identitetsgrunnlag som er utviklet rundt disse opprinnelige formene. Både gjennom det historiske selvbildet, jubileumsfeiringer og andre markeringer er det forestillinga om dølene som nyriddere og nybyggere som er sentral. Dette ser vi for eksempel klart uttrykk i de bautaer og monumenter som er avduket ved forskjellige minnes-høytideligheter. Både billedmessig og metaforisk har de alle en symbolverdi som er knyttet til pioneridiomet: nybrottsmannen og nybyggerkona.

Det er ingen tvil blant befolkninga i Indre Troms hvem som er "ekte" døl eller ikke. Da er det ikke tilstrekkelig å ha den "rette" dialekten; det er genealogien og slektskapstilhørighet

med de første innvandrerne som blir det avgjørende kriteriet. Tilflyttere eller andre "utenforstående" blir ikke bare "målselvinger" eller "barduværing" i kraft av sin kommunetilhørighet, men kan gjennom selvtilskrivning uttrykke en status der de blir som "døler å regne". Dette skal jeg vise med et par eksempler.

På en institusjon som jeg har hatt deltidsjobb ved, arbeidet det ei kvinne fra en kommune i nord-Troms som jeg intuitivt (eller kanskje gjennom mine stereotype forestillinger!) oppfattet som same eller av samisk opprinnelse. En dag spurte jeg henne i rein nysgjerrighet om hun kunne eller var vant med samisk språk fra sitt hjemmemiljø. Jeg skjønnte straks at det var helt galt av meg å spørre om dette, og hun svarte da også kort og klart at: "I vår kommune er det ikke lenger samer. Alle er fastboende". Dette kom jeg til å tenke på som en kontrast til enkelte tilflyttete personer i Bardu som etter hvert gir uttrykk for at de identifiserer seg så sterkt med bygda og bygdekulturen at de nærmest regner seg som "døler" ved at de uttrykker en slik tilhørighet. Som eksempel kan nevnes ordfører-kandidaten i kommunen. Han kom^{mex} fra Finnmark, er gift med en målselvdøl og har bodd flere tiår i Bardu. I et avisintervju argumenterer han for at den administrative fylkespolitiske inndeling der Bardu tilhører sør-Troms og Måselv midt-Troms er kunstig og unaturlig. Så nevner han alt som disse to kommunene har felles og avslutter slik: "Døler er døler. Vi er opptatt av å holde på røttene" (Nordlys 6.4.91, min uthevning). I en valgprogrampresentasjon av nevnte kandidat står det oppført under kjennetegn: Finnmarking og Bardudøl. Begge eksemplene kan tolkes som en valgpolitisk strategi fra ordfører-kandidatens side, men jeg tror likevel dette gir uttrykk for en positiv identifikasjon og en ønsket tilhørighet til bygda og dølabefolkninga. Den avtroppende plasskommandanten på Innstad sa i talen sin på "Forsvarets dag" under 200-årsjubilèet at "dette er også vårt jubileum, vi er blitt en del av bygda ... og vi føler oss som døler". (Nye Troms 26.6.91).

Mens man altså i det første eksemplet underkommuniserer sin lokale tilknytning ved å bortforklare eller redusere samene til et historisk fenomen, skjer det motsatte i de to neste tilfellene der man nærmest overkommuniserer sin tilhørighet eller "solidaritet" med en gruppe.

Fordi slektsbevissthet og gruppetilhørighet er viktige sider ved dølakulturen, ønsker "utenforstående" å tilhøre dette fellesskapet ved å inkludere seg selv gjennom positive og rosende omtaler av dølene som gruppe. Også andre kjennetegn ved dølakulturen kan sies å danne forbilde eller fungere som uttrykk for ønsket tilhørighet. Døladialekten brukes ikke bare av de som oppfatter seg som "ekte" døler, men kan også sies å ha spredt seg. I Bardu utgjør denne dialekten en slags "standard" som ikke bare barn av tilflyttere, men også andre med annen dialektbakgrunn ofte tar opp i seg ved langvarig bosetning i kommunen.

Man kan si at dølene ved å ha skaffet seg en "ny", selvstendig og regional identitet som bardudøler og målselvdøler, har skapt seg en tilhørighet som uttrykker positiv delaktighet i det nordnorske fellesskapet. Mens de tidligere i stor grad var isolerte, selvforsynte og på mange områder "selvtilstrekkelige" ved at de var sterkt inkorporert rundt felles genealogi, tradisjon og "estate", er de i vår tid involvert og integrert i den totale nordnorske omverden på mange områder og i økende grad. Dølabefolkninga og dølakulturen står ikke nødvendigvis i kontrast eller "opposisjon" til det øvrige nordnorske. Men forskjeller fins, både de synlige og subtile, og i enkelte samhandlingssituasjoner er det viktig for folk å markere forskjellighet. På et visst overordna plan ser vi nødvendigvis ikke et kulturelt brudd, men at de sosiale og kulturelle endringsprosessene fører til forsterking av sentrale kulturelle idèer og verdier. Folk "lager" eller plukker fram idiommer, tegn og symboler som brukes i møte med andre mennesker, som gjør det lettere å forholde seg til endringer og som kan forklare verden på nye måter. Cohen (1985:70) sier det slik:

"as the structural bases of the boundary become undermined or weakened as a consequence of social change, so people resort increasingly to symbolic behaviour to reconstitute the boundary". Gamle grenser brytes og nye skapes. Forskjellighet markerer ikke nødvendigvis avstand og uforenlighet, men kan ofte være grunnlag for samhandling eller forhandling grupper i mellom.

Som eksempel på denne endringa kan vi se på skolp-begrepet som jeg tidligere har omtalt. Begrepet har verken vært brukt eller vært særlig kjent blant dem som omhandles; nemlig den nordnorske kystbefolkninga, mens for dølene har betegnelsen "skolp" tidligere fungert som en "hemmelig" måte å omtale en kontrasterende gruppe som man vanligvis ikke ønsket nærmere kontakt eller samhandling med. I dag tilhører skolp-begrepet en forestillingsverden som er i ferd med å forsvinne. I den grad det aktivt benyttes, og da særlig i spøkefulle eller anekdotiske sammenhenger, brukes betegnelsen til å differensiere grupper og tilhørighet, - ikke nødvendigvis for å markere avstand og utilgjengelighet.

Et annet eksempel der både ønsket tilhørighet og markert forskjellighet kommer til uttrykk er de før omtalte "døladagene" som målselvdølene årlig arrangerer. Denne markeringa skjer nettopp ikke i eget område eller blant samdøler i nabokommunen, men man drar til "skolpens hovedstad" for å tilkjennegi seg som egen gruppe og for å markedsføre sin "kultur" og sine kulturprodukter. Det er gjennom kontakt at forskjeller mellom grupper markeres og vedlikeholdes, og det er i slike samhandlingssituasjoner at forskjeller får signifikans og blir viktige. Samtidig som dølene får signalisert sin forskjellighet og egenart som døler, aksepterer de seg selv - og blir akseptert av andre som en del av det nordnorske og som tilhørende et regionalt fellesskap.

Dølasamfunnet som alle andre samfunn og kulturer, er i stadig forandring, og "oppfinnsomhet" og innovasjoner er nødvendig for

både de endringsprosessene som finner sted og for at dølakulturen qua dølakultur skal kunne vedlikeholdes sui generis. "Invention changes things, and convention resolves those changes into a recognizable world". (Wagner 1981:53). Dølakulturen er nettopp avhengig av både innovasjoner og endringer, kontinuitet og stabilitet for å fungere og overleve som en egen, avgrensbar og levende kultur.

LITTERATURLISTE

- Bailey, F.G. (ed.): Gifts and poison
(Basil Blackwell, Oxford 1971)
- Bang, A.Chr.: Hans Nielsen Hauge og hans samtid
(Gyldendal, Kristiania 1910)
- Barth, Fredrik (ed.): Ethnic groups and boundaries
(Universitetsforlaget, Oslo 1969)
- Bateson, Gregory: Steps to an ecology of mind
(Paladin, London 1978)
- Bateson, Gregory: Mind and Nature
(Bantam Books, Toronto 1988)
- Benedict, Ruth: Patterns of culture
(New York 1934)
- Bernstein, Basil: Class, codes and control
(Routledge & Keagan Paul, London 1971)
- Bjørklund, Ivar: Kvæn-same-norsk. En sosialantropologisk analyse av "De tre stammers møte"
(Magistergradsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø 1978)
- Bjørklund, Ivar: Fjordfolket i Kvæningen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980
(Universitetsforlaget, Oslo 1985)
- Bårnes, Vibeke: Etnisk opposisjon mot fornorskningspolitikken ca.1850-1940
(Hjemmeeksamen i historie grunnfag, Universitetet i Tromsø 1982, upublisert)

- Cohen, Abner: Two-dimensional Man
(University of California Press, Berkeley 1976)
- Cohen, Anthony P.: The symbolic construction of community
(Tavistock Publ. London 1985)
- Dumont, Louis: Homo Hierarchicus. The caste system and its implications (Weidenfeld and Nicolson, London 1970)
- Eggen, Eystein: Bardu bygdebok, bind 1 og bind 2
(Trondheim 1950 og 1960)
- Eidheim, Harald: Aspects of the Lappish Minority Situation
(Universitetsforlaget, Oslo 1971)
- Eidheim, Harald: Grand Bay. Lokalorganisasjon i en vestindisk landsby (Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo, occasional papers 1981, 3)
- Ekman, Ann-Kristin: "Det är för jaktens skull vi jagar och inte för köttets" Älgjakt som kollektiv ritual och ekonomisk resurs" i
Hjort, Anders (red.): Svenska livsstilar
(Liber förlag, Stockholm 1983)
- Elstad, Kåre: Nordnorske dialektar i Bull, Tove og Kjellaug
Jetne (red.): Nordnorsk. Språkarv og språkforhold i Nord-Noreg (Samlaget, Oslo 1982)
- Eriksen, Knut Einar og Einar Niemi: Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940 (Universitetsforlaget, Oslo 1981)

- Geertz, Clifford: "Religion as a Cultural System" i Banton, Michael(ed.):Anthropological approaches to the study of religion (Tavistock, London 1985)
- Goffman, Erving: The Presentation of self in everyday life (Penguin Books, Middlesex 1959)
- Goodenough, Ward H.: Comment on Cultural Evolution (Daedalus 1961, vol.90, no.3)
- Granlund, Dagfinn: Migrasjon til Bardu fra Tynset prestegjeld 1791-1845 (Hovedfagsoppgave i historie, Universitetet i Tromsø 1975)
- Grønhaug, Reidar: Micro-macro relations (Occasional paper no.7, University of Bergen 1974)
- Gullestad, Marianne: Livsstil og likhet. Om nærmiljø i byer (Universitetsforlaget, Oslo 1985)
- Gullestad, Marianne: Kultur og hverdagsliv (Universitetsforlaget, Oslo 1989)
- Gullestad, Marianne: "Naturen i norsk kultur" i Deichman-Sørensen, Trine og Ivar Frønes (red.): Kulturanalyse (Gyldendal, Oslo 1990)
- Hamsun, Knut: Brev til Marie (Aschehoug forlag, Oslo 1970)
- Harris, Marvin: Culture, People, Nature (Thomas Y. Crowell, New York 1975)

- Hastrup, Kirsten og Kirsten Ramløv (red.): Kulturanalyse
Fortolkningens forløb i antropologien
(Akademisk forlag, 1989)
- Haugen, Inger: Ting og mening. Et analyseforslag
(Institutt for sosialantropologi, Universitetet
i Oslo, Occasional papers 1981, 2)
- Helskog, Knut: Fangstgropssystem i Bardu. Ottar nr. 69, 1971
- Holtedahl, Lisbet: Hva mutter gjør er alltid viktig. Om å
være kvinne og mann i en nordnorsk bygd
i 1970-årene
(Universitetsforlaget, Oslo 1986)
- Indseth, Bjarne: Folkeøkning og næringsutvikling i Bardu
i andre halvdel av forrige århundre.
(Hovedfagsoppgave i historie, Universitetet
i Bergen 1977)
- Jahr, Ernst Håkon: Dialektane i indre Troms-Bardu og Målselv
Ottar nr. 3, 1988
- Keesing, Roger: Cultural Anthropology
(Holt, Rinehart & Winston, New York 1981)
- Kiil, Alf: Målselv bygdebok (Dreyer A/S, Stavanger 1981)
- Klausen, Arne Martin (red.): Den norske væremåten
(Cappelen, Oslo 1984)
- Knutsen, Nils M.: Fra Ottar til Oluf. Artikler om nordnorsk
litteratur (Cassiopeia Forlag, Tromsø 1991)

- Larsen, Sidsel Saugestad: The Glorious Twelfth: a ritual expression of collective identity
i Cohen, A.P. (ed.): Belonging
(Manchester University Press, 1982)
- Le Page, R.B. and Tabouret-Keller A.: Acts of Identity. Creole-based approaches to language and ethnicity
(Cambridge University Press, Cambridge 1985)
- Mathiesen, Per: Kultur og etnisitet, forskjellige forskjeller.
Eksemplet Troms (upublisert artikkel,
Universitetet i Tromsø 1988)
- Mathisen, Hans Ragnar: Samisk reindrift i Tromsø-området
i Ottar nr.5, 1989
- Mead, G.H.: Mind, self and society
(The University of Chicago Press, Chicago 1962)
- Mæhlum, Britt: "Det fruktbare kaos" Språklig variasjon i
Longyearbyen i Forskning om mennesker på Svalbard (NAVF-rapport, Oslo 1989)
- Mæhlum, Britt: Dølamål på retur? Bardu og Målselv-en østnorsk
enklave på nordnorsk jord.
(Prosjektbeskrivelse til NAVF forskerstipend, 1990)
- Norborg, Sverre: Hans Nielsen Hauge. Biografi 1771-1804
(Cappelen, Oslo 1966)
- Petterson, Karin og Eivind Steien: Kort innføring i Bardu-
dialekten (Stensilhefte, Bardu sentralskole
1985)

- Reitan, Jørgen: Oplysninger om målet i Bardo og Målselven
(Maal og Minne, Oslo 1928)
- Rudie, Ingrid (red.): Myk start-hard landing. Om forvaltning
av kjønnsidentitet i en endringsprosess
(Universitetsforlaget, Oslo 1984)
- Schneider, David M.: Notes toward a Theory of Culture i
Basso K.H. and H.A. Selby (ed.):
Meaning in Anthropology (University of
New Mexico Press, Albuquerque 1976)
- Schøyen, Carl: Tre stammers møte
(Gyldendal, Oslo 1918)
- Seymour-Smith, Charlotte: MacMillan Dictionary of Anthropology
(MacMillan, London 1986)
- Sundheim, Liv K.: Forsvar og lokalsamfunn. Om bakgrunnen for
og konsekvensene av militær etablering i
Indre Troms. (Hovedfagsoppgave i geografi,
Geografisk institutt, Universitetet i
Bergen 1979)
- Wagner, Roy: The Invention of Culture
(The University of Chicago Press, Chicago 1981)
- Wallace, Anthony F.C.: Culture and Personality
(Random House, New York 1970)
- Weber, Max: Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd
(Gyldendal, Oslo 1973)

Østigaard, Arne Dag: Veien til nordlyset. Jon Simensson
Kalbækkens liv og lagnad fra Tynset
til det høye nord (Upublisert manu-
skript, Tynset 1990)

Aarflot, Andreas: Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges
kristendomsforståelse (Universitets-
forlaget, Oslo 1969)

ANDRE KILDER

Folketellinger for Bardu 1865, 1875 og 1900

Statistisk sentralbyrå: Folke og bolig telling for Bardu
1960, 1970 og 1980

Bibelen

Menighetsblad for Bardu

Jubileumshefte for Målselv og Bardu bygdelag

Bokmålsordboka

Islandsk-norsk ordbok

Fremover

Nye Troms

Nordlys

Barduposten

Dagbladet

Vi i Troms

KART OG TABELLER

Fig.1 Kart over Indre Troms

Fig.2 Bosetningskart over "Døladal"

Tab.3 Utviklinga av antall gårdsbruk i Døladal

Tab.4 Folketallet i Bardu

Tab.5 Innbyggere og hushold i Døladal og på Innstad

Tab.6 Fordeling av kvinner og menn f.1940-49 i Døladal

FORSIDEN: Papirklipp av Synnøve des Bouvrie